بسم الله الرحمن الرحيم رب اختم بالخير

الحمد لله الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات ووفقنا على كيفية اكتساب اكمل السعادات وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات بسم الله الرحمن الرحيم لنشرع في اداء كل الخيرات والمامورات الحمد لله الذي له ما في السموات رب العالمين بحسب كل الذوات والصفات الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات مالك يوم الدين في ايصال الابرار الى الدرجات وادخال الفجار في الدركات اياك نعبد واياك نستعين في القيام باداء جملة التكاليف اهدنا الصراط المستقيم بحسب كل انواع الهدايات صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقالات غير المغضوب عليهم ولا الضالين من اهل الجهالات والضلالات والصلوة على محمد المؤيد بافضل المعجزات والآيات وعلى آله واصحابه بحسب تعاقب الايات وسلم تسليما

اما بعد فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله من علوم سورة فاتحة الكتاب ونسئل الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه وان يجعلنا في الدارين اهلا لاكرامه وانعامه انه خير موفق ومعين وباسعاف الطالبين متين وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول الفصل الاول في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال اعلم انه مر على لساني في بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة الاف مسئلة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من اهل الجهل والبغي والعناد وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التصنيفات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاني والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة عن جميع المنهيات والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان تكون من باب الاعتقادات او من باب اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وآله وسلم ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا ملة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحد من اولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وباحكامه وبافعاله وباسمائه وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجوير والنبوات والمعاد والوعد والوعيد والاحكام والاسماء والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة في فرق وايضا فمن المشهور ان فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعمائة فاذا ضمت انواع ضلالاتهم الى انواع الضلالات الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة باحكام الذات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة من الشيء لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على الوف من المسائل الحقيقية واليقينية واما الاعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه اما في القران او في الاخبار الاحاد او في اجماع الامة او في القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على الالوف فقوله اعوذ بالله متناول لجميعها وجملتها فثبت بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على عشرة الاف مسئلة او ازيد او اقل من المسائل المهمة المعتبرة واما قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان من البحث النوع الاول انه قد اشتهر عند العلماء ان لله سبحانه وتعالى الفا الا واحدا من الاسماء المقدسة المطهرة وهي موجودة في الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسئلة شريفة عالية وايضا فالعلم بالاسم لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى فالبحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها وعن اجوبة الشبهات التي تذكر في نفيها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الالوف النوع الثاني من مباحث هذه الاية ان الباء في قوله بسم الله باء الالصاق وهي متعلقة بفعل فالتقدير بسم الله اشرع في اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير مخلصا معلوما الا بعد الوقوف على اقسام الطاعات وهي العقائد الحقة والاعمال الصافية مع الدلائل البينات ومع الاجوبة عن الشبهات وبهذا المجموع ربما زاد على عشرة الاف مسئلة ومن اللطائف ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اشارة الى نفي ما لا ينبغي من الاعتقادات والعمليات وقولنا بسم الله الرحمن الرحيم اشارة الى التمسك بما ينبغي من الاعتقادات والعمليات وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح اما قوله جل جلاله الحمد لله فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد معرفة تلك النعمة لكن اقسام نعم الله تعالى خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن ولا شك ان ادون الجزئين واقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان اصحاب التشريح عرفوا ووجدوا قريبا من خمسة الاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله تعالى بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على هذه الاقسام المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم ولم يذكر كالقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام حكمة الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة الاف مسئلة او اكثر ثم اذا ضم

الى هذه الجملة اثار حكمة الله تعالى في تخليق العرش والكرسي واطباق السموات واجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وحيز مخصوص ثم نضم اليها اثار حكمة الله تعالى في تخليق الامهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات واصناف اقسامها واحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل ثم انه تعالى نبه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فح يظهر ان قوله تعالى الحمد لله مشتمل على مائة الف الف مسئلة او اكثر او اقل واما قوله تعالى رب العالمين فاعلم ان قوله تعالى رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشيء الى الشيء يمتنع معرفتها الا بعد حصول العلم بالمضافين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الا بعد معرفة العالمين ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلثة اقسام المتحيزات والمفارقات والصفات اما المتحيزات فهي اما بسائط واما مركبات اما البسائط فهي الافلاك والكواكب والامهات واما المركبات فهي المواليد الثلثة واعلم انه لم يقم الدليل على انه لا جسم الا هذه الاقسام وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على ان يخلق الف الف عالم خارج هذا العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ولهذا السبب قال ابو العلاء المعري يا ايها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر هين على الله تعالى ماضينا وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر ومعلوم ان البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها للمتحيزات يشتمل على الوف من المسائل بل الانسان لو ترك الكل واراد ان يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة في ارحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وانواع الكباريت والزرانيخ والاملاح وان يعرف عجائب احوال النباتات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجائب اقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في اقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي الى غورها كما قال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهي باسرها واجمعها داخلة تحت قوله رب العالمين واما قوله جل جلاله الرحمن الرحيم فاعلم ان الرحمة عبارة عن التخليص من اقسام الافات وعن ايصال الخيرات الى اصحاب الحاجات اما التخليص عن اقسام الافات فلا يمكن معرفته الا بعد معرفة اقسام الافات وهي كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء ان يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على اقسام الاسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتامل في انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجده بحرا لا ساحل له وقد حكي عن جالينوس انه لما صنف كتابه في منافع اعضاء العين قال بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخليق العصبتين المجوفتين الملتقيتين على موضع واحد فرايت في النوم كان ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم بخلت على عبادي بذكر اثار حكمتي قال فانتبهت وصنفت فيه كتابا وقال ايضا ان طحالي كان قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع فرايت في الهيكل كان ملكا نزل من السماء وامرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر واكثر علامات الطب اوائلها تنتهي الى امثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف الانسان على امثال هذه المباحث عرف ان اقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء واما قوله مالك يوم الدين فاعلم ان الانسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه كالفراسخ وشهوره كالاميال وانفاسه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم الاخرة لان هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد في الطريق انواع هذه العجائب في ملكوت السموات والارض فانظر كيف يكون عجائب حال عالم الاخرة في الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين اشارة الى مسائل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية اما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة اخرى وان هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية احوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعاداتها وشقاوتها وبيان قدرة الله تعالى على اعادتها وهذه المباحث لا تتم الا بما يقرب من خمسمائة مسئلة من المباحث الدقيقة العقلية واما السمعيات فهي على ثلثة اقسام احدها الاحوال التي توجد قبل قيام القيمة وهي العلامات الدالة على قيام القيمة وتلك العلامات منها صغيرة ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سنذكرها وثانيها الاحوال التي توجد عند قيام القيمة وهي كيفية النفخ وموت الخلائق وتخريب السموات والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين وثالثها الاحوال التي توجد بعد قيام القيمة وشرح احوال اهل الموقف وهي كثيرة ويدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور الملائكة والانبياء عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وكيفية صفة اهل الجنة وصفة اهل النار ومن هذا الباب شرح احوال اهل الجنة واحوال اهل النار بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباشرونها ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الالوف وهي باسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين واما قوله سبحانه اياك نعبد واياك نستعين فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المامور به على سبيل التعظيم للامر وما لم يثبت بالدليل ان لهذا العالم الها قادرا على مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وانه امر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد ثم ان بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل اقسام تلك التكاليف وبيان انواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان انزلها الله على الانبياء المتقدمين وايضا يدخل فيه الشرائع التي بحسب هذه الشريعة فكذلك

في تكاليف الله تعالى بها الملائكة في السموات منذ خلق الملائكة وامرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وايضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة على اعمال
الجوارح اما اقسام التكاليف الموجودة في اعمال القلوب فهي اكثر واعظم واجل وهي التي تشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم
المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها باسرها داخلة تحت قوله اياك نعبد علم ان المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذي
لا تصل العقول والافكار الا الى القليل منها اما قوله جل جلاله اهدنا الصراط المستقيم فاعلم انه عبارة عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان احدهما طلب المعرفة
بالدليل والحجة والثاني بتصفية الباطن والرياضة اما طرق الاستدلال فكانها غير متناهية لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال الالهية
وبعزة العزة وجلال الصمدية كما قيل وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد وتقريره ان اجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الالوان والامكنة
والاحوال ويستحيل ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية او لوازم الجسمية والا لزم حصول الاستواء فوجب ان يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدبير
مدبر وذلك المخصص ان كان جسما عاد البحث فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا بل كان تاثيره بالفيض والطبع عاد الالزام في
وجوب الاستواء وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب واذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات عالم السموات والارضين شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود
الاله القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان لله تعالى في كل جوهر فرد انواعا غير متناهية على البدل وكل واحد منها يدل على الاله
المقدس فاذن تقدير ان وقوع بدل الى الاقتدار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناه واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية
فذلك لا ساحل له لكل واحد من السائرين الى الله تعالى منهج خاص ومشرب معين كما قال الله تعالى ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند
الافهام من مبادي ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة واسرارا دقيقة قلما ترقى اليها افهام الاكثرين واما قوله جل جلاله صراط
الذين انعمت عليهم فهو عبارة عن صراط السعداء وهم الملائكة والانبياء والاولياء ومن وراءهم ممن كمل منهم وارفع درجة ما لا يعلمهم الا الله تعالى وشرح تفصيل ذلك
الصراط وتفاوتهم في الشرف والعظم وتفاوت اهله وتفاوت الاستقامة عليه يستدعي الف مجلد لا يكاد ينقطع من بحره ولا يدرك من علمه ومعالمه واما قوله غير
المغضوب عليهم ولا الضالين فعبارة عن ما عدا السعداء من الخلق وشرح تفصيل معتقداتهم وتفاوت طرقهم في الغضب والضلال مما يخرج عن الحد والحصر ثم في العارفين
والعلماء الراسخين والحكماء المحققين في العلم الالهي لهذه المقامات وهي المقامات القصوى والدرجات العليا فما اجل هذه المقامات واعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف
على ما ذكرناه من البيانات امكنه ان يطلع على مبادي هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها واسرارا لا غاية لها
واسرار لا غاية لها وان قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسالة كلام خرج على ما يليق بافهام السامعين **الفصل الثاني** في تقرير مشرع آخر
يدل على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة ولنتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ نوع من انواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع
من انواع الفعل واما الباء في قوله بالله فهو باء الالصاق وهو نوع من انواع حروف الجر وحروف الجر من انواع الحرف واما قولنا الله فهو اسم معين اما من اسماء الاعلام
او من الاسماء المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع يمتنع
حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط متقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا اعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي
الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف اولا وهذه المعرفة لا تحصل الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والى الاسم
المشتق والى الاسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في ان لفظة الله تعالى اسم علم او اسم مشتق
وبتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده اقسام الفعل و
من جملتها الفعل المضارع ويذكر حده وخواصه واقسامه ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ بالله على التخصيص وايضا فيجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم
يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه واحكامه ثم يذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على المباحث العقلية المتعلقة
بقولنا اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي اشرنا الى معاقدها كثيرة جدا ثم نقول المرتبة الرابعة من المراتب ان نقول الاسم والفعل والحرف انواع ثلثة داخلة تحت
جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وايضا فههنا الفاظ اخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب
البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة او من الالفاظ المتباينة وبتقدير ان تكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل و
التحصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث ان نقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت
وعن اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وان ما الحكمة في كون الانسان
متنفسا على الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس او بسبب اخراجه وعند هذا يحتاج هذا الباحث الى معرفة احوال القلب والرئة ومعرفة
الحجاب الذي هو المبدا الاول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت او هيئة

موجودة

موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لا شك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت في مخارج مخصوصة في الحلق والاسنان والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المحابس
ويجب ايضا البحث عن احوال العضلات التي باعتبارها يمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث مما لا يتم ولا يكمل الا عند الوقوف
التام على علم التشريح ثم نقول والمرتبة السادسة من البحث ان الصوت والحرف كيفيات محسوسة بحاسة السمع واما الالوان والاضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة
البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح ان يقال هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد او هي اجناس
متباينة بتمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ام لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع واحد من انواع جنس الكيف
في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث ان وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الانواع ام لا ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف ومقولة
الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض واقسامه وعن احكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت
الممكن والممكن والواجب يشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم في كيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس
على انواعه او قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة ان نقول لا شك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه لا يدخل
فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من الوجود ومن الناس من يقول المظنون اعم من المعلوم وايضا فنحن نقول ان اعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شك ان
المعلوم يقابله غير المعلوم لكن الشيء ما لم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا للغير فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب ان يكون غير المعلوم معلوما
فح يكون المقابل للمعلوم معلوما وذلك محال واعلم ان من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتح عليه ابواب مباحث لا نهاية لها
ولا يحيط عقله باقل القليل منها فظهر بهذا كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة **الفصل الثالث** في تقرير مشرع آخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط
المسائل الكثيرة من هذه السورة اعلم انا اذا ذكرنا مسالة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسالة بنفسها
ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحدة منها ايضا مسالة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحدة منها بجوابين او ثلثة فتلك الاجوبة الثلثة ايضا مسائل
وانا قلنا مثلا الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا على تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسالة وذلك لان المسالة
لا معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد فيها مسالة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول انا لو اعتبرنا
المباحث المتعلقة بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث
المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات
والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكنا نبتدي في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم
والفعل والحرف ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمها من الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهي الى الانواع الثلثة الموجودة في قولنا اعوذ بالله ونرجو من فضل
الله العظيم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم **الكتاب الاول في العلوم** المستنبطة من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع **القسم الاول**
من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيه ابواب **الباب الاول** في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل
المسالة الاولى اعلم ان اكمل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر
اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان
الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اقل مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا
نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلثة احرف كقولنا حمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك
لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلثة
في الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة
وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف
الثلثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين
نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية فيه
على اربعة وعشرين وجها على ما سبق فضرب خمسة في اربعة وعشرين مائة وعشرون والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الاقل ثم اردت
ان تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الاسفل فما بلغ فهو عدد التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني

بحث الاشتقاق الاصغر والاكبر

في العدد الاسفل فالمخرج فهو عدد التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني والله اعلم المسألة الثانية اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل معتاده الوقوف واما الاشتقاق
الاكبر فرعايته صعب وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك التركيبات
يكون مهملا فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما توجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة
بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو غاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية المسألة الثالثة في تفسير الكلمة
اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضايع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع
السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني ك م ل لان الكامل
اقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة في اللكم ظاهر الرابع م ك ل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع
شدة عند ورودها الخامس م ل ك يقال ملكت العجين اذا امعنت عجنه فاشتد وقوي ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة واملكت الجارية لان بعلها يقدر
عليها المسألة الرابعة لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة وقد يراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال
كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب عن المفردات
فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب اطلاق لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصارت شبيهة بالمفرد مع تلك الوحدة
والمشابهة سبب من اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب المسألة الخامسة لفظ الكلمة جاء في القران لمفهومين اخرين احدهما يقال عيسى
كلمة الله اما لانه حدث بقوله كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي
والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله اعلم المسألة السادسة في القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لان
ذلك امر سهل على اللسان والثاني ق ل و فمنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوا البر والسويق فهما مقلوان لان الشيء اذا قلي جف وخف
وكان اسرع الى الحركة ومنه المقلى لعصو الخفيف الطايش والثالث و ق ل الوقل الوعل وذلك للحركة ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال
ولق يلق اذا اسرع ومنه قوله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق جاء في الحديث لا اكل الطعام الا ما لوق لي اي اعملت اليد في تحريكه
وتليينه حتى يصلح ومنه اللوقة للزبدة وذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس بها مسكة الجبن والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها
ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح المسألة السابعة قال ابن جني
اللغة فعلة من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه لغي يلغى اذا هذى ومنه
قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول فلم يعتبره ههنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه
اللغة ومنها ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لفلان غلو في كذا ومنه الغلوة والرابع غ و ل ومنه
قوله تعالى لا فيها غول والخامس و غ ل ومنه يقال فلان اوغل في كذا والسادس و ل غ ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء
والخوض التام فيه المسألة الثامنة في اللفظ واقول اظن ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس
من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في اخر زمان حبس
النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر
الى الخارج ويلفظه وذلك هو الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات واطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك
الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى ابواب المجاز المسألة التاسعة
العبارة تركيبها من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من
حرف الى حرف وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبرة
ومن العبر تنتقل جهة من المشاهد الى الغايب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه المعبر لانه ينقل ما يراه في النوم الى المعاني الغايبة
الثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب
انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اي تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال
للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى السادس ر ب ع ومنه الربع لان الانسان ينتقلون منها واليها المسألة العاشرة قال اكثر النحويين
الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما وكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين

واستبعد قول المتكلمين وما رايت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات اخرى الا انها في غاية
الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت
فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتاثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناه فههنا قد حصل معنى التاثير فوجب ان يكون كلاما
الثالث يصح ان يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال ايضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك
يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام المسألة الحادية عشر تفرع على الاختلاف المذكور مسألة فقهية وهي اول مسايل ايمان الجامع الكبير
لمحمد بن الحسن وهو ان الرجل اذا قال لامراته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة
وهل ينعقد هذه الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه تنعقد وقال زفر لا تنعقد وحجة زفر انه بما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من
الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام لكل ما افاد شيئا سواء افاد فايدة تامة او لم يكن كذلك واذا حصل الشرط نزل الجزاء فطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام
قوله انت طالق خارج ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب ان لا ينعقد وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان الشرط هو قوله ان كلمتك والكلام اسم للجملة التامة
فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا اذا قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان
قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعد قوله فانت طالق
طلقت ولولا ان هذا القدر كلام والا لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة انه لو قال كلما كلمتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية وكلمة كلما توجب
التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر
الكلمات الكثيرة وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق واقول لعل زفر يلتزم ذلك المسألة الثانية عشر الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وزفر انما يكون مخصوصا
بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلمة فانت طالق او قال ان تلفظت بلفظة او قال ان قلت قولا فانت طالق وجب ان يكون الحق في جميع هذه المسايل
في قول زفر قولا واحدا المسألة الثالثة عشر لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل ام لا ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر
في السمع فيكون معنى التاثير من الكلام حاصلا فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية اصوات الطيور
بالكلمة والكلام المسألة الرابعة عشر اذا حصلت اصوات مركبة تركيبا يدل على المعاني الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات
كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة والوجع قد يقول اخ وعند السعال قد يقول اح اح فهذه اصوات مركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن
دلالتها على معانيها بالطبع لا بالوضع فهل يسمى امثالها كلمات وكذلك القطا كانه يقول قطا وصوت القلق يشبه كانه يقول قلق وامثال هذه
الاحوال هل يسمى كلمات اختلفوا فيه وما رايت في الجانبين حجة معتبرة وفايدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر فهل يترتب الحنث والبر على
سماع هذه الالفاظ ام لا المسألة الخامسة عشر قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة
التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين انا اذا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة
اما تركيب الكلام فيفيد التاثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظ الكلمة ومما يقوي ذلك قول الشاعر قلت لها قفي فقالت
قاف فسمى قولنا مجرد القاف قولا المسألة السادسة عشر وقال ايضا ان لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقاد والاراء كقولك فلان يقول بقول
ابي حنيفة ويذهب الى قول مالك اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به الا ترى انك لو سالت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا يجوز رؤيته فتقول هذا
قول المعتزلة ولا تقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعسف وذكر ان السبب في حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا
الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه المسألة السابعة عشر لفظ قال قد يستعمل في غير النطق قال ابو النجم قالت له الطير تقدم راشدا انك لا ترجع الا
حامدا وقال الاخر وقالت له العينان سمعا وطاعة وحدرتا كالدر لما يثقب وقال امتلا الحوض وقال قطني ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقني
قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين المسألة الثامنة عشر الذين يذكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتو كلام النفس فقد
اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقران والاثر والشعر اما القران فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم قالوا
نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني واما الاثر فما نقل ان عمر قال
يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واما الذين انكروا

كون المعنى القائم بالنفس مسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني المسألة التاسعة عشر ان هذه الكلمات والعبارات قد تسمى احاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث و يمكن ان يكون السبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تركب من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني المسألة العشرون ههنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وهو قد شرحنا باسرها وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة او مباين لها وتقدير حصول المباينة فما الفرق المسألة الحادية والعشرون في حد الكلمة قال الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على معنى مفرد لانها دالة على اقتران حدث بزمان وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ فغلط وجعله صفة للمعنى المسألة الثانية والعشرون اللفظ اما ان يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام احدها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجبل وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزء اما باعتبار اخر فان يحصل لاجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسما علما لم يحصل لشيء من اجزائه دلالة على شيء اصلا اما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على شيء اخر وهذا القسم تسميته بالمركب وثالثها ان يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على مدلول اخر على جميع الاعتبارات وهو قولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا تسميه بالمؤلف المسألة الثالثة والعشرون المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا وهو كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما ان يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله سبحانه وتعالى واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولنا انسان فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من امور كثيرة واما ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال المسألة الرابعة والعشرون الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف مركب من قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات والرابع دالا بالاصطلاح ويستقيم الدلالة على ان دلالة الالفاظ وضعية لا ذاتية المسألة الخامسة والعشرون قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالتواضع قال ابو علي ابن سينا في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة والكلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة وقد بينا وجه ضعفها في العقليات واولى السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت ينقسم الى صوت الحيوان وغيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات والسعال وغيرها فالصوت جنس قريب وايراد الجنس القريب اولى من الجنس البعيد المسألة السادسة والعشرون قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة ان يكون مركبة من حرفين فصاعدا فنقضوا بقولهم ق وع وق اجيب عنه بانه مركب في التقدير فان الاصل ان يقال قي وعي وقي بدليل ان عند التثنية يقال قيا ووقيا وعيا واجيب عن هذا الجواب بان ذلك مقدر اما الواقع فحرف واحد وايضا نقض بلام التعريف وبنون التنوين وبالاضافة فانها باسرها حرف مفيد والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة المسألة السابعة والعشرون الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارات المسألة الثامنة والعشرون دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا يكون كذلك حجة عباد انه لو لم يحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة والا لزم ان يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابنا انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ويشكل ايضا باختصاص كل انسان باسم المعين المسألة التاسعة والعشرون وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم لفظها بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وايضا وضعوا لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء يشبه صوت اكل الشيء الرطب والقاف يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص المسألة الثلثون لا يمكننا القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل اما العقل فهو انه وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله تعالى واما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واجيب عن الاول بانه لم لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارة وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ثم انه تعالى علمها لآدم عليه السلام المسألة الحادية والثلثون لا يمكن القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم

بالصفة

بالصفة اذا كان ضروريا فلو خلق الله العلم في قلب عاقل بانه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم ان يصير العلم بالله ضروريا وذلك يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلق علما ضروريا في القلب بان واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال المسألة الثانية والثلثون لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان يكون كلها اصطلاحية وان يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا المسألة الثالثة والثلثون اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لان العلم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى يستفاد من ذلك اللفظ لدار وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وح يندفع الدور المسألة الرابعة والثلثون الاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق المسألة الخامسة والثلثون الالفاظ دالة على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال ان الالفاظ تدل على المعنى لان المعاني هي التي عناها العاني وهي امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا رأينا جسما من البعيد وظنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب وعلمنا انه انسان قلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على ان مدلول اللفظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان اذا قال الانسان العالم قديم وقال انسان اخر العالم حادث لزم كون العالم قديما وحادثا معا وهو محال اما اذا قلنا انه يدل على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا تناقض المسألة السادسة والثلثون لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه المسألة السابعة والثلثون كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اهم كان وضع اللفظ بازائه اولى مثل صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا والمانع زائلا واذا كان الداعي قويا والمانع زائلا كان الفعل واجب الحصول المسألة الثامنة والثلثون المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظ الحركة لفظ مشهور وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب اخر معلوم لكل احد اما الذي يقوله بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب ان يكون العلم اسما لنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية المسألة التاسعة والثلثون في المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل اراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور المسألة الاربعون قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا اذا بالضرورة نفرق بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه انه ما وضعنا لتمييز حلاوة النبات عن حلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لاجرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير واما القسم الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال منهم ان يكون وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامع امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها حتى انا لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات اللفظية فهكذا يجب ان يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ المسألة الحادية والاربعون الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني هي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا ان اسهلها واحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها اسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ولا مؤنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثاني ان هذه الاصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج اليه يحصل وعند زوال الحاجة يفنى وينقضي والثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف يتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد ان تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات توزعت الالفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والصفق فلهذه الاسباب الثلثة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات لما في القلوب هو الالفاظ المسألة الثانية والاربعون كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير

لاجل العمل به وجوهر النفس في اصل الخلقة عارية من هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن مطلوبا للحكيم لهذه الحكمة ثم ان
مصالح هذا البدن ما كان تتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فقدر الخالق الرحيم الحكيم
المقصود بان حصل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج
القلب الى دفعه مرة اخرى وذلك هو الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسا فالمقصود
بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووقع البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة و
وقع اقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء الحار
في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على
سبيل العرض الواقع في المرتبة السادسة مادة للصوت وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه
الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع في النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة عجزت عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة
بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية **المسئلة الثالثة والاربعون** ظهر مما قلنا انه لا معنى للكلام اللساني
الا اصطلاح الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضماير ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا على جعل اشياء غيرها لما في الضماير كانت تلك
الاشياء كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل
مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا ظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها
لهذا الغرض المخصوص فاما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات **المسئلة الرابعة والاربعون** لما ثبت ان الالفاظ دلائل
على ما في الضماير والقلوب فالمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع اخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة الفعل
صيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر الفلاني كذا وكذا وقال اصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقاد
اما بيان ان الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر
ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح وذلك
المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى فح يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ومريد العلة مريد للمعلول فثبت انه تعالى يريد
الكفر من الكافر والثاني انه تعالى عالم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع بين الضدين محال والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له
فثبت انه تعالى امر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب ان يكون مدلول امر الله تعالى للفعل شيئا اخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب واما بيان ان الحكم الذهني
مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ وحكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقف القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم
ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد **المسئلة الخامسة والاربعون** مدلولات الالفاظ قد تكون اشياء غير
الالفاظ كلفظ السماء والارض وقد تكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسماء ومسمياتها ايضا الفاظ
المسئلة السادسة والاربعون طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر والاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل
جواز ادخال الاستثناء على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا
الطريق يعول الاكثرون في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون محترزا عن هذا اللازم والالزم
التناقض لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله
المسئلة السابعة والاربعون اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ هو قولنا
الله وقد اختلفوا فقيل انها ليست عربية بل عبرية وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الان
وايضا فلفظة الايمان والكفر قد اختلفوا فيها اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة فاذا كان الحال كذلك في
الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الموارد معلوم بالتواتر اما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل
المسئلة الثامنة والاربعون منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انهم يزعمون ان حال الادوار الماضية غير معلومة فلعل النقل انتهى
في بعض الادوار الماضية الى الاحاد وليس لقائل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقايع العظيمة المتعلقات في الالفاظ
فهي وقايع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السماء والارض والجدار والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا

الزمان **المسئلة التاسعة والاربعون** لا شك ان اكثر اللغات منقول بالاحاد ورواية الواحد انما يفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصحيح احوالهم بالجرح والتعديل
ثم ان الناس شرطوا هذه الشرايط في رواة الاحاديث ثم لم يعتبروها في رواة اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكد هذا السؤال ان الادباء
طعن بعضهم في البعض بالتجهيل تارة وبالتضييق اخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة اكثر المحدثين اكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة
واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن **المسئلة الخمسون** دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل
اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع ان اقل احوال تلك الناقلين انهم كانوا احادا ورواية الاحاد لا يفيد الا الظن به وايضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم
الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاجمال وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه
المقدمات ظن محض والموقوف على الظن اولى ان يكون ظنيا والله اعلم بالصواب **الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت**
والحروف واحكامهما وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ذكر الرئيس ابو علي ابن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغطة بين قارع ومقروع و
اقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء اظهر من المحسوس به بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته
المسئلة الثانية يقال ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام
مبصرة وملموسة اولا وثانيا وليس كذلك الصوت ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك واقول النظام كان من اذكياء الناس ويبعد ان يكون مذهبه ان الصوت
نفس الجسم الا انه لما ذهب الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال انه يقول انه عين ذلك الهواء **المسئلة الثالثة** قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام
الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهو مبصر والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع او القلع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل
لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر **المسئلة الرابعة** قيل سببه القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى
واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهواء فانه امر يحدث شيئا فشيئا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج فامساس عنيف وهو القرع وتفريق عنيف
هو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية **المسئلة الخامسة** قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر
مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع **المسئلة السادسة** الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها او صامتة وهي ما عداها
اما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت واما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء وهي لا توجد الا في الان الذي هو اخر
زمان حبس النفس واول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والان بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست باصوات ولا عوارض اصوات
وانما هي امور تحدث في مبدا حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف المخفية لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف الاصوات ومباديها ومن الصوامت
ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب انها آنية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الظن ان
هذه حالات متوالية كل واحد منها آني الوجود لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة
كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره **المسئلة السابعة** الحرف لا بد وان يكون اما ساكنا او متحركا ولا نريد به حلول السكون والحركة فيه
لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص **المسئلة الثامنة** الحركة ابعاض المصوتات الدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة
والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا ان هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا **المسئلة التاسعة** الصامت سابق على
المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل ان المتكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو
محال **المسئلة العاشرة** الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية
والسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والان الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تألفت الكلمة وان حصلت
دفعة واحدة لم يحصل الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه اولى من وقوعها على سايرها ولو حصلت
على التعاقب كانت حادثة واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها امتاز عما سواها
والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت ان ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة واما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا
هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم انه تعالى كان في
الازل ناقصا ثم صار في الابد كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل واما قلنا ان كلام الله ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله تعالى وثانيها انه من حلف على سماع كلام الله تعالى
فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر الينا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول ان هذا القران المسموع المتلو هو كلام الله فثبت

لما عرف بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيلزم ما الكفر والجواب عن الاول انما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم استدلال
في مقابلة البديهيات فيكون باطلا **المسألة الحادية عشر** اذا قلنا هذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها الفاظ دالة على
الصفة القائمة بذات الله تعالى فاطلاق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز واما حديث الحنث والبر فذلك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله تعالى قديم لم يعن به
الا الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله تعالى معجز لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم عنينا به هذه الحروف والاصوات التي هي حادثة
فان القديم كان موجودا قبل محمد صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يكون معجزا له واذا قلنا كلام الله تعالى سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله تعالى فصيح عنينا
به ايضا هذه الالفاظ واذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به ايضا هذه الالفاظ **المسألة الثانية عشر** زعمت الحشوية ان هذه الالفاظ التي نسمعها من هذا
الانسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه ولهواته فلو قلنا انه عين كلام الله
تعالى لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله وحالة في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وايضا فهذا عين ما تقوله النصارى
من ان اقنوم الكلمة حلت في ناسوت عيسى عليه السلم فزعموا انها حالة في ناسوت عيسى ومع ذلك فهي صفة الله تعالى وغير زائلة عنه وهذا غير ما تقوله هؤلاء الحشوية من
ان كلام الله تعالى حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القولين في حق عيسى عليه السلم وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخسيس في حق
كل انسان من المشرق الى المغرب **المسألة الثالثة عشر** قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل ان القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا بالقول
وايضا وضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون كلام الله قديم بمعنى ان قدرته
على القول قديمة اما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه **المسألة الرابعة عشر** قالت الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم من قولكم القران قديم
ان هذا القران دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المامورات والمخبرات وجب ان يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه
وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان مخبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى التقدير لا فرق بين القران وبين ساير كتب الفحش والحشو في كونه قديما بهذا التفسير
ان كان المراد من كونه قديما وجها اخر سوى ذلك فلا بد من بيانه والجواب انا لا نلتزم كون كلام الله تعالى متعلقا بجميع المخبرات لكونه كذبا والكلام في كلام الله تعالى محال لانه
تعالى لما اخبر ان انوا ما اخبر واعن تلك الاكاذيب والسخافات فهذا لا يكون كذبا وانما نمنع منه لامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص والاخبار عن السخافات و
السخفيات يجري مجرى النقص وهو على الله تعالى محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في مقدم القران
امور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه والله اعلم بالصواب

الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسايل

المسألة الاولى اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها وبها وهي الاسم واما ان لا يصح الاخبار
عنها لكن يصح الاخبار بها وهي الفعل واما ان لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهي الحرف واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما وعلى ان الاسم
يصح الاخبار عنه ولنذكر هذين البحثين في مسألتين **المسألة الثانية** اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان يقال ضرب قتل وليقال
ان يقال المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وايضا فانه لا يصح ان يقال الحداد سما ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي
في اثبات الحكم العام فكذا ههنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول انا اذا اخبرنا عن ضرب يضرب لانهما افعال فالمخبر عنه في هذا الخبر
ان يكون اسما او فعلا او حرفا فان كان الاول كان هو الخبر كذبا وليس كذلك وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه
الصيغ وهي اسماء قلنا هذا السوال ركيك لان على هذا التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما فرجع حاصل هذا السوال الى القسم الاول من القسمين المذكورين في اول
هذا الاشكال وقد ابطلناه الثاني اذا اخبرنا عن الفعل والحرف بانه ليس باسم والتقدير عين ما تقدم الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بانه لا يخبر عنه و
ذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بانه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ فنقول قد اجبنا عن هذا السوال فانا نقول المخبر عنه بانه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم
مخبر عنه وان قد جاز ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة
عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا اخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز
الخامس الفعل اما ان يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما ان يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول
فقد اخبرنا عنه بكونه دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه سوالات صعبة في هذا المقام **المسألة الثالثة** طعن قوم في
قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه بان قالوا لفظة اين وكيف واذا اسماء مع انه لا يصح الاخبار عنها واجاب عبد القاهر النحوي عليه بانا اذا قلنا ما جاز الاخبار عنه اردنا به
ما جاز الاخبار عن معناه وتصح الاخبار عن معنى اذا لانك اذا قلت اتيتك اذا طلعت الشمس كان المعنى اتيتك وقت طلوع الشمس والوقت مما يصح الاخبار عنه بدليل انه تقول طاب
الوقت واعلم ان هذا القدر ضعيف لانه اذا ليس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت حال ما يجعل ظرفا لشيء اخر والوقت حال ما جعل ظرفا للحادث اخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة

فان قالوا لما كان احد اجزاء ماهية اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر في كونه اسما وجب ان يكون الفعل اسما لان الفعل جزء ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان هذا باطلا
فكذا ما قالوه **المسألة الرابعة** في تعريف النوع الثاني من تقسيم الكلمة ان نقول الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فاما
ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم وفي هذا التقسيم سوالات نذكرها في حد الاسم والفعل في تعريف الاسم التعاريف
ذكروا فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم
لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف واين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السوالين
التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح ان ياتي فاعلا او مفعولا او مضافا واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم
كلمة تستحق الاعراب في اول الوضع وهذا ايضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارية على الاسم بعد تمامه وقولنا في اول الوضع احتراز عن شيئين احدهما المبنيات فانها
لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة والا لقبلت الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم
هذا التعريف ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل هو يفيد الوقت حال ما جعل ظرفا لشيء اخر وهذا المجموع غير قابل للاعراب التعريف الرابع قال الزمخشري
في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف مختل من وجهين الاول انه في تعريف الكلمة انها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع
ثم ذكر فيها كتب من حواشي المفصل انه وجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هي الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا
فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست اسماء والثاني ان الضمير في قوله في نفسه اما ان يكون عائدا الى الدال
او المدلول او الى شيء ثالث فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وهذا عبث ثم مع ذلك
فينتقض بالحرف والفعل لان لفظ تدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه
وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا في غيره فنقول على هذا التفسير ينتقض الحد باسماء الصفات والنسب لان تلك المسميات حاصلة في غيرها
التعريف الخامس ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد
والاشارة فان قالوا لم تقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنسا للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد واما قولنا مستقلا
بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا اما الطرد فمن وجهين الاول ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء ما لم يتصور ماهيته امتنع ان يتصور
مع غيره واذا كان تصوره في نفسه متقدما على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم مستقل بان يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال
الثالث النحويين اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض فالالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية
وجب ان يكون المفهوم من الكل مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما
العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها اسماء مع ان معنونها غير مستقل وكذا الموصولات السوال الثاني قولنا من غير
دلالة على زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغد واليوم وبالاصطباح والاغتباق والجواب عن السوال الاول انا لا نذكر تفرقة بين باء الالصاق وبين حرف الباء
في قولنا كتبت بالقلم فنحن نريد بالاستقلال هذا القدر واما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة منها على زمان اخر لمسماه واما
الاصطباح والاغتباق فجزء من الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على قولنا قولهما اغتبق يغتبق وادخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح
والاغتباق **المسألة السادسة** علامات الاسم اما ان تكون لفظية او معنوية فاللفظية اما ان تحصل في اول الاسم وهو حرف التعريف وحرف الجر او في حشوه كياء التصغير
وحرف التكسير او في اخره كحرفي التثنية والجمع واما المعنوية فهي كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب باصل
الوضع **المسألة السابعة** ذكروا للفعل تعريفات التعريف الاول قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول المعرب
الثاني انه الذي اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شيء اخر ويمتنع اسناد شيء اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل
ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول انه يجب ان يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجوه احدها انا لو لم نقل بذلك لانتقض
بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دالة على اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع من هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض
بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلثة والجنس القريب واجب الذكر في الحد السوال الثالث ما ذكره بعد ذلك التعريف الرابع
الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر
قد يكون احوالا ثابتة كقولنا ضرب وقيل قد يكون عدميا كقولنا فني وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا لشيء غير معين لانا سنقيم الدلالة على ان هذا المقدار معتبر
وانما قلنا زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان هذه القيود مباحثات القيد الاول وهو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه اشكالات الاول انا اذا قلنا خلق الله العالم فقولنا

خلق اما ان يدل على ثبوت الخلق لله تعالى ولا يدل فان لم يدل بطل ذلك الحد وان دل فذلك الخلق ان كان محدثا افتقر الى خلق اخر ولزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشيء
دل ذلك على حصول الوجود لشيء او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم ان يكون الوجود حاصلا للشيء وغيره فذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول
له في نفسه امتنع حصول غيره له فلزم ان يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول اخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفنى فهذا نقيضة حصول
العدم والفنا لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفنا نفي محض فكيف يعقل حصولها بغيرها والرابع انه على تقدير ان يكون الوجود زايدا على الماهية فان صدق
قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية وحدث الوجود لهذه الماهية فيلزم حدوث وجود اخر لذلك الوجود الى غير النهاية وهو محال واما على تقدير ان يكون الوجود
نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء والا لزم ان يكون الوجود زايدا على الماهية ونحن الان انما نتكلم على تقدير ان الوجود نفس
الماهية واما القيد الثاني وهو قولنا في زمان معين وفيه سوالات احدها انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا مع الزمان فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان اخر ولزم
التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان اخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما
كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل فقولنا كان فعل فلو اشعر ذلك بحصول
الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد السوال وان لم يطابق كان كذبا و
لزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وهذا يقتضي كون الله زمانيا وهو محال ورابعها انه يقتضي بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما ان
تدل على وقوع موضع حدث في زمان او لا تدل فان دلت كان تاما لا ناقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما تاما وان لم تدل وجب ان لا يكون
فعلا وخامسها انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على الالفاظ الدالة على الزمان المعين والدال على الدال على الشيء دال على الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين وسادسها
ان اسم الفاعل يأتي والحال واما الاستقبال ولا يأتي للماضي البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب اما السوالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل
على ثبوت المصدر لشيء والثلاثة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقا او باطلا واما قوله يشكل هذا الحد
بالافعال الناقصة قلنا الذي نقول به واذهب اليه ان لفظة كان تامة مطلقا الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا
كان الشيء بمعنى حدث وحصل وقد يكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء لشيء اخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدث موصوفية زيد بالانطلاق ولفظ
كان ههنا معناه الحدوث والوقوع الا ان هذه الماهية لما كانت من باب النسبة امتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرهما ههنا فكان قولنا كان زيد
منطلقا معناه انه حصل ووجد وكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصل موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب فوق عقل الاولين عنه وقوله خامسها يبطل
باسماء الافعال قلنا المعتبر كون اللفظ فعلا دالا على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادسها الضارب مختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بل انهم قالوا
اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال عمل عمل الفعل المسألة الثامنة الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون فهذا الاخير
هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما ان يدل على الزمان المعين الذي هو الزمان المسمى او لا والذي لا يدل هو الاسم فامتياز
الاسم عن الفعل بقيد عدمي واما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية المسألة التاسعة اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير
التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انه لو دلت على
اسناد الضرب الى شيء مبهم وجب ان يمتنع استناده الى شيء معين والا لزم التناقض ولو دلت على استناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان مجرد
قولنا ضرب ما وضع للاسناد الضرب الى زيد بعينه وعمرو بعينه والجواب عن السوالين يندفعان بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب
الى شيء مبهم في نفس الامر بل وضعت لاسناده الى شيء معين لكن ذلك القايل فعل ان لم يذكره القايل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب وعلى هذا
التقدير فالسوال زايل المسألة العاشرة قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان ارادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلا في غيره وحالا فيه
لزمهم ان يكون اسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به الذي دل على معنى يكون مدلول اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان ارادوا به معنى ثالثا فلا
بد من بيانه المسألة الحادية عشر التركيبات الممكنة من هذه الثلثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة
من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم مع الحرف فقيل انه لا يفيد في الصورة الا في صورة واحدة وهي قولك يا زيد فقيل ذلك انما افاد لان
يا في تقدير انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظة يا تدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم او الفعل والثاني ان لام الجر يتعلق بها فيقال يا لزيد فان هذه اللام
لام الاستغاثة وهي حرف جر ولو لم يكن قولنا يا قايمة مقام الفعل والا لما جاز ان يتعلق بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر ان يكون يا بمعنى انادي واحتج عليه بوجوه
الاول ان قولنا انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغاير النداء وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا
مغاير القولنا يا زيد والثاني ان قولنا انادي زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما والثالث ان قولنا يا زيد يا ليس خطابا الا مع المنادى وقولنا انادي

زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقولنا انادي زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس انه يصح ان يقال النحوي زيدا قايما ولا
ان يقال يا زيد فذلك هذه الحروف الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيد في الدار فقولنا زيد مبتدا والخبر ما دل عليه قولنا في الدار الا
ان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت هذه الظرفية وقد يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت هذه الظرفية الى الدار ليتميز هذه الظرفية عن سايرها
فان قالوا هذا الكلام انما افاد لان التقدير زيد استقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه حصل الاستقرار فاذا كان قولنا زيد في الدار معناه انه استقر
في الدار ومعنى هذا الكلام هو انه حصل فيه معنى الاستقرار كان قولنا انه يفيد حصولا اخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضي الى التسلسل
وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام لا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر المسألة الثانية عشر الجملة المركبة اما ان يكون مركبة تركيبا اولا وثانيا اما الكلي
تركيبا اوليا فهي الجملة الاسمية او الفعلية والاشبه ان الجملة الاسمية اقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب
فالجملة الاسمية يجب ان يكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعلية اقدم لان الاسم اصل في ان يسند الى غيره بل هو اصل في ان يسند اليه غيره واما الفعل
اصل في ان يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا فهي الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان
لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى الجملتين وحرف الجزاء في الجملة الاخرى فحصل من مجموعها جملة اخرى

الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى انواعه وهي من وجوه التقسيم الاول اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة او لا يكون
فان كان الاول فاما ان يكون وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم واما اذا كان مانعا من الشركة فالمفهوم منه اما ان يكون ماهية معينة وهو اسماء الانواع
واما ان يكون مفهومه انه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فانه مفهومه انه شيء ماله سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته انواع
ثلثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام النوع الاول الاحكام الاعلام وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فايدة
اصلا وانا اقول الحق ان العلم لا يفيد في المسمى وما ليس بحق انه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا على ان الاجناس لها اعلام فقولنا
اسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها وانا اقول الفرق بين اسم الجنس
وبين علم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد التشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فانا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد وضع
لافادة القدر المشترك من تلك الاشخاص بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك
اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك
علم الجنس واذا قلنا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك من هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على التشخص المعين كان
هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انهم ما لم يحصل في الاسم سببان لم يمتنع
عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا شيئا اخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما لهذا المعنى الحكم الثالث ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام
انه ربما اختص فرد من نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل
الخصوص واحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة ثبتت الاشخاص الناس فوق ثبوتها لساير الحيوانات لا جرم
كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية اكثر من وضعها لساير الذوات الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول ان العلم اما ان يكون اسما
كابرهيم وموسى وعيسى او لقبا كاسرائيل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام الحكم الاول الشيء اما ان يكون له الاسم فقط واللقب فقط
او الكنية فقط او الاسم مع الكنية او اللقب مع الكنية او الاسم واللقب والكنية معا الحكم الثاني ان سيبويه اورد امثلة الاقسام المتولدة من تركيب الكنية والاسم
وهي ثلثة احدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحرث وللثعلب ثعالة وابو الحصين و
للعقرب شبوة وام عريط وثانيها ان يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذلك الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصل له الكنية ولا اسم له كقولنا للحيوان المعروف
ابو براقش الحكم الثالث الكنية قد يكون بالاضافة الى الاباء والامهات والى البنين والى البنات والمكنى بالاباء كما يقال للذئب ابو جعدة وللابيض ابو الجون واما
الامهات فكما يقال للداهية ام حبوكرى وللخمر ام ليلى واما بالبنين فكما يقال للغراب ابن دابة وللرجل الذي يكون امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما
يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية قد يكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد يكون معلومة النسب نحو ابن لبون
وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدها ثم حمل عليه بعد ولادتها فانها لا تنقص مخاضا الا بعد سنة والمخاض الحامل المقرب بولدها وان كان ذكرا فهو ابن
مخاض وان كان انثى فهو بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فاضيف الولد اليها باضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان
يكون مضافا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب فيقال هذا سعيد كرز وقيس قفة لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد واما ان كان الاسم مضافا فيم يقرء وما لقب بعده

هذا عبد الله بن الحكم السادس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب وثانيها التفاول والرجاء كقولهم ابو عمرو لمن يرجى ولد يطول عمره وابو الفضل لمن يرجى ولدا جامعا للفضايل وثالثها الايماء الى الضد كابي يحيى للموت ورابعها ان يكون الرجل انسانا مشهورا وله ابن مشهور فتعار ضنان الكنية فان يوسف كنية ابو يعقوب ويعقوب كنية ابو يوسف وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها او ما نسابه اليها نحو وابا وبعيد التقسيم الثاني للاعلام العلم اما ان يكون مفردا كزيد او مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافة كعبد الله وابي زيد او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية او فعلية ومن موضوع هذا الباب انك اذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة بل تركيبها بحالها مثل تابط شرا وبرق نحره التقسيم الثالث العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا وان كان منقولا فاما ان يكون عن لفظ مفيد او عن غير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن الاسم او الفعل او الحرف او ما يتركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون منقولا عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كالحسن او اضافية كالمذكور والمردود والمنقول عن الفعل فاما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة المضارع كيحيى او عن امر كاطرق والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف واما المنقول عن المركب من هذه الثلثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد فهو بعيد واما المنقول عن صوت فهو مثل تسميته بعض العلويين بطباطبا واما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من اسماء الاجناس مثل مرجان وندمان وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب التقسيم الرابع الاعلام العلم اما ان يكون للذات او للمعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس فههنا اقسام اربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام فيجب ان يعلم ان وضع الاعلام للذات اكثر من وضعها للمعاني لان الاشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما اشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب ولنرجع الى احكام الاقسام الاربعة فالقسم الاول العلم الخاص للذوات والشرط فيه ان يكون للمسمى الوف للواضع والاصل في المالوفات الانسان لان مستعمل اسماء الاعلام هو الانسان والفالشي بنوعه اتم من الفه لغير نوعه وبعد الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها ويكثر مشاهدته لها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولاحقا علمين لفرسين وشدقما وعليان لفحلين وضمران الكلب وكساب الكلبة اما الاشياء التي لا يالفها الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها اما التقسيم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل اسامة للاسد وثعالة للثعلب واما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للافراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفايدة واما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والضابط فيه انا اذا راينا حصول سبب واحد من اسباب التسعة المانعة من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جني امثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح بسبحان والغدر بكسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد هو الالف والنون حاصل فلا بد من حصول العلمية ليتم السببان التقسيم الخامس للاعلام اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ امرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذلك السماك مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

باب الخامس في احكام اسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهي كثيرة اما احكام اسماء الاجناس فهي امور الحكم الاول الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت في العقليات ان المركب قبل البسيط في الجنس وان البسيط قبل المركب في العقد وقد ثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة العقد في الشدة والقوة فوجب ان يكون اسماء الماهيات المركبة سابقة على اسماء الماهيات البسيطة الحكم الثاني اسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على اسم المشتق منه فلو كان اسمه ايضا مشتقا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاقات الى اسماء موضوعة جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب ان يكون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي تعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في ان يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء اخر سعي باطل وعمل ضايع الحكم الثالث الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متحيز او حال في المتحيز او لا متحيز ولا حال في المتحيز اما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يقع بسبب الصفات القايمة بها فالاسماء الواقعة على كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القايمة بها هذا هو الحكم في الاكثر الاغلب واما احكام الاسماء المشتقة فهي امور الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق ان يكون للذات موصوفة بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم بيانا ان العلم غير قايم بالمعلوم وكذا القول في المذكور والمرئي والمسموع وكذا القول في الداني والمواجي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان كل من كان كافرا ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول اجزايها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلوة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخر من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شيء ما له الضرب فاما ان ذلك الشيء جسم او غيره فذاك خارج عن المفهوم ولا يعرف الا بدلالة الالتزام والله اعلم

باب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر احكام المفرع على هذين القسمين وفيه مسايل المسئلة الاولى في لفظ الاعراب وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من قولهم اعرب عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعاني والثاني ان يكون الاعراب منه من قولهم عربت معدته اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل اعربت الكتاب بمعنى ازلت عجمته المسئلة الثانية اذا وضع لفظ

الماهية وكان تلك الماهية مجود الاحوال المختلفة وجب ان يكون ذلك اللفظ مورد الاحوال المختلفة ليكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية ان جوهر اللفظ كان دالا على اصل الماهية وتلك الاحوال المختلفة وتلك الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعرابات المسئلة الثالثة للافعال والحروف احوال عارضة للماهيات والعوارض لا يعرض لها عوارض اخرى هذا هو الحكم الاكثري انما يعرض الذي لها الاحوال المختلفة هي الذات والالفاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء المسئلة الرابعة انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات فاللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير فوجب ان يكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة والدلالة على اختلاف اوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة المسئلة الخامسة الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات لاسباب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة المسئلة السادسة اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد الحرف من غير ان يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة المسئلة السابعة الحركات اما صريحة او مختلفة والصريحة اما مفردة او غير مفردة فالمفردة ثلثه وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفرد ما كان بين بين وهي ستة لكل واحد قسمان فللضمة ما بينها وبين الكسرة او ما بينها وبين الضمة او ما بينها وبين الفتحة وقس الضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة اما مشبعة او غير مشبعة فهي ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلسة وهو ما يكون حركة وان لم يتمين في الحس لها مبدا وتسمى الحركة المجهولة وبها قرا ابو عمرو فتوبوا الى باريكم مختلسة لحركة من باريكم وغير ظاهر بها المسئلة الثامنة لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يجب ان تقطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني اسم المفتاح بالفارسية كليد لا يعرف ان اوله متحركة او ساكنة قال وحدثني ابو علي قال دخلت بلدا فسمعت اهلها ينطقون بفتحة عربية لم اسمعها قبل فتعجبت منها واقمت ايا ما هناك فتكلمت ايضا بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها المسئلة التاسعة الحركة الاعرابية متاخرة عن الحرف تاخرا بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالتاء والثاء والذال وامثالها انما تحدث في اخر زمان حبس النفس واول ارساله وذلك آن فاصل بين الزمان غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحرف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابل للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي ان يكون الحرف متقدما على الحركة المسئلة العاشرة الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوايل تلك الحروف الثالث لو لم يكن الحركات ابعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها منها لانها اذا كانت مخالفة لها لم يسد مسدها فلم يصح الاكتفاء لكنه يصح الاكتفاء بها منها بدليل استقراء القران والنظم والنثر وبالجملة فهب ان ابدال الشيء من مخالفه الغريب منه جايز الا ان ابدال الشيء من بعضه اولى فوجب حمل الكلام عليه المسئلة الحادية عشر الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجايز عند اخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقف الشيء على ما يحصل بعده محال المسئلة الثانية عشر اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضم الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين الصلبتين الى طرف الشفة واما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة وكادت هذه المعالم الزعمية على ما ذكرنا فالتجربة مظهرة ايضا واعلم ان الحال فيما ذكرنا يختلف بامزجة البلدان فان اهل اذربيجان يغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة المسئلة الثالثة عشر الحركات الثلثة مع السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف المسئلة الرابعة عشر ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من العامل ان كان هو القائم في الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك المسئلة الخامسة عشر من اراد ان يتلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه اولا ثم رفعهما ثانيا ومن اراد التلفظ بالفتح فانه لا بد له من فتح الفم بحيث ينتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ومن اراد التلفظ بالكسرة فانه لا بد من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانجرار اللحي الاسفل وانخفاضه فلاجرم سمي ذلك التجرار خفضا وكسرا لان انجراره القوي يوجب الكسر واما الجزم فهو القطع واما انه لم سمي وقفا وسكونا فعلته ظاهرة المسئلة السادسة عشر منهم من زعم ان الفتح والضم والكسر والوقف اسما للاحوال البنائية كما ان الاربعة الباقية اسماء للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاول اسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية او اعرابية وجعل الاربعة البنائية اسما للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاول بالنسبة الى الاربعة البنائية كالجنس بالنسبة الى النوع المسئلة السابعة عشر ان سيبويه يسميها بالمجاري ويقول المجاري ثمانية وفيه سؤالان الاول لم سمى الحركات بالمجاري فان الحركة نفسها الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان الذي يسمى ههنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهو الحرف المصوت انما حدث بجريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صح تسميته بالمجرى

السوال الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسمية الحركات البناسيه بالمجاري لان المجاري انما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة والمبني لا يزول عن حاله فلم يجز تسميته بالمجاري بل
كان الواجب ان يقول المجاري اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد يحرك عند الدرج ولا يحرك عند الوقف فلم يكن تلك الاحوال لازمة لها فاطلقها المسئلة الثامنة عشر
الاعراب اختلاف اخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة او حرف تحقيقا او تقديرا اما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة او سكون بعد ان كان موصوفا
بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر الاعراب حالة معقولة لا محسوسة واما قوله باختلاف العوامل فاعلم ان اللفظ
تارة يكون حاله حالة واحدة فهو مبني واما الذي يختلف آخره فقسمان احدهما ان لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك اخذت المال من زيد فيكون ساكنة ثم يقول اخذ
المال من الرجل فتفتح النون ثم يقول اخذت المال من ابيك فتكسر النون فههنا اختلف آخر هذه الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة
في المعنى واما القسم الثاني وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف احوال معناها فذلك هو الاعراب المسئلة التاسعة عشر اقسام الاعراب ثلثة الاول الاعراب بالحركة
وهي امور ثلثة احدها للاسم الذي لا يكون آخره حرفا من حروف العلة سواء كان اوله او وسطه معتلا او لم يكن نحو رجل ووعد وثوب وثانيها ان يكون آخر الكلمة واوا
او يا ويكون ما قبله ساكنا فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليه تقول هذا ظبي وعدو ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك كرسي وعدو لان المدغم يكون ساكنا بسكون اليا
من كرسي والواو من عدو كسكون اليا من ظبي والرا من عدو وثالثها ان يكون المتقدم على الحرف الاخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخير يا فاذا كان آخر الكلمة يا وقبلها
كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون واما في النصب فان اليا تحرك بالفتحة قال الله تعالى اجيبوا داعي الله القسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحروف وهو
في امور ثلثة احدها في الاسماء الستة مضافة وذلك جاني ابوه واخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال ورايت اباه ومررت بابيه وكذا في الباقي وثانيها كلا مضافا مضمرا
تقول جاني كلاهما ومررت بكليهما ورايت كليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاني مسلمات ومسلمون ورايت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث
الاعراب التقديري وهو في الكلمة التي يكون آخرها الفا ويكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال الثلثة على صورة واحدة تقول هذه رحا ورايت رحا
ومررت برحا المسئلة العشرون اصل الاعراب ان يكون بالحركة لانا ذكرنا ان الاصل في الاعراب ان يجعل الاحوال العارضة للفظ دالا على الاحوال العارضة للمعنى والمعاني
للحروف هو الحركة لا الحرف الثاني واما الصور التي جاء اعرابها بالحروف فذاك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات المسئلة الحادية والعشرون الاسم المعرب يقال
له المتمكن وهو نوعان احدهما ما يستوفي حركات الاعراب مع التنوين وهو المنصرف والامكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يختزل عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح في
موضع الجر الا اذا اضيف او دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسع متى حصل في الاسم اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع الصرف
وهي العلمية والتانيث اللازم لفظا او معنى ووزن الفعل الخاص به او الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحد والتركيب والعجمة في الاعلام
خاصة والالف والنون المضارعتان لالفي التانيث المسئلة الثانية والعشرون انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل
فرع على الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف فهذه مقدمات البحث
المقدمة الاولى اثبات ان كل واحد منها فرع اما بيان ان العلمية فرع فلان وضع الاسم للشي لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشي في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما
واما التانيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ واخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظ وضع لماهية فانها يقع على الذكر من تلك الماهية
بلا زيادة على الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص مقصود بالعرض واما الوزن الخاص بالفعل والغالب
عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فلان الوصف فرع على الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشي
الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل وفرع عليه واما ان الجمع الذي ليس على زنة واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد
لان الكثرة فرع على الواحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق يظهر ان التركيب فرع واما ان العجمة فرع فلان الكلام كل طايفة بلغة انفسهم اصل وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف
والنون في سكران واشباهه تفيدان الفرعية فلان الالف والنون زايدتان على جوهر الكلمة والزايد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية المقدمة الثانية
في بيان ان الفعل فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر المقدمة الثالثة انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت والاسم الموصوف بامرين من تلك الامور
التسعة يكون مشابها للفعل في الفرعية ومخالفة لكونه اسما في ذاته والاصل في الفعل عدم الاعراب كما قررناه فوجب ان يحصل في مثل هذا الاسم اثران بحسب كل واحد من الاعتبارين
المذكورين وطريقه ان يعطى اعرابها من اكثر الوجوه ويمنع من اعرابها من بعض الوجوه لتتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به سقطت المقدمة الرابعة المسئلة الثالثة
والعشرون انما ظهر هذا الاثر في منع التنوين والجر لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بسبب حصول هذه الفرعية ازيل عنه ما دل على كمال حاله واما الجر
فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب والجر غير حاصل فيه فلما صارت الاسما مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الاسم المسئلة الرابعة والعشرون هذه الاسما اعلم ان
عند الجر ان يترك ساكنة فحال الجر واما ان يحرك فاولى ... الحركات لانا راينا ان النصب حمل على الجر في التثنية والجمع
السالم فلهم هاهنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعارضة المسئلة الخامسة والعشرون الشيء على انه اذا دخل على الاسم غير المنصرف الالف واللام او اضيف انصرف كقولك مررت بالاحمر والمساجد وعمر له

ثم قيل

ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة وعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسما انما شابهت الافعال
للمعاني الحاصلة فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم ازيلت المشابهة وايضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية
من خواص الاسم ثم انها تدخل على الاسما مع انها تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسما فاذا حصلتا في هذه الاسما فهي وان ضعفت في الاسمية
بسبب كونها مشابهة للفعل الا انها قويت بسبب حصول خواص الاسما فيها اذا عرفت هذا فنقول الاصل في الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت
معارضة للمقتضي فاذا صار هذا المعارض معارضا بشي آخر ضعف المعارض فعاد المقتضي عاملا عمله واما السوال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية
والمفعولية لان لام التعريف والاضافة ايضا دان التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليل كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف المسئلة السادسة والعشرون
لو سميت رجلا باحمر لم ينصرف بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا اصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يعقلون في تقرير مذهب
سيبويه على ما يحكى ان المازني قال قلت للاخفش صرفته كيف قلت مررت بنسوة اربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان اصله الاسمية فقلت فكذا الا
تصرف احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية قال المازني فلم يات الاخفش بمقنع واقول كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الاصل بقوله مررت
بنسوة اربع لانه يكفي في عود الشي الى حكم الاصل ادنى سبب بخلاف المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي واقول الدليل على صحة مذهب سيبويه
انه حصل فيه وزن الفعل والوصف الاصلية فوجب كونه غير منصرف اما المقدمة الاولى فهي انما يتم بتقرير ثلثة اشيا الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني ان
والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشي الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رايته كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رايته ومعلوم ان كون الشخص مسمى
بذلك الاسم صفة ذات والثالث ان الوصفية اصلية والدليل عليه ان لفظ الاحمر كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى
الاسم وكونه كذلك صفة اضافة عارضة له فالمفهومان اشتركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك
بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرنا انه حصل منه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل ينتقض ما ذكرتم بالعلم الذي كان وصفا فانه عند
التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار عند التنكير وصفا الا ان وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف
الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك والشي الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان اقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك صفة فظهر الفرق واحتج الاخفش بان المقتضي
للصرف قايم وهو الاسمية والعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا والموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية قايمة
في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف والجواب انا بينا بالدليل العقلي ان
العلم اذا جعل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام المسئلة السابعة والعشرون قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين حجة سيبويه
ان المقتضي للصرف قايم وهو الاسمية والسببان اقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب ابقاء الاصل وحجة الكوفيين قوله فما كان حصن ولا حابس
يفوقان مرداس في مجمع وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت قوله يفوقان شيخي في مجمع المسئلة الثامنة والعشرون قال سيبويه ما لا ينصرف يكون في موضع الجر
مفتوحا واعترضوا عليه بان هذا من باب البناء وما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان انها اعرابية او بنائية المسئلة التاسعة والعشرون
اعراب الاسما ثلثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع على الفاعلية والنصب على المفعولية والجر على الاضافة واما التوابع فانها في حكم
مساوية للمتبوعات المسئلة الثلثون السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول
اشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلثة ثم يتعدى ايضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلما كثر المفعول
اختير لها اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى يقع الزيادة في العدد في مقابلة الزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال
الثاني ان مراتب الموجودات ثلثة موثر لا اثر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل ومتاثر لا موثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يوثر باعتبار
ويتاثر باعتبار وهو المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات ايضا ثلثة اقواها الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا كل نوع بشبيهه
فجعلوا الرفع الذي هو اقوى الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والفتح الذي هو اضعف الحركات للمفعول الذي هو اضعف الاقسام والجر الذي هو المتوسط
للمضاف اليه الذي هو المتوسط من الاقسام الثالث الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغني عن الفاعل وقد يستغني عن المفعول فالتلفظ بالفاعل
يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك المسئلة الحادية والثلثون المرفوعات سبعة
الفاعل والمبتدا والخبر واسم كان واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبر ان واخواتها وخبر لا التي لنفي الجنس ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل والبواقي مشبهة
وقال سيبويه الاصل هو المبتدا والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منها اصل بنفسه والبواقي مشبهة به واحتج الخليل بان جعل الرفع اعرابا للفاعل
اولى من جعله اعرابا للمبتدا والاولوية تقتضي الاولوية بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكرا باسكان الكلمتين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب من هو اما اذا قلت زيد

قايم باسكانهما عرف من نفس اللفظتين ان المبتدا ايهما والخبر ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل هو هو الثاني ان الرفع حالة
من المبتدا والخبر فلا يكون فيها دالا الا على خصوص كونه مبتدا وخصوص كونه خبرا اما الاشارة في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا فثبت انه الرفع حق الفاعل الا ان المبتدا
اشبه الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا عارية لحق بهذه المشابهة حجة سيبويه انا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية يجب ان يكون
مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان الفعل اصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة وح يصير هذا الكلام دليلا للخليل المسئلة الثانية والثلثون
المفاعيل خمس لان الفاعل لابد له من فعل وهو المصدر ولابد لذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل من عرض ثم قد يقع ذلك الفعل في شئ اخر وهو المفعول به وفي مكان ومع
فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل وفيه ابحاث عقلية احدها ان المصدر قد يكون نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير
ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك باطل بينا في كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق اخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى
زمان لاحتاج الى تعين حدوث ذلك الزمان الى زمان اخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله سبحانه وتعالى يستغني عن الغرض لان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان
حادثا لزم التسلسل وهو محال المسئلة الثالثة والثلثون اختلفوا في العامل في نصب المفعول على اربعة اقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل
ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول والثالث وهو قول هشام بن معوية من الكوفيين العامل هو الفاعل فقط والرابع
وهو الاخير من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لابد وان يكون له تعلق بالمعمول واحد الاسمين لا تعلق له بالاخر فلا يكون له
فيه عمل البتة واذا سقط الاسم عن درجة الاعتبار في العمل لم يبق الا الفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد
قلنا ذاك في الموجبات اما في المعرفات فممنوع واحتج المخالف بان الفاعلية صفة قايمة بالفاعل والمفعولية صفة قايمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين عنهما وتعليل
الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم اولى من تعليله بما يكون مباينا عنه واجيب عنه بانه معارض بوجه اخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفي
وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى من تعليله بالصفة الخفية والله اعلم

الباب التاسع في اعراب الفاعل

اعلم ان قولنا
يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسايل المسئلة الاولى اذا قلنا في النحو فعل وفاعل فلا نريد به ما يذكره علم الاصول لانا نقول مات زيد و
لم يفعل ونقول من طريق النحويات فعل زيد وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشئ غير معين في زمان معين فاذا صرحنا بذلك الشئ الذي حصل
المصدر له فذاك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له اعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما حصل
للفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشئ ما هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة
غنية عن المفعول المسئلة الثانية الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان او نفيا يقتضي امرا ما يكون هو مسندا اليه فتصور ماهية الفعل في الذهن يستلزم
حصول شئ يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمستقل اليه متاخر بالرتبة عن المستقل عنه فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه
في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ الحكم با
سناده الى شئ اخر اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شئ ما اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم
ضرب الى شئ ثم يحكم الذهن بان ذلك الشئ هو زيد الذي تقدم ذكره ثم يكون قد اخبر عن زيد بانه هو هو ذلك الشئ الذي اسند الذهن مفهوم ضرب اليه وح يصير قولنا
زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدا المسئلة الثالثة قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه
الاول انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع متحركات وهم يحترزون عن توالي اربع متحركات في كلمة واحدة واما ضربك فانما احتملوا ذلك فيها لان الكاف زايدة
واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان قاما فاظهر الضمير للفاعل
وذلك انا اذا قلت زيد ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن لهذا الباب والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشئ
ما في زمان مضى فذلك الشئ الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل المسئلة الرابعة الاضمار قبل الذكر على وجوه احدها
ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه لضرب وكان واقعا موقعه والشئ اذا وقع موقعه لم يجز ازالته عنه واذا كا
ن كذلك كان الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر واما قول النابغة جزى ربه عني عدي بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل * فجوابه ان الهاء عايد الى المذكور
سابقه وقال ابن جني وانا اجيز ان يكون الهاء في قوله جزى ربه عايدا الى عدي خلافا على الجماعة ثم ذكر كلاما طويلا اعني ملخص واقول الاولى في تقريره ان يقال الفعل حيث
فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما
على الاخر فقصى ما في الباب ان يقال الفاعل موثر والموثر اشرف من القابل فالفاعل مقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي مفتقر الى الموثر والى
القابل معا واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب ايضا جواز تقديم المفعول على الفاعل لفظا [illegible]

كقولك

كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ لكنه متاخر في المعنى والقسم الثالث وهو ان يقع في المعنى الا
الصورة وهو كقوله تعالى واذا ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل مقدم في المعنى ومتى صح
تقديمه لزم الاضمار قبل الذكر المسئلة الخامسة الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا
كقولك زيد ضرب فتنوي في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل اذا كان غدا فاتني اي اذا كان ما نحن عليه غدا المسئلة السادسة والفعل قد يكون مضمرا
نقل من نقل فتقول زيد على التقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك احد من المشركين
المسئلة السابعة اذا جاء فعلان معطوفا احدهما على الاخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهو على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا عملين متباينين
او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون الاسم المذكور بعدهما اسما واحدا او كثيرا فهذه اقسام اربعة الاول ان يذكر فعلين يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما
اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد فزعم الفراء ان الفعلين جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب
فوجب احالة الحكم عليه واجاب الفراء بان تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع في المؤثرات اما في المعرفات فجايز واجيب عنه بان المعرف موجب للمعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في
الاثر الواحد القسم الثاني اذا كان الاسم عنه مفرد وهو كقولك قام وقعد اخواك فههنا اما ان ترفعه بالفعل الاول او بالفعل الثاني فان رفعته بالاول قلت قام وقعدا اخواك
لان التقدير قام اخواك وقعدا اما اذا اعملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمر او مظهر فتقول قاما وقعد اخواك وعند البصريين
اعمال الثاني اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى حجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلابد من اعمال احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى حجة الكوفيين انا اذا
اعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك اولى بوجوب الاحتراز عنه القسم الثالث اذا اقتضى الفعلان امرين متنافيين
وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فقول البصريين ان اعمال الاقرب اولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى آتوني افرغ عليه قطرا فحصل ههنا فعلان
كل واحد منهما يقتضي مفعولا فاما ان يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني او افرغ والاول باطل والا لصار التقدير آتوني قطرا افرغ كان يجب ان يقال افرغه
عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ الثاني قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقيل هاؤم اقرؤه واجاب الكوفيون عن
هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انا نجوز اعمال الابعد وانتم تمنعونه وليس في الاية ما يدل على المنع والحجة الثالثة للبصريين
انه يقال ما جاءني من احد فالفعل رافع والحرف جار ثم رجح الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان اعمالهما معا لا يجوز ولابد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال
الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجوه الاول انا بينا ان الوجوه المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل الذكر ولانه لا يجوز
القول باعمال الاول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل الاول وجد معمولا خاليا عن العايق لان الفعل لابد له من معمول
والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه واعمال الاول فيه عايق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العايق اولى من اعمال العامل المقرون بالعايق
القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت الفعل الثاني قلت ضرباني وضربت الزيدان وضربوني وضربت الزيدون وان اعملت الاول
قلت ضربت وضرباني الزيدان وضربت وضربوني الزيدون المسئلة الثامنة قول امرء القيس بن حجر * ولو ان ما اسعى لادنى معيشة * كفاني ولم اطلب قليل من المال
ولكنما اسعى لمجد موثل * وقد يدرك المجد الموثل امثالي * فقوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شئ واحد لان قوله كفاني موجه الى قليل من المال وقوله لم اطلب غير موجه الى
قليل من المال والا لصار المعنى ولو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره فيلزم ح انه ما سعى لادنى
معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولو انما اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير
موجهين الى شئ واحد ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله في المباحث النقلية والعقلية وفيه
ابواب

الباب الاول في المسايل الفقهية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفيه مسايل

المسئلة الاولى اتفق الاكثرون
على ان وقت قراءة الاستعاذة ما قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهولاء قالوا الرجل اذا قرا سورة
الفاتحة بتمامها وقال امين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله لنا ما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين افتتح الصلوة قال الله اكبر كبيرا ثلث مرات والحمد لله كثيرا
ثلث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه فاذا قرات القران فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الاية على ان قراءة القران شرط لذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متاخر عن قراءة القران ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان قراءة القران يوجب
استوجب الثواب العظيم فلو دخل العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه السلم ثلث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امر الله تعالى بان يستعيذ
من الشيطان الرجيم لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القران على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز ان يقال المراد من قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله اي اذا
اردت قراءة القران فاستعذ كما في قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضاوا لانه يقال ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب

تركيب في ساير المواضع لغير دليل انا جمهور الفقهاء قالوا الاشكال عن قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه ذلك والاشكال الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا
بين هذه الاية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوى ذلك في المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان وانما امر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب واقول ههنا قول ثالث وهو
ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن جمعا بين الدلايل بقدر الامكان المسئلة الثانية قال عطا الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء
كانت في الصلوة او في غيرها قال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلوة فلقايل ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلوة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم
وجوبها واحتج عطا على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلم واظب عليه فيكون واجبا علينا لقوله تعالى فاتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب ثم
انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات لانه تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة
الثالث انه تعالى امر بالاستعاذة لرفع شر الشيطان الرجيم لان قوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فوجب ان يكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريق الاحتياط يوجب الاستعاذة فهذا ما حصلناه في هذه المسئلة المسئلة الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند
الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الاية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب
المسئلة الرابعة قال الشافعي رحمه الله في الام روي ان عبد الله بن عمر لما قرأ اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال وان جهر به جاز وان اسر به ايضا جاز
وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر به لم يضر بين انه الجهر عنده اولى واقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها لزم الاسرار
وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشابهة بينها وبين الاستفتاح اتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك
الكيفية والاصل هو العدم المسئلة الخامسة قال الشافعي في الام قيل انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى واقول انه يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرنا
بذكر الاستعاذة هو قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا يفيد العموم وللقايل ان يقول قد ذكرنا ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية ومن
العلية يلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة المسئلة السادسة انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة اخرى انه هو السميع العليم
وقال في سورة ثالثة انه سميع عليم ولهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واحب ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق
لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق ايضا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
انه هو السميع العليم بين الايتين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قام من الليل كبر ثم قال اعوذ بالله
السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولى ان يقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل
جبريل عليه السلم على محمد صلى الله عليه وآله وسلم قال قل يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق وبالجملة
فالاستعاذة تطهير القلب عن كل ما يكون مانعا عن الاستغراق في الله والتسمية توجيه القلب الى عتبة جلال الله والله الهادي المسئلة السابعة التعوذ في الصلوة لاجل القراءة
ام لاجل الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد انه للقراءة وعند ابي يوسف انه للصلوة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام ام لا
عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ ووجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ وجه
قول ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل يتكرر بتكرر الصلوة دل على انها للصلوة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلوة العيد
فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند ابي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسايل
الفاتحة اشيا نذكرها ههنا المسئلة الثامنة السنة ان يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو ان يذكر الحروف والكلمات مبينة ظاهرة
والفايدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل اولى روى ابو داود
باسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال ابو سليمان الخطابي جاء في الاثر
ان عدد آي القرآن على قدر درج الجنة يقال للقاري ارق في الدرج على قدر ما كنت تقرأ من القرآن فمن استوفى قراءة جميع آي القرآن استولى على اقصى الجنة المسئلة التاسعة
اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة ان يجيد في القراءة روى ابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زينوا القرآن باصواتكم المسئلة العاشرة
المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلوة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول
انهما من الحروف المجهورة والثاني انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة الرابع ان الظاء وان كان مخرجه من بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد
من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال

صلى الله عليه وآله وسلم انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر فاذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في
زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او في ازمنة الصحابة رضي الله عنهم لا سيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا ان التمييز
بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف المسئلة الحادية عشر اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان ثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم
اتفقوا على انه لا يجوز في الصلوة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو
كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلوة فوجب ان يبقى في داخل
الصلوة على اصل المنع المسئلة الثانية عشر اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات اما ان تكون منقولة
بالنقل المتواتر او لا يكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها
على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء
القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الاحاد
فحينئذ يخرج القرآن من كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقايل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد
منهما وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءات من باب الاحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا

الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

اعلم ان الكلام في هذا الباب متعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه
والشيء لاجله تحصل الاستعاذة الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسايل المسئلة الاولى في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم يجب البحث عن نفس
قوله اعوذ مشتق من العوذ وله معنيان احدهما الالتجاء والاستجارة والثاني الالتصاق يقال اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قولنا
اعوذ بالله والتجئ الى رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثاني معناه الصق نفسي بفضل الله وبرحمته واما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من البعد يقال
شطن دارك اي بعد فلاجرم سمي كل متمرد من جن وانس ودابة شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن
فجعل من الانس شياطين وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني الا على شيطان والقول الثاني ان الشيطان
مأخوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى
مفعول كقولهم كف خضيب اي مخضوب ورجل لعين اي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول ان معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك
رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله تعالى عن والد ابرهيم انه قال له لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى به الرجم بالقول وحكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح
لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى امر الملائكة برجم الشياطين بالشهب
الثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد واما قوله تعالى انه هو السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة و
معلوم ان الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها احد وكان العبد يقول يا من هو على الصفة التي يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفي انت تسمع
وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وانت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم اولى بهذا الموضع من ساير الاذكار الثاني انه انما
تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة انه هو السميع العليم
المسئلة الثانية في بحث العقل عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية
والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية وكونه عالما بانه سبحانه وتعالى هو القادر على تحصيل جميع المنافع الدينية والدنيوية قدرة لا يقدر احد سواه
تعالى على دفعها عنه واذا حصل هذا العلم حصل حالة في القلب وهي الانكسار والتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة في القلب
يوجب حصول صفة اخرى في القلب وصفة في اللسان اما الصفة الحاصلة في القلب فهي ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الافات ويخصه بافاضة الخيرات و
الحسنات واما الصفة التي في اللسان فهي ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهي قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك
ان الركن الاعظم في الاستعاذة هو علمه بالله تعالى وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه سبحانه عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز ان لا يكون الله عالما
به ولا باحواله وعلى هذا التقدير يكون الاستعاذة به عبثا ولا بد ان يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والا لجاز ان كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد وان يعلم ايضا كونه جوادا
مطلقا اذ لو كان البخل عليه جايزا لم يكن في الاستعاذة فايدة ولا بد ايضا وان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله تعالى على ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غيره
معينا له على مقاصده لم يكن قوي الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق واعني بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ايضا ان العبد غير
مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فايدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه ان يقول اعوذ بالله

الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في الذكر الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابرهيم عليه السلم عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فبتقدير ان لا يكون الاله عالما بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات كان سؤاله ايضا لم لا يسمع ولا يبصر كان داخلا تحت ما جعله ابرهيم عليه السلم عيبا على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا فنقول اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار العبد مشاهدا لها متيقنا بها وجب ان يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وح يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب وذلك هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والاخرة ان المصادر عن الانسان اما العمل واما العلم وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز اما العلم فما اشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده الى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انا كم رأينا من الاكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول اعمارهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما ويقينا وبرهانا جليا ثم بعد انقضاء اعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها فاظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب والا لما وقع بين اهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وارشاده والا فمن الذي يتخلص بسعيه وفكره عن امواج الضلالات ودياجي الظلمات

الحجة الثانية ان كل واحد انما يقصد ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب سعيه وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل عدد المحقين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات

الحجة الثالثة ان القضية التي يتوقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل الى الجزم بها الا اذا دخل فيما بينها الحد الاوسط فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة فح لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهو يمكنه طلبه او لا يمكنه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشي بعينه انما يمكن بعد الشعور به بعينه وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه فح يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج عن ظلمة ذلك الحيرة وهذا يدل على كون العبد في تمام الحيرة والدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله صلى الله عليه واله وسلم وقل اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقايد والعلوم واما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي يجر بها النفع الى نفسه ويدفع الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصاير ان هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها اثر خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت ذلك ظهر انه مع كثرة هذه العوايق والعلايق فانه لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في اول كل قول وعمل ومبدا كل لفظ ولحظة ان نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان احدهما اللذات الحسية والثاني اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة والاستيلاء وفي كل واحد من القسمين الانسان اذا لم يعاين تحصيل تلك اللذات ولم يرها وما لم يكن له شعور بها فاذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها فكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام اخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان اكثر فوزا بالمطالب كان اعظم حرصا واشد رغبة في تحصيل الزايد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناظر لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلوة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل مؤمل غيري باليأس ولالبسنه ثوب المذلة عند الناس ولاجنبنه من قربي ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا حيرانا يؤمل غيري في الشدايد والشدايد بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني المسئلة الثالثة في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب الجبر ومذهب القدر قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال وايضا فاذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون

العبد

العبد موجدا لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحسن من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ منها لان على هذا التقدير يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله تعالى الثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي يدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب ان العبد كان راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب الرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعل الشيطان اما اذا كانت فعل الله ولم يكن للشيطان في وجودها اثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا اصلا وانت يا اله الخلق فعلت كل هذه الشرور والافات فلم تذمني بها فاصرفها الى [illegible] اما المستعيذ منك ومن شرك فكيف امرت عبادك بالاستعاذة مني السادس ان للشيطان ان يقول يا اله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة علمك واردت هذه الوسوسة مني ولا قدرة لي على مخالفة ارادتك وخلقتها في ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها علي ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقلت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك ان تذمني وتلعنني السابع جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا بسبب جرم مني فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وانا لا اقول بالجبر ولا بالقدر بل اقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا يكون فان كان فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي الزمتموها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان يكون متعينة لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول فذلك المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول بعينه وان كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع وعندما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وح يلزمكم كل ما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان احد الطرفين على الاخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين الاول انا لو جوزنا ذلك لبطل الاستدلال بترجح احد الطرفين الممكن على الاخر على وجود المرجح الثاني ان هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشي على خلاف علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان كل ما اوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال اهل السنة والجماعة قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك اعوذ بالله اما ان يكون هو منع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر والجبر اما الاول فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جائز لان الالجاء ينافي كون الشياطين مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين اجابت المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فتلك الالطاف قد فعلها الله بأسرها فاي فايدة في الطلب لانا نقول ان من الالطاف ما لا يحسن فعله الا عند ذكر هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجاب اهل السنة عن هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك او لا اثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فح يلزم ان يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم وهذا جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك يبطل القول بالاعتزال واما ان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد العبد او لا يتوقع منه ذلك فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى يريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فاي حاجة للعبد الى الاستعاذة منه واما اذا قيل ان الله تعالى قد لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف يفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث ان الشيطان اما ان يكون مجبورا على فعل الشر او يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد اجبره الله على الشر وذلك يقدح في قولهم انه تعالى لا يريد الا الصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه تعالى قادر على فعل الشر والخير فههنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون من الله واذا كان كذلك فالقول بالجبر لازم واذا كان كذلك فاي فايدة في الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة شيطان اخر لزم التسلسل وان قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لاجل شيطان اخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فايدة في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا اخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا لعباده الوجه الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فايدة في الاستعاذة منه وان كان

معلوم انه لا وقوع كان ممتنع الوقوع فلا فايدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على ان لا حقيقة لقولنا اعوذ بالله الا ان ننكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل
فيما قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك الركن الثاني في
المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في القران والاخبار على وجهين احدهما ان يقول اعوذ بالله والثاني اعوذ بكلمات الله اما قوله اعوذ بالله فيانه انما يتم بالبحث عن لفظ الله
وسياق تفسير بسم الله الرحمن الرحيم واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد بقوله
كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان في مشيته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عائق ومانع ولا شك انه لا يحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة
القاهرة والمشية النافذة وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فاما الروحانيات فانما تحصل بكونها خرج
الى الفعل دفعة ومتى كان الامر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي لا ينقسم فلهذه المشابهة سمي نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت
في المعقولات ان عالم الارواح مستول على عالم الاجسام انها هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعانة
الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية
الطاهرة ثم ههنا دقيقة وهو ان قوله اعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله واما اذا تغلغل في بحر التوحيد وتوغل
في قعر الحقايق وصار بحيث لا يرى في الوجود احدا الا الله لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول اعوذ بالله واعوذ من الله كما قال
صلى الله عليه وآله وسلم اعوذ بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة لا بد وان يكون لطلب او ادب وذلك اشتغال بغير
الله فاذا ترقى العبد مشتغلا عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنايه عن نفسه فههنا يترقى به عن مقام قوله اعوذ بالله ويكون مستغرقا في نور قوله بسم الله
الا ترى انه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال اعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال انت كما اثنيت على نفسك الركن الثالث من اركان هذا الباب المستعيذ واعلم ان قوله
اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين فهو امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على ان كل
مخلوق فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فعند هذا اعطاه الله تعالى خلعتين السلامة
والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المراة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه
تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله
بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا والرابع حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام انه لما امر قومه بذبح البقرة قال قومه اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
فاعطاه الله تعالى خلعتين ازالة التهمة واحياء القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى والخامس ان القوم لما خوفوه قال واني عذت بربي وربكم ان ترجمون
وقال في اية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يومن بيوم الحساب فاعطاه الله تعالى مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم والسادس ان ام مريم قالت
واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا والسابع ان مريم عليها السلام لما رات
جبريل عليه السلام في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير اب وتنزيه الله تعالى اياها بلسان ذلك الولد عن السوء
وهو قوله اني عبد الله والثامن ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وآله وسلم بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك
رب ان يحضرون وقال قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس والتاسع قال في سورة الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ
بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم الى ان قال واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم
فهذه الايات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر شياطين الانس والجن واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال استب
رجلان عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم واغرق احدهما في الغضب فقال عليه السلام اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ذلك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول هذا المعنى مقرر في العقل
وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه يمكنه ان يعرف ذلك القليل عند العقل وعند الغضب يزول العقل فكلما يفعله
ويقوله لم يكن على القانون الجيد فاذا استحضر في عقله هذا صار العلم مانعا له من الاقدام وعلى تلك الافعال وتلك الاقوال وحاملا له على ان يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخيرات
ودفع الافات فلا جرم يقول اعوذ بالله الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق من جانبه لا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول افوض هذه الواقعة الى الله تعالى فان كان الحق
من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب
اذا احس من نفسه بعز وقوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر في عقله ان اله العالم اقوى واقدر مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عني
فالاولى بي ان اتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا حضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبط من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم
طايف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تفكر في هذه الاسرار الاربعة المعاني ابصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضي بقضاء الله والخبر الثاني روى معقل بن يسار

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلث مرات اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرا ثلث ايات من اخر سورة الحشر وكل الله سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك
اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة وتقريره من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والايات الثلث من اخر سورة الحشر
مشاهدة لكمال الله تعالى وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين والخبر الثالث روى انس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من استعاذ بالله في
اليوم عشر مرات وكل الله تعالى ملكا يرد عنه الشيطان قلت والسبب فيه انه لما قرا اعوذ بالله عرف معناه وعرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت
الى ما مرة النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعو نفسه اليها فالشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراءة هذه الكلمات تزود الشيطان عن الانسان والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت
في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوة من الارواح الطاهرة كما قال صلى الله عليه وآله وسلم اطت السماء
وحق لها ان تئط ما فيها موضع شبر الا وفيها ملك قايم او قاعد وكذلك الاثير والهواء مملوة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة موذية شريرة فاذا
قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن
استعاذ بقدرة الله تعالى لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات
الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين ان يحضرون فانها لم تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من ولده ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم
علقها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يعوذ الحسن والحسين عليهما السلام ويقول اعيذكما بكلمات الله التامة من
كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابرهيم عليه السلام يعوذ بها اسمعيل واسحق والخبر السابع انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما
تزوج امراة ودخل بها قالت اعوذ بالله منك فقال صلى الله عليه وآله وسلم عذت بمعاذ فالحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستشعر بنور الله لا يلتفت
الى القايل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت تلك المراة كلمة اعوذ بالله بقي قلب الرسول مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن القصد ام لا والخبر
الثامن روى الحسن قال بينما رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال صلى الله عليه وآله وسلم عايذ الله
حتى ان يمسك عنه فقال اني اشهد يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال صلى الله عليه وآله وسلم اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار والخبر التاسع
قال سويد سمعت ابا بكر الصديق رضي الله عنه يقول على المنبر اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتعوذ بالله من الشيطان
الرجيم فلا احب ان اترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله صلى الله عليه وآله وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك الركن
الرابع من اركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما ان يكون بالوسوسة
او بغيرها كما ذكر في قوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسايل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات المسالة الاولى اختلف
الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم انه لا بد اولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة
تجيء وتذهب مثل الناس والبهايم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال
شاقة والقول الثاني ان كثيرا من الناس موجودات لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وقالوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية
مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملايكة المقربون كما قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ويليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها
حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملايكة حافين من حول العرش والمرتبة
الثالثة ملايكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملايكة السموات طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملايكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملايكة كرة الهواء الذي
في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملايكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة
العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية
خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد يكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه
الحجة الاولى ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده وانما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو
كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو كان جائزا ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود
وبروق مع انا لا نشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك لانه لو كان كذلك لوجب ان تتمزق وتتفرق
عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قوة وقدرة على الاعمال الشاقة ومثبتو الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد
القول بالجن الحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة

واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى اثرا لا من تلك الصداقة و[لا من]
تلك العداوة وهولاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه [الاشيا]
وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقايق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال
المذكورة اثرا ولا خبرا الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشيا اما الحس واما الخبر واما الدليل واما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشيا فانا اذا كنا لا نرى صورة
ما سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس بها والذين يقولون انا ابصرنا او سمعنا اصواتا فهم طايفتان المجانين الذين يتخيلون اشيا بسبب خلل مزاجهم
فيظنون انهم راوها والكذابون المخرفون اما اثبات هذه الاشيا بواسطة اخبار الانبيا عليهم السلم فباطل لان هذه الاشيا لو ثبتت لبطلت نبوة الانبيا فان على
تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان كل ما اتى به الانبيا من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ
الجن في بواطن الانسان فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تكلمت
مع الرسول صلى الله عليه واله وسلم لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول باثبات
الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلم واما اثبات هذه الاشيا بواسطة الدليل والنظر فانه متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود
الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشيا فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشيا باطلا فهذا جملة شبه منكري الجن والشياطين والجواب
عن الشبهة الاولى ان نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القايلين بهذا القول فرق
الاول الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد يكون خيرة وقد يكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملايكة الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الار[ضية]
ثم اذا احدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديد المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ تلك النفس المفارقة صار نوع تعلق
بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللايقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطا[هرة]
المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسو[سة]
على قول هولاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلايقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج
فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملايكة الارضية وهم المسمون بصالح الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة
الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة
فتنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية
لكنهم اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان لكل روح من الارواح
البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان روح البشري يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى اثر ذلك
الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا بالكوكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد في
القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتادى في الشرايين والاعصاب الى اجزا البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحيوة والحس والحركة الى كل جز من اجزا الاعضا
فكذلك ينبعث من جرم الكوكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتادى قوة ذلك الكوكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزا هذا العالم وكما ان بواسطة
الارواح الفايضة من القلب والدماغ الى اجزا البدن يحصل في كل جز من اجزا تلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحاسة فيكون تلك
القوى كالنتايج والاولاد لجوهر النفس المدبرة الكلية للبدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى اجزا هذا العالم يحدث في
تلك الاجزا نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها
فكذلك النفس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طايفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طايفة اخرى فيكون النفوس المنتسبة الى زحل مجانسة متشاكلة
يحصل بينها محبة ومودة ويكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري واذا عرفت هذا فقالوا ان العلة يكون اقوى
من المعلول ولكل طايفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة يكون في الروح الفلكي اقوى واعلى بكثير مما
في هذه الارواح البشرية فذلك الروح الفلكية بالنسبة الى تلك الطايفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها
على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرويا واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصة وقوي اتصا[لها]
بالروح الفلكي الذي هو اصلها ومعدنها ظهرت عليها افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست
اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية فاعلم ان

الدماغ

المذهب باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فههنا شي واحد وهو مدرك [للكلي]
هو النفس فلزم ان يكون المدرك للجزئي هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتدا لكن لا نزاع انه يمكنها ان تدرك الجزئيات بواسطة الالات
الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها الات جسمانية من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية تقوى
على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما الذين زعموا ان الجن اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في
الحجمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشيا المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال
الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الحجمية والمقدار واذا ثبت فنقول لم لا يجوز ان يقال انواع الاجسام اجسام لطيفة
نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام يكون قادرة على
تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الارواح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها اليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في
اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الاخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة على هذا التقدير فان الجن يكون قادرا على النفوذ في بواطن النا[س]
وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز
القول الى المصير بابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل احد وكل احد لا يعرف الا حال نفسه اما حال غيره فانه
يعلمها فبقي هذا الامر في حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لم ان القول بوجود الجن والملايكة يوجب الطعن في نبوة الانبيا عليهم السلم و
سيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرتموها فيما بعد فهذا اخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات المسئلة الثانية اعلم ان القران والاخبار يدلان على وجود الجن و
الشياطين اما القران فايات الاية الاولى قوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا
يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى انهم انذروا قومهم والاية الثانية قوله تعالى
واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والاية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان ع يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات و[قال]
تعالى والشياطين كل بنا وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه الاية الرابعة قوله تعالى يا معشر
الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الاية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان
مارد واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطا عن صيفي بن افلح عن ابي السايب مولى هشام بن زهرة انه دخل على ابي سعيد الخدري قال وجدته يصلي فجلست
حتى يقضي صلوته قال فسمعت تحريكا تحت سرير في بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلوته اشار الى بيت في الدار فقال
ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فراى امراته واقفة من الناس فهيا الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امراته
ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز فيها الرمح فاضطربت الحية في راس الرمح وخر الفتى فما يدري ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فقال رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم فاذنوه ثلثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان والخبر الثاني قال في الموطا عن
يحيى بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه واله وسلم راى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت راه فقال جبريل عليه السلم الا اعلمك كلمات اذا
قلتهن طفيت شعلته وخر لفيه قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء وما يعرج فيها ومن شر ما ذرا في الار[ض]
ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن والخبر الثالث روى ايضا مالك في الموطا ان كعب
الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شي اعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمايه كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم من
ما خلق وذرا وبرا والخبر الرابع روى ايضا مالك عن خالد بن الوليد قال يا رسول الله اني اروع في منامي فقال قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه و
من شر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه واله وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوتهم
اياهم الى الاسلام والخبر السادس روى القاضي ابو بكر في الهداية ان عيسى ابن مريم عليه السلم دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بني ادم فاراه ذلك فاذا راسه راس
الحية واضع راسه على قلبه فاذا ذكر الله تعالى خنس واذا لم يذكره وضع راسه على حبة قلبه والخبر السابع قوله صلى الله عليه واله وسلم ان الشيطان ليجري من ابن ادم
مجرى الدم قال ما منكم من احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم وفي الاحاديث كثرة والقدر الذي ذكرناه كاف
المسئلة الثالثة في بيان ان الجن مخلوقون من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكيا عن ابليس انه قال خلقتني من نار وخلقته
من طين واعلم ان حصول الحيوة في النار غير مستبعد الا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني مع سبقت مرة في بطن قرد
وادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ونقول اطبق الاطباء على ان الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة

النار يكون مخلوقة من الروحانيات المسئلة الرابعة ذكروا قولين في انهم لم سموا بالجن الاول ان لفظ الجن ماخوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنة
لكونها ساترة للانسان ومنه المجن لاستتارهم عن العيون ومنه الجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وسترا
واعلم ان على هذا القول يلزم ان يكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون الا ان يقال ان هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف والقول الثاني انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا
في اول امرهم خزان الجنة والقول الاول اقوى المسئلة الخامسة اعلم ان طوائف المكلفين اربعة الملائكة والانس والجن والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين
جنس والجن جنس اخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس اخر وقيل الجن منهم اخيار ومنهم اشرار والشياطين اسم لاشرار الجن المسئلة السادسة المشهور ان الجن لهم قدرة على
النفوذ في بواطن البشر وانكر اكثر المعتزلة ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الاول انه ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فح يكون معنى كونه قادرا
على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان هو عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم ايضا غير ممتنع قياسا
على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الشيطان ليجري من بني آدم كما يجري الدم اما المنكرون
فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بانه ما كان له على البشر سلطان الا من الجهة الواحدة وهو
القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثاني لا شك ان الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشياطين والبراءة منهم فوجب ان يكون العداوة بين الشياطين
وبينهم اعظم انواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى ايصال البلاء والشر اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم اشد من تضرر كل احد
ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل المسئلة السابعة اتفقوا على ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واما الجن والشياطين فانهم
ياكلون ويشربون قال عليه الصلوة والسلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وايضا فانهم يتوالدون قال الله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني المسئلة الثامنة
في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع راسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم قال ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا مجاريه بالجوع وقال صلى الله عليه وآله وسلم لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت
السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تاويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع
المجاري او تداخل الاجسام والثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من
النار فلو نفذ في داخل البدن لصار كانه نفذ النار فيه ومعلوم انا لا نحس بذلك الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليهم ليظهروا
انواع الكفر والفسق فلا نجد منه اثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى لا من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا واجاب مثبتوا الشياطين عن السؤال الاول بان على
القول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بانها اجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله وملائكته يمنعونهم من
ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله تعالى للنار يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فلم لا يجوز مثله ههنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم
يفعلون بعض القبائح دون البعض والله اعلم المسئلة التاسعة في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في كتاب احياء العلوم قال القلب مثل قبة
لها ابواب تنصب اليه الاحوال من كل باب ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتتراءى فيها صورة بعد صورة ومثل
حوض تنصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال
والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب
واما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة والخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب
دائما في التغير والتاثر من هذه الاسباب واخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر واعني بالخاطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما
على سبيل التجدد واما على سبيل التذكر وانها تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادة محركة للاعضاء
ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني ما يضر في العاقبة والى ما ينفع اعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقر الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى
الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ
الغزالي رحمه الله بعد حذف التطويلات منه المسئلة العاشرة في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا بمزيد
التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى لا شك ان ههنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا لذاته او لغيره
ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا للغير وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء
يكون مطلوبا لذاته وبوجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته والمقدمة الثانية ان الاستقراء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليها
والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليها المقدمة الثالثة ان اللذة عند كل قوة من القوى النفسانية شيء اخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شيء

واللذيذ عند القوة السامعة شيء واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شيء رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس المقدمة الرابعة
ان القوة الباصرة اذا ادركت صورة في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا
او مولما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم بكونه مولما او الاعتقاد ترتب
على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مولما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا داعية الى الفرار ولا رغبة الى
تحصيله المقدمة الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هناك
معارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا راينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يوثر في كوننا مريدين لتناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا
انه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه راجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ومثال اخر هذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه و
قد يلقي نفسه من السطح الاعلى الا انه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المولم يتخلص عن مولم اخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى
منها حالا فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مولما انما يوجب الرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض المقدمة السادسة في بيان ان الفعل الذي
يدل على ان الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى
صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل الا بضميمة تنضم اليها هي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد
تحدث لاجل العلم بكونها لذيذة او مولمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان ولما انتهى الى
علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم او السبب الحقيقي وهو ان الله تعالى خلق تلك
الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا ملخص الكلام في ان الفعل كيف يصدر من الحيوان واذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب
للافعال الحيوانية هو هذه القوى المركوزة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادرا للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك
ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا او مولما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ابتداء او بواسطة مراتب
كل واحد من هذه المراتب على ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فاذا احس بالشيء عرف كونه ملائما او منافيا للطبع واذا مال الطبع اليه تحركت القوة الى الطلب واذا حصلت
المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصل له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل
هذا الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق حصولها
في الطرف الضار سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره
الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل اليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى
حكاية عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقائل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكير الشيطان والشيطان ان كان اقدامه على
المعصية بتذكير شيطان اخر لزم التسلسل في الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان اخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك
الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق وحاصل
الكلام ما قاله سيد الرسل صلى الله عليه وآله وسلم وهو قوله اعوذ بك منك والله اعلم المسئلة الحادية عشر اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار
بحيث كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية وحروفا خفية وكان متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر
فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال فهذا كما انا اذا تخيلنا صور
الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصور
المرتسمة في المرآة فانا اذا راينا صورة الفلك والشمس والقمر في المرآة فليس ذلك لاجل انه حضرت ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة فاذن ذلك محال
وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وامثلتها وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك فهذا قول جمهور الفلاسفة
ولقائل ان يقول هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحروف والكلمة في الماهية او لا فان حصل المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقائق الحروف
والاصوات والا لزم ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال هو شيء اخر مخالف للمبصرات والمسموعات في
الماهية فعاد السؤال وهو انا كيف نجد من انفسنا صورة هذه المرئيات وكيف نجد من انفسنا هذه الكلمات والعبارات وجلا لا شك انها حروف متوالية على العقل والالفاظ متعاقبة
على الذهن فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة واما الجمهور الاعظم من اهل العالم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات خفية واعلم ان القائلين
بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان او انسان اخر واما شيء روحاني مباين يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سوى الله تعالى قبل ان ذلك المتكلم

هو الجن والشياطين او الملك وإما ان يقال الخالق لتلك الحروف والاصوات هو الله تعالى اما القسم الاول وهو ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا القول باطل
لان الذي يحصل باختيار الانسان يكون الانسان قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها او تركها لقدر عليه ومعلوم انه
لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول فعلها او حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره واما القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان
آخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهو انها من فعل الجن والملك او من فعل الله تعالى اما الذين قالوا ان الله لا يجوز ان يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم
ان يقولوا هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى فتعين انها من احاديث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه
الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون ان للعالم الهين احدهما خير وعسكره الملائكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان ابدا في كل شيء في هذا العالم
لكل واحد منهما تعلق به فالخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية الى اعمال الشر انما حصلت من عسكر الشياطين واعلم ان القول باثبات الالهين
قول باطل فاسد على ما ثبت فساده بالدلائل فهذا منتهى القول في هذا الباب المسألة الثانية عشرة من الناس من اثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق
الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورها الاصلية وخلقتها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال اما اصحابنا فقد اقاموا الدلالة
على ان القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله فبطلت هذه المذاهب كلها بالكلية واما المعتزلة فقد سلموا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث
فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة ودليلهم ان قالوا الشياطين جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة ولا يصلح لايجاد الاجسام
وهذه مقدمات ثلاث فالمقدمة الاولى ان الشياطين جسم فقد بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله اما متحيز واما حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة فضلا
عن حجة واما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام متماثلة فيستلزم فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء
هذه المقدمة على تماثل الاجسام واما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الاجسام فهذا
ايضا ضعيف لانه يقال لهم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع وجوده فهذا تمام الكلام في
هذه المسألة المسألة الثالثة عشرة اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب وقد بين الله تعالى في كتابه بقوله في قصة سليمان بن داود عليهما السلام في جثته بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون
موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان منهم من يصعد الى السموات ويقرب منها ويخبر بعض تلك الغيوب عن
السنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق اخرى في معرفة الغيب عن الله تعالى واعلم ان فتح هذا الباب في امثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسبانات والعالم بحقائقها
هو الله تعالى الركن الخامس من اركان مباحث الاستعاذة والمطالب التي لاجلها يستعاذ اعلم انا قد بينا ان حاجات العبد غير متناهية فلا جرم من الخيرات الاقسام
يحتاج الى تحصيله ولا شر من الشرور الا وهو يحتاج الى دفعه وابطاله وقوله اعوذ بالله يتناول جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكانها امور غير متناهية ونحن ننبه
على معاقدها فنقول الشرور اما ان يكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما ان يكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان اما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة
واعلم ان اقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن ان يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن ان يعتقد اعتقادا باطلا خطأ ويدخل فيه جملة مذاهب فرق الضلال
في العالم وهي اثنان وسبعون فرقة من هذه الامة وسبعمائة واكثر خارج هذه الامة فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها واما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على
قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية اما المضار الدينية فكل ما نهى الله تعالى عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها كالمتعذر وقوله اعوذ
بالله يتناولها كلها واما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الالام والاسقام والحرق والغرق والعقر والزمانة والعمى وانواعها تقرب من ان تكون غير متناهية وقوله
اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله اعوذ بالله يتناول ثلاثة اقسام وكل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له اولها الجهل ولما كانت الاقسام
المعلومات غير متناهية كانت انواع الجهالات غير متناهية والعبد يستعيذ بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب اهل الكفر واهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما
كانت انواع التكاليف كثيرة جدا وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات والافات والمخافات ولما كانت اقسامها وانواعها
غير متناهية كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها ومن اراد ان يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في كل واحد من الاعضاء انواعا من الالام والاسقام ويجمع العاقل انه اذا اراد ان
يقول اعوذ بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة ويقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواعها وانواع انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم انه استحضر
تلك الانواع التي لا حد لها فحال ان قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها وحينئذ يحمله طبعه وعقله على ان يلتجئ الى القادر على ما لا نهاية له من المقدورات
فيقول عند ذلك اعوذ بالقادر على كل المقدورات من جميع اقسام الافات والمخافات ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي الباب الثالث
في اللطائف المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفيه نكات النكتة الاولى قوله اعوذ بالله عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا الطريق متعين
في اول الامر لانه في اول الامر لا طريق الى معرفته الا بان يستدل باحتياج الخلق على وجود الغني القادر فقوله اعوذ اشارة الى الحاجة التامة فانه لولا الاحتياج لما كان في
الاستعاذة فائدة وقوله بالله اشارة الى الغني التام للحق فقوله اعوذ اقرار على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقرار باجتماع احدهما بان الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل

الآفات

الآفات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفات فلا دافع للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد هذا
الفرار في قوله تعالى ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله اعوذ بالله ثم اذا وصل الى عتبة الحق وصار غرقا في نور جلال الحق شاهد قوله تعالى قل الله ثم ذرهم فعند ذلك
يقول اعوذ بالله النكتة الثانية ان قوله اعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله تعالى الا بالعجز والانكسار ومن
الكلمات النبوية قوله صلى الله عليه واله وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بانه هو القادر على كل مقدور ومن عرف
نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال النكتة الثالثة ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك
هو الاستعاذة الا ان هذه الاستعاذة نوع من انواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقر بالاستعاذة الى تقديم استعاذة
اخرى عليها لزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يحتاج الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم
وذلك يوجب الاتيان بما لا نهاية له من الطاعات وهذا في غاية العجز فاذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك فاعترفت بقصورك فانا اعينك على الطاعة واعلمك كيفية
الخوض فيها فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى القادر لتدفع الآفات عنك ثم ان اجل الامور التي يلقي الشيطان
الوسوسة فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده واياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات
فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من اعظم الطاعات فلا جرم كان سعي الشيطان في الصد عنه ابلغ فكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان اشد فلهذا
الحكم اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة النكتة الخامسة الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان
خالقه ومصلح اموره ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في ان يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من زحمة ذلك العدو فلما وصل
الى الحضرة وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول هو الفرار وهو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم و
المقام الثاني وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار هو قوله بسم الله الرحمن الرحيم النكتة السادسة قال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما تعلق بغير الله
واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد للصلوة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى
فقال بسم الله النكتة السابعة قال ارباب الاشارات لك عدوان احدهما ظاهر والاخر باطن وانت مأمور بمحاربتهما قال الله تعالى في العدو الظاهر قاتلوا الذين
لا يؤمنون بالله وفي العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى يمددكم ربكم بخمسة
آلاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وايضا فمحاربة العدو الباطن اولى من محاربة
العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة ففي الدنيا والعدو الباطن فان وجد فرصة ففي الدين واليقين وايضا العدو الظاهر ان غلبنا كنا ماجورين
والعدو الباطن ان غلبنا كنا مفتونين وايضا من قتله العدو الظاهر كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى
وذلك لا يكون الا بان يقول الرجل بقلبه ولسانه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الثامنة ان قلب المؤمن اشرف البقاع فلا يجد بارا طيبة ولا بساتين عامرة
لا رياضا باهرة الا وقلب المؤمن اشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء بل فوق المرآة ان عرض عليها حجاب لم ير فيها شيء وقلب المؤمن لا تحجبه السموات السبع والكرسي
العرش كما قال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ويدل
على ان القلب اشرف البقاع وجوه الاول انه صلى الله عليه واله وسلم قال القبر روضة من رياض الجنان وما ذاك الا لانه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب
سرير المعرفة الله تعالى وعرشا الالهية وجب ان يكون القلب اشرف البقاع الثاني ان الله تعالى يقول يا عبادي قلبك بستاني وجنتي بستانك فلما لم تبخل علي
ببستانك بل انزلت معرفتي فيه فكيف ابخل ببستاني عليك وكيف امنعك منها الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال تعالى في مقعد صدق
عند مليك مقتدر ولم يقل عند المليك كانه قال انا في ذلك اليوم اكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكون ملوكا الا انهم يكونون تحت قدرتي اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول كانه تعالى يا عبدي اني جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي لكنك ما انصفتني فهل رأيت جنتي الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا يا رب فيقول تعالى
وهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتي ولكنه لما قرب دخولك اخرجت الشياطين من جنتي لاجلك ثم لكن وقت
ما اخرج منها مذموما مدحورا فاخرجت عدوك قبل نزولك واما انت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يكون يليق بك ان لا تخرج عدوي ولا
تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهي انت قادر على اخراجه من جنتك واما انا فعاجز ضعيف ولا اقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية الملك
القاهر صار قويا فادخل في حمايتي فادخل حتى يقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله تعالى
فلم لا يخرج الشيطان عنه قلنا قال اهل الاشارة كانه تعالى يقول للعبد انت الذي انزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطانا في حجرة نفسه
وجب عليه ان يكنس تلك الحجرة وان ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف انت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة التاسعة كانه يقول

باعبدي با انصفتني القدري لاي شي يكمد ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر معترفا بالنبي وانما نكيد ما بيني وبينه لاني امرته بالسجود لآدم فامتنع فلما تكبر نفيته عن خدمتي وفي الحقيقة ما عادى اباك انما امتنع عن خدمتي ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وانت تخدمه وتحبه وتوافقه في كل الخيرات حوادث يوافقه في كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة واظهر عداوته فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة العاشرة اما نظرت الى قصة ابيك فانه اقسم لهما انى لمن الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى في اخراجه من الجنة اما في حقك فانه اقسم بانه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من اقسم انه له ناصح فكيف تكون المعاملة مع من اقسم وتعهد النكتة الحادية عشر انما قال اعوذ بالله ولم يذكر سائر الاسماء بل ذكر قوله تعالى الله لان هذا الاسم ابلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليما حكيما فقوله اعوذ بالله جار مجرى ان يقول اعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات في النهاية في الزجر وذلك لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق مال السلطان لان السارق عالم بان ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لا بد معها من العلم وايضا القدرة مع العلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا راى منكرا الا انه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه اما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فهنا يحصل الزاجر الكامل فاذا قال العبد اعوذ بالله فكانه قال اعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشي من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام النكتة الثانية عشر لما قال العبد اعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بان يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة فلما كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فان لا يرضى بجوار عين المعصية اولى النكتة الثالثة عشر الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقي في الوفا من السنين في عمل معرفته صرفا او فعلا ما اسونا ثم انا مع ذلك رجمناه حتى طردناه واما انت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لالقاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة عشر لقائل ان يقول اعوذ بالملائكة مع ان ادون ملك من الملائكة يكفي في دفع الشيطان فما السبب في ان جعل ذكر هذا الكلب في مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كانه تعالى يقول عبدي انه يراك وانت لا تراه بدليل قوله تعالى انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فانما نفذ كيده فيكم لانه يراكم وانتم لا ترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه وتعالى فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الخامسة عشر ادخل الالف واللام في الشيطان لكونه تعريفا للجنس لان الشيطان كثير مرئية وغير مرئية بل ربما كان اشد حكي عن بعض المذكورين انه قال في مجلسه ان الرجل اذا اراد ان يتصدق فانه ياتيه سبعون شيطانا يتعلقون بيده ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض القوم ذلك فقال اني اقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد واتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة واراد ان يخرج ويتصدق فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى اخرجت ذلك من ذيله فرجع الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ماذا عملت فقال هزمت السبعين فجاءت امهم فهزمتني واما ان جعلنا الالف واللام للعهد فهو ايضا جائز لان جميع المعاصي ترضي هذا الشيطان والراضي يجري مجرى الفاعل وان استبعدت ذلك فاعرف المسئلة الشرعية فان عند ابي حنيفة رح قراءة الامام قراءة للمقتدي [illegible] خلفه النكتة السادسة عشر الشيطان ماخوذ من شطن اذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا واما المطيع فقريب قال الله تعالى واسجد واقترب وقال واذا سألك عبادي عني فاني قريب واما الرجيم فهو المرجوم يعني كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة واما انت فموصول بحبل السعادة قال تعالى والزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه تعالى جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا موصولا ثم انه تعالى اخبر انه لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته النكتة السابعة عشر قال الصادق عليه السلام انه لا بد قبل القراءة من التعوذ واما سائر الطاعات فلا يتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ القران الطاهر كلاما نزل من رب طيب طاهر النكتة الثامنة عشر كانه تعالى يقول انه شيطان رجيم وانا رحمن رحيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم النكتة التاسعة عشر الشيطان عدوك وانت عنه غافل قال الله تعالى انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لك عدو غائب وحبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على امره فاذا قصدك العدو الغائب فافزع الى الحبيب الغالب

الباب الرابع

في المسائل الملحقة بقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم المسئلة الاولى فرق بين ان يقول اعوذ بالله وبين ان يقول بالله اعوذ فان الاول لا يفيد الحصر والثاني يفيده فظهر ان الامر الاول اولى وذلك الثاني مع انا بينا ان الاولى في كل ما يحتاج قوله الحمد لله وجاء قوله لله الحمد واما هاهنا فقد جاء قوله اعوذ بالله وما جاء قوله بالله اعوذ فما الفرق المسئلة الثانية قوله اعوذ بالله لفظه الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم اعذني الا ترى انه قال واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم كقوله استغفر الله اي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله اعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر لا فائدة فيه انما الفائدة في ان يعيذه الله فما السبب في انه قال اعوذ بالله ولم يقل اعذني والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فكان العبد يقول انا مع لؤم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت اعوذ بالله فانت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة اولى بان تفي بعهد الربوبية فتقول اني اعيذك من الشيطان الرجيم المسئلة الثالثة اعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما والحق انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وانما يختص به عرف السين وسوف المسئلة الرابعة وقع الاشتراك

بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضي المسئلة الخامسة كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم المسئلة السادسة كيف العامل فيه والاشبه انه معقول فما هو المسئلة السابعة قوله اعوذ يدل على ان العبد مستعيذ في الحال وكذا في المستقبل وهو الكمال فهل يدل على ان هذه الاستعاذة باقية في الجنة المسئلة الثامنة اعوذ حكاية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة في قوله استين اما المباحث المتعلقة بالباء في قوله اعوذ بالله فهي كثيرة الباء في قوله بالله باء الالصاق وفيه مسائل المسئلة الاولى البصريون يسمونه باء الالصاق والكوفيون يسمونه باء التضمين واعلم ان حاصل الكلام ان هذا الباء متعلق بفعل لا محالة والغاية فيه انه لا يمكن الالصاق ذلك الفعل بنفسه الا بواسطة الشي الذي دخل عليه هذا الباء فهي باء الالصاق لكونه سببا للالصاق وباء الآلة لكونه داخلا على الشي الذي هو الآلة المسئلة الثانية اتفقوا على انه لا بد فيه من اضمار فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على ان هذا الحرف يتعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لافعلن ومعناه احلف بالله لافعلن فحذف احلف لدلالة الكلام عليه فكذا هاهنا ويقول الرجل لمن يستاذنه في سفره على اسم الله اي سر على اسم الله المسئلة الثالثة لما ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف في هذا المقام افصح والسبب فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله اعوذ بالله بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر ان جميع المهمات لا تتم الا بواسطة الاستعاذة بالله والا عند الابتداء باسم الله تعالى ونظيره انه قال الله اكبر ولم يقل انه اكبر من الشي الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هاهنا المسئلة الرابعة قال سيبويه لم يكن لهذا الباء عمل الا الكسر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انها ليست مكسورة بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم فهو في العمل ضعيف اما الحروف فلا وجود لها الا بحسب هذا الاثر فكان فيه كلاما قويا المسئلة الخامسة الباء قد يكون اصلية كقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وقد يكون زائدة وهي على اربعة اوجه احدها الالصاق وهي كقوله تعالى اعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها للتبعيض عند الشافعي رح وثالثها لتاكيد النفي كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم اي اذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في تقال حل بالعدائك ما حل اي حل في اعدائك واما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الالصاق المسئلة السادسة قال بعضهم الباء في قوله فامسحوا برؤسكم زائدة والتقدير فامسحوا رؤسكم وقال الشافعي رح انها تفيد التبعيض حجة الشافعي رح وجوه الاول ان هذه الباء اما ان تكون لغوا او مفيدا والاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين واحكم الحاكمين لغو غاية البعد ولان المقصود من الكلام اظهار الفائدة وحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال بذلك قال ان تلك الفائدة هي التبعيض والثاني ان الفرق بين قوله مسحت المنديل وبين قوله مسحت يدي بالمنديل بل يكفي في صدقها اذا مسح يده بجزء من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة قال الباء للتبعيض وانكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد التبعيض ومعلوم ان ذلك البعض غير مذكور فوجب ان يفيد اي مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح اقل جزء من الراس وهذا هو قول الشافعي رح والاشكال عليه انه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم فوجب ان يكون اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم وعند الشافعي رح لا بد فيه من الاتمام ولان يجب فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم باقل جزء من الاجزاء الا ان عند الشافعي الزيادة على النص ليست نسخا فاوجبنا الاتمام لسائر الدلائل وفي مسح الراس ثم لا يوجد دليل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص المسئلة السابعة فرع اصحاب ابي حنيفة رح على باء الالصاق مسائل احدها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامراته انت طالق بمشية الله تعالى لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشية الله لانه اخرجه مخرج التعليل وكذلك انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع اما اذا قال انت طالق بعلم الله او لعلم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق فانه يحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان اذن لك فاذن لها مرة كفى ولا بد من الفرق وثالثها لو قال لامراته طلقي نفسك ثلثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك لان الباء هاهنا دل على البدلية فتوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلثا على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شي عند ابي حنيفة رح لان لفظه على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث الالف قلت وهاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء الاول قال ابو حنيفة رحمه الله الثمن انما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط وعلى هذا الفرق بين مسئلة البيع الفاسد فانه اذا قال بعت هذا الكر بابريسم من الخمر صح البيع والعقد فاسد واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكر لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جائز اما جعله مثمنا فانه لا يجوز الثاني قال الشافعي رح اذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين الثالث قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال من اصول الفقه الاول الباء تدل على السببية قال الله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله فهنا الباء دلت على السببية وقيل عليه انه لا يصح لانه يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب الثاني اذا قال قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه فرع الباء في قوله سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا يدري ان هذا الباء بماذا يتعلق وكذا البحث عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذا الباء الرابع قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة وعلومها في القران وعلوم القران في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء في بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذا الباء باء الالصاق فهو يلصق العبد بالرب فهو كمال المقصود النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجر فان هذا الكلام اشتمل على نوع منها

مكنه لفظ اسمار تفعن واستعلت فرجوان القلب لما اتصل بخدمة الله ان ينفتح حاله ويعلو شانه المسألة الثالثة حذفوا الالف من اسم الله في قوله بسم الله واثبتوه في قوله اقرا باسم ربك
والفرق من وجهين الاول انه كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت
الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرا باسم ربك لان
الباء لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرا باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرا اسم ربك صح المعنى اما لو حذفت الباء من بسم الله
لم يصح المعنى فظهر الفرق المسألة الرابعة كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة دورانهما على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق
من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصرف الاسماء على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لانه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلة فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون
مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى انهم كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية اخرجته من مشابهة الحروف فان الحروف لا تثنى الثاني ان قوله الله لو كتب بلام واحدة
لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله واجب وكذا في الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا
تفخيمه في الخط المسألة الخامسة انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة
في اللفظ عند القراءة المسألة السادسة قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من اقصى الحلق واللام
من طرف اللسان والهاء من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصير الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء
وهو داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدي من اول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر مراتب الوسع والطاقة
ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفناء في بحر التوحيد فهو اشارة الى ان النهاية هي الرجوع الى البداية المسألة السابعة انما جاز حذف
الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب لكان حسنا ولا يجوز حذف الياء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها
التباس بخلاف حذفها من الرحيم

الباب الثالث

من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهي نوعان احدهما ما يتعلق بالاسم والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية
المتعلقة بالاسم النوع الاول في مسائل المسألة الاولى في هذه اللفظة لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال بسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غير هاتين سم وسم
وقال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمها فاذا طرحوا الالف فالذين لغتهم كسر الالف قالوا سم والذين لغتهم ضم الالف قالوا سم
وقال ثعلب من جعله من اسمى يسمى قال اسم وسم ومن جعله اصله من سما يسمو قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه المسألة الثانية اجمعوا على
ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسماء واسامي المسألة الثالثة في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء
به فقولنا اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة
فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما المسألة الرابعة الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا
اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الاصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصلها الوعد والوصف والوزن اسقط منها الواو وزيد فيها الهاء واما
الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول اصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي والامر منه اسم كقولنا ادع من دعوت واسم مثل قوله ارم من رميت ثم
انهم جعلوا من هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب واخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هذا مثل الآن فان اصله
آن يئين اذا حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني اصله سمو مثل حنو وقنو وسمو مثل جزء واما فتح السين هذه اللفظة فلم يذكره احد
الا القليل فانهم قالوا اصله سمو مثل حنو وانما حذفت الهمزة من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو
آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها واسكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حركت الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما ادخلت
الهمزة في اوله لان الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدأ به وانما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة النوع الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية
فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل المسألة الاولى قال الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت
المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى ام لا
يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة
وحروف مؤلفة فالمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم
ذات الشيء وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان
الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث المسألة الثانية اعلم ان الذين احتجوا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تاويلا لطيفا وتقديرا بيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على
معنى من غير ان يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون

الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا للآخر المسألة الثالثة في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم
قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم ومنفي وسلب لا ثبوت الفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وايضا قد يكون المسمى موجودا
والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها اسماء معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة الثاني ان الاسماء
قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة
الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للآخر ولقائل ان يقول هذا يشكل بكون الشيء عالما بنفسه
الرابع الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس انا نتلفظ بالنار
والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه وتعالى السابع ان قوله تعالى بسم الله
وقوله تبارك اسم ربك فهذه الآيات تقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا
اسم الاسم وبين قولنا الله الله فهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله
فهي منزهة عن كونها كذلك العاشر قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امر بان ندعو الله باسمائه فالاسم آلة الدعاء والمدعو هو الله والمغايرة بين ذات المدعو
وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله لا الصوت
ولا الحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان
لا يقع الطلاق والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف
ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها
المسألة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما
الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة المسألة الخامسة قد عرفت ان الالفاظ الدالة ثلاثة الاسماء والافعال والحروف اما الحروف فهي
الفاظ دالة على ارتباط بعض المعاني ببعض فما لم توجد الالفاظ على تلك المعاني امتنع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر ان وضع الاسماء
والافعال سابق على وضع الحروف فاما الافعال والاسماء فايهما اسبق الاظهر ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على
الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشيء من الاشياء في زمان معين وكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب ان
يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يمتنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل واما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير اسناد الى
الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركيب الاسم مع
الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدا والخبر واما تركيب الفعل مع الفعل لا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل
وكان الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع المسألة السادسة قد علمنا ان الاسم قد يكون اسم الماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا
بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والاظهر ان اسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل التركيب
المسألة السابعة يشبه ان يكون اسماء الصفات سابقة بالرتبة على اسماء الذوات القائمة بانفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم
قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر المسألة الثامنة في اقسام الاسماء الواقعة على المسميات اعلم انها تسعة اولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم
الواقع على الشيء بحسب جزء من اجزاء ذاته كما اذا قلنا للحيوان انه جوهر وجسم وثالثها الاسم الواقع على الشيء بحسب الصفة الحقيقية القائمة بذاته كقولنا للشيء انه اسود وابيض وحار
وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالاسباب الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية فقط كقولنا
للشيء انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة سلبية كقولنا انه اعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الآفات خالي عن المخافات وسادسها
الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشيء انه قادر وعالم فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة
الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لا يجهل شيئا وثامنها الاسم الواقع على الشيء
بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثال لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما انه يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية
ومثال القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه ومقوميته لغيره فقيامه بنفسه لا يحتاج الى غيره وهو صفة سلبية ومثال القيوم فان معناه كونه
قائما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه فالاول سلب والثاني اضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية

بعلم فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى ولغيره من اقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم اخر من اقسام الاسماء غير ما ذكرناه المسالة التاسعة في بيان انه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا اعلم ان الخوض في هذه المسالة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية المقدمة الاولى انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ يكون مخالفته لسائر الذوات لا بد وان يكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر البتة فحينئذ لزم رجحان الجائز لا لمرجح وان كان لامر اخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فان قيل قولنا انه ذات مخصوصة يقتضي كون تلك الخصوصية زائدة على الذات والا لاحتج الى قولكم مخصوصه بعد قولكم ذات فقولنا يقتضي ان يكون خصوصية تلك الصفة لصفة اخرى ويلزم التسلسل وهو محال المقدمة الثانية انا نقول سبحانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فنقول انه قادر عالم واعلم ان ذاته المخصوصة ليس قولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وايضا ذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة المقدمة الثالثة في بيان انا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه الاول انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا احد امور اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فاذا ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا احد هذه الامور الاربعة ثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر الثاني ان الاستقراء التام يدل على انه لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق اربعة احدها الاشياء التي ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التي ندركها من احوال ابداننا كالالم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ورابعها الاحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلثة فهذه الاشياء التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي هي واذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معلومة للخلق الثالث ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته باسرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذاك معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معلومة للبشر المقدمة الرابعة في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فلا يمكن ان يصير معقولة لهم المقدمة الخامسة في بيان انا البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق الملائكة او في حق [...] افراد [...] الانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق سبحانه وتعالى غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله الى غير المتناهي ولان اعظم الاشياء هو الله سبحانه وتعالى واعظم المعلوم علم الله سبحانه وتعالى واعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا باعظم المعلوم فعلى هذا لم يعرف الله الا الله المقدمة السادسة اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية اما المعرفة العرضية فلما انا راينا بناء علمنا انه لا بد من بان فاما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وحقيقته من اي انواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه واما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين بالبصر وعرفنا الحرارة باللمس وعرفنا الصوت بسمعنا فانا لا حقيقة للحرارة والبرودة الا في هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للبياض والسواد الا هذه الكيفية المرئية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله سبحانه وتعالى معرفة عرضية انما الذي نفينا الان هو المعرفة الذاتية فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا يقع في الغلط المقدمة السابعة اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو اعني المعنى الذي سميناه بالمعرفة الذاتية يقع في الشاهد على نوعين احدهما العلم والثاني الابصار فانا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول الخصم يقول انه يمكن حصول المعرفة للخلق فهل لتلك المعرفة الادراكية طريق واحد فقط او يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار وهذا ايضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء والجزم فيه وبتقدير ان يكون هناك نوعان احدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الامر مقصور على هذين الطريقين او هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا اخر الكلام في هذه المقدمات المسالة العاشرة في انه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا [...] الفلاسفة انكروه قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فلما ثبت ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم انما له لوازم معرفة فتلك اللوازم سوا انه الازلي الذي لا اول له وانه الواجب الذي لا يقبل العدم واما الذين قالوا انه لا يمتنع من فضل الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا ان كان الامر كذلك فلا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسالة مسالة على تلك المقدمات السابقة المسالة الحادية عشر ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسماء وذلك الذكر اشرف الاذكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالى اشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به

اشرف العلوم وكان ذكره اشرف الاذكار وكان ذلك الاسم اشرف الاسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الالسنة وهو اسم الله الاعظم فلو اطلع عليه ملك مقرب او نبي مرسل لوقف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه [...] جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات المسالة الثانية عشر القائلون بان الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه الاول قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا ذو الجلال والاكرام وورد فيه قوله صلى الله عليه وآله وسلم الظوا بياذا الجلال والاكرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات والقول الثاني قول من يقول انه هو الحي القيوم لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله تعالى فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم فقال ليهنك [...] وعندي انه ضعيف وذلك لان الحي هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة ولانه صفة واما القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره وكونه قائما بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم القول الثالث قول من يقول اسماء الله عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضي وصف ما عداه بالنقصان وعندي ايضا ان هذا ضعيف لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب ان يكون اشرف الاسماء واعظمها واذا ثبت هذا بالدليل فلا سبيل فيه الى الانكار القول الرابع ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندي لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه فاما اذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة المسالة الثالثة عشر اما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء الماهية المسماة فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حقه تعالى محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فلا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم بحسب ماهيته المسالة الرابعة عشر اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله سبحانه وتعالى ام لا فذلك محل اختلاف الناس فيه واما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد اقمنا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فبقي الاقسام السبعة فنقول اما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان يكون هي الوجود واما ان يكون كيفية من كيفيات الوجود واما ان يكون صفة اخرى مغايرة للوجود ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الاقسام والله الهادي

الباب الرابع

في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلثة اقسام القسم الاول الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل المسالة الاولى اطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جهم بن صفوان ان ذلك غير جائز اما حجة الجمهور فوجوه الحجة الاولى قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء فان قيل لو كان الكلام مقصورا على قوله قل الله لكان دليلا حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون تعالى مسمى باسم الشيء قلنا لما قال قل اي شيء اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا الكلام مستقل بنفسه ووجب ان يكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله اي شيء اكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود الحجة الثانية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم يكن ذاته شيئا لما جاز استثناؤه عن قوله كل شيء هالك وبذلك يدل على انه تعالى مسمى بالشيء الحجة الثالثة قوله صلى الله عليه وآله وسلم في خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شيء غيره وهذا يدل على ان اسم الشيء يقع على الله تعالى الحجة الرابعة روي عن عبد الله الانصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عائشة رضي الله عنها انه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يا شيء اغثني [...] الحجة الخامسة ان الشيء عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيئا واحتج جهم بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى خالق كل شيء وكذلك قوله تعالى وهو على كل شيء قدير فهذا يقتضي ان يكون كل شيء مخلوقا ومقدورا والله ليس مخلوقا ولا مقدورا فيجب ان الله تعالى ليس بشيء فان قالوا ان قوله تعالى الله خالق كل شيء وهو قوله وهو على كل شيء عام دخله التخصيص ولنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الاصل والدليل اللفظية يكفي في تقريرها هذا القدر الثاني ان الاصل في جواز التخصيص ان اهل العرف يقولون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العمومات الا ان اجراء الاكثر مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي يكون الخارج ساقط الدرجة واذا عرفت هذا فنقول لو سلمنا ان يكون الله مسمى بالشيء كان اعظم الاشياء واجلها هو سبحانه فامتنع ان يحصل فيه سبب جواز التخصيص فوجب القول بان ادعاء هذا التخصيص محال الحجة الثانية قوله تعالى ليس كمثله شيء حكم بان مثل مثله ليس بشيء ولا شك ان كل شيء فانه مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الاية ان مثل مثله ليس بشيء فيجب ان يكون غير مسمى بالشيء فان قالوا الكاف زائدة في هذا الكلام معناه ان هذا الحرف في كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس باطلا حصلت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال الحجة الثالثة لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء واسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشيء ليس من اسماء الله تعالى اما قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك ان المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين اشرف الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلا في اخس الاشياء وذلك يدل على ان الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال واما قولنا ان اسماء الله تعالى يجب ان يكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه والاستدلال بالاية ان كون هذه الاسماء حسنى ليس الا لكونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذه المعاني لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى امرنا بان ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بعده وذروا الذين يلحدون في اسمائه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد الحد في اسماء الله

فتصير هذه الاية دالة قوية على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسماء الدالة على صفات الجلال والمدح واذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب الحجة الرابعة انهم نقلوا عن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن احد الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ لفظ في غاية الحقارة فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم
انهم كانوا يقولون يا منشئ الاشياء يا منشئ الارض والسماء واعلم ان الناس من ظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في ان الله سبحانه موجود وذات وحقيقة
انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ولا يجري بسببه لا تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان عادة بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط
المسئلة الثانية في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما
يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ومتى اريد بالوجود الوجدان والادراك فقد اريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور والثاني انه يراد بالوجود الحصول و
التحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف على كونه حاصلا في الاعيان ولا ينعكس لان كونه حاصلا في الاعيان لا
يتوقف على كونه معلوم الحصول في نفسه لانه لا يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي هاهنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع اولا للادراك
والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشيء في نفسه او الامر فيه بالعكس او وضعا معا فنقول هذا البحث لفظي والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف
حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون وضع اللفظ بمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشيء في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ
الموجود على الله يكون على وجهين احدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحققا اما بحسب المعنى الاول فقد جاء في القرآن قال تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا
ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان والعرفان واما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن فان قالوا انما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت
والتحقق اذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت
لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما والثاني انا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصوله بحسب معنى اخر ثم نقول ثبت اجماع المسلمين
على اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا السيم قلتم ان اسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء ولفظ الوجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل لدلالة
الاجماع وايضا فدلالة لفظ الموجود على المدح اكثر من دلالة لفظ الشيء عليه وبيانه من وجهين الاول عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود فاما الموجود فانه لا يقع
على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى الثاني لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لا يفيدان بسبب كثرة دلائل وجوده والهيته صار كانه معلوم
لكل احد موجود عند كل احد واجب الاقرار به عند كل عقل فهذا اللفظ اذا بالمدح والثناء من هذا الوجه ظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء المسئلة الثالثة في الذات روى عبد الله الانصاري
الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبارا تدل على هذا اللفظ احدها عن عائشة رض عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من اعظم الناس اجرا الوزير
الصالح من امير يطيعه في ذات الله وثانيها عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان لم يكذب الا في ثلث ثنتين في ذات الله وثالثها عن كعب بن عجرة
عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشنا في ذات الله ورابعها عن ابي ذر قال سالت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اي الجهاد
افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الشيطان مصايد وفخوخا ومنها البطر بانعم الله
والفخر بعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله واقول ان كل شيء حصل امر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل
انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك الامر فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول
انه من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت صفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة
بماهيتها وح يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فنقول انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا
لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة على هذه الحقيقة ولما كان الحق سبحانه قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا صدقا
واما الاخبار التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته وانما المراد به طلب رضوان
الله الا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلث ثنتين في ذات الله اي في طلب مرضات الله وهذا الكلام في سائر الاخبار المسئلة الرابعة في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في
القرآن قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ففقدته فطلبته فوقعت يداي على قدميه وهو ساجد يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول الله تعالى انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملأ ذكرته
في ملأ خير من ملائه وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني يمشي جئته هرولة والخبر الثالث عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما خلق الله تعالى الخلق كتب في كتابه يكتبه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس احد احب اليه المدح من الله تعالى ومن اجل ذلك مدح نفسه وليس احد اغير من الله تعالى ومن اجل ذلك حرم الفواحش احد احب اليه العذر من الله

ومن اجل

ومن اجل ذلك انزل الكتاب وارسل الرسل الخبر الخامس عن عائشة رض عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضا نفسه وزنة
عرشه الخبر السادس روى ابو ذر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الله سبحانه وتعالى انه قال اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا وتمام الخبر مشهور
الخبر السابع عن ابن عمر رض ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرأ ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم قال يمجد الله نفسه انا الجبار انا المتكبر انا العزيز
انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المنبر حتى خفنا ان سيسقط به الخبر الثامن عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال التقى آدم وموسى
فقال له موسى انت الذي اشقيت الناس فاخرجتهم من الجنة قال له آدم انت الذي اصطفاك الله برسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التورية فهل وجدته كتب علي قبل
ان يخلقني قال نعم فحج آدم موسى ثلث مرات الخبر التاسع عن جابر رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسي ولن يصلح الا
السخاء وحسن الخلق فاكرموه بهما الخبر العاشر عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرويه عن ربه انه قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة
فلا ابالي في اي واد للدنيا اهلكه وانا فيه في جهنم وما ترددت في نفسي في قضاء اي شيء قضيت ترددي في قبض عبدي المؤمن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساءته
الخبر الحادي عشر عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك ابن عبدك ابن امتك ناصيتي بيدك ماض
في حكمك عدل في قضائك اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع
قلبي ونور بصري وجلاء حزني وذهاب همي الا اذهب الله همه وابدله مكان حزنه فرجا والخبر الثاني عشر عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال ان الله تعالى بعثني رحمة للعالمين ولاكسر المعازف والاصنام واقسم ربي على نفسه ان لا يشرب عبد خمرا لم يتب الى الله تعالى منه الا سقاه الله من طينة الخبال
قال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد اهل جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان
كل جسم مركب وكل مركب ممكن ومحدث وذلك على الله تعالى محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه المسئلة الخامسة في لفظ الشخص عن سعد بن عبادة عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم قال لا شخص اغير من الله ومن اجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين
ولا شخص احب اليه المدح من الله واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجمية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا ممتازا
عن غيرها المسئلة السادسة في انه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله تعالى قال الله تعالى الله نور السموات والارض واما الاخبار فروي انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك انك
تقول الشقي من شقي في بطن امه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور شيء
فقد اهتدى ومن اخطا فقد ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله تعالى واعلم ان القول بان الله تعالى هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان النور اما ان يكون جسما او كيفية في جسم والجسم محدث والكيفية ايضا محدثة وجل الاله عن ان يكون محدثا الثاني ان النور يضاده الظلمة والاله منزه عن ان يكون له
ضد الثالث ان النور يزول ويحصل له افول والله تعالى منزه عن الافول والتغير واما قوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه الاية من المتشابهات التي دل
عليه ما ذكرنا من الدلائل العقلية وايضا فانه تعالى قال عقيب هذه الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى المالك وهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو
خالق النور بقي ان يقال فما المقتضي لحسن اطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرأ بعضهم الله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة الثاني انه
سبحانه وتعالى منور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التاويل حسن اطلاق لفظ النور عليه والثالث ان بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا و
الاخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور ويقال فلان نور هذه البلدة اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع انه هو الذي تفضل على عباده
بالايمان والهداية والمعرفة فهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاخبار اما القرآن فقوله تعالى في اخر الاية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
واما الاخبار فكثيرة اما الاول فما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله الخبر الثاني عن انس رض عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال هل تدرون اي الناس اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك من علامة قال
نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت والخبر الثالث عن ابن مسعود رض قال تلا النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه قلت يا رسول الله كيف يشرح صدره قال اذا دخل النور انشرح وانفسح قلت فما علامة ذلك يا
رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتاهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع عن انس رض قال بينما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمشي
يخطر بي اذ لقيه حارثة فقال رسول الله كيف اصبحت يا حارثة قال اصبحت مؤمنا حقا فقال عليه السلام انظر ما تقول وان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك قال عزفت نفسي
عن الدنيا واسهرت ليلي واظمأت نهاري فكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون والى اهل النار يتعاوون فيها فقال عليه السلام عرفت فالزم ثم
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فلينظر الى هذا قال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له فنودي بعد ذلك يا خيل الله
اركبي فكان اول فارس ركب فاستشهد الخبر الخامس عن ابن عباس رض قال بينما جبرئيل عليه السلام جالس عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ سمع صوتا نقيضا فرفع راسه الى السماء فقال هذا

الباب

نزل السما فقد فتح وما فتح قط قبل اليوم فنزل منه ملك فقال ابشر بنورين لم يؤتهما احد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر السادس عن يعلى بن منية قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يقول النار للمؤمن يوم القيمة جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي الخبر السابع عن نافع عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيا وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلني من افضل عبادك عندك نصيبا في كل خير تقسمه اليوم من نور تهدي
به او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه او بلاء ترفعه او سوء تدفعه او فتنة تصرفها الخبر الثامن عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه سئل
عن اهل الجنة فقال اهل الجنة شعث رؤسهم وسخة ثيابهم لو قسم نور احدهم على اهل الارض لوسعهم الخبر التاسع عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان اهل
الجنة كل اشعث اغبر ذي طمرين الذين اذا استاذنوا على الامراء لم يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم ينكحوا واذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة احدهم يتلجلج في صدره لو قسم
نوره على اهل الارض لوسعهم الخبر العاشر عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداي ولا اله الا الله كلمتي فمن قالها ادخلته حصني ومن
ادخلته حصني فقد امن الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يدعو اعوذ بكلمات الله التامة وبنور وجهك
الذي اشرقت له الارض واضاءت له الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك وفجاءة نقمتك ومن درك الشقا ومن شر قد سبق الخبر الثاني عشر عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهور المسئلة السابعة في لفظ الصورة وفيه اخبار الخبر الاول عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان الله تعالى خلق آدم على صورته وعن ابن عمر رضي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق
آدم على صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الخبر الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات غداة فقال له قائل ما رأينا اسفر وجهك مثل الغداة قال وما لي وقد تبدى لي ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الاعلى
يا محمد قلت انت اعلم يا رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها فعلمت ما في السموات والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تاويل هذه الاخبار وجوها الاول انه لعله
خلق آدم على صورته الضمير عائد الى المضروب يعني ان الله تعالى خلق آدم على صورة ذلك المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد ان الله خلق
آدم على صورته التي كان عليها آخرا يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله تعالى رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث ان المراد من الصورة الصفة
يقال صورة هذا الامر كذا اي صفته فقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن اي خلقه على صفته وكونه خليفة له في ارضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ
القدرة في جميع العالم المسئلة الثامنة الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه اما الفلاسفة فقالوا المراد من
الجوهر الذات المستغني عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهرا وايضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمي الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا
بسبب تحيزه وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود اما حجميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى اظهر من
كل ظاهر بحسب كثرة الدليل على وجوده وكان اولى الاشياء بالجوهرية هو هو واما المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه
المسئلة التاسعة اطلق الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى قالوا انا لا نريد به كونه جوهرا مركبا مؤلفا من الاعضاء فانا نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن
المحل اما سائر الفرق فقد اطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامان الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا
نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه اعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته
ممتدة من احدى جانب العرش الى الجانب الآخر وكان طويلا عريضا عميقا فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا فثبت ان قولهم انا اردنا بكونه جسما معنى غير هذا
المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم يوهم معنى باطلا وليس في القرآن والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لان الاسماء
والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد اصل هذا المعنى المسئلة العاشرة في اطلاق لفظ الآنية على الله تعالى
اعلم ان هذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب اصل اللغة ان لفظة ان في لغة العرب تفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود
لذاته فكان واجب الوجود اكمل الموجودات في تاكد الوجود وفي قوة الوجود اطلقت الفلاسفة بهذا التاويل لفظ الآنية عليه المسئلة الحادية عشر في اطلاق لفظ الماهية اعلم ان لفظ
الماهية ليس لفظا مفردا بحسب اصل اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسال عن حقيقة من الحقايق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ارنا الاشيا
كما هي فلما كثر السؤال عن معرفة الحقايق بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا ما هي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء اي حقيقته
المخصوصة وذاته المخصوصة المسئلة الثانية عشر في اطلاق لفظ الحق اعلم ان لفظ الحق اذا اطلق على ذات الشيء كان المراد موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه ان
الحق مقابل الباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب ان يكون الحق هو الموجود واما ان اطلق لفظ
الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وانما سمي هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء
فاما ان اطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صادق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير واجب الابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله عز وجل

المستحق لاسم الحق اما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله واما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة
واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر احق الاخبار بكونه صدقا واجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات والله الموفق للصواب القسم الثاني
من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات عقلية المقدمة الاولى اعلم ان كونه تعالى ازليا ابديا لا يحوج
العقول الى وجود زمان آخر وذلك لان القول بكون الشيء دايم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان او لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود ولان على هذا
التقدير يكون تعالى ازليا ابديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر واما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما ان يكون ازليا او لا ازليا فان كان ذلك الزمان ازليا
فالتقدير هو ان كونه ازليا لا يتقرر الا بسبب زمان آخر فيلزم افتقار الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل واما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس ازليا فقد كان الله ازليا
موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان آخر وهو المطلوب فثبت ان كونه سبحانه وتعالى ازليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان ازليا
لا يوجب الاعتراف بكون الزمان ازليا المقدمة الثانية ان الشيء كلما كان ازليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه ازليا ولفظ الباقي ورد في القرآن قال الله تعالى
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وايضا قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا كان باقيا لا محالة وايضا قال تعالى هو الاول والآخر فجعله اولا لكل ما سواه و
آخرا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول اذ لو كان له اول امتنع كونه اولا لاول نفسه ولو كان له آخر امتنع كونه آخرا لآخر نفسه فاذا كان اولا لكل ما سواه وكان آخرا
لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه باقيا ازليا لا اول له ابديا لا آخر له المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع آخر ولزم
التسلسل وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه قديم وجب ان يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع في تفصيل الاسماء الاسم الاول القديم
واعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته كما قال تعالى كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم
الاسم الثاني الازلي وهذا اللفظ يفيد الانبساط الى الازل فهذا يوهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة الى ذلك الشيء
ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا اول له الاسم الثالث قولنا لا اول له وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفوا في ان قولنا لا اول له صفة ثبوتية او عدمية
قال بعضهم ان قولنا لا اول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له وان كان بحسب اللفظ عدما الا انه في الحقيقة ثبوت وقال الآخرون انه مفهوم عدمي
لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا اول له نفي لتلك الكيفية الثبوتية وكان قولنا
لا اول له مفهوما عدميا واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على الذات لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم وكان
كونها كذلك صفة اخرى ولزم التسلسل وهو محال الاسم الرابع الابدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل الاسم الخامس السرمدي واشتقاق هذا اللفظ من السرد وهو
التوالي والتعاقب قال عليه السلم في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلثة سرد اي متعاقبة ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزائه وتلاحق ابعاضه وذلك التعاقب
والتلاحق سمي بالسرد ادخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في اللغة السرمدي ان لا يقع الا على الشيء الذي يحدث اجزاؤه بعضها عقيب
البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان اطلاق لفظ السرمد عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه والا فلا الاسم السادس المستمر وهذا في الاستعمال
واصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور اجزائه بعضها عقيب البعض لاجرم اطلقوا المستمر الا ان هذا انما يصدق في حق الزمان اما في حق الله فهو محال لانه باق
بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق ابعاضه واجزائه الاسم السابع الممتد وسميت المدة مدة لانها تمتد بحسب تلاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها فيكون قولنا للشيء انه امتد وجوده
انما يصح في حق الزمان والزمانيات اما في حق الله تعالى فعلى المجاز الاسم الثامن لفظ الباقي قال تعالى ويبقى وجه ربك واعلم ان كل ما كان ازليا كان باقيا ولا ينعكس
فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا ولا ابديا كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام فعلى هذا لا يصح وصف الاجسام به وليس الامر كذلك لان
اهل العرف على قول بعضهم لبعض ابقاك الله الاسم التاسع الدايم قال الله تعالى اكلها دائم ولما كان احق الاشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله الاسم العاشر قولنا
واجب الوجود لذاته ومعناه ان ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكلما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفناء واعلم انه كلما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون
قديما ازليا ولا ينعكس وليس كلما كان قديما ازليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشيء معلولا بعلة ازلية ابدية فيجب كونه ازليا ابديا بسبب كون علته كذلك
فهذا الشيء يكون ازليا ابديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولنا بالفارسية خداي معناه انه واجب الوجود لذاته لان خداي كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية
احدهما قولنا خود ومعناه ذات الشيء ونفسه والثانية قولنا اي ومعناه جاء فقولنا خداي معناه انه بنفسه جاء وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره وعلى
هذا الوجه فيصير تفسير قولنا خداي انه لذاته كان موجودا الاسم الحادي عشر الكاين واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال الله تعالى وكان الله على
كل شيء مقتدرا وقال ان الله كان عليما حكيما واما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن لكنه وارد في بعض الاخبار روي في الادعية المأثورة
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يا كاينا قبل كل كون ويا حاضرا مع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون ولفظ يقرب معناه مما ذكرناه او يناسبه من بعض الوجوه واعلم ان هيهنا
بحثا لطيفا نحويا وذلك ان النحويين اطبقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال الله تعالى كنتم خير امة اي وجدتم وحدثتم خير امة

والثاني الذي يكون ناقصا كقولك كان الله عليما فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب واتفقوا ان كان على كلا التقديرين فعل الا انهم قالوا انه على هذا الوجه الاول فعل
تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت المقوم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكنا اذا اسندناه الى اسم واحد لكان قد دل على
حدث لذلك الشيء وح يتم الكلام فكان يجب ان يستغني عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان هذا القول وهو كون هذه الكلمة الناقصة فعلا يوجب كونها
غير ناقصة وما افضى ثبوته الى عدمه كان باطلا فكان القول بان هذه الكلمة ناقصة كلام باطل ولما اوردت هذا السؤال عليهم بقي الاذكياء من النحويين والعقلاء منهم متحيرين
فيه زمانا طويلا وما الفوا في الجواب ثم لما تاملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره ان يقول لفظة كان لا تفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا
ان هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد حدوث موصوفية شيء لشيء اخر اما القسم الاول فان لفظة كان يتم اسناده الى ذلك الشيء الواحد لانه يفيد
ان ذلك الشيء قد حدث وحصل واما القسم الثاني فانه لا يتم فائدته الا بذكر الاسمين فانه اذا ذكر كان معناه حصول الموصوفية زيدا بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا
بذلك الا عند ذكرهما جميعا فلا جرم لا يتم المقصود الا بذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرنا ان لفظ الكون يفيد
الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه الاسناد الى الاسم الواحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا
فنقول فعلى هذا التقدير فلا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى القسم الثالث من اقسام الصفات الحقيقية التي تكون مغايرة الموجود كونه
الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله والفلاسفة والمعتزلة ينكرونه اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه الاول ان تلك الصفات
اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات انما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها للوجهين الاول انه ثبت في الحكمة ان واجب
الوجود في ذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة هي التي تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه
صفة لغيره محال وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون لذاتها لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز ان يكون غير ذات الله لان تلك الذات لما امتنع
خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا لذاته
فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة
الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان الثاني ان الاثر مفتقر الى المؤثر فافتقاره اليه
اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لكان تاثير ذلك المؤثر في ايجاده تحصيل الحاصل وهو محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان
يكون كل ما كان اثر الغير كان حادثا فوجب ان يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثرا للغير فثبت ان القول بالصفات باطل الحجة الثانية على نفي الصفات
قالوا ان تلك الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في
القدم ويكون كل واحد منها مخالفا للاخر بخصوص ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبة من جزئين فيلزم ان
يكون كل واحد من ذينك الجزئين لا قديما لان جزء ماهية القديم يجب ان يكون قديما فيقع لذلك الجزء ان يشاركا في القدم ويخالفا في الخصوصية فيلزم كون كل واحد
مركبا من جزئين اخرين وذلك محال لانه يلزم ان يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحد من تلك الصفات مركبة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك
الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة او دوام
عدمها بدوام تلك الذات وان لم تكن كافية كانت تلك الذات واجب الاتصاف بوجود تلك الصفة او عدمها وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل
الموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت
قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فيلزم كون تلك القابلية ازلية لان قابلية الحوادث لاجل كون تلك الذات ازلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث ازلية لان قابلية الحوادث
مشروطة بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف
بالصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات مستغنيا عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت فسادهما فثبت
امتناع وجود الصفة الحجة الرابعة ان تلك الصفات اما ان تكون بحيث تتم الالهية بدونها او لا تتم فان كان الاول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها وان كان الثاني
كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شيء اخر والمحتاج لا يكون الها الحجة الخامسة ذاته سبحانه اما ان تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات او
لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها ومثل هذه الذات لا يليق بها صفة الالهية الحجة السادسة
لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فح يكون الاله مجزا مبعضا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب الحجة السابعة ان الله تعالى كفر النصارى في
التثليث فاما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لان قول النصارى فيمتنع ان يقال ان الله تعالى كفرهم بسبب ما قالوا
بها فبقي الثاني وذلك يوجب ان يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فبعض المتقدمين يمتنع ان يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفات الحقيقية

المسئلة

المسئلة الاولى في دلائل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت ان اله العالم يجب ان يكون عالما قادرا حيا فنقول يمتنع ان يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه الاول
انا نذكر فنعرفه بالبديهة بين قولنا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا
مع الذهول عن كونه عالما وقادرا وكذلك يمكن العلم بكونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يوجب اثبات الصفات الثالث ان كونه عالما عام التعلق بالجميع
الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والا لما كان كذلك الرابع ان
كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود يناقض قولنا ليس بعالم وذلك يدل ان المنفي بقولنا
ليس موجود مغاير للمنفي بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون
هذه الصفات صفات نسبية اضافية بمعنى ان كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حال نسبية
اضافية وتلك النسبة الخاصة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الثانية** وانا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فاما ان يكون صفة يلزم منها
حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور وهذه الصفات وان
كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسب والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة
فنقول قالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الدراكية صفة نسبية والفعالية ايضا كذلك فعلى هذا لا تكون الحيوة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول و
قال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح ان يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بان الذات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة فوجب ان يكون هذه الصحة لاجل
صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله مخالفة لساير الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وايضا فالذات مختلفة في قبول صفة الحيوة فوجب ان يكون صحة
قبول الحيوة لصفة اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا بان يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فيقال بما ذكرتم هذا الكلام في صحة العالمية وقال بعضهم
معنى كونه حيا انه لا يمتنع ان يعلم ويقدر فهذا عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فنفيه يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان
يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب ان يكون كونها حية مغايرة لتلك الذات
فيقال لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعقلا ذاتيا وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا سقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الثالثة**
لفظ الحي جاء في القرآن قال الله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال وعنت الوجوه للحي القيوم وقال هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحي معناه الدراك
الفعال والذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهو القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب الذي ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم والجواب ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه
حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الحي يعني كونه دراكا فعالا والقيوم
القيوم يعني كونه دراكا بجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات فحصل المدح من هذا الوجه **الباب الخامس** في الاسماء الدالة على الصفات
الاضافية اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان التكوين هل هو نفس المكون ام لا فقالت المعتزلة والاشعرية التكوين نفس المكون وقال
اخرون انه غيره واحتج الفقهاء بوجوه الحجة الاولى ان الصفة المسماة بالتكوين اما ان تؤثر على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غيرها وان كان
الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار الحجة الثانية ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الاثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها
الى تكوين اخر ولزم التسلسل الحجة الثالثة ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان يكون لها صلاحية التاثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة او ليس لها هذه الصلاحية
فان كان الاول فح يكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى وان كان الثاني فح القدرة لا يكون لها صلاحية التاثير
فوجب ان لا يكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتوا الصفة بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده الا ترى ان الله تعالى قادر على خلق الف شمس و
قمر على هذه السماء الا انه ما اوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما ان يكون معناه دخول
الاثر في الوجود او كونه امرا زائدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر في الوجود بكون الفاعل موجدا له الا ترى انا نقول لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله تعالى اوجده ولو
كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجدية يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع استناده الى الغير فثبت ان
تعليل الموجدية بوجود الاثر كلام باطل فوجب ان يكون كون الموجد موجدا امرا مغايرا لكون الفاعل قادرا ولوجود الاثر فثبت ان التكوين غير المكون اذا عرفت هذا الاصل فنقول
القائلون بان التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تاثير قدرة الله تعالى في حصول هذه
الاشياء واما القائلون بان التكوين غير المكون قالوا كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة لصفة اضافية واعلم ان الصفات
الاضافية على اقسام احدها كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فيقال يا ايها المسبح بكل لسان يا ايها الممدوح عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه في كل حين واوان ولما كان هذا
النوع من الاضافات غير متناه كانت الاسماء الممكنة لله تعالى بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية وثانيها كونه تعالى فاعلا للافعال صفة اضافية محضة بناء على ان تكوين الاشياء

ليس صفة زايدة اذا عرفت هذا فالمخترع اما ان يكون بمجرد كونه موجدا للنوع الفلاني او لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فههنا الفاظ تقرب من ان تكون
مترادفة مثل الموجد والمحدث والمكون والمنشي والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارى فهذه الفاظ عشرة متقاربة مع ذلك فالفرق حاصل اما القسم الاول وهو
الموجد فمعناه المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا اخص من مطلق الايجاد واما المكون فيقرب من ان يكون مرادفا للموجد واما
المنشي فاشتقاقه من النشو والنما وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدريج واما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهما النوعان تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع
واما الصانع فيقرب ان يكون ذلك اسما للمتاني بالفعل على سبيل التكلف واما الخالق فهو عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى يرجع الى العلم واما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو
الشق ويشبه ان يكون معناه هو الاحداث دفعة واما البارى فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة فيقال برى القلم اذا اصلحه وجعله موافقا للغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ
على ايجاد شي بعينه فلا بد ان يكون غير متناهية ونحن نذكر في هذا الباب بمثله فالمثال الاول انه اذا خلق النافع سمي نافعا واذا خلق المولم سمي ضارا والمثال الثاني اذا خلق الحياة سمي محييا
واذا خلق الموت سمي مميتا والمثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمي لطيفا واذا خصهم بالقهر سمي قهارا جبارا والمثال الرابع اذا قلل العطا سمي قابضا واذا كثر سمي باسطا والمثال الخامس اذا
جازى المذنب بالعقاب يسمى منتقما وان ترك ذلك الجزا سمي عفوا غفورا رحمانا رحيما المثال السادس ان حصل المنع والاعطا في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصلها في الجاه
سمي خافضا رافعا اذا عرفت هذا فنقول ان اقسام مقدورات الله تعالى بحسب الانواع والاصناف غير متناهية فلا جرم يمكن ان يحصل لله تعالى اسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار
واذا عرفت هذا فنقول ههنا دقايق لا بد منها فالدقيقة الاولى ان مقابل الشي تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل وقولنا المحيي المميت يتقابل الضدين واما قولنا
القابض الباسط الخافض الرافع فيقرب من ان يتقابل تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير واما الاعزاز
والاذلال فهما متضادان لا فرق بين ان لا يعز وبين ان يذل والدقيقة الثانية انه قد يكون الالفاظ يقرب من ان يكون مترادفة ولكن التامل التام يدل على الفرق اللطيف والامثلة
المثال الاول الرؤوف الرحيم يقرب من هذا الباب الا ان الرؤوف اميل الى جانب ايصال النفع والرحيم اميل الى جانب دفع الضرر المثال الثاني الفاتح والفتاح والنافع
الواهب الوهاب فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك الخير اليه بقصد ان ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على الالفاظ
المعتبرة في هذا الباب امكنك الوقوف على حقايق هذا النوع من الاسماء **الباب السادس** في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية واعلم ان القرآن مملو منه
وطريق الضبط ان يقال ذلك السلب اما ان يكون عايدا الى الذات او الى الصفات او الى الافعال اما السلوب العايدة الى الذات فهي قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه ليس
جوهرا ولا جسما ولا في المكان ولا في الجهة ولا حالا ولا محلا واعلم انه لما دل الدليل على ان ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات بعينه انه المخصوص بكون انواع الذوات والصفات
لا انه غير متناهية فلا جرم يحصل ههنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى والله الغني وانتم الفقرآء وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا انه لا يحتاج في ذاته ولا في
الاضافية ولا في صفاته السلبية الى شي غيره ومنه ايضا قوله تعالى لم يلد ولم يولد واما السلوب العايدة الى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقايض فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها
فمنها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة اما ما يكون من باب
اضداد العلم فاقسام احدها نفي النوم قال الله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها نفي الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره قال لا يشغله شان عن شان واما السلوب العايدة الى صفة القدرة فاقسام احدها انه منزه في افعاله عن التعب
والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها انه لا يحتاج في فعله الى الالات والادوات وتقديم المدة والمادة قال تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثالثها
انه لا تفاوت في قدرته بين فعل القليل والكثير قال تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ورابعها نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر قال تعالى لقد سمع الله قول الذين
قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء واما السلوب العايدة الى صفة الوحدة فهي مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد والقرآن مملو منه واما السلوب العايدة الى صفة الاستغناء فكقوله
وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه واما السلوب العايدة الى الافعال فهو انه لا يفعل كذا وكذا والقرآن مملو منه احدها انه لا يخلق بالباطل قال تعالى وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق اللعب قال تعالى
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق وثالثها العبث قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك ورابعها انه
لا يرضى لعباده الكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد قال تعالى والله لا يحب الفساد
سابعها انه لا يؤذي من غير سابقة جرم قال تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وثامنها انه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا بمعاصي المذنبين قال تعالى ان احسنتم احسنتم
لانفسكم وان اساتم فلها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه قال لا يسال عما يفعل وهم يسالون وقال فعال لما يريد وعاشرها انه لا يخلف في وعده ووعيده
قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس ايضا
اقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس ويشبه ان يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة لسائر الحقايق
التي هي نقايض في انفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشي من صفات النقص فالقدوس سلب عايد الى الذات والسلام سلب عايد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي

له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد
انه لا يشاركه احد في الحقيقة المخصوصة ولا يشاركه احد في صفة الالهية ولا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد في نظم العالم وتدبير احوال العرش الى الثرى
وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسي مع القدرة عليه والحليم هو الذي
يكون كذلك مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه وقس عليه البواقي والله هو الهادي وعليه التوكل **الباب السابع** في الاسماء الدالة على الصفات
الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول **الفصل الاول** في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة الاول القادر وقال الله تعالى قل هو
القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال تعالى في اول سورة القيمة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقال في اخر هذه السورة
اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى والثاني القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شي قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة وصفه بكونه قادرا الثالث المقتدر قال
تعالى وكان الله على كل شي مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى فقدرنا فنعم القادرون واعلم
ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة فالاول المالك قال تعالى مالك يوم الدين والثاني الملك قال تعالى
يوم الدين وقال فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القرآن اكثر من ورود لفظ
المالك والسبب فيه ان الملك اعلى شانا من المالك والثالث مالك الملك قال تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال
الملك يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة الاول القوي
قال تعالى ان الله هو القوي العزيز الثاني ذو القوة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين **الفصل الثاني** في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه الفاظ الاول
العلم وما يشتق منه وجوه فالاول اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشي من علمه ولا تضع الا بعلمه وقد احاط بكل شي علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة الثاني
العالم قال تعالى عالم الغيب والشهادة الثالث العليم وهو كثير في القرآن الرابع العلام قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب الخامس الاعلم قال تعالى الله اعلم حيث
يجعل رسالاته السادس صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم تختانون انفسكم السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وقال تعالى والله يعلم ما تسرون
وما تعلنون الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقال تعالى في حق الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وقال الرحمن
علم القرآن واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ لان لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله لانها وان كانت للمبالغة
لكنها تفيد ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله محال اللفظ الثامن من الفاظ هذا الباب لفظ الخبير وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم في حد العلم
انه الخبر اذا عرفت هذا وورد لفظ الخبير في حق الله تعالى كثيرا في القرآن وذلك ايضا يدل على العلم والنوع الثالث من الالفاظ الشهود والمشاهدة ومنه الشهيد في
حق الله تعالى الا ان فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها اما اذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام والنوع الرابع الحكمة وهذا اللفظ قد يراد بها العلم وقد يراد بها ايضا
ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي والنوع الخامس اللطف وقد يراد به العلم بالدقايق وقد يراد ايضا المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة **الفصل الثالث**
في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه اللفظ الاول الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اللفظ الثاني القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي واذ قال ربك للملائكة ونظايره كثيرة في القرآن الثاني صيغة المستقبل الثالث
القول قال تعالى ومن اصدق من الله قيلا وقال تعالى ما يبدل القول لدي اللفظ الثالث لفظ الامر قال تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال الا له الخلق والامر قال حكاية
عن موسى عليه السلام ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة اللفظ الرابع الوعد قال تعالى وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن وقال وعدا حقا انه يبدي الخلق ثم يعيده
اللفظ الخامس الوحي قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وقال تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ السادس كونه تعالى شاكرا لعباده قال فاولئك كان سعيهم مشكورا
الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها فاللفظ الاول الارادة قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اللفظ الثاني الرضى قال تعالى وان تشكروا يرضه لكم
وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى اللفظ الثالث المحبة قال تعالى يحبهم ويحبونه وقال يحب المتطهرين اللفظ الرابع الكراهة قال تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
وقال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم قالت الاشعرية الكراهية عبارة عن ان يريد ان لا يفعل وقالت المعتزلة بل صفة اخرى سوى الارادة **الفصل الخامس**
في السمع والبصر قال تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير وقال لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير وقال انني معكما اسمع وارى وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال لا
تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذه جملة الكلام في الصفات الحقيقية مع الاضافة **الفصل السادس** في الصفات الاضافية مع السلبية اعلم ان الاول هو
الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره اضافة وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الاول يفيد حالة مركبة من اضافة وسلب والاخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا

يبقى بعده عدم والحال فيه كما تقدم اما لفظ الظاهر فهو اضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلايل واما لفظ الباطن فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الاسماء
الدالة على مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع امرين احدهما ان لا يكون محتاجا الى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل
الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته الثاني ان يكون كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بان يكون مبدا لكل ما سواه فالاول سلب والثاني
اضافة ومجموعهما هو القيوم **الفصل السابع** في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية فمنها قولنا الاله وهذا الاسم يفيد الكل لانه يدل
على كونه موجودا وعلى كيفيات ذلك الوجود اعني كونه ازليا ابديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين
واختلفوا في ان هذا اللفظ هل يطلق على غير الله اما كفار قريش فكانوا يطلقونها في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لانه
ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهذا بعيد واما قولنا الله فسياتي بيان انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسماء الاعلام قائمة
مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان يصح ان يشار اليه لكان هذا الاسم قايما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في ان الاشارة الى الذات المخصوصة فهل تتناول الصفات
القايمة في تلك الذوات فان قلنا انها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها
لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزهة عن العلايق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلوب **الفصل الثامن** في الاسماء التي اختلف العقلاء
فيها انها هل هي من اسماء الذات او من اسماء الصفات هذا البحث انما ظهر من المنازعة القايمة بين اهل التشبيه واهل التنزيه وذلك لان اهل التشبيه يقولون
الموجود اما ان يكون متحيزا واما ان يكون حالا في المتحيز اما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز وكان خارجا عن القسمين فذلك عدم محض واما اهل التوحيد والتقديس
فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج وكل متحيز فهو محتاج فمن لا يكون محتاجا امتنع كونه متحيزا واما الحال في المتحيز فهو اولى بالاحتياج فواجب الوجود
لذاته يمتنع كونه متحيزا او حالا في المتحيز واذا عرفت هذا الاصل فنقول ههنا الفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان اهل
التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما اشتق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبرياء ولفظ المتكبر
واعلم اني ما رايت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الاول انه نقل في الاخبار الالهية انه سبحانه يقول الكبرياء ردائي
والعظمة ازاري فجعل الكبرياء قايما مقام الرداء والعظمة قايمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبرياء ارفع حالا من
صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالتين فان المعتاد في دين الاسلام ان يقولوا في تحريمة الصلوة الله اكبر ولم يقل احد الله اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه
التفرقة والثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبر مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظم فان لفظ المعظم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحد من هاتين اللفظتين مقام
الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في اية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة
مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الايتان مشعرتان بانه لا فرق بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم يشبه ان يكون
الكبير في ذاته كبيرا سواء يستكبره غيره ام لا وسواء عرف هذه الصفة احد او لا واما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة
الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي اعلى واشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشعرة من العلو
فمنها قوله العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالي ومنها اللفظة المذكورة عند الكل على سبيل الاطباق وهو انهم كلما ذكروه اردفوا ذلك الذكر بقولهم تعالى
ومنها في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا فالقائلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق العالم ثم
منهم من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد غير متناه وكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم
والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار
احدها انه عظيم بحسب الوجود وذلك لانه ازلي ابدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء والدوام وثانيها انه عظيم في العلم وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم
في كمال القدرة واما العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقايص والحاجات اذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسماء الذات و
عند اهل التوحيد من اسماء الصفات واما لفظ العلي فعند الكل من اسماء الصفات الا ان عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الاعلى وعند اهل التوحيد يفيد كونه
منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب **الفصل التاسع** في الاسماء الحاصلة لله سبحانه من باب الاسماء المضمرة ثلثة انا وانت وهو واعرف
الاسماء الثلثة قولنا انا لان هذا اللفظ لفظ يشير به كل احد الى نفسه واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه
حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون دون قولنا انا ولاجل الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلى من قولنا هو فثبت ان اعلى الاقسام قولنا انا واوسطها قولنا انت وادناها
قولنا هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحد من هذه واما لفظ انا فقال في اول سورة النحل انه لا اله الا انا فاتقون وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جاء
في القران في قوله فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القران منها ما في سورة البقرة في قوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم واخرها في سورة

المزمل وهو قوله تعالى رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة معرفة باسم اخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال امنت انه لا اله
الا الذي امنت به بنوا اسرائيل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه واذا عرفت هذا فلنذكر احكام هذه الاقسام فنقول اعلم ان قولنا لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به
احد الا الله او من يذكره على سبيل الحكاية عن الله لان تلك الكلمة تقتضي اثبات الالهية لذلك القايل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة وهو قوله لا اله الا انا على
التمام والكمال يمتنع حصولها الا لله سبحانه لان تمام معرفة هذه الكلمة مشروط بمعرفة قوله انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق لان علم كل احد بذاته المخصوصة
اكمل من علم غيره به لا سيما في حق الحق سبحانه فثبت ان قوله لا اله الا انا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق سبحانه واما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا انت فهذا يصح ذكره
من العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غايبا لكن هذه الحالة انما يتفق حصولها للعبد عند غيبته عن جميع حظوظ النفس فهذا ينبه على ان الانسان ما لم يصر غايبا عن
الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة اما الدرجة الثالثة وهي قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الغايبين لان لفظ هو ضمير الغايبين واعلم ان درجات الحضور والغيبة بالنسبة الى
الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية لكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق عليه
انه حاضر فباعتبار اخر يصدق عليه انه غايب وبالعكس وعن هذا قال الشاعر يا حاضرا غايبا في الفؤاد سلام على الغايب الحاضر ويحكى ان الشبلي لما قرب وفاته قال
بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال كل بيت انت ساكنه غير محتاج الى السرج وجهك المامول حجتنا يوم ياتي الناس بالحجج واعلم ان لفظة هو فيها اسرار عجيبة واحوال غالبة يمكن بعضها
شرحه وتقريره وبيانه وبعضها لا يمكن ذلك قال مصنف الكتاب وانا بتوفيق الله كتبت فيه اسرارا لطيفة لاني كلما اقابل تلك الكلمات المكتوبة بما اجده في القلب من البهجة والسعادة عند
ذكر كلمة هو اجد المكتوب بالنسبة الى تلك الاحوال الشاهدة حقيرا فعند هذا عرفت ان لهذه الكلمة تاثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فليكتب ما يمكن ذكره
فنقول فيه اسرار الاول ان الرجل اذا قال يا هو فكانه يقول من انا حتى اعرفك ومن انا حتى اكون مخاطبا لك وما للتراب ورب الارباب واي مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم
وبين الموصوف بالازلية والقدم فانت اعلى من جميع المناسبات وانت مقدس عن علايق العقول والخيالات ولهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغايبين فقال يا هو والفايدة
الثانية ان هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة وعلى الله بالقدم ففيه ايضا انه اقر بان كل ما سوى الله فهو محض العدم لان القايل اذا قال يا هو فلو حصل في الوجود شيان
لكان قولنا هو صالحا لهما جميعا فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله هو فلما قال يا هو فقد حكم على كل شيء ما سوى الله بانه عدم محض ونفي صرف كما قال كل شيء هالك الا وجهه و
هذان المقامان في الفناء عن كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلالة ولا يحصل الا عند مواظبة العبد على ان يذكر الله بقوله يا هو والفايدة الثالثة ان العبد متى ذكر الله بشيء من
صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله لانه اذا قال يا رحمن فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه الى طلبها فيكون طالبا للحصة وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب
يا فتاح واذا قال يا مالك فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم فيميل طبعه اليها ليطلب شيئا منها وقس عليه ساير الاسماء اما اذا قال يا هو فانه يعرف انه هو
الذكر لا يدل على شيء غيره البتة ثم يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله وهناك يحصل النور التام والكشف الكامل والفايدة الرابعة ان
جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات الجلال واما صفات الاكرام اما صفات الجلال فهي قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقيقة لان من
خاطب السلطان فقال انت لست اعمى ولست اصم ولست كذا ولا كذا وعدد انواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والحجر والتاديب ويقال ان مخاطبته بنفي هذه الاشياء
عنه اساءة في الادب واما صفات الاكرام فهي كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من وجهين الاول لا شك ان كمال الخالق اعلى
واجل من كمال المخلوقين بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحنا من نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان
لكمال جلال الخالق وذلك يقتضي تعريف الكامل العالي بطريق في غاية الخسة والدناءة وذلك سوء ادب والثاني اذا اخذ يمدح السلطان القاهر بانه اعطى الفقير الفلاني
كسرة خبز وقطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحجر ومعلوم ان نسبة جميع المخلوقات من العرش الى اخر الخلاء الذي لا نهاية له الى ما في خزاين قدرة الله اقل من نسبة كسرة
الخبز وقطرة الماء الى جميع خزاين الدنيا فاذا كان ذلك سوء ادب فهذا اولى ان يكون سوء ادب فثبت ان مدح الله وثنائه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا
ان ههنا سببا مرخصا في ذكر هذه المدايح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان اذا اراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى ان ينبهها على
الحضرة المقدسة ولا سبيل الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس
وتالف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فبعد ذلك ينبهه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك ذلك الذكر
فيقول يا هو كان العبد يقول اجل حضرتك ان امدحك واثني عليك بسلب نقايص المخلوقات عنك وباسناد كمالات المخلوقات اليك فان كمالك اعلى واجل واعظم بل لا
ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بالخطابات لان تلك اللفظة تفيد التشبيه والكبر حيث يقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة
الوجود ولكني لا اريد علو حالي هو ليكون اقرارا لانه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلى واجل من ان يناسب حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبه على
الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفة فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار ولكن بشرط التنبه لهذه الاسرار العالية الخاصة في هذا الذكر وان المواظبة على هذا الذكر تفيد
الشوق الحاصل والشوق الى اسرار تلك المقامات واكثرها بهجة وسعادة اما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق لا الاستغراق وذلك لان كلمة هو ضمير الغايبين فالعقل اذا ذكر

الكلية علم انه غايب عن الحق سبحانه ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بنقصان الحدوث ومعيوب بعيب الكون في احاطة المكان والزمان
فاذا تنبه العبد لهذه الدقيقة علم ان هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم ان كل المحدثات والابداعيات غايبة عن عتبة علو الحق سبحانه وعرف ان هذه
الغيبة انما حصلت بسبب الفارق في النقصان والكمال والحاجة والاستغنا. فعند هذا يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمالات متعالية عن مشابهة هذه الكمالات
مقدسة عن مناسبة هذه المحدثات واعتقد ان تصوره غايب عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والشعور بها من بعض الوجوه يسوق
الى الشعور بدرجاتها ومراتبها ولما كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة اعلى مما كان اسهل كان شوقه الى
الترقي عن تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله وانما قلنا ان الشوق الى الله اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الالم ولذات متوالية متعاقبة
لان عند ما يصل الذوق فعند ما يمتنع وصوله اليه يتالم والشعور باللذة حال ذوق الالام يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور فذلك يدل على ان مقام الشوق الى الله اعظم
المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو يورث الشوق الى الله تعالى وثبت ان الشوق الى الله اعظم المقامات واكثرها بهجة وسعادة فيلزم من ذلك ان المواظبة على ذكر هذه الكلمة
تفيد اعلى المقامات واسنى الدرجات الفايدة السادسة في شرح جلالة هذا الذكر واعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات المقدمة الاولى ان العلم على قسمين تصور وتصديق
واما التصور فهو ان يحصل في النفس صورة من غير ان يحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي واما التصديق فهو ان يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان
النفس يحكم عليها اما بوجود شيء او عدمه اذا عرفت هذا فان التصور مقام التوحيد واما التصديق فانه مقام التكثير المقدمة الثانية ان التصور على قسمين تصور يتمكن
العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكنه التصرف فيه اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات اجزاء ذلك
المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه اما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه ان يعمل عملا سوى
استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو
النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة واذا عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه ونعتا يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور تصور حقيقة منزهة عن جميع جهات
التركيب والكثرة وكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقدمات الفايدة السابعة ان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه او بالاجزاء الداخلة فيه او
بالاجزاء الخارجة عنه اما القسم الاول فهو تعريفه بنفسه فهو محال لان المعرف قبل المعرف فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلة وذلك محال واما القسم الثاني وهو تعريفه بالامور
الداخلة فيه فهذا في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة فذلك في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال واما القسم الثالث فهو
تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا ايضا محال لان احوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئا من احوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة وهويته المعينة ولما كان
كذلك فقد انسد ابواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الا من جهة واحدة وهو ان يتوجه الانسان بصدق عقله وروحه الى مطلع
نور تلك الهوية على رجاء انه ربما اشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة اليها فيسعد بمطلعه وذلك النور فقول الذاكر يا هو توجيه لحدقة العقل والروح الى الحضرة على
رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة الفايدة الثامنة ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير
بحيث تستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان به الوجع الشديد فينسى ذلك الالم في تلك الحالة وربما راى اباه وابنه في تلك الحالة ولم يعرفهما
وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهله عن الشعور بغيرها فكذلك العبد اذا قال هو وتجلى لروحه وعقله ذرة من نور جلال تلك الهيبة وجب ان يستولي على قلبه الدهشة
وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة فيصير غايبا عن كل ما سوى تلك الهوية معزولا عن الالتفات الى شيء سواها وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة الا ان يقول بعقله هو وبلسانه هو
فاذا قال العبد هو واظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة نسال الله الكريم ان يسعدنا بها الفايدة التاسعة في فوايد هذا الذكر
العالي يروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والآخرة فكان العبد يقول همومي في الدنيا والآخرة غير متناهية والحاجات
التي غير متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى هذا انا لا اقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل القادر
على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات الا الله سبحانه فانا اجعل همي مشغولا بذكره فقط فانا اذا فعلت ذلك فهو بحسبه يكفيني مهمات الدنيا والآخرة الفايدة العاشرة
ان العقل لا يمكنه الاستغراق في العلم بشيئين فاذا وجه فكره الى شيء بقي معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء فانني في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان
هذا لازما فالاولى ان اجعل قلبي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات واجعل لساني مشغولا بذكر اشرف المذكورات فلهذا السبب واظب على قوله يا هو الفايدة الحادي عشر
ان الذكر اشرف المقامات قال عليه السلام حكاية عن الله انا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير من ملائه واذا ثبت هذا فنقول افضل الاذكار ذكر الله بالثناء
الخالي عن السوال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكاية عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج
والفقير المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسبه الطلب والسوال كان ذلك محمولا على السوال فاذا قال الفقير للغني يا كريم كان معناه اكرم واذا قال له يا نفاع كان معناه اطلب
النفع واذا قال يا رحمن كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية مجرى السوال وقد بينا ان الذكر انما يعظم شرفه اذا كان ذكرا خاليا عن الاشعار بالسوال واما اذا هو خاليا عن الاشعار

بالسوال فاما انا ما هو خاليا عن الاشعار بالسوال والطلب فوجب ان لا يكون اعلى الاذكار ولنختم هذا الفصل الشريف بذكر ذايته في بعض الكتب يا هو يا من لا هو يا من الا هو
يا ازل يا ابد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت ومن لطايف هذا الفصل ان الشيخ الغزالي رحمه الله كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام لا اله الا هو
توحيد الخواص ولقد استحسنت هذا الكلام وقويته بالقرآن والبرهان واما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها اخر لا اله الا هو ثم قال بعده كل شيء هالك الا وجهه
فنقول كل شيء معناه لا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله لا هو الا هو بعد قوله لا اله الا هو يدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة واما البرهان فهو ان من
الناس من قال تاثير الفاعل ليس في تحقق الماهية ويكون بل لا تاثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقلت فالوجود ايضا ماهية فوجب ان لا يكون الوجود والعاشر
فان التزم ما ذكره وقال الواقع بتاثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهومها مغايرا للماهية وللوجود امتنع اسنادها الى الفاعل
وان كان مفهومها مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وان يكون له ماهية وح يعود الكلام فثبت ان القول بانه لا تاثير له في الماهيات ينفي التاثير والموثر وينفي الصنع و
الصانع بالكلية وذلك باطل فثبت ان الموثر يوثر في الماهيات وكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير فلولا الموثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته صارت
الماهيات ماهيات وصارت الحقايق حقايق وقبل تاثيره فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا هو الا هو اي لا يتقرر شيء من الماهيات
ولا يتحقق شيء من الحقايق الا بتقريره وتحقيقه فثبت انه لا اله الا هو **الباب الثامن** في بقية المباحث عن اسماء الله تعالى وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اختلف
العلماء في ان اسماء الله تعالى توقيفية ام اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القرآن والاحاديث الصحيحة
وقال اخرون كل لفظة دل على معنى يليق بجلال الله وصفته فهو جايز والا فلا وقال الشيخ الغزالي رحمه الله الاسم غير فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسماء واما الصفات
فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فيقال اما اطلاق الاسم على الله تعالى فلا يجوز الا عند وروده في القرآن والخبر واما الصفات
فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان العالم اسما كثيرة ثم انا نصف الله بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا وفقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه مبينا
وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف واجيب عنه فقيل اما الطبيب فقد ورد نقل ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه لما مرض قيل له احضر الطبيب فقال الطبيب امرضني واما الفقه فهو عبارة
عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا القيد ممتنع الثبوت في حق الله تعالى واما اليقين فهو مشتق من يقن الماء في الحوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم
الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله تعالى محال وانما قلنا ان التبيين عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك
لان البين مشتق من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين امرين متصلين فاذا حصلت في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احديهما عن الاخرى فقد حصلت
البينونة فلهذا السبب سمي ذلك بيانا وتبيينا ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال واحتج القايلون بانه لا حاجة الى التوقيف بوجوه الاول ان اسماء الله وصفاته
مذكورة بالفارسية والتركية والهندية وان شيئا منها لم يرد في القرآن ولا في الاخبار مع ان المسلمين اجمعوا على جواز اطلاقها الثاني ان الله تعالى قال ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الاية
الثالث انه لا فايدة في الالفاظ الا رعاية المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اطلاق اللفظ المعين عبثا واما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمه الله فحجته ان وضع الاسم في
حق الواحد منا يعد سوء ادب ففي حق الله اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جايز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الله تعالى **المسئلة الثانية** اعلم انه قد
ورد في القرآن الفاظ دالة على صفات لا يمكن اسنادها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا فاحدها الاستهزاء قال الله تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل
والدليل عليه ان القوم لما قالوا لموسى عليه السلام اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وثانيها المكر قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب
قال تعالى وغضب الله عليهم ورابعها التعجب قال الله تعالى بل عجبت ويسخرون في من قرا عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله تعالى والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب
عند الجهل بسبب الشيء وخامسها التكبر قال الله تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها الحيا قال الله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحيا عبارة عن
تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان يقول لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها في البداية واثار تصدر
عنها في النهاية مثاله ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعنا الغضب
في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بداية الاعراض وقس على باقي عليه **المسئلة الثالثة** رايت في بعض كتب التذكير ان لله اربعة آلاف اسم الف منها في القرآن
والاخبار الصحيحة والف في التوراة والف في الانجيل والف في الزبور ويقال الف في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر واقول هذا غير مستبعد
لانا بينا ان اقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ونبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا بل نقول كل من كان اطلاعه على اثار حكمة الله في تدبير العالم
الاعلى وتدبير العالم الاسفل اكثر كان اطلاعه على اسماء الله تعالى اكثر ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع تشريح بدن الانسان ووقف على ما
يقرب من عشرة الاف نوع من انواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة الاف نوع من اسماء الله الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على
العدد الذي ذكرناه من اقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك سببا للعقل على ان الذي لم يعرفه من اقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن اكثر مما عرفه وذلك لما عرفه ان

الارواح الدماغية من العصب سبعة عشر لكل واحد منها فايدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى اقسام او اربعة عرف بالحيلة الشديدة وجه الحكمة في
كل واحد من هذه الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وفي كل واحد من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخرى وكل واحد من تلك الاقسام يتصل
بعضو معين لايصال الاشياء ويكون وصول ذلك القسم الى بعض العضو في موضع معين الا انها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة الآف تنبه العقل على
ان اقسام حكم الله في تخليق هذا البدن خارج عن التقدير والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع آخر
من انواع تلك الحكم فقد وصل الى معرفة اسم آخر من اسماء الله تعالى ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمائه الحسنى ولصفاته العليا وذكر جالينوس
في كتاب منافع الاعضاء انه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع الضوء وقال انا تركت كتبه ضنة بها فرأيت في بعض الليالي بان ملكا نزل من السماء وقال
يا جالينوس ان الهك يقول لم اخفيت حكمتي عن عبادي قال فلما انتبهت صنفت في هذا المعنى كتابا مفردا فثبت بما ذكرنا انه لا نهاية لاسماء الله الحسنى. المسألة الرابعة
انا نرى في كتب العزايم اذكارا غير معلومة وكلمات غير مفهومة وكان ان تلك الالفاظ غير معلومة فقد يكون الكتاب غير معلومة واقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ
ولا شك ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على شيء اصلا لم يكن فيها فايدة وان كانت دالة على شيء فدلالتها اما ان يكون على صفات الله ونعوت
كبريائه واما ان يكون دالة على شيء آخر اما الثاني فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا الترهيب فبقي ان يقال انها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء فنقول
ولما كانت اقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها ما كان احسن احوال تلك الكلمات ان يكون شيئا من جنس هذه الادعية واما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات
فقليل الاثر فوجب ان يكون هذه الاذكار المعلومة ادخل في التاثير من قراءة تلك المجهولات لكن للقايل ان يقول عقول اكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرئ هذه الاذكار
المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة الهية لم يقو تاثيرهم عن الالهيات ولم يتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا يحصل لنفوسهم قوة وعلاقة في
التاثير اما اذا قرئ تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهم منها شيئا وحصل عندهم اوهام انها كلمات عالية استولى الفزع والخوف والرعب على نفوسهم فيحصل لهم بهذا السبب
نوع من التجرد عن عالم الجسم والتوجه الى عالم القدس ويحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التاثير فهذا ما عندي في قراءة هذه الرقى المجهولة. المسألة الخامسة ان بين
نفوس الخلق وبين اسماء الله تعالى مناسبات عجيبة والعاقل لا بد ان يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية وهي انه ثبت
عندنا ان النفوس الناطقة البشرية متفاوتة بالماهية والجوهر فبعضها الهية مشرقة حرة كريمة وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها
قاسية قاهرة وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن عرف احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرنا فاذا ثبت ان هذه
الاحوال لازمة لجوهر النفس فان كل من رجع الى احوال نفسه علم ان له منهجا معينا وطريقا مبينا في الارادة والكراهة والرغبة والرهبة وان الرياضة والمجاهدة لا
تقلب النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تاثير الرياضة في ان تضعف تلك الاخلاق ولا تستولي على الانسان فاما ان تقلب من صفة الى صفة
اخرى فذلك محال واليه الاشارة بقوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وبقوله الارواح جنود مجندة فاذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم وكل اسم من
اسماء الله تعالى دال على معنى معين فكل نفس كان الغالب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا فسمعت ان
الشيخ ابا النجيب البغدادي كان يامر المريد بالاربعين مرة او مرتين بعدد ما سواه مصلحة ثم كان يعرض عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فاذا راه
عديم التاثير عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان راه متاثرا عند سماع اسم خاص مزيد التاثير امره بالمواظبة
على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة خاصة فاذا اشتغلت تلك النفوس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها
من القوة الى الفعل في تلك الصفة سهلا هينا يسيرا ولكن ههنا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء.

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله

وفيه مسايل. المسألة الاولى المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله سبحانه وانه ليس مشتقا البتة وهو قول الخليل وسيبويه وقول اكثر الاصوليين والفقهاء
ويدل عليه وجوه. الحجة الاولى انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة لان لفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل
له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين فلو كان كذلك لما كان قولنا
لا اله الا الله توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين لان تقدير ان يكون لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع من ان يدخل تحته اشخاص كثيرة فح لا يكون
قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث اجمع العلماء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها
ليست من الالفاظ المشتقة. الحجة الثانية ان من اراد ان يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه اولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات مثل ان يقال زيد الفقيه
النحوي الاصولي الاعرف فنقول ان كل من اراد ان يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر اولا لفظة الله ثم يذكر بعده صفات المدائح مثل ان يقول الله العالم القادر
الحكيم ولا يعكسون هذا فيقولون العالم القادر الله وذلك يدل على ان قولنا الله اسم علم فان قيل اليس انه تعالى قال في اول سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في
الارض قلنا ههنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع فح يزول السؤال لانه جعله مبتدأ فقد اخرجه عن جعله صفة لما قبله ومنهم من قرأ بالجر فهو نظير لمن يقول هذه الدار ملك الفاضل

بيان اسرار الرقى المجهولة

للعالم زيد وليس المراد ان جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه الدار ملك العالم الفاضل بقي الاشتباه في انه زيد او عمرو لكن الفاضل العالم فقيل
زيد ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه ولما لم يلزم ههنا ان يقال الاسم العلم صار صفة فكذا في هذه الآية. الحجة الثالثة قوله تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في
هذه الآية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب ان يكون المراد اسم العلم وكل من اثبت لله اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله. واحتج القايلون بانه ليس اسم علم
بوجوه. الحجة الاولى قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض وقوله وهو الله الذي لا اله الا هو فان قوله الله لا بد وان يكون صفة ولا يجوز ان يكون اسما علما بدليل انه لا يجوز ان
يقال هو زيد في البلد وهو بكر ويجوز ان يقال هو العالم الزاهد في البلد وهذا الطريق يعترض على قول النحويين ان الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة
امتنع ان يكون اسم علم. الحجة الثانية ان اسم العلم قايم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة في حق الله كان اسم العلم ممتنعا في حقه. الحجة الثالثة ان الاسم العلم انما
يحتاج اليه ليميز شخصا عن شخص آخر يشابهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله تعالى ممتنعا كان القول باثبات الاسم العلم في حقه محالا والجواب عن الاول انه
لا يجوز ان يكون ذلك جاريا مجرى قولنا هذا زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى
كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس الا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة. المسألة الثالثة الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه وجوها. الاول ان الاله هو المعبود وسواء
عبد بحق او باطل ثم غلب عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق به العبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم
اصولها وفروعها وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح وكل الممكنات انما وجدت
بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل للعبد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله تعالى والعبادة غاية التعظيم
واذا ثبت فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا بمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للمعبودية ليس الا الله تعالى.
الفرع الثاني ان من الناس من يعبد الله على طلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه. الاول ان من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة
ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب وكان الله تعالى وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم. الثاني انه لو قال اصلي لطلب الثواب
او للخوف من العقاب لم يصح صلوته. الثالث ان من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد
الاجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله فلم يكن راغبا في عبادة الله تعالى وكل ذلك جهل ومن الناس من عبد الله لغرض اعلى من الاول وهو ان
يتشرف بخدمة الله تعالى لانه اذا شرع في الصلوة حصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة
في الجوارح والاعضاء فتشرف كل جزء من اجزاء العبد بخدمة الله فمقصود العبد من العبادة حصول هذا الشرف. الفرع الثالث من الناس من طعن في قول من يقول
الاله هو المعبود من وجوه. الاول ان الاوثان عبدت مع انها ليست آلهة. الثاني انه تعالى اله للجمادات والبهايم مع ان صدور العبادة منها محال. الثالث انه تعالى اله للمجانين
والاطفال مع انه لا تصدر العبادة عنها. الرابع ان المعبود ليس له بكونه معبودا صفة لانه لا معنى لكونه معبودا الا انه مذكور بذكر ذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومراد
بارادته وعلى هذا التقدير فلا يكون الالهية صفة لله تعالى. الخامس يلزم ان يقال انه تعالى ما كان الها في الازل. الفرع الرابع من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود
بل الاله الذي يستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه انه لا يكون الها للجمادات والبهايم والاطفال والمجانين وان لا يكون الها في الازل ومنهم من قال انه القادر
على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان فسرنا الاله بالتفسيرين الاولين لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الها في الازل
التفسير الثاني انه مشتق من الهت الى فلان اي سكنت اليه فالعقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه. الاول ان الكمال محبوب لذاته وما سوى
الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو معلول للعدم واهل النقصان من الناقص بذاته لا يحصل الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل
لذاته وجب كونه محبوبا لذاته. الثاني ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عنده نفسه بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره وعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف
عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد الا بايجاده واذا كان الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول مترقية الى عتبة رحمته
والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذان الوجهان عليهما التعويل في تفسير قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب. التفسير الثالث انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم
ان الخلق قسمان واصل الى ساحل بحر المعرفة ومحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم وارواحهم واما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة
النور وفسحة الكبرياء والجلال فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو وبعبارة اخرى
وهي ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتي تخلفت بقيت في ظلمات الغبار والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار
فالاولون بادوا في اودية الظلمات والآخرون طاشوا في انوار عالم الكرامات. التفسير الرابع لاه اي ارتفع والحق سبحانه هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات
لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس الا هو وايضا فهو مرتفع عن ان يقال
ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب الارتفاع بالمكان

وكمالكان اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه اعلى من ان يكون علوه بسبب المكان لكان ذلك المكان اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا
انه سبحانه اعلى من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان ينسب اليه شئ مما حصل في عالم الامكان التفسير الخامس ان الفكر في الشئ انما يحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما
يتخيله الانسان ويتصوره فهو بخلافه فان انكر العقل وجوده مكذبه نفسه فان كل ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال وان اشار الى شئ يضبطه الحس والخيال
وقال هو انكره نفسه ايضا لان كل ما ضبطه الحس والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فههنا
العجز عن درك الادراك ادراك ولا شك ان هذا موقف عجيب يتحير العقل فيه وتضطرب الالباب في حواشيه التفسير السادس لاه يلوه اذا احتجب ومعنى كونه محتجبا من وجوه
الاول انه بكنه صمديته محتجب عن العقول الثاني انا لو قدرنا ان الشمس كانت واقفة وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على هذه الجدران ضربا ابدا عنها فحينئذ كان
يخطر بالبال ان هذه الانوار الواقعة في هذه الجدران فرائضها الا ان لما شاهدنا ان الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فههنا الطريق
علمنا ان هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذا ههنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات كالنور الواصل من جانب قدرة الله تعالى فلو قدرنا انه كان يصح
على الله الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر ان نور الوجود منه لكنه لما كان الغروب والطلوع
عليه محالا لاجرم خطر ببال بعض الناقصين ان هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجابه لازم الا كمال نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان
من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور
والمقهور يليق بالعباد اما الحق فظاهر وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب والخلق محجوبون التفسير السابع اشتقاقه من اله الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد
مولهون مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه اقوال الاول ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل الاشياء الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه
يا رب يا رب فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى مناسبة الالاء والنعماء اخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه
ان كان المخلص عن الافات والموصل الى الخيرات غير الله فوجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك
في سائر الاوقات واما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحات والتلبس باسباب الهدايات والثاني ان الخير والراحة مطلوب الحصول والحصول
لذلك الامن الله والذي يتوقف عليه المطلوب مطلوب فالرجوع الى الله مطلوب والثالث ان المحسن في الظاهر اما الله وغيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحصل الا اذا خلق
الله تعالى في قلبه داعية الاحسان فالحق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شكا اليه بعض المريدين
من كثرة الوسواس فقال الاستاد كنت حدادا عشر سنين وقصارا عشرا اخرى وبوابا عشرة ثالثة فقالوا ما رأيناك فعلت ذلك قال فعلت ولكنكم ما رأيتم اما عرفتم ان
القلب كالحديد وكنت كالحداد اليه بنار الخوف عشر سنين ثم شرعت في غسله عن الاوضار والاقذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة اخرى بالسيف
لا اله الا الله فلم اترك حتى يخرج عنه حب ما سوى الله ولم اترك حتى يدخل فيه حب غير الله فلما خلت عرصة القلب عن غير الله وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور
فغرق القلب في تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لا اله الا الله التفسير الثامن ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل ياله اذا فزع من امر نزل به فالهه اي
اجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه لقوله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله وهو يطعم ولا
يطعم ولانه هو الموجد للكل لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل فكان في الحقيقة هو الله ولا شئ سواه وههنا
لطائف وفوائد الفائدة الاولى عادة المديونين انه متى رأى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه والله الاكرم يقول يا عبادي انتم غرمائي كثرت ديونكم ولكن لا تفروا الى
فاني انا الذي اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم ايضا الملوك يغلقون ابوابهم عن الفقراء دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك الفائدة الثانية قال عليه الصلوة والسلام ان لله تعالى
مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة واقول انا
صلى الله عليه وآله وسلم انما ذكر هذا الكلام على التفهيم والا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين الفائدة الثالثة قال عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى
يوم القيمة للمؤمنين احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول لم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله كلا وجبت لكم مغفرتي الفائدة الرابعة قال عبد الله بن عمرو
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تعالى يستر على بعض عباده يوم القيمة تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له انكر من هذا شيئا اظلمك الكرام
الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول الله ان لك عندي حسنة ولا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع
هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا تثقل مع ذكر الله شئ والفائدة الخامسة وقف
صبي في بعض الغزوات ينادي عليه فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر فبصرت به امرأة فعدت الى الصبي واخذته والصقته الى ظهرها ثم القته على البطحاء واجلسته على بطنها تقيه الحر
تقول ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اعجبتم من رحمة هذه ابنها فان الله تعالى ارحم بكم جميعا من هذه
فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة المسألة الثالثة في كيفية الاشتقاق هذه اللفظة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرية او سريانية فانهم يقولون الاها

رحمانا

المتشابهه

ومرحمانا فلما عرب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهات الحاصلة من اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم
ليقولن الله وقال تعالى وهل تعلم له سميا واطبقوا على ان المراد منه لفظ الله واما الاكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية اما القائلون بان هذه اللفظة اسم الله تعالى
فقد تخلصوا عن هذه المباحث واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه اللفظة الاه فادخلت الالف واللام للتعظيم فصار الاله فحذفت الهمزة استثقالا
لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون اصله لاه فالحقت بها الالف واللام فقيل الله وانشد كحلفة من ابي رياح يسمعها لاهه
الكبار فطرحه على الاصل المسألة الرابعة قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص به سبحانه واما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه
بالاضافة كما قالوا اله كذا او ينكر فيقال اله كما قال تعالى خبرا عن قوم موسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون المسألة الخامسة اعلم ان هذا الاسم مخصوص
بخواص لم توجد في سائر الاسماء ونحن نشير اليها فالخاصية الاولى انه اذا حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة لله وهو مختص به سبحانه كما في قوله تعالى ولله جنود
السموات والارض فان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله تعالى له الملك وله الحمد فان حذفت
اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع
لانك تقول هما هم فلا يبقى الواو فيهما فهذه الخاصية موجودة في لفظ الله غير موجودة في سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت بحسب المعنى فانك اذا
دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة واما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لان
الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله فقد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصية الثانية ان كلمة الشهادة وهي الكلمة
التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحيم او الا الملك او الا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في
الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة

الباب العاشر

في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم اعلم ان الاشياء على اربعة اقسام الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا والذي
لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا اما القسم الاول وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا فاما ان يكون ذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع مثل لحظة واحدة لحصل
الموت واما ان يكون كذلك في الاخرة وهو معرفة الله تعالى فانها لو زالت عن القلب لحظة واحدة لمات القلب واستوجب عذاب الابد واما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعا ولا
يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الاخرة واما القسم الثالث وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا كالمضار التي لا بد منها في الدنيا كالامراض
والموت والفقر والهرم ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان منافع الاخرة لا يلزمها شئ من المضار واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضروريا فهو كالفقر
في الدنيا والعذاب في الاخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان التنفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى امر لا بد منها
في الاخرة فلو فات عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول اسهل من الموت الثاني لانه لا يتالم في الموت الاول الا ساعة واحدة واما الموت الثاني فانه يبقى
المه ابد الاباد وكما ان النفس له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته والثاني اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك
الفكر له اثران احدهما ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه والثاني اخراج هواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب وما
ذاك الا بان تعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي آمنا من الآفات وواصلا الى الخيرات و
المسرات وكمال هذا الامر ان ينكشف لعقلك كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من انوار احسان الله فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون
الله تعالى رحمانا رحيما فاذا اردت ان تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد اما نفسك فلا شك انها كانت جاهلة في
مبدأ الفطرة كما قال الله تعالى اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تأمل في مراتب القوى الحساسة والمحركة و
المدركة والعاقلة وتأمل في مراتب المعقولات في جهاتها واعلم انه لا نهاية لها البتة ولو ان العاقل اخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف
والرعد العاصف وبقي في ذلك السير ابد الاباد ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا وكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها غير متناهية
والمتناهي عنه في جنب غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له ان الذي قال الله تعالى في قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب
من الاخلاط الاربعة فتامل كيفية تركبها وتشريحها وتعرفها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع العالية والآثار الرفيعة حتى يظهر لك صدق قوله وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها وحتى يتجلى لك اثر من آثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل هل لغير الله رحمة ام لا قلنا الحق ان
الرحيم ليس الا الله ثم بتقدير ان يكون لغير الله رحمة الا ان رحمة الله اكمل من رحمة غيره فهنا مقامات المقام الاول في بيان انه لا رحيم الا الله فنقول الذي يدل عليه
وجوه الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد غير الله فهو انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان الاعواض اقسام منها جسمانية مثل من اعطى دينارا ليأخذ كرباسا و
منها روحانية وهي اقسام فاحدها انه يعطي المال لطلب الثناء الجميل وثانيها يعطي المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطي ليزيل حب المال عن قلبه وسادسها يعطي لدفع الرقة

يقال

الجنية عن القلب فكل هذه الاقسام اعواض روحانية بالجملة وكل من اعطى فانما يعطي لغرض بواسطة ذلك العطا بنوع من انواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا
ولا هبة ولا عطية اما الحق سبحانه وتعالى فهو كامل لذاته فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا فكان هو الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله سبحانه والحجة الثانية ان كل ما سوى الله
فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى الحجة الثالثة ان
الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول الداعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور الرحمة منه وعند حصولها
يجب صدور الرحمة فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله الحجة الرابعة هب ان فلانا
يعطي الحنطة ولكن ما لم يحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فما لم يحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق ان
خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحافظ له عن انواع تلك الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله تعالى فوجب ان
يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله المقام الثاني في بيان ان تقدير ان يحصل الرحمة من غير الله الا ان رحمة الله تعالى اكمل واعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب علو حال
المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فهو للتحير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني ان الله تعالى اذا انعم عليك بنعمة طلب
عندها منك عملا تتوسل به الى استحقاق نعم الآخرة فكانه تعالى يأمرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد واما غير الله فاذا انعم عليك بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل
مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى افضل الثالث ان المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله تعالى اولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا انعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل
احوالك فقد ينعم عليك حال ما يكون غنيا عن انعامه وقد ينقطع عنك انعامه حال ما يكون محتاجا الى انعامه وايضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وجميع المرادات اما
الحق سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا اظهرت بك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك افضل الخامس ان الانعام يوجب المنة
من المنعم افضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبتقدير ان يحصل رحمن آخر فرحمة الله تعالى اكبر واكمل وافضل واعلى واجل الباب الحادي عشر
في بعض النكتة المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم النكتة الاولى مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله تعالى فدله على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله تعالى ثم
عاوده ذلك المرض في وقت آخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت به واكلته ثانيا فضرني فقال لانك في المرة الاولى ذهبت مني الى الكلأ فحصل فيه الشفاء وفي
المرة الثانية منك الى الكلأ فازداد المرض اما علمت ان الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي الثانية باتت رابعة ليلة في التهجد والصلوة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها واخذ ثيابها
وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب وفعل ذلك ثلاث مرات فنودي من زوايا البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان الثالثة كان بعض العارفين
يرعى غنما وحضر في قطيع غنمه الذئاب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه رجل وناداه متى اصطلح الغنم والذئب فقال الراعي من حين اصطلح الراعي مع الله الرابعة قوله بسم الله معناه ابدا
بسم الله فاسقط منه قوله ابدا تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك قلت ابدا بسم الله والمقصود منه التنبيه على ان العبد من اول ما شرع في العمل كان مدار امره على التسهيل والتخفيف
والمسامحة كانه تعالى في اول كلمة ذكرها لك جعله دليلا على الصفح والاحسان الخامسة روي ان فرعون قبل ان ادعى الالهية بنى قصرا وامر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية
وارسل اليه موسى ودعاه فلم ير به اثر الرشد فقال الهي كم ادعوه ولا ارى به خيرا فقال تعالى يا موسى لعلك تريد اهلاكه وانت تنظر الى كفره وانا انظر الى ما كتبه على بابه والنكتة ان من كتب هذه
الكلمة على بابه الخارج صار امنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويداء قلبه من اول عمره الى آخره كيف يكون حاله السادسة سمى نفسه رحمانا ورحيما فكيف لا يرحم
روي ان سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئا فاعطي قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس واخذ يخرب الباب فقيل له لم تفعل هذا قال اما ان تجعلوا الباب لائقا بالعطية او العطية
لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش كما لقيت في اول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك
وفضلك السابعة الله اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقبه الرحمن الرحيم فذلك يدل على ان رحمته اكثر واكمل من قهره الثامنة كثيرا ما ينفق لبعض عبيد الملك
انهم اذا اشتروا شيئا من الخيل والبغال وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيه الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليها
سمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم لا يطمع العدو فيها التاسعة اجعل لنفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا يبعد عنه في الدارين روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه دفع خاتمه
الى ابي بكر رض وقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق رض فقال يا ابا بكر ما هذه الزيادة فقال ابو بكر يا رسول الله ما رضيت بان افرق اسمك عن اسم الله تعالى
واما الباقي فما قلته وتحير ابو بكر فجاء جبرئيل عليه السلام فقال يا رسول الله اما اسم ابي بكر فكتبته انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك
النكتة ان ابا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد عن اسم الله تعالى وجد هذه الكرامة فكيف الظن بمن لم يفارق ذكر الله العاشرة ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجريها فوجد
النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة وايضا ان سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فالمرجو ان العبد اذا قاله فاز بملك الدنيا والآخرة الحادية عشرة ان قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله انه من سليمان فالجواب ان بلقيس لما اخذت الكتاب وقالت انه من سليمان
فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان كلام بلقيس لا كلام سليمان الثاني لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب بانه من سليمان وفي
داخل الكتابة ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما اخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه فقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت

وانه

وانه بسم الله الرحمن الرحيم الثالث ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان ان تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى الثانية عشر الباء في بسم
مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بانواع الكرامات في الدنيا والآخرة واجل بره وكرامته ان يكرمهم برؤيته روي ان بعضهم جار يهودي قال فدخلت عليه للعيادة قلت
اسلم قال على ماذا قلت من خوف النار قال لا ابالي به فقلت الفوز بالجنة فقال لا اريدها قلت فما تريد قال ان يريني وجهه الكريم قلت اسلم على ان تجد هذا المطلوب فقال لي اكتب بهذا
خطا فكتبت له بذلك خطا فاسلم ومات من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرأيته في النوم كانه يتبختر فقلت له يا شمعون ما فعل الله بك فقال غفر لي وقال لي الجمال شوقا الي واما السين فهو
مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى روي ان زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا نستريح ودخلا ونام زيد فاوثق
المنافق زيدا فاراد قتله فقال زيد لم تقتلني فقال لان محمدا يحبك وانا ابغضه فقال زيد يا رحمن اغثني فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا فرجع واراد قتله
فسمع صوتا اقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر فلم ير احدا فرجع الثالثة واراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة وحل
وثاق زيد وقال له اما تعرفني انا جبرئيل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله تعالى ادرك عبدي وفي الثانية كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت المنافق واما الميم فمعناه ان
العرش الى ما تحت الثرى ملكه وملكه قال السدي اصاب الناس قحط على عهد سليمان عليه السلام فاتوه فقالوا له يا نبي الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا فاذا سليمان عليه السلام بنملة
قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول اللهم انا خلق من خلقك ولا غنى لي عن فضلك قال فصب الله عليهم المطر فقال سليمان ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم اما ... الله
فاعلموا ايها الناس اني اقول لهم احيانا في الله فاذا متنا قولوا الله واذا سئلت في القبور قلت الله واذا احييت للقيامة اقول الله واذا اخذت الكتاب اقول الله واذا وزنت اعمالي قلت الله
واذا جزت الصراط قلت الله واذا دخلت الجنة قلت الله واذا رأيت الله قلت الله النكتة الثالثة عشر الحكمة في ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان المخاطبين في القرآن ثلاثة اصناف كما قال الله تعالى فمنهم
ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فقال الله للسابقين الرحمن للمقتصدين الرحيم للظالمين وايضا الله هو معطي العطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات
الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ومن كمال رحمته كانه تعالى يقول اعلم منك ما لو علمه ابواك لفارقاك ولو علمته المرأة لجفتك ولو علمته الامة لاقدمت على الفرار ولو علمه
الجار لسعى في تخريب الدار وانا اعلم كل ذلك واستره بكرمي لتعلم اني الهك الكريم النكتة الرابعة عشر الله يوجب ولايته قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال الله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا والرحيم رحمة وكان بالمؤمنين رحيما النكتة الخامسة عشر قال العلماء عليهم السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم
اجلالا لله تعالى كتب عند الله عز وجل من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافي في هذا الباب معروفة عن ابي هريرة رض انه عليه السلام قال يا ابا هريرة اذا توضأت
فقل بسم الله فان حفظتك لا تستريح ان يكتبوا لك الحسنات حتى تفرغ واذا غشيت اهلك فقل بسم الله فان
حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد وبعدد انفاس اعقابه ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم
احد يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة واذا ركبت سفينة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها وعن انس رض ان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال ستر ما بين اعين الجن وعورات بني آدم اذا نزعوا ثيابهم ان يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه اذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين اعدائك من الجن
في الدنيا فلان يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقبى اولى السادسة عشر كتب قيصر الى عمر رضي الله عنه ان لي صداعا لا يسكن فابعث لي دواء فبعث اليه عمر قلنسوة فكان اذا وضعها على
راسه سكن صداعه واذا رفعها من راسه عاوده الصداع فتعجب منه ففتش عن القلنسوة فاذا فيها كاغد مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم السابعة عشر قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم من توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب اولى
ان يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة الثامنة عشر طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد رض وقال انك تدعي الاسلام فارنا آية لنسلم فقال جيئوني بالسم القاتل فاتي بطاس من السم
فاخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم واكل الكل وقام سالما باذن الله تعالى فقال المجوسي هذا دين حق التاسعة عشر مر عيسى عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب يعذبون ميتا
فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك فصلى ودعا الله فاوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا
في عذابي وكان قد ترك امرأته حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر وسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن الارض وولده
يذكر اسمي على ظهر الارض العشرون سئل عمر الفرغاني وكان من كبار المعارف ما الحكمة في ان الجنب والحائض منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقال لان التسمية اسم
الحبيب والحبيب يمنع من ذكر الحبيب الحادية والعشرون قيل في معنى الرحيم هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحشره والقيامة وظلمته والميزان ودرجاته وقراءة الكتب وحرها
والصراط ومخافاته والنار ودركاته الثانية والعشرون كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم واوصى ان يجعل في كفنه فقيل اي فائدة لك فيه قال اقول يوم القيامة الهي بعثت كتابا وجعلت عنوانه
بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني بعنوان كتابك الثالثة والعشرون قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان احديهما ان الزبانية تسعة عشر فالله تعالى يدفع باسم هذه
الحروف التسعة عشر الثانية خلق الله تعالى اليوم والليلة اربعة وعشرين ساعة ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات الذنوب التي تقع في تلك الساعات
التسعة عشر الرابعة والعشرون لما كانت سورة التوبة مشتملة على الامر بالقتال لم يكتب اولها بسم الله الرحمن الرحيم وايضا السنة ان يقال عند الذبح بسم الله والله اكبر ولا يقال
بسم الله الرحمن الرحيم لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة كل يوم سبع عشرة في الصلوة المفروضة دل ذلك على انه ما خلقك للقتل والعذاب بل ما خلقك

للرحمة والفضل والاحسان والله الهادي الى الصواب **الكلام في سورة الفاتحة** وفي ذكر اسماء هذه السورة وفيه ابحاث **الباب الاول** اعلم ان هذه السورة
لها اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى فالاول فاتحة الكتاب سميت بذلك الاسم لانه يفتتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلوة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة
كل كلام على ما سياتي تقريره وقيل لانها اول سورة نزلت من السماء والثاني سورة الحمد والسبب فيه ان اولها لفظ الحمد والثالث ام القرآن وفيه وجوه الاول ان ام الشيء اصله
والمقصود من كل القرآن تقرير امور اربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضاء والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله
مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على نفي الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل ايضا على اثبات قضاء الله وعلى النبوات وسياتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالب
الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بام القرآن السبب الثاني بهذا الاسم ان حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى امور ثلثة اما الثناء على الله تعالى باللسان واما الاشتغال
بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفة والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله تعالى وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال
بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد وهو اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال واياك نستعين وهو اشارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة
والمسكنة والرجوع الى الله تعالى واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وانواع الهدايات السبب الثالث لتسمية هذه السورة بام الكتاب ان
المقصود من جميع العلوم اما معرفة عزة الربوبية او معرفة ذلة العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي على كل احوال
الدنيا والاخرة ثم قوله اياك نعبد واياك نستعين الى اخر السورة يدل على ذل العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شيء من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا
باعانة الله وهدايته السبب الرابع ان العلوم الشريفة المعتبرة اما ذات الله وصفاته وافعاله وهو علم الاصول واما علم احكام الله وتكاليفه وهو علم الفروع واما
علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية والمقصود من القرآن بيان هذه الانواع الثلثة وهذه السورة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلثة
على اكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود مخلوقاته فقوله رب العالمين يجري مجرى الاشارة
الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه ربا للعالمين وقوله الحمد لله اشارة الى كونه مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات
ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال العلم والقوة وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل امر المظلومين بل يستوفي حقوق المظلومين من الظالمين
وعند هذا انتهى الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزج ايضا علم
الاصول مرة اخرى وهو ان اداء وظائف العبودية لا يكمل الا باعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلثة اولها حصول هذا
النور في القلب وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وثانيها ان يتجلى له درجات الابرار المطهرين الذين انعم الله عليهم بالجلاء القدسية والجواذب الالهية حتى يصير تلك الارواح
القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحد منها الى الاخرى وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم وثالثها ان تبقى مصونة معصومة عن اوضار الشهوات وهو قوله غير
المغضوب عليهم وعن اوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة مشتملة على هذه الاسرار العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت بام الكتاب كما
ان الدماغ يسمى ام الراس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع السبب الخامس قال الثعلبي سمعت ابا القاسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن دريد يقول الام
في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر قال قيس بن الخطيم نصبنا امنا حتى ابذعروا وصاروا بعد الفتهم شلالا فسميت هذه السورة ام القرآن لان مفزع اهل الايمان الى هذه
السورة كما ان مفزع العسكر الى الراية والعرب تسمي الارض اما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده الاسم الرابع من اسماء هذه السورة
السبع المثاني قال الله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه الاول انها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب
للعبد الثاني انها سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من الصلوة الثالث سميت مثاني لانها مستثناة من سائر الكتب قال النبي صلى الله عليه واله وسلم والذي نفسي بيده ما انزلت في التورية
ولا في الانجيل ولا في الزبور مثل هذه السورة وانها السبع المثاني والقرآن العظيم الرابع سميت مثاني لانها سبع ايات كل اية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن فمن قرأ
الفاتحة اعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن الخامس اياتها سبع وابواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عليه الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبريل قال
للنبي صلى الله عليه واله وسلم يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال لم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب
لكل باب منهم جزء مقسوم واياتها سبع فمن قراها صارت كل اية طبقا على باب من ابواب جهنم فتمر امتك عليها سالمين السادس سميت مثاني لان الله تعالى انزلها مرتين
السابع سميت مثاني لانها تقرا في الصلوة ثم تثنى بسورة اخرى الثامن سميت مثاني لانها اثنية على الله تعالى ومدائح له فاعلم ان ابا الفضل نقل كونها سبعا من المثاني في سورة
الحجر الاسم الخامس الوافية كان سفين بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها انها لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من سور القرآن لو قرئ نصفها في ركعة والنصف
الثاني منها في ركعة اخرى لجاز وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة الاسم السادس الكافية سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا يكفي عنها روى محمود بن الربيع عن عبادة بن
الصامت قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ام القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضا منها الاسم السابع الاساس وفيه وجوه الاول انها اول سورة القرآن فهي كالاساس الثاني

انه مشتمل على اشرف المطالب كما بيناه والثالث ان اشرف العبادات بعد الايمان هو الصلوة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الايمان والصلوة
لا تتم الا بها الاسم الثامن الشفاء عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرا بعضهم هذه
السورة في اذنه فبرأ فذكروه لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال هي ام القرآن وهي شفاء من كل داء اقول الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل
عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة شفاء لحصول الشفاء في هذه المقامات
الثلثة الاسم التاسع الصلوة قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة الاسم العاشر السؤال
روي عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله عليه ذلك حيث
قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة ايضا وقعت البداية بالثناء على الله سبحانه وتعالى وهو قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية
وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل المطالب هو الهداية في الدنيا وهو ايضا يدل على ان خدمة المعرفة
خير من جنة النعمة لانه تعالى ختم الكلام ههنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة الاسم الحادي عشر سورة الشكر وذلك لانها ثناء على الله بالفضل والكرم والاحسان
الاسم الثاني عشر سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسماء والله اعلم **الباب الثاني** في فضائل هذه
السورة وفيه مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلثة اقوال الاول انها مكية روى الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلم انه قال نزلت فاتحة الكتاب
بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه اكثر العلماء وروى ايضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك ان رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم اسر الى خديجة رضي الله عنها فقال لقد خشيت ان يكون خالطني شيء وما ذاك قال اني اذا خلوت سمعت النداء فاقرا ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك
الواقعة فقال له ورقة اذا اتاك النداء فاثبت له فاتاه جبريل عليه السلم فقال قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن ابي صالح عن ابن عباس رض قال قام
النبي صلى الله عليه واله وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك والقول الثاني انها نزلت بالمدينة وروى الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب
انزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجوه الاول ان سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله تعالى ولقد اتيناك
سبعا من المثاني وهو الفاتحة وهذا يدل على انه تعالى اتاه هذه السورة فيما تقدم الثاني انه يبعد ان يقال انه اقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب القول الثالث قال
بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة اخرى فهي مكية ومدنية ولهذا السبب سماها الله تعالى بالمثاني لانه ثنى انزالها وانما كان كذلك مبالغة في تشريفها
المسألة الثانية في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليماني قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم ان القوم ليبعث عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرا صبي من صبيانهم في الكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله ويرفع عنهم بسببه العذاب اربعين سنة وعن
الحسن قال انزل الله تعالى مائة واربعة كتب من السماء فاودع علوم المائة في الاربعة وهي التورية والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه الاربعة في الفرقان ثم
اودع في المفصل ثم اودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكانما قرأ التورية والانجيل والزبور و
الفرقان فان قلت وما السبب فيه قلت ان المقصود من جميع كتب الالهية اما علم الاصول او علم الفروع او المكاشفات وقد بينا ان هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم
الثلثة فلما كانت المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الالهية **المسألة الثالثة** قالوا هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف
وهي الثاء والجيم والخاء والزاء والشين والظاء والفاء والسبب فيه ان هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور قال الله تعالى لا تدعوا
اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجيم اول حرف من اسم جهنم قال الله تعالى وان جهنم لموعدهم وقال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس واسقط الخاء لانه
يشعر بالخزي قال الله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين واسقط الزاء والشين لانهما اول حرف الزفير والشهيق قال تعالى لهم
فيها زفير وشهيق وايضا الزاء تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فاما الذين شقوا ففي النار واسقط الظاء لقوله تعالى
انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وايضا يدل على لظى قال تعالى كلا انها لظى نزاعة للشوى واسقط الفاء لانه يدل على الفراق قال تعالى وظن انه الفراق
ويدل على الافتراء قال تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى فان قالوا لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا
ما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم انه تعالى اسقط سبعة من الحروف عن هذه السورة وهي اوائل الفاظ
دالة على العذاب تنبيها على ان من قرأ هذه السورة وامن بها وعرف حقائقها صار امنا من الدركات السبع في جهنم **الباب الثالث** في الاسرار العقلية المستنبطة
من هذه السورة وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكان سائلا قال قولك الحمد لله مبني على امرين احدهما وجود الاله والثاني كونه مستحقا للحمد فما الدليل على
انه يستحق الحمد ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فاجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمين واجاب عن السؤال الثاني بقوله
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل الاولى انا علمنا بوجود الشيء اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة

فتعين ان يكون نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا ان هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارضين والجبال والبحار والمعادن والنبات
والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده ومربي يربيه ومبقي يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم ثم فيه لطايف اللطيفة الاولى
ان العالم اشارة الى ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقايه الى ابقايه فكان هذا اشارة الى ان كل جزء
لا يتجزى وكل جوهر فرد وكل واحد من احاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القديم كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
اللطيفة الثانية انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم
اختلفوا في انها حال بقايها هل تبقى محتاجة الى المبقي ام لا فقال قوم الشيء حال بقايه يستغني عن السبب والمؤثر وقال [المحققون] ان المؤثر هو القايم بابقاء الشيء واصلاح حاله بقايه فقوله رب العالمين
مفتقرة اليه في حال بقايها والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها امر متفق عليه اما افتقارها الى المبقي والمربي حال بقايها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه وتعالى
بالذكر تنبيها على ان كل ما سوى الله لا يستغني عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقايه واللطيفة الثالثة ان هذه السورة مسماة بام القران فوجب ان يكون بينها كالاصل والمعدن ولا
يكون عنهما كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سورا اربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فاولها
سورة الانعام وهو قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور ههنا قسم من اقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول
كل ما سوى الله والسموات والارض والنور والظلمات قسم من اقسام ما سوى الله فالمذكور في اول سورة الانعام كانه قسم من اقسام ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة وايضا
فالمذكور في اول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور في اول سورة الفاتحة كونه رب العالمين وقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقايه الى ابقاء الله تعالى كان
القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث اولى وما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقي حال بقايه فثبت بهذين الوجهين ان المذكور في اول سورة الانعام
يجري مجرى قسم من اقسام ما هو مذكور في اول الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف
فان الكتاب الذي انزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في اول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة
الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملايكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية والروحانية الحاصلة في السموات والارض
فكان المذكور في اول سورة الكهف نوع من انواع ما ذكره في اول الفاتحة وثالثها سورة سبا وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في اول سورة الانعام
ان السموات والارض له وبين في اول سورة سبا ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها
فاطر وهو قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور في هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير
الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للملايكة رسلا وفي سورة
الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملايكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه اسرار عجيبة ولطايف
الا انها باسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين وهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجري مجرى ذكر الدليل على وجود
الاله القديم المسئلة الثانية ان هذه الكلمة كما دلت على وجود الاله فهي ايضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين يتناول
كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان والمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية
فقوله رب العالمين يدل على كونه ربا للمكان والزمان خالقا لهما وموجدا لهما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا بوجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك
فلو كانت ذاته قبل حصول الفضاء في جزء من اجزاء الفضاء لانقلب حقيقة ذاته وكذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار المسئلة الثالثة هذه
اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما يقوله النصارى والحلولية لانه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق وكانت ذاته موجودة
قبل كل محل وكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل المسئلة الرابعة هذه الكلمة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل
هو فاعل مختار والدليل ان الموجب بالذات لا يستحق على شيء من افعاله الحمد والثناء والتعظيم الا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار او ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار والجمد لما
ان تاثير النار في التسخين وتاثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا مختارا لانه لو كان موجبا بالذات
لدامت الاثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب لامتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر
كذلك لا جرم ثبت كونه مستحقا للحمد المسئلة الخامسة لما خلق العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل
المحكم المتقن يجب ان يكون عالما فثبت بما ذكرنا ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة
بل على كونه في نهاية العلم واما السوال الثاني وهو قوله وهب انه ثبت القول بوجود الاله القادر العالم فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحيم ما لكم الله ونقرير
هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن امرين اما ان يكون في السلامة والسعادة واما ان يكون في الالم والفقر والمكان فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا

خلق

بخلق الله تعالى وتكوينه وايجاده فكان رحمانا رحيما وان كان في المكاره والافات فتلك المكاره والافات اما ان يكون من العباد او من الله فان كان من العباد فالله سبحانه وتعالى
وعد بانه ينتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كان من الله فالله وعدنا بالثواب الجزيل والفضل الكثير على ما انزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخافات
واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثناء الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم
الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام افضل منه واعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفه بالكلام المعتبر في العبودية واعلم ان الانسان مركب من جسد
وروح والمقصود من الجسد ان يكون الة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان افضل احوال الجسد ان يكون اتيا باعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية
الباقية وتلك الاعمال هي العبادة فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادات وهذه اول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على
هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من انوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل توفيق الله واعانته وعصمته فانه لا
يمكنه الاتيان بشيء من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات وهو المراد من قوله اياك نستعين ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له ان الهداية لا تحصل الا من الله
وانوار المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله تعالى وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطايف اللطيفة الاولى ان المنهج الحق في الاعتقادات وفي الاعمال هو
الصراط المستقيم اما الاعتقادات فبيانه من وجوه الاول ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما
طرفان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل والثاني ان من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما
طرفان معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله تعالى واما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع
في الجمود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة
اللطيفة الثانية ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين اولاهما ايجابية والثانية سلبية اما الايجابية فكون ذلك الصراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء واما السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قوتهم النظرية حتى
ضلوا عن العقايد الحقة والمعارف اليقينية واللطيفة الثالثة قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد
لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهدايات والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه من مواقع الاغلاط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على اكثر الخلق و
عقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج
الكرامات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم المسئلة الثانية في تقرير نوع
آخر من لطايف هذه السورة اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة من الخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني ظاهرة ولا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر
والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال نفسه فانه يجدها دايما في التغيرات والانتقال
من احوال الى احوال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة اما الاحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة
والراحة اذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها يقتضي حدوث شيء بعد عدمه تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله
رحيم محسن كريم اما دلالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بان كل شيء وجد بعد العدم فانه لا بد له من سبب وكذلك فانا اذا سمعنا بنيانا حدث بعد ما لم يكن
صريح العقل شاهد بانه لا بد له من فاعل بوجبه بناه ذلك البنيان ولو ان انسانا شككنا فيه لم نشك فلا بد وان يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر
بدوامه فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون الرحيم محسنا لانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة
ومن كان غالبا افعاله راحة وخيرا وكرما كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل احد وحاضرة في عقل كل عاقل كان يوجب حمد الله و
حاضرا في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر اعلى واعظم من الاول وكانه قيل لا ينبغي ان تعتقد ان الاله الذي اشتغلت
بحمده هو الهك فقط بل هو اله لكل العالمين وذلك لانك انما حكمت باحتياج نفسك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قايمة في كل العالم
فانها محل الحركات والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة احتياجك الى الاله المدبر قايمة فيها واذا حصل الاشتراك في العلة فهذا يقتضي كونه ربا للعالمين والها للسموات
والارضين ومدبرا لكل الخلايق اجمعين ولما قرر هذا المعنى ظهر ان الموجد الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب لا بد ان
يكون قادرا على امثالها ولا بد وان يكون غنيا عنها وهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد انه مع نهاية ذلتي وحقارتي كيف يمكنني ان اتقرب اليه
باي طريق اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض وكانه قال ايها العبد الضعيف انا وان كنت عظيم القدر والهيبة والالهية الا اني مع ذلك عظيم الرحمة فانا الرحمن
الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحيوة فلا اخليك عن اقسام رحمتي وانواع نعمتي واذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من اعمالك فان اتيتني بالخير قابلت الواحد
بلا نهاية له من الخيرات فان اتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم لما قرر امر الربوبية بهذا الطريق امره بثلثة اشياء اولها مقام الشريعة وهو ان يواظب على الاعمال الظاهرة

فهو قوله اياك نعبد وثانيها مقام الطريقة وهو ان يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شيء من الاعمال الظاهرة الا بمدد
اليه من عالم الغيب وذلك لا يحصل الا باعانة الله تعالى وهو قوله واياك نستعين وثالثها مقام الحقيقة وهو انه يشاهده عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر كله ومن قوله اهدنا
الصراط المستقيم ثم ههنا دقيقة وهي ان الروح الواحد يكون اضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا
المقصود فعند هذا ادخل روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب
اقوى والاستعداد اتم فيتقوى في تلك الجمعية بما لا يقدر على العودية حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين انعمت عليهم ثم كما بين ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة و
الاستعداد بين ايضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه
الدرجات الثلث وكملت هذه المقامات الثلثة اعني الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا
الصراط المستقيم حصل الاستعداد بالاتصال باخوان الصفا والاستكمال بسبب المساعدة عن ارباب الجفا والشقا فعند هذه الحالة كملت المعارج من البشرية الى الكمالات الانسانية
المسئلة الثالثة في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى جر الخيرات واللذات ودفع المكروهات والمخافات ثم ان في هذا العالم الاسباب فلا يمكنه
تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة اسباب معينة ولا يمكنه دفع الآفات من المخافات الا بواسطة اسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضر محبوبا بالذات وكان استقراء
احوال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم لما تقرر في العقول انه لا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطة فهو محبوب صار
هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واعلم انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات واللذات الا بواسطة خدمة الامير والوزير والاعوان والانصار بقي
الانسان متعلق القلب بهذه الاشياء شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت في العلوم الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت ايضا ان
التشبه غالب على طبايع الخلائق اما الاول فكل من واظب على صناعة من الصنايع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت
المواظبة عليها اكثر كانت تلك الملكة اقوى وارسخ واما الثاني فهو ان الانسان اذا جالس الصلحاء مال طبعه الى الصلاح واذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق وما ذاك الا
ان الارواح جبلت على حب المحاكاة واذا عرفت هذا فنقول انا بينا ان استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي بها يمكن التوسل الى جر النفع ودفع
الضر وبينا انه كلما كانت مواظبة الانسان عليه اكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه اقوى واثبت وايضا فاكثر اهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة
وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك ايضا يوجب استحكام هذه الحالة فقد ظهر بالبيانات التي ذكرناها ان الاسباب الموجبة لحب الدنيا والرغبة في التعلق باسبابها كثيرة
قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان هداية الهية تهديه الى سواء السبيل وقع في قلبه ان يتامل في هذه الاسباب تاملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير المستولي على العالم
استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته ام لا والاول باطل لان ذلك الامير ربما كان اكثر الناس عجزا واقلهم عقلا فعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت بقوته
وما تهيأت له بسبب حكمته وانما حصلت تلك الامارات والرياسة لاجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا راد لقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار انواع
اخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويها فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى مسبب الاسباب ومفتح
الابواب ثم اذا توالت هذه الاعتبارات وتواردت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل اليه خير ونفع قال هو النافع وكلما وصل اليه شر ومكروه قال هو الضار وعند هذا
لا يحمد احدا على فعل الا الله تعالى ولا يتوجه قلبه في تحصيل امر من الامور الى الله فيصير الحمد كله لله والثناء كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله ثم اعلم ان الاستقراء المذكور يدل على ان احوال
هذا العالم لا ينتظم الا بتقدير الله ثم يترقى العبد من العالم الصغير الى العالم الكبير ويعلم انه لا ينتظم حالة من احوال العالم الاكبر الا بتقدير الله فذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد
يتامل في احوال العالم الاسفل واحوال العالم الاعلى فيشاهد ان العالمين منطوية على الوصف الاتقن والترتيب الاقوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى الذوات ناطقة بالاعتراف
بكمال رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه في الدنيا انما تهيأت برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى العبد متعلق
القلب بسبب انه كيف يكون حاله بعد الموت فكانه تعالى قال مالك يوم الدين لمثل الاله الذي عرفته بانه هو الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل باصلاح
مهماته في الدنيا والآخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان يشتغل
بخدمتهما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشتغلا بخدمة الامير والوزير فلان
يشتغل بخدمة المعبود كان اولى فعند هذا يقول اياك نعبد واياك نستعين والمعنى اني كنت قبل هذا اعبد غيرك واما الآن فلا اعبد احدا سواك ولما كان يستعين في تحصيل المهمات
بالامير والوزير فلان استعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات كان اولى فيقول اياك نستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك واما الآن فلا استعين باحد سواك ولما كان
يطلب الجاه والمال اللذين هما على شفا جرف الانقراض والانقضاء فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب الارض والسماء اولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل الدنيا فريقان
احدهما الذين لا يعبدون احدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله والفرقة الثانية الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم
فلاجرم ان العبد يقول الهي اجعلني في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين انعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والجلايا النورانية ولا تجعلني من زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون

قال بمتابعة هذه الفرقة لا تفيد الا الخسار والضلالة كما قال ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا

الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

المسئلة الاولى اجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلوة وعن الاصم والحسن بن صالح انهما لا يجبان لنا كل دليل نذكره في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل
على ان اصل القراءة واجبة ونزيد ههنا وجوها الاول قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن القراءة والتقدير اقم قراءة الفجر وظاهر الامر
للوجوب الثاني عن ابي الدرداء ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال افي الصلوة قراءة فقال نعم فقال السائل وجب فاقر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الرجل على قوله
وجب الثالث عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن القراءة افي الصلوة فقال عليه السلام انكون صلوة بغير القراءة هذا الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ ابي حامد
الاسفرائني حجة الاصم قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي جعل الصلوة من الاشياء المرئية والقراءة ليست مرئية فوجب كونها خارجة عن الصلوة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعدية
الى المفعولين كانت بمعنى العلم **المسئلة الثانية** قال الشافعي رحمه الله قراءة الفاتحة واجبة في الصلوة فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلوته وبه قال الاكثرون
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا تجب قراءة الفاتحة لنا وجوه الاول ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلوة فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله
تعالى واتبعوه ولقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله ويا العجب من ابي حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد روي انه صلى الله عليه
وآله وسلم مسح على الناصية فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلوة وههنا نقل اهل العلم متواترا انه عليه السلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلوة غير
موقوفة عليها وهذا من العجائب الحجة الثانية قوله تعالى اقيموا الصلوة والصلوة لفظة مفرد محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين
معهود سابق من لفظ الصلوة الا الاعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ياتي بها واذا كان كذلك كان قوله اقيموا الصلوة جاريا مجرى قوله اقيموا تلك الاعمال
التي ياتي بها الرسول وتسميتها صلوة ولما ثبت بالتواتر انه كان مواظبا على قراءة الفاتحة كان قوله اقيموا الصلوة امرا بقراءة الفاتحة فظاهر الامر للوجوب ثم ان هذه اللفظة
تكررت في القرآن اكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلوة الحجة الثالثة ان الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم واظبوا على قراءتها طول عمرهم و
يدل عليه ايضا ما روي في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا ثبت هذا وجب ان
يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولقوله عليه الصلوة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والعجب من ابي
حنيفة رحمه الله انه تمسك في مسئلة طلاق الفار باثر عثمان رضي الله عنه مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن ايضا موجب عدم الارث فلم لا
يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول الحجة الرابعة ان الامة وان اختلفت
في انه هل يجب قراءة الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى احدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا يقرأ الفاتحة في الصلوة اذا ثبت هذا فنقول من صلى ولم
يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه لا يجب
قراءتها قرأوها لا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها فنقول اعمال الجوارح غير واعمال القلوب غير ونحن قد بينا اطباق الكل على
الاتيان بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل فيدخل تحت الوعيد فهذا القدر يكفينا في الدليل ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد
الوجوب الحجة الخامسة الحديث المشهور وهو انه سبحانه وتعالى قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي
الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلوة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا بسبب آيات هذه السورة فنقول الصلوة لا تنفك
عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلوة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراءة
الفاتحة شرط لصحة الصلوة الحجة السادسة قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فالحرف النفي دخل على الصلوة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلوة
وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه الاول انه جاء في بعض الروايات لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على
الصلوة وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره الثاني
من اعتقادات قراءة الفاتحة جزء من اجزاء ماهية الصلوة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلوة لان الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض اجزائها فثبت ان
هذا قولهم انه لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلوة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من الصلوة وهذا هو اول المسئلة فثبت على ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على
ظاهره الثالث هب انه لا يمكن اجراء هذه اللفظة على ظاهرها الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان احدهما اقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه
يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب واذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا اتم من المشابهة بين المعدوم والموجود الذي يكون صحيحا
لكنه لا يكون كاملا فحمل هذا اللفظ على نفي الصحة اولى الوجه الرابع ان الحمل على نفي الصحة اولى لوجوه احدها ان الاصل بقاء ما كان على ما كان والثاني ان جانب الحرمة
ارجح والثالث ان هذا احوط الحجة السابعة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال كل صلوة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام فان قالوا
الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلوة قائم والاصل في الثابت البقاء خالفناه في الاصل عند الاتيان بالصلوة على صفة الكمال

لعدم الاتيان بها على سبيل النقصان وجب ان لا يخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند ابي حنيفة رح يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان
لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل فالصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فقول لم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام
الحجة الثامنة نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى باسناده عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تجزئ صلوة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب الحجة
التاسعة روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلوته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلوة يا رسول الله فقال عليه السلم اذا توجهت الى القبلة
فكبر ثم اقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل قال علمني الصلوة فكل ما ذكره الرسول وجب ان يكون من الصلوة فلما ذكر قراءة الفاتحة
وجب ان يكون قراءة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلوة الحجة العاشرة روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال الا اخبركم بسورة ليس في التورية ولا في الانجيل ولا في الزبور
مثلها قالوا نعم قال ما تقرأ في صلوتك قال الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل انه عليه السلم لما قال ما تقرأ في صلوتك فقالوا الحمد لله وهذا دليل على انه كان
مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا معلوما عندهم الحجة الحادية عشر التمسك بقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وطريق الاستدلال
ان قوله فاقرأوا امر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما ان يكون هو الفاتحة او غير الفاتحة والمراد التخيير
بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي ان تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي ان تكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينا وهو باطل بالاجماع والثالث
يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجتمعة على ان قراءة الفاتحة اولى من قراءة غيرها وسلم ابو حنيفة ان الصلوة
بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من
المسلمين فهي متيسرة للكل اما سائر السور فقد يكون محفوظة وقد لا يكون وح لا يكون متيسرة للكل الحجة الثانية عشر الامر بالصلوة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء خالفنا
هذا الاصل عند الاتيان بها للصلوة المشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على ان سورة الفاتحة افضل من سائر السور ولان المسلمين اطبقوا على ان الصلوة مع قراءة
هذه السورة اكمل من الصلوة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل الحجة الثالثة عشر قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة
باليقين فكانت احوط فوجب القول بوجوبه للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول فهو انه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس
ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا لو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه
ايضا فتقابل هذان الضرران واما في العمل فان القراءة لا توجب الخوف واما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل الحجة الرابعة عشر لو كانت الصلوة بغير الفاتحة
جائزة لما كانت الصلوة بالفاتحة جائزة ولما كانت الصلوة بالفاتحة اولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة يوجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكنهم اجمعوا على
ان الصلوة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلوة بغير هذه السورة غير جائزة الحجة الخامسة عشر اجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز
ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط الحجة السادسة عشر الاصل بقاء التكليف فالقول بان الصلوة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة
اما ان يعرف بالنص اما الاول فباطل لان النص الذي تمسكوا به هو قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل لان التعبدات غالبة
على الصلوة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس الحجة السابعة عشر ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واظب على القراءة طول عمره فيكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا
وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه الصلوة والسلم اتبعوا ولا تبتدعوا ولقوله عليه السلم واحسن الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها الحجة الثامنة عشر الصلوة
مع الفاتحة وبدون الفاتحة اما ان تتساويا في الفضيلة او الصلوة مع الفاتحة افضل والاول باطل بالاجماع ولانه عليه السلم واظب على الصلوة بالفاتحة فتعين الثاني
فنقول الصلوة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة رحمه الله
بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن واما الخبر فما روى ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة رض انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان
اخرج وانادي لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الآية من اقوى الدلائل على قولنا وعن الثاني انه معارض بما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان اخرج وانادي لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال المراد من قوله لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر
على الفاتحة لكفى المسئلة الثالثة لما كان قول ابي حنيفة واصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا في مقدار القرآن فقال ابو حنيفة رحمه الله اذا قرأ آية واحدة كفت مثل
قوله الا وحم والطور ومدهامتان وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلث آيات قصار او آية واحدة طويلة مثل آية الدين المسئلة الرابعة قال الشافعي رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم
آية من اول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا تقرأ لا سرا ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه
يقرأها واما ابو حنيفة رحمه الله فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها آية من اول السورة ام لا قال يعلى سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم
فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى قلت فلم تسر قال فلم يجبني وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض
فقهاء الحنفية تورع ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في اثبات ان التسمية من القرآن او ليست منه امر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على

مسايل

مسائل ثلث احدها ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال بها بالظواهر والاخبار الآحاد وليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية وثانيها ان تقدير
انها من المسائل الاجتهادية فما الحق وثالثها الكلام في انها تقرأ بالاعلان او بالاسرار فنتكلم في هذه المسائل الثلاث المسئلة الخامسة في تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية
زعم القاضي ابو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطاء فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا اقل من التفسيق واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباتها اما التواتر او
الآحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بانها من القرآن ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني ايضا باطل لان
خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض ان القرآن دخله الزيادة
والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي رحمه الله عارض القاضي فقال نفي كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم ان لا يبقى الخلاف في
وان ثبت بالآحاد فح يصير القرآن ظنيا ثم اورد على نفسه سؤالا وهو انه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة في اثبات هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم اما
قولنا انه قرآن فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل ثم اجاب عنه بان قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن فههنا لا يمكننا الحكم بانها
ليست من القرآن الا بدليل منفصل وح يعود التقسيم المذكور ان ذلك الطريق اما ان يكون تواترا او آحادا فثبت ان الكلام الذي اورده القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في
هذا الباب والذي عندي فيه ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله تعالى على محمد صلوات الله عليه وسلامه وبانه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند
هذا ظهر انه لم يبق بقولنا انه من القرآن وليس من القرآن فائدة الا انه حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلوة ام لا وهل يجوز للجنب
قراءتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها ام لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها امور اجتهادية
ظهر ان هذا البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي المسئلة السادسة في بيان ان التسمية من القرآن وانها آية من الفاتحة قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها
ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه الحجة الاولى روى الشافعي رح عن مسلم عن ابن جريج عن
ابن ابي مليكة عن ام سلمة رضي الله عنها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين
آية اياك نعبد واياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين انعمت عليهم آية وهذا نص صريح الحجة الثانية روى سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة رض ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال الا اخبرك بآية لم تنزل على احد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى قال باي شيء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي
وهذا الحديث يدل على ان التسمية من القرآن الحجة الرابعة روى الثعلبي باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له كيف
تقول اذا قمت الى الصلوة قال اقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى باسناده عن ام سلمة رض ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول بسم الله
الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى ايضا باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلم انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقول بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك
قراءتها فقد نقص وروى ايضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين
السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها وباسناده ايضا عن ابي هريرة ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم قال يقول الله سبحانه وتعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدني عبدي واذا قال
الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى فوض الي عبدي واذا قال اياك
نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وباسناده عن ابي هريرة قال كنت مع
النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد والنبي يحدث اصحابه فاذا دخل رجل يصلي فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك
فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلوته وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب
الله واعلم اني نقلت جملة هذه الاحاديث عن تفسير الشيخ ابي اسحق الثعلبي الحجة الخامسة قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب ان تكون
آية منها بيان الاول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز ان يقال الباء صلة زائدة لان الاصل ان يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة فاذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا
اقرأ باسم ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلوة فوجب اثباته في القراءة في الصلوة صونا للنص عن التعطيل الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القرآن
الا ترى انهم منعوا من كتبة اسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس والغرض من ذلك كله ان يمنعوا من ان يخلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية
من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما اجمعوا على كتبها بخط القرآن علمنا انها من القرآن الحجة السابعة اجمع المسلمون على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة
بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا ان يعلى لما اورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتا واعلم ان مذهب الرازي ان التسمية من القرآن ولكنها
ليست من سورة الفاتحة بل المقصود من ذكرها اظهار الفضل من الاسم وهذان الدليلان لا يبطلان قول ابي بكر الرازي الحجة الثامنة اطبق الاكثرون على ان سورة الفاتحة

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات اوليهن بسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثالثة روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلعم

سبع آيات إلا أن الشافعي رح قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة رح فإنه قال بسم الله
الرحمن الرحيم ليس بآية منها لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وسنذكر في مسئلة مفردة أن قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف
فيبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا إذا اعتقدنا أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة الحجة التاسعة أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب أن تكون آية منها بيان
الأول أن أبا حنيفة رحمه الله يسلم أن قراءتها أفضل وإذا كان أفضل فالظاهر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه وإذا ثبت وجوب
قراءتها ثبت أنها من السورة لأنه لا قائل بالفرق الحجة العاشرة قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلوة
الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم يوجب كون هذه الصلوة أبتر ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل أنه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي
كان يعادي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فقال إن شانئك هو الأبتر فلزم أن يقال الصلوة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل
من أقر بهذا الخلل وكل من أقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلوة وذلك يدل على أنها آية من الفاتحة وأنه يجب قراءتها الحجة الحادية عشر ما روي أن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قال لأبي بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله وجه الاستدلال أن هذا الكلام يدل على أن
هذا القدر آية تامة في أول سورة الفاتحة الحجة الثانية عشر أن معوية قدم المدينة فصلى بالناس صلوة يجهر فيها فقرأ أم القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلوته
ناداه المهاجرون والأنصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن فأعاد معوية الصلوة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة
على أنه من القرآن ومن الفاتحة وعلى أن الأولى الجهر بقراءتها الحجة الثالثة عشر أن سائر الأنبياء عليهم السلم كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدؤن بذكر بسم الله الرحمن الرحيم
فوجب أن يجب على رسولنا ذلك وإذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ثبت أيضا في حقنا وإذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت أنه آية من سورة الفاتحة أما المقدمة
الأولى فالدليل عليها أن نوحا عليه السلم لما أراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها وأن سليمان لما كتب إلى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فإن قالوا أليس
قوله تعالى إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على أن سليمان عليه السلم قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله أن يكون الأمر كذلك وذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان
ووضعه على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس أن ذلك الطير هو الذي أتى بذلك الكتاب وكانت
قد سمعت باسم سليمان فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها إنه من سليمان فلما فتحت الكتاب قرأت التسمية مكتوبة قالت وإنه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت أن الأنبياء عليهم السلم
كلما شرعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله والمقدمة الثانية أنه لما ثبت هذا في حق سائر الأنبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله
فبهديهم اقتده وإذا ثبت ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه وإذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت أنه آية من الفاتحة لأنه لا
قائل بالفرق الحجة الرابعة عشر أنه تعالى مقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث
المخلوق وإذا ثبت أنه سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كانت قراءة بسم الله الرحمن سابقة على سائر الأذكار
والقراءات وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقديم حسن في العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وإذا ثبت وجوب
القراءة ثبت أنها آية من الفاتحة لأنه لا قائل بالفرق الحجة الخامسة عشر أن بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه من القرآن في سورة النمل ثم إنا نراه مكررا بخط القرآن فوجب أن
يكون من القرآن كما أنا لما رأينا قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القرآن بخط واحد قلنا إن الكل من القرآن الحجة السادسة عشر روي
أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتب في أول الأمر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها فكتب بسم الله فنزل قوله قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن
أيا ما تدعوا فكتب بسم الله الرحمن الرحيم فلما نزل قوله إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها وجه الاستدلال أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ومجموعها من
القرآن ثم إنه مثبت في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن إذ لو جاز إخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لكان جواز إخراج سائر الآيات
كذلك وذلك يوجب الطعن العظيم في القرآن الحجة السابعة عشر قد بينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم وكان يأمر بكتبته
بخط المصحف وبينا أن حاصل الخلاف في أنه هل هو من القرآن يرجع إلى أحكام مخصوصة مثل أنه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب قراءته وللمحدث مسه فنقول
ثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير إليه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك إلى ما لا يريبك واحتج المخالف بأشياء الأول تعلقوا بخبر أبي هريرة وهو أن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم قال يقول الله قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثنى
علي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من
وجهين أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها والثاني أنه تعالى قال جعلت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلوة الفاتحة
وهذا التنصيف إنما يحصل إذا قلنا إن التسمية ليست آية من الفاتحة لأن الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون منها لله تعالى ثلث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله إلى قوله إياك نعبد
وللعبد ثلث آيات ونصف وهي من قوله وإياك نستعين إلى آخر السورة أما إذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات ونصف وللعبد آيتان ونصف وذلك

يبطل

يبطل التنصيف المذكور الحجة الثانية روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد وعن أنس رض قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على أن التسمية ليست آية من سورة الفاتحة الحجة الثالثة لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم
آية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك خلاف الدليل والجواب عن الحجة الأولى من وجوه الأول أنا نقلنا أن الشيخ أبا إسحق الثعلبي روى بإسناده عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لأن رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي
الثاني روى أبو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فإذا قال العبد مالك يوم
الدين يقول الله مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي فإذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني في القسمة وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلث قبلها
وثلث بعدها وإنما يحصل ثلثه قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه الثالث أن لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الآيات فهو أيضا
يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلم الفرائض نصف العلم سماه بالنصف من حيث إنه بحث عن أحوال الأموات والموت والحيوة قسمان وقال شريح أصبحت ونصف الناس علي غضبان
سماه نصفا من حيث إن بعضهم راضون وبعضهم ساخطون الرابع أن الدلائل الدالة على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان
أن بسم الله هل هو من الفاتحة أم لا لكن المقصود منه بيان شيء آخر فكان دلائلنا أقوى وأظهر الخامس أنا بينا أن قولنا أقرب إلى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية قال
الشافعي رح فلعل عائشة رض جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرأ فلان الحمد لله الذي خلق السموات والمراد أنه قرأ هذه السورة فكذا ههنا وتمام الجواب
عن خبر أنس رض سيأتي بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن وتأكيد كونه رحمانا رحيما من أعظم المهمات والله أعلم المسئلة السابعة في بيان عدد
آيات هذه السورة رأيت في بعض الروايات الشاذة أن الحسن البصري رح كان يقول هذه السورة ثمان آيات فأما الرواية المشهورة التي أطبق الأكثرون عليها أن هذه السورة سبع
آيات وبه فسروا قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم إذا ثبت هذا فنقول الذين قالوا إن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا إن قوله صراط الذين أنعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة وأما أبو حنيفة رحمه الله فإنه لما أسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب
عليهم ولا الضالين آية أخرى وإذا عرفت هذا فنقول الذي قاله الشافعي رحمه الله أولى ويدل عليه وجوه الأول أن مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع
الآيات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لأنا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله
أنعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع الثاني أنا إذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير وهذا اللفظ إما أن يكون
صفة لما قبلها أو استثناء عما قبلها والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى كالشيء الواحد وإيقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل أما إذا
جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم إلى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا وآية واحدة وذلك أقرب إلى الدليل
الثالث أن المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا الصراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز إلا بشرط أن يكون ذلك المنعم عليه غير
مغضوب عليه ولا ضالا لأنا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا يدل على أنه قد أنعم الله عليهم إلا
أنهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت أنه لا يجوز فصل قوله صراط الذين أنعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
المجموع كلام واحد فوجب القول بأنه آية واحدة فإن قالوا أليس أن قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية مع أن هذه الآية غير مستقلة بنفسها بل هي
متعلقة بما قبلها قلنا الفرق أن قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة وأما ههنا فإن مجرد قوله
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم إليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم
فظهر الفرق المسئلة الثامنة ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي رح في أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل السور وأما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على
أن بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هي مع ما بعدها آية وقال بعض الحنفية إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسئلة
لأن أحدا ممن قبله لم يقل بأن بسم الله آية من أوائل سائر السور ودليلنا أن بسم الله الرحمن الرحيم مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه من القرآن واحتج المخالف بما روى
أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في سورة الملك إنها ثلثون آية وفي سورة الكوثر إنها ثلث آيات ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب أن لا تكون التسمية
آية من هذه السور والجواب أنا إذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعدها آية واحدة فهذا الإشكال زائل فإن قالوا لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا إنها
بعض آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد ألا ترى أن قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر دعويهم أن الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا ههنا وأيضا
فقوله سورة الكوثر ثلث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلث آيات وأما التسمية فهو كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال المسئلة التاسعة يروى عن أحمد بن حنبل رح
أنه قال التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها في كل ركعة وأما الشافعي رح فإنه قال إنها آية منها ويجهر بها وقال أبو حنيفة رح ليست آية من الفاتحة ولا يجهر بها أيضا فنقول الجهر بها
سنة ويدل عليه وجوه الحجة الأولى قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة وإذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية وأما أن يكون

بعضها سرا وبعضها جهرا فهذا متفق عليه في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية الحجة الثانية ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه ثناء على الله تعالى وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ولا يبالغ في اخفائه اما اذا اخفى ذكره او اسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بابيه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون اعلان ذكر الله اولى عملا بقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا الحجة الثالثة ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والسر لا يليق الا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره لئلا ينكشف ذلك العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضل والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا لله بالتعظيم ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي بن ابي طالب عليه السلام يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا عليه السلام كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين الحجة الرابعة ما رواه الشافعي باسناده ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع التسمية والتكبير قال الشافعي رحمه الله ان معوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبير عن ابي هريرة رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجهر في الصلوة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير رضوان الله عليهم واما ان علي بن ابي طالب عليه السلام كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بمتابعة علي بن ابي طالب عليه السلام فقد اهتدى والدليل عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ادر الحق مع علي حيث دار الحجة السادسة ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات وما يجري مجرى هذا المعنى ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وينبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرائعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل بسبب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله تعالى بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات فاذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه الحجة الاولى روى البخاري باسناده عن انس رضي الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم في هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية لم يجهر بها احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثانية ما روي عن عبد الله بن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فابتدءوا القراءة بالحمد لله رب العالمين ولم اسمع احدا منهم يقولها فلا تقلها اذا انت صليت فقل الحمد لله رب العالمين واقول ان انسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله بالخلفاء الثلثة ولم يذكرا عليا عليه السلام وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا عليه السلام كان يجهر بها الحجة الثالثة قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتمادهم على الكلامين الاولين والجواب عن خبر انس من وجوه الاول ان الشيخ ابا حامد الاسفرايني روى عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلث روايات احديها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين وثانيها قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وثالثها قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلث تقوي قول الحنفية وثلث اخرى تناقض قولهم احدها ما ذكرنا ان انسا روى ان معوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذا الكلام كالامر المتواتر فيما بينهم وثانيها روى ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وثالثها انه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا ادري هذه المسألة فثبت ان الرواية عن انس في هذه المسألة قد عظم فيها الخبط والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي ان عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال آثار علي بن ابي طالب فلعل انسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المغفل وبين قول علي الذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا هو جواب قاطع في المسألة ثم نقول بتقدير ان يحصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي اخبارهم انس وابن المغفل وراوي قولنا علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابو هريرة وهؤلاء كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من انس وابن المغفل والثاني ان مذهب ابي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لان القياس بخلافه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفائها فلان يترجح قول انس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي اولى الثالث ان من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الوارد

كان

كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا اعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من انس وابن المغفل والغالب على الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان انس وابن المغفل يقفان بالبعد منه وايضا انه صلى الله عليه وآله وسلم ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة رضي الله عنهم سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وان انسا وابن المغفل ما سمعاه الرابع قال الشافعي رح لعل المراد من قول انس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستفتح الصلوة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه السورة فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد من عدم الجهر في حديث المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها السادس الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية السابع ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي بن ابي طالب عليه السلام معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه واما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر اما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى المسألة العاشرة في تفاريع التسمية الاول قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلوات الجهرية او السرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه الفرع الثاني الذين قالوا التسمية ليست اية من اوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في اول كل سورة وفيه قولان الاول ان التسمية ليست من القرآن وهؤلاء فريقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الان معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها ابدا والقول الثاني انها من القرآن وقد انزلها الله تعالى ولكنها اية مستقلة بنفسها وليست اية من السورة وهؤلاء ايضا فريقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القرآن ما روي عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم اية فاصلة وعن ابراهيم بن زيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن قال سبحان الله ما اجرأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلث عشرة اية وروى مثله ابن عمر وابو هريرة الفرع الثالث القائلون بان التسمية اية من الفاتحة وان الفاتحة يجب قراءتها في الصلوة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية اما الذين لا يقولون بانها اية فقد اختلفوا فقال ابو حنيفة واتباعه والحسن بن الصالح بن حي وسفيان الثوري وابن ابي ليلى يقرأ التسمية وقال مالك لا ينبغي ان يقرأ في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شاء قرأ وان شاء ترك الفرع الرابع مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات اما ابو حنيفة ففيه عنه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأ في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال اذا قرأ في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأ في تلك الصلوة حتى يفرغ منها قال وان قرأ مع كل سورة فحسن الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة رحمه الله انه لما قرأ التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اوائل سائر السور وعند الشافعي رح ان الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر الفرع السادس اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز الفرع السابع اجمع العلماء على ان تسمية الله تعالى على الوضوء مندوبة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم توضأ كما امرك الله به والتسمية غير مذكورة في اية الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عامدا او ناسيا لم تصح صلوته وقال اسحق ان تركها عامدا لم يجز وان تركها ناسيا جاز الفرع الثامن من ترك التسمية هل يجوز اكله المسألة في غاية الشهرة قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الفرع التاسع اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا قام من المنام قال بسم الله واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار او خرج منها قال بسم الله واذا اكل او شرب او اخذ او اعطى قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذ الولد من الام ان تقول بسم الله وهذا اول احواله من الدنيا واذا مات وادخل القبر قيل بسم الله وهذا آخر احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله قالوا والمؤمن لما وعد ذلك فاذا غلبت سيئاته وذهب الى النار فاذا اراد الدخول فيها قال بسم الله فتتباعد منه النار ببركة قوله بسم الله المسألة الحادية عشر قال الشافعي رحمه الله ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلوة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفة رحمه الله انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسألة بعيد جدا ولهذا السبب قال الفقيه ابو الليث السمرقندي والقاضي ابو زيد الدبوسي صرحا بتركه لنا وجوه الحجة الاولى انه صلى الله عليه وآله وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه والعجب انه احتج بانه عليه السلام مسح ناصيته مرة على كون ربع الرأس شرطا في صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي الحجة الثانية ان الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم صلوا بالقرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ الحجة الثالثة ان الرسول عليه السلام

وجميع اصحابه ما قرؤا في الصلوة الا هذا القرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه واله وسلم ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا ملة واحدة وهم من
يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه عليه السلام وجميع اصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلوة بهذا القرآن العربي فوجب ان يكون القاري بالفارسية من
اهل النار الحجة الرابعة ان اهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلوة كما انزله الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل في قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراءة القرآن في الصلوة ولم يقرأ القرآن فوجب ان لا يخرج عن العهدة انما قلنا انه امر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه ولقوله صلى
الله عليه واله وسلم للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه الاول قوله تعالى وانه لتنزيل من رب العالمين الى قوله
تعالى بلسان عربي مبين الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء
لانتفاء غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرآنا اعجميا فيلزم ان يقال كلما كان اعجميا فهو ليس بقرآن الرابع قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وهذا الكلام المنظوم بالفارسية اما ان يقال انه عين الكلام العربي او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان
بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الآتي به آتيا بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله تعالى في قوله لا يأتون بمثله ولما بطلت
ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قاريا للقرآن وهو المطلوب فثبت ان المكلف امر بتلاوة القرآن ولم يأت به فوجب ان يبقى
في العهدة الحجة السادسة ما رواه ابن المنذر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تجزي صلوة لا يقرأ فيها فاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنظومة
بالفارسية اما ان يقول ابو حنيفة انها قرآن او يقول انها ليست من القرآن والاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه الاول ان احدا من العقلاء لا يجوز
من تقوية دينه ان يقول ان قول القائل دوستي كان قرآن الثاني ان المسلمين اجمعوا على ان القرآن معجز بسبب ما فيه من الفصاحة العظيمة وقوله دوستي كان ليس
كذلك الثاني يلزم ان يكون القادر على ترجمة ايتاء بقرآن مثل الاول وذلك باطل الحجة السابعة روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني لا استطيع ان
احفظ القرآن كما يحسن في الصلوة فقال عليه السلام قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذكر وجه الدليل ان الرجل لما ساله عما يجزيه في الصلوة عند العجز عن قراءة القرآن
العربي امره الرسول صلى الله عليه واله وسلم بالتسبيح وذلك يبطل قول من يقول انه يكفيه ان يقول بعد سين كان الحجة الثامنة يقال ان اول الانجيل هو قوله بسم الاله
رحمانا ومرحبانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما اخذته من الانجيل ولما لم يقل
احد هذا دل ان ترجمة القرآن لا تكون قرآنا الحجة التاسعة انا اذا ترجمنا قوله تعالى فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه
كان ترجمته بفرستيد يكى از شما با نقد سوى شهر و بجويد از كدام طعام بهترست بياره ازان براى ورود ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا يجوز
الصلوة به لقوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس واذا لم ينعقد الصلوة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة ساير الآيات لانه لا قايل بالفرق وايضا فنقل الحجة
جارية في ترجمة قوله همازٍ مشاء بنميم مناع للخير معتد اثيم عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها يكون شتما من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج مما تنبت
الارض من بقلها وقثائها فان ترجمة هذه الآيات يكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات لانها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز
عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم قالوا لو ذكر في اخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلوته ثم قالوا تصح الصلوة بترجمة هذه الآيات مع ان ترجمتها عين
كلام الناس لفظا ومعنى الحجة العاشرة قوله عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد انزل على اكثر من
سبعة احرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآنا على حدة ح يحصل حرج عظيم في القرآن في السبعة الحجة الحادية عشر ان عند ابي حنيفة تصح الصلوة بجميع الآيات
ولا شك انه قد حصل في التورية آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله تعالى ومن تعظيم امر الآخرة وتقبيح الدنيا فعلى قول الخصم يكون الصلوة صحيحة بقراءة التورية
والانجيل وبقراءة زند واستا ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواظبا على قراءة زند واستا فانه يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة ان
هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين الحجة الثانية عشر انه لا ترجمة للفاتحة الا ان يقول الثناء لله من العالمين ورحمن المحتاجين والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان
اهدنا الطريق العرفان لا الى طريق اهل الخذلان اذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وحصل فيها هذا القدر فوجب
ان يقال الصلوة صحيحة بقراءة جميع الخطب فلما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول الحجة الثالثة عشر لو كان هذا جائزا لكان قد اذن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لسلمان
الفارسي ان يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها ولكان قد اذن لصهيب ان يقرأ بالرومية ولبلال ان يقرأ بالحبشية ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه في الخلق
فانه يعظم انتفاع ارباب اللغة بهذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم القاء النفس في تعلم اللغة العربية وتحصل لكل قوم فخر عظيم ان يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم
ان تجويزه يفضي الى اندراس القرآن بالكلية وذلك لا يقوله عاقل الحجة الرابعة عشر لو جازت الصلوة بالقراءة الفارسية لما جازت بالقراءة العربية وهذا جائز فذاك غير جائز
بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم من القرآن العربي شيئا البتة اما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى واحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله
تعالى ومن الترغيب في الآخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصود الاقصى من اقامة الصلوة حصول هذه المعاني قال تعالى اقم الصلوة لذكري وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام

على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة
بالعربية في الصحة ثم ان القراءة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب ان يكون القراءة بالعربية ما نعة منها وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا
ان القراءة بالفارسية غير جائزة الحجة الخامسة عشر المقتضي لبقاء الامر بالصلوة قائم والفارق ظاهر اما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما
الفارق فهو ان القرآن العربي كما انه تطلب قراءته لاجل لفظه فذلك من وجهين الاول ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه والثاني اذا توقف صحة الصلوة على قراءة
لفظه يوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم توجب بقاوه على وجهه الذهني مصونا عن التحريف وذلك يوجب تحقق ما وعد الله تعالى بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه لا تتوقف صحة الصلوة على قراءة هذا النظم العربي فانه يختل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قائم والفارق ظاهر واحتج المخالف على صحة
مذهبه بانه امر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة للقرآن ويدل عليه وجوه الاول روى ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القراءة فقال ان شجرة الزقوم طعام
الاثيم وكان الرجل عجميا وكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطاء في القرآن ان يقرأ مكان العليم الحكيم بل ان يضع آية الرحمة مكان
آية العذاب الثاني قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القرآن كان في زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ثم اجمعنا على انه ما كان
القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية الثالث انه تعالى قال واوحي الى هذا القرآن لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا
اذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرآنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن والجواب عن الاول ان نقول ان احوال هؤلاء عجيبة جدا فان ابن مسعود ان
نقل عنه كان يقول انا مومن ان شاء الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا بل يقولون
القايل له شاك في دينه والشاك لا يكون مومنا فان كان نقل ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري هذه المناقضات
عجيبة وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا احسان الظن به وان نقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر
الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله لانذركم به فالمعنى لانذركم بمعناه وبهذا القدر القليل من المجاز يجوز حمله لاجل الدلايل القاهرة القاطعة
التي ذكرناها المسئلة الثانية عشر قال الشافعي رحمه الله في القول الجديد يجب القراءة على المقتدي سواء اسر الامام بالقراءة او جهر بها وقال في القديم يجب القراءة اذا اسر الامام ولا تجب اذا
جهر وهو قول مالك وابن المبارك واحمد وقال ابو حنيفة رحمه الله تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهذا الامر يتناول
المنفرد والماموم الحجة الثانية انه صلى الله عليه واله وسلم كان يقرأ في الصلوة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه الا ان يقال ان كونه ماموما يمنع منه الا انه معارضة
الحجة الثالثة انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلوة امر بمجموع الافعال التي كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله
اقيموا الصلوة يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة الحجة الرابعة قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق تقرير وجه الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص
بحال الانفراد ولانه روى جابر رض ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال من صلى صلوة لم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا
فيه الحجة الخامسة قوله صلى الله عليه واله وسلم للاعرابي الذي علمه اعمال الصلوة ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن وهذا يتناول المنفرد والماموم الحجة السادسة قال ابو عيسى
الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قرأ عليه السلام في الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال ما لي اراكم تقرؤون وراء امامكم قلنا اي
والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها قال ابو عيسى هذا حديث حسن الحجة السابعة روى مالك رح في الموطا عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب
مولى هشام يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من صلى صلوة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج فهي خداج غير تام فقلت يا ابا هريرة اني اكون
احيانا وراء الامام قال اقرأ بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول ان صلوة المقتدي بدون القراءة مبراة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف
النص الثاني ان السائل اورد الصلوة خلف الامام على ابي هريرة فاوجب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤكد المطلوب الحجة الثامنة روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان الله تعالى يقول قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين بين ان التنصيف من لوازم الصلوة وبين ان هذا التنصيف انما حصل بسبب القراءة فوجب ان يكون قراءة الفاتحة
من لوازم الصلوة وهذا الدليل قائم في صلوة المنفرد وفي صلوة المقتدي الحجة التاسعة روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف اقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤون اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وانا اقول ما لي انازع
القرآن لا تقرؤا شيئا من القرآن اذا جهرت الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لا يقرأ بها الحجة العاشرة ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهي
متناولة للمنفرد وللمقتدي فوجب ان يكون قراءتها في الصلوة خلف الامام موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها الحجة الحادية عشر ان ابا حنيفة رح
على ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلوة واما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلوة فثبت ان القراءة احوط فكانت واجبة لقوله صلى الله عليه واله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك
الحجة الثانية عشر انا بقي المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب ان يكون حال القاري افضل منه لقوله صلى الله عليه واله وسلم افضل الاعمال قراءة
القرآن واذا ثبت ان القراءة افضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قايل بالفرق الحجة الثالثة عشر لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما لان قراءة

القرآن عبادة عظيمة والمانع من العبادة الزجر محرم فيلزم ان يكون الاشتغال حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاشتغال لا يمنع من القراءة واحتج ابو حنيفة رحمه الله بالقرآن و
اما القرآن فهو قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا بينا في تفسير هذه الآية انها لا تدل على قولهم وبالغنا فليطالع ذلك الموضع في هذا التفسير واما الاخبار
فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انها صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلابد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان قولنا يوجب
الاشتغال بقراءة القرآن وهو من اعظم الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله تعالى ولا شك ان قولنا اولى الثاني ان قولنا احوط الثالث ان قولنا يوجب شغل جميع
اجزاء الصلوة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر **المسئلة الثالثة عشر** قال الشافعي رح قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان
تركها في ركعة بطلت صلوته قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة قال به ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم واعلم ان المذاهب في هذه
المسئلة ستة احدها قول الاصم وابن عليه وهو ان القراءة غير واجبة اصلا والثاني قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة كقوله عليه الصلوة والسلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة القرآن في الصلوة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلوة بحكم الاستثناء والثالث ابي حنيفة رحمه الله
وهو ان القراءة في الركعتين الاولين واجبة وهو في الاخريين بالخيار ان شاء سبح وان شاء سكت وذكر في كتاب الاسبيجابي ان القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين
والرابع نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان انه قال يجب القراءة في الركعتين الاولين ويكره في الاخريين والخامس وهو قول مالك رحمه الله ان القراءة واجبة في اكثر الركعات
ولا تجب في جميعها فان كانت الصلوة اربع ركعات كفت القراءة في ثلث ركعات وان كان مغربا كفت في ركعتين وان كان صبحا وجب القراءة فيهما معا والسادس وهو قول الشافعي
وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل على صحته وجوه الحجة الاولى انه عليه السلام كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه الحجة الثانية ان الاعرابي الذي
علمه عليه الصلوة والسلام الصلوة امره ان يقرأ بالقرآن ثم قال وكذلك فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قيل قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا القول فعل
اللسان فهو داخل في الافعال الحجة الثالثة نقل الشيخ ابو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان نقرأ
فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة الحجة الرابعة القراءة في كل الركعات احوط فوجب القول بوجوبها الحجة الخامسة امر بالصلوة والاصل في الثابت البقاء
حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه الصلوة اكمل فعند عدم القراءة في الكل وجب ان يبقى في العهدة واحتج المخالف بما روي عن عايشة رضي الله عنها
انها قالت فرضت الصلوة في الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واذا ثبت هذا فنقول الركعتان الاوليان اصل والاخريان تبع ومدار الامر في التبع على التخفيف ولهذا
المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دلايلنا اكثر واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح **المسئلة الرابعة عشر** اذا ثبت ان قراءة الفاتحة
شرط من شرائط الصلوة فله فروع الفرع الاول لقد بينا انه لو ترك قراءة الفاتحة او ترك حرفا منها عمدا بطلت صلوته اما لو تركها سهوا قال الشافعي رح في القديم لا
تفسد صلوته واحتج بما روى ابو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه المغرب فترك القراءة فقيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا قال
فلا بأس قال الشافعي رح فلو وقعت هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك اجماعا ورجع الشافعي عنه في الجديد وقال تفسد صلوته لان الدلايل المذكورة عامة في العمد والسهو
ثم اجاب عن قصة عمر من وجهين الاول ان الشعبي روى ان عمر رض اعاد الصلوة والثاني انه ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة قال الشافعي رح هذا هو الظن بعمر رض الفرع الثاني
يجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرأ النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له النصف الاول ويعيد الاخير الفرع الثالث الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ
بعضها واما ان لا يحفظ شيئا اما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه الاقرب واما الثاني وهو ان لا يحفظ شيئا من الفاتحة فههنا ان حفظ شيئا اخر من
القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وان لم يحفظ شيئا من القرآن فههنا يلزمه ان يأتي بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال ابو حنيفة رحمه الله
لا يلزمه شيء حجة الشافعي رح ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضا كما امره الله تعالى ثم يكبر فان كان معه شيء من
القرآن فليقرأ وان لم يكن معه شيء فليحمد الله وليكبر ثم ههنا فرع واحد وهو ان لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئا من القرآن ولا يحفظ ايضا شيئا من الاذكار بالعربية وعندي
[illegible] يذكر الله تعالى باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **المسئلة الخامس عشر** نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود رضي الله عنه كان
ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا اذا قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة
من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي ان يقال ان نقل القرآن
ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وههنا
اخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادي الى الصواب

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

الفصل الاول في تفسير قوله تعالى **الحمد لله** وفيه وجوه الاول ههنا الفاظ ثلثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه الاول ان
المدح قد يحصل للحي ولغير الحي الا ترى ان من رأى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة في غاية الحسن فانه قد يمدحها ويستحيل ان يحمدها فثبت ان المدح اعم من الحمد الوجه الثاني
في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان الوجه الثالث في الفرق ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه السلام احثوا التراب في وجوه المداحين

اما الحمد فانه مأمور به مطلقا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله تعالى الوجه الرابع ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من انواع الفضائل
واما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد والشكر فهو ان الحمد يعم
اذا وصل ذلك الانعام اليك والى غيرك واما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل المختار
ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما لما قال الحمد فهو يدل على كونه فاعلا مختارا فقوله الحمد لله يدل على كون هذا القايل مقرا بان اله العالم ليس موجبا
بالذات كما تقوله الفلاسفة بل هو فاعل مختار واما ايضا فقوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله تعالى بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى غيره واما
الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القايل ولا شك ان الاول افضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني او لم تعطني فانعامك واصل الى كل العالمين وانت
المستحق للحمد العظيم وقيل الحمد لله على ما دفع الله تعالى من البلاء والشكر على ما اعطى من النعماء وقيل النعمة في دفع البلاء فلم ذا ترك الاكثر وذكر الاقل قلنا فيه وجوه الاول كانه
يقول انا شاكر لادنى النعمتين فكيف لاعلاهما الثاني ان المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له اولى الثالث ان دفع الضرر اهم
من جلب النفع فلهذا قدمه الفايدة الثانية انه تعالى لم يقل احمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه احدها انه تعالى لو قال احمد الله افاد ذلك
كون ذلك القايل حمده اما لما قال الحمد لله فقد افاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا او لم يحمدوا وسواء شكروا او لم يشكروا
فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم وثانيها ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وملكه فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة اياديه
وانواع آلائه على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق الله يستحقه لذاته ولو قال احمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه مستحقا
للحمد لذاته اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده وثالثها انه لو قال احمد الله لكان قد حمده لكن حمدا لا يليق به اما اذا قال الحمد لله فكانه قال من انا حتى احمده لكنه محمود بجميع
حمد الحامدين مثاله ما لو سئلت هل لفلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا فلو قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلايق فقد حمدته باكمل المحامد ورابعها
ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود منعما متفضلا مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله احمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم
اللايق بجلال الله كان كاذبا لانه اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال الحمد لله سواء كان غافلا او مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه
ان الحمد حق لله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان الانسان مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله اولى من قوله احمد الله ونظيره قوله لا اله
الا الله لانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
ولهذا السبب امر في الاذان بقوله اشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله الفايدة الثالثة اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة احدها الاختصاص اللايق كقولك
الجل للفرس وثانيها الملك كقولك الدار لزيد وثالثها القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على
الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه كذلك لانه واجب لذاته والواجب لذاته وما سواه ممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى ان
الحمد ملكه وملكه وبمعنى انه هو المستولي على الكل والمستعلي على الكل الفايدة الرابعة قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه
استحق ثمانية ابواب الجنة الفايدة الخامسة الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان الاول انه ان كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه والا حمل
على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال والقول الثاني انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط واذا عرفت هذا فنقول الحمد لله ان قلنا بالقول الاول افاد ان
كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه ثم يلزم ان يقال ان ما سوى حق لله تعالى وملكه له وذلك يبقى كفرد من افراد هذه الماهية لغير الله فثبت على القولين ان قوله
الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فان قيل اليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاد يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال عليه الصلوة
من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله لانه لولا انه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ولولا
انه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى الفايدة السادسة ان
قوله تعالى الحمد لله كما دل على انه لا محمود الا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة
هو الذي خلق تلك الداعية وثانيها ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثناء او تحصيل خلق او تخليص النفس من خلق البخل وطالب العوض
لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة اما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا
محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله وثالثها ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتداء واما
بواسطة فثبت ان كل نعمة فهي من الله تعالى ويتأكد ذلك بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من الله تعالى وجب القطع بان
لا يستحق الحمد الا الله سبحانه وتعالى ورابعها النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع امور ثلثة فيه احدها ان تكون منفعة والانتفاع بالشيء مشروط بكونه حيا مدركا وكونه حيا
مدركا لا يحصل الا بايجاد الله تعالى وثانيها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية عن شوائب الضرر ولا يحصل الا من الله تعالى وثالثها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة

الا اذا كان شاكرا من حقوق لا تنقطع وهذا الامر لا يحصل الا من الله واذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله فوجب ان لا يستحق الحمد الكامل الا الله فثبت بهذه البراهين
صحة قوله سبحانه وتعالى الحمد لله الفائدة السابعة قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعما متفضلا وما لم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع
تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله تعالى وشكره ويدل عليه وجوه الاول ان نعم الله على الانسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف
عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها الثاني ان الانسان انما يمكنه القيام بحمد الله
وشكره اذا اقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر واذا زال عنه العوائق والحوائل وكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام
بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم ايضا توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان بمرات لا نهاية لها
وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به الثالث ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل
معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما يخطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله اعلى واعظم من ذلك المتخيل والمتصور
واذا كان كذلك امتنع كون الانسان اتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه والرابع ان الاشتغال بالشكر والحمد معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه
وذلك بعيد لوجوه احدها ان نعمة الله كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد وثانيها ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي
نعم الله تعالى فقد اشرك وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك وثالثها ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته واحواله والله سبحانه وتعالى غني عن شكر الشاكرين
وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمدوا الله بل قال الحمد لله
لانه لو قال احمدوا الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به اما لما قال الحمد لله كان المعنى ان كل الحمد حق لله وملكه سواء قدر الخلق على الاتيان به او لم يقدروا عليه ونقل ان داود عليه السلام قال
يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يتم الا بانعامك علي وهو ان توفقني لذلك الشكر قال يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك الفائدة الثامنة عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له واعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله
اذا انعم على العبد كان ذلك الانعام احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جائعا فاطعمه او كان عطشانا فارواه وكان عريانا فكساه اما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه
كل حمد اتى به احد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يات به احد من الحامدين وامكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع المحامد وجميع المحامد
التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وساكنو اطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد عليهم السلام وجميع المحامد التي ذكرها جميع العلماء والاولياء
وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها الى وقت قولهم سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التي
لا نهاية لها هي التي سياتون بها ابد الاباد ودهر الداهرين وكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخل تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى
هذا العبد فقد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له اقول ان ههنا دقيقة اخرى وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد
الحمد لله حمد غير متناه ومعلوم ان غير المتناهي اذا سقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك
الكلمة طاعات غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها الفائدة التاسعة
لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه فلولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء سوى
الله فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجساد والعلويات والسفليات الا ولله عليه نعمة ورحمة
واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الي بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان
انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وانسي وذات وصفة
وجسم وعرض الى ابد الاباد ودهر الداهرين وانا اشهد ان نهايا سرها حقك وملكك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة وملاحظة الفائدة العاشرة لقائل ان يقول التسبيح مقدم
على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب في وقوع البداية بالتحميد والجواب ان التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص
والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان
الابتداء بالتحميد اولى فهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية واما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فهو انه تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات
ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة
عن نفسه يمنعه من دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله اولى من الابتداء بقوله سبحان الله الفائدة الحادية
عشر الحمد له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة واما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل كقوله تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب ابواب نعم الله تعالى وابواب معرفته ومحبته وذلك

من اعظم النعم فهذا الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عليك ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك ابواب الجنان فتاثيره في الماضي سد ابواب الحجاب عن الله تعالى وتاثيره في المستقبل
فتح ابواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله تعالى فكذلك لا نهاية له في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة
الفائدة الثانية عشرة الحمد لله كلمة جليلة شريفة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها قيل للسري السقطي كيف يجب الاتيان بالطاعة قال انا منذ ثلاثين سنة
استغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقيل وكيف ذاك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه
فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان
كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة الاولى محصورة في نوعين نعم الدين ونعم الدنيا ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه
كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين قسمان اعمال الجوارح و
اعمال القلوب والقسم الثاني اشرف ثم نعم الدنيا قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني اشرف فهذه اعتبارات يجب اعتبارها
حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه الفائدة الثالثة عشرة اول كلمة ذكرها ابونا آدم عليه السلام هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله
اما الاول فلانه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين واما الثاني فهو قوله آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد
فاجتهد حتى يكون اول اعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب ان يكون احواله موافقة لاحوال العالم الكبير الفائدة الرابعة عشرة من الناس من قال تقدير الكلام
قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه ليصح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد
حقا له وملكا وهذا الكلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله الحمد لله يدل على كونه مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمدوه او لم يحمدوه لانه بالذات على
[illegible] الثالث ذكروا مسالة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالدين ان يقولا لولدهما اعمل كذا وكذا لانه يجوز ان لا يمتثل امرهما فياثم بل يقولان ان كذا وكذا يجب ان يفعل ثم ان كان الولد
كريما فانه يجيبه فيطيعه وان كان عاقا لم يشافهه بالرد فيكون اثمه اقل فكذلك ههنا قال الله سبحانه وتعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان اثمه اقل الفائدة
تمسك الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول ان كل من كان فعله اشرف واكمل وكانت النعمة الصادرة عنه اعلى وافضل كان استحقاقه للحمد
اكثر ولا شك ان اشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد اولى واجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق الله
لا بخلق العبد الثاني اجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له
باطل قبيح لقوله تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان
كل النعم من الله والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدا كتابه بمدح النفس دل ذلك على
ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان تقاس افعاله بافعال العباد فقد يقبح اشياء من العباد ولا يقبح تلك الاشياء من الله تعالى وعند
اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله تعالى يجب ان تكون حسنة ويجب ان تكون لها صفة زائدة على الحسن والا كانت عبثا وذلك في حقه محال والزائد على الحسن اما ان
واما ان يكون من باب التفضل اما الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين واما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل انه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان
فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول اما اداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فاداه
لا يستحق الحمد فلو وجب على الله فعل كان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد واما فعل التفضل فعند الخصم انه يستفيد بذلك مزيد حمد لانه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل
ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكملا لغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح السادس ان قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه
للحمد والمدح اما ان يكون امرا ثابتا لذاته او ليس ثابتا لذاته فان كان الاول امتنع ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا
ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره فاذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب ان لا يجب للعباد
شيء من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني فهو ان يكون استحقاق الحمد ليس ثابتا لذاته فنقول فيلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك
على الله تعالى محال اما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ولا جور في قضيته ولا
ظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المدائح والمحامد اما على مذهب الجبر فلا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق
الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه
على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله تعالى يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل لا ثابت
ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا الفائدة السادسة عشرة اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله

من وجوه الاول ان قوله الحمد لله تدل على ان هذا الحمد حقه وملكه في الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول
الفقه ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فهنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم فهذا
يدل على ان استحقاق الحمد انما حصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء قبل مجيء الشرع او بعده الفائدة
السابعة عشر يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن الشيء مغاير المخبر عنه
فوجب ان يكون تحميد الله تعالى مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل
الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا هو المراد
من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام فرقتين الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يامر عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان يكون ذلك التحميد اما ان يكون
ثناء على انعام وصل اليهم او لا على انعام والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافاة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا انعم لم يطالب بالمكافاة
واما الثاني فهو اتعاب للغير ابتداء وذلك يوجب الظلم الثاني ان الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يكون غيره في
ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل استحق العقاب فايجاب حمد الله معناه انه تعالى قال لو لم تشتغل بهذا
الحمد عاقبتك وهذا الحمد لا نفع له في حق الله تعالى فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد فلو تركته لعاقبتك ابد الاباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم والفريق الثاني قالوا
الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله تعالى بذلك الشكر القليل والثاني ان الاشتغال بالشكر لا يتاتى الا مع استحضار تلك النعم
في القلب والاشتغال بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك انما
هو تلك النعم وحظ النفس وذلك مقام نازل **الفصل الثاني في تفسير قوله تعالى رب العالمين** وفيه فوائد الفائدة الاولى اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا
لذاته او يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله تعالى وسبب تسمية هذا القسم بالعالم ان
وجود كل ما سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بانه عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا او ما ان يكون صفة
للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه اقسام ثلثة القسم الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون قابلا للقسمة فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن
كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فاما ان يكون من العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين
مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة اما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة الارض واحدها الارض وما فيها
من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيطة وهذه الابحر الكثيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله تعالى
وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنباتات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون صفة
للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض واما القسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهي الارواح وهي اما
سفلية واما علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحوا الجن واما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما
غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان الانسان كتب الف الف مجلدة في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اقل مرتبة
من مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان ما سواه حال
بقائه لا يستغني عن المبقي فالله سبحانه رب العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها واستمرارها واذا
عرفت هذا ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة باحوال هذه الاقسام الثلثة كان اكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين الفائدة الثانية
المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه ليربح عليه المربى وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليهم اما ثوابا او ثناء والقسم
الثاني هو الحق سبحانه وتعالى كما قال خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية
غيره وبيانه من وجوه الاول ما ذكرنا انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني ان غيره اذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر
النقصان في خزائنه وفي ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح
الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه والحق سبحانه وتعالى بخلاف ذلك كما قال صلى الله عليه وآله وسلم ان الله يحب الملحين في الدعاء الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط
اما الحق سبحانه وتعالى فانه يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام وقال واحسن اليك مع انك ما سالته وما كان لك عقل ولا هداية الخامس ان غيره من المحسنين
ينقطع احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت والحق سبحانه لا ينقطع احسانه البتة السادس ان غيره من المحسنين يخص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم اما الحق سبحانه فقد وصل
تربيته واحسانه الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق اجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين الفائدة الثالثة ان الذي يحمد ويمدح ويعظم

في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال
سطوته فهذه الجهات هي الجهات الموجبة للتعظيم فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فانا اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظمون
للاحسان فانا رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين الفائدة الرابعة وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية
ونحن نذكر منها امثلة المثال الاول انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب الى رحم الام فانظر انها صارت علقة ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها اعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف
والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من انواع القوى فحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن و
الناطقة في اللسان فسبحان من اسمع بعظم وبصر بشحم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد والمثال الثاني ان الحبة الواحدة
اذا وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شيء من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء
الصاعد من الشجرة واما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة واما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة
ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك
العروق تنتهي الى اطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة الخشنة واودع الله فيها قوة جاذبة تجذب الاجزاء
اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذا التدبير ان يحصل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام والفواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم
شققنا الارض شقا الى اخر الاية والمثال الثالث انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت اسبابا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق
النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم
لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر واقرا قوله الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا الى اخر الاية واعلم انك اذا تاملت في عجائب احوال المعادن والنبات والحيوان و
اثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح عقلك بان اثار تربية الله كثيرة ودلائل رحمته ظاهرة لائحة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار اسرار قوله الحمد لله رب العالمين
الفائدة الخامسة اضاف الحمد الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين فقال رب العالمين والتقدير اني احب الحمد فنسبته الى نفسي لكونه ملكا ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي
بكوني ربا للعالمين ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها وذلك يدل على كونه ربا للعالمين اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما
وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه انه اوجد كل ما سواه فائض عن تربيته واحسانه وجوده وهو
المراد من قولنا انه فوق التمام الفائدة السادسة ان له عبادا غيرك كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك
وانت تخدمه كان لك ربا غيره فما احسن هذه التربية اليس انه يحفظك بالنهار عن الافات من غير عوض وبالليل عن المخافات من غير عوض ان الحراس يحرسون الملك كل ليلة
فهذه يحرسونه من لدغ الحشرات وهل يحرسونه من ان تنزل به البليات اما الحق سبحانه وتعالى فانه يحرسه من الافات ويصونه من المخافات بعد ان كان قد اجترح في الليل
انواع المحظورات واقسام المحرمات والمنكرات فما اكثر هذه التربية وما احسنها اليس من التربية انه صلى الله عليه وآله وسلم قال الادمي بنيان الرب ملعون من هدم
بنيان الرب فلهذا المعنى قال قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن وما ذاك الا الملك الجبار الواحد القهار ومقلب القلوب والابصار والمطلع على الضمائر
والاسرار الفائدة السابعة قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم اما اذا خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه وامره
بالايمان ثم يمنعه منه لم يكن ربا والامر بالعكس كان ضارا لهم موذيا وقالت الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فايضة من رحمته ولما كان الايمان
اعظم النعم واجلها وجب ان يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان منهم الفائدة الثامنة قولنا الله اشرف من قولنا رب على ما بينا ذلك
بالوجوه الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى ثم ان الداعي في اكثر الامر يقول يا رب يا رب والسبب فيه الوجوه الكثيرة المذكورة في تفسير اسماء الله تعالى فلا نعيدها **الفصل الثالث**
في تفسير قوله تعالى **الرحمن الرحيم** وفيه فوائد الفائدة الاولى الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور صدور جنسه من العباد
حكي عن ابرهيم بن ادهم رحمه الله انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد مشدود اليدين
فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون رح انه قال كنت في البيت اذ وقعت ولولة في قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط
النيل فرايت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرايت ضفدعا واقفا على طرف الوادي فقفز العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت
السفينة فتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الاخر من النيل ونزل العقرب من ظهره واخذ يعدو فتبعته فرايت شابا نائما تحت شجرة ورايت افعى تقصده فلما قربت الافعى
من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى فلدغه والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا وسلم الانسان منهما ويحكى ان ولد الغراب كما
يخرج من قشر البيض يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت واذا وصل البعوض اليه
التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه فعند ذلك تعود الام اليه ولهذا السبب جاء في ادعية العرب يا رازق النعاب

في عقبه فهو بهذه الامثلة ان فضل الله تعالى واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه
ما يظن في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة واما القسم الاول فالولد اذا اهمل والده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعليم فهذا في
الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني فالوالد اذا حبس ولده في الكتب وحمله على التعليم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الباطن رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده
اكلة فاذا قطع الانسان تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر الى السرائر اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية
والم ومشقة فهو ان كان عذابا والما في الظاهر الا انه حكمة ورحمة في الحقيقة وتحقيقه ما قيل في الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف
تطهير الارواح عن العلائق الجسمانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبهم من عالم الغرور الى دار القرار كما
قال سبحانه وتعالى ففروا الى الله وما قربنا الا هذا الباب بقصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى عليه السلام كان يبني الحكم على ظواهر الامور فاستنكر تخريق السفينة وقتل الغلام
وعمارة الجدار المائل واما الخضر عليه السلام كان يبني احكامه على الحقائق والاسرار فقال اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك ياخذ كل
سفينة غصبا واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان
تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحا فظهر بهذه القصة ان الحكيم المحقق هو الذي يبني امره على الحقائق لا على الظواهر فاذا رايت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا
خفية وحكما بالغة فان حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند هذا الباب يظهر لك اثر من بحار اسرار قوله الرحمن الرحيم الفائدة الثانية الرحمن اسم خاص بالله تعالى والرحيم يطلق عليه
وعلى غيره فان قيل فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب ان الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء اليسير الحقير حكي ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم
يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا فكانه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عني ولتعذر عليك سوال الامور اليسيرة ولكني كما علمتني رحمانا تطلب مني الامور العظيمة
فانا ايضا رحيم فاطلب مني شراك نعلك وعلف دابتك كما قال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك الفائدة الثالثة وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ثم انه اعطى مريم عليها السلام
رحمة واحدة حيث قال في حقها ورحمة منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها عن توبيخ الكفار والفجار ثم انا نصفه كل يوم اربعة وثلاثين مرة انه
رحمن رحيم وذلك لان الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرا لفظ الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين فلما صار ذكر الرحمة
مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات افلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار الفائدة الرابعة انه تعالى
رحمن لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما لا يقدر العبد على جنسه فكانه تعالى يقول انا رحمن لانك تسلم الي نطفة قذرة فاسلمها اليك صورة حسنة كما قال الله تعالى وصوركم
فاحسن صوركم وانا رحيم لانك تسلم الي طاعة ناقصة فاسلم اليك جنة خالصة الفائدة الخامسة روي ان فتى قرب وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاخبروه فقام ودخل عليه وجعل يعرض الشهادة عليه وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اما كان يصلي اما
كان يزكي اما كان يصوم فقالوا بلى فقال فهل عق والديه قالوا بلى فقال عليه السلام هاتوا بامه فجاءت وهي عجوز عوراء فقال عليه السلام هلا عفوت فقالت لا
اعفو لانه لطمني ففقا عيني فقال عليه السلام هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار فقال عليه السلام احرقه بالنار بين يديك جزاء بما عمل فقالت عفوت عفوت اللنار حملته
تسعة اشهر اللنار ارضعته سنتين فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر
القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم ينقص بجنايات عباده كيف يستجيز احراق المؤمن الذي واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة
بالنار الفائدة السادسة لقد اشتهر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما كسروا اسنانه قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون وظهر انه يوم القيمة يقول امتي امتي فهذا كرم عظيم منه
في الدنيا والآخرة وانما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف
كرم من هو رحمن رحيم وايضا روي انه صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اجعل حساب امتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلوة على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين واخرج
عايشة رضي الله عنها من البيت بسبب الافك فكانه تعالى قال يا محمد لك رحمة واحدة وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفي في صلاح عالم المخلوقات فذرني و
عبيدي وامتك فاني انا الرحمن الرحيم فرحمتي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيا فلا جرم معاصي جميع الخلق تفنى في بحار رحمتي
لاني انا الرحمن الرحيم الفائدة السابعة قالت القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من امر بالايمان ثم صد ومنع عنه وقالت
الجبرية اعظم انواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله تعالى بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه بالله والله اعلم

الفصل الرابع في تفسير قوله مالك يوم الدين

وفيه فوائد الفائدة الاولى قوله مالك يوم الدين اي مالك يوم الجزاء تقريره انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك
لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقال تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار وقال ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم لا ينتقم منه فذاك اما للعجز او للجهل او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه
الصفات الثلث على الله تعالى محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب ان يحصل في دار اخرى بعد دار الدنيا وهذا هو المراد بقوله مالك يوم الدين

وبقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وروي انه يجاء برجل يوم القيمة فينظر في احوال نفسه ولا يرى لنفسه حسنة البتة فياتيه النداء يا فلان ادخل الجنة
بعملك فيقول يا الهي ماذا عملت فيقول الله تعالى الست لما كنت نائما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك اما انا فلا تاخذني سنة
ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يؤتى برجل ويوزن حسناته وسيئاته فيخف حسناته فتاتيه بطاقة فيثقل ميزانه واذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم
ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق الله تعالى مبناها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين واما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز فيها روي ان
ابا حنيفة رحمه الله كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع على نعله نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط ذلك المجوسي
فتحير ابو حنيفة رحمه الله وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسي وان حككتها انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة
بالباب فخرج اليه فظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال ابو حنيفة رحمه الله ههنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسي فانا ابدا بتطهير نفسي فاسلم
في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة رحمه الله لما احترز عن ظلم المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان فمن احترز عن الظلم كيف يكون
حاله عند الله تعالى الفائدة الثانية اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرا مالك ومنهم من قرا ملك حجة من قرا مالك وجوه الاول ان فيه حرفا زايدا فكانت
قراءته اكثر ثوابا الثاني انه يحصل في القيمة ملوك كثيرون واما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله تعالى الثالث ان المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد
لا يكون فالملكية والمالكية ينفصل كل واحد منهما عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك اولى الرابع ان الملك ملك الرعية والمالك مالك
العبيد والعبد ادون حالا من الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر منه في الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى حالا من الملك الخامس ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونهم رعية
لذلك الملك باختيار انفسهم اما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية اكمل منه في الملكية السادس ان الملك يجب عليه رعاية
حال الرعية قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك واما المملوك يجب عليه خدمة المالك وان لا يستقل في امر الا باذن مولاه
حتى لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد
والخضوع في المملوكية اتم منه ثم اذا كان رعيته فهذه هي الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قرا ملك وجوه الاول ان كل واحد من اهل
البلد يكون مالكا اما الملك لا يكون الا اعظم الناس واعلاهم فكان الملك اشرف من المالك الثاني انهم اجمعوا على ان قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس لفظ
ملك فيه متعين ولولا ان الملك اعلى حالا من المالك والا لما تعين الثالث الملك اولى لانه اقصر فالظاهر انه يدرك من الزمان ما يذكر فيه هذه الكلمة بتمامها هكذا
نقل عن ابي عمرو واجاب الكسائي عنه بان قال ان شرعت في ذكر هذه الكلمة فان لم ابلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس
من اليوم في ايام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل اما اذا نوى بعد غروب الشمس يجزيه لانه وان كان
ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ويجوز ان يموت في تلك الليلة فيقول ان لم اكن على الصوم فلا اقل من ان اكون على عزم الصوم كذا ههنا شرع
في ذكر قوله مالك فان تممها فذاك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكا احكام وعلى كونه مالكا احكام اخرى اما الاحكام المتفرعة
على كونه ملكا فوجوه الاول ان السياسات على اربعة اقسام سياسة الملاك وسياسة الملوك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة
المالك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه عند ابي حنيفة رحمه الله واجمعوا على ان الملك يملك اقامة
الحدود على الناس واما سياسة الملائكة فهي فوق سياسة الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد واما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة الا ترى
قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة ولا يشفعون
الا لمن ارتضى فيا ايها الملوك لا تغتروا بما لكم من الملك فانكم اسرى في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا ايها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك افما تخافون سياسة
ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين الحكم الثاني من احكام كونه تعالى ملكا انه ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم اذا تصدقوا بشيء انتقص ملكهم وقلت خزائنهم اما الحق
سبحانه وتعالى فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان بل يزداد بيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد اما لو اعطاك عشرة من الاولاد كان
حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه سبحانه وتعالى كلما كان اكثر عطاء كان اوسع ملكا الحكم الثالث من احكام كونه تعالى ملكا كمال الرحمة والدليل عليه آيات احدها انه تعالى في هذه
السورة ذكر كونه ربا رحمانا رحيما وثانيها قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكره بعد كونه قدوسا عن الظلم
والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذي سلم عباده عن ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمنا وهو الذي يؤمن عبيده عن ظلمه وجوره فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها
قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف و
حصول الرحمة ورابعها قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس فذكر اولا كونه ربا للناس فهذه الآيات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك
اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله سبحانه وتعالى الحكم الرابع للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الامر

والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش وتداعى ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي تفضي آخر الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا
الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تاثيرها في زوال المصالح وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب لخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه
وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسئلك رزقا نحن نرزقك والعاقبة
للتقوى فيا ايها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا مطيعين للملك حتى ينتظم مصالح العالم الحكم الخامس انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين
اظهر للعالمين كمال عدله وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل قال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين انما ظهر
بسبب العدل فان كان الملك المجازي عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم
ويروى ان انوشروان خرج يوما الى الصيد وغل في الركض وانقطع عن عسكره واستولى عليه العطش ووصل الى بستان فلما دخل البستان راى اشجار الرمان فقال لصبي
حضر فقال لذلك الصبي اعطني رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج منها ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم على ان ياخذ البستان من مالكه
ثم قال لذلك الصبي رمانة اخرى فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها فعصرها فخرج منه ماء قليل فشربه فوجد عفصا موذيا فقال ايها الصبي لم صار الرمان هكذا
فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب
من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان وراى هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحواله تاب
بالكلية عن الظلم فلاجرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروي عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال ولدت في زمن الملك العادل فلما الاحكام المتفرعة
على كونه تعالى مالكا فهي اربعة الحكم الاول قراءة المالك ارجى من قراءة الملك لان اقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وان ينجو الانسان منه راسا براس اما المالك فالعبد يطلب
منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالككم فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم الحكم الثاني الملك وان كان اغنى من المالك غير ان الملك
يطمع فيك والمالك انت تطمع فيه والذي لنا الطاعات والخيرات فيريد ان يطلب منا يوم القيمة انواع الطاعات والخيرات بل نريد ان نطلب منه يوم القيمة الصفح و
المغفرة واعطاء الجنة بمحض الجود والفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرا مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة وايضا الملك
انما عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج اما ان كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من المواجب اما المالك فاذا كان له عبد فان مرض عالجه وان ضعف اعانه
وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك اوفق للمذنبين والمساكين الحكم الثالث الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجنا الى الرافة والرحمة اشد من
احتياجنا الى الهيبة والسياسة الفائدة الثالثة الملك عبارة عن القدرة فكونه تعالى مالكا ملكا عبارة عن القدرة وههنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون مالكا للموجودات
او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة لله تعالى على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقدير فلا ملك الا للعدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان
يكون قدرته وملكه على العدم ويلزم ان يقال انه ليس لله تعالى في الموجودات ملك ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه تعالى قادر
على نقلها من الوجود الى العدم بمعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله تعالى فالملك الحق هو الله سبحانه اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم
الدين وذلك ان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من ابدان الناس ليس الا لله فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا تتاتى الا
بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بكل الممكنات فثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله تعالى وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسألة الحشر والنشر فان قيل ان المالك لا يكون
مالكا للشيء الا اذا كان المملوك موجودا والقيمة غير موجودة في الحال فلا يكون مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال ملك يوم الدين بدليل انه لو قال انا قاتل زيد فهذا اقرار ولو
قال انا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا قلنا الحق ما ذكرتم الا ان قيام القيمة لما كان امرا حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيمة كالامر القائم في الحال حاصل
في الحال وايضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال الفائدة الرابعة انه تعالى ذكر في هذه السورة من اسمائه خمسة الله
والرب والرحمن والرحيم والمالك والسبب فيه كانه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجوه النعمة فانا الرب ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن ثم تبت فغفرت لك
فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وفي الاسماء الباقية ما الحكمة
قلنا التقدير كانه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذكر اني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة اكثر منه بساير الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتروا
بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول الفائدة الخامسة قال القدرية ان كان خالق اعمال العباد هو الله تعالى
امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان ثواب الرجل على ما لم يعمل ظلم وعلى هذا التقدير فبطل كونه مالكا ليوم الدين وقال الجبرية لو لم يكن اعمال العباد بتقدير الله وترجيحه
لم يكن مالكا لها ولما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولاعمالهم علمنا انه خالق لها مقدر لها **الفصل الخامس في تفسير قوله اياك نعبد واياك نستعين** وفيه فوايد
الفائدة الاولى العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو ماخوذ من قولهم طريق معبد اي مذلل واعلم ان قولنا اياك نعبد معناه لا اعبد احدا سواك والذي
يدل على هذا الحصر وجوه الاول ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم فلا يليق الا بمن صدر منه غاية الانعام واعظم وجوه الانعام الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع ووطي المنتفع

فالمرتبة

فالمرتبة الاولى هي الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع واليه الاشارة بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم والمرتبة الثانية خلق المنتفع به واليه الاشارة بقوله تعالى هو الذي
خلق لكم ما في الارض جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما ينتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسويهن سبع
سموات وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بايجاد الله تعالى فوجب ان لا تحسن العبادة الا لله تعالى سبحانه فلهذا المعنى قال اياك نعبد لان قوله اياك نعبد يفيد الحصر
والتعيين وذلك لانه تعالى سمى نفسه ههنا بخمسة اشياء الله والرب والرحيم ومالك يوم الدين وللعبد احوال ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوما
محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وكان ميتا فاحياه الله تعالى كما قال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه الله كما قال تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فالعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحيوة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى
العلم لاجل ان الله سبحانه وتعالى كان قديما ازليا فبقدرته الازلية وعلمه الازلي احدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو سبحانه اله بهذا المعنى واما الحال الحاضرة للعبد فحاجة
شديدة لانه لما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم اما لما دخل في الوجود انفتح عليه ابواب الحاجات وحصل فيه اسباب الضرورات فقال الله انا اله
لاجل اني اخرجتك من العدم الى الوجود واما بعد ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك فانا رب رحمن رحيم واما حال المستقبلة للعبد فهي حال ما بعد الموت و
الصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمسة من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلثة للعبد فظهر ان جميع مصالح العبد في
الماضي والحاضر والمستقبل لا تتم ولا تكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله تعالى فلاجرم قال العبد اياك نعبد
واياك نستعين على سبيل الحصر الوجه الثالث في دليل هذا الحصر هو انه قد ظهر بالدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا عالما محسنا جوادا كريما حليما واما كون غيره كذلك
فمشكوك فيه فثبت ان العلم بكون الله تعالى معبودا للخلق علم يقيني واما كون غيره معبودا للخلق فهو امر مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك و
الاخذ بالمعلوم فعلى هذا لا معبود الا الله سبحانه فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الرابع وهو ان العبودية مذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى اشرف
واعلى كانت العبودية اهنأ وامتن ولما كان الله اشرف الموجودات واعلاها كانت عبوديته اولى من عبودية غيره وايضا قدرة الله تعالى اعلى من قدرة غيره وعلمه اكمل من علم
غيره ووجوده افضل من وجود غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس ان كل ما سوى الواجب لذاته وكل ما كان
ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير فالشيء ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته
هو الله تعالى فدافع الحاجة هو الله تعالى فالمستحق للعبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه السادس استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله
بان يمسك سماء بلا علاقة وارضا بلا دعامة ويسير الشمس والقمر ويسكن القطب ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر
واما في الارض فتارة يخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر
من الماء وهو الجمد ثم جعل في الارض اجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال واجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمدا صلى الله عليه
واله وسلم فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار بردا وسلاما على ابرهيم ورفع موسى فوق الطور فاخلع نعليك ورفع الطور على
موسى عليه السلم وقومه ورفعنا فوقكم الطور وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله تعالى وفار التنور وجعل البحر يابسا لموسى عليه السلم فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوي العاقل
بينه وبين غيره من الجمادات والنباتات والحيوان او الانسان او الفلك او الملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه الفائدة الثانية
قوله تعالى اياك نعبد تدل على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله كقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك
لان كل من اثبت شريكا لله تعالى فذلك الشريك اما ان يكون جسما واما ان لا يكون اما الذين اثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية
اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن او من النبات او من الحيوان او من الانسان اما الذين
اثبتوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من الاحجار او من الذهب والفضة ويعبدونها واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية
فهم الذين يتخذون شجرة معينة معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوانات فهم الذين اتخذوا العجل معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين
قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله واما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين
يعبدون الشمس والقمر وساير الكواكب ويضعون السعادة والنحوسة اليها وهم اكثر المنجمين واما الذين اثبتوا الشركاء من غير الاجسام فهم ايضا طوائف الطائفة الاولى
الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية والطائفة الثانية الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين
من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من انواع هذا العالم روح فلكي يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل يعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة والطائفة الثالثة
الذين قالوا للعالم الهان احدهما خير والآخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله وابليس وهما اخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت
هذه التفاصيل فنقول كل من اثبت لله شريكا فانه لا بد وان يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلبا لنفعه او هربا من ضرره واما الذين اصروا على التوحيد وابطلوا

طرده

الفعل انما الشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله فلم يلتفتوا الى غير الله فكان تعجبهم من الله تعالى وخوفهم من الله تعالى ورغبتهم في الله ورهبتهم في الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم
يستعينوا الا بالله فلهذا قال اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائما مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان يقول سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله وقد دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد
يدل على كونه مكملا لغيره والشيء لا يكون مكملا لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فاثبت جميع انواع
الحمد لله ذكر ما جرى مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس التي لاجلها تتم مصالح العبد في الاوقات الثلثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبتت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله
ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر بعده قوله واياك نستعين ومعناه ان الله اعلى واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض
من الاغراض الا باعانة الله وتوفيقه واحسانه هذا هو المراد من قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على ذلك الذكر
آيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمسة المذكورة في تلك الصيغة الفائدة الثالثة قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه
احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه لتنبيه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا ولا شمالا كما يحكى ان واحدا من المصارعين لا استاذ من رستاق جاء
فصرع الرستاقي ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقي انه فلان الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذاك الا لاحتشام منه فكذا هاهنا عرفه ذاته اولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة
فلا تمتزج بالغفلة وثانيها ان ثقلت عليك الطاعات وصعب عليك العبادة من القيام والركوع والسجود فاذكر اولا قوله اياك لتذكر اني حاضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي
وعظمتي وعزي وعلمت انه مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادات ومثاله ان من اراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيده قوة وشدة فالعبد لما اراد حمل
التكاليف الشاقة الشديدة تناول اولا معجون معرفة الربوبية من سوقه قوله تعالى اياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ومثال آخر وهو ان العاشق الذي يضرب لاجل معشوقه
في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا هاهنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية وثالثها انه تعالى قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا
فاذا هم مبصرون فالمتقي اذا مسهم طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا وحضر جلال الله تعالى من مشرق قوله اياك فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء
العبادات والطاعات ورابعها انك اذا قلت نعبدك فبدأت اولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة لمن فيحتمل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام او للاجسام
او للشمس والقمر اما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت اولا اياك ثم ذكرت ثانيا نعبد كان قولك اولا اياك تصريحا بان المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان هذا ابلغ في التوحيد
وابعد عن احتمال الشرك وخامسها وهو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب ان يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا قدم السبق قوله
اياك على قوله نعبد فيكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق وسادسها قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة الى المنعم لا الى النعمة كان نظره في وقت البلاء الى المبلي لا الى البلاء
ومن عرفنا في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل من كان كذلك كان ابدا على صواب السعادات اما من كان نظره في وقت النعمة على النعمة لا على المنعم كان نظره في وقت البلاء على البلاء
لا على المبلي فكان غرقا في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان ابدا في الشقاوة لانه في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي فوات النعمة كان مبتلا
بالخوف والنكال وكان في محض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى عليه السلام اذكروا نعمتي ثم قال لامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا
فنقول انما قدم اياك على قوله نعبد حتى يكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت اداء العبادة مستقرا في عين الفردوس كما قال تعالى لا
يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا وسابعها لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في ان يعبدوا الله ويعبدوا غير
الله كما هو داب المشركين اما لو قال اياك نعبد افاد انهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله وثامنها ان هذا النور نور العظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلوة لا تفعل نحن ولو
كنت في القالوة فعل العبيد اما لما اشتغلت بالصلوة اظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان ملكا في الدنيا والاخرة وتاسعها لو قال اياك اعبد
لكان تكبرا ومعناه اني انا العابد اما لو قال اياك نعبد كان معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال
قائل جميع ما ذكرتم قائم في قوله تعالى الحمد لله مع انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله تعالى والجواب ان قوله الحمد يحتمل ان يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد
بان يكون لله اما لو قدم قوله نعبد احتمل ان يكون لله واحتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن تقديم الحمد
اما هاهنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله تعالى لا جرم قدم قوله اياك نعبد واياك نستعين المنصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال ان تقع العبادة لغير الله الفائدة الرابعة
لقائل ان يقول النون في قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند اداء العبودية اللائق بالانسان
ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة فالوجه الاول ان المراد من هذه النون
نون الجمع وهو التنبيه على ان الاولى بالانسان ان يؤدي الصلوة بالجماعة واعلم ان فضيلة الصلوة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم التكبيرة
الاولى في صلوة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم نقول ان الانسان لو اكل الثوم والبصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا يتاذى منه فكانه تعالى يقول هذه الطاعة التي لها هذا
الثواب العظيم لا ينبغي بان يتاذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي لك فكيف تفي بايذاء المسلم وكيف تفي بالغيبة والنميمة والسعاية الوجه الثاني ان

ان الرجل ان كان يصلي وحده كان المراد اني اعبدك والملائكة معي في العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله تعالى الوجه الثالث ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك
اعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما لو قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى في اصلاح مهمات سائر المؤمنين
واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله صلى الله عليه وآله وسلم من قضى لمسلم حاجة قضى الله جميع حاجاته الوجه الرابع كانه تعالى قال للعبد لما اثنيت علينا بقولك الحمد لله رب
العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا والاخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك
ولكن اصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث استحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات
التقصير ولكني اخلطها بعبادات جميع العابدين واذكر الكل بعبارة واحدة واقول اياك نعبد وهذه مسئلة الزهرية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد والمشتري
اما ان يقبل الكل ولا يقبل واحدا منها اما ليس له ان يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة فكذا هاهنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات الخلق
فلا يليق بكرمه ان يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض فاما ان يرد الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء والاولياء
فاما ان يقبل الكل وح تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والله اعلم والتقدير كان العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست وحدي
في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق العبادة والقبول فاشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فاجبني الفائدة الخامسة اعلم ان من عرف فوائد العبادة طاب
له الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان واعلاها في كونها ساعة اشتغل بعبادة الله فانه يستنير قلبه بنور الله تعالى
ويشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ويتحلى اعضاؤه بجمال خدمة الله وهذه الاحوال اشرف المراتب الانسانية في الحال والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال اعظم
السعادات الانسانية في الحال وهي موجبة ايضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل العبادات وعظمت حلاوتها في طبعه الثاني
ان العبادة امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان واداء الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله تعالى
ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال المحبوبة بالذات ولان اداء الامانة من احدى الجانبين سبب لاداء الامانة من جانب الثاني قال بعض
الصحابة رايت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد الناقة فقال الهي اديت امانتك فاين
امانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده فسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة الله حفظ الله امانته والمراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لابن عباس رضي الله عنه يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في الفلوات والثالث ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال بالخلق الى
حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكى عن ابي حنيفة رحمه الله ان حية سقطت من السقف وتفرق الناس وكان ابو حنيفة رح في الصلوة ولم يشعر بها ووقعت الاكلة
في بعض اعضاء عبد الله بن الزبير واحتاج الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلوة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر بذلك القطع وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه كان اذا
يشرع في الصلوة كانوا يسمعون من صدره ازيزا كازيز المرجل ومن استبعد هذا فليقرا قوله تعالى فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام
وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن ايديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز هذا في حق بعض البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب اولى لان من دخل على ملك مهيب فربما مر ابوه
وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل استيلاء هيبة ذلك الملك يمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم كان اولى الرابع قال اهل
التحقيق العبادة لها ثلث درجات الدرجة الاولى ان يعبد الله تعالى طمعا في الثواب وهربا عن العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا
لان معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل ذلك المطلوب بالذات شيئا من احوال الخلق وجعل الحق وسيلة فهو خسيس الدرجة الثانية ان
يعبد الله تعالى لاجل ان يتشرف بعبادته او يتشرف بقبول تكاليفه او يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى الا انها ايضا ليست خالصة لان المقصود بالذات غير
الله وهذا هو المسمى بالعبودية والدرجة الثالثة ان يعبد الله تعالى لكونه الها وخالقا ولكونه عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا
اعلى المقامات واشرف الدرجات وهو المسمى بالعبودية واليه الاشارة بقول المصلي في اول الصلوة اصلي لله تعالى فانه لو قال اصلي لثواب الله تعالى او للهرب من عقابه فسدت
صلوته واعلم ان العبادة والعبودية مقام عال شريف ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى في آخر سورة الحجر ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين
واعبد ربك حتى ياتيك اليقين والاستدلال بها من وجوه احدها انه تعالى قال واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فامره بالمواظبة على العبادة الى ان ياتيه الموت ومعناه لا تخل
الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة وثانيها انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه تعالى امره باربعة اشياء التسبيح وهو
قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة وهو قوله واعبد ربك حتى ياتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيل
ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك الا ان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب زوال ضيق القلب الاية الثانية في شرف العبودية قوله سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا ولولا ان العبودية اشرف العبادات والمقامات والا لما وصفه الله تعالى بهذه الصفة في اعلى مقامات المعراج ومنهم من قال العبودية اشرف من الرسالة
لان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق وايضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائق بالعبد الانعزال

عن التصرفات وايضا العبد يكفل للمولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما الاية الثالثة في شرف العبودية ان عيسى عليه السلم اول ما نطق قال
اني عبد الله وصار ذكره بهذه الكلمة سببا لطهارة امه وبراءة امه عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل الآفات وايضا لما كان اول كلام عيسى عليه السلم ذكر العبودية
كانت عاقبته الرفعة كما قال تعالى اني متوفيك ورافعك الي والنكتة ان الذي ادعى العبودية رفع الى الجنة فالذي يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة والاية الرابعة
قوله للموسى عليه السلم انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني امره بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد اصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لاحدهما
الا بالاخر وهذه الايات دالة على شرف العبودية اما العقول فظاهر وذلك لان العبد محدث ممكن الوجود لذاته فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء
فلم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه اثار وجوده وايجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدورا لقدرة الحق
ولكونه متعلق ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنفعة حصلت للعبد فانما حصلت بسبب العبودية فثبت ان العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات
ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين وكان علي عليه السلم يقول كفى بي فخرا ان اكون لك عبدا وكيف بي شرفا ان يكون لي ربا
اللهم اني وجدتك الها كما اردت فاجعلني عبدا كما اردت الفائدة السادسة اعلم ان المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل
العهد المذكور في قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم واما معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتقلا من
العدم السابق الى الوجود تدل على كونه الها وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيما واحوال معاد العبد يدل على كونه مالكا ليوم الدين وعند
الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على اقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدأ في كمال وآخر فمبدأها واولها فهو الاشتغال
بالعبودية واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول له عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة له على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك نستعين بالله في تحصيل كل المطالب
ذلك هو المراد من قوله واياك نستعين ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب
شريف رفيع لا يمكن في العقول حصول ترتيب احسن واشرف منه الفائدة السابعة لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة
وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه الاول ان المصلي كان اجنبيا عند الشروع في الصلوة فلا جرم اثنى على الله تعالى
بالفاظ المغايبة الى قوله مالك يوم الدين ثم انه تعالى كانه يقول احمدتني واقررت بكوني الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت فرفعنا الحجاب وابدلنا البعد بالقرب
فتكلم بالمخاطبة وقال اياك نعبد الوجه الثاني ان احسن السوال ما وقع على سبيل المشافهة الا ترى ان الانبياء عليهم السلم لما سألوا ربهم شافهوا بالسوال فقالوا ربنا ظلمنا انفسنا
وربنا اغفر لنا ورب هب لي ورب ارني والسبب فيه ان الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وايضا العبادة خدمة والخدمة في الحضور اولى الوجه الثالث ان
من اول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء والثناء في الغيبة اولى ومن قوله اياك نعبد الى اخر السورة دعاء والدعاء في الحضور اولى الوجه الرابع العبد لما شرع في الصلوة قال
نويت ان اصلي تقربا الى الله تعالى فنوى حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية انواعا من الثناء على الله تعالى فاقتضى كرم الله تعالى اجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة
الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين

الفصل السادس في قوله تعالى واياك نستعين

واعلم انه ثبت بالدلايل العقلية انه لا حول عن معصية الله
الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان القادر متمكن من الفعل والترك على السوية فلم
يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فهو من الله تعالى فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله تعالى والثاني ان جميع الخلايق
يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب فقوز البعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله سبحانه وتعالى
لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا لعاد الطلب فيه والثالث ان الانسان قد يطلب شيئا مدة مديدة ولا ياتي به ثم في اثناء حالة او وقت ياتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة
الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ولا معنى للاعانة الا ذلك واما
النقل فدل عليه ايات واحاديث منها قوله اياك نستعين وثانيها قوله تعالى استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية اما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان
للاستعانة على الفعل فايدة واما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد متمكنا من اصل الفعل فيطلب الاعانة من الغير اما اذا لم يقدر على الفعل لم يكن للاستعانة
فايدة وعندي ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولنذكر ها هنا في هذه الكلمة من اللطايف
والفوايد الفايدة الاولى لقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه
الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها الثاني كان الانسان يقول يا الهي اني اتيت بنفسي الا
ان لي قلبا يفر مني فاستعين بك في احضاره وكيف لا وقد قال عليه السلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله تعالى
الثالث لا اريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل اريدك وحدك كما فعل هذا المذهب الخليل عليه السلم لانه لما قيد نمرود يديه ورجليه ورماه الى النار جاء جبريل عليه السلم فقال هل
لك من حاجة فقال اما اليك فلا فقال حسبي سوالي علمه بحالي بل اقول ما زيد على الخليل في هذا الباب وذلك قيدت يداه ورجلاه لا غير واما انا فقيدت الرجل فلا اسير ولا يدين فلا احركهما واذنين

فلا انظر بهما واذني فلا اسمع بهما ولساني فلا اتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار نمرود وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل عليه السلم بغيرك عونا فكذلك لا اريد عونا غيرك فاياك
واياك نستعين فكانه تعالى يقول انت بفعل الخليل ونزدت عليه فنحن نزيد ايضا في الجزاء لانه ثمة قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم واما انت فقد نجيناك من النار واوصلناك
الى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما انا قلنا للنار نار نمرود يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فلذلك تقول لنار جهنم جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي
الرابع اياك نستعين اي لا استعين بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة
ولنقتصر على اعانتك الوجه الخامس قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على
ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله تعالى والمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر

الفصل السابع في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم

وفيه فوايد الفايدة الاولى لقائل ان يقول المصلي لا بد وان يكون مؤمنا وكل مؤمن مهتدي فالمصلي
مهتدي فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت الهداية له فانه يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلماء اجابوا عنه بوجوه الاول المراد
منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضات الله تعالى يحكى ان نوحا عليه السلم كان يضرب في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول كل مرة اللهم اهد قومي فانهم
لا يعلمون فان قيل ان رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم ما قال ذلك الا مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم ان يقال كان نوحا افضل منه عليهما السلم والجواب لما كان المراد
من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب الاخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه الصلوة والسلم كان يقرأ فاتحة الكتاب في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم بهذه الكلمة اكثر من نوح عليه السلم بها والوجه الثاني في الجواب ان العلماء بينوا ان في كل خلق من الاخلاق طرفي افراط وتفريط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتاكد ذلك
في قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمؤمن بعد ان عرف الله تعالى بالدليل صار مؤمنا مهتديا اما بعد حصول هذه الحالة فلا بد
من معرفة العدل الذي هو الحد المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط في الاعمال الشهوانية وفي الاعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال فالمؤمن يطلب من الله تعالى ان يهديه الى
الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال فعلى هذا التقرير فالسوال زايل الوجه الثالث ان المؤمن اذا عرف الله تعالى
بدليل واحد فلا موجود من اقسام الممكنات الا وفيه دلالة على وجود الله تعالى وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر
الدلايل فقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفيات دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا الطريق فالسوال زايل
الوجه الرابع انه تعالى قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال ايضا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وان هذا صراطي مستقيما
فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو ان يكون الانسان معرضا عما سوى الله تعالى مقبلا بكلية قلبه وفكره على الله تعالى فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهدي تعالى الى
الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله ان يصير بحيث لو امر بذبح ولده لاطاع كما فعله ابرهيم عليه السلم ولو امر بان ينقاد بان يذبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل
ولو امر بان يرمي نفسه الى البحر لاطاع كما فعل يونس عليه السلم ولو امر بان يتلمذ لمن هو اعلم منه بعد بلوغه في المنصب الى اعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى عليه السلم مع الخضر عليه
ولو امر بان يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتفريق بنصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلم فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتدا
بانبيائه في الصبر على الشدايد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد لان اكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تغتموا ولا تضيقوا
امر ربي في دين الله تعالى الا اتسع لانه في هذه الاية ما دل على اليسير والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
فلتكن نيتك عند قراءة هذه الاية يا الهي ان ولدي رأيته ارتكب الكباير كما ارتكبها ما اقدم على المعاصي كما قدمت عليها ثم تاب انه لما قرب موته تاب واناب فحكمت له بالنجاة
من النار وبالفوز والجنة فهو ممن انعمت عليه ما تقبلت توبته فانا اقول اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم فطلبا لمرتبة التايبين فاذا وجد تمام طلب الاقتداء
بدرجات الانبياء عليهم السلم فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم الوجه الخامس كان الانسان يقول في الطرق كثرة الاخبار بحرم في الطريق والاعداء في الطريق ثان والشيطان في
طريق ثالث وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير
والصناعة طويلة والعمر حظ والقضاء عسر وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق آخرج منه الى الجنة والمستقيم المستوي الذي لا غلط فيه ويحكى عن ابرهيم بن ادهم رحه انه كان يسير
فاذا عن اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابرهيم الى بيت الله تعالى فقال كانك مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابرهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها
فاسمع قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بي القضاء ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى
فقال الاعرابي سر باذن الله عز وجل فانت الراكب وانا الراجل الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت
عليهم بدل على الصراط المستقيم واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت
ان المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل والطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف
وخشية القول الثاني في تفسير اهدنا اي ثبتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وكم من عالم وقعت شبهة ضعيفة في خاطره فزاغ عنه الدين

القويم والمنهج المستقيم واعلم ان الفائدة الثانية لقايل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب عنه من وجوه الاول ان الدعا مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب كان بعض العلما
يقول لتلامذته اذا قراتم في خطبة السبق ورضي الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني في قولك رضي الله عنك فحسن والا فلا حرج ولكن اياك وان تنساني في قولك وعن جماعة
المسلمين لان قوله رضي الله عنك تخصيص بالدعا فيجوز ان لا يقبل اما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد ان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة واذا اجاب الله تعالى دعاه في البعض
فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا السبب فان السنة فاذا اراد ان يذكر دعا ان يصلي اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يذكر فيما الدعا ثم يختم الكلام بالصلوة على النبي صلى الله
عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الداعي في صلوته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا اجيب طرفي دعايه امتنع ان يرد في وسطه والثاني قال النبي صلى الله عليه وسلم ادعوا
الله تعالى بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله ومن لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك والثالث كانه تعالى يقول ايها العبد
الست قلت في اول السورة الحمد لله وما قلت احمد الله فذكرت اولا حمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعا اشركهم فقل اهدنا والرابع كان العبد يقول سمعت رسولك الجماعة رحمة
والفرقة عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك
نستعين فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتدا بالصالحين طلبت الاقتدا بالجميع فقلت صراط الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار
من المردودين فررت عن الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق الانبيا والصالحين في الدنيا فارجوا ان لا افارقهم في القيمة كما قال تعالى فاولئك مع الذين
انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين وحسن اولئك رفيقا الفائدة الثالثة اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اخصر خط يصل بين نقطتين
والحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم بوجوه الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق بضعفي
الا الطريق المستقيم والثاني ان المستقيم واحد وما عداها معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فتشتبه الطرق علي اما المستقيم فلا يشابهه غيره وكان ابعد عن الخوف
واقربا الى الامان والثالث الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه والرابع المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سال الصراط المستقيم

الفصل الثامن في قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوايد الفائدة الاولى في حد النعمة انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير
ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق
ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما
الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر لانعامه والذم لمعصية الله فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة
لا تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا تكون نعمة وذلك كمن احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت
حد النعمة فيتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من نفع ودفع الضر فهو من الله تعالى كما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلثة اقسام
احدها نعم تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة
في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا وفي الحقيقة هو الله تعالى
ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدا بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله تعالى وثالثها نعم وصلت من الله تعالى الينا طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه
لولا ان الله سبحانه وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شي منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى
الفرع الثاني ان اول نعم الله على العبد هو ان خلقهم احيا ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فهو ان الشي لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا عند حصول
الحيوة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشي فثبت ان اصل جميع النعم هو الحيوة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي
خلق لكم ما في الارض جميعا فبدا بذكر الحيوة فثنى بذكر الاشيا التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هو الحيوة الفرع الثالث اختلفوا في ان هل لله نعمة على الكافر
ام لا قال اصحابنا ليس لله على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقران والمعقول اما القران فايات
احدها قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم يطلب منه قوله الصراط المستقيم وكان التقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وحق يعود المحذوف المذكور والاية الثانية قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما
نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما واما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من
جعل السم في الحلوا لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر الكبير فكذا ههنا واما الذين قالوا ان لله على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا
بايات احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسما بنا فنبه على انه يجب على الكل طاعة الله تعالى
لمكان هذه النعم العظيمة وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم
ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم تحصل النعمة لم يلزمهم الشكر ولم يلزمهم من عدم اقدامهم على الشكر محذور ولان الشكر لا يمكن الا عند حصول

النعمة الفائدة الرابعة قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الاية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى قد
بين في الاية الاخرى ان الذين انعم الله عليهم من هم وهو قوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين ولا شك ان راس الصديقين
ورئيسهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه فكان معنى الاية ان الله تعالى امرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وساير الصديقين ولو كان ابو بكر ظالما لما جاز الاقتدا به
فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على امامة ابي بكر رضي الله عنه الفائدة الخامسة قوله انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة
الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان واما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن ساير
النعم وهذا يدل على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان ويرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا
الاصل فنقول يتفرع عليه احكام الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ولفظ الاية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة فثبت ان خالق الايمان والمعطي
للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلى من انعام الله تعالى ولو كان كذلك لما حسن
من الله تعالى ان يذكر انعامه في معرض التعظيم الحكم الثاني يجب ان لا يبقى المومن مخلدا في النار لان قوله انعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب
المويد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم الحكم الثالث دلت الاية على انه لا يجب على الله تعالى رعاية الصلاح والاصلح في الدين لانه
لو كان الارشاد على الله تعالى واجبا لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا انه غير واجب الحكم الرابع لا يجوز ان يكون المراد بالانعام
وبالايمان هو ان الله تعالى اقدر المكلف عليه وارشده اليه وازاح اعذاره وعلله عنه لان كل ذلك حاصل في الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار
وازاحة العلل عام في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه الفصل التاسع في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين
وفيه فوايد الاولى المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالون هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف
لان منكري الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطا في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل
الضالون على كل من اخطا في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل ويحتمل ان يقال ان المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدا بذكر المومنين
والثنا عليهم في خمس ايات ثم اتبعه بذكر الكفار وهو المراد من قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول امنا فكذا ههنا بدا بذكر المومنين وهو
قوله انعمت عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ولا الضالين الفائدة الثانية لما حكم الله تعالى عليهم بكونهم ضالين امتنع
كونهم مومنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وهو محال والمفضي الى المحال محال والله اعلم الفائدة الثالثة قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملائكة
والانبياء عليهم السلام ما اقدم على عمل يخالف قول الذين ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد دين الله لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين
لما جاز الاقتدا بهم والاقتدا بطريقتهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الاية عصمة الانبيا والملائكة عليهم السلام الفائدة الرابعة الغضب تغير
يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام واعلم ان هذا محال على الله تعالى لكن ههنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب
والحيا والغيرة والمكر والخداع والاستهزا لها اوايل ولها غايات مثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في
حق الله لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب هو ترك الفعل فلفظ الحيا في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب الفائدة الخامسة
قال المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبايح باختيارهم والا كان الغضب عليهم ظلما من الله عليهم وقال اصحابنا لما ذكر الله غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين
دل ان يكون صفة الله تعالى موثرة في صفة العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم ان يكون صفة العبد موثرة في صفة الله تعالى وذلك محال الفائدة السادسة اول السورة
مشتملة على الحمد والثنا عليه والمدح له واخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى
ومطلع الافات وراس المخلوقات هو الاعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته الفائدة السابعة دلت هذه الاية على ان المكلفين ثلث فرق اهل الطاعة
واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم واهل المعصية واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة
على ذكر الكفرة قلنا لان كل احد احترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فقدم لهذا السبب الفائدة الثامنة في الاية سوال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدور
القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد منه الا الغضب
الدائم وان من كان غضبان على الشي كيف يعقل اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري تعالى محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر احداث ذلك العلم
الى سبق علم اخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد الفائدة التاسعة في الاية سوال اخر وهو ان من انعم الله عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من
الضالين فلما ذكر قوله انعمت عليهم فما الفائدة في ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين والجواب ان الايمان انما يكمل بالرجا والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المومن ورجاه
لاعتدلا فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجا الكامل وقوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يتقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال

الفائدة العاشرة في الآية سؤال آخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم وجعل المردودين فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين
كملت نعم الله تعالى عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى
ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة
من آيات هذه السورة على التفصيل القسم الثاني من الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول **الفصل الاول** اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم
الصفاء فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من اصل والا كان كسراب باطل وخيال عاطل
وكل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان
الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد ان يكون منها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال تعالى ذي قوة عند
ذي العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واكملها واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه في هذا العالم تحت طاعته
واسم المطاع الاول مطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني مطاع في عالم الجسمانيات فذاك مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم
الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين ملاقاة ومقاربة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام
هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما يتم امر السعادات في الآخرة وفي الدنيا واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة
الى الله تعالى وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وهذه تندرج في احكام الربوبية ثم قوله لا نفرق بين
احد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهي مبنية على امرين احدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ
هو قوله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى واما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وهو قوله
غفرانك ربنا فهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية
بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد
للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله تعالى واليك المصير وظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدأ والوسط والمعاد اما المبدأ فانما تكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهي
معرفة الله تعالى والملائكة والكتب والرسل واما الوسط فانما تكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا نصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح واما النهاية
فهي انما تتم بامر واحد هو قوله واليك المصير فابتداء الامر اربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحدا ولما تمت هذه المراتب السبعة في المعرفة تفرع عليها سبع مراتب
في الدعاء والتضرع فاولها قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وهو قوله تعالى واذكر ربك
اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون وقوله تعالى واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على
الذين من قبلنا ودفع الاصر والاصرار الثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال
رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله تعالى واعف عنا لانك انت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين وخامسها قوله تعالى واغفر لنا
لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نستعين وسادسها قوله وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله انت مولانا
فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عالم الروحانيات
عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها في صلوته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت
هذه الانوار في عهد محمد صلى الله عليه وآله وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه الصلوة والسلام الصلوة معراج المؤمن **الفصل الثاني** في مداخل الشيطان
اعلم ان المداخل التي يأتي الشيطان في الاصل منها ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب اعظم منه فقوله تعالى
وينهى عن الفحشاء المراد منه آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغي المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره
وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى فلهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر
هو الشرك بالله سبحانه والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك
هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله ان يغفره هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه
الستة في بني آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد
وهو قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله تعالى يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني آدم شر من الحاسد
كما انه ليس في الشياطين شر من الوسواس بل قيل الحاسد شر من ابليس لان ابليس يروى انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون اتعرف في الارض

شرا مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول اصول تلك الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى سورة
الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وايضا اصل سورة الفاتحة هي التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في
مقابلة الاخلاق الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من
تلك السبعة فلا جرم القرآن كله علاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان الامهات الثلاث في مقابلة امهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه شيطان
الهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف
انه رحمن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم
يلطخها بافعال البهيمة واما الاولاد السبعة فهي في مقابلة الآيات السبع وقبل ان نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في
نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت هذه الاسماء الثلاثة الرب الملك
الاله فلهذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها والتقدير كانه قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من
قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يحصل وبخله
فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة وولداها بهذه الآية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول و
عجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب وولداها واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهه واذا قال غير
المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة **الفصل الثالث** في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة
لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتبر في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال
بخلقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في
موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله على محمد صلى الله عليه وآله
اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على انه تعالى استدل بخلقة الانسان على وجود الصانع واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال
كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام
فلا جرم هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما فهو يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة
الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا بقصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع
عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات فضله بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد
والثناء فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني واما
قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي
لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا
اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا فقوله تعالى
الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب
خلق الدار الآخرة الى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الاقوال التي لا بد منها في معرفة العبودية وهي محصورة في نوعين
الاعمال التي يأتي بها العبد والآثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليها الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني في علمه بانه
لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليها الاشارة بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر واما الآثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية
والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل هذا العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاملون المحققون المحصلون المخلصون وهم الذين
جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل به واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم والطائفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة
بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس
الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال والثاني ان يصل اليه بحصولات المتقدمين فطلب تكميل نفسه فقوله اهدنا الصراط
المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني في هذا الفصل طلب ان يكون اهتداؤه بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة
والاعمال الصائبة وتبرأ من ان يكون اقتداؤه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم او بالطائفة الثانية الذين اخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا

اخر السورة وعند الوقوف على ما لخصنا يظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية **الفصل الرابع** قال صلى الله عليه وآله وسلم حكاية عن الله سبحانه وتعالى
قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم
يقول الله تعالى عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله تعالى عبدني عبدي واذا قال واياك
نستعين يقول الله عز وجل توكل علي عبدي وفي رواية اخرى واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله عز وجل هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم
يقول الله عز وجل هذا لعبدي ولعبدي ما سال فوايد هذا الحديث الفايدة الاولى قوله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قسمت يدل على ان
مدار الشرايع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وذلك لان اهم المهمات للعبد ان يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه
انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي
التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لاجرم انزل الله تعالى هذه السورة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية و
النصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بتلك العهد الفايدة الثانية انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلوة وهذا يدل على احكام
الحكم الاول ان عند عدم الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلوة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان الصلوة كما يقوله اصحابنا ويتاكد هذا الدليل بدلايل اخرى احدها انه
عليه السلم واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وثانيها ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب
ان يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها ان جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب ان يكون
متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ورابعها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وخامسها
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست بواجبة فوجب ان تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر وسادسها ان قراءة الفاتحة احوط
فوجب المصير اليها لقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وسابعها ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واظب على قراءتها فوجب ان يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره وثامنها انه لا نزاع بين المسلمين ان قراءة سورة الفاتحة في الصلوة افضل واكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلوة
والاصل في الثابت البقاء وحكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الاتيان بصلوة مؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلوة افضل من الصلوة المؤداة بقراءة الفاتحة
لا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند اقامة الصلوة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة وتاسعها ان المقصود من
الصلوة حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف
ولهذا السبب جعل الله تعالى هذه السورة معادلة لكل القران في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم فوجب ان لا يقوم غيرها مقامها البتة وعاشرها
ان هذا الخبر بعينه يدل على انه عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلوة الفايدة الثالثة انه قال اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم ذكرني عبدي وفيه احكام احدها انه تعالى
قال فاذكروني اذكركم فههنا لما اقدم العبد على ذكر الله تعالى لا جرم ذكره الله تعالى في ملا اخير من ملائه وثانيها ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عالي شريف في العبودية لانه قطع الآية
به وهذا يدل على كماله انه تعالى امر بالذكر فقال فاذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين
اتقوا اذا مسهم طايف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر وثالثها ان قوله تعالى ذكرني عبدي يدل
على ان ذاته المخصوصة المنعية صارت مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم للذات المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه مفهوما كليا و
ان لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي وهذا يدل على ان مقام
الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان اول كلام ذكر في اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق العالم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك واخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو
الحمد ايضا بدليل قوله تعالى في صفة اهل الجنة واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين والعقل ايضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله صلى الله عليه وآله وسلم تفكروا في الخلق
ولا تفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بسبق التصور وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت
بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه اكثر فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر اكثر فلهذا قال
الحمد لله رب العالمين وعنده يقول هذا الله عز وجل حمدني عبدي فيشهد الحق سبحانه وتعالى بوقوف العبد بعقله وفكره على وجوه فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلى
والعالم الاسفل وعلى ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه غرق في الايمان بوه والاقرار بكربه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما اجل هذه الحالة واما قوله اذا قال الرحمن الرحيم يقول
الله تعالى عظمني عبدي فلقائل ان يقول انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وههنا قال الرحمن الرحيم قال تعالى عظمني عبدي فالفرق
وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال بعده الحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحسانه لم تناله فلما قال
بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره والمنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند وفي غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان نهاية ما يصل العقل

والنهم

والفهم والوهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى ههنا عظمني عبدي واما قوله واذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى مجدني عبدي اي نزهني وقدسني
عما لا ينبغي وتقريره انا نرى في دار الدنيا كون الظالمين مسلطين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل في اضيق العيش ونرى الكافر الفاسق في اعظم
انواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلولا حصول المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة
الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والاعمال ظلما من الله تعالى على العباد اما لما حصل يوم الدين ويوم الجزاء اندفع وهم الظلم فلهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا و
يجزي الذين احسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم وشبهة الظلم واما قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين
عبدي فهذا هو الاشارة الى مسئلة الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ثم جاءت بحث الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان
بذلك العمل او غير مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما ان يكون صالحة للفعل والترك واما ان لا يكون كذلك فان كان هو الاول امتنع ان يصير تلك القدرة
مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى يخلق تلك الداعية الخالصة من المعارض هو الاعانة وهو المراد
من قوله واياك نستعين وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقايد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة
وهي الرحمة خلق الداعية التي تدعوا الى الاعمال الصالحة والعقايد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة فكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك
نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى بيني وبين عبدي اما الذي منه فهو خلق الداعية الجازمة واما الذي من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه
وهذا الكلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سال وتقريره ان ارباب اهل العالم مختلفين في النفي
والاثبات في جميع المسايل الالهية وجميع مسايل النبوات وجميع مسايل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير وقد
حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتامل الشديد فلولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه
كما قال الله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا امتنع وصول احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه
الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب ان لا يقع احد في الخطاء وحيث رأينا الاكثرين وقعوا
في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك ان كل الملائكة والانبياء اطبقوا على ذلك واما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم وقال آدم عليه السلم وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابرهيم عليه السلم لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلم توفني مسلما و
الحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلم رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني وقال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب فهذا هو الكلام في لطايف هذا الخبر والذي تركناه اكثر مما ذكرنا الفايدة الرابعة من فوايد هذا الخبر ان آيات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة في الصلوة ايضا
سبعة وهي القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب منه والسجود الثاني والقعدة فصار عدد آيات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال
كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح والجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله متصل باسم الله حتى قاما
مرتفعا وايضا فالتسمية لبداية الامور قال صلى الله عليه وآله وسلم كل امر ذي بال لم يبدأ بسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والقيام ايضا لبداية
الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين بازاء الركوع وذلك لان العبد مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد
عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه فالعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهي حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة
بين القيام وبين السجود وايضا الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما يثقل ظهره فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى الله تعالى
في الركوع فيليق برحمته ان يرده الى الانتصاب ولذلك قال عليه الصلوة والسلم واذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة وقوله تعالى مالك يوم الدين مناسب للسجدة
الاولى لقوله تعالى مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله اياك نعبد
واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله ان يوفقه للسجدة الثانية واما قوله
اهدنا الصراط المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع واما قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهو
مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما اتى بغاية التواضع قابل الله تعالى تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله انعمت عليهم
وايضا ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لما انعم الله عليه بان رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله والصلوات صراط الحق
فلما وصل المؤمن في معراجه الى غاية الاكرام وهو ان جلس بين يدي الله تعالى وجب ان يقرا الكلمات التي ذكرها محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهو ايضا يقول التحيات المباركات و
هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له شعلة من شمس معراج محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين واعلم ان آيات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه السبعة كالروح للمراتب السبع المذكورة في خلقة الانسان وهي قوله ولقد خلقنا الانسان

من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا ينكشف ان مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله تعالى كما قال والى ربك المنتهى

الفصل الخامس في ان الصلوة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم معراجان احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاخر من الاقصى الى اعالي ملكوت الله فهذا ما يتعلق بالظاهر واما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهما بمنزلة قوسين متلاصقين فرتبهما حما محمد صلى الله عليه واله وسلم وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله او ادنى اشارة الى فنائه في نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كلما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد هذه الاشياء ويمكن ان يقال انتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح وهو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب واما عالم الارواح فعالم لا نهاية له لان الانتقال من ادون مراتب الارواح وهي الارواح البشرية ثم نهاياتها في معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم تصير اعلى وهي ارواح السماء الثانية وهكذا وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات وهي ايضا متفاوتة في الاستعلاء ثم تصير اعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله سبحانه وتعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير اعلى واعظم وهم المشار اليهم بقوله سبحانه وتعالى ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا يجوز ذكرها هنا ثم ترقى فتنتهي الى الارواح المقدسة عن التعلق بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله وانسهم بالثناء على الله ولذتهم في خدمة الله تعالى واليهم الاشارة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وبقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم ايضا درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقي حاصلا ... كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى ان ينتهي الامر الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله فثبت ان عالم الارواح وهو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال صلى الله عليه واله وسلم ان لله سبعين حجابا من النور ولو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلما ادركه البصر وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين اولهما المعراج عن عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حققه واذا عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا اراد ان يرجع الى وطنه احتاج الى تحف المحمولات يتحف بها اصحابه واحبابه فقيل له ان تحفة امتك الصلوة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني اما الجسماني فالافعال واما الروحاني فالاذكار فاذا اردت ايها العبد ان تشرع في هذا المعراج فتطهر اولا لان المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالواد المقدس طوى وايضا فعندك ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب ودين ودنيا فانظر ايهما تصاحب وعقل وجهل فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتباينة فانظر الى ايهما تصاحب من الطرفين وتوافق اي الجانبين فانه اذا استحكمت المواخاة تعذرت المفارقة الا ترى ان الصديق اختار محمدا صلى الله عليه واله وسلم فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيامة وفي الجنة وان الكلب صحب اصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا وفي الاخرة فلهذا السر قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا تطهرت فارفع يديك فعلك لرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الاخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية فوجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وفكرك الى الله تعالى ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات واعلى واعز من كل المعلومات بل هو اكبر من ان يقاس اليها انه اكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام يتجلى لك نور سبحات الجلال ثم توقف من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل ثم قل وتعالى جدك وهو اشارة الى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الازل في القدم ومطالعة حقيقة الابد ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان الحق تعالى اعلى واعظم من ان يكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره وهو الكامل الذي لا كامل الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو في الحقيقة والعقل هنا ينقطع واللسان ينعقد والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كالمدهوش ثم عد الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض وقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقربين وهو المذكور في قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج محمد صلى الله عليه واله وسلم لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك واما قولك وجهت وجهي للذي فهو معراج ابرهيم عليه السلم وقوله ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين فهو معراج محمد الحبيب صلى الله عليه واله وسلم فاذا قرات هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج اكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين ثم اذا عرفت من هذه الحالة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب من نفسك واعمال للجنة ثمانية ابواب ففي هذا المقام انفتح لك واحد من ابواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني وهو باب الذكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع وهو باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس وهو باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية وهو قولك اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع وهو باب الدعاء والتضرع كما قال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم وهو ههنا قولك اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بانوارهم وهو قولك صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق فان السورة وقعت على سر انها الفاتحة ثمانية ابواب الجنة وهو المراد من قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب لجنات المعارف الربانية انفتحت ابوابها بهذه المقاليد الروحانية وهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلوة من المعراج الروحاني واما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى ان تقوم بين يدي الله تعالى مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض بل مثل قيام اهل القيمة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرا سبحانك اللهم وبحمدك ووجهت وجهي وبعده الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القرآن واجتهد في ان تنظر من الله الى عبادته الى ان تنال اذا فعلت ذلك صرت من الحاكين وهكذا من قولك اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فاجعلها مسبحة بالركوع ثم تركها

لتقيم مرة اخرى فان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله الى نفسك فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها فاتحدر الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك الاعلى فقل سبحان ربي الاعلى فاذا انتبهت السجدة الثانية فقد حصل لك ثلثة انواع من الطاعة الركوع الواحد والسجودان وبها تنجو من العقبات الثلث المهلكات فبالركوع تنجو من عقبة الشهوات وبالسجود الاول تنجو من عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مبدع الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد صلى الله عليه واله وسلم فيلتقي الروحان ويحصل هناك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح محمد صلى الله عليه واله وسلم من تحية ومجدة فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته وعند ذلك يقول محمد صلى الله عليه واله وسلم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وكانه قيل لك بم نلت هذه الخيرات والبركات باي وسيلة وجدتها وباي طريق وصلت اليها فقل بقولي اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فقيل ان محمدا الذي هداك اليها باي شيء جزيته فقل اللهم صل على محمد وعلى ال محمد فقيل لك ان ابرهيم عليه السلم هو الذي طلب من الله ان يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاءه فقل كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم فيقال لك وكل هذه الخيرات من محمد وابرهيم او من الله فقل بل من الحميد المجيد انك حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله تعالى بهذه الاثنية والمدائح ذكره الله تعالى في محافل الملائكة بدليل قوله عليه الصلوة والسلم حكاية عن الله عز وجل اذا ذكرني عبدي في ملا ذكرته في ملا خير من ملائه فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله تعالى ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك واحبوا القرب منك وقد جاؤك فابتدا بالسلام عليهم ليحصل لك فريضة السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلاجرم انه اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليهم من كل باب ويقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

الفصل السادس في الكبرياء والعظمة اعظم المخلوقات جلاله ومهابة المكان والزمان اما المكان فهو الفضاء الذي لا نهاية له والخلاء الذي لا غاية له واما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد ودخل في قعر جبل الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لاستقراره منزل فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وتعالى وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان اولا واخرا واذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق سبحانه وتعالى وهو كان منزها عن المكان والزمان اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه وتعالى عرش وكرسي فعقد المكان بالكرسي فقال تعالى وسع كرسيه السموات والارض وعقد الزمان بالعرش وكان عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء ولا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله تعالى فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكمال العلو والعظمة لله كما قال تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل واقوى من درجة العلو وفوقهما درجة الكبرياء وقال تعالى الكبرياء ردائي والعظمة ازاري ولا شك ان الرداء اعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي مقدسة في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن نسبة شيء من الممكنات وهو لذلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه السلم الظوا بيا ذي الجلال والاكرام وقال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام واذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الصلوة صار من جملة من قال الله تعالى في صفتهم يريدون وجهه ومن اراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير درجات من الذنوب بالتوبة كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ومن كان في مقام المعرفة كانت طهارته من الكونين الدنيا والاخرة ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام الصديقين كانت في كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة وكانها غير متناهية كما قال تعالى واقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا اردت ان تكون من جملة من قال تعالى فيهم ... وجه فقم قائما واحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدى من نفسك وتستحضر في عقلك جملة اعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجائب النبات والحيوان ثم ترق الى اعالي الجو وطبقات الهواء واستحضر كل ما فيها من الحيوانات وذوات الحيات ثم ترق فيها الى سماء الدنيا على عظمتها واتساعها ثم لا تزال ترقى في سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك جميع الارواح الانسية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول صلى الله عليه واله وسلم عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال صلى الله عليه واله وسلم ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد ثم استحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك الله الذات التي حصل بايجاده وجود هذه الاشياء وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وافعالها وتريد بقولك الله اكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم العقل بجواز مقايسة ومناسبة اليها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلوة الله اكبر والوجه الثاني في تفسير هذا التركيب انه عليه السلم قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فقولك الله اكبر من ان لا يراك فاسمع كلامي والوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر من ان تصل اليه عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي بن ابي طالب عليه السلم التوحيد ان لا توهمه والوجه الرابع ان يكون المعنى الله اكبر من ان يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته قطاعتهم قاصرة عن حق خدمته وثناؤهم قاصر عن كبريائه وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بلغت الى ان تحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فما كان تحقق نفسك

بذلك بلغت مبادي مبادي جلال الله فضلا عن ان تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر اساميا لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها ومن دعوات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وثنائه على الله
لا اثني لك عوض العطش والمنتهى اليك بصر ناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرته وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك فاذا قلت الله اكبر فاجل عين عقلك في آفاق جلال الله تعالى وقل
سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم اشتغل منها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة وتطالع فيها انوار اسماء الله الحسنى
وصفاته العليا والاديان السالفة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية وتصل بها الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء
والمرسلين ودركات المردودين والملعونين الضالين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون فاذا قلت الحمد لله رب العالمين ابصر به
الاخرة اذ كل الحمد يحصل في الاخرة كما قال تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان واذا قلت مالك يوم
الدين فابصر به عالم الجلال وما يحصل منه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فابصر به عالم الشريعة واذا قلت واياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم
فابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر به درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت غير
المغضوب عليهم فابصر به مراتب فساق الآفاق واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات اهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين اطرافها واكنافها
ثم اذا انكشف لك هذه الاحوال العالية والمراتب التامة فلا تظنن انك بلغت الغور والغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله اكبر ثم انزل من صفة
الكبرياء الى صفة العظمة فقل سبحان ربي العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف انا بينا ان العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش الى
بقي الى آخر ايام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله تعالى كالقطرة في البحر فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله تعالى ثم ههنا سر عجيب وهو انه ما جاء قوله سبحان ربي
الاعظم وانما جاء سبحان ربي العظيم وما جاء سبحان ربي العالي وانما جاء سبحان ربي الاعلى وفي هذا اشارة الى سر عجيب لا يجوز ذكرها فاذا ركعت فقل سبحان ربي العظيم ثم قل الله
ثانيا وادع لمن ورثك وحمد حمدك وقد سمع الله لمن حمده فانك اذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزال الله في عون الرجل ما دام الرجل
في عون اخيه المسلم فان قيل ما السبب في انه لم يحصل في هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهما متباينان ثم
اذا عرفت من هذه الشفاعة عد الى التكبير واعد ربه الى صفة العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من الركوع لا جرم الذكر المذكور في السجود هو بناء
المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة وروي ان لله ملكا تحت العرش اسمه خرقيل فاوحى الله عز وجل اليه ايها الملك طر فطار مقدار
ثلثين الف سنة ثم طار ثلثين ثم ثلثين فلم يبلغ من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى الله تعالى اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى
بحمده فان قيل ما الحكمة في السجدتين قلنا فيه وجوه الاول ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما اشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك
لانك تعرف بازليته انه هو الاول للاول فلهذا تسجد له ثانيا الثاني قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الاخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الاخرة عند ظهور نور جلال الله تعالى
الثالث السجدة الاولى فناء الكل في انفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بابقاء الله كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والرابع السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله
والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى كما قال الا له الخلق والامر والخامس السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية
سجدة العفو والعجز عما لم يصل اليه من اداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل
الحق سبحانه وتعالى عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد احد وكيف يكون عاليا بالجهة والمدة معتبرة من ساعة الى ساعة فهي
محدثة لحدوثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء عظمته وعظمته عظمة علوه وعلوه جلاله عز وجل
من ان يشابه المحسوسات ويناسب المتخيلات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون واعظم مما يصفه الواصفون وتعالى عما يجده المجدون فاذا صور لك حسك مثالا فقل الله اكبر
واذا عين خيالك صورة فقل سبحانك اللهم ولا تترك عقل طلبك في مهواة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقى
الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتمجيدات الملائكة الروحانيين المحصورة فاقرأ عند كل هذه
الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

الفصل السابع في لطائف قوله الحمد لله وفوائد اسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة

ولطائف قوله الحمد لله فيه نكتة الاولى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان ابرهيم عليه السلام سأل ربه وقال يا رب ما جزاء من حمدك فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته
قال اهل التحقيق لما كان هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله تعالى فاتحة كلامه ولما كانت خاتمة جعلها الله تعالى خاتمة كلام اهل الجنة فقال وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين و
نقل عن علي عليه السلام اذ قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد رأسه والحياء عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرأفة
قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا مثل ولا عدل الذي ذل كل شيء لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك
وايضا نقل ان آدم عليه السلام عطس فقال الحمد لله فكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول مراتب المخلوقات هو العقل وآخرها هو آدم عليه السلام وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو
قوله الحمد لله وايضا اول كلام آدم عليه السلام هو قوله الحمد لله فثبت ان اول الكلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة واول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعل الله تعالى فاتحة الكتاب فقال

الحمد لله رب العالمين وايضا ثبت ان اول كلمات الله تعالى قوله الحمد لله وآخر انبياء الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبين الاول والآخر مناسبة فلا جرم جعل كلمة الحمد لله اول آية من كتاب
محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولما كان كذلك لا جرم وضع لمحمد من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمد وعند هذا قال صلى الله عليه وآله وسلم انا في السماء احمد وفي الارض محمد فاهل السماء في تحميد الله تعالى
ورسول الله احمدهم والله تعالى في تحميد اهل الارض كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمدهم والنكتة الثانية ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة ولما كان الحمد
اول الكلمات وجب ان يكون النعمة والرحمة ولما كان الحمد اول الكلمات وجب ان يكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام ولهذا السبب قال سبقت رحمتي غضبي والنكتة الثالثة ان رسول
الله اسمه احمد ومعناه انه احمد الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان يكون نعم الله عليه اكثر لما بينا ان كثرة الحمد بحسب كثرة النعم والرحمة واذا كان كذلك لزم ان يكون رحمة الله في حق محمد صلى الله
عليه وآله وسلم اكثر منها في حق جميع العالمين ولهذا السبب قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والنكتة الرابعة ان الرسول له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان
المبالغة والرسول له ايضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد واحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة فقولنا محمد واحمد جار مجرى قوله مرحوم وارحم وجاء في بعض
الروايات ان من اسماء الرسول الحمد والحامد والمحمود وهذه خمسة اسماء للرسول دالة على الرحمة واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبئ اشارة
الى محمد عليه الصلوة والسلام وهو مذكور قبل العباد والياء في قوله عبادي ضمير عائد الى الله سبحانه وتعالى وقوله اني عائد اليه وقوله عليه السلام انا عائد اليه وقوله الغفور الرحيم صفتان لله
تعالى فهي خمسة الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيمة وقدامه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع خمسة اسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة الفاظ من اسماء الله تعالى تدل
على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار
الزاخرة المعتبرة المملوة من الرحمة واما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فاشياء النكتة الاولى ان سورة الفاتحة فيها عشرة اسماء خمسة من صفات الربوبية وهي الله
الرب والرحمن والرحيم والمالك وخمسة اسماء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك
الاشياء الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط لانك الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك انت الرحيم
وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين النكتة الثانية الانسان مركب من خمسة اشياء البدن والنفس الشيطانية والنفس الغضبية والنفس الشهوانية وجوهر
الملكي العقلي فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية القدسية فخضع واطاع كما قال تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وتجلى
للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال الملك
يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه اطلق المباحات والطيبات كما قال احل لكم الطيبات فلان ترك العصيان وتجلى للا
والابدان بقهر قوله مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيمة فلما تجلى الحق باسمائه الخمسة فهذه المراتب انغلقت ابواب
النيران وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فاطاعة الابدان وقال اياك نعبد واطاعة النفوس الغضبية فقال اهدنا وارشدنا على دين
قبلنا واطاعة النفوس الشيطانية وطلبت من الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين النكتة الثالثة قال صلى الله عليه وآله وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله واقام الصلوة من تجلي اسم الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد يربي ايمانه
الصلوة وايتاء الزكوة تجلي من اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في الرحمة وايتاء الزكوة لاجل الرحمة على الفقراء ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع
الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه وايضا اذا جاع حصل له فطام عن اللذات المحسوسات ليسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي اسم مالك يوم الدين لان عند الحج
هجرة الوطن ومفارقة الاهل والاولاد وذلك يشبه سفر القيمة وايضا الحاج يصير عاريا حافيا حاسرا وهو يشبه حال اهل القيمة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين احوال يوم القيمة
كثيرة جدا النكتة الرابعة انواع القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله تعالى فوزع هذه الانواع الخمسة على الانواع من القبلة النكتة
الخامسة الحواس خمس ادب البصر بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله يا ايها الرسل كلوا من الطيبات و
اعملوا صالحا والشم بقوله اني لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون فاستفيد انوار هذه الاسماء الخمسة النكتة السادسة اعلم ان الشطر الاول
من الفاتحة مشتملة على الاسماء الخمسة فيفيض الانوار على الاسرار الشطر الثاني مشتمل على الصفات الخمس للعبد فيصعد منها اسرار الى مصاعد تلك الانوار وبسببهما
يحصل للعبد معراج في صلواته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا
الكلام ان حاجة العبد اما في طلب الدنيا وهو قسمان احدهما دفع المضرة والثاني جلب الخير واما في طلب الآخرة وهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وجلب الخير وهو طلب الجنة
فالمجموع اربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله تعالى وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم الله تعالى لم تطلب من الله
شيا سوى الله وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك عن مضار الدنيا
وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه ان يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الآخرة النكتة السابعة يمكن ايضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة

في الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا واما قولنا الحمد لله فهي فاتحة خمس سور واما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله الم الله لا اله الا هو واما قولنا الله اكبر فهو مذكور في القران الا انه
في موضعين منها قال ولذكر الله اكبر وقال في الرضوان اخرى فقال ورضوان من الله اكبر واما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القران بعينه
لانها من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي لهذه الاذكار الخمسة
المذكورة في سورة الفاتحة فقولنا الله مبدا لقولنا سبحان الله وقولنا الرب مبدا لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن مبدا لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق لمن
يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدا لقولنا الله اكبر ومعناه انه اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين مبدا لقولنا
لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبده ان يعمل شيا على خلاف امره **الفصل الثامن** في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على
الاسماء الثلثة وفيه وجوه الاول لا شك انه سبحانه وتعالى تجلى لعقول الخلق الا ان ذلك التجلي له مراتب فانه في اول الامر يتجلى بافعاله وآياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته
وفي اخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى تجلى لعامة عباده بافعاله وآياته فقال من آياته وقال ان في خلق السموات والارض لآيات ثم تجلى لاوليائه بصفاته ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وتجلى للاكابر الانبياء وروسا الملائكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله اقوى الاسماء في تجلي الذات
اظهر الاسماء في اللفظ وابعدها معنى عن العقول فهو ظاهر وباطن يعرفه كل احد وما عرفه احد كما قال الحسين بن منصور اسم مع الخلق قد تناهى ابدا واولها التعلق الا منه معنى
والله لا وصول منه الى سبب حتى يكون الذي ابداه مسببه وقال ايضا يا سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي وظاهرا وباطنا تجلى لكل شي بكل شي واما اسم الرحمن فهو يفيد
تجلي الحق بصفاته العالية ولذلك قال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما اسم الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله وآياته ولهذا السبب قال ربنا
وسعت كل شي رحمة وعلما **الفصل التاسع** في سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمسة اولها الخلق وثانيها التربية في مصالح الدنيا
وثالثها التربية في تعريف المبدا والرابعة التربية في معرفة المعاد وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله منبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع
اسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان في معرفة المبدا واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم
على ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينقله من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول الهي
انا اشتغلت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس ما شغلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى اتشرح بكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين
كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك نستعين لانك المالك والله اعلم ان قوله مالك يوم
الدين يدل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الاخرة ومن دار الشرور الى دار السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد
الذي اكتسب بقوتي وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ما معي قليل فاعطني من خزائن رحمتك ما يكفيني في ذلك اليوم فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد
ليوم المعاد قال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب الطريق ممن هو بارشاد السالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد
لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال صراط الذين انعمت عليهم والذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا
الضالين وذلك لان المحجوب عن الله اما ان يكون محجوبا بالحجب النارية وهي عالم الاجسام والحجب النورية وهي عالم الارواح فاستعصم بالله من هذين الامرين وذلك لا يتم الا بالخلاص من الحجب النارية و
بالحجب النورية **الفصل العاشر** في هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله واسمان مضافان الى غير الله اما الكلمتان المضافتان الى اسم الله تعالى فهما قوله تعالى بسم الله
وقوله الحمد لله لحوايج الامور تبتدا بسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق رحمة اخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة
من اسم الرحيم فلهذا المعنى قيل رحمن الدنيا ورحيم الآخرة واما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله الست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم
وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله اعلم وهذا آخر تفسير سورة الفاتحة الكتاب بعون الله وحسن توفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر بحرمتك قوله تعالى الم وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة لان الضاد لفظة
مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت انها اسماء ولانها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف
والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا محالة اسماء فان قيل روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من قرا حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الالف حرف واللام حرف والميم حرف الحديث والاستدلال بان هذا ينافي ما ذكرتم قلنا سماه حرفا
مجازا لكونه اسم الحرف واطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور **فروع** الاول انهم راعوا في هذه التسمية معنى لطيفا وهو ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي
حروف مفردة والاسامي ترتقي عدد حروفها الى الثلثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون الا
ساكنا الثاني حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما يقال واحد اثنان ثلثة فاذا وليتها العوامل ادركها الاعراب كقولك هذه الف وكتبت الفا

نظرت الى الف وهكذا كل اسم عمدت الى تادية مسماه فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على احوال المعنى فاذا اريد افادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات
هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد موجبه والدليل على ان سكونها وقف لا بناء انها لو بنيت لحذي بها حذو كيف واين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف
نون مجموعا فيها بين الساكنين **المسألة الثانية** للناس في قوله الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر محجوب استاثر الله تعالى به قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه
في كل كتاب سر وسره في القران اوائل السور وقال علي بن ابي طالب عليه السلام ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجري منه واد ثم اجري
من الوادي نهر ثم اجري من النهر جدول ثم اجري من الجدول ساقية فلو اجري الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو مال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل من السماء ماء
فسالت اودية بقدرها فبحور العلم عند الله تعالى فاعطى الرسل منها اودية ثم اجرت الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت
العامة سواقي الى اهاليهم بقدر طاقتهم وعن هذا روي في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله تعالى بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع
الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا
تحتمل الاسرار القوية كما لا تحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت العامة عنه
وكذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيدت في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان عن ابن عباس رضي
قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول فقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه
بالآيات والاخبار والعقول اما الآيات فاربعة عشر احدها قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القران ولو كان غير مفهوم فكيف يامر بالتدبر فيه و
ثانيها قوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يامر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق وثالثها قوله
تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول منذرا به وايضا قوله بلسان عربي مبين يدل على
انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك وجب ان يكون مفهوما ورابعها قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط لا يمكن الا مع الاحاطة بمعناه وخامسها قوله تعالى تبيانا لكل شي و
قوله ما فرطنا في الكتاب من شي وسادسها قوله هدى للناس وهدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى وسابعها قوله تعالى حكمة بالغة فما تغني النذر وقوله وشفاء لما في الصدور و
هدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم وثامنها قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وتاسعها قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم
ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم وعاشرها قوله هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يكون يقع
الانذار به مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما الحادي عشر قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يكون
برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم الثاني عشر قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم الثالث عشر
قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم الرابع عشر قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه الى قوله وقالوا سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا
بعد الفهم فوجب كون القران مفهوما اما الاخبار فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم
وعن علي عليه السلام انه صلى الله عليه وآله وسلم قال عليكم بكتاب الله فيه نبا ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في
غيره اضله الله هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم والذي لا تزيغ به الاهواء ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم
به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعا اليه هدى الى صراط مستقيم اما المعقول فمن وجوه احدها انه لو ورد شي لا سبيل الى العلم لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية و
كما لم يجز ذلك فكذا ههنا وثانيها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم وثالثها ان التحدي وقع بالقران وما لا يكون
معلوما لا يجوز وقوع التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القران وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله والوقف ههنا واجب لوجوه احدها ان قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقي قوله يقولون آمنا به منقطعا عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال
انه حال لانا نقول فحينئذ يرجع الى الكلام ما تقدم فلزم ان يكون الله قائلا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتاويله لما كان لتخصيصهم بالايمان
به وجه فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايمان بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح وثالثها ان تاويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التاويل ذما لكن قد جعله الله ذما
حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله واما الخبر فقد روينا في اول هذه المسألة خبر ابن عباس وروي انه عليه السلام قال ان من
العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة بالله ولان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله
صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما يعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلوة والزكوة والصوم
فان الصلوة تضرع محض وتواضع للخالق والزكوة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا يعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة
في رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله ان يامر عباده بالنوع الاول فكذلك يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول

لا يدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه اما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يامرنا الله سبحانه وتعالى تارة ان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للامر بل فيه فائدة اخرى وهو ان الانسان اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بان المتكلم بذلك احكم الحاكمين فانه يبقى ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله والتفكر في كلامه فلا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر ابدا بذلك مصلحة عظيمة له فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب القول الثاني قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء السور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا الثاني انها اسماء الله روي عن علي عليه السلام انه كان يقول يا كهيعص يا حم عسق الثالث انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي الرابع انها اسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة الخامس ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس رضي الله عنه في الم الالف اشارة الى انه احد اول اخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيا والهاء على كونه هاديا والياء على كونه حيا والعين على كونه عالما والصاد على كونه صادقا وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على انه مجير والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك السادس بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات قال ابن عباس رضي الله عنه في الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افصل وفي الر انا الله ارى وهذا رواية ابي صالح وسعيد بن جبير عنه السابع كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف آلاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن انس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه الثامن بعضها يدل على اسماء الله تعالى وبعضها يدل على اسماء غير الله تعالى فقال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد صلى الله عليه وآله وسلم اي انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم التاسع كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله محمدا فبعثه نبيا واللام اي لامه الجاحدون والميم اي ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه لي والميم معناه مني العاشر ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما تحداهم ان ياتوا بمثل القرآن او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه انزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تاتوا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل ذلك على انه من عند الله تعالى لا من البشر الحادي عشر قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير كانه قال اسمعوها مقطعة حتى اذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف اولا مفردة ثم يتعلمون المركبات الثاني عشر قول ابي روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم الثالث عشر قول ابي العالية ان كل حرف منها في مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضي الله عنه مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم جاء اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسألوا عن الم وقالوا وانشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل امته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وثلاثون سنة فهل غيرها قال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه سيجتمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك كله فلا ندري ابالقليل ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الرابع عشر هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استانفت كلاما فمن شانهم ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد الخامس عشر روى ابن الجوزي عن ابن عباس رضي الله عنه ان هذه الحروف ثناء اثنى الله به على نفسه السادس عشر قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولانها مباني كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسماء الله الحسنى وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرات الحمد وتريد السورة بالكلية فكانه تعالى قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ السابع عشر ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فكان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون اول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه الثامن عشر قال ابو بكر التبريزي ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون قديما التاسع عشر قال القاضي الماوردي المراد من الم انه الم بكم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر العشرون

اشارة الى ما لا بد منه من الاستعانة في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال الله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم واللام اشارة الى فناء المجاهد عند المجاهدة و رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام المحبة كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالفناء في الله بالكلية وهو مقام الحقيقة قال الله تعالى قل الله ثم ذرهم الحادي والعشرون الالف من اقصى الحلق وهو اول المخارج واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخر المخارج فهذا اشارة الى انه لا بد ان يكون اول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا يكون مفهوما او يكون مفهوما والاول باطل اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلان الله تعالى وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليس دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل ولا يحمل على شيء منها وهو الباقي ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنجي قلنا ولم لا يجوز ذلك وبيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق فارسيان قوله وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع في اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات واذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب انهم لما تواصوا في الابتداء بان لا يلتفتوا الى القرآن امر الله تعالى رسوله ان يتكلم بالقرآن بهذه الحروف في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فحينئذ يهجم القرآن على اسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع انها وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز ان يقال انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا وبيانه من وجوه احدها انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول لهم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان تقدروا على الاتيان بمثله وثانيها ان حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس وثالثها ان هذه الحروف لما كانت اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء ورابعها ان الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد معلوم عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في الم وحم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرة يسمون محمدا فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية قلنا قولنا الم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن منه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم فان التسمية به مقاصد اخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسما للرسول عليه السلام ولكونه دالا على صفات من صفات الشرف ومجاز ان يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا الم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسماء للسور لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على قوانين اسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائها رغبة او رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر ولارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست اسماء للسور وثالثها ان القرآن نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ان سموا بمجموع اسمين نحو معد يكرب وبعلبك فلم يسم احد منهم بمجموع ثلاثة اسماء واربعة وخمسة فالقول بانها اسماء السور خروج عن لغة العرب وانه غير جائز ورابعها انها لو كانت اسماء للسور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الاسماء لكنها انما اشتهرت بسائر الاسماء كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران وخامسها هذه الالفاظ داخلة في السورة وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة ولو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتاخر معا وهذا محال فان قيل مجموع قولنا الم اسم للحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متاخرا وذلك محال وسادسها لو كان كذلك لوجب ان لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم انه غير حاصل والجواب قوله المشكاة والسجيل ليسا من لغة العرب قلنا عنه جوابان احدهما ان كل ذلك عربي لكنه موافق لسائر اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين الثاني ان المسمى بهذه الاسماء لم يوجد اولا في بلاد العرب فلما عرفوها عرفوا منها اسماءها فتكلموا بتلك الاسماء فصارت تلك الاسماء عربية ايضا قوله وجدان المجمل في كتاب الله تعالى لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى فقد وجد في العقل او السنة بيانه فلم يخرج عن كونه مفيدا اما الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل واما سائر الوجوه التي ذكرها فقد بينا ان قولكم غير موضوع في لغة العرب لافادة تلك المعاني فلا يجوز استعمالها فيه لان القرآن انما نزل بلسان العرب ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من البعض ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتح ابواب تاويلات الباطنية وسائر الهذيانات وذلك مما لا سبيل اليه اما الجواب عن المعارضة الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة اخرى حكمة خفية وعن الثاني ان تسمية السور بلفظ

ليس من الاسماء العظام فجاز ان لا يبلغ في الشهرة الى هذا الحد وتم ان الف التسمية اسما خروج من كلام العرب اذا جعلنا اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة بل شهرة بين اسماء
الاعداد فذلك جائز فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من اسماء حروف المعجم وعن الرابع انه لا يبعد ان يصير اللقب اكثر شهرة من الاسم الاصلي فكذا ههنا
وعن الخامس ان الاسم لفظ دال على امر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون جزء الشئ اسما له وعن السادس
ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يبعد ان تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون بعض على ان القول الحق انه تعالى يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة
ان يبعد هذا المذهب الذي ذكرناه والقول الاقوال التي حكيناها قول قطرب من ان المشركين قال بعضهم لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
في اوائل السور بهذه الالفاظ فهموا منها شيئا والانسان حريص على ما منع فكانوا يصغون الى القرآن ويتفكرون فيه ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء الكلام بتفسير
ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى ان يصيروا مستمعين القرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه والذي يؤكد هذا المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت الا
في اوائل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرناه والثاني ان العلماء قالوا الحكمة في انزال المتشابهات هي ان المعتقد لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات فانه يتأمل القرآن ويجتهد في التفكر
فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا الوقوف على المحكمات المخلصة وعن الضلالات فاذا جاز انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي توهم شيئا
من الخطأ والضلال لمثل هذا الغرض كان اقوى واقصى ما في الباب ان يقال لو جاز ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العربي فيكون هذيانا لكنا نقول لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اذا
تكلم بالزنجية مع العربي وكان متضمنا لمثل هذه المصلحة فان ذلك يكون جائزا وتحقيقه ان الكلام فعل من الافعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله لا يكون هذيانا
قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة الكلية فليس الامر كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيه وجوه اخر من المصلحة
هذا الوجه واما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي ما قلنا لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان والهدى والله اعلم **فروع** على القول بانها
اسماء السور الاول هذه الاسماء على ضربين احدهما يتأتى فيه الاعراب وهو اما ان يكون اسما فردا كصاد وقاف ونون او اسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل
وهابيل واما طسم فهو وان كان مركبا من ثلاثة اسماء فهو كدارابجرد وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع سببين فيها وهما العلمية والتأنيث والثاني ما لا يتأتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمر
اذا عرفت هذا فنقول اما المفردة ففيها قراءتان احديهما قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل ان يكون نصبا بفعل مضمر نحو اذكروا واعلم بتفهمه التنوين لامتناع
الصرف كما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به وحكى السيرافي ان بعضهم قرأ يس بالفتح وذلك بان يجعلها مجرورة باضمار الباء القسمية فقد جاء عنهم الله
لافعلن على انها فتحة في موضع الجر لكونها غير مصروفة ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم ان الله اقسم بهذه الحروف وثانيها قراءة بعضهم صاد بالكسر وسبب التحريك لالتقاء الساكنين اما القسم الثاني
وهو ما لا يتأتى الاعراب فيه فهو يجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول بعد نقله على استيفاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان الثاني ان الله تعالى اورد في هذه الفواتح نصف
اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي الالف واللام والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون والميم في تسع وعشرين سورة الثالث
هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد فوردت ص ق ن على حرف واحد وطه وطس ويس وحم على حرفين والم والر وطسم على ثلاثة احرف والمص والمر على اربعة احرف وكهيعص وحم عسق على
خمسة احرف والسبب فيه ان ابنية كلماتهم على حرف وحرفين الى خمسة احرف فقط فكذا ههنا الرابع هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا فنقول ان جعلناها اسماء للسور فنعم ثم يحتمل
الاوجه الثلاثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتدأة والمفردات المعدودة
والله اعلم **قوله تعالى ذلك الكتاب** وفيه مسائل **المسألة الاولى** لقائل ان يقول المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد والجواب من وجهين الاول
لا نسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه احدها ما قاله الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه
الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا قال الله تعالى واذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقال تعالى حاكيا عن الجن انا سمعنا قرآنا عجبا وقولهم انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي كان قد نزل الى ذلك
الوقت وثانيها ان الله تعالى وعد رسوله عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو عليه السلام اخبر امته بذلك وروت الامة ذلك عنه ويؤيده قوله تعالى انا سنلقي عليك قولا
ثقيلا وهذا في سورة المزمل وانها نزلت في ابتداء البعث وثالثها ان الله تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت
بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله تعالى يرسل محمدا عليه الصلوة والسلام وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الكتاب الذي اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله
على النبي المبعوث من ولد اسمعيل عليه السلام ورابعها ان الله تعالى لما اخبر عن القرآن بانه في اللوح المحفوظ بقوله وانه في ام الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول
تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ وخامسها انه وقع الاشارة بذلك الى الم بعدما سبق التكلم به وانقضى والمنقضي في حكم المتباعد
وسادسها انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك وسابعها ان القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر
اطلاع القوة البشرية عليها باسرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غائب نظرا الى اسراره وحقائقه فجاز ان يشار اليه كما يشار الى البعيد الغائب المقام الثاني سلمنا ان المشار اليه
حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك لا يشار بها الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف للاشارة قال الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ومعنى ها تنبيه واذا

قرب الشئ المشار اليه فقيل هذا اي تنبه ايها المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذا للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه لتأخر
المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا يفيد البعد في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس
وان كانت في اصل الوضع متناولة لكل ما يدب على وجه الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على مقتضى الوضع العرفي وحينئذ لا يفيد البعد ولاجل هذه
المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال الله تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما
توعدون ليوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فاخذه الله نكال الآخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر
ان الارض يرثها عبادي الصالحون ثم قال ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى اي هكذا يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى
اي ما هذه التي بيمينك **المسألة الثانية** لقائل ان يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لانا لا نسلم ان المشار اليه مؤنث لان المؤنث اما المسمى او الاسم
والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث واما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق
هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم لا الذي هو مؤنث وهو السورة **المسألة الثالثة** اعلم ان اسماء القرآن كثيرة احدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل فعال بمعنى
مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القرآن قال كتاب انزلناه اليك والكتاب جاء في القرآن على وجوه احدها الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم
الصيام ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين اي برهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها
كتاب معلوم اي اجل ورابعها بمعنى مكاتبة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة و
المقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشئ اذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات او لانه اجتمع فيه جميع العلوم او لان
الله تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق وثانيها القرآن قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن انا جعلناه قرآنا عربيا شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وللمفسرين فيه قولان احدهما عن ابن عباس رضي الله عنه ان القرآن والقراءة واحد كالخسران والخسارة والدليل عليه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه
اي تلاوته تتلى عليك فاتبع تلاوته الثاني وهو قول قتادة رضي الله عنه مصدر من قول القائل قرأت الماء في الحوض اذا جمعته فقال سفيان بن عيينة سمي القرآن قرآنا لان الحروف قد
جمعت فصارت قرآنا وجمع فيه علم الاولين والآخرين فالحاصل ان اشتقاق لفظ القرآن اما من التلاوة او من الجمعية وثالثها الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان وبينات
من الهدى والفرقان واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا
ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق
بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والمأول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا
النجاة وعليه جملة المفسرين في قوله واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ورابعها الذكر والتذكرة والذكرى اما الذكر فقوله وهذا ذكر مبارك انزلناه انا نحن
نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك وفيه وجهان انه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه واوامره والثاني انه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به وانه شرف
لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وامته واما التذكرة فقوله وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى فقوله وذكرى فان الذكرى تنفع المؤمنين وخامسها التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به
الروح الامين وسادسها الحديث الله نزل احسن الحديث سماه حديثا لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى يشبهه بما يتحدث به فان الله خاطب المكلفين وسابعها الموعظة
يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة وهو في الحقيقة موعظة لان القائل هو الله والآخذ جبرئيل والمستملي محمد صلى الله عليه وآله وسلم فكيف لا تقع به الموعظة وثامنها الحكم والحكمة
والحكيم والمحكم فقوله تعالى وكذلك انزلناه حكما عربيا واما الحكمة فقوله تعالى حكمة بالغة واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة واما الحكيم فقوله يس والقرآن الحكيم واما
المحكم فقوله كتاب احكمت آياته واختلفوا في معنى الحكمة فقال الخليل مأخوذ من الاحكام والالزام وقال المورج هو مأخوذ من حكمة اللجام لانها تضبط الدابة والحكمة تمنع
من السفه وتاسعها الشفاء وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان احدهما انه شفاء من الامراض والثاني انه شفاء من مرض الكفر
لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال في قلوبهم مرض وبالقرآن يزول كل شك عن القلب فصح وصفه بانه شفاء وعاشرها الهدى والهادي اما الهدى فقوله هدى للمتقين
هدى للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة واما الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد الحادي عشر الصراط المستقيم
قال ابن مسعود في تفسيره انه القرآن وقال وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه الثاني عشر الحبل واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القرآن وانما سمي به لان المعتصم به في امور دينه
يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عصمة فقال ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم
لانه يعصم الناس من المعاصي الثالث عشر الرحمة وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين واي رحمة فوق التخلص من الجهالات والضلالات الرابع عشر الروح وكذلك اوحينا
اليك روحا من امرنا ينزل الملائكة بالروح من امره وانما سمي به لانه سبب لحيوة الارواح وسمي جبريل روحا فارسلنا اليها روحنا وعيسى بالروح القاها الى مريم وروح منه الخامس عشر
القصص نحن نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره او لان القرآن يتتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق السادس عشر

البرهان والتبيان والمبين اما البيان فقوله هذا بيان للناس والتبيان فقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء واما المبين فقوله تلك آيات الكتاب المبين السابع عشر البصائر وهذا بصائر
من ربكم ان هي اذا تبصر بها الحق تشبيها للبصر الذي يرى به طريق الخلاص الثامن عشر الفصل وانه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فقيل معناه القضاء لان الله تعالى يقضي بين
الناس يوم القيمة فيهدي قوما الى الجنة ويسوق آخرين الى النار فمن جعله امامه في الدنيا قاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار التاسع عشر النجوم فلا اقسم بمواقع النجوم
انا هو لانه نزل نجوما العشرون المثاني مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لانه ثني فيه القصص والاخبار الحادي والعشرون النعمة اما بنعمة ربك فحدث
قال ابن عباس رضي يعني به القرآن الثاني والعشرون البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجز الفصحاء ان ياتوا بمثله الثالث والعشرون البشير والنذير وبهذا الاسم
وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وآله وسلم انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال في صفة القرآن حم
السجدة بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع وبالنار منذرا لمن عصاه ومن ههنا نذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن الرابع والعشرون القيم قيما
لينذر باسا شديدا والدين ايضا ذلك الدين القيم فالله سبحانه هو الحي القيوم والله هو لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قائم بذاته في البيان والافادة الخامس والعشرون
المهيمن وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو مأخوذ من الامين وانما وصف لانه من تمسك بالقرآن امن من الضرر في الدنيا والآخرة والرب
المهيمن على النبي الامين لاجل قوم هم امناء الله على خلقه كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس السادس والعشرون الهادي ان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم وقال يهدي الى الرشد والله تعالى هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي السابع والعشرون النور الله نور السموات والارض وفي القرآن واتبعوا النور
الذي انزل معه يعني نورا وسمى دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله وسمى بيانه نورا افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وسمى التورية نورا انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا واتيناه الانجيل فيه هدى ونور وسمى الايمان نورا يسعى نورهم بين ايديهم الثامن والعشرون الحق ورد في الاسماء الباعث الشهيد الحق
والقرآن حق وانه لحق اليقين وسماه الله تعالى حقا لانه ضد الباطل فيزيل الباطل قال تعالى بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق اي ذاهب زايل التاسع والعشرون
العزيز وان ربك لهو العزيز الرحيم وفي القرآن وانه لكتاب عزيز والنبي عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ورب عزيز لكتاب عزيز نزل
على النبي العزيز لامة عزيزة والعزيز معنيان احدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته والثاني انه لا يوجد مثله الثلثون الكريم انه
لقرآن كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمى سبعة اشياء بالكريم سمى نفسه ما غرك بربك الكريم اذ لا احد اجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستفاد من الحكم والعلوم
يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الاعمال كريما فبشره بمغفرة واجر كريم وسمى عرشه كريما لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى الجنة
كريما وانه لقول رسول كريم وسماه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما اني القي الي كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب كريم نزله ملك كريم على رسول كريم لاجل امة كريمة فاذا تمسكوا
نالوا ثوابا كريما الحادي والثلثون العظيم ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم واعلم انه تعالى سمى نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم وعرشه عظيم وهو رب العرش العظيم وكتابه عظيم
والقرآن العظيم ويوم القيمة عظيما ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وسمى خلق الرسول وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيم وكان فضل الله
عليك عظيما وكيد النساء عظيم ان كيدكن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيما وجاءوا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وسمى
عقاب المنافق عظيما ولهم عذاب عظيم الثاني والثلثون المبارك وهذا ذكر مبارك وسمى الله تعالى اشياء فسمى الموضع الذي كلم فيه موسى مباركا في البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون
مباركة توقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمى عيسى مباركا وجعلني مباركا وسمى المطر مباركا ونزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة انا انزلناه
في ليلة مباركة فالقرآن ذكر مبارك انزله ملك مبارك على نبي مبارك لامة مباركة المسألة الرابعة في بيان الاتصال قوله الم ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما
للسورة ففي التاليف وجوه ان يكون الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدأ الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وانه الذي يستاهل
ان يسمى كتابا كما تقول هو الرجل اي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وان
يكون الم خبر مبتدأ محذوف اي هذه الم ويكون ذلك خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة وان يكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة اخرى وان جعلت الم بمنزلة الصوت كان ذلك
مبتدأ وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل او الكتاب صفة والخبر ما بعده او قدر مبتدأ محذوف اي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله
الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه وتاليف هذا ظاهر قوله تعالى لا ريب فيه وفيه مسائل المسألة الاولى الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سوء تقول رابني امر فلان
اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان اي حوادثه قال الله تعالى نتربص به ريب المنون وقد يستعمل
ايضا في معنى ما يختلج في القلب من اسباب الغيظ كقول الشاعر قضينا من تهامة كل ريب وخيبر ثم اجمعنا السيوفا قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون
محتمل فهو كالمشكوك فيه وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير مستيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة في صحته ولا في كونه من عند الله
تعالى ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص كان اقرب لتاكيد هذا التاويل بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات السؤال الاول طعن بعض الملحدة
فيه فقال ان عنى انه لا شك عندنا فنحن قد نشك فيه وان عنى انه لا شك عنده فلا فائدة فيه الجواب المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم

في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القرآن وذلك يشهد بانه بلغت هذه الحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل ان يرتاب فيه السؤال الثاني لم قال ههنا لا ريب فيه وفي موضع
فيها غول والجواب لانهم يقدمون الاهم فالاهم وههنا الاهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا آخر حصل فيه الريب لا ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل
خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا السؤال الثالث من اين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية والجواب قرأ ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم
ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب نفي للماهية اي لا ريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد تلك الماهية
لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد
فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض المسألة الثانية الوقف على فيه هو المشهور وعن نافع وعاصم انهما وقفا على لا ريب ولا بد للواقف من ان ينوي خبرا ونظيره
قوله لا ضير وقول العرب لا باس وهي كثيرة في لسان اهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى اولى لان على القراءة الاولى يكون الكتاب نفسه هدى وفي
الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والاول اولى لما تكرر في القرآن من ان القرآن نور وهدى والله اعلم قوله هدى للمتقين وفيه مسائل المسألة الاولى
في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الدلالة الموصلة الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد الثاني والثالث انه
لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء ممتنع لكنه غير ممتنع لقوله فاستحبوا العمى على الهدى اثبت الهدى
مع عدم الاهتداء واحتج صاحب الكشاف بامور ثلاثة اولها وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال الله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال لعلى هدى او في ضلال مبين وثانيها
يقال مهدي في موضع المدح كمهتدي ولو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه هدي فلم يهتد وثالثها ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته
فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع وكما ان الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى والجواب عن الاول ان الفرق بين الهدى و
الاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع وعن الثاني ان المنتفع بالهدى سمي مهديا وغير المنتفع به لا يسمى
مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم وعن الثالث ان الايتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر ولا يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول الايتمار
فكذا هنا لا يلزم من كونه هدى ان يكون مفضيا الى الاهتداء وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يهتد والله اعلم ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله تعالى وصف
القرآن بانه هدى فلا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والله اعلم المسألة الثانية المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة
اذا عرفت هذا فنقول ان الله تبارك وتعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح ولن يكون كذلك بان يكون متقيا في امور الدنيا بل بان يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بان يكون آتيا
بالعبادات محترزا عن المحظورات واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة
عن الكل وانما النزاع في انه اذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عنه عليه السلام انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به باس وعن ابن عباس رضي المتقون الذين
يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى اليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في اول النساء يا ايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول
الحج والشعراء اذ قال لهم اخوهم نوح الا تتقون يعني الا تخشون الله وكذلك قول هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي العنكبوت وابرهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه
وكذا قوله اتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن و
الغرض الاصلي منها الايمان تارة والتوبة تارة اخرى والطاعة ثالثة وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا اما الايمان فقوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي التوحيد واولئك الذين
امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون الا يتقون اي الا يؤمنون واما التوبة فقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم اي تابوا واما الطاعة فقوله
في النحل ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وفيه ايضا افغير الله تتقون وفي المؤمنين وانا ربكم فاتقون واما ترك المعصية فقوله واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اي فلا تعصوه
واما الاخلاص فقوله في الحج فانها من تقوى القلوب اي من اخلاص القلوب وكذا قوله واياي فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال الله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم
محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن ابن عباس رضي قال صلى الله عليه وآله وسلم من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على الله ومن
احب ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق منه بما في يده وقال علي بن ابي طالب عليه السلام التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة وقال الحسن التقوى ان لا تختار
على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله وقال ابرهيم بن ادهم التقوى ان لا يجد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في افعالك عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال الواقدي
التقوى ان تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق ويقال التقوى ان لا يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقي من سلك طريق المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص
والوفاء واجتنب الحرام والجفاء ولو لم يكن للمتقي فضل الا ما في قوله تعالى هدى للمتقين لكفاه لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس وقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى
للناس وبينات ثم قال ههنا في القرآن هدى للمتقين فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كانه ليس بانسان المسألة الثالثة في السؤالات السؤال الاول كون الشيء هدى ودليلا
لا يختلف بحسب شخص دون شخص فلم جعل القرآن هدى للمتقين فقط وايضا فالمتقي مهتد والمهتدي لا يهتدي ثانيا فالقرآن لا يكون هدى للمتقين والجواب ان القرآن كما انه هدى للمتقين
ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وعلى صدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين انهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال انما انت منذر من يخشاها

انما نشأ من اتباع الذكر وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم منذرا لكل الناس لاجل ان هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره فاما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن
موصلا الى المقصود ليس الا في حق المتقين السؤال الثاني كيف وصف القرآن كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم من المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة
العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تحتج عليهم بالقرآن فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب عم ذلك
فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القرآن مملوا من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى الجواب
ان ذلك المجمل والمتشابه لما لم يكن منفكا عما هو المراد من التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار كله هدى والسؤال الثالث كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته
لم يكن القرآن هدى فيه فاذا استحال كون القرآن حجة هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وفي معرفة النبوة فلا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله
الله تعالى هدى على الاطلاق الجواب ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه ان يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرائع او يكون هدى في تاكيد ما في العقول
وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة
ثبت ان المطلق لا يفيد العموم السؤال الرابع الهدى هو الذي بلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقرآن ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة
وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن ان يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح واحدا منها على الباقي توجه عليه هذا
السؤال فاما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا السؤال المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتدأ محذوف او خبر مع
لا ريب فيه لذلك او مبتدأ اذا جعل الظرف المقدم خبرا عنه ويجوز ان ينتصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة او الظرف والذي هو ارسخ عرقا في البلاغة ان يضرب عن هذه
المحال صفحا وان يقال ان قوله الم جملة برأسها او طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب
بترتيبها مفصل البلاغة حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه
نبه اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدي به ثم نفي عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم اخبر عنه بانه
هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم يخل كل واحد من هذه الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ففي الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف وجه
وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وايراده منكرا

قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اعلم ان فيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين على
انه صفة مجرورة او مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني الذين يؤمنون او هم الذين يؤمنون واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه باولئك على هدى فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين
حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما **المسألة الثانية** قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم متقين
وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات اما الفعل فاما ان يكون فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون بالغيب واما ان يكون فعل الجوارح واساسه الصلوة
والصدقة لان العبادة اما ان تكون بدنية واجلها الصلوة او مالية واجلها الزكوة ولهذا سمى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام
واما الترك فهو داخل في الصلوة لقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لا يحصل
الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلوة والزكوة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل
الذي هو الايمان والصلوة والزكوة لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش
الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن يقال آمنه اذا صدقه
وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة اما تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقر واعترف واما ما حكى ابو زيد ما آمنت ان اجد صحابة اي ما وثقت فحقيقته صرت ذا امن اي ذا سكون وطمأنينة
وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب اي يعترفون به او يثقون بانه حق واقول اختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربع الفرقة الاولى الذين قالوا الايمان
اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله
عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله تعالى في جميع ما امر به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك
كل خصلة من هذه الخصال كفر واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق
اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى فالايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة
اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت
واجبة او مندوبة او من باب الاقوال والافعال والاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون
النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ثم يحتمل ان يكون من الكبائر ما لم يرد فيه الوعيد فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا

كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة
ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعة لا يكون شيء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار
القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل
دون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي الثاني زعموا ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا
من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل الفرقة الثانية الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا
وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة
هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم
الصادر عن الاستدلال وثانيهما اختلفوا ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر اختلاف الخلق في
صفات الله تعالى لاجرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم فعلى هذا
القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم او عالما لذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في مسمى الايمان القول الثاني ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول
بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس القول الثالث قول جماعة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب الفرقة الثالثة
الذين قالوا الايمان عبارة عن عمل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين احدهما ان الايمان معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به
فهو مؤمن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتاب والرسل واليوم الآخر فقد زعم انها غير داخلة في حد الايمان وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله
مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وثانيهما ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي الفرقة الرابعة الذين قالوا
الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا
لا انها داخلة في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكر كونه قول غيلان الثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول
الكرامية فزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع والذي
نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا
بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر يعبر عنه في كل لغة
بلفظ خاص باختلاف الصيغ والعبارات وكون الحكم امرا واحدا يدل على ان الذهني امر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول
ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني بقي ههنا بحث لفظي وهو
ان المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني ام الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في اصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الايمان
عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم مع الاعتقاد فيفتقر في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود اربعة
الاول ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه اما الاول فلانه كان في اصل اللغة التصديق فلو صار في عرف الشرع بغير التصديق لزم ان لا يكون المتكلم به متكلما بكلام
العرب وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيا الثاني ان الايمان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك
المسمى ولاشتهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع الثالث اجمعنا على ان الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على اصل اللغة فوجب ان يكون غير
المعدى كذلك الرابع ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب قال من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقلبه مطمئن بالايمان كتب في قلوبهم الايمان
ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الخامس ان الله تعالى لما ذكر الايمان قرن به العمل الصالح ولو كان العمل الصالح داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا السادس انه تعالى كثيرا
ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي قال الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
واحتج ابن عباس رض على هذا بقوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة اوجه احدها ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله يا ايها الذين آمنوا
فدل على انه مؤمن وثانيها قوله تعالى فمن عفي له من اخيه وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وثالثها قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا
يليق الا بالمؤمن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ابقى اسم الايمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة لقوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم
الى قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل ايضا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا
الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقوله يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لا يقال
فهذا يقتضي ان يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك فظاهره انه خص فيما عدا المذنب فيبقى فيهم حجة القيد الثاني ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس

من قولنا امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فنفى كونهم مؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي هذا النفي القيد الثالث الايمان ليس عبارة عن مطلق
التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا القيد الرابع ليس من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله تعالى لان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان يحكم
بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته او بالعلم ولو كان هذا القيد وامثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز ان يحكم الرسول بايمانه قبل ان يجربه في انه هل يعرف ذلك
ام لا فهذا هو بيان برهان العقل في تحقق الايمان فان قال قائل ههنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله بالدليل والبرهان وتم العرفان ومات ولم يجد من الوقت ما تلفظ بكلمة
الشهادة فههنا ان حكمتم بانه مومن فقد حكمتم بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمتم بانه غير مومن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وآله وسلم يخرج
من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلب طافح بالايمان فكيف لا يكون مومنا الصورة الثانية من عرف الله بالدليل ووجد من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادة
لكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مومن فقد خرقتم الاجماع وان قلتم ليس بمومن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وآله وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا ينتفي
الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي رحمه الله منع من هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مومنين وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يوتى بها
مع الايمان والله اعلم المسئلة الرابعة قيل الغيب مصدر اقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والزور بمعنى الزائر ثم في قوله تعالى يومنون بالغيب قولان الاول وهو اختيار
ابي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المومنين معناه انهم يومنون بالله حال الغيبة كما يومنون حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى
شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب وكل ذلك مدح للمومنين بان ظاهرهم
موافق لباطنهم ومباين لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم
الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الاية مدح المتقين بانهم يومنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا ويستدلوا فيومنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله
وبصفاته والعلم بالاخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرايع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج ابو مسلم
على قوله بامور الاول ان قوله والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغايبة فلو كان المراد من قوله الذين يومنون بالغيب هو
الايمان بالاشياء الغايبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جايز الثاني لو حملنا على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بان الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذا سائر الايات النافية كون الانسان عالما بالغيب اما لو فسرنا الاية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور الثالث لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على
من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته فقوله الذين يومنون بالغيب لو كان المراد به الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله وصفاته
ولا بقي فيه الا الايمان بالاخرة وذلك غير جايز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله تعالى وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل اما لو حملناه على
التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور والله اعلم والجواب عن الاول ان قوله يومنون بالغيب يتناول الايمان بالغايبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يومنون بما انزل
اليك وما انزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغايبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جايز كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكال وعن الثاني لا نزاع في انا نومن
بالاشياء الغايبة عنا فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل فقول العبد يعلم الغيب لا نطلقه قلنا بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه اما الذي لا دليل عليه فهو
سبحانه العالم به لا غيره واما الذي عليه دليل فلا يمتنع ان نقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام ولا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغايب احد اقسام
الادلة وعن الثالث لا نسلم ان لفظة الغيب لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغايب بالشاهد ويريدون بالغايب ذات الله تعالى
وصفاته والله اعلم بغيبه المسئلة الخامسة قال بعض الشيعة المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله به في القران والخبر اما القران فقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض واما الخبر فقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض عدلا
وقسطا كما ملئت ظلما وجورا واعلم ان تخصيص المطلق من غير دليل باطل والله اعلم المسئلة السادسة ذكروا في تفسير اقام الصلوة وجوها احدها ان اقامتها عبارة عن تعديل
اركانها وحفظها من ان يقع خلل في فرائضها وسننها واقامتها من اقام العود اذا قومه وثانيها انه عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى الذين هم على صلوتهم دائمون والذين هم على
صلوتهم يحافظون من قامت السوق اذا نفقت واقامتها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي يتوجه اليه الرغبات واذا ضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي
لا يرغب فيه وثالثها انها عبارة عن التجرد لادائها وان لا يكون في مودِيها فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط ورابعها
اقامتها عبارة عن ادائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض اركانها كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود وقالوا سبح اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال الله تعالى فلولا انه كان
من المسبحين واعلم ان الاولى حمل على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها ولذلك فان القيم بارزاق الجند انما يوصف
بكونه قيما اذا اعطى الحقوق من دون عسر ونقص ولهذا يوصف الله سبحانه بانه قائم وقيوم لانه يجب دوام وجوده ولانه تعالى يديم ارزاق العباد المسئلة السابعة ذكروا في لفظ الصلوة في اصل اللغة
وجوها احدها انها الدعاء قال الشاعر وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلا وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها
بالصلا فالمصلي كانه يسعى في تعديل ظاهره وباطنه مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار وثالثها ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية سيصلى نارا ذات لهب

الفرس الثاني من افراس السابقة مصليا ورابعها قال صاحب الكشاف الصلوة فعلة من صلى كالزكوة من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك
في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصلي تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد واقول ههنا بحثان الاول ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القران حجة
وذلك لان لفظ الصلوة من اشد الالفاظ شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء اشتهارا فيما بين اهل النقل ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلوة
في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الاحاد لكان مثله في سائر الالفاظ جائزا ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه
من المعاني في زماننا هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم موضوعة لمعان اخر وكان مراد الله تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما
وقع مثله في هذه اللفظة فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل الثاني الصلوة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة
بالتكبير ومختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الاية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه عليه السلام لما بين للاعرابي صفة الصلوة قال والله
لا ازيد عليها ولا انقص فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افلح ان صدق المسئلة الثامنة الرزق في كلام العرب هو الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم
من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يوكل او يستعمل وهو باطل لان الله امرنا بان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم فلو
كان الرزق هو الذي يوكل لما امكن انفاقه وقال آخرون الرزق هو ما يملك وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة
ويقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس بمملوك وايضا البهيمة ليس لها رزق ولا يكون لها ملك واما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق هو تمكين الحيوان
من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره ان يمنعه من الانتفاع به فاذا قلنا قد رزقنا الله الاموال فمعنى ذلك انه مكننا من الانتفاع بها واذا سألناه تعالى ان يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا
بالمال اخص واذا سألناه ان يرزق البهيمة فانا نقصد بذلك ان يجعلها به اخص وانما يكون به اخص اذا مكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة
لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا قد يكون رزقا حجة الاصحاب من وجهين الاول ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع
بالحرام فذلك الحرام صار حظا له ونصيبا له فوجب ان يكون رزقا له والثاني انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا ياكل الا من السرقة فوجب ان
يقال انه طول عمره لم ياكل من رزقه شيئا اما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى اما الكتاب فمن وجوه احدها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما
رزقهم الله فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا
مما رزقناكم واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق منه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا وثالثها قوله تعالى قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا
قل آالله اذن لكم فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا واما السنة فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية
قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة
فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد
هذه التوبة شيئا ضربتك ضربا وجيعا واما المعنى فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع به وامر غيره بمنعه من الانتفاع به ومن منع من اخذ الشيء والانتفاع به لا يقال
انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من اخذه ولا يمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه اجاب اصحابنا
عن التمسك بالايات بانه وان كان الكل من الله لكن لا يسند اليه الا الحلال كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله
فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الكفار من العباد فكذا ههنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا
لان قوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما واجابوا عن المعنى بان هذه المسئلة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا
مجال للدلائل العقلية في الالفاظ والله اعلم المسئلة التاسعة اصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج
روحها ونافقاء الفارة لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض المسئلة العاشرة في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وفيه فوايد احداها ادخل
من التبعيضية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق وثالثها يدخل في الانفاق
المذكور في الاية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام احدها الزكوة وهي قوله تعالى في آية الكنز ولا ينفقونها في سبيل الله وثانيها الانفاق على النفس
وعلى من يجب عليه نفقته وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت واراد به الصدقة لقوله تعالى
بعده فاصدق واكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الاية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح قوله تعالى والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل
من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ۝ اعلم ان قوله الذين يومنون بالغيب عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم سواء كان قبل ذلك مومنا بموسى وعيسى او كان مومنا
ودلالة اللفظة العامة على بعض ما دخل فيه اضعف منه دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العامة يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى
المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يومنون بالغيب ذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك

هذا التخصيص والذكر من بين تشريف لهم كما في قوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص
بعد ذكر العام ثم نقول أما قوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك ففيه مسائل المسألة الأولى لا نزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدي بالباء فالمراد منه التصديق فإذا قلنا فلان
آمن بكذا فالمراد أنه صدق به فلا يكون المراد منه أنه صلى وصام فالمراد بالإيمان ههنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لأن الإيمان ههنا خرج مخرج المدح والصدق مع الشك لا يأمن أن
يكون كاذبا فهو إلى الذم أقرب المسألة الثانية المراد من إنزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزولا به أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به وهذا كما
يقال نزلت رسالة الأمير من القصر والرسالة لا تنزل ولكن المستمع سمع الرسالة في علو فنزل وأداها في سفل وقول الأمير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه
فلان ينقل الكلام إذا سمع في موضع آخر فإن قيل كيف سمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم قلنا يحتمل أن يخلق الله تعالى له سماعا لكلامه ثم أقدره على
عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز أن يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل فحفظه ويجوز أن يخلق أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم
مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم المسألة الثالثة والذين يؤمنون بما أنزل إليك هذا الإيمان واجب لأنه قال في آخره
وأولئك هم المفلحون فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحا وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل الله على محمد على سبيل التفصيل لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما
أوجبه الله تعالى عليه علما وعملا إلا إذا علمه على سبيل التفصيل لأنه إن لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فإن تحصيل العلم بالشرائع
النازلة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد عليه الصلوة والسلام والإيمان
به واجب على الجملة لأن الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل إن عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل أما قوله وبالآخرة هم يوقنون
ففيه مسائل المسألة الأولى الآخرة صفة الدار وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة المسألة الثانية اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه
شاكا فيه فلذلك لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت أن السماء فوقي لما كان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا
فيقول القائل تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالاضطرار ويقال تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء المسألة الثالثة
أنه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح إلا إذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال
المؤمنين الجنة والكافرين النار روي عنه عليه السلام أنه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشأة الأولى وينكر النشأة الآخرة وعجبا ممن ينكر البعث
والنشور وكل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ويسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة

قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون اعلم أن في الآية مسائل المسألة الأولى في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة
أحدها أن ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لأنه لما قيل هدى للمتقين فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم فكان للسائل أن يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله
الذين يؤمنون بالغيب إلى قوله وأولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كأنه قيل الذي يكون مشتغلا بالإيمان وإقام الصلوة وإيتاء الزكوة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون
على هدى من ربه وثانيها أن لا ينوي الابتداء بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله أولئك على هدى من ربهم فإن قيل أي حاجة إلى جعل الموصوفين بهذه الصفات مختصين
بالهدى فالجواب أولئك الموصوفون غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا وثالثها أن يجعل الموصول الأول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتداء وأولئك
خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم على الفلاح عند الله تعالى
المسألة الثانية معنى الاستعلاء في قوله تعالى على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل
وقد صرحوا بقولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه
فكأنه تعالى مدحهم بالإيمان بما أنزل الله عليه أولا ومدحهم بالإقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لأنه إذا كان متشددا في الدين خائفا وجلا
من التقصير فلا بد أن يحاسب نفسه على علمه وعمله ويتأمل حاله فيهما وإذا حرس نفسه عن الإخلال كان موصوفا بأنه على هدى وبصيرة وإنما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما تقول
لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره إلا البصير ولا يعمل به إلا اليسير ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدي بها إلا العلماء المسألة الثالثة
في تكرير أولئك تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فإن قيل لم جاء مع العاطف وما الفرق
بينه وبين قوله أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون قلنا قد اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فإنهما متفقان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم
بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل المسألة الرابعة هم فصل وله فائدتان إحداهما الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة و
ثانيهما حصر الخبر في المبتدأ فإنك لو قلت الإنسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان أما لو قلت الإنسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان
المسألة الخامسة معنى التعريف في المفلحون الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم مفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب
أي هو الذي أخبرت بتوبته أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين فهم هم كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام إن زيدا هو هو المسألة السادسة المفلح الظافر

بالمطلوب

بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلح بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمي الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى أفلح وفي المثل الحديد بالحديد
يفلح وتحقيقه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام لأن ذلك هو
الثواب المطلوب بالعبادات المسألة السابعة هذه الآيات يتمسك الوعيدية بها من وجه والمرجئة من وجه أما الوعيدية فمن وجهين الأول أن قوله تعالى وأولئك هم المفلحون يقتضي الحصر
فوجب فيمن أخل بالصلوة والزكوة أن لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلوة والزكوة والثاني أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فلزم
أن يكون علة الفلاح هو فعل الإيمان والصلوة والزكوة فمن أخل بهذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب أن لا يحصل الفلاح أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله تعالى حكم بالفلاح
على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مفلحا وإن زنى وشرب الخمر وسرق وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة أنه لا قائل
بالفرق والجواب أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقطان والجواب عن قول الوعيدية أن قوله وأولئك هم المفلحون يدل على أنهم الكاملون في الفلاح فيلزم أن يكون صاحب
الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه فإنه لا يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له أن يخاف منه وعن الثاني أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي
المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله والجواب عن قول المرجئة أن وصفهم بالتقوى يكفي لنيل الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات والله أعلم

قوله تعالى إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون اعلم أن في الآية مسائل نحوية ومسائل أصولية ونحن نأتي عليها إن شاء الله تعالى أما النحوية
ففيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن إن حرف والحرف لا أصل له في العمل لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة المقدمة الأولى في بيان المشابهة
واعلم أن هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى أما في اللفظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ويدخلها نون الوقاية نحو إنني وكأنني كما يدخل
الفعل نحو أعطاني وأكرمني وأما المعنى فلأنها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكد موصوفيته بالخبر كما أنك إذا قلت قام زيد فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم المقدمة الثانية أنها
لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران المقدمة الثالثة في أنها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره أنها لما صارت عاملة فإما أن ترفع المبتدأ والخبر
أو تنصبهما معا أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر أو بالعكس والأول باطل لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول إن مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون أقوى من
الأصل والقسم الثاني أيضا باطل لأن هذا أيضا مخالف لعمل الفعل لأن الفعل لا ينصب شيئا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث أيضا باطل لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل و
الفرع لأن الفعل يكون عمله في الفاعل أولا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع
وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر وههنا ما ينبه على أن هذه الحروف دخيلة في العمل الأصلي لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل ههنا على أن
العمل بهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض المسألة الثانية قال البصريون هذه الأحرف تنصب الاسم وترفع الخبر وقال الكوفيون لا أثر لها في رفع الخبر بل هو مرتفع
بما كان مرتفعا به قبل دخولها حجة البصريين أن هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تأثير في الرفع والنصب فهذه الحروف يجب أن يكون كذلك حجة الكوفيين
من وجهين أن معنى الخبرية باق في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فيكون الخبر باقيا وإذا كان الخبرية باقية استحال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلاث أحدها قولنا الخبرية باقية
وذلك ظاهر لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسندا إلى المبتدأ بعد دخول حرف إن عليه فذلك الإسناد باق وثانيها قولنا الخبرية ههنا مقتضية للرفع وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول
إن مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضي لأن العدم لا يصلح أن يكون جزء العلة فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لأن المقتضي بتمامه لو حصل
ولم يؤثر كان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل وثالثها قولنا الخبرية أولى بالاقتضاء وبيانه من وجهين الأول أن كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف أجنبي مباين عنه وكما أنه مباين
فغير مجاور له لأن الاسم يتخللهما الثاني أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا إلى الغير أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي
فإنه ليس فيه إسناد فكان مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل وإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفعية لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهة
الفعل ورابعها لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول
هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال الوجه الثاني أن سيبويه يوافق على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعمالها على
خلاف الدليل وما ثبت على خلاف الدليل عمله يتقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع بإعمالها في الاسم فوجب أن لا تعملها في الخبر والله أعلم المسألة الثالثة روى الأنباري أن الكندي
المتفلسف ركب إلى المبرد وقال إني أجد في كلام العرب حشوا أجد العرب يقول عبد الله قائم ثم يقولون إن عبد الله قائم ثم يقولون إن عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ
فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه وقولهم إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر
جوابا لسؤال السائل بأن قال إنا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كان جوابا للقسم نحو والله إن زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله تعالى ويسألونك عن ذي القرنين
قل سأتلو عليكم منه ذكرا إنا مكنا له في الأرض وقوله في أول السورة الأخرى نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله فإن عصوك فقل إني بريء مما وقوله إني نهيت أن
أعبد الذين تدعون من دون الله وقوله وقل إني أنا النذير المبين وأشباه ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن يجيب الكفار في بعض ما جادلوه وناظروه فيه وقوله
فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين وفي قصة السحرة إنا إلى ربنا منقلبون إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله آمنتم له

بمثل انا اذا كلمكم وقال عبد القاهر وانا التحقيق انها للتاكيد فاذا كان الخبر بامر ليس للمخاطب ظن في خلافه فلم يحتج هناك الى ان وانما احتاج اليها اذا كان السامع ظن الخلاف
ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بامر يبعد مثله كقول ابي نواس عليك باليأس من الناس ان غنى نفسك في اليأس وانما حسن موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم
على اليأس واما جعلها مع اللام جوابا للمنكر في قولك ان زيدا لقائم فجيد لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التاكيد اشد وكما يحتمل ان يكون الانكار مع السامع احتمل
ان يكون مع الحاضرين واعلم انها قد تجيء اذا ظن المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فعاملني بالسوء مكانك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت و
تبين الخطا في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن ام مريم عليها السلام قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عم قال رب ان قومي كذبون اما
قوله الذين كفروا ففيه مسائل المسألة الاولى انه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما نقل عن محمد عليه السلام انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك
النقل بالضرورة او بالاستدلال او بخبر الواحد اما القسم الاول فهو علم بالضرورة مجيء الرسول عليه الصلوة والسلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه في كل ذلك
فاما بان لا يصدقه في جميعها او بان لا يصدقه في البعض دون البعض فذاك هو الكافر فاذا الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به ومثاله من انكر وجود
الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا منزها عن النقائص والآفات او انكر نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم او صحة القرآن او الشرائع التي علمنا بالضرورة
كونها من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم كوجوب الصلوة والصوم والزكوة والحج وحرمة الربا والخمر فكذلك الذي يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه
فاما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او بذاته وانه مرئي او غير مرئي وانه خالق اعمال العباد فلم ينقل بالتواتر القاطع لتعيد مجيئه عليه السلام باحد القولين دون الثاني
بل انما علم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا في ماهية الايمان ولا موجبا للكفر والدليل عليه انه لو كان ذلك جزء ماهية الايمان
لكان يجب على الرسول عليه السلام ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسألة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الامة ولنقل
ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل دل على انه عليه السلام ما وقف الايمان عليها ولما كان كذلك وجب ان لا يكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة
لا يكفر احد من هذه الامة ولا نكفر ارباب التاويل واما الذي لا سبيل اليه الا برواية الآحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فان قيل ابطل
ما ذكرتم من جهة الكفر بلبس الغيار وشد الزنار وامثالها فانه كفر مع ان ذلك شيء اخر سوى تصديق الرسول فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء في الحقيقة
ليست كفرا لان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبني الحكم في امثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معرفات
وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول فانه لا ياتي بهذه الافعال فحيث اتى
بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها في انفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب المسألة الثانية قوله ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم
بصيغة الماضي والاخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتج المعتزلة بكل ما اخبر الله تعالى عن شيء ماض مثل قوله
ان الذين كفروا انا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا على ان كلام الله تعالى محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات او كان شيئا اخر قالوا لان الخبر
على هذا الوجه لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بالمخبر عنه والقديم يستحيل ان يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب ان يكون محدثا اجاب القائلون بقدم الكلام عنه
من وجهين الاول ان الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل علما بانه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم
لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى الثاني ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد
الحرام فلما دخلوا المسجد الحرام لا بد ان ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير ان يتغير الخبر الاول فلما جاز ذلك فلم لا يجوز في مسألتنا مثله اجاب المستدل الاول
عن السؤال الاول فقال عند ابي الحسين البصري رحمه الله واصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا يتغير فان العلم بان العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك
جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب تغيير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة وعن الثاني ان خبر الله تعالى وكلامه اصوات مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه ان
الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد الا انه تكلم به بعد دخول المسجد ونظيره في مسألتنا ان يقال ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله
الا انه متى قيل ذلك كان ذلك اعترافا بان تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود اجاب القائلون بالقدم انا لو قلنا العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا اما ان نقول بان العلم
بان العالم سيوجد كان حاصلا في الازل او ما كان فان لم يكن حاصلا في الازل كان ذلك تصريحا بالجهل وذلك كفر وان قلنا انه كان حاصلا فزواله يقتضي زوال القدم وذلك سد
باب اثبات حدوث العالم والله اعلم المسألة الثالثة قوله ان الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع في انه ليس المراد منها هذا الظاهر
لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل ان القرينة الدالة على ان المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمان الرسول عليه السلام
فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود مثاله اذا كان الانسان في البلد جمع مخصوص من الاعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل احد ان مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين
واما لاجل ان التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تاخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب فاذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على
القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول عليه الصلوة والسلام فلا جرم حسن ذلك وما بقي في الباب الا ان يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها

وحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من اضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان
استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله اعلم ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال انا نقول ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله
ان الذين كفروا يؤمنون وقوله ان الذين كفروا يؤمنون لا يصدق الا اذا آمن كل واحد منهم فاذا ثبت انه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب ان لا يعتبر في جانب النفي على
العموم بل يكفي في صدقه ان لا يصدر الايمان عن واحد منهم لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك الجمع لا يصدر منهم الايمان فثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون يكفي
في اجرائه على ظاهره ان لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب انا نقول ان الذين كفروا صيغة جمع وقوله لا يؤمنون ايضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع
الفرد على الفرد فمعناه ان كل واحد منهم لا يؤمن ومع هذا يعود الكلام المذكور المسألة الرابعة اختلف اهل التفسير في المراد هنا بقوله ان الذين كفروا فقال قائلون انهم رؤساء اليهود المعاندون
الذين وصفهم الله تعالى بانهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رض وقال اخرون المراد قوم من المشركين كابي جهل وابي لهب والوليد بن المغيرة واضرابهم وهم الذين جحدوا
بعد البينة وانكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وكان عليه السلام حريصا على ان يؤمن قومه جميعا حتى قال الله تعالى فلعلك باخع
نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام انهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتاذى بسبب
ذلك فان اليأس احدى الراحتين اما قوله سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم ففيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف هو اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه
قوله تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم وفي اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى مستوية فكانه قال ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه المسألة الثانية في ارتفاع سواء قولان احدهما
ان ارتفاعه على انه خبر لان وأانذرتهم ام لم تنذرهم في موضع المرتفع به على الفاعلية فقيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم اخوه وابن عمه الثاني ان يكون
أانذرتهم ام لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبر مقدما عليه بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والجملة خبر لان واعلم ان الوجه الثاني اولى لان سواء اسم فتنزيله منزلة الفعل يكون
تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم
الخبر على المبتدا جائز ونظيره قوله تعالى سواء محياهم ومماتهم وروى سيبويه قولهم تميمي انا ومشنوء من يشنؤك اما الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الاول المبتدا
ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق فوجب ان يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب فالجامع التبعية المعنوية الثاني ان الخبر لابد وان يتضمن الضمير فلو تقدم
الخبر على المبتدا لوجد الضمير قبل الذكر وانه غير جائز لان الضمير هو اللفظ الذي اشير به الى امر معلوم فقبل العلم به امتنع الاشارة فكان الاضمار قبل الذكر محالا اجاب البصريون
عن الاول ان ما ذكرتم يقتضي ان يكون تقديم المبتدا اولى لا ان يكون واجبا وعن الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يؤتى الحكم وقال تعالى فاوجس في نفسه خيفة موسى
وقال زهير من يلق يوما على علاته هرما يلق السماحة منه والندى خلقا المسألة الثالثة اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ومنهم من خرج
فيه بوجوه احدها ان قوله أانذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد اخبر عنه بقوله سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم من بعد ما راوا الآيات ليسجننه فاعل بدا هو ليسجننه وثانيها ان المخبر
عنه بانه فعل لا بد وان يكون فعلا فالفعل قد اخبر عنه بانه فعل فان قيل المخبر عنه بانه فعل هو تلك الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا المخبر عنه بانه فعل اذا لم يكن فعلا بل اسما كان
هذا الخبر كذبا والتحقيق ان المخبر عنه بانه فعل اما ان يكون اسما او لا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها
انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فهذا خطأ وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال حولا لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة الى ترك الظاهر اما جمهور النحويين
فقد اتفقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لابد ان يكون لفائدة زائدة اما في المعنى او في
اللفظ فما تلك الفائدة ههنا قلنا سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم معناه سواء عليك انذارك لهم وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض
عن الآيات والدلائل الى حالة ما بقي منهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لما افاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت
دون ما قبله ولما قال أانذرتهم ام لم تنذرهم افاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان المقصود من هذه الآية ذلك
المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف الهمزة وام مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام راسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء في قولك
اللهم اغفر لنا ايتها العصابة يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء المسألة الخامسة في قوله أانذرتهم ست قراآت اما بهمزتين محققتين
بينهما الف او لا الف بينهما او بان تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما الف او لا الف بينهما وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فما تقول
فيمن يقلب الثانية الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج من كلام العرب المسألة السادسة الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تأثير الانذار في
الفعل والترك اقوى من تأثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب النفع وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الانذار اولى اما قوله لا يؤمنون ففيه
مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف هذه اما ان تكون جملة مؤكدة للجملة التي قبلها او خبرا لان والجملة قبلها اعتراض المسألة الثانية احتج اهل السنة بهذه الآية وكل ما
اشبهها من قوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سارهقه صعودا وقوله تبت يدا
ابي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى اخبر عن شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما

الجهل والحاجة وهما محالان على الله تعالى والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال والتكليف به تكليف بالمحال وقد نذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم انه لا يؤمن فكان صدور
الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم الايمان
لان العلم بعدم الايمان انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا و
معدوما معا وهذا محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل امر بالجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى
كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم انهم لا يؤمنون البتة بالايمان والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا
انهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف الجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما اخبر الله عنه في قوله
يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى وذلك منهي عنه ثم ههنا
اخبر الله تعالى عنهم انهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله تعالى وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان يكون ايضا مخالفة لامر الله تعالى
فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين
عليه في دفع اصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا في دفعه فما اتوا بشيء مقنع وانا اذكر اقصى ما ذكروه بعون الله وتوفيقه قالت المعتزلة لنا في
هذه الاية مقامات المقام الاول بيان انه لا يجوز ان يكون علم الله تعالى وخبره تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان والمقام الثاني بيان ما يدل على ان العلم بعدم الايمان
لا يمنع من وجود الايمان والمقام الثالث بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل اما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه احدها ان القرآن مملوء من الايات الدالة على
انه لا مانع لاحد من الايمان قال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهذا انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس احدا في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول
ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد وقوله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام لاخيه ما منعك
اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك قال الصاحب ابن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمر
بالايمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم
يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا
عليهم لو آمنوا بالله فذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين وثانيها ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه
ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره بكفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا
انه غير مانع وثالثها انه تعالى حكى عن الكفار في سورة حم السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وانما ذكر الله تعالى ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كان
العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه ورابعها انه تعالى لما انزل قوله ان الذين كفروا الى آخره زجرا لهم عن الكفر وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان
غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في ان لا يمشي والزمن في ان لا يمشي وخامسها ان القرآن انما انزل ليكون حجة لله ولرسوله
عليهم لا ان يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعين لكان لهم ان يقولوا اذا علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال منا ولم تامرنا
بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر يمنع وسادسها قوله تعالى ونعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع يكلف لما كان نعم المولى بل
بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر فالواجب بهذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بان علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدم الايمان لا يكون مانعا
عن الايمان المقام الثاني قالوا ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه احدها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم
وقوعه واجب الوقوع والذي علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة او لم تحصل كان واجب الوقوع
والذي يكون كذلك لا يكون للقدرة عليه اثر واما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم ان لا يكون الله قادرا على شيء اصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من امكان وجوده
وثانيها ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود
بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال وثالثها لو كان العلم والخبر مانعا لما كان العبد قادرا على شيء اصلا لان الذي علم الله وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة
عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء اصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك فانا اذا رمينا
انسانا بالآجرة حتى شجه فانا نذم الرامي ولا نذم الآجرة ونعلم بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت الآجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار كذلك فان العقلاء ببداهة عقولهم
يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويامرون ويعاقبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك ورابعها لو كان العلم
بالعدم مانعا للوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به ان يامر عباده بان يعدموه فكذلك لا يليق به ان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به

سفه وعبث فثبت ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود وخامسها ان الايمان من قبيل الممكنات نظرا الى ذاته وعينه فوجب ان يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم
يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد
كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال وسادسها ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده ايضا بكل انواع السفه فكان لا يمتنع وروده
باظهار المعجزات على يد الكاذبين والانزال الا الكذب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق لصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها
ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان وسابعها انه لو جاز ورود الامر بالمحال على هذه الصورة لجاز ورود امر الاعمى بنقط المصاحف
والزمن بالطيران في الهواء وان يقال لمن قيدت يداه ورجلاه والقي من شاهق جبل لم لا تطير الى فوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم
بالعدم لا يمنع من الوجود وثامنها لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم
ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين وتاسعها ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة
القائلين بالموجب وعاشرها الايات الدالة على انه لا تكليف بما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم
اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال المقام الثاني الجواب على سبيل التفصيل وللمعتزلة فيه طريقان الاول طريق ابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار انا اذا قلنا لو وقع خلاف علم الله لانقلب علمه جهلا فالواحد خطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا او خطأ ايضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين
الثاني طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري ان العلم تبع المعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفنا ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت
الواقع منه الكفر بدلا عن الايمان عرفت ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر لا انه تغير العلم فهذان هما الجوابان اللذان عليهما اعتماد
جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشأ للضلالات العظيمة فمنها ان منكري التكاليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام اهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا فهذان الجوابان اللذان
ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في انه مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي ذكره اهل الجبر ضعيف جدا فصار
مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة من الايات الكثيرة الدالة على انه لا مانع
من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه والذي قاله الجبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك من
اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد توسل الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا القرآن الذي عندنا
ليس هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وآله وسلم بل قد غير وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر
واهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكاليف والنبوة بسبب هذه
المناظرة فان كلام اهل الجبر في نهاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدرية بان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة ايضا فلزم من مجموع الكلامين اعظم شبهة في
القدح في التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلالات وعن هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم ان الله سبحانه وتعالى لا
يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة والتجويز له
ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل
جارية مجرى الشبهات واما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي خطأ قول من يقول انه يبقى علما وخطأ قول من يقول انه
يبقى جهلا فان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا اعرف ان الحق هو ايهما فلا
يكفي في دفع تعين وجه الاستدلال فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع الوجود والعدم ولا يمكن العقل من تقرير كلام اوضح من هذا
واقل مقدمات فيه واما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لانا وان كنا لا ندري ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاصلا وهو
الآن ايضا حاصل فلو حصل مع العلم باحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام
في هذا البحث واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في الباب امور اخر اقناعية ولا بد من ذكرها وهي ثلاثة احدها روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري
قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل فقال يا ابا عثمان سمعت والله اليوم الكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله
ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان
فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على الوحيد من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ان ذلك كذلك
والله الذي قال معاذ فقد دخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكى ايضا انه دخل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت يدا كانت في اللوح
المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا بل كانت تبت يدا من عمل مثل ما عمل ابو لهب فقال الرجل هكذا ينبغي ان نقرأ اذا قمنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله تعالى ليس شيطانا ان علم الله

لا يضر ولا ينفع ومثل هذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن وثانيها ما روى القاضي في طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون و
ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم علم
على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم فكما لا يستطيعون الخروج من
السماء والارض فكذا لا يستطيعون الخروج من علم الله تعالى وكما لا تحملكم السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واعلم ان الاخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثيرة
والغرض من رواية الحديث بيان انه لا يليق بالرسول مثل ذلك وذلك انه متناقض فاسد اما التناقض فلان قوله فكذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله تعالى صريح في الجبر وما قبله
صريح في القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان والتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات
اما السماء والارض فانهما لا يمنعان شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احدى الصورتين بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل وجل منصب الرسالة عنه وثالثها الحديثان المشهوران
في هذا الباب اما الحديث الاول فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود رض قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهو الصادق المصدوق ان
احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي ام سعيد
فوالله الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم الله له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما
يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم الله له بعمل اهل الجنة فيدخلها وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو
سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما اجبته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله يقول هذا لقلت
ليس على هذا اخذت ميثاقنا واما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى ع قال لآدم ع انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم عليه السلام انت الذي
اصطفاك الله برسالاته وبكلامه وانزل عليك التورية فهل تجد الله قدره علي قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه احدها
ان هذا الخبر يقتضي ان يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وذلك غير جائز وثانيها ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ وثالثها انه قال
انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله اخرجه منها ورابعها ان آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ
لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة وخامسها ان الرسول صلى الله عليه واله وسلم صوب آدم ع في ذلك مع انا بينا انه
ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على احد وجوه احدها انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله تعالى او عن نفسه والرسول عليه الصلوة والسلام كان ذكر
هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود وثانيها ان قوله فحج آدم ع منصوبا اي موسى ع وجعله محجوجا وان الذي اتى به آدم
ليس بحجة ولا بعلة وثالثها وهو المعتمد ان ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله تعالى بل موسى ع سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها
من الجنة فقال آدم عليه السلام ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي ان اخرج الى الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التورية فلا جرم
كانت حجة آدم ع قوية وصار موسى ع كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملو منه وسنستقصي القول فيها في هذا التفسير ان شاء الله تعالى وفيما ذكرنا
كفاية ههنا. قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم. اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في
الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسائل المسئلة الاولى الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له وتغطية لئلا يتوصل
اليه ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة المسئلة الثانية اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار
مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركه او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة
على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام
مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الاثر عن غير مرجح وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع وانه محال واما ان يتوقف على المرجح فذلك
المرجح اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جائز ان يكون بفعل العبد والا لزم التسلسل ولا جائز ان يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه
يلزم حدوث شيء لا عن مؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على ان ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى
تلك القدرة فاما ان يصير تأثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل ان
يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح ومع ذلك الاثر تارة واخرى يتخلف عنه فلنفرض وقوع ذلك لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر
واخرى لا يترتب عليه الاثر واختصاص احد الوقتين بترتب ذلك الامر عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المرجح هو ذلك المجموع مع هذه القرينة
الفاعلية لا ذلك المجموع لكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال فالقائل

يتوقف في حصول ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر واخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لم يتميز احد الوقتين على الآخر بامر ما البتة فيكون هذا قولا بترجح الممكن
من غير مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جائزا واما انه لا يكون ممتنعا فظاهر والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو
محال واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجبا الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لانه
قبل حصول ذلك المرجح كان الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا عن قبول الايمان فانه سبحانه
لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا هو
قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى اما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه من الوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى
فزادوا ههنا بان الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا من الايمان بقوله وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا
قليلا وقال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا لا بد من حمل
الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه وجوها احدها ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع
من الايمان وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها مسدودة لا تبصر شيئا وكان باذانهم وقر حتى لا يخلص اليها الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في
تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وثانيها
انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب والشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر لكن الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى السبب وثالثها انهم
اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلائل فاضيف ما فعلوا الى الله لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى عليهم كقوله تعالى
في التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم ورابعها انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء ولكن الله تعالى
ما قسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم بلغوا وانتهوا في الكفر الى حيث لا ينتهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم
في الغي وخامسها ان يكون ذلك حكاية لما كان الكفار يقولونه تهكما بهم من قولهم وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية
والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة وسادسها الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى
قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله تعالى
في الآية الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه الآية بانه قد شهد بذلك وحفظه عليهم وسابعها قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم
مخصوصين من الكفار فعل الله بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا
لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله فيها من العبرة لعباده والصلاح
لهم فيكون هذا مما فعله بهؤلاء من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا الى ان لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ وقد اسقط الله التكليف عمن لا يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ
ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونوا في هذه الحال مكلفين و
ثامنها يجوز ان يجعل الله تعالى على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم الغشاوة من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه
والقذى في عينه والطنين في اذنه فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما فعل ببني اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا
الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ع ودلالة له كالرجز الذي انزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله انه اصلح لعباده وتاسعها يجوز ان
يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد اخبر انه يعميهم قال ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال اليوم نختم على افواههم وقال
لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون وعاشرها ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلوب الكفار وسمعهم فتستدل
الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابدا فلا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان و
حينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون في قلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونهم ويلعنونهم وفائدة تلك العلامة مصلحة عائدة الى الملائكة
لانهم متى علموا بتلك العلامة كونهم كفارا ملعونين عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر او الى المكلف فانه اذا علم انه متى آمن فقد احبه اهل السموات صار ذلك مرغبا
في الايمان واذا علم انه متى اقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمتنع لانا نمكن بعد ختم الكتاب ان نفكه و
نقرأه ولان الختم بمنزلة ان يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه ان يزيل السمة عن قلبه بان يأتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص السمع و
القلب بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جهة القلب فلهذا خصهما بالذكر فان قيل فيحققون الغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة
قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة الختم تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك

فلابد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع بسمعه في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع والله اعلم المسئلة الثالثة الالفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم
هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الآذان والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول ورد دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلا بل ران على قلوبهم
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا طبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون لينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء
اموات غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني ورد دلالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما جعل عليكم
في الدين من حرج كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا لم تلبسون الحق بالباطل واعلم ان القرآن لما ورد بهذين القسمين وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة فصارت الدلائل السمعية لكونها من
الطرفين واقعة في حيز التعارض اما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه المسئلة اعظم المسائل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها شغبا ويحكى ان الامام
ابا القاسم الانصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا لانهم نزهوه فسئل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله تعالى
وعلو كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغي ان يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح
واقول ههنا سر آخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وفيه نفي الصانع واثبات الرسول يلجئ الى القول
بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فما فائدة بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر آخر هو فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى
الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الآخر الا بمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزما بديهيا بحسن المدح
والذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان هذه المسئلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى نظرا الى قدرته وحكمته
وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسئلة وعظمت فنسأل الله العظيم ان يوفقنا للحق ويختم
عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل ان تكون الاسماع داخلة في حكم الختم وفي حكم التغشية الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله وختم على سمعه
وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم المسئلة الخامسة الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها لما اعيدت في الاسماع كان ادل على شدة الختم في الموضعين المسئلة السادسة
انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه احدها انه وحد السمع لان لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني برأس كبشين يعني رأس كل واحد منهما وكما وحد البطن في قوله كلوا
في بعض بطنكم تعفوا فعلوا ذلك اذا امنوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولهم فرسهم وثوبهم وانت تريد الجمع رفضوه الثاني ان السمع مصدر في اصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم و
رجال صوم فروعي الاصل يدل عليه جمع الاذن في قوله وفي آذاننا وقر الثالث ان نقدر مضافا محذوفا اي وعلى حواس سمعهم الرابع قال سيبويه انه وحد لفظ السمع الا انه
ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين وعن الشمال قال الراعي بها جيف الحسرى فاما عظامها فبيض و
اما جلدها فصليب وانما اراد جلودها وقرا ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم المسئلة السابعة من الناس من قال السمع افضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر و
التقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان السمع يصل نتائج عقول البعض الى البعض
فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل بطل النطق والعمى اذا
بطل لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح المسئلة الثامنة قوله ختم
الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب وقد استقصينا بيانه في قوله نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعراء المسئلة التاسعة قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به
الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما يستبصر به ويتأمل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار اقول ان اصحابه من
المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الابصار يستدعي ابحاثا غامضة لا يليق بهذا الموضع والله اعلم المسئلة العاشرة قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم
والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشوة بالفتح والرفع والنصب وعشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطاء ومنه
الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع المسئلة الحادية عشرة العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه
العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اي يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب ثم اتسع فيه فسمي كل الم فادح عذابا وان
لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير فوق الصغير ويستعملان في الجثث
والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن آيات الله ولهم من بين الآلام
العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى المسئلة الثانية عشرة اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله تعالى ولهم عذاب عظيم انهم
يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب العفو ولنذكر ههنا دلائل الفريقين فاما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بامور احدها ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة
فوجب ان لا يحسن اما انه ضرر فلا شك فيه واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه وتعالى متعال
عن النفع والضر بخلاف الواحد منا في الشاهد فان عبده اذا اساء اليه ادبه فانه يستلذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا

باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى المعذب او الى غيره اما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع واما الى غيره فمحال لان دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال
الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وايضا فلا منفعة يريد الله ايصالها الى احد وهو قادر على ذلك الايصال من غير توسيط
الاضرار بالغير فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه اجلى في العقول من قبح الكذب
الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا بل قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر فقبح ما يكون وسيلة الى الضرر وقبح ما لا يكون وسيلة الى الضرر
دون قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وثانيها انه سبحانه وتعالى كان عالما بان الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان فلو كان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما
لانه تمام العلة او لانه شرط العلة وعلى الجملة فذلك التكليف امر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب ان يكون
ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق ههنا الا احد امرين اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف او ان وجد لكنه لم يستعقب العقاب وكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها
انه تعالى اما ان يقال خلق الخلق للانتفاع او للاضرار او لا للانتفاع ولا للاضرار فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يؤدي بهم الى الضرر الخالي لان الحكيم اذا اراد
ان يفعل فعلا لا يؤدي الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم الى العقاب فلما كان قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم
وحيث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ولا جائز ان يقال خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لان الترك على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير
يكون عبثا ولا جائز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فثبت ان ذلك يدل
على عدم العقاب ورابعها انه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجئ اليها فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور
الفعل عن القادر يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى وينضم اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا
انا كان الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها احدهما وخالفها الآخر فاثيب احدهما وعوقب الآخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر فيقال
لان القابل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى او ان هذا اصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال فلم اصغى
هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم فنقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك اخرق جاهل غبي فنقول ولم اختص هذا بالعقل والفطنة دون ذلك ولا شك ان الفطنة والبلادة من الاحوال
الغريزية فان الانسان لا يختار الغباوة والخرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه فاذا تناهت التعليلات الى امور خلقها الله سبحانه اضطرارا علمنا ان كل هذه الاشياء
بقضاء الله تعالى وليس يمكننا ان نسوي بين الشخصين الذين اطاع احدهما وعصى الآخر في كل حال اعني في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والخرق والمعلمين والباعثين
والزاجرين ولا يمكننا ان نقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذا سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت في تخليق الله تعالى وقضائه وعند
هذا يقال اين من العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجسارة والغباوة والقساوة والطيش والخرق ثم يعاقبه عليه وهلا خلقه مثل
ما خلق الطائع لبيبا حازما عارفا عالما واين من العدل ان يسخن قلبه ويقوي غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ
بل يقيض له اضدادا ويحوله في افعاله واخلاقه فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب الحازم العاقل العالم البارد الرأس المعتدل مزاج القلب الحليم اللطيف الروح الذي
رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول وخامسها انه سبحانه
انما كلفنا لنفع يعود الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان يأخذ الحكيم انسانا و
يقول له اني اعذبك العذاب الشديد لانك فوتت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهبني فوتت على نفسي ادون المطلوبين
فلم تفوت علي لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن من السيد ان يأخذ عبده ويقول انك قدرت على ان تكتسب دينارا لنفسك وتنتفع به خاصة من غير ان يكون لي فيه البتة غنى فلما لم
تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فاني آخذك واقطع اعضاءك اربا اربا ولا شك ان هذه نهاية السفاهة فكيف يليق باحكم الحاكمين ثم قالوا هب انا سلمنا هذا العقاب فمن اين القول
بالدوام وذلك لان اقسى الناس قلبا واشدهم غلظة وفظاظة وبعدا عن الخير اذا اخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما او شهرا او سنة فانه يشبع منه ويمل فلو بقي مواظبا عليه
لامه كل احد ويقال هب انه بالغ في اضرارك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتله وتريحه واما ان تخلصه فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق
به هذا الدوام الذي لا يتناهى وسادسها انه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال جزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد عصى
طول عمره فاين عمره من الابد فيكون العذاب المؤبد ظلما وسابعها ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه واجاب دعاءه وقبل توبته افترى ان
هذا الكريم العظيم ما بقي في الآخرة او عقول المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم واذا تابوا فلم لا يقبل الله منهم توبتهم ولم لا يسمع نداءهم ولم لا يجيب دعاءهم ولم
كان في الدنيا في الرحمة والكرم الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر اذا دعاه وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه اشد فانه لا يخاطبهم الا بقوله اخسئوا فيها ولا
تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن العذر عما ورد في القرآن من انواع العقاب من وجوه احدها ان التمسك بالدلائل اللفظية لا

المتيقن والدلايل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلايل اللفظية مبنية على اصول كلها ظنية والمبنى على الظن ظني انما قلنا مبنى على اصول ظنية لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ورواة هذه الاشيا لا يعلم بلوغهم الى حد التواتر فكانت رواياتهم مظنونة وايضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتاخير وكل ذلك امور ظنية وايضا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي فان تقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان العقل اصل النقل فالطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معا لكن عدم المعارض العقلي مظنون هذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلايل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت ان دلالة هذه الدلايل النقلية ظنية واما الظني لا يعارض اليقيني فلا تثبت وثانيها وهو ان التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس قال واني اذا اوعدته او وعدته فمنجز ميعادي ومخلف موعدي بل الاصرار على تحقيق الوعيد كانه يعد لوما واذا كان كذلك وجب ان لا يقع من الله تعالى وعندنا بناء على حرف واحد وهو انا اهل السنة نجوز نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه ان الامر يحسن تارة لحكمة تنشا من نفس المامور به وتارة لحكمة تنشا من نفس الامر فانها السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني غدا وان كان يعلم في الحال انه ينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر ان يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته وكذلك اذا علم الله تعالى ان العبد سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المامور به لانه ههنا محال بل لحكمة تنشا من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون منشا الحكمة من الاخبار هو الشي المخبر عنه وذلك في الوعد وتارة يكون منشا الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم واما توعده بالعقاب فغير لازم وانما قصد به اصلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسفك والقطع والضرب فان قتل الولد لم يقدا نتفع وان لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته فان قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح انما القبيح هو الكذب الضار اما الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه كذب اليس ان جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا اليس ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا وثالثها اليس ان آيات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي ايضا عندنا مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا ونقول معناه ان العاصي يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا اجمل ما يقال في تقرير هذا المذهب واما الذين اثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقوع العذاب فالانكار يكون تكذيبا للرسول واما الشبه الذي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله اعلم قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ١٠ اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك وصف المنافقين قالوا وصف الله تعالى الاصناف الثلثة من المؤمنين والكافرين المنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرايرهم وسلمت ضمايرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره بخلاف ذلك وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم فنقول احوال القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد من الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن كل ذلك فهذه اقسام اربعة واما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيبها اثنا عشر قسما النوع الاول ما اذا حصل العرفان القلبي فههنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار باللسان او السكوت القسم الاول ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان باللسان مقرا مصدقا فوجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار القسم الثاني ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا القسم الثالث ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان كان اضطراريا فذلك ما اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا وكما اذا عرف الله بدليله ثم كما تمم النظريات فجاءه موت فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا اما ان كان اختياريا كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يات بالاقرار فهذا محل البحث هنا وقال الغزالي انه يكون مؤمنا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملو من الايمان فكيف لا يخرج من النار النوع الثاني ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار فهذا الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فههنا يتفرع على الصورة الاولى بان حكمنا في الصورة الاولى بالكفر فههنا بالكلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم ههنا بالنفاق لانه في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فان يكون منافقا عند التقليد كان اولى القسم الثاني الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة القسم الثالث الاعتقاد التقليدي مع

السكوت اضطراريا او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد النوع الثالث الانكار القلبي فاما ان يوجد معه الاقرار اللساني او الانكار اللساني او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز الجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم ايضا من النفاق القسم الثاني ان يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه النوع الرابع القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر فهذا نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لانه لو فعل ذلك وهو في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا القسم الثاني القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر القسم الثالث الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا نحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره اذا عرفت هذا فقوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر المراد منه المنافق والله اعلم المسئلة الثانية اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال آخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال الله تعالى والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة احدها انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك وثانيها ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة وثالثها ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك ورابعها ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وخامسها قال مجاهد انه تعالى ابتدا بذكر المؤمنين في اربع آيات ثم ثنى بذكر الكفار في آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلث عشرة آية وذلك يدل على ان المنافق اعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبثهم لا يجب كون جرمهم اعظم فان عظم فلغير ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوايل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبثهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم اعظم جرما من الكفار والله اعلم المسئلة الثالثة هذه الآية دالة على امرين الاول انها تدل على ان من لم يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا الثاني انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن عارفا فانه لا يكون مكلفا اما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به كان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لا بد وان يكون مؤمنا واما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشيا يكون معذورا المسئلة الرابعة ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر وسميت انسانا لانك ناسي وقال الفتح البستي فاكثر الناس احسانا الى الناس واكثر الناس افضالا على الناس نسيت وعدك والنسيان مغتفر فاغفر فاول ناس اول الناس وثانيها سمي انسانا لاستيناسه وثالثها قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهوره وانهم يونسون اي يبصرون من قوله آنس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر المسئلة الخامسة قال ابن عباس رضي الله عنه انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا نجد في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض المسئلة السادسة لفظة من لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع الى المعنى وحصل الامران في هذه الآية لان قوله يقول لفظ الواحد وما هم لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية اسولة السؤال الاول المنافقون كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله واليوم الآخر والجواب ان حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشر وان حملناها على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا آمنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه السؤال الثاني كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قولهم آمنا بالله والاول في ذكر شان الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شان الفاعل لا الفعل الجواب ان من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فان قلنا انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه تعالى انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله تعالى ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لو قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قوله وما يخرجون

منها السؤال الثالث ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدايم الذي لا منقطع له وان يراد الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له قوله تعالى يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون
في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون اعلم ان الله تعالى حكى من قبايح افعال المنافقين ثلثة اشيا احدها ما ذكره في هذه الآية
[illegible] يخادعون الله والذين امنوا فيجب العلم اولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله تعالى وثالثها انهم ماذا كانوا يخادعون الله ورابعها انه ما المراد بقوله وما
يخدعون الا انفسهم المسئلة الاولى فاعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب ان يميز عن غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء ومنه سميت الخزانة
المخدع والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خدع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له
ومنه المخدع واما المخادعة فاظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير او التخلص منه فهو بمنزلة النفاق والكفر والريا في الافعال الحسنة
وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بانه
مدلس اذا اظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع منه واذا اعلن ذلك لا يقال انه مدلس اما المسئلة الثانية وهي انهم كيف خادعوا
الله فنقول انه لا يجوز ان يقال انهم قصدوا خديعة الله ممتنعة من وجهين الاول انه تعالى يعلم الضماير والسراير فلا يجوز ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروا فان الباطن بخلاف الظاهر
لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع الثاني ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله تعالى بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة
الله فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التاويل وهو من وجهين الاول انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه
قال الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال في عكسه واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه اضاف السهم الذي ياخذه الرسول الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول
قيل انهم خادعوا الله الثاني ان يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنع الله تعالى معهم حيث امر باجرا احكام المسلمين عليهم وهم
عنده في عداد الكفرة صورة صنع المخادع وكذلك صورة المؤمنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم المسئلة الثالثة وهي في بيان الغرض من ذلك الخداع
وفيه وجوه الاول انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنون يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى ساير المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلافه فمقصودهم
من المخادعة هذا الثاني يجوز ان يكون مرادهم افشا النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليهم اسراره وافشا المؤمنين اسرارهم فينقلونها الى اعدائهم من الكفار الثالث انهم
دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل لقوله عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الرابع انهم كانوا يطمعون في اموال الغنايم فان قيل فالله تعالى
كان قادرا على ان يوحي الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم قلنا انه تعالى قادر على استيصال ابليس وذريته ولكنه تعالى ابقاهم
وقواهم اما لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد او لحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح قلنا صاحب الكشاف وجهه ان يقال عني به فعلت الا
انه اخرج في زنة فاعلت لان الزنة في اصلها للمبالغة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي اليه ويعضده قراءة
ابي حيوة يخدعون الله [illegible] وما يخادعون عن انفسهم فبان بقوله ويجوز ان يكون مستانفا كانه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون المسئلة الرابعة
قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون وحجة الاولين مطابقة اللفظة حتى يكون مطابقا للفظ الاول وحجة الباقين ان المخادعة انما
يكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله وما يخدعون الا انفسهم وجوها الاول انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة
خادعين الا انفسهم عن الحسن والثاني ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان وبال الخداع راجع اليهم في الدنيا لان الله تعالى لما كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله
ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم انؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ومكروا مكرا ومكرنا مكرا انهم يكيدون كيدا
واكيد كيدا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وفي الآية بعد ذلك ابحاث احدها قرئ وما يخدعون ويخدعون من خدع يخدعون
بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله وثانيها النفس ذات الشي وحقيقته ولا تختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك و
المراد بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم وثالثها ان الشعور علم الشي اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم
لتمادي غفلتهم كالذي لا حس له قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما
هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات امراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان
المراد من المرض هنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الكفر والجهل فيلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى
من ذلك الكفر والجهل لوجوه احدها ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد عليه السلم اذا فعل الله الكفر فينا فكيف يامرنا بالايمان وثانيها
انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف يتشاغل بمعانيه وتفسيره وثالثها انه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لهم
على كفرهم فكيف يذمهم على شي خلقه فيهم ورابعها قوله ولهم عذاب اليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم وخامسها انه تعالى اضاف اليهم بقوله بما كانوا يكذبون

وعلى هذا

وعلى هذا وصفهم تعالى بانهم مفسدون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول
يحمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما راوا ثبات امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما فذلك كان يؤثر
في زوال رياساتهم كما قد روي انه عليه السلم مر بعبد الله بن ابي سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد فقد اذتني ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله فقد كنا اعظمنا
ان نتوجه الى الرياسة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله ذلك فزادهم الله مرضا اي زادهم غما على غمهم بما يزيد في اعلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم و
تعظيم شانه الثاني ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا
رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك وكقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلم اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا والدعا لم يفعل شيا من هذا ولكنهم
ازدادوا فرارا عنه وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لم ياذن له لتفتنه ولكن كان تفتنه عند خروجه فنسبت الفتنة اليه وقال
وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقول القايل موعظتي فلم يتعظ وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي
الا شرا وما زادتك موعظتي الا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله تعالى الى شرايع دينه فكفروا بتلك الشرايع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم
اضيفت زيادة كفرهم الى الله الثالث المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله والذين اهتدوا زادهم هدى الرابع ان العرب
تصف فتور الطرف بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف وقال جرير ان العيون التي في طرفها مرض قتلننا ثم لم يحيين قتلانا فكذا المرض هنا انما هو الفتور في
النية وذلك لانهم في اول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى
فزادهم اي زادهم ذلك بالانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الخامس ان يحمل المرض
على الم القلب وذلك لان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج القلب وتالمه وحمل اللفظ على هذا
الوجه حمل له على حقيقته فكان اولى من ساير الوجوه اما قوله ولهم عذاب اليم فقال صاحب الكشاف يقال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله تحية بينهم
ضرب وجيع وهذا على طريقة قوله جد جده والالم في الحقيقة للمؤلم كما ان الجد للجاد اما قوله بما كانوا يكذبون ففيه ابحاث احدها ان الكذب هو الخبر عن الشي على
خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كونه مخالفا للخبر وهذه الآية حجة عليه وثانيها ان قوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة العذاب
الاليم وذلك يقتضي ان يكون كل كذب حراما فاما ما روي ان ابراهيم عليه السلم كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به وثالثها في هذه الآية
قراءتان احديهما يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر والثانية يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ومن كذب الذي هو مبالغة كذب كما بولغ في
صدق فقيل صدق قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون اعلم ان هذا هو النوع
الثاني من قبايح افعال المنافقين والكلام فيه من وجوه احدها انه يقال من القايل لا تفسدوا في الارض وثانيها ما الفساد في الارض وثالثها من القايل انما نحن مصلحون و
رابعها ما الصلاح المسئلة الاولى فمنهم من قال ان القايل هو الله تعالى ومنهم من قال الرسول ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز ان يكون القايل لهم ذلك
من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب هو ان القايل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان يكون الرسول عليه الصلوة والسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم
فاجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم في الصلاح بمنزلة ساير المؤمنين واما ان يقال بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قايلا لهم لا تفسدوا
فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك قلنا نعم لان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه
كما اخبر تعالى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم المسئلة الثانية الفساد خروج الشي عن كونه منتفعا به ونقيضه
الصلاح فاما كونه فسادا في الارض فانه يفيد امرا زايدا وفيه ثلثة اقوال احدها قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية الله وتقريره
ما ذكره القفال وهو ان اظهار معصية الله انما كان افسادا في الارض لان الشرايع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء
وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرايع وقدم كل احد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال الله تعالى فهل عسيتم ان
توليتم ان تفسدوا في الارض نبههم على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على الافساد في الارض وثانيها ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم
معهم لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون اوهم ذلك ضعف الرسول عليه السلم وضعف انصاره وكان ذلك يجري الكفار على اظهار عداوة الرسول عليه السلم ونصب الحرب
له وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض وثالثها قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبه المسئلة الثالثة الذين قالوا انما نحن مصلحون
هم المنافقون والاقرب في مرادهم ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الارض كان قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالان
احدها انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب فكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا لتطهير وجه الارض عن
الفساد وثانيها انا اذا فسرنا لا تفسدوا بمداراة المنافقين للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله تعالى

عنهم انهم قالوا ان اردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون اي نحن نصلح امور انفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم
المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله تعالى اعلم اما قوله الا انهم هم المفسدون فحاج على الوجوه الثلاثة احدها انهم مفسدون
لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل احد على ما يهواه لانهم اذا كان يعتقد وجود الاله ولا يرجوا ثوابا ولا عقابا تهارج الناس ومن هذا ثبت ان
النفاق فساد ولهذا قال اهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا على ما تقدم تقريره قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انؤمن كما آمن السفهاء
الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح افعال المنافقين وذلك لانه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الارض
امرهم في هذه الآية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع الامرين اولهما ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا وثانيهما فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا وههنا مسائل
المسئلة الاولى آمنوا كما آمن الناس اي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الآية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن ايمانا لما تحقق
مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله تعالى هو الذي يقترن
به الاخلاص اما في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده بقوله كما آمن الناس المسئلة الثانية اللام في الناس فيها وجهان انها للعهد اي كما آمن
الرسول ومن معه وهم ناس معهودون او عبد الله بن سلام واشياعه لانهم من ابناء جنسهم والثاني انها للجنس ثم ههنا ايضا وجهان احدهما ان الاوس والخزرج اكثرهم كانوا
مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد يطلق على الاكثر والثاني ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية حقها
لان فضل الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي المسئلة الثالثة لقائل آمنوا كما آمن الناس اما الرسول او المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض
آمنوا كما آمن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى الا انهم هم السفهاء المسئلة الرابعة السفه الخفة يقال سفهت الريح الشيء اذا حركته
قال ذو الرمة جرين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مر الرياح الرواسم وقال ابو تمام سفيه الرمح جاهله اذا ما بدا فضل السفيه على الحليم اراد سريع الطعن بالرمح
خفيفه وانما قيل لبذيء اللسان سفيه لانه خفيف الحلم به ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال عليه السلام شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون
المسلمين السفهاء لان المنافقين كانوا من اهل الخطر والرياسة واكثر المؤمنين كانوا فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم باطل والباطل لا يقبله
الا السفيه فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه احدها ان من اعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به الى السفاهة
فهو السفيه وثانيها ان من باع آخرته بدنياه فهو السفيه وثالثها ان من عادى محمدا فقد عادى الله تعالى وذلك هو السفيه المسئلة الخامسة انما قال في آخر هذه الآية لا يعلمون
وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الاول ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي نظري واما النفاق وما فيه من البغي المفضي الى الفساد في الارض فضروري جار
مجرى المحسوس الثاني انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له والله اعلم قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم
قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون هذا هو النوع الرابع من افعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته اذا
استقبلته قريبا منه وقرأ ابو حنيفة رحمه الله واذا لاقوا اما قوله تعالى قالوا آمنا فالمراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما
كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين انما يجب ان يحمل على ما كانوا يظهرونه لهم
واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب ان يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب اما قوله واذا خلوا فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت
معه ويجوز ان يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه واذا انهوا السخرية
بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم كما يقول احمد اليه فلانا اي ذمه واما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم اما قوله قالوا انا معكم ففيه سؤالان السؤال الاول
هذا القائل لهم كل المنافقين او بعضهم الجواب فيه خلاف لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من صغارهم فكانوا يقولون للمؤمنين آمنا واذا عادوا
الى اكابرهم قالوا انا معكم لئلا يتوهموا فيهم المباينة ومن يقول ان الشياطين المراد بهم الكفار لم يمتنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بالشياطين كبارهم
وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في الارض واما الاصاغر فلا السؤال الثاني لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة
الاسمية محققة بان الجواب ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منه اما لان انفسهم لا تساعدهم
على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة واما لعلمهم بان ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه
عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التاكيد لائقا به اما قوله انما نحن مستهزئون ففيه سؤالان السؤال الاول ما الاستهزاء والجواب اصل الباب الخفة
من الهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان وناقته تهزأ به اي تسرع وتخف وهو عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فقوله انما نحن مستهزئون
يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على اسرارهم ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم السؤال الثاني كيف تعلق قوله انما نحن مستهزئون بقوله انا معكم الجواب هو توكيد له لان
قوله انا معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزئون رد للاسلام ورد نقيض الشيء تاكيد لثباته او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استئناف كانهم اعترضوا

عليهم حين قالوا لهم انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزئون اعلم ان الله سبحانه لما حكى عنهم ذلك اجابهم باشياء احدها قوله الله يستهزئ بهم وفيه سؤال
السؤال الاول كيف يجوز وصف الله تعالى بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال ولانه لا ينفك عن الجهل لقوله تعالى قالوا انتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب ذكروا في التاويل خمسة اوجه احدها ان ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء لان جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء
وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست
بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني اي اجزه جزاء هجائه وقال عليه السلام تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا وثانيها ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين
راجع اليهم وغير ضار بالمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم وثالثها ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان تعبيرا بالسبب
عن المسبب ورابعها ان استهزاء الله بهم ان يظهر لهم من احكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة كما اظهروا للنبي والمؤمنين امرا مع ان الحاصل معهم في السر خلافه وهذا
التاويل ضعيف لان الله تعالى لما اظهر لهم احكام الدنيا فقد اظهر الله الادلة الواضحة بما يعاملون في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة لما اظهره
في الدنيا وخامسها ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والآخرة اما في الدنيا فلانه تعالى يطلع الرسول على اسرارهم مع انهم كانوا مبالغين في اخفائها عنه واما
في الآخرة فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا
اخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذاك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين
آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون فهذا هو الاستهزاء السؤال الثاني كيف ابتداء قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله
الجواب هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله تعالى
هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوا باستهزاء مثله السؤال الثالث هلا قيل ان الله تعالى مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله
انما نحن مستهزئون الجواب لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله فيهم اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين
ايضا ما كانوا يخلون في اكثر اوقاتهم من تهتك استار وتكشف اسرار واستشعار حذر من ان تنزل فيهم آية يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا
ان الله مخرج ما تحذرون والله اعلم الجواب الثاني ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجيش وامده اذا زاده والحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة
وامدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس ومد وامد بمعنى واحد وقال بعضهم مد
يستعمل في الشر وامد في الخير قال تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال في النعمة وامددكم باموال وبنين وقال ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه
من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ لوجهين الاول ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ويمدهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم يدل على انه من المدد دون المد الثاني ان الذي بمعنى امهله
انما هو مد له كاملى له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه احدها قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اضاف ذلك الغي الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله وثانيها
ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه وثالثها لو كان فعل الله لبطلت النبوة وبطل القرآن وكان الاشتغال بتفسيره عبثا ورابعها انه تعالى اضاف
الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم ولو كان من الله لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى انما اضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق
الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل من وجوه احدها وهو تاويل الكعبي وابي مسلم الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم الالطاف
التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة وتزايد النور في قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مددا واسنده الى الله تعالى لانه مسبب عن
فعله بهم وثانيها ان يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل ان السفيه اذا لم ينه فهو مأمور وثالثها ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين
اغواء عباده ورابعها قال الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين الاول لما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسير
ويمدهم بالمد في العمر الثاني هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك بعيد الاشكال اجاب القاضي عن ذلك بانه ليس المراد
انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في طغيانهم يعمهون بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف لهم في الطاعة فيابون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا الباب تقدم في قوله
ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو قال تعالى انا لما طغى الماء اي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى اي اسرف
وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة وهو التردد والتحير لا يدري
اين يتوجه فهذا الجواب الثالث قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى
اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كانه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد
استبدلوها به والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين اما قوله فما ربحت تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالان
السؤال الاول كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها الجواب هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري السؤال الثاني

حه ان اشتراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة الجواب هذا مما يقوي امر المجاز ويحسنه كما قال ولما رايت النسر
عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيش والوكر فكذا هاهنا لما ذكر سبحانه الشرى اتبعه ما يشاكله ويواخيه
تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته اما قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذين يطلبون التجارة في متصرفاتهم امران سلامة راس المال والربح وهولاء قد اضاعوا الامرين لان
راس مالهم هو العقل الخالي عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهولاء مع انهم لم يربحوا
فقد افسدوا راس العقل السليم الهادي الى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن
السنة الى البدعة **قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون** اعلم انا قبل الخوض في تفسير الفاظ
الاية نتكلم في شيئين احدهما ان المقصود من ضرب المثل انه يوثر في القلوب ما لا يوثره وصف الشي في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغايب بالشاهد فيتاكد
الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الايضاح الا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل لم يتاكد وقوعه في القلب كما يتاكد وقوعه اذا مثل
بالنور واذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتاكد قبحه في العقل كما يتاكد اذا مثل بالظلمة واذا اخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك ابلغ في تقرير صورته من الاخبار
بضعفه مجردا ولهذا اكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه امثاله قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال المسالة الثانية المثل في اصل كلامهم بمعنى المثل
وهو النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل وشرطه ان يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه المسالة الثالثة انه
لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان احدهما هذا المثل وفيه اشكالات احدها ان يقال ما وجه التمثيل بمن اعطي نورا ثم سلب ذلك
النور منه مع ان المنافق ليس له نور وثانيها ان يقال ان من استوقد نارا حاصت فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم واما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل
وثالثها ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وتركه في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحيرة والخيبة فقد اوتي فيه من قبل نفسه فما وجه
التشبيه والجواب ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها احدها قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه هاهنا في نهاية
الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا ابطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة اعظم من حيرة الدين لان المتحير في طريقه لاجل الظلمة لا يخسر الا
القليل من الدنيا اما المتحير في الدين فانه يخسر نفسه في الاخرة ابد الابدين وثانيها انه لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين ابدا من اول امرهم فهاهنا تاويل اخر ذكره الحسن
وهو انهم لما اظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة اموالهم عن الغنيمة واولادهم عن السبي وظفروا بغنايم الجهاد وسائر احكام المسلمين وعد ذلك نورا من انوار الايمان
ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليلا قدره شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حسرته وحيرته للظلمة التي جاءته في اعقاب النور وكان يسير
انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الاخرة يشبه الظلمة وثالثها ان يقول ليس وجه التشبيه ان للمنافقين نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير
والمتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه اشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة لا ان وجه التشبيه مجموع النور
والظلمة ورابعها ان الذي اظهره يوهم انه من باب النور الذي ينتفع به فذهاب النور هو ما يظهره لاصحابه من الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال ان المثل عطف على قوله واذا لقوا الذين
امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فالنار مثل لقولهم امنا وذهابها مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان مثلا بالنور
وهو حين تكلم بها اظهر خلاف ما ابطن قلنا انه لو ضم الى القول اعتقادا له وعملا به لاتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما سمى مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه وخامسها يجوز ان يكون
استيقاد النار عبارة عن اظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين بظاهره ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف
نبيه والمومنين حقيقة امره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان فبقي في ظلمات لا يبصرون اذ النور الذي كان له قد كشف الله امره فزال وسادسها انهم لما وصفوا
باشتراء الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضية ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات
وسابعها يجوز ان يكون المستوقد هاهنا مستوقد نار لا يرضاها الله والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء
الا ترى الى قوله كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج النبي عليه الصلوة والسلام واستفتاحهم به على مشركي العرب فلما
خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال النور واعلم المسالة الخامسة فاما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في
كتاب الله تعالى كثير والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا الى المحجة والى الطريق المنتفع بها وازالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين فشبه ما هو الغاية في ازالة الحيرة ووجدان
المنفعة في باب الدين بما هو النهاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان والتحير اعظم من الظلمة ولا شي كذلك في
باب الدين اعظم من الكفر فشبه تعالى احدهما بالاخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الاية بقي هاهنا اسولة واجوبة تتعلق بالتفاصيل السوال الاول قوله تعالى مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه احدهما بالاخر الجواب استعير المثل للقصة والصفة اذا كان لها شان وفيها غرابة كانه قيل قصتهم
العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذلك قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليك من العجايب قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة والجلالة مثلهم

في التورية اي وصفهم وشانهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة في الخير والشر فاشتقوا منه صفة للعجيب الشان السوال الثاني كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه
احدها انه يجوز وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة الى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا
بصلته حقيق بالتخفيف ولذلك نهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا به على اللام وحدها في اسماء الفاعلين والمفعولين وثانيها ان يكون المراد جنس المستوقد
او يريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا وثالثها وهو الاقوى ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة
المستوقد ومثله قوله مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت ورابعها ان المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم
طفلا اي يخرج كل واحد منكم السوال الثالث ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة الجواب اما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها واما النار فهو جوهر لطيف
مضي حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة وهي الشي الذي يؤذن عليها وايضا
الشي الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لانها تطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واضاء يرد لازما ومتعديا
تقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء قال اضاءت لهم احسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه واما ما حول الشي فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحواليه
والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير وحال لونه اي تغير لونه والحول الانقلاب والحول عن شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا والحول انقلاب العين والحول
الانقلاب قال الله تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير والظلم في اصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي
لم تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي ما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينقص سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج السوال الرابع اضاءت متعد
ام لا الجواب كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اظلم الشي بنفسه واظلم غيره اي صيره مظلما وهاهنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان يكون
غير متعدية مسندة الى ما حوله والتانيث للحمل على المعنى لان ما حول المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة ضاءت السوال الخامس هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله
فلما اضاءت الجواب ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه
وتركهم في ظلمات والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون السوال السادس لم قال ذهب الله بنورهم
ولم يقل اذهب الله نورهم الجواب الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه قال تعالى فلما
ذهبوا به اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب وقرا اليماني اذهب الله نورهم السوال السابع ما معنى وتركهم الجواب
ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى افعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات اصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب الجزئين السوال الثامن
لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون الجواب انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا اما قوله صم بكم عمي فاعلم انه لما كان المعلوم
من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القران وما يظهره الرسول من الادلة
والايات بمن هو اصم في الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى اما قوله فهم لا يرجعون ففيه وجوه احدها
انهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لاجل تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستمرون على نفاقهم ابدا وثانيها انهم لا يعودون
الى الهدى بعد ان باعوه وعن الضلالة بعد ان اشتروها وثالثها انهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون ايتقدمون ام يتاخرون وكيف يرجعون
الى حيث ابتدءوا منه **قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد
البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شي قدير** اعلم ان هذا هو المثل الثاني للمنافقين
وكيفية المشابهة من وجوه احدها انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق
عليهم يجعلون اصابعهم في اذانهم حذر الموت ان البرق يكاد يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من اصابه البرق في هذه
الظلمات الثلث ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه ويكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهولاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا
ولا يهتدون وثانيها ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زايلا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن
فاذا فقد فيه الاخلاص وحصل معه النفاق كان ضررا في الدين وثالثها ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها ان يجعل اصابعه في اذانه وذلك لا ينجيه مما يريده
من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات نبه تعالى حال المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للمومنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك ورابعها ان عادة المنافقين
كانت هي التاخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت به هذه الامور واراد دفعها بجعل اصبعه في اذانه وخامسها ان هولاء الذين يجعلون في اذانهم اصابعهم وان
تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منها وكذلك حال المنافقين في ان الذين يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار وسادسها ان من هذا حاله فقد بلغ
النهاية في الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول انواع المخافة وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل

الوجل والخوف نزول عن قلبه مع النفاق وثانيها المراد من الصيب هو الايمان والقرآن والظلمات والرعد والبرق هي الاشياء الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلوة
والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والامهات وترك الاديان القديمة والانقياد لمحمد عليه الصلوة والسلام مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان يبالغ في
الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو اشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم شيء من المنافع وهي عصمة اموالهم ودمائهم
وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين واذا اظلم عليهم قاموا اي متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وفي
الاية اسولة واجوبة السوال الاول اي التمثيلين ابلغ الجواب الثاني لانه ادل على فرط الحيرة وشدة الغلظ السوال الثاني لم عطف احد التمثيلين على الاخرى بحرف الشك الجواب من
وجوه احدها ان او في اصلها للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي من غير الشك كقولك جالس الحسن او ابن سيرين يريد انهما سيان في استصواب ان تجالسا
ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما فكذا قوله او كصيب معناه ان كيفية قصة المنافقين مشتبهة لكيفية هاتين القصتين
فبايهما مثلتها فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك وثانيها انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون اصحاب النار وبعضهم يشبهون اصحاب المطر ونظيره
قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا وقوله وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون وثالثها او بمعنى بل قال تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون ورابعها
بمعنى الواو كانه قال او كصيب من السماء وهو قوله تعالى ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم او بيوت امهاتكم قال الشاعر وقد زعمت ليلى باني فاجر لنفسي تقاها او عليها فجورها وهذه
الوجوه مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة السوال الثالث المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو الجواب للعلماء البيان ههنا
قولان احدهما ان هذا تشبيه مفرق ومعناه ان يكون المثل مركبا من امور والممثل يكون ايضا مركبا من امور ويكون كل واحد من المثل شبيها لكل واحد من الممثل فههنا شبه دين الاسلام
بالصيب لان القلوب تحيى به حيوة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة اهل الاسلام
بالصواعق والمعنى او كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة والقول الثاني انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه احدى الجملتين بالاخرى في امر من الامور
وان لم يكن آحاد احدى الجملتين شبيهة باحاد الجملة الاخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من اخذته السماء في
الليل المظلم مع رعد وبرق فان قيل الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك او كمثل ذوي صيب هل تقدر مثله في المركب قلنا لولا طلب الراجع في قوله يجعلون
اصابعهم في آذانهم ما يرجع اليه لما كان هنا حاجة الى تقديره السوال الرابع ما الصيب الجواب انه المطر الذي يصوب اي ينزل من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب راسه اذا خفضه
قيل انه من صاب يصوب اذا قصد ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه السلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا اي مطرا جودا نافعا ويقال للسحاب صيب قال الشماخ واسحم دان صادق
الرعد صيب وتنكير صيب لانه اريد نوع من المطر شديد هائل كما نكرت النار في التمثيل الاول وقرئ كصائب والصيب ابلغ والسماء هذه المظلة السوال الخامس قوله من السماء ما
الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء الجواب من وجهين الاول لو قال او كصيب فيه ظلمات احتمل ان يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض اما لو قال من السماء
دل على انه عام مطبق آخذ بآفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير ايد ذلك بان جعله مطبقا الثاني من الناس من قال المطر انما يحصل من ارتفاع
بخار رطبة من الارض الى الهواء فينعقد هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة اخرى فذاك هو المطر ثم ان الله سبحانه ابطل ذلك المذهب ههنا بان بين ان ذلك الصيب نزل من السماء
وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد السوال السادس ما الرعد والبرق الجواب الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كان اجرام
السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد اذا احدتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق الشيء بريقا اذا لمع السوال السابع الصيب هو المطر
والسحاب فايهما اريد فما ظلماته الجواب ان الظلمات السحاب فاذا كان اسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضموما اليها ظلمة الليل واما ظلمة المطر فظلمته تكاثفه
وانتساجه بتتابع القطر وظلمة اظلال الغمامة مع ظلمة الليل السوال الثامن كيف يكون المطر مكانا للرعد وانما مكانهما السحاب الجواب لما كان التعلق بين السحاب والمطر بدا
جاز اجراء احدهما مجرى الآخر في الاحكام السوال التاسع هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات الجواب الفرق انه حصلت انواع مختلفة من الظلمات في الاجتماع فاحتيج الى صيغة
الجمع اما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع انواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع السوال العاشر لم جاءت هذه الاشياء منكرة
الجواب ان المراد انواع منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف السوال الحادي عشر الى ماذا يرجع الضمير في يجعلون الجواب الى اصحاب الصيب وهو ان كان محذوفا
في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستانفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يوذن بالشدة والهول فكان قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم
في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال يكاد البرق يخطف ابصارهم السوال الثاني عشر رؤوس الاصابع هي التي تجعل في الآذان فهلا قيل انا ملهم الجواب المذكور وان كان
هو الاصابع لكن المراد بعضه كما قوله فاقطعوا ايديهما المراد بعضها السوال الثالث عشر ما الصاعقة الجواب انها قصفة رعد ورعد تنقض معها شقة من نار وهي نار لطيفة قوية
لا تمر بشيء الا اتت عليه الا انها مع قوتها سريعة الخمود السوال الرابع عشر ما احاطة الله بالكافرين الجواب انه مجاز والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط المحيط به حقيقة ثم فيه
ثلثة اقوال احدها انه عالم بهم قال تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما وثانيها ان قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها يهلكهم من قوله تعالى الا ان يحاط بكم السوال الخامس
عشر ما يخطف الجواب انه الاخذ بسرعة وقرا مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن ابن مسعود يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء واصله يختطف وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء

وعن زيد بن علي يخطف من خطف وعن ابي يتخطف من قوله ويتخطف الناس من حولهم اما قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو استيناف ثالث كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه
والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته على اصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما ياتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف ان يخطف ابصارهم انتهزوا تلك
الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ولو شاء الله لزاد في قصف الرعد فاصمهم وفي ضوء البرق فاعماهم واضاء اما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكا اخذوه
والمفعول محذوف واما غير متعد بمعنى كلما لمع مشوا في مطرح نوره ويعضده قراءة ابن ابي عبلة كلما ضاء فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص على امكان المشي
فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف واظلم يجوز ان يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقام الماء جمد و
مفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها وههنا مسئلة وهي ان المشهور ان لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم
انها لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو
كانت كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد
انه تعالى ما اسمعهم وهم ما تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قولهم يلزم انه خاف الله وعصاه
وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله اعلم اما قوله ان الله على كل شيء قدير ففيه مسائل المسئلة الاولى منهم من استدل به على ان المعدوم شيء قال لانه تعالى اثبت القدرة
على الشيء والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء والجواب لو صح هذا الكلام لزم ان ما لا يقدر الله عليه ان لا يكون شيئا فالموجود
لما لم يقدر الله عليه وجب ان لا يكون شيئا المسئلة الثانية احتج جهم بهذه الاية على ان الله تعالى ليس بشيء قال لانها تدل على ان كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له فوجب ان لا يكون
شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شيء قال لو كان هو تعالى شيئا وهو تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا يناقض هذه الاية واعلم ان
الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين الاول قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والثاني قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمستثنى
يجب ان يكون شيئا المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لابي علي وابي هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور
لله تعالى بهذه الاية فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى المسئلة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المحدث حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون
الاستطاعة قبل الفعل محال فالشيء انما يكون مقدورا قبل حدوثه وبيانه ان استدلال الاصحاب ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كونه باقيا مقدورا
ترك العمل به فبقي معمولا به لانعقاد النزاع وانه حال البقاء مقدور على معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل ان يقدر الله على اعدامه لاستحالة ان يصير معدوما في اول
زمان وجوده فلم يبق الا ان يكون قادرا على ايجاده المسئلة الخامسة تخصيص العام جائز في الجملة وايضا تخصيص العام بدليل العقل لان قوله على كل شيء قدير يقتضي ان يكون
قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في
المجموع فقد يستعمل مجازا في الاكثر واذا كان كذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله اعلم القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد اما
في التوحيد قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء
فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون اعلم ان في هذه الآيات مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الله تعالى لما قدم احكام الفرق الثلث اعني المؤمنين
والكفار والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد احدها ان فيه مزيد هز وتحريك من السامع كما انك اذا
قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا الانتقال من الغيبة الى
الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث وثانيها كانه سبحانه يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك اولا ثم الآن ازيد في اكرامك وتقريبك فاخاطبك من غير واسطة
ليحصل لك مع التنبيه على الدلائل شرف المخاطبة والمكالمة وثالثها انه مشعر بان العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في الترقي بدليل انه في هذه الآية انتقل من الغيبة الى
الحضور ورابعها ان الآيات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما هذه الآية فانها امر وتكليف ففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة وتلك الراحة هي ان يرفع ملك
الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا الزم تكليفا شاقا فلو شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيذا لاجل ذلك الخطاب المسئلة الثانية
حكي عن علقمة والحسن انهما قالا كل شيء نزل في القرآن يا ايها الناس فانه مكي وما كان فيه يا ايها الذين آمنوا فانه مدني قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان
كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار
على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن المسئلة الثالثة اعلم ان الالفاظ في الاغلب عبارات دالة على امور هي اما الالفاظ وغيرها اما الالفاظ فهي كالاسم والفعل
والحرف فان هذه الالفاظ الثلثة يدل كل واحد منها على شيء في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء آخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل
يعمله عامل لاجل التنبيه فاما الذين قالوا قولنا يا زيد بمعنى انادي زيدا او اخاطب زيدا فهو خطا من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما
وثانيها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك وثالثها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا انادي زيدا لا يقتضي

ذلك لان لا يمتنع ان يخبر انسان انه اخبر باني انادي زيدا ومن لم اخبرهما ان قولنا انادي زيدا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذن قولنا انادي زيدا غير
عن قولنا يا زيد فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم ههنا نكتة نذكرها وهي ان اقوى المراتب الاسم واضعفها الحرف فظن قوم انه لا يأتلف الاسم بالحرف فكذا اعظم الموجودات
هو الحق سبحانه واضعفها البشر وخلق الانسان ضعيفا فقالت الملائكة اي مناسبة بينهما لا تجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء فكذا البشر يصلح
لخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا انفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم **المسئلة الرابعة** يا حرف وضع في اصله لنداء البعيد وان كان للقريب لكن بسبب امر مهم
جلل واما نداء القريب فله اي والهمزة ثم استعمل في نداء من سها او غفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا رب يا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد
قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين هضما للنفس واقرارا عليها بالتقصير حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي او
لان اجابة الدعاء من اهم المهمات للداعي **المسئلة الخامسة** اي وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف بالجمل وهو
اسم مبهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد وان يردفه اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذي يعمل فيه حرف النداء هو اي والاسم التابع له صفته كقولك
يا زيد الظريف الا ان ايا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة واما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه ووقوعها
عوضا مما يستحقه اي من الاضافة وانما كثر في كتاب الله النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله به عباده من الاوامر والنواهي
والوعد والوعيد واقتصاص اخبار المتقدمين بامور عظام واشياء يجب على المستمعين ان يتيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب ان ينادوا بالابلغ الاكد **المسئلة السادسة**
اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله امر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان تخصيصا للعموم وههنا ابحاث البحث الاول ان لفظ الجمع المعرف بلام
التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولو لم يكن اللفظ في اصله للعموم لكان
قوله كلهم اجمعون تأكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يفيد العموم وتمام تقريره في اصول الفقه البحث الثاني انه اذا
قوله يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة
وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا يكون داخلا تحت قوله
يا ايها الناس فان قيل فوجب ان لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لولا الدليل المنفصل لكان الامر كذلك الا انا عرفنا بالتواتر
من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة علمنا العموم البحث الثالث قوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا امر للكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة الحق لا لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا
الماهية في الوجود لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه فالآتي بفرد من
افراد العبادة آت بالعبادة والآتي بالعبادة آت بتمام ما اقتضاه قولنا اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان اردنا ان نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة
لا بد وان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم وههنا كون العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع
له وكل ذلك مناسب في العقول فاذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة ان يكون مأمورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة البحث الرابع لقائل ان يقول قوله
يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا مأمورين بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع ان يكونوا مأمورين بالعبادة اما انه لا يمكن ان يكونوا مأمورين بالايمان
فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى او حال كونه عارفا بالله تعالى يستحيل ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله لانه حال كونه غير عارف بالله استحال ان يكون
عارفا بامر الله لان العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه ان يعرف كونه مأمورا بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله
الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مأمورا بتحصيل المعرفة فاذا استحال ذلك استحال ان يكون مأمورا
بالعبادة لانه اما ان يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممتنعة او يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا انه على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا على المعرفة
فلما كان الامر بالمعرفة ممتنعا كان الامر بالعبادة ايضا ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم يعبدون الله فامرهم بالعبادة يكون امرا بتحصيل الحاصل وهو
محال والجواب من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهؤلاء هم القائلون بان المعارف ضرورية واما من لم يقل بذلك
استدل بهذه الآية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا تمكن الا بالمعرفة والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته كما ان الطهارة اذا لم يصح الا باحضار الماء
كان احضار الماء واجبا والدهري لا يصح منه التصديق بالرسول الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجب والمحدث لا يصح منه الصلاة الا بتقديم الطهارة فوجبت والمودع لا يمكنه رد الوديعة
الا بالسعي اليها فكان السعي واجبا فكذا ههنا يصح ان يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايمان اولا ثم بالعبادة بعد ذلك بقي قولهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا
هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله ههنا ان هذا الكلام تام في كل ما يتوقف العلم بكون الله تعالى امرا على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلو لم يجز ورود الامر
بذلك سلمنا انه لم لا يجوز ان يتناول هذا الامر الكافر والمؤمنين قوله لانه يصير ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك فيحمله اما على الامر بالاستمرار على العبادة او بالعبادة

على الاقرار

على الاقرار بالازدياد منها فتوهم ان الزيادة عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة البحث الخامس قال منكرو التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكاليف لوجوه احدها
ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء دواعيه الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الآخر فان كان الاول فهو محال لان حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لان
الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف بالفعل حال استواء الدواعي تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال ما كان مساويا كان
ممتنع الوقوع والا فقد وقع خيارا فيصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع اولى واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت
هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق وثانيها ان الذي ورد به التكليف
اما ان يكون قد علم الله في الازل وقوعه او علم انه لا يقع او لم يعلم لا هذا ولا ذاك فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان ممتنع
الوقوع واجب العدم فكان الامر بالايقاع امرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله تعالى وهو محال ولان بتقدير ان يكون الامر كذلك فانه لا يتميز
المطيع عن العاصي وح لا يكون في الطاعة فائدة وثالثها ان ورود الامر بالتكاليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة فان كان لفائدة فهي اما عائدة الى المعبود او الى العابد اما الى
المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا لغيره ولانا نعلم بالضرورة ان الاله العالي على الدهر والزمان يستحيل ان ينتفع بركوع العبد وسجوده واما الى العابد
فمحال لان جميع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير
جائز على الحكيم ورابعها ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل شيء لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه فان امره بذلك
الفعل حال ما خلقه فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال ما لم يخلقه فقد امره بالمحال وكل ذلك باطل وخامسها ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على ما دل عليه
ظواهر القرآن فلو قدرنا انسانا مشتغل القلب دائما بالله تعالى بحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك عائقا له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب ان يسقط عنه هذه التكاليف
الظاهرة فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب اتباع الحكم المعقولة لا اتباع الظواهر والجواب عن الشبه الثلاث الاول من وجهين الاول ان اصحاب
هذه الشبهة اوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف ينفي التكليف وانه متناقض الثاني ان عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق او غيره لانه تعالى
خالق مالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله البحث السادس قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي وفي
حق من لا يقدر لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبيد لان الله تعالى اوجب عليهم طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة الموالي تمنعهم عن الاشتغال
بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى اخص من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص يتقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه **المسئلة السابعة** قال القاضي
الآية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الآية على ان العبد لا يستحق بفعله الواجب شيئا فوجب ان لا يستحق الثواب لانه لما
كان خلقه لنا وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة فيكون اشتغالنا بالعبادة اداء للواجب والانسان لا يستحق باداء الواجب شيئا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله
اما قوله ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الله سبحانه لما امر بعبادة الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من
قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه
نقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات المقام الاول في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه احدها ان شرف العلم بشرف المعلوم فكان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف المعلومات
ذات الله تعالى وصفاته وجب ان يكون العلم المتعلق به اشرف العلوم وثانيها ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما العلم الديني فاما ان يكون
هو علم الاصول وما عداه اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معاني كلام الله تعالى وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث عن
كلام رسول الله وكل ذلك فرع على ثبوت النبوة والفقيه انما يبحث عن احكام الله تعالى وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول
غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم وثالثها ان شرف الشيء قد يظهر بواسطة خساسة ضده فكلما كان ضده اخس كان هو اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما
من اخس الاشياء فوجب ان يكون علم الاصول من اشرف الاشياء ورابعها ان شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون بقوة براهينه وعلم الاصول
مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الطب فهو اشرف نظرا الى ان الحاجة الى الطب اشد من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب اشرف منهما نظرا الى ان براهين
الحساب اقوى واما علم الاصول فالمطلوب فيه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ومعرفة اقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه
فشديدة لان الحاجة اما في الدين او في الدنيا اما في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق
بالشياطين واما في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين فبراهين هذا العلم
يجب ان تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف العلوم وخامسها ان هذا
العلم لا يتطرق اليه النسخ والتغيير ولا يختلف باختلاف النواهي والاوامر بخلاف سائر العلوم فوجب ان يكون اشرف العلوم وسادسها ان الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها
اشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضله قل هو الله احد وآية الكرسي ولم يجئ مثله في فضل قوله ويسألونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين آمنوا اذا

خلقكم

انا نعلم بديهة ان كل علم كان العلم افضل وبيانها ان الآيات الواردة في الاحكام الشرعية اقل من ستماية آية واما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان واصناف
المشركين واما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل
الرابع ان الدلايل اما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن مملو منه واولها ما ذكره ههنا من الدلايل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض واخراج
الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكلما ورد في القرآن من عجايب السموات والارض فالمقصود منه ذلك واما الذي يدل على الصفات فنقول ان الله لا يخفى عليه شيء في
الارض ولا في السماء اردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدل
سبحانه بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك الدلالة وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه
عالما بكل المعلومات لانه تعالى يخبر عن المغيبات والاما وقع كذلك واما صفة القدرة فكلما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوان المختلفة مع استواء الكل في الطبايع الاربع
فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجبا بالذات واما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم ولا في مكان فقوله قل هو الله احد فان المركب يفتقر الى اجزايه والمحتاج محدث واذا
كان احدا وجب ان لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان واما التوحيد والذي يدل عليه قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا
بعضهم على بعض واما النبوة والذي يدل عليها قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما المعاد فقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وانت لو
فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلايل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها افترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها
الله او لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما ارى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به وثانيها ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلايل عن الملايكة واكثر
الانبياء اما الملايكة فلانهم لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون والمراد
اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا هو المناظرة واما مناظرة الله مع ابليس فهي ايضا ظاهرة واما الانبياء عليهم السلام فاولهم
آدم عليه السلام وقد اظهر الله تعالى حجته على فضله بان اظهر علمه على الملايكة وذلك محض الاستدلال واما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا و
معلوم ان تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم هي حرفة الانبياء واما ابرهيم عليه السلام فالاستقصاء في
احواله في هذا الباب مطول وله مقامات احدها مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها
على حدوثها ثم ان الله تعالى مدحه على ذلك فقال وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه وثانيها حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وثالثها حاله مع قومه
تارة بالقول واخرى بالفعل بقولهم فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون ورابعها حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى آخره وكل من له
فطرة سليمة علم ان الكلام ليس الا تقرير هذه الدلايل ودفع الاسولة والمعارضات عنها فهذا كله بحث ابرهيم عليه السلام في المبدا واما بحثه في المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى الى آخره
واما موسى عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام انما يعول في اكثر الامر على دلايل ابرهيم عليه السلام
وذلك لان الله تعالى حكى في سورة طه انه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابرهيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين وقال
في سورة الشعراء ربكم ورب آبايكم الاولين وهذا هو الذي قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي
قال ابرهيم ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فهذا ينبهك على ان التمسك بهذه الدلايل حرفة هولاء المعصومين وانهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من
اسلافهم الطاهرين واما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففي قوله اولو جيتك بشيء مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجز على الصدق واما محمد صلى الله عليه وآله وسلم
فاشتغاله بالدلايل على التوحيد والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فان القرآن مملو منه ولقد كان عليه السلام مبتلا بجميع فرق الكفار فالاول الدهرية الذين
كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بانواع الدلايل والثاني الذين ينكرون القادر المختار والله تعالى ابطل قولهم بحدوث انواع النبات واصناف الحيوانات
مع اشتراك الكل في الطبايع وتاثير الافلاك وذلك يدل على وجود القادر والثالث الذين اثبتوا شريكا مع الله وذلك الشريك اما ان يكون علويا او سفليا اما الشريك العلوي فكمن
جعل الكواكب موثرة في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل عليه السلام في قوله فلما جن عليه الليل واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية
الاوثان والله تعالى اكثر من الدلايل على فساد قولهم الرابع الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا
والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهم اليهود والنصارى والقرآن مملو من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالطعن في القرآن
فاجاب بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بان هذا القرآن نزل نجوما وذلك
مطرق التهمة اليه فاجاب الله عنه بقوله كذلك لنثبت به فوادك الخامس الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على صحته وعلى ابطال قول المنكرين انواعا كثيرة من الدلايل
السادس الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فايدة فيه فاجاب الله عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وتارة بان الحق هو الجبر وانه ينافي صحة التكليف واجاب الله عنه بانه
لا يسال عما يفعل وانما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصا فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة الانبياء والرسل عليهم السلام علمنا ان

الطاعنين

الطاعنين فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا المقام الثالث في بيان ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد
الثاني اما ان يجب تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم ان يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى انه قلد احدهما
دون الآخر واما ان لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب واذا بطل التقليد بقي هذه الطريقة النظرية واما المنقول فيدل عليه الآيات والاخبار اما الآيات فاحدها قوله تعالى ادع الى
سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة اي بالبرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله تعالى مامورا به وقوله وجادلهم بالتي
هي احسن ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فايدة في الخوض معه في تفاريع الشرع ومن اثبت نبوته فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة
فكان الجدال فيه مامورا به ثم انا مامورون باتباعه عليه السلام لقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب كوننا مامورين بذلك الجدال وثانيها قوله
تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ذم من يجادل بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون ممدوحا وايضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح عليه السلام في قولهم يا نوح قد
جادلتنا فاكثرت جدالنا وثالثها ان الله تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القرآن افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم افلا يرون انا ناتي
الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا ماذا في السموات والارض اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ورابعها ان الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لآيات لاولي
الالباب ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لآيات لاولي النهى وايضا ذم المعرضين فقال وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها
وخامسها ان الله تعالى ذم التقليد فقال حكاية عن الكفار انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا وقال بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون
وقال ان كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابرهيم عليه السلام لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر
والاستدلال كان على وفق القرآن ودين الانبياء عليهم السلام ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفق دين الكفار واما الاخبار ففيها كثرة ولنذكر منها وجوها احدها ما روى الزهري عن
سعيد بن مسيب عن ابي هريرة رضي الله عنه قال جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان امراتي وضعت غلاما اسود فقال هل لك من ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال
فهل فيها من اورق قال نعم قال فانى ذلك قال عسى ان يكون نزعه عرق قال وهذا عسى ان يكون نزعه عرق فاعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس وثانيها عن ابي هريرة قال قال عليه الصلوة والسلام
قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك وشتمني ابن آدم ولم يكن له ينبغي له ان يشتمني اما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بداني وليس اول الخلق باهون علي من اعادته واما شتمه اياي
فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فانظر كيف احتج الله في المقام الاول بالقدرة على الابتداء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية
على نفي الجسمية والوالدية والمولودية وثالثها روى عبادة بن الصامت انه عليه الصلوة والسلام قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عايشة رضي الله عنها
انا نكره الموت فقال ذاك كرهنا لقاء الله قد قال عليه السلام لا ولكن المومن احب لقاء الله فاحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله فكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر واجب والتفكر في
الدلايل مامور به واعلم ان للخصم مقامات احدها ان النظر لا يفيد العلم وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور وثالثها انه لا يجوز الاقدام عليه ورابعها ان الرسول صلى الله عليه وسلم
ما امر به وخامسها انه بدعة اما المقام الاول فاحتج الخصم عليه بامور احدها انا اذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون ضروريا او نظريا
والاول باطل لان الانسان اذا تامل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده في ان الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة وان النار حارة وجد الاول اضعف من الثاني وذلك يدل
على تطرق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها انا راينا عالما قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب تفكرهم اعتقاد
وكانوا جازمين بانه علم ثم ظهر لهم او لغيرهم ان ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك في الوقت الاول جاز ان يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم
بصحة شيء من العقايد المستفادة من الفكر والنظر وثالثها ان المطلوب ان كان مشعورا به استحال الطلب لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه
يستحيل ان يتوجه الطلب اليه ورابعها ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان ذلك نظريا لزم اثبات
جنس الشيء ببعض من افراده وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في كل افرادها فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب ان يكون معلوما
قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال وخامسها ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين لكن حضور المقدمتين
دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا انفسنا فوجدنا انا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر وسادسها سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه
يقول النظر في الالهيات لا يفيد واحتج عليه بوجوه الاول ان حقيقة الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته بيان الاول
ان المعلوم عند البشر كونه واجب الوجود منزها عن التحيز والجهة او كونه موصوفا بالعلم والقدرة اما الوجوب والتنزيه فقيد سلبي وليس حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العالم بهذا السلب
عالما بحقيقته واما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فليس عالما بذاته بيان الثاني ان التصديق موقوف على التصور
فاذا امتنع التصور امتنع التصديق لا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها اعني انا نعلم انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزه والعلم
فنحكم على هذا المتصور قلنا هذه الامور المعلومة اما ان تكون نفس الذات وهو محال او امور خارجة عن الذات فما لم نعلم الذات لا يمكننا ان نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان المتصور
الذي هو شرط اسناد هذه الصفات الى الذات هو ايضا تصور بحسب صفات اخرى يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال الوجه الثاني ان اظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي نشير

انا م الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقوله انا فمنهم من يقول هو البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل البدن ولا
خارجه فاذا كان الحال في اظهر الاشياء كذلك فما ظنك بابعد الاشياء مناسبة عنا وعن احوالنا اما المقام الثاني وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه احدها ان تحصيل
التصورات غير مقدور فالتصديقات غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة انما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال كونه طالبا لان الغافل
عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا لصدق النفي والاثبات
على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه لان الغافل عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات
لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لان حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما ان يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد
احدهما الى الاخر بالنفي والاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حصول ذينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم
حضورهما فيكون واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون مقدورا نفيا واثباتا وجب ان يكون كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا انه متى كان التصديقات
ما لم يكن سببية لم يكن شيء من التصديقات كسبيا لان التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد وان يكون نظريا فلا يخلو اما ان يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية
او لا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل اما ظنا او اعتقادا تقليديا وان كان واجبا كانت
تلك النظريات واجبة الدوران نفيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورة للعبد اصلا وثانيها ان الانسان انما يكون قادرا على
الشيء في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل فانا لا نعلم كون هذا الاعتقاد علما الا اذا علم كونه مطابقا
للمعلوم وانا نعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه فاذن لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم
لا من طلبه وثالثها ان الموجب للنظر اما ضرورة العقل او نظره او السمع والاول باطل لان الضروري ما اشترك فيه العقلاء فوجوب العلو والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء
يستقبحونه ويقولون انه في الاكثر يفضي بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني ايضا باطل لانه ان كان العلم بوجوبه يكون نظريا فانه لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه
بذلك يكون تكليف ما لا يطاق واما النظر فلا يمكن النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لانه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكن ايجابه ايضا لحصول العلم
واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب المقام الثالث وهو ان بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله تعالى ان يامر المكلف به وبيانه من وجوه احدها ان
النظر يفضي في اكثر الامر بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم على امر يفضي به غالبا الى الجهل وما يكون كذلك كان قبيحا فوجب ان يكون النظر قبيحا والله تعالى لا يامر بالقبيح وثانيها ان الانسان
مع ما طبع عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة والمتعارضة لا يجوز ان يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل فانا رأينا ارباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه
وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللجاج وانصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقائق وثالثها ان مدار الدين لو كان على النظر في الدلائل
لوجب ان لا يستقر الانسان على الدين ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذا صار
بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم ان يخرج الانسان كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاسولة والمباحثات
ورابعها انه اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيمياء افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه المقام الرابع ان يكون بتقدير انه في نفسه غير قبيح
نعلم الدلالة على ان الله تعالى ورسوله ما امرا به والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا تخلو اما ان يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك
بل يحتاج في تحصيلها الى التامل والتدبر والاستفادة فالاول باطل والا لوجب ان يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة وقد يجوز ان يكون للناس في هذا العلم فلا يمكنه تحصيل المطالب
بعد الاستعانة بالاستاد والتصانيف فان كان الثاني وجب ان لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم
الرسول بصحة الاسلام لرجل الا بعد ان يساله عن هذه المسائل ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل الرسول ذلك لاشتهر فلما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر
انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لا يخطر بباله شيء من ذلك فعلمنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة حصول الدلائل حاصلة لاكثر العقلاء انما المحتاج الى التدقيق
في دفع الاسولة والجواب عن الشبهات فذلك غير معتبر في صحة اصل الدين قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات
عشرة فان كان الرجل جازما بعشر تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزائد على تلك العشرة ان كان معتبرا في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل
مركب من العشرة فقط وان لم يكن معتبرا فالعلم بزيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان ايضا لان التسعة منها لو كانت نفسه
وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبني على الظن اولى ان يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلان ذلك السؤال مثاله
ان الانسان اذا حدث في نفسه لطرب رعد وبرق بعدان كان الهواء صافيا فقال سبحان الله فمن الناس من يقول ذلك باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له
من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله ثم هذه المقدمة الثانية لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة
فان لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فيكون المقدمة تقليدية فيكون المبني عليها تقليديا لا يقينيا فثبت بهذا فساد ما قلتموه المقام الخامس ان نقول

الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم اما القرآن فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال ايضا واذا رايت
الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره فالوا فامرنا بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله واما الخبر فقوله عليه الصلوة والسلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا
في الخالق وقوله عليه السلام عليكم بدين العجائز وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا واما الاجماع فهو ان هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر
لانه لم ينقل عن احد منهم انه نصب نفسه للاستدلال في هذه الاشياء بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا قلنا انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق وقال الامام
مالك بن انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله تعالى وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان
عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رحمه الله لان يبتلي الله احدا بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية لآخر
وكان فيها كتب الكلام لم يدخل تلك الكتب في الوصية اما الحكم فانه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النقل والاستدلال والجواب ان الشبهة التي
تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبهة التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان
النظر غير مقدور فهي فاسدة لانهم مختارون في استخراج تلك الشبهة فبطل قولهم انها ليست باختيارية واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة لانه
يلزمهم ان يكونوا ابدا ذامين لهذه الشبهة التي اوردوها قبيحا واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان الرسول ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء عليهم السلام باسرهم ما جاؤا الا بالامر
بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل الباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي احسن واما قوله واذا رايت الذين يخوضون فجوابه
ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج فاما قوله تفكروا في الخلق فذاك انما امر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب واما قوله عليكم بدين العجائز فليس المراد الا
تفويض الامور كلها الى الله تعالى والاعتماد في كل الامور على الله ما قلنا واما قوله عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي واما الاجماع فنقول
ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه وان عنيتم انهم ما عرفوا الله
ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم واما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على اهل البدعة واما مسألة الوصية فهي متعارضة بما انه لو اوصى لمن كان عارفا بذات الله تعالى وصفاته
وافعاله وانبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا تمام هذه المسألة وبالله التوفيق المسألة الثانية اما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله اياك نعبد
واما الخلق فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري ان الخلق التقدير والتسوية واحتج عليه بالآية والشعر والاستشهاد اما الآية فقوله تعالى احسن الخالقين اي المقدرين
وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين اي تقدر واما الشعر فقول زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقال آخر ولا يئط بايدي الخالقين
ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم واما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى
ان هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اي جدير كانه الذي منه خلاف والصخرة الخلقاء الملساء لان في الملاسة استواء في الخشونة اختلافا ومنه اخلق الثوب
لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوءه واعوجاجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل على تقدير في اللغة لا تقتضي ان ذلك الاتيان الا من
الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال بعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا
كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم وقال استاده ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحساب وذلك في حق الله تعالى
محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك المسألة الثالثة
اعلم انه سبحانه لما امر بعبادته والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اورد ههنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا في الكتب العقلية
ان الطريق الى اثباته سبحانه اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر او في الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه ستة لا مزيد عليها احدها الا
الاستدلال بامكان الذات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام فانهم عدو لي الا رب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وقوله
قل الله ثم ذرهم فغفروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وثانيها الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله ههنا الذي جعل لكم الارض فراشا و
السماء بناء على ما سياتي تقريره وثالثها الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام لا احب الآفلين ورابعها الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق
الى افهام الخلق وذلك محصور في امرين دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين الوجهين اما دلائل الانفس فهي ان كل
واحد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان وسائر الناس لان
عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المدبر طبائع الفصول
والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقارها الى المحدث الموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من
دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد في تغير احوال العالم في الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في
الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن ان يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها والا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وان يكون لامر منفصل وذلك

ان كان جسما عاد البحث في انه اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس فلابد ان يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسماني وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يمكن الا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى اعاد هذا النوع من الدلالة هنا لا ايرادها لوجهين الاول ان هذا الطريق لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها التصاقا بالعقول وكانت الادلة المذكورة في القرآن يجب ان تكون بعيدة عن الدقة واقوى بها الى الافهام لينتفع به كل احد من الخواص والعوام لاجرم ذكره الله في اول كتابه ذلك الثاني ان ليس الغرض من الدلايل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقايد الحقة في القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من ساير الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلايل لا يفيد العلم بوجود الخالق فقط بل يذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحيوة من النعم العظيمة علينا وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة اولى من ساير الانواع واعلم ان للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب احدها روي ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق عليه السلام فقال جعفر عليه السلام هل ركبت البحر قال نعم قال هل رايت اهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض الواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر عليه السلام قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح وعلى اللوح فانه ينجيك فلما ذهبت هذه الاشياء هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر عليه السلام ان الصانع هو الذي كنت ترجوه ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق فاسلم الرجل على يده وثانيها جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعمران الحصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك وكربك ودفع الامر العظيم اذا نزل بك من جملتهم فقال الله قال عليه السلام مالك من اله الا الله وثالثها كان ابو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو في مسجد قاعد اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت سفينة مشحونة بالاحمال مملوة من الاثقال قد احتوشها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة رحمه الله يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجري مستوية من غير متعهد يدفعها ولا مجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت واغمدوا سيوفهم وتابوا ورابعها سألوا الشافعي رحمه الله ما الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتاكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وتاكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك فمن الذي جعل كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وامنوا على يده وكانوا سبعة عشر وخامسها سئل ابو حنيفة رحمه الله مرة اخرى فتمسك بالوالدين يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس ويدل على الصانع وسادسها تمسك احمد بن حنبل رحمه الله بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلابد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ وسابعها سأل هارون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات وثامنها سئل ابو نواس عنه فقال تامل في نبات الارض وانظر الى اثار ما صنع المليك عيون من لجين ناظرات باحداق هي الذهب السبيك على قضب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك وتاسعها سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الحمير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل على الصانع القدير وعاشرها قيل لطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج مجفف اطلق ولعاب ملين امسك وقال آخر عرفته بنحلة باحد طرفيها تعسل وبالآخر تلسع والعسل مقلوب اللسع وحادي عشرها حكم البديهة في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا يستحق الا لذلك فلما لزم العبادة من خالقه ولاجل تلزم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين الاول ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن علمهم بانه تعالى خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريق العلم بذلك واحد والثاني ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكر عظيم انعامه عليهم لانه تعالى يقول لا تظن اني انما انعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما عليك اذ وجدت بالوف سنين بسبب اني كنت خالقا لاصولك وابائك المسئلة الخامسة في قوله تعالى لعلكم تتقون بحثان البحث الاول ان كلمة لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر او يخشى لعل الساعة قريب الا ترى الى قوله والذين امنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله محال فلابد فيه من تاويل وهو من وجوه احدها ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله لعله يتذكر او يخشى اي اذهبا انتما على رجائكما وطمعكما في ايمانه الله عالم بما يؤول اليه الامر وثانيها ان عادة الملوك والعظماء الاقتصار في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات او الظفر منهم بالرمز والايماء على اوالنطق الحلوق فاذا عثر على شيء من ذلك منهم لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى وثالثها ما قيل ان لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا تكون بمعنى كي ولكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة فجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم فلهذا السبب قيل لعل الله في كلام الله بمعنى كي ورابعها انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وازاح اعذارهم فكل من فعل ذلك فانه يرجى منه حصول المقصود فالمراد من لفظ لعل انه لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء وخامسها قال القفال لعل ماخوذ من تكرار الشيء كقولهم علل بعد نهل واللام فيها هي لام التاكيد كاللام التي يفتتح بها القسم واصل لعل عل لانهم يقولون علك ان تفعل كذا اي لعلك واذا كانت حقيقته التكرير والتاكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر معناه افعل فان فعلك له يؤكد طلبتك له ويقويك عليه

البحث الثاني ان القائل ان يقول اذا كانت العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون او اتقوا ربكم لعلكم تتقون والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المامور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز بل يوجب الاحتراز فكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا قيل في نفس الفعل انه اتقاء فذاك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لما اتصل احد الامرين بالاخر اجري اسمه عليه الثاني انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكانه تعالى امر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التاويل لايق باصول المعتزلة المسئلة السادسة قرا ابو عمرو خلقكم بالادغام وقرا ابو السميفع خلق من قبلكم وقرا زيد بن علي والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف فالوجه فيه انه اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته تاكيدا كما اقحم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تيما الثاني بين الاول وما اضيف اليه اما قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا الى آخره ففيه مسايل المسئلة الاولى لفظ الذي وهو موصول مع صلته اما ان يكون في محل النصب صفة للذي خلقكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح المسئلة الثانية الذي كلمة موضوعة للاشارة الى المفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل الذي ابوه منطلق فابوه منطلق قضية معلومة واذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة ادخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه يستعمل لوصف المعارف بالجمل اذا ثبت هذا فقوله الذي جعل لكم الارض فراشا يقتضي انهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله المسئلة الثالثة ان الله تعالى ذكر هاهنا خمسة انواع من الدلايل اثنين من الانفس وثلثة من الافاق فبدا اولا بقوله خلقكم وثانيها بالاباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثها بكون الارض فراشا ورابعها بكون السماء بناء وخامسها بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب اسباب الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة كان اقوى افادة وكان اولى بالذكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناه بابائه وامهاته ثم ثلث بالارض لان الارض اقرب الى الانسان من السماء والانسان اعرف بحال الارض منه باحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالامر المتولد من السماء والارض والاثر متاخر عن المؤثر فلهذا السبب اخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء الثاني وهو ان خلق المكلفين احياء قادرين اصل لجميع النعم واما خلق الارض والسماء والماء فذلك انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحيوة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الاصل على الفروع الثالث ان كل ما في السماء والارض من دلايل الصانع فهو حاصل في الانسان او حصل في الانسان من الدلايل ما لم يحصل فيهما لان الانسان حصل فيه الحيوة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر عليه سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلالة هاهنا اتم كان اولى بالتقديم واعلم انا لما ذكرنا ان السبب الترتيب ذكرنا كل واحد من هذه الثلثة من المنافع المسئلة الرابعة انه سبحانه لما ذكرها هنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله امن جعل الارض قرارا وجعل خلالها انهارا وقوله الذي جعل لكم الارض مهدا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بامور الشرط الاول كونها ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فلو كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاو والارض اثقل من الانسان والثقيلان اذا نزلا كان اثقلهما اسرع والابطا لا يلحق الاسرع وكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا ان كانت الى المشرق والانسان كان يريد ان يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه وانه لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه احدها ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام وثانيها الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجهين الاول ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض والثاني لم صار ذلك الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدبا وثالثها الذين قالوا السبب في سكون الارض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض الجوانب اولى من بعض فبقي في الوسط وهذا باطل لوجهين الاول ان الاصغر اسرع انجذابا من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك الثاني الاقرب اولى بالانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى بالانجذاب فكان يجب ان لا تعود ورابعها قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل من التراب في قنينة ثم ادير القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف التراب في وسطها لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة الاول الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الحاضرون الثاني ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها الثالث ما بالنا لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق الرابع يجب ان الثقيل كلما كان اعظم ان يكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من الدافع القاسر ابطا من اندفاع الاصغر الخامس يجب ان يكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الانتهاء ابعد من الفلك وخامسها ان الارض تطلب بالطبع وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد وان يكون جائزا فيفتقر فيه الى الفاعل المختار وسادسها قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة وفي النصف الاعلى اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادات فلزم الوقوف والسؤال عليه ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها اما انه لا علاقة فوقها فمشاهد واما انها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة

الاخرى الى نهاية و بهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلى انه لا بد من ممسك يمسكها بالقدرة و الاختيار فلهذا قال الله تعالى ان الله يمسك السموات و الارض ان تزولا و لئن زالتا ان امسكهما من احد
من بعده الشرط الثاني في كون الارض فراشا لنا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه مما يولم البدن و ايضا فلو كانت الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليه و لا يمكن اتخاذ
الابنية منه لتعذر حفرها و تركيبها كما يراد و ان لا تكون في غاية اللين كالماء الذي تغوص فيه الرجل الشرط الثالث ان لا تكون في غاية اللطافة و الشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه و ما كان
كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب و الشمس فكان يبرد جدا فجعل الله كونه اغبر ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات الشرط الرابع ان يكون بارزا من الماء لان طبع الارض ان
يكون غائصا في الماء فكان يجب ان تكون البحار محيطة بالارض و لو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا فقلب الله طبيعة الارض و اخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لان تكون
فراشا لنا و من الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل بهذه الاية على ان الارض ليست كرة و هذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها
كالسطح في امكان الاستقرار عليه و الذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فهذا اولى و الله اعلم المسألة الخامسة في سائر منافع الارض و صفاتها فالمنفعة
الاولى الاشياء المتولدة فيها من المعادن و النبات و الحيوان و الاثار العلوية و السفلية و لا يعلم تفاصيلها الا الله الثانية ان تحمل الرطوبة فيه فيحصل التماسك في ابدان المركبات
الثالثة اختلاف بقاع الارض فمنها ارض رخوة و صلبة و رملة و سبخة و حرة و هو قوله تعالى و في الارض قطع متجاورات و قال و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذي خبث لا يخرج الا نكدا
الرابعة اختلاف الوانها فاحمر و ابيض و اسود و رمادي اللون و اغبر على ما قال تعالى و من الجبال جدد بيض و حمر مختلف الوانها و غرابيب سود الخامسة انصداعها بالنبات كما قال
تعالى و الارض ذات الصدع و السادسة كونها خازنة للماء المنزل من السماء و اليه الاشارة بقوله تعالى و انزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض و انا على ذهاب به لقادرون و قوله
قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين السابعة العيون و الانهار العظام التي فيها و اليه الاشارة بقوله و جعل فيها رواسي و انهارا الثامنة ما فيها من المعادن و الفلزات
و اليه الاشارة بقوله و القينا فيها رواسي و انبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك تمام البيان فقال و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم التاسعة الخبء الذي
يخرج الله منها و النوى و قال يخرج الخبء في السموات و الارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة و هي تردها عليك سبعمائة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل
سنبلة مائة حبة العاشرة حياتها بعد موتها قال تعالى و لم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا و قال و اية لهم الارض الميتة احييناها و اخرجنا منها حبا الحادية عشر
من الدواب المختلفة الالوان و الصور و الخلق و اليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد ترونها و القى في الارض رواسي ان تميد بكم و بث فيها من كل دابة الثانية عشر ما فيها من النبات
المختلفة الوانه و انواعه و منافعه و اليه الاشارة بقوله و انبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها دلالة و اختلاف طعومها دلالة و اختلاف روائحها دلالة فمنها قوت البشر و منها قوت
البهائم ثم قال كلوا و ارعوا انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام و منها الادام و منها الدواء و منها الفاكهة و منها الانواع المختلفة في الحلاوة و الحموضة قال تعالى و قدر فيها اقواتها في
اربعة ايام و ايضا فمنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية و هي القطن و الكتان و اما حيوانية و هي الشعر و الصوف و الابريسم و الجلود و هي من الحيوانات التي بثها الله
في الارض فالمطعوم من الارض و الملبوس من الارض ثم قال و يخلق ما لا تعلمون و فيه اشارة الى منافع كثيرة لا نعلمها نحن و الله تعالى عالم بها ثم انه سبحانه جعل الارض ساترة لقبائحك بعد
مماتك فقال الم نجعل الارض كفاتا احياء و امواتا منها خلقناكم و فيها نعيدكم ثم انه سبحانه جمع هذه المنافع العظيمة للسماء و الارض فقال و سخر لكم ما في السموات و ما في الارض الثالثة
عشر فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة فتجعل فصوص الخواتم و في كبارها ما لا يكثر الانتفاع به و انظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحجر
و قلة النفع بهذا الشريف الرابعة عشر ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب و الفضة ثم تامل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة و الصنائع الجليلة و استخرجوا السمك من قعر
البحر و استنزلوا الطير من اوج الهواء ثم عجزوا عن ايجاد الذهب و الفضة و السبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية و هذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على ايجادهما تبطل
هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة و ابقاء لهذه النعمة فكذلك ما لا مضرة على الخلق في مكنتهم منه فصاروا ممكنين من اتخاذ الشبه من النحاس و
الزجاج من الرمل و اذا تامل العاقل في هذه اللطائف و العجائب اضطر الى الافتقار الى مدبر حكيم مقدر عليم سبحانه و تعالى عما يقولون علوا كبيرا الخامسة عشر كثرة
ما يوجد على الجبال و الارض من الاشجار التي تصلح للبناء و السقف ثم الحطب و ما اشد الحاجة اليه في الخبز و الطبخ و قد نبه الله تعالى على دلائل الارض و منافعها بالفاظ لا يعلمها البلغاء
تعجز عنها الفصحاء فقال و هو الذي مد الارض و جعل فيها رواسي و انهارا و من كل الثمرات جعل فيها زوجين و اما الانهار فمنها العظيمة كالنيل و سيحون و الفرات و منها الصغار
و هي كثيرة و كلها عذبة للسقي و الزراعة و سائر الفوائد المسألة السادسة في ان السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء لوجوه احدها انها متعبد الملائكة و ما فيها بقعة عصي الله
فيها و ثانيها لما اتى ادم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل اهبط من الجنة و قال الله تعالى لا يسكن في جواري من عصاني و ثالثها قوله تعالى و جعلنا السماء سقفا محفوظا و قوله
تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا و لم يذكر في الارض مثل ذلك و رابعها ان في اكثر الامر ورد ذكر السماء مقدما على الارض في الذكر و قال اخرون بل الارض افضل لوجوه احدها
انه تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا و ثانيها في البقعة المباركة من الشجرة و ثالثها الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله و رابعها وصف
ارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض و مغاربها التي باركنا فيها و خامسها وصف جملة الارض بالبركة فقال قل ائنكم لتكفرون الى قوله و جعل فيها رواسي من فوقها و بارك فيها
فان قيل و اي بركة في الفلوات الخالية و المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن الوحوش و مرعاها و مساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى و في الارض ايات للموقنين
و هذه الايات و ان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها ايات للموقنين تشريفا لهم كما قال هدى للمتقين و ثانيها انه سبحانه و تعالى خلق الانبياء المكرمين من الارض على

ما قال منها خلقناكم و فيها نعيدكم و لم يخلق من السموات شيئا لانه قال و جعلنا السماء سقفا محفوظا و ثالثها ان الله تعالى اكرم نبيه فجعل الارض كلها مسجدا له و جعل ترابها طهورا
قوله و السماء بناء ففيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى ذكر امر السموات و الارض في كتابه في مواضع و لا شك انه تعالى اكثر من ذكرهما و ذلك يدل على عظم شانهما و على ان له سبحانه فيهما اسرارا
عظيمة و حكما بالغة لا تصل اليها افهام الخلق و لا عقولهم المسألة الثانية في فضائل السماء و هي من وجوه الاول ان الله تعالى زينها بسبعة اشياء بالمصابيح و زينا السماء الدنيا بمصابيح
و بالقمر و جعل القمر فيهن نورا و بالشمس و جعل الشمس سراجا و بالعرش و هو رب العرش العظيم و بالكرسي وسع كرسيه السموات و الارض و باللوح في لوح محفوظ و بالقلم ن و القلم
فهذه السبعة ثلثة منها ظاهرة و اربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الايات و الاخبار الثاني انه تعالى سمى السموات باسماء تدل على عظم شانها سماء و سقفا محفوظا و سبعا طباقا
و سبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال اذا السماء انفطرت و اذا السماء كشطت يوم نطوي السماء و يكون السماء كالمهل يوم تمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان و ذكر مبدأها
في ايتين فقال ثم استوى الى السماء و هي دخان و قال او لم ير الذين كفروا ان السموات و الارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثها و فنائها
يدل على انه سبحانه خلقها لحكمة بالغة على ما قال و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا الثالث انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدي ترفع اليها و
الوجوه تتوجه نحوها و هي منزل الانوار و محل الضياء و الصفاء و الطهارة و العصمة من الخلل و الفساد الرابع قال بعضهم السموات و الارضون على صفتين فالسموات مؤثرة
غير متاثرة و الارض متاثرة غير مؤثرة و المؤثر اشرف من القابل فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الارض في الاكثر و ايضا ففي اكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع و الارض بلفظ
الواحد لانه لا بد من السموات الكثيرة فيحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب و بتغير مطارح الشعاعات و اما الارض فهي قابلة فكانت الارض الواحدة كافية الخامس ذكر
لون السماء و ما فيه من صواب التدبير فان هذا اللون اشد الالوان موافقة للبصر و تقوية له حتى ان الاطباء يامرون من اصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله اديم السماء
ملونا بهذا اللون الازرق لينتفع به الابصار الناظرة اليه فهو سبحانه جعل لونها انفع الالوان و هو المستنير و شكلها افضل الاشكال و هو المستدير و لهذا قال افلم ينظروا الى
السماء فوقهم كيف بنيناها و زيناها و ما لها من فروج يعني ما فيها فصول و لو كانت سقفا غير محيط بالارض لكان الفروج حاصلة المسألة الثالثة في بيان فضائل السماء ما
فيها و هي الشمس و القمر و النجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها و غروبها فلولا ذلك لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ثم النعمة في طلوع الشمس ظاهرة و لكن ما
النفع في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدوء و لا قرار مع احتياجهم الى الهدوء و القرار ليحصل الراحة و انبعاث القوة الهاضمة و تنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال و هو الذي
جعل لكم الليل لتسكنوا فيه و النهار مبصرا و ايضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على ما قال و جعلنا الليل لباسا و جعلنا النهار معاشا و الثالث انه لولا الغروب لكانت
الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل من عليها من حيوان و تهلك ما عليها من نبات على ما قال الم تر الى ربك كيف مد الظل و لو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه
تطلع وقتا و تغيب وقتا بمنزلة سراج لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا و يستريحوا فصار النور و الظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح اهل
العالم هذا كله في طلوع الشمس و غروبها اما ارتفاع الشمس و انحطاطها فقد جعل الله سببا لاقامة الفصول الاربعة ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر و النبات فتتولد منه مواد الثمار
و يستكثف الهواء و يكثر السحاب و المطر و تقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن و في الربيع تتحرك الطبائع و تظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات
و ينور الشجر و يهيج الحيوان للسفاد و في الصيف يحتدم الهواء فينضج الثمار و تتحلل فضول الابدان و يجف وجه الارض و يتهيا للبناء و العمارة و في الخريف تظهر اليبس و البرد فتنتقل الابدان
قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة هلكت الابدان و فسدت و اما حركة الشمس فتامل منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع و
اشتد البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فيقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى الغرب فتشرق على الجوانب
الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا و ياخذ حظا من شعاع الشمس و ايضا كان الله تعالى يقول لو وقفت في جانب الشرق فالغني يقدر على بناء موضع في الغرب و كان لا يصل النور
الى الفقير لكنه تعالى يقول كان الغني يمنع نور الشمس فانا ادير الفلك و ادير ها عليه بحيث يجد الفقير النصيب و اما منافع ميلها و حركتها عن خط الاستواء فنقول لو لم يكن للكواكب حركة في الميل
لكان التاثير مخصوصا في بقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه و كان الذي يقرب منه متشابه الاحوال و كانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت
الرطوبات فاحالتها كلها الى النارية و لم يتكون المتولدات فيكون المحاذي لممر الكواكب على كيفية و خط لا يحاذيه على كيفية اخرى و خط المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون في موضع
شتاء دائم يكون فيه النهوء و الفجاجة و في موضع اخر صيف دائم يوجب الاحتراق و في موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج و لو لم تكن عودات متتالية و كانت الكواكب تتحرك بطيئا
و بطؤ لكان الميل قليل المنفعة و كانت التاثير شديد الافراط و كان يعرض قريبا مما لو لم يكن هناك ميل و لو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع و ما تمت و اما اذا كان هناك ميل
يحفظ الحركة في جهة مدة براحة من الدهر تم بذلك تاثيره و كثر نفعه فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة و القدرة غير المتناهية و اما كيفية ارتباط الكواكب بالعالم السفلي الى جهة اخرى
بمقدار الحاجة و يبقى في كل جهة هنا كله هو الكلام في الشمس اما القمر و هو المسمى باية الليل فاعلم انه سبحانه جعل طلوعه و غيبته مصلحة و جعل طلوعه و غروبه في وقت مصلحة اما غروبه
ففيه نفع لمن هرب من عدوه فستره الليل و اخفاه فلا يلحقه طالب فينجو و لولا الظلام لادركه العدو و هو المراد من قول المتنبي و كم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب
اما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء اخفاه الظلام و اظهره القمر و من الحكايات ان اعرابيا نام على جمله ليلا فافتقده فلما طلع القمر وجده فنظر الى القمر و قال ان الله تعالى صورك و نورك
و علمك البروج و دورك فاذا شاء كورك فلا اعلم مزيدا اساله لك و لئن اهديت الي سرورا لقد اهديت اليك نورا ثم انشا يقول ماذا اقول و قولي فيك ذو قصر و قد كفيتني التفصيل و الجملا

ان قلت انت شمس وما فلان كذا او قلت ذلك في مدح فهو مدح فصل ولقد كانت العرب من يقول القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك العاشق ويبلي الكتان ويهرم الشاب
وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم ايضا من يفضل القمر على الشمس من وجهين احدهما ان القمر مذكر والشمس مؤنث ولكن المتنبي طعن فيه بقوله فلا التانيث لاسم
الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال وثانيهما انهم قالوا القمران فجعلوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بان الله تعالى قدمها على القمر في قوله والشمس والقمر بحسبان
والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة منقوضة بقوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن وقال لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال خلق الموت والحيوة وقال لا يستوي الاعمى
والبصير وقال ومنهم ظالم لنفسه اما النجوم ففيها منافع المنفعة الاولى كونها رجوما للشياطين والثانية معرفة القبلة بها والثالثة يهتدي بها المسافر في البر والبحر قال الله
تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها ثم ان النجوم على ثلاثة اقسام غاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يطلع تارة ويغرب اخرى وايضا منها
ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل اما الذي يدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح قال الله تعالى عالم
الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم
فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة ابعد الاشياء عنهم والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك فقال قائلهم واعلم علم اليوم والامس قبله ولكنني
عن علم ما في غد عمي وقال لبيد لعمرك ما تدري الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع المسئلة الرابعة في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ اذا تاملت في هذا العالم وجدته
كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة لمنافعه
وضروب الحيوان مصروفة في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على ان العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية واعلم اما قوله تعالى وانزل من
السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فاعلم ان الله تعالى لما خلق الارض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم واولاده ثم علم الله اصناف حاجاتهم فكانه قال يا ادم لا احوجك الى
شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام فقال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب والفضة
هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء في الدنيا مع انها سجن فكيف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض كالام بل اشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك
كذا كذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معناه نردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يوعد بامه وذلك لان مقامك في الام التي ولدتك اضيق من مقامك
في الارض ثم انك كنت في بطن الام تسعة اشهر ما اصابك جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط ان تدخل بطن هذه الام الكبرى كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت
في بطن الام الصغرى ما كانت لك زلة فضلا من ان يكون لك كبيرة بل كنت مطيعا بحيث دعاك مرة الى الخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالراس طاعة منك لامك واليوم يدعوك سبعين مرة
الى الصلوة فلا تجيبه برجلك واعلم انه سبحانه لما ذكر الارض والسماء بين ما فيهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها اشباه النسل الحاصل من
الحيوان من الوان الثمار رزقا لبني آدم ليتفكروا في انفسهم وفي احوال ما فوقهم وما تحتهم ويعرفوا ان شيئا من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها في الذات و
الصفات وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وههنا سؤالات السؤال الاول اهل السنة يقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بمجرى العادة والمعتزلة يقولون ان الله
خلق في الماء طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب انا لا ننازع على كلا القولين في انه لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول
انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى
ابتداء لان المصحح للمقدورية اما الحدوث او الامكان وهما قائمان على التقديرات فانه يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون خلق الاعراض في الجسم
ابتداء بدون هذه الوسائط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقلية ما ورد في الخبر انه تعالى يخرج نعيم اهل الجنة لما بين من غير هذه الوسائط الا انا نقول قدرته على خلقها
ابتداء لا تنافي قدرته على خلقها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتاخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل
السؤال الثاني لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط في هذه المدة الطويلة والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكروا الحكم
المفصلة وجوها احدها انه تعالى انما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا انفسهم في ذلك حالا بعد حال
علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب المنافع الدنيوية فلان يتحملوا مشاق اقل من مشاق الدنيوية لطلب المنافع الاخروية التي هي اعظم من المنافع الدنيوية كان اولى
وصار هذا كما ان الله تعالى قادر على خلق الشفاء من غير شرب الدواء لكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر
العقاب كان اولى وثانيها انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء اما لما خلقها بهذه الوسائط
لم يفتقر المكلف في اسنادها الى القادر الا الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب وثالثها انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار
بعد في ذلك افكار صالحة السؤال الثالث قوله وانزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من ابخرة ترتفع من الارض وتتصاعد الى الطبقة
الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر والجواب من وجوه احدها ان السماء سمي سماء لسموها فكل ما سما فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد
نزل من السماء وثانيها ان المولد لاثارة تلك الاجزاء الرطبة انزل من السماء ماء وثالثها ان الله تعالى هو الصدق وقد اخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب

ان يقال

ان يقال ينزل من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض السؤال الرابع ما معنى من في قوله من الثمرات الجواب فيه وجهان احدهما التبعيض لان المنكرين اعني ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما
معنى البعضية كانه قيل وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم والثاني ان يكون للبيان كقولك انفقت من الدراهم الفا فان قيل فلم نصب رزقا
قلنا ان كانت من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج السؤال الخامس الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار الجواب انه
على قلة ثمار الدنيا واشعار بتعظيم امر الاخرة والله اعلم اما قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه سؤالات السؤال الاول بم يتعلق فلا تجعلوا الجواب فيه وجوه
احدها ان يتعلق بالامر اي اعبدوا فلا تجعلوا لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد وثانيها بلعل والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه بخلقه فانه اعظم موجب
العقاب وثالثها بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا اي هو الذي خلقكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء السؤال الثاني ما الند الجواب انه المثل المنازع وناددت الرجل خالفته
من ند ندودا اذا نفر كان كل واحد من الندين يناد صاحبه اي ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها الهة اشبهت حالهم حال من يعتقد
انها الهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصح ان يكون له ند قط وقرأ محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا السؤال
الثالث ما معنى وانتم تعلمون والجواب معناه انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها اندادا لله تعالى فلا تقولوا ذلك فان القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وههنا
مسائل المسئلة الاولى اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما لم يوجد الى الان لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير
والثاني سفيه يفعل الشر واما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففي الذاهبين الى ذلك كثرة الفريق الاول عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه
الكواكب هي المدبرات لهذا العالم فيجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله تعالى الفريق الثاني الذين يعبدون المسيح الفريق الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين
اقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح وهو عليه السلام انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه وقالوا لا تذرن الهتكم ولا تذرن
ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى الان بل اكثر اهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب
الذي هذا شانه يستحيل ان يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السماء والارض علم ضروري فيستحيل اطباق
الجمع العظيم عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض اخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها احدها ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا
من اهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وبملائكته ويعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا
عنا بالسماء وان الواجب عليهم ان يصوغوا تماثيل انيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئات التي كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين به طلب الزلفى الى الله
سبحانه وتعالى وملائكته فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد التشبيه وثانيها ما ذكره اكثر العلماء وهو ان الناس رأوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال
الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الراس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في
الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة
لله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الالهة في الحقيقة والفريق الثاني انها هي الوسائط بين الله وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما رأوا الكواكب
مستترة في اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا
ذكر الكواكب والعبادة لتلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها ان اصحاب الاحكام كانوا يعينون اوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما
في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الافات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في
ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة باصل الامر ورابعها انه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة
ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيمة عند الله تعالى على ما اخبر الله عنهم بهذه المقالة في قولهم
هؤلاء شفعاؤنا عند الله وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم يسجدون اليها لا لها كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب
عبادتها وسادسها لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التاويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة
العقل المسئلة الثانية لقائل ان يقول لما رجع حاصل مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن اين يلزم من اثبات خالق العالم ان لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى لما نبه على
كون الارض والسماء مخلوقتين بما بينا ان الارض والسماء تشاركا سائر الاجسام في الجسمية فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاحياز لتخصيص مخصص
بينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو ايضا الى مخصص اخر فوجب ان لا يكون جسما فاذا ثبت هذا فنقول اما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد التشبيه فلما دللنا بهذه الدلالة
على نفي الجسمية فقد بطل قوله واما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم فافتقر في اتصافه بكل صفة الى الفاعل المختار بطل كونها الهة
وثبت انهم عبيد لا ارباب واما القول الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات فقد بطل ايضا لان تاثير الطلسمات انما يكون بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب بطل قولنا و
قولهم واما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه او يحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه واما القول السادس فهو ايضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع

الحنفا المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التاويلات واعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية
والاجرام النيرة واتخذوها معبدا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وعندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان
هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربعا وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا
ثم زعم اصحاب التاريخ ان عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي امر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها فقالوا هذه ارباب اتخذناها
نستنصر بها فننصر ونستسقي بها فنسقى فالتمس اليهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في اول ملك شابور ذي الاكتاف واعلم ان من
بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان رضه ومنها نوبهار بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب اوثان
معروفة مثل ود بدومة الجندل وسواع لبني هذيل ويغوث لمذحج ويعوق لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات بالطائف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزى لكنانة
بنواحي مكة واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله سبحانه وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل هو الذي يقول اربا واحدا
ام الف رب ادين اذا تقسمت الامور تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير الكلام في النبوة قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من
مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وفيه مسائل المسألة الاولى
اعلم انه سبحانه لما اقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وابطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله تعالى مستفادة من
الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله تعالى الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم مبنية على كون القرآن معجزا اقام الدلالة على كونه
معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن بيانه من طريقين الطريق الاول ان يقال ان هذا القرآن لا يخلو حاله من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء او زائدا على كلام سائر
الفصحاء بقدر لا ينقض العادة او زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل
سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع
على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل
وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوى القوادح فلما لم ياتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت ان القرآن لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا
فهو اذن تفاوت ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا فهذا هو تقرير هذه الدلالة وظهر انه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد واعلم انه اجتمع
في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية وراءها فدل ذلك على كونه معجزا الوجوه احدها ان فصاحة العرب اكثرها في وصف المشاهدات
مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف حرب او وصف غارة وليس في القرآن من هذه الاشياء شيء فكان يجب الا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في
كلامهم وثانيها انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا الا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما اسلما نزل شعرهما
ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وان الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحا كما ترى وثالثها ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح في القصيدة يتفق في البيت والبيتين
والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك القرآن لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته ورابعها ان كل من قال شعرا فصيحا في وصف شيء فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء
بمنزلة كلامه الاول وفي القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا وخامسها انه اقتصر على ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق
وترك الدنيا واختيار الآخرة وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة وسادسها انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف
وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وزهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن اما القرآن فانه جاء فصيحا في كل الفنون على غاية
الفصاحة الا ترى انه سبحانه قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال في الترهيب افامنتم ان يخسف بكم جانب البر الآيات
وقال ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض الى آخره وخاب كل جبار عنيد الى قوله وياتيه الموت من كل مكان وقال تعالى في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله تعالى فكلا اخذنا بذنبه الى قوله ومنهم من
اغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه افرأيت ان متعناهم سنين وقال في الالهيات والله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام الى آخره وسابعها ان القرآن اصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن
وعلم الفقه كله ماخوذ من القرآن وكذا علم اصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واخبار الآخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تأمل كتابنا في دلائل الاعجاز علم ان
القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى النهاية القصوى الطريق الثاني ان نقول القرآن لا يخلو اما ان يقال انه كان بالغا في الفصاحة الى حد الاعجاز او لم يكن كذلك فان كان الاول
ثبت انه معجز وان كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة مع توفر دواعيهم على الاتيان بها امر خارق للعادة فكان ذلك معجزا فثبت ان القرآن معجز
على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا اقرب الى الصواب المسألة الثانية انما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان
لانهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله تعالى ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه اهل الخطابة والشعر من وجود
ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل الخطيب ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو انزله الله تعالى

زائنا

لانزله على خلاف هذه العادة جملة واحدة قال الله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فالله سبحانه ذكر ههنا ما يدل على ان القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة
وتقريره ان هذا النازل على هذا التدريج اما ان يكون من جنس مقدور البشر او لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله او بما يقرب منه على التدريج وان كان الثاني ثبت انه
مع نزوله على التدريج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله وامته المسألة الثالثة السورة هي طائفة من القرآن وواوها ان كانت اصلا فاما ان تسمى بسورة المدينة وهي حائطها
لانها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور ولانها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها واما ان تسمى بالسورة التي هي الرتبة لان السور بمنزلة المنازل
والمراتب يترقى فيها القارئ وهي ايضا في انفسها طوال واوساط وقصار او لرفعة شانها وجلالة محلها في الدين وان جعلت واوها منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطائفة من القرآن
كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه فان قيل ما فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه احدها ما لاجله بوب المصنفون كتبهم ابوابا وفصولا وثانيها ان الجنس اذا حصل
تحته انواع كان افراد كل نوع من صاحبه احسن وثالثها ان القارئ اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في آخر كان انشط له وابعث على التحصيل منه لو استمر على الكتاب
بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا وطوى فرسخا نفس ذلك منه ونشط للسير ورابعها ان الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فعظم
في نفسه ذلك ويغتبط به ومنه كان القراءة في الصلوة بسورة تامة افضل المسألة الرابعة قوله فاتوا بسورة يدل على ان القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما انزله الله
تعالى بخلاف قول كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب في ايام عثمان رض فلذلك صح التحدي بالقرآن وجاء على وجوه احدها قوله فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما
وثانيها قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثالثها قوله فاتوا بسورة من مثله ونظيره هذا كمن يتحدى صاحبه
بتصنيفه فيقول ائتني بمثله ائتني بنصفه ائتني بربعه ائتني بمسألة مثله فان هذا هو النهاية في التحدي وازالة العذر فان قيل قوله فاتوا بسورة من مثله يتناول سورة
الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا ايها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور
البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة والبلاغة الى حد
الاعجاز فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين امره معجزا فعلى التقديرين يحصل العجز المسألة الخامسة الضمير في
قوله من مثله الى ماذا يعود فيه وجهان احدهما انه عائد الى ما في قوله مما نزلنا اي فاتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني انه عائد الى عبدنا اي فاتوا ممن هو على
حاله من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم ياخذ من العلماء والاول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن واكثر المحققين ويدل على الترجيح وجوه احدها ان ذلك
مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لاسيما ما ذكره في يونس فاتوا بسورة من مثله وثانيها ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فوجب
صرف الضمير اليه الا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القرآن منزل من عند الله فهاتوا انتم شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ان يقال وان ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله وثالثها ان الضمير لو كان عائدا الى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا او
تفردوا وسواء كانوا اميين او كانوا عالمين محصلين اما لو كان عائدا الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم فذلك لا يقتضي الا كون احادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون مثل محمد
عليه الصلوة والسلام الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد صلى الله عليه وآله وسلم لان الجماعة لا تماثل الواحد والقارئ لا يكون مثل الامي ولا شك
ان الاعجاز على الوجه الاول اقوى ورابعها انا لو صرفنا الضمير الى القرآن فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم فكونه معجزا انما
يكمل بتقرير كمال حاله في كونه اميا بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم الا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه الصلوة والسلام كان الاول اولى وخامسها
لو صرفنا الضمير الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القرآن عمن لم يكن مثل محمد في كونه اميا ممكن ولو صرفناه الى القرآن لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي ومن غير
الامي ممتنع فكان هذا اولى المسألة السادسة في المراد من الشهداء وجهان الاول المراد من ادعوا آلهتكم وهي الاوثان فكانه قيل لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة
لما انها تنفع وتضر فقد وقعتم في منازعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا انكم مبطلون في
ادعائكم انها آلهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين احدهما في ابطاله كونها آلهة والثاني في ابطال ما انكروه من اعجاز القرآن وانه من
قبله الثاني المراد من الشهداء اكابرهم او من توافقهم في انكار امر محمد والمعنى وادعوا اكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل
هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وبتقدير التعذر فايهما اولى قلنا اما الاول فممكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر والاوثان
والاكابر مشتركة في انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم انصارا لهم واعوانا وان حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه واما الثاني فنقول الاولى حمله على الاكابر وذلك لان
لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح ان يشاهد فيتحمل المشاهدة ويؤدي بالشهادة وذلك لا يتحقق الا في حق رؤسائهم اما اذا حملناه على الاوثان لزم المجاز اما في اطلاق لفظ
الشهداء على الاوثان او بان يقال المراد وادعوا من تزعمون انهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام لانه يصير كأنه قال وادعوا من يشهد بعضكم
لبعض لانكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كانت العرب يشهدون على المتنازعين في الفصاحة ايهما
احسن واعلى درجة من الآخر واذا ثبت ذلك فالظاهر ان حمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله على المجاز المسألة السابعة دون ادنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الدني

نعم

ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الاشياء ادناء بعضها من بعض ويقال هذا دون ذلك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر ثم استعير
للتفاوت في الاحوال فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية
المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل ما متعلق من دون الله قلنا فيه وجوه احدها ان متعلقه شهداءكم وبهذا فاحتمالان الاول المعنى ادعوا الذين تخذتموهم الهة من دون الله وزعمتم
انهم يشهدون لكم يوم القيمة انكم على الحق وفي امرهم ان يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم والثاني ادعوا شهداءكم من دون الله
يعني اولياءه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم ان ما اتيتم به مثله وهذا من المساهلة والاشعار بان شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطباع السليمة ان يرضوا لانفسهم الشهادة
الكاذبة وثانيها ان متعلقه ادعوا والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق كما يقول العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه
وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصحح بها الدعاوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وان لم يتولهم متشبث غير قولهم الله يشهد انا لصادقون
المسألة الثامنة قال القاضي هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه احدها انه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا
وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز وثانيها ان بعضهم على قولهم يكون الفعل عند القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم وثالثها انه لا
يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق ثم تحديه تعالى لهم يعود في التحقيق الى انه تحدى نفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها ان
المعجز انما يدل بانه من نقض العادة فاذا كان من قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الطريق فلا يصح الاستدلال بالمعجز وخامسها ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه فلو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن دالا على الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد والكل من قبله تعالى
والجواب ان المطلوب من التحدي ان يأتي الخصم المتحدى به قصدا وان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاق مما لا يكون في وسعه فبقي الاول فاذا كان ذلك كذلك كان
اتيانه بالمتحدى موقوفا على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى لزم القول بالجبر ويلزمه كل ما اورده علينا فيبطل كل
ما قاله اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الآية دالة على المعجز من وجوه اربعة احدها انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وفي غاية الحرص في ابطال امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفس والمهج من اقوى ما يدل على ذلك واذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا
فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القرآن او بمثل سورة منه لاتوا به فحيث ما اتوا به ظهر المعجز وثانيها وهو انه عليه السلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم
الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون وجلا خائفا مما يتوقعه
من فضيحة يعود وبالها على جميع اموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وآله وسلم فلولا معرفته باضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لا يجوز من نفسه ان يحملهم على
المعارضة بابلغ الطرق وثالثها انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا في الخبر فلا يقطع بانه وجد مخبره بانهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع
خلافه يظهر كذبه فالمبطل المتردد في الشيء لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه السلام كان قاطعا في امره ورابعها انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان من
ايامه عليه السلام الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعادي الدين والاسلام ويشتد داعيه في الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة
في الدلالة على المعجز مما يشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال وههنا سؤالات السؤال الاول انتفاء
اتيانهم بالسورة واجب فلا معنى باذا الذي للوجوب وبان الذي للشك الجواب فيه وجهان احدهما ان يساق القول معهم على حسب حسبانهم وانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز
عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام الثاني ان يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه
غالبه تهكما به السؤال الثاني لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأتوا به الجواب لان هذا اخصر من ان يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله السؤال
الثالث ولن تفعلوا ما محلها الجواب لا محل لها لانها جملة اعتراضية السؤال الرابع ما حقيقة لن في باب النفي الجواب لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا
تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا ثم فيه ثلاثة اقوال احدها اصله لا ان وهو قول الخليل وثانيها ابدلت الفها نونا وهو قول الفراء وثالثها حرف
منتصب لتأكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل السؤال الخامس ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب انه اذا ظهر عجزهم
عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل
قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا العناد فهذا هو اتقاء النار وتحقيقه بتشبيه ذلك بهذا بل صفة النار السؤال السادس ما الوقود والجواب هو ما يرفع به النار واما المصدر فمضموم
وقد جاء فيه الفتح قال سيبويه سمعنا من العرب من يقول وقدت النار وقودا عاليا ثم قال والوقود اكثر والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه
وزين بلده السؤال السابع صلة الذي والتي يجب ان تكون قصة معلومة فكيف علموا ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة الجواب لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب
او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او سمعوا قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة السؤال الثامن فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة
منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة الجواب تلك الآية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مشارا بها الى ما عرفوه اولا السؤال التاسع ما معنى قوله وقودها

الناس والحجارة الجواب انها نار ممتازة من النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قوتها من وجهين الاول ان سائر النيران اذا اريد احراق الناس بها او احماء الحجارة
اوقدت اولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه او احماؤه وتلك اعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق والثاني انها لافراط حرها تتقد في الحجر السؤال العاشر لم قرن الناس
بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا والجواب لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قال الله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم وهذه الآية مفسرة بما قوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم
المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم بمكانهم جعلها الله تعالى عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا و
اغرابا في تحسيرهم ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة النار والاتقاد بحجارة الكبريت معتاد فلا
يدل الاتقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفأ بها النيران فكانه قال تلك النار بلغت لقوتها ان تتعلق في اول
امرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا اما قوله اعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان هناك نيرانا اخر
غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق اهل القبلة الكلام في المعاد قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها
الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون اعلم ان الله سبحانه
لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى انه اذا ذكر آية في الوعيد ان يعقبه بآية في الوعد وههنا مسائل
المسألة الاولى اعلم ان مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسألة اما ان يقع عن امكانها او عن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة
وبالنقل اخرى واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل فان الله ذكرها في مواضع من كتابه وبين الحق فيها من وجوه الاول ان كثيرا ما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى
حكم بانه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسألة كذلك
فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر
الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه قال في سورة النحل واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم الذين
كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم الوجه الثاني انه تعالى اثبت امكان الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر وقد قرر الله تعالى
هذه الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون اواباؤنا
الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بامور اربعة اولها قوله افرأيتم
ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في آفاق اطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء
في الالتذاذ بالوقاع بحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع في تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة
جدا اولا في اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في اطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله تعالى سبحانه في اوعية المني ثم انه سبحانه
اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير
هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة وقال ذلك
بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قد افلح بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك
لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقال في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق الى قوله
انه على رجعه لقادر وثانيها قوله تعالى افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الى قوله بل نحن محرومون ووجه الاستدلال به ان الحب واقسامه من مطول
مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك على اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي
يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة ففيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منه ورقتان واما
المطول فيظهر في رأسه ثقب ويظهر الورق الطويل كما في الزرع واما النوى فتخرج فيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فلقه اكثر الناس ثم انا نرى في الارض الندية تنفلق تلك
النواة الثمرة تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين فيخرج من احد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط اما الصاعد فيصعد واما الهابط
فيغوص في اعماق الارض فالحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما خفيفة صاعدة والاخرى ثقيلة هابطة مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء فلا بد ان يكون
ذلك بقدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في سورة الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت
وثالثها قوله تعالى افرأيتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وتقريره من وجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من فاعل

ويقهر الطبع ويبطل الخاصية فيصعدها من شان الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تظهر الحيوة والرطوبة من خساسة التراب والماء والثاني لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها والثالث تسيير الرياح فاذا قدر على تلك الرياح التي تضم بعض الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ههنا والرابع ان انشاء السحاب وانزال المطر سبب عاجل يعجل الناس اليه فههنا الحاجة الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع من كتابه كما قال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ورابعها قوله افرأيتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجر هابط وايضا النار لطيفة والشجر كثيف وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا اسكن الله تعالى داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وثانيها ان الله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة امر الماء والنار وذكر في النمل امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدؤا الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة فكانه سبحانه بين ان العناصر الاربعة على جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر النوع الثاني من الدلايل الدالة على امكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الابتداء فلان اكون قادرا على الاعادة اولى وهذه الدلايل تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله في سبحان الذي وقالوا ائذا كنا عظاما ورفاتا ائنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة الى قوله قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها في الروم قوله وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي انشاها اول مرة النوع الثالث الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر وذلك في ايات منها في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وقال في سورة يس اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق ائذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد النوع الرابع الاستدلال على وقوع الحشر بانه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز احدهما من الاخر منها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار النوع الخامس الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلق ادم عليه السلم ابتداء ومنها قصة البقرة وهو قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابرهيم عليه السلم رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلم فانه تعالى استدل على امكانها بعين استدلاله على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف لذلك قال ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلم وهي قوله تعالى واتيناه اهله ومثلهم معهم يدل على انه تعالى احياهم بعدما ماتوا ومنها ما اظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلم من احياء الموتى حيث قال واحيي الموتى وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيرا باذن الله ومنها قوله او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى اصول الدلايل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسياتي الاستقصاء في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القرآن على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله تعالى ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ووجه لزوم الكفر ان دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لكان ذلك اما لعجز حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه او لجهله حيث تعذر عليه تمييز اجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن اجزاء بدن المكلف الاخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجب الكفر قطعا والله اعلم **المسئلة الثانية** هذه الايات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين اما النار فلانه تعالى قال في صفتها اعدت للكافرين وهذا صريح في كونها مخلوقة واما الجنة فلانه تعالى قال في اية اخرى اعدت للمتقين ولانه قال ههنا وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان **المسئلة الثالثة** اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمطعم بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا والمنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان النعيم منغصا فبين تعالى ان هذا الخوف زايل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الاية دالة على كمال النعم والسرور ولنتكلم الان في الفاظ الاية اما قوله تعالى وبشر ففيه سؤالات السؤال الاول علام عطف هذا الامر الجواب من وجوه احدها انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وثانيها انه معطوف على

قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم وثالثها قرا زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدت السؤال الثاني من المامور بقوله وبشر الجواب يجوز ان يكون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وان يكون كل واحد كما قال عليه السلم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة لم يامر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد مامور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يوذن بان الامر لعظمه وفخامة شانه حقيق بان يبشر به كل من قدر على البشارة به السؤال الثالث ما البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده ايكم يبشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي افاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر من اوايل ضوءه واما قوله فبشرهم بعذاب اليم فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزايد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب مالك اما قوله الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار ففيه مسايل **المسئلة الاولى** هذه الاية تدل على ان الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه الاعمال الصالحة وجب التغاير والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل **المسئلة الثانية** من الناس من اجرى هذه الاية على ظاهرها فقال كل من اتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فان قيل فما قولك فيمن اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال هذا ممتنع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدايم وفعل الكفر يوجب استحقاق العقاب الدايم والجمع بينهما محال فلم يبق الا ان يقال هذا الغرض الذي فرضتموه ممتنع وانما قلنا بان القول بالتحابط محال لوجوه احدها ان الاستحقاقين اما ان يتضادا او لا يتضادا فان تضادا كان الطارئ مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال وثانيها ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي بطريان الطارئ اولى من اندفاع الطارئ لقيام الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال او يندفعا فحينئذ يبطل قول المحابطة وثالثها ان الاستحقاقين اما ان يتساويا او كان المتقدم اكثر او اقل فان تساويا لا مثل ان يقال كان قد حصل استحقاق عشرة اجزاء من الثواب واستحقاق عشرة اجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من اجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من اجزاء استحقاق الثواب فاذا كان كذلك لم يكن تاثير هذا الجزء في هذا الجزء اولى من تاثيره في ازالة ذلك الجزء من باقي الاجزاء فاما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارية موثرا في ازالة كل واحد من الاجزاء المتقدمة فيلزم ان يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة وكل ذلك محال واما ان يختص كل واحد من الاجزاء الطارية بواحد من الباقي من غير مخصص وذلك محال لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما ان كان المتقدم اكثر فالطاري لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي ان يزول به اولى من ساير الاجزاء فاما ان يزول الكل وهو محال لان الزايل لا يزول بالناقص او بالبعض المنفصل لزوال من غير مخصص وهو محال او لا يزول شيء منها وهو المطلوب وايضا فهذا الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما ان يبقى الطاري او يزول اما القول ببقاء الطاري فلم يقل به احد من العقلاء واما القول بزواله فباطل لانه اما ان يكون تاثير كل واحد منهما في ازالة الاخر معا او على الترتيب والاول باطل لان المزيل لا بد وان يكون موجودا حال الازالة فلو وجد الزوالان معا لوجد المزيلان معا فلزم ان يوجد الحال ما عدما وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل ان ينقلب غالبا واما ان كان المتقدم اقل فاما ان يكون الموثر في زوال بعض اجزاء الطاري هو كل اجزاء الباقي وذلك محال لان جميع اجزائه صالح للازالة فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان يصير الكل موثرا في الازالة فيلزم ان يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا تعين في الجواب قولان الاول قول من اعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان ان لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا ان ما اتى به اولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط الثاني ان العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول اهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات **المسئلة الثالثة** احتج المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب فانه قال بشرهم بان لهم جنات لم يحصل ذلك الحكم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الاية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه لا يجوز التعبير عن استحقاق الوقوع مجازا **المسئلة الرابعة** الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكانها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار الجواب اما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب بحسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان واما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير الى الاجناس التي علمها المخاطب ويشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه واما قوله كلما رزقوا منها فهذا لا يخلو اما ان يكون صفة ثانية لجنات او خبر مبتدا محذوف او جملة مستانفة لانه لما قيل ان لهم جنات لم يخل قلب السامع ان يقع فيه ان ثمار تلك الجنات اشباه ثمار الدنيا ام لا وههنا سؤالات السؤال الاول ما موقع من ثمرة فيه وجهان الاول هو كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من بستانك وموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدئ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدئ من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة والرمانة على هذا التفسير انما المراد النوع من انواع الثمار والثاني هو ان يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رايت منك اسدا تريد انت اسد وعلى هذا يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمرة والجنات الواحدة والله اعلم السؤال الثاني كيف يعقل هذا الذي رزقنا الان هو الذي رزقنا من قبل الجواب لما اتحدا في الماهية وان تغايرا بالعدد صح ان يقال هذا هو ذاك اي بحسب الماهية فان الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك اذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا انه الاب السؤال الثالث الاية تدل على انهم شبهوا ما رزقهم الله الذي ياتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم من قبل ذلك المشبه به هو من ارزاق الدنيا ام

ارزاق الجنة والجواب فيه وجهان الاول انه من ارزاق الدنيا ويدل عليه وجهان الاول ان الانسان بالمالوف آنس والى المعهود اميل واذا راى ما لم يالفه نفر عنه طبعه ثم اذا ظفر بشي من جنس ما سلف
له به عهد ثم وجده اشرف مما الفه اولا عظم ابتهاجه وفرحه فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانة في الدنيا ثم ابصروا في الآخرة وجدوا رمانة الجنة اطيب واشرف من رمانة الدنيا
كان فرحهم بها اشد من فرحهم بشي ما شاهدوه في الدنيا والثاني ان قوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فيكون في المرة الاولى من ارزاق الجنة لابد
وان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى من ارزاق الجنة شي من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الجنة القول الثاني ان المشبه به رزق
الجنة والمراد تشابه ارزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين الاول المراد تساوي ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص الثاني المراد
تشابهها في المنظر فيكون الثاني كانه الاول على ما روي عن الحسن ثم هولاء مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في المطعم فان الرجل اذا اشتهى شيئا واعجبه لا تتعلق نفسه
الا بمثله فاذا جاء بما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك غاية اللذة ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم قال الحسن يوتى احدهم بالصحفة
فياكل منها ثم يوتى بالاخرى فيقول هذا الذي اوتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الآية قول ثالث على لسان اهل المعرفة فهو ان كمال السعادة ليس الا في
معرفة ذات الله ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات وبالجملة فيصير جوهر الانسان كالمرآة المحاذية لعالم
القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج لان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فاذا زال هذا العائق حصلت
السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالحاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان
الكمالات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة افادت هذه الاشياء لزوال العائق قوله تعالى
واتوا به متشابها فيه سوالان السوال الاول الى ما يرجع الضمير في قوله واتوا به الجواب ان قلنا ان المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشي المرزوق في الدنيا والآخرة يعني واتوا
بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصلا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة ايضا فالى الشي المرزوق في الجنة يعني واتوا بذلك النوع في الجنة
بحيث يشبه بعضه بعضا السوال الثاني كيف موقع قوله واتوا به متشابها من نظم الكلام والجواب ان الله تعالى لما حكى عن اهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قولهم هذا الذي
رزقنا من قبل صدقهم في تلك الدعوى فقال واتوا به متشابها اما قوله ولهم فيها ازواج مطهرة فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة
ازواجهن من جميع الخصال الذميمة ولاسيما ما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال اهل الاشارة وهذا يدل على انه لابد من التوبة لسائل
احدها ان المراة اذا حاضت فالله تعالى منعك من مباشرتها قال تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا منعك من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها
فاذا كانت الازواج اللواتي في الجنة مطهرات فلان يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور فيها كان اولى وثانيها ان من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع
الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك قال في آدم عليه السلم لما اتى بالزلة اخرج منها
وثالثها من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلوته عند الشافعي رح فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلوته وههنا سوالات الاول هلا جاءت الصفة
مجموعة كالموصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت ومنه بيت الحماسة * واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعجلت نصب القدور فملت * والمعنى وجماعة ازواج
مطهرة وقرا زيد بن علي مطهرات وقرا عبيد بن عمير مطهرة بمعنى متطهرة السوال الثاني هلا قيل طاهرة الجواب في المطهرة اشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله تعالى وذلك يفيد
فخامة امر اهل الثواب كانه قيل ان الله هو الذي زين اهل الثواب اما قوله وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه
بالآية والشعر اما الآية فقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت فالخلد هو البقاء الدائم
واما الشعر فقول امرئ القيس * وهل ينعمن الا سعيد مخلد * قليل الهموم ما يبيت باوجال * وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام او لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف
اما الآية فقوله خالدين فيها ابدا ولو كان التابيد داخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا واما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولانه يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا
مخلدا فهذا هو الكلام في ان هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب ام لا وقال الآخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب الدوام لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم
النعمة لان النعمة كلما كانت اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي انه لا ينفك اهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله اعلم قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان
يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون
اعلم ان الله تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزا اورد ههنا شبهة اوردها الكفار قدحا في ذلك واجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت
والنمل وهذه الاشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلا عن كونه معجزا واجاب الله تعالى عنه بان صغر هذه الاشياء لا يقدح في الفصاحة
اذا كان ذكرها مشتملا على حكمة بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في سبب نزول الآية اقوال الاول عن ابن عباس رضي الله عنه انه لما نزل يا ايها الناس ضرب مثل
فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود اي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية والقول الثاني ان المنافقين طعنوا في ضرب

الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات والقول الثالث ان هذا الطعن كان من المشركين قال القفال
الكل محتمل ههنا اما اليهود فلانه قيل في آخر الآية وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو
لبني اسرائيل واما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فالذين في قلوبهم
مرض المنافقون والذين كفروا يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا اذا ثبت هذا فنقول احتمال الكل ههنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين
في ايذاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقد مضى من اول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا قال القفال وقد يجوز ان ينزل ذلك
ابتداء من غير سبب لان معناه مفيد في نفسه المسئلة الثانية اعلم ان الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحيوة يقال حيي الرجل كما يقال
نسي وحشي وشظي الفرس اذا اعتلت هذه الاعضاء جعل الحيي لما يعتريه من الانكسار والتغير منكسر القوة منتقص الحيوة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورايت
الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء واذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في حق الجسم ولكنه ورد في الاحاديث قال سلمان
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تعالى حيي كريم يستحيي اذا رفع العبد اليه يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تاويله وفيه وجهان الاول وهو
القانون في امثال هذه الاشياء ان كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله
ان الحياء حالة تحصل للانسان ولكن لها مبدا ومنتهى اما المبدا فهو التغير الجسماني الذي يلحق الانسان من خوف ان ينسب اليه القبيح واما النهاية فهو ان يترك الانسان ذلك الفعل
فاذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدا الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهو غليان دم القلب
وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصف الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدا اعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك
النهاية وهي انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب الثاني يجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت
فجاء هذا الكلام على سبيل الطباق والجواب على السوال وهذا فن بديع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله تعالى من هذا الجنس اثباتا فنفيه ايضا لا يطلق عليه بل النفي ايضا
عليه وانما يقال انه تعالى لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحيي ويطلق ذلك عليه فمحال لانه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره تعالى في كتابه من قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لم يلد ولم
يولد فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كلما ورد في القرآن اطلاقه جاز ان يطلق في المخاطبة فلا يجوز
ان يطلق ذلك الا مع بيان ان ذلك محال ولقائل ان يقول لا شك ان هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الاخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الدلالة ممنوعة
وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن اللفظ بما يدل على انتفاء الصحة كان ذلك احسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره احسن
ان يكون ذلك قبيحا المسئلة الثالثة اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه احدها اطباق العرب والعجم على ذلك اما العرب فذلك مشهور عندهم
وقد تمثلوا باحقر الاشياء فقالوا في التمثيل بالذرة اجمع من ذرة واضبط من ذرة واخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب اجرا من الذباب واخطا من الذباب واطيش من
الذباب واشبه من الذباب بالذباب والح من الذباب وفي التمثيل بالقراد اسمع من قراد واصغر من قراد واعلق من قراد واعم من قراد وادب من قراد وقالوا في الجراد اطير
من جرادة واحطم من جرادة وافسد من جرادة واصفى من لعاب الجراد وفي الفراشة اضعف من فراشة واجهل من فراشة واطيش من فراشة وفي البعوضة كلفني مخ
البعوض مثل في تكليف ما لا يطاق واما العجم فيدل عليه كتاب كليلة ودمنة وامثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وارادت ان تطير عنها يا هذه استمسكي
فاني اريد ان اطير فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف اشعر بطيرانك وثانيها انه ضرب الامثال في الانجيل على عيسى عليه السلم بالاشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل
رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع واثمر العشب غلب عليه الزوان فقال عبيد الزراع يا سيدنا اليس حنطة
جيدة نقية زرعت في قريتك قال بلى قالوا فمن اين الزوان قال لعلكم ان ذهبتم ان تلقطوا الزوان تقلعوا معه حنطة دعوهما يتربيان جميعا حتى الحصاد فامر الحصادين ان يلتقطوا
الزوان من الحنطة الى الجراين وان يربطوه حزما ثم يحرق بالنار ويجمعوا الحنطة الى الجراين وافسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو ابو البشر والقرية هي العالم والحنطة
الجيدة النقية هو نحن ابناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس والزوان هو المعاصي التي زرعها ابليس واصحابه والحصادون هم الملائكة
يتركون الناس حتى تدنو آجالهم فيحصدون اهل الخير الى ملكوت الله واهل الشر الى الهاوية وكما ان الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله والملائكة يلتقطون من ملكوته المتكبرين
وجميع عمال الاثم فيلقونهم في اتون الهاوية فيكون هنالك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابرار هناك في ملكوت ربهم من كانت له اذن تسمع فليسمع واضرب لهم مثلا آخر يشبه ملكوت
السماء لو ان رجلا اخذ حبة خردل وهي اصغر الحبة فزرعها في قريته فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعششت في فروعها وكذلك الهدى من دعا
اليه ضاعف الله له اجره وعظمه ورفع ذكره ونجا به من اهتدى وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل في
صدوركم وقال قلوبكم كالحصاة التي لا ينضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والارضة فتفسدها ولا في البرية حيث السموم واللصوص
فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال يجر فتجدوا عليها لباسها وحاك نرقها وهو لا تقولن ولا تنحس ومنهن ما في جوف الحجر الاصم او في جوف العود

يا نبيين بليا بهن وما زيادتهن الا الله افلا تعقلون وقال الاسير والزنابير فلتد لغكم كذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتموني فنظر ان الله تعالى ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة واما العقل فلان
من طبع الخيال حب المحاكاة والتشبيه فاذا ذكر المعنى وحده ادركه العقل ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر مع التشبيه ادركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثاني يكون اكمل و
ايضا فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى فلا يلوح كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه الا
الايضاح والبيان اما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق الكبير والصغير وحكمه في كل ما خلق وبرا عام لانه قد احكم جميعه
وليس الصغير اخف عليه من العظيم والعظيم اصعب عليه من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير اولى ان يضربه مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة فاذا كان
الاليق بها الذباب والعنكبوت ضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل فاذا اراد تعالى ان يقبح عبادتهم الاصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب ليبين ان قدر مضرتها لا
يندفع لهذه الاصنام ويضرب المثل لبيت العنكبوت ليبين ان عبادتها اوهن واضعف من ذلك وفي مثل ذلك كلما كان المضروب به المثل اضعف كان المثل اقوى واوضح **المسألة الرابعة**
قال الاصم ما في قوله مثلا ما صلة زائدة كقوله فبما رحمة من الله وقال ابو مسلم معاذ الله ان يكون في القرآن زيادة لغو والاصح قول ابي مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى
وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان احداهما النصب وفي لفظ ما على هذه القراءة وجهان الاول انها مبهمة وهي التي اذا قرنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شيوعا
وبعدا عن الخصوصية بيانه ان الرجل اذا قال لصاحبه اعطني كتابا انظر فيه فاعطاه بعض الكتب صح له ان يقول اردت كتابا آخر ولم ارد هذا ولو قال له مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير
الكلام اعطني كتابا اي كتاب كان الثاني انها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة واما على قراءة الرفع ففيها وجهان الاول انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة فحذف
المبتدا كما حذف في تماما على الذي احسن الثاني ان تكون استفهامية فانه لما قال ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا كأنه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى لا يضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو اقل
من ذلك واكثر كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دينارا ودينارين اي يهب ما هو اكثر من ذلك **المسألة الخامسة** قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم
المسألة السادسة انتصب بعوضة بانه عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب مضمنا معنى يجعل هذا اذا كانت ما صلة او ابهامية فان كانت مفسرة ببعوضة فهي تابعة لما هي تفسير له والجزء
معا مجموعها عطف بيان او مفعول ومثلا حال مقدمة واما رفعها بكونها خبر مبتدا اما اذا كانت ما موصولة او موصوفة او استفهامية فامرها ظاهر واما اذا كانت ابهامية
فهي على الجواب كأن قائلا قال له ما هو فقيل بعوضة **المسألة السابعة** قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشيء لانه قطعة
منه والبعوض في اصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي لقلة جرمه وصغره لان بعض الشيء قليل بالقياس الى كله والوجه العربي هو الاول وهو من عجائب
خلق الله فانه صغير جدا وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلدة الفيل والجاموس على ثخانتهما كما يضرب الرجل
اصبعه في الخبيص وذلك لما ركب الله في خرطومه من السم **المسألة الثامنة** في قوله فما فوقها قولان الاول ما هو اصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه احدها ان المقصود من هذا التمثيل
تحقير الاوثان فكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود في هذا الباب اكمل حصولا وثانيها ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب ان
يكون المذكور ثانيا اشد حقارة من الاول يقال فلان يتحمل الذل في اكتساب الدينار بل في اكتساب ما فوقه يعني في القلة لان تحمل الذل في اكتساب الدنيا وثالثها ان الشيء كلما كان اصغر
كان الاطلاع على اسراره اصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله تعالى فكان التمثيل به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير واحتج الاولون لوجهين الاول ان لفظ
فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذاك فانما معناه انه اكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا عليه السلام والرجل متهم فيه فقال عليه السلام انا دون ما تقول وفوق ما في نفسك اراد بهذا
ما في نفسك الثاني كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر والجواب عن الاول ان كل شيء كان ثبوت صفة فيه اقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك الاقوى فوق الاضعف في تلك
الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللوم والدناءة وهو اكثر لوما ودناءة منه وكذا اذا قيل هذا فوقه في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه والجواب عن الثاني ان جناح البعوضة اقل منها
وقد ضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا **المسألة التاسعة** اما حرف فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء وفيه تاكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه
لا محالة قلت اما زيد فذاهب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه **المسألة العاشرة**
الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج **المسألة الحادية عشرة** ما فيه وجهان ان يكون ذا فيه اسما موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين
وان يكون ذا مركبة مع ما مجعولتين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده لو قلت ما اراد الله
المسألة الثانية عشرة الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصورها محتاجا الى التعريف
وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا
اللفظ على الله تعالى فقال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وابو الحسن البصري معناه علمه تعالى
باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي والصارف وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم واتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة انها اما ان تكون
ذاتية وهو القول الثاني للنجار واما ان تكون معنوية وذلك المعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعرية او محدثا وذلك المحدث اما ان يكون قائما بالله تعالى وهو قول الكرامية او قائما بجسم آخر
وهذا القول لم يقل به احد او يكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما **المسألة الثالثة عشرة** الضمير في انه الحق للمثل ولا ضرب في قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا استحقار كما قالت

عائشة رضي الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا **المسألة الرابعة عشرة** مثلا نصب على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب غث ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديا كيف
تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية **المسألة الخامسة عشرة** انه سبحانه لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله تعالى بقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا ونبين ان نتكلم ههنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذي يرجع اليه في كل ما يجيء في هذا المعنى من الآيات فنتكلم اولا في الاضلال فنقول ان الهمزة تارة تجيء لنقل
الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعد فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعديا وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقولك كببته فاكب وقد تجيء للوجدان
عن عمرو بن معديكرب انه قال لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وهاجيناكم فما افحمناكم وسألناكم فما ابخلناكم اي ما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال اتيت ارض فلان فاعمرتها
اي وجدتها عامرة وقال المخبل تمنى حصين ان يسود جذاعه فامسى حصين قد اذل واقهرا اي وجد ذليلا مقهورا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل من
غير المتعدي الى المتعدي واما قوله كببته فاكب فلعل المراد كببته فاكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعزيز واما قوله قاتلناكم فما اجبناكم فالمراد
ما اثر قتالنا في صيرورتكم جبناء وما اثر هجاؤنا لكم في صيرورتكم مفحمين وكذا القول في البواقي وهذا الذي قلناه اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قولنا اضله الله لا يمكن حمله
الا على وجهين احدهما انه صيره ضالا اما التفسير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا عماذا وفيه وجهان احدهما انه صيره ضالا عن الدين والثاني انه صيره
ضالا عن الجنة اما الاول وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى
الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولاضلنهم ولامنينهم وقال وقال الذين كفروا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وقال وزين لهم الشيطان اعمالهم
فصدهم عن السبيل وقال وقال الشيطان الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وايضا اضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال واضل فرعون
قومه وما هدى واعلم ان الامة مجتمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى فانه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه واذا كان المعنى الاصلي
في الاضلال في اللغة هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل اما اهل الجبر فقد حملوه
على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا كما ان الاخراج
والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجا وداخلا وقالت المعتزلة هذا التاويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه احدها
انه لا يصح من طريق اللغة ان يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه عنه وصرفه عنه وانما يقولون اضله عن الطريق اذا لبس عليه واورده من الشبهة ما يلبس
عليه الطريق فلا يهتدي له وثانيها وهو ان الله وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع ان ابليس وفرعون ما كانا خالقين الضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق واما عند الجبرية فلان العبد
لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق علمنا ان الاسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال وثالثها ان الاضلال في مقابلة الهداية فكما
صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال واما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه احدها انه تعالى لو خلق
الضلال في العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وثانيها
لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا لما كلف العبد به وقد اجمعت الامة على كونه تعالى مبينا وثالثها انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال
الكتب وبعثة الرسل اليهم فائدة لان الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها ورابعها انه على مضادة كثير من الآيات نحو قوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسول من البشر وقال وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقال فانى تصرفون وقال فانى يؤفكون فلو كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآيات
باطلة وخامسها انه تعالى ذم ابليس وجنده ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصدهم عن الحق وامر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل اعوذ برب الناس من شر الوسواس الخناس
وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرات القرآن فاستعذ بالله فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين لاستحق من المذمة كما استحقوا ولوجب الاستعاذة
منه كما وجب منهم ولوجب ان يتخذوه عدوا من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك فالوا بل اخص الله تعالى في ذلك اكثر لان تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فانه يرجع الى
حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبائح واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذنب منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله سبحانه
تعالى عن قول الظالمين وسادسها انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن
سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكيا عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فهؤلاء اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين
في الحقيقة او يكون الله تعالى هو الذي اضلهم او حصل الاضلال باشتراكهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هؤلاء سبحانه فقد تقول عليهم اذ ذمهم بما ليس فيهم وعابهم بما
فيه ذمهم بما لم يفعلوا والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز ان يذمهم وهو شريكهم فيه واذا فسد الوجهان صح انه لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى وسابعها
انه تعالى ذكر اكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة الضلال عليه ما فعلوا كقوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ويضل الله الكافرين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من
هو مسرف كذاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهو محال وثامنها انه تعالى نفى الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون الى الحق قال افمن يهدي

الى الحق احق ان يتبع ام لا يهدي فيه بوجه قلنا لا اشك من حيث انه لا يهدي واوجد بويه نفسه من حيث انه سبحانه يهدي فلو كان نعا يضل عن الحق لكان لعدما واجم في الضلال فيما لا
فهو من اتباعهم بل كان قلاديا عليهم لان الاوثان كانها لا يهدي نهي لا تضل وانه سبحانه وتعالى مع انه لا يهدي فهو يضل وثانيها انه تعالى يذكر هذا الضلال جزاءهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه
فلو كان المراد بها ثم عليهم الضلال الكان ذلك عقوبة وتهديدا بامرهم لرهلا يسوء عليه مقبلون وبه متلذذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجاز ت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب
الخمر وهذا لا يجوز وثالثها انه قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه انما فعل بهم هذا الضلال بعد ان صاروا من الفاسقين
الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد مغاير لفسقه ونقضه للعهد وحادي عشرها انه تعالى فسر الاضلال
المنسوب اليه في كتابه انما هو ابتلاء وامتحان او يكون عقوبة وكالاقفال في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا اي امتحانا ثم ذكر
كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين ان اضلال العبد يكون على هذا الوجه من انزال آية متشابهة او ضرب مثلا متشابها لا يعرف الغرض فيه والضاربه يعلم الذي لاجله
المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير الجهل الباطل كما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة واما العقوبة فكما
تقول اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون ثم قال كذلك يضل الله الكافرين فبين تعالى ان ضلالهم لا يعدو واحدا من هذين الوجهين واذا كان الاضلال يقع بهذين
وجب ان لا يكون معناه غيرهما دفعا للاشتراك ثبت انه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال فاذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في اصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب
فيه والسعي في اخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التاويل والتاويل الذي ذهب اليه الجبرية فقد ابطلناه فوجب المصير الى وجوه اخر من التاويل اما
ان الرجل اذا ضل باختياره عند حضور شيء من غير ان يكون لذلك الشيء اثر في ضلاله فيقال لذلك الشيء انه اضله قال تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي
ضلوا بهن وقال لا يغوث ولا يعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا
اي لم يزدادوا بدعائي الا فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وهم لا ينسونهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم
سببا لنسيانهم صح اسناد الانساء اليهم وقال تعالى في براءة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم
مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون فاخبر سبحانه ان نزول السورة المشتملة على الشرائع تفرق احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها
فيزداد بها كفرا فاضيفت الزيادة والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا لذلك ايضا فكذا اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان حدوثهما
عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا ايمانا فاخبر تعالى انه ذكر عدة خزنة
النار امتحانا منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضاف زيادة الايمان وضدها الى الممتحنين فقال ليزداد وقال
ثم قال بعده ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فاضاف الى نفسه اضلالهم وهدايتهم بعد ان اضافها اليهم لامرين معا فبين تعالى ان الاضلال مضاف
بهذا الامتحان ويقال في العرف ايضا امرضني الحب اي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به وقال ودع عنك لومي فان اللوم اغراء اي يغري الملوم باللوم فالاضلال على هذا
المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات ففي هذه الآية الكفار لما قالوا ما الحاجة الى هذه الامثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم
الامتحان حسنت هذه الاضافة وثانيها ان الاضافة هو التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا وانشدوا بيت الكميت وطائفة قد
اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب وقال طرفة وما زال شربي الراح حتى اضلني صديقي وحتى ساءني بعض ذلكا اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة
ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اذا سميته فاسقا فاجرا واجيب عنه بانه متى صح في نفسه ضالا لزمه ان يصير محكوما عليه بالضلال
فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وايضا فانه مستعمل ايضا لان الرجل اذا قال لآخر فلان ضال جاز ان يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى انه سماه بذلك
واحكم به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية وثالثها ان يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال اضله اي خلاه وضلاله قالوا ومجازه من قولهم افسد فلان
ابنه واهلكه ودمره اذا لم يتعهده بالتاديب ومثله قول العرب اضاعوني واي فتى اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر ويقال لمن ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدأ افسدت سيفك
واصدأته ورابعها الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم
يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اين ما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن
ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال بالعذاب وخامسها ان يحمل الاضلال على الهلاك والابطال كقوله تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله فلن يضل اعمالهم
قيل اهلكها وابطلها ومجازه من قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك فاهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل القوم ميتهم اي واروه
قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة وآب مضلوه بعين جلية وغودر بالجولان حزم ونائل وقالوا ائذا ضللنا في الارض ائنا لفي خلق جديد اي اذا دفنا فيها فخفيت اشخاصنا فيحتمل على
هذا المعنى يضل الله انسانا اي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين وسادسها ان يحمل الاضلال
الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تاويلا بل حملا للفظ على ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على انه عما ذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا

كلما في القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة وثوابها وهذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية
وسابعها ان يحمل الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في اول هذه المسالة بيانه فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين وثامنها
ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام قول الكفار كانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ذكروه على سبيل
التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال الله تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد
وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم اعداء ثلثة تشوش عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة احدها مسالة الداعي وهي ان القادر على العلم والجهل والاهتداء
والاضلال لم فعل احدهما دون الآخر وثانيها مسالة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وما اتينا كم به ندفع به هذا الكلام كلاما محيلا قويا ونحن لا نشك ان نعلم انا
عليكم مع ما معكم من الزكا ضعف تلك الاجوبة التي تكلفتموها ولما انصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه فانصفوا ايضا واعترفوا بانه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان
التعامي والتغافل لا يليق بالعقلاء وثالثها ان فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد بايجاده لكن احدا لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل
والضلال فكيف حصل الجهل والضلال للعبد مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم فقصد ايقاعه فلذلك
حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل انه علم ظن خطا فان كان اختاره اولا فقد اختار الجهل والخطا لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم ان يكون
كل ظن لظن الى غير نهاية وهو محال ورابعها ان التصورات غير كسبية فالتصديقات البديهية غير كسبية فالتصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلثة المقدمة الاولى في بيان ان التصورات
غير كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا لها او لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها استحال ان يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن
متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل ان يكون له طالبا المقدمة الثانية في بيان ان التصديقات غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم
الذهن بذلك التصديق او لا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا ولما كان ذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني
لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه المقدمة الثالثة في بيان ان التصديقات باسرها كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي مقدورة كانت
تلك النظريات ايضا غير مقدورة وان لم تكن واجبة اللزوم عنها لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلم يكن الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات
علوما بل لا يكون الاعتقاد حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت ان كلامكم في عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها
ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التاويل اما التاويل الاول فساقط لان انزال هذه المتشابهات هل لها اثر في تحريك الداعي او ليس لها اثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم ان
يقبح لوجهين الاول انا قد دللنا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد وان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب الذي يمنع من النقيض واسطة فاذا
اثرت انزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه الثاني ثبت انه لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي ان يكون
العذر والعلة واثر هذه المتشابهات عليه مع ان لها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب ان يقبح ذلك من الله واما ان لم يكن لذلك اثر
في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كان نسبة هذه المتشابهات الى الضلال كصرير الباب ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية فكذلك وجب
ان لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية فلذلك وجب ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تاويلهم اما التاويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن لا كلام
معه باق لانه يقال اذا سماه الله تعالى بذلك وحكم به عليه فلو لم يات المكلف به لانقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محال
واتيانه به واجبا هذا عين الجبر الذي تفرون منه فانه ملاقيكم لا محالة وههنا ينتهي البحث عن الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك واما التاويل
الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوالدان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة
الاولى لم يقل احد بانه افسد ولده واضله وههنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا عن هذا المفسدة لزمت مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يقال بانه تعالى افسد المكلف واضله
بمعنى انه ما منعه عن الضلال لانه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم واما التاويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لا نسلم ان الضلال جاء بمعنى العذاب اما قوله تعالى ان المجرمين في
ضلال وسعر فيمكن ان يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر اي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله يوم يسحبون في النار من صلة سعر واما قوله اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله
يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم يشفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل اعمالهم اي يحبطها
يوم القيامة ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقون لقبول الحق اذا اتبعوا الباطل واعرضوا عن التدبر فاذا خذلهم الله واتوا يوم القيامة فقد ضلت اعمالهم التي كانوا يرجون
الانتفاع بها في الدنيا واما التاويل الخامس وهو الاهلاك فعيب لا يليق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك واما التاويل السادس وهو انه يضل
عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به اي يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب اقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه واما
السابع وهو ان قوله يضل اي يجده ضالا فقد بينا ان اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وايضا فلانه عدى الاضلال بحرف الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء
واما التاويل الثامن فهو في هذه الآية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين كلام الله عز وجل فيصل بينهما بل هو من تمام الكلام

الواو ثم ههنا ذكر ذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لا شك ان قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الضلال اما الهدى فقد جاء على وجوه احدها
الدلالة والبيان قال تعالى اولم يهد لهم كم اهلكنا وقال فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس و
لقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا اي سواء شكر او كفر فالهداية قد جاءته في الحالتين واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ثم اتينا موسى
الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذا لا يقال للمؤمن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلم لا تشطط واهدنا الى سواء
الصراط اي ارشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم وقال ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله او تقول لو ان الله هداني لكنت من
المتقين بلى قد جاءتك اياتي فكذبت بها واستكبرت فاخبر انه قد هدى الكافر بما جاءه من الآيات وقال وتقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة
وهذه مخاطبة الكافرين وثانيها قال في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم اي لتدعو ولكل قوم هاد اي داع يدعوهم الى الضلال او هدى وثالثها التوفيق من الله تعالى بالالطاف المرتبطة
بالايمان ويثبتها المؤمنين جزاء على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته هذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو ان يسلبهم ذلك فيكون معنى تعالى ايا هداهم ثم يكون قد اضلهم و
الدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي القوم الظالمين يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا
وفي الآخرة ويضل الله الظالمين كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات فاخبر انه لا يهديهم وانه قد جاءهم البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة
وقال ومن يؤمن بالله يهد قلبه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ورابعها الهدى الى طريق الجنة قال الله تعالى فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة
منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط
مستقيم وقال والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم والهداية بعد القتل لا يكون الا الى الجنة وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من
تحتهم الانهار وهذا تاويل الجبائي وخامسها الهدى بمعنى التقدم يقال هدى فلان فلانا اي تقدمه امامه واصل هذا من هداية الطريق لان الدليل يتقدم المدلول وتقول العرب
اقبلت هوادي الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها وسادسها يهدي ان يحكم بان المؤمن ويسميه بذلك لان حقيقة قول القائل هداه جعله
مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم ولا شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم بانه هدى وقال من يهد الله فهو
المهتد اي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه اخر وهو
ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه احدها انه يصح ان اللفظ محمول
على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه وجبره اليه فاما ان يقال هداه اليه فلا وثانيها لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر
والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب فان قيل هب انه خلق الله تعالى الا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب ممنوع من وجهين الاول ان وقوع هذه الحركة اما ان يكون بتخليق الله تعالى او لا يكون
بتخليقه فان كان بتخليقه فمتى خلقها الله تعالى استحال من العبد ان يمتنع منه ومتى لم يخلقها استحال من العبد الاتيان به فحينئذ يتوجه الاشكالات المذكورة وان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد
فهذا هو القول بالاعتزال الثاني انه لو كان خلقه الله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلثة اما ان يكون الله تعالى خلقه اولا ثم يكسبه العبد او يكسبه العبد اولا ثم يخلقه الله تعالى او
يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا فوجب ان لا يحصل هذا الامر الا
بعد اتفاقهما عليه ومعلوم انهما فوجب ان لا يحصل هذا الاتفاق وايضا فهذا الاتفاق يجب ان لا يحصل بالاتفاق يجب ان لا يحصل الا باتفاق اخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدي الى ما
لا نهاية له من الاتفاق وهو محال وهذا مجموع كلام المعتزلة اما قولنا بالدلايل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتاويل على ان خالق هذه الافعال هو الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة
والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله التوفيق المسئلة السادس عشر ولقايل ان يقول لم وصف المهديون بالكثرة مع
قلتهم لقوله وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم وللحديث الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وجد الناس اخبر تقله والجواب اهل الهدى كثير في انفسهم وحيث يوصفون بالقلة انما
يوصفون بها بالقياس الى اهل الضلال وايضا فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا في الصورة فسموا بالكثير ذهابا الى الحقيقة المسئلة السابع عشر قال الفسق الفاسق لعله
من قولهم فسقت الرطبة في قشرها اي خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة ويسمى الفارة فويسقه لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة في انه هل هو مؤمن او كافر فعند
اصحابنا انه مؤمن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم
الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسئلة طويلة مذكورة في علم الكلام المسئلة الثامن عشر اختلفوا في المراد من قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و
ذكروا وجوها احدها المراد بهذا الميثاق حججه القائمة على عبادة الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمسك بالتوحيد اذا كان يلزم بهذه الحجج ادراك
من التمسك بالتوحيد غيره ولذلك صح قوله او فوا بعهدي اوف بعهدكم وثانيها يحتمل ان يعني به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما
جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتاويل الاول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر والثاني لا يمكن الا خاص بهذا القسم انا نبحث
هذا الكلام بهجان التاويل الاول يعلم انه يتقضرو وجهين الاول انه على التقدير الاول يمكن اجراء الآية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص الثاني انه على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا

نصبه الله واحكمه بما انزله من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والافاق واوضحها واذال التلبيس عنها ولما اودع في العقول من دلايلها وبعث الانبياء وانزل الكتب مؤكدا لها واما
التقدير الثاني فانهم يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا سماح بانفسهم التزموه ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول اولى وثالثها قال القفال يحتمل ان يكون المقصود بالآية قوما من
اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على انبيائهم بتصديق محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبين لهم امره وامر امته فنقضوا ذلك واعرضوا عنه وجحدوا نبوته
رابعها قال بعضهم انه عنى به ميثاقا اخذه من الناس وهم على صورة الذر واخرجهم من صلب آدم عليه السلم كذلك وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون و
ساقط لانه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يواخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعيبهم بذلك وخامسها عهد الى خلقه ثلثة عهود
الاول الذي اخذه على جميع ذرية آدم عليه السلم بالاقرار بربوبيته وهو قوله واذ اخذ ربك وعهد خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم وعهد خص به العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به
عهد الله من قبوله ويجوز ان يكون بمعنى موثقته كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من اياته وكتبه ورسله المسئلة التاسع عشر
اختلفوا في المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فذكروا وجوها احدها اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي امر الله بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا
في الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التاويل يكون الآية خاصة وثانيها ان الله تعالى امرهم ان يصلوا حبلهم بحبل
المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسد وثالثها انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا
مشتغلين بذلك المسئلة العشرون اما قوله ويفسدون في الارض فالاظهر ان يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد الصد عن طاعة الرسول لان تمام الصلاح في
الارض بالطاعة لان بالالتزام الشرايع يلتزم الانسان كلما لزمه ويترك التعدي الى الغير وفيه زوال التظالم وفي زواله العدل الذي قامت السموات والارض قال الله تعالى فيما حكى عن
فرعون قال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه احدها انهم خسروا
نعيم الجنة لانه لا احد الا وله في الجنة اهل ومنزل فان اطاع وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان
الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيمة وثانيها انهم خسروا حسناتهم التي عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصلوا منها خيرا ولا ثوابا والآية في اليهود ولهم اعمال في شرعهم
وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله وثالثها انهم لما اصروا على الكفر حتى فاتهم ما يفوتهم اللذات العاجلة ثم انما تفوتهم اما عند ما يصير الرسول مع
في الجهاد وعند موتهم قال القفال رح وبالجملة ان الخاسر اسم عام يقع على من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في امر فلم يحصل منه على نفع فيكل له خاب وخسر
لانه كمن اعطى شيا فلم ياخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال ان الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال بالاخسرين
اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا والله اعلم قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون اعلم انه سبحانه وتعالى
لما دلايل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا الموضع فمن هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي اربعة اولها
نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية واعلم ان قوله تعالى كيف تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة يقتضي عظم معصية المنعم بين
ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بان رباه وعلمه وخرجه ومولاه وعرضه للامور العظام كانت معصيته لابيه اعظم فبين سبحانه بذلك الاعظم ما اقدموا عليه من الكفر بان
ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما اقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الايمان فذكر الله تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود
الكلي فان قيل لم كان العطف الاول بالفاء والبواقي بثم قلنا لان الاحياء الاول قد تعقب الموت بغير تراخ واما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت
ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا وههنا مسايل المسئلة الاولى قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه احدها انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز
ان يقول كيف تكفرون بالله موبخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم وثانيها انه اذا كان خلقهم اولا للشقاء والنار وما اراد منهم
الا الكفر وارادة الوقوع في النار فكيف يصح ان يقول موبخا كيف تكفرون بالله وثالثها انه كيف يعقل من الحكيم ان يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول ومنع
الناس ان يؤمنوا حال ما منعهم عن الايمان ويقول لهم لا يؤمنون عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول اني يؤفكون واني تصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف
هذا الكلام بان يعد من السخرية اولى من ان يذكر في باب الزام الحجة على العباد ورابعها ان الله تعالى اذا قال للعبد كيف تكفرون بالله فصار ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب
منه اولى لكن لذلك لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فايدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكر الموجب الحجة على العبد فللعبد ان يقول حصل في حقي امور كثيرة موجبة للكفر فالاول
انك علمت الكفر في العلم بالكفر يوجب الكفر والثاني انك اذا اردت الكفر وهذه الارادة موجبة والثالث انك خلقت الكفر في وانا لا اقدر على ازالة فعلك والرابع انك خلقت في
قدرة موجبة للكفر والخامس انك خلقت في ارادة موجبة للكفر والسادس انك خلقت في قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة في حصول الكفر
والايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي باسرها كانت مفقودة فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه
الاسباب الكثيرة كيف يعقل ان يقال كيف تكفرون وخامسها ان الله تعالى قال للرسول قل لهم كيف تكفرون بالله الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة اعني نعمة الحيوة وعلى قول اهل الجبر لا نعمة لله تعالى على الكافر

ومن ذلك ان عندهم كل ما فعل الله تعالى بالكافر فانما فعله ليستدرجه الى الكفر ويحرقه بالنار فاي نعمة تكون لله تعالى على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة
مسمومة فانها وان كانت لذيذة في الحال وبعيدة نعمة لكن لما كان باطنها مهلكا فان احدا لا يعدها نعمة ومعلوم ان العذاب الدائم اشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر وكيف
يامر رسوله بان يقول لهم كيف تكفرون بمن انعم عليكم بهذه النعم العظيمة والجواب ان هذا الوجه عند البحث يرجع حاصله الى التمسك بطريقة المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب
فنحن ايضا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة وهو ان الله سبحانه علم انه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله
ايضا فالقدرة على الكفر ان كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد السؤال وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح
من الله امتنع حصول الكفر فاذا حصل المرجح وجب وعلى هذا كيف يعقل قوله كيف تكفرون واعلم ان المعتزلي اذا طول كلامه ونوع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين
فانهما يهدمان جميع كلامه وتشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق المسئلة الثانية اتفقوا على ان قوله وكنتم امواتا فالمراد به وكنتم ترابا ونطفا لان ابتداء خلق آدم عليه السلام من التراب
وخلق سائر المكلفين من اولاده الا عيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة او مجاز والاكثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس
احدهما من الآخر بسبيل لان الميت ما يحله الموت ولا بد ان يكون بصفة من يجوز ان يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة
قال كانوا امواتا في اصلاب آبائهم فاحياهم الله ثم اخرجهم ثم اماتهم الموتة التي لا بد منها ثم احياهم بعد الموت فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحيوة والموت المتقدم
على المخلوق وهو كونه نطفة وترابا يدل على ان اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب هو الاول لانه يقال في الجمادات موات وليس يجب فيه ان يكون استعمال احدهما في الآخر على
سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه ان الانسان كان لا شيء يذكر فجعله الله حيا فجعله سميعا بصيرا ومجازه من قولهم
فلان ميت الذكر وهذا امر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال ابو نخيلة السعدي واحييت لي ذكري وما كنت خاملا ولكن بعض الذكر انبه من بعض فكذا معنى
الآية وكنتم امواتا اي خاملين لا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئا فاحياكم اي فجعلكم خلقا سميعا بصيرا المسئلة الثالثة احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى
يحييهم مرة في الدنيا واخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله
قالوا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس اثبتوا حيوة الذرية في صلب آدم حين استخرجهم وقال لهم الست بربكم وعلى هذا التقدير حصل حيوتان وموتان من غير
حاجة الى اثبات حيوة في القبر والجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية ان لا تكون حاصلة وايضا فلقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر حيوة القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحيوة
الدائمة والا لما صح ان يقول ثم اليه ترجعون لان كلمة ثم تقتضي التراخي والرجوع الى الله تعالى حاصل عقيب الحيوة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حيوة القبر
كان قريبا المسئلة الرابعة قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعني به العامة فاما بعض الناس فقد اماتهم ثلث مرات نحو ما حكم في قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله
فاماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وكقوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد
موتكم لعلكم تشكرون وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وكقوله في قصة ايوب عليه السلام
وآتيناه اهله ومثلهم معهم فانه تعالى رد عليهم اهله بعدما اماتهم المسئلة الخامسة تمسك المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه
ترجعون لانه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع الى الله تعالى وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله كقولهم رجع امره الى الامير اي الى حيث لا يحكم غيره
المسئلة السادسة هذه الآية دالة على امور الاول انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والاماتة الا الله تعالى فيبطل به قول الطبائعيين من ان المؤثر في الحيوة والموت كذا وكذا من الكواكب
والافلاك والاركان والمزاجات كما حكى الله تعالى عن قوم قولهم ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر الثاني انها دالة على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال
عليه لانه تعالى بين احياءه لهذه الاشياء بعد موتها في المرة الاولى فوجب ان يصح ذلك في المرة الثانية الثالث انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب الرابع انها دالة على الجبر والقدر كما
تقدم بيانه الخامس انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فاحياكم ثم يميتكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه اما انه لا بد من الموت فقد
بين سبحانه انه بعد ما كان نطفة فان الله احياه وصوره احسن صورة وجعله بشرا سويا واكمل عقله وصيره بصيرا بانواع المنافع والمضار وملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى
يزيل كل ذلك عنه بان يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى في الدنيا منه خبر ولا اثر ويبقى مدة مديدة في اللحد كما قال ومن ورائهم برزخ ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الاقربون
بل ينساه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي يمر اقاربي جنبات قبري كان اقاربي لم يعرفوني وقال ايضا الهي كاني بنفسي وقد اضجعوها في حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى
غريب عليها لغربتها وناداها من شفير القبر ذو مودتها ورحمها المعادي عند جزعها ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها فما رجائي الا ان تقول ملائكتي انظروا الى فريد قد ناى عنه
الاقربون ووحيد قد جفاه المحبون اصبح مني قريبا وفي اللحد غريبا وكان لي في الدنيا مجيبا وداعيا ولاحساني اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فاحسن الي هناك يا قديم الاحسان وحقق
رجائي فيك يا واسع الغفران واما انه لا بد من الرجوع الى الله تعالى فلانه سبحانه يامر ان ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون
من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون فيقفون على الله كما قال تعالى وعرضوا على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم لهذا المعنى شعرا
من ثوى الاجداث معفرة رؤسنا ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول القيمة مطرقة رؤسنا وجائعة لطول القعود بطوننا وبادية لاهل الموقف سوآتنا وموقرة من ثقيل الاوزار ظهورنا وبقينا

متحيرين في امورنا دمنين على فلا تضعف المصايب علينا باعراضك عنا ووسع رحمتك وغفرانك يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء
فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم اعلم ان هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين باسرهم وما احسن ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء
انما يكون بعد حصول الحيوة فلهذا ذكر الله تعالى امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض اما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم واما قوله لكم فهو يدل على ان المذكور
بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا اما في الدنيا فلمصالح ابداننا ولنتقوى به على الطاعات واما في الدين فللاستدلال بهذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله تعالى ما
في الارض جميعا جميع المنافع فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والامور التي استنبطها العقلاء وبين ان كل ذلك انما خلقها كي
ينتفع بها كما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فكانه سبحانه قال كيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في الارض جميعا او يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد
احياكم بعد موتكم ولانه خلق لكم كل ما في الارض فكيف يعجز عن اعادتكم ثم انه سبحانه ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال انا صببنا الماء صبا وقال في اول سورة اتى امر الله و
الانعام خلقها لكم الى آخره وههنا مسائل المسئلة الاولى قال اصحابنا انه سبحانه لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على
الله محال فان قيل انه فعله تعالى معلل بغرض غير عايد اليه بل الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير اليه اولى فان كان الاول فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثاني
لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه وثانيها ان من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله محال و
ثالثها انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال ورابعها انه تعالى لو كان يفعل
لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو وجبت فاعلية على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه يكفر فتاولوا اللام في قوله خلق لكم
ما في الارض وفي قوله الا ليعبدون فقالوا انه لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل الغرض لاجرم اطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة المسئلة الثانية احتج اهل الاباحة بقوله
خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء اصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل
الفقهاء استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد بيناه في اصول الفقه المسئلة الثالثة قيل انها تدل على حرمة اكل الطين لانه خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل
ان يقول في جملة الارض وما يطلق عليه انه في الارض فيكون جامعا للوصفين ولا شك ان المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشيء
بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه المسئلة الرابعة قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي انه لا يصح الحاجة على الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الاشياء ولنفعه ايضا لا لغرضنا اما قوله
تعالى ثم استوى الى السماء ففيه مسائل المسئلة الاولى الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام فالله تعالى يجب ان يكون منزها عن
ذلك ولان في الآية ما يدل على فساده لان قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد منه الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا ازلا ولو كان حاصلا ازلا لكان متاخرا عن خلق
ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التاويل فنقول ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا
قصده قصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شيء ومنه استعير قوله ثم استوى الى السماء اي خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا آخر بعد خلقه الارض المسئلة الثانية
قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء مفسر بقوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من
فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى تقدير الارض في يومين وتقدير الاقوات في يومين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرون يوما والى مكة ثلثون
يوما يريد ان جميع ذلك بهذا القدر ثم استوى الى السماء في يومين آخرين ومجموع ذلك ستة ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة ايام المسئلة الثالثة قال بعض الملاحدة هذه
الآية تدل على ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض الى قوله ثم استوى الى السماء وقال في سورة النازعات ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها
رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها والارض بعد ذلك دحيها وهذا يقتضي ان يكون خلق الارض بعد السماء وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها احدها يجوز ان يكون خلق
الارض قبل السماء الا انه ما دحاها حتى خلق السماء لان التدحية هي البسط ولقائل ان يقول هذا مشكل من وجهين الاول ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت
التدحية متاخرة عن خلق السماء كان خلقها بالضرورة ايضا متاخرا عن خلق السماء الثاني ان قوله خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم
على خلق السماء لكن خلق الاشياء في الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فبقي خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض والجواب ان قوله والارض بعد ذلك دحاها يقتضي تقدم خلق السماء على الارض ولا يقتضي ان
يكون تسوية السماء متقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير يزول التناقض ولقائل ان يقول قوله ءانتم اشد خلقا ام السماء بنيها رفع سمكها فسويها يقتضي ان يكون خلق السماء وتسويتها
مقدما على تدحية الارض لكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات الارض فاذا ذات الارض وتسويتها مقدم على خلق ذات الارض وحينئذ يعود السؤال والثاني وهو الجواب الصحيح ان قوله
ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما اخره في الذكر تقدم
فكذا ههنا والله اعلم المسئلة الرابعة الضمير في فسويهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا بين كان افخم واعظم من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت
النفوس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء بعد التشوق وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماوة والوجه العربي هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن وتقويمه
واخلاؤه من العوج والفطور واتمام خلقهن المسئلة الخامسة اعلم ان القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات وقال اصحاب الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس

ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا والطريق إلى معرفة هذا الترتيب أمران أحدهما السير وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فإنهما يصيران كالكوكب الواحد
ويتميز السائر عن المستور بلونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة وزرقة المشتري وكمودة زحل ثم إن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة
والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وعلى هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب وفوقها لأنها لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال أنوار
الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين أحدهما ما ذكره بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن في وجه الشمس شامة كما أنه حصل في وجه القمر المحو والثاني اختلاف المنظر
فإنه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما في حق الشمس فإنه قليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الأكثرون إلا أن أبا الريحان قال في
تلخيصه لفصول الفرغاني إن اختلاف المنظر لا يحس إلا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم أن أصحاب الأرصاد وأرباب الهيئات زعموا أن الأفلاك تسعة فالسبعة هي
التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت الكواكب الثابتة فيه وأما الفلك التاسع فهو الفلك الأعظم وهو يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا على إثبات الفلك الثامن بأنا
وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة فلكية والأفلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك بحركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه
الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة لوجوه أولها أنه لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بإفساد القول بالفاعل المختار وهو خرط القتاد وثانيها
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال إن هذه الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بإفساد المختار مركوزة في ممثلات السيارات والسيارات مركوزة
في حواملها وعند ذلك لا يحتاج إلى إثبات الفلك الثامن وثالثها لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر ويكون تحت كرات السيارات لا فوقها فإن قيل إنا نرى أن هذه السيارات تكسف
هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة قلنا إن هذه السيارات إنما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة
في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب أنكم أثبتم
الأفلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر أقصى ما في الباب أن الرصد ما دل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم تبين
لي الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لأن الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال إن حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت
مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين أما الأولى فلأن حركاتها وإن كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة لأنا لو قدرنا أن واحدا منها يتم الدورة في ستة وثلاثين
ألف سنة والأخرى يتمها في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فإذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءا من ألف ومائتي جزء من واحد
وهذا القدر مما لا يحس به بل العشرون والمائة والألف مما لا يحس به البتة وإذا كان كذلك فقد سقط القطع البتة من استواء حركات الثوابت أما الثانية فلأن استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها
لا توجب كونها بأسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وإن كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما يقولون في ممثلات أكثر الكواكب فإنها في حركاتها مساوية لفلك
الثوابت فكذا هاهنا وأقول هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل أجراما كثيرة إما مختلفة الحركات لكن تفاوت قليل لا تفي أبدا
أعمارنا وأرصادنا وإن كانت متساوية على الإطلاق ولكن لا تساويها لا يوجب وحدتها ومن أصحاب الهيئة من قطع بإثبات أفلاك أخر سوى هذه التسعة فإن من الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت تحت
الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه الأول أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده أقدم من وجد مقدار الميل أعظم فإن بطليموس وجده كج يا مح ووجد في زمان المأمون كج
له ثم وجد بعد المأمون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي أن من شأن المنطقتين أن يتباعد قطباهما تارة ويتقاربا أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول
قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور قطبا حاملها حول قطبيها فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى الجانب الشمالي منخفضا وتارة إلى الجانب الجنوبي مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج
وأن ينفصل عنه أخرى تارة في الجنوب وتارة إلى الشمال كما هو الآن الثاني أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن
أبرخس أنه كان شاكا في هذه العودة هل تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض أقاويله إنها مختلفة وفي بعضها إنها متساوية ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين أحدهما قول من يجعل
أوج الشمس متحركا فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها من الأوج فيختلف زمان سنة الشمس من أجله الثاني قول أهل الهند والصين وبابل
وأكثر قدماء الروم ومصر والشام أن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكي عن أبي حسن أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر بادر الإسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون
ذلك وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثماني درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت إلى أول الحمل واعلم أن هذه الخطبة مما ينبهك على أنه لا سبيل للعقول البشرية
إلى إدراك هذه الأشياء وأنه لا يحيط بها إلا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية فإن قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق أن تخصيص العدد
بالذكر لا يدل على نفي الزائد والله أعلم المسألة الرابعة قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على أنه سبحانه لا يمكن أن يكون خالقا للأرض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب إلا إذا كان عالما بها
محيطا بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على أمور أحدها فساد قول الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين وذلك لأنهم استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا إنه تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل
الإحكام والإتقان وكل فاعل على هذا الوجه فإنه لا بد وأن يكون عالما بما فعله فهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالما فثبت
أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي الاستدلال مطابق للقرآن وثانيها فساد قول المعتزلة وذلك لأنه سبحانه بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وأن يكون عالما به وبتفاصيله لأن خالقه قد
يقدره قدرا والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بإرادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والإرادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق الشيء لا بد وأن يكون بإرادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح و

مشروطة

مشروطة بالعلم فثبت أن خالق الشيء لا بد وأن يكون بإرادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح عالما به على سبيل التفصيل فلو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية
لم يحصل هذا العلم علمنا أنه غير موجد لأفعال نفسه وثالثها أن المعتزلة إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر أنه تعالى عالم لذاته والجواب بقوله وفوق كل ذي علم عليم عام دخله
التخصيص وهذا خاص والخاص مقدم على العام والله أعلم قوله تعالى وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
قال إني أعلم ما لا تعلمون اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه فيكون ذلك إنعاما عاما على جميع بني آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم
التي أوردها في هذا الموضع وفيه مسائل المسألة الأولى في إذ قولان أحدهما أنه صلة زائدة إلا أن العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب الثاني وهو الحق أنه ليس في القرآن ما لا معنى له
وهو نصب بإضمار اذكر والمعنى واذكر لهم إذ قال ربك للملائكة فأضمر هذا الأمر لأمرين أحدهما أن المعنى معروف والثاني أن الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه
بالأحقاف واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع
المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك هاهنا اكتفاء بذلك المصرح قال صاحب الكشاف ويجوز أن ينتصب إذ بقالوا المسألة الثانية الملك أصله من الرسالة يقال
ألكني إليه والمألكة والألوكة الرسالة وأصله الهمزة أي ملأكة حذفت الهمزة وألقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب الكشاف الملائكة جمع ملأك على الأصل كالشمائل جمع
شمأل وإلحاق التاء لتأنيث الجمع المسألة الثالثة من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقدما على الكلام في الأنبياء لوجهين الأول أن الله تعالى قدم ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان بالرسل
في قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به والثاني أن الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول
ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لأنه لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوات أصلا للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم
الكلام في النبوات والأولى أن يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا وأذهاننا وبحسب وصولنا إليها بأفكارنا واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء في أن أشرف الرتب للعالم
العلوي هو وجود الملائكة فيه كما أن أشرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الإنسان فيه إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال الملائكة لا بد وأن تكون
ذوات قائمة بأنفسها ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أو لا تكون أما الأول فههنا أقوال أحدها أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات وهو قول أكثر المسلمين وثانيها
قول طوائف من عبدة الأوثان وهو أن الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالإسعاد والإنحاس فإنها بزعمهم أحياء ناطقة وأما المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة
العذاب وثالثها قول معظم المجوس والثنوية وهو أن العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة
مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة
لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه أقوال من
جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية القول الثاني أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام فههنا قولان أحدهما قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة في الحقيقة هي
الأنفس الناطقة بذاتها المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لأن هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين وثانيها قول الفلاسفة
وهي أنها جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتحيزة البتة وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكمل قوة منها وأكثر علما منها وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة
إلى الأضواء ثم إن هذه الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا ومنها ما هي أعلى شأنا من تدبير أجرام الأفلاك بل هي مستغرقة في معرفة
الله تعالى ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم إلى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين إلى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت
الفلاسفة على إثباتهما ومنهم من أثبت نوعا آخر من الملائكة وهي الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي ثم إن مدبرات هذا العالم إن كانت خيرات فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين
فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أو لا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل
تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية إقناعية ولنشر إليها فأحدها أن المراد من الملائكة الحي الناطق الذي
لا يكون ميتا فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود أقسام ثلاثة فإن الحي إما أن يكون ناطقا وميتا معا وهو الإنسان أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم أو يكون ناطقا ولا
يكون ميتا وهو الملك ولا شك أن أخس المراتب هو الميت غير الناطق وأوسطها الناطق الميت وأشرفها الناطق الذي ليس بميت فإذا اقتضت الحكمة الإلهية إيجاد أخس المراتب وأوسطها فبأن
يقتضي إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى وثانيها أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من عالم هذا السفلي وتشهد بأن الحياة والنطق أشرف من أضدادهما فيبعد في العقل أن
تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا يحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف وثالثها أن أصحاب المجاهدات أثبتوها
من جهة المشاهدة والمكاشفة وأصحاب الحاجات من الضرورات أثبتوها من جهة أخرى وهو ما يشاهد من عجائب آثارها في الهداية إلى المعالجات النادرة والعزيمة وتركيب المعجونات
واستخراج صنعة الترياقات وما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه إقناعية بالنسبة إلى من سمعها ولم يمارسها وقطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها
وأما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم المسألة الرابعة في شرح كثرتهم قال عليه السلام أطت السماء وحق
لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع وروي أن بني آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة

الارض من الموكلين وبكل من هولاء عشر ملايكة سماء الدنيا وكل هولاء عشر ملايكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملايكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة الملايكة الكروبيين ثم كل هولاء ملايكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستماية الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت به السموات والارض وما فيها وما بينها فانها كلها تكون شيا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع او قايم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هولاء في مقابلة الملايكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة من البحر ولا يعرف عددهم الا الله تعالى ثم مع هولاء ملايكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل عليه السلام والملايكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادة الله سبحانه مكرمة ومعظمة يتسابقون في ذلك مذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسامون لا يحصي اجناسهم ولا مدة اعمارهم ولا كيفية عباداتهم فهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وقد روي في كتاب التذكير انه عليه السلام حين عرج به راى ملايكة في موضع بمنزلة شرف يمشي بعضهم تجاه بعض فسال رسول الله صلى الله عليه وآله الى اين تذهبون فقال جبريل عليه السلام لا ادري الا اني اراهم مذ خلقت ولا ارى واحدا منهم قد رايته قبل ذلك ثم سالوا واحدا منهم وقيل له منذ كم خلقت فقال لا ادري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل اربعماية الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربعماية الف كوكب فسبحانه من اله ما اعظم قدرته وما اجل كماله واعلم ان الله ذكر في القرآن اصنافهم واوصافهم اما الاصناف فاحدها حملة العرش وهو قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وثانيها الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وترى الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وثالثها اكابر الملايكة فمنهم جبريل وميكايل صلوات الله عليهما لقوله تعالى من كان عدوا لله وملايكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وصف جبريل عليه السلام بامور الاول انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثاني انه تعالى ذكره قبل ساير الملايكة في القرآن من كان عدوا لجبريل وميكال ولان جبريل صاحب الوحي والعلم وميكايل صاحب الارزاق والاغذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني اشرف من الغذاء الجسماني فوجب ان يكون جبريل اشرف من ميكايل الثالث انه تعالى جعله ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين الرابع سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام اذ ايدتك بروح القدس الخامس ينصر اولياء الله ويقهر اعداء مع الذين من الملايكة مسومين السادس انه تعالى مدحه بصفات ست انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء والرسل منه وكونه على ربه انه جعل واسطة بينه وبين اشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مداين قوم لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله انه جعله ثاني نفسه في قوله فان الله هو مولاه وجبريل وكونه مطاعا انه امام الملايكة ومقتداهم واما كونه امينا فهو قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة اكابر الملايكة اسرافيل وعزرايل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالخبر ان عزرايل هو ملك الموت على ما قال قل يتوفيكم ملك الموت والمراد ان احدكم الموت توفته رسلنا فذاك يدل على وجود ملايكة موكلين بقبض الارواح وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملايكة يضربون وجوههم وادبارهم اما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ورابعها ملايكة الجنة قال تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم وخامسها ملايكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملايكة ورئيسهم مالك وهو قوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع ناديه سندع الزبانية وسادسها الموكلون ببني آدم قوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة وسابعها كتبة الاعمال وهو قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثامنها الملايكة الموكلون باحوال هذا العالم وهم المراد بقوله والصافات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمدبرات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله ملايكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم عجز بارض فلاة فلينادي اعينوا عباد الله يرحمكم الله واما اوصاف الملايكة فمن وجوه احدها ان الملايكة رسل الله قال تعالى جاعل الملايكة رسلا اما قوله الله يصطفي من الملايكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملايكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض وثانيها قربهم الى الله تعالى وذلك يمتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك القرب هو الشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وثالثها وصف طاعتهم وذلك من وجوه الاول قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال ومنا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بهذا مواظبتهم الثاني مبادرتهم الى امتثال امر الله تعالى تعظيما له وهو قوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الثالث انهم لا يفعلون الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ورابعها وصف قدرتهم وذلك من وجوه الاول ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم ان الكرسي اصغر من العرش اعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم الثاني ان علو العرش شي لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعالى تعرج الملايكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم يبلغ قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة الثالث قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وصاحب الصور يبلغ في القوة الى حيث بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والارض وبالنفخة الثانية منه يعودون احياء فاعرف عظمة هذه القوة الرابع ان جبريل عليه السلام يبلغ من قوته ان قلع جبال آل لوط بلا دهم دفعة وخامسها وصف خوفهم ويدل عليه وجوه الاول انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الذلة البتة يكونون خايفين وجلين حتى كان عباداتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون الثاني قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وفي التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي سمعه اهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير وروى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس رضه قال بينما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بناحية ومعه جبريل عليه السلام اذ انشق افق السماء فاقبل جبريل عليه السلام يتضاءل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل

بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخيرك بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فاشار جبريل عليه السلام الي بيده ان تواضع فعرفت انه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل قد كنت اردت ان اسالك عن هذا فرايت من حالك ما شغلني عن المسالة فمن هذا يا جبريل فقال هذا اسرافيل خلقه الله تعالى يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبينه وبين الرب سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق بين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شي من السماء او في الارض ارتفع ذلك اللوح فضرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملي امرني به وان كان من عمل ميكايل امره به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اي شي انت قال على الرياح والجنود قلت على اي شي ميكايل قال على النبات قلت على اي شي ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رايت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملايكة اعلى واجل من كلام امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلام قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملاهن اطوارا من ملايكته منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امناء على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون بقضايه وامره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم والمارقة من السماء العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم والمناسبة لقوايم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظاير المسالة الخامسة اختلفوا في ان المراد من قوله تعالى واذ قال ربك للملايكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملايكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس رضه انه سبحانه انما قال هذا القول للملايكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن الارض فافسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا فبعث الله ابليس في جند من الملايكة فقتلهم بعسكره حتى اخرجهم من الارض والحقوهم بجزاير البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه قال ذلك لجماعة الملايكة من غير تخصيص لان لفظ الملايكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل المسالة السادسة جاعل الله من جعل الذي هو متعد الى مفعولين دخل على المبتدا والخبر وهما قوله في الارض خليفة فكانا مفعوليه ومعناه مصير في الارض خليفة المسالة السابعة الظاهر ان الارض التي في الاية جميع الارض من المشرق الى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال دحيت الارض من مكة فكانت الملايكة تطوف بالبيت فهي اول من طاف به وهو الارض التي قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والاول اقرب الى الظاهر المسالة الثامنة الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال الله تعالى ثم جعلناكم خلايف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلفاء فاما ان المراد بالخليفة من ففيه قولان احدهما انه آدم عليه السلام وقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو والثاني انه ولد آدم والذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم سماه خليفة وذكروا وجوها الاول انه تعالى لما نفى الجن من الارض واسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه يروى ذلك عن ابن عباس رضه والثاني انما سماه الله تعالى خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الراي متاكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد آدم عليه السلام فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله هو الذي جعلكم خلايف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقيل خليفة بالقاف فان قيل ما الفايدة في ان قال الله تعالى للملايكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر اوردوا عليه ذلك السوال وكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السوال ويسمعوا ذلك الجواب الوجه الثاني انه تعالى علم عباده المشاورة اما قوله تعالى قالوا اتجعل فيها الى اخر الاية ففيه مسايل المسالة الاولى الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملايكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك لنا وجوه الاول قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون الا ان هذه الاية مختصة بملايكة النار فاذا اردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون فقوله ويفعلون ما يومرون يتناول جميع فعل الماموريات وترك المنهيات لان المنهي عن الشي مامور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يومرون يفيد العموم قلنا لانه لا شي من المامورات الا ويصح استثناؤه منه والاستثناء من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في اصول الفقه الثاني قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور الا بمقتضى الامر والوحي الثالث انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية منهم واحتج المخالف بوجوه الاول انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه احدها ان قولهم اتجعل هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من اعظم الذنوب وثانيها انهم طعنوا في آدم بالفساد والقتل والغيبة من كباير الذنوب وثالثها انهم بعد ان طعنوا في بني آدم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا للحصر فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم ورابعها ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب والا لما اشتغلوا بالعذر وخامسها ان قوله انبئوني باسماء هولاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوا ولا وسادسها ان قوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملايكة كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كون الله عالما بكل المعلومات وسابعها ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك او قالوه استنباطا والاول لا يفيد لانه لو اوحى الله ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فايدة فبقي ان يكون قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جايز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيا وثامنها روي عن ابن عباس رضه ان الله سبحانه قال للملايكة كانوا خلقوا في

محاربة الجان اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه اتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا فروي عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما
في خلق آدم همت الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعظم منه واكرم عليه فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم وعلم آدم الاسماء كلها فقال انبئوني
باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في انه لا يخلق خلقا الا وانتم افضل منه ففزع القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانك لا علم لنا وفي بعض الروايات انهم قالوا اتجعل فيها ارسل عليهم نارا فاحرقتهم
الشبهة الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين من الملائكة وانهما نظرا الى ما يصنع اهل الارض من المعاصي انكرا ذلك واكبراه ودعوا على اهل الارض فاوحى الله
تعالى اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم من الشهوات لعصيتماني فقالا يا رب لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فاهبطهما الى الارض وابتلاهما بشهوات بني آدم فمكثا في الارض وامر الله الكوكب
المسمى بالزهرة ان تكون في صورة جميلة فلما رأيا الزهرة اخذت قلبهما وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ووصف الملك نفسه في حسنها في مثال صنم فاقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة
فابت عليهما الا ان يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقي ان تسجدا لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم
نستغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها الى موضعها الى السماء فعرفا انما اصابهما ذلك بسبب تعيير بني آدم وفي رواية اخرى ان الزهرة كانت فاجرة من اهل الارض وانهما وقعا
بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي به كانا يعرجان الى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى
بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف هاروت وماروت قبح ما فعلاه ثم خيرهما بين عذاب الآخرة آجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين في بئر الى يوم القيامة
وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان اليه ولا يراهما احد الا من ذهب الى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان الشبهة الثالثة ان ابليس كان
من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة الشبهة الرابعة قوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة قالوا فهذا يدل على ان الملائكة يعذبون
لان اصحاب النار انما يكون من يعذب فيها كما قال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول اما الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله وهذا من اعظم الذنوب
فنقول انه ليس غرضهم من ذلك تنبيه الله تعالى على شيء كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك في الله تعالى فهو كافر ولا الانكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال امور
احدها ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له اتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه النعم العظيمة
لمن يفسد بفعل من الامور التي لا تهتدي العقول فيها الى وجه الحكمة فلم اذا كنت تفعلها واعلم انها لا تفعلها الا لوجه دقيق وسر غامض انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك فالحاصل
ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله واحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء وثانيها ان ايراد الاشكال طلب للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا تفعل السفه البتة
ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وانت مع علمك بان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وانت الحكيم
المطلق فكيف يمكن الجمع بين الامرين وكان الملائكة اوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على
مذهب اهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم اضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح
تنزيه ذاته عن صفة الذم ونعت السفه وثالثها ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات من تركيب العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد
هذا شأنه لا تركه وهذا جواب الحكماء ورابعها ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره ان يكون له عبد يعصيه وخامسها ان قول
الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها مسألة منهم ان يجعل الارض او بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام اتهلكنا بما فعل السفهاء
والمعنى لا تهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون من صلاح الحكم وصلاح هؤلاء الذين جعلتهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الارض
خاصة لعلمه بصلاح ذلك في اديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله وسادسها انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل وسابعها قال القفال يحتمل ان الله تعالى لما اخبرهم
انه يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها اي ستفعل ذلك وهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير الستم خير من ركب المطايا اي انتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت
الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله لهم اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال لهم نعم
ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمي فاني اعلم ما لا تعلمون فانتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وانا اعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة يقتضي خلقهم وايجادهم
اما الوجه الثاني وهو انهم ذكروا بني آدم بما لا ينبغي وهو غيبة فالجواب ان محل الاشكال في خلق بني آدم اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد السؤال وجب ان يتعرض لمحل الاشكال
لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال اما الوجه الثالث وهو انهم مدحوا انفسهم وذلك يوجب العجب
وتزكية النفس فالجواب ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال
ما اوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم ما اوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل
اما الوجه الرابع وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى بالملائكة ان لا يوردوا ذلك فلما تركوا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا
من ترك الاولى فان قيل انه تعالى لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب ان يكون باذن الله تعالى واذا كانوا مأذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص

اما الوجه

اما الوجه الخامس وهو ان اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما ان يكون حصل من الوحي او قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجوها
الاول ما يروى عن ابن عباس رضي الله عنه والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الارض الثاني انهم عرفوا خلقته وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وان
يتولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا
فيه وجوها انه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا
ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وثانيها قال ابن زيد لما خلق الله النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق الا
الملائكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم وثالثها لما كتب في اللوح المحفوظ ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك
ورابعها اذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع
الفساد والشر بطريق الالتزام ثم قال اهل التحقيق والقول بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يأمن ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة
الوجه الثامن وهو ان الاخبار التي ذكروها فهي من باب اخبار الآحاد فلا تعارض الدليل الذي ذكرناه واما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة
التي ذكروها باطلة من وجوه احدها انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم لعصيتماني فقالا لو فعلت بنا يا رب لما عصيناك وهذا منهم تكذيب لله
وتجهيل له وذلك صريح الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين وثانيها في القصة انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى ان
يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذاء انبيائه وثالثها في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان
على المعصية ورابعها ان المرأة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها الله كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة ركيكة
يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها واما الكلام في تعليم السحر فيأتي في تفسير تلك الآية في موضعها ان شاء الله تعالى اما الشبهة الثالثة فنتكلم في بيان ان ابليس ما كان من الملائكة واما
الشبهة الرابعة فهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين في النار وقوله واولئك اصحاب النار لا يدل ايضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية
انما عرف ذلك بدليل آخر فقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لامرها المسألة الثانية اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على
المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من الجبرية انهم خيرات ولا قدرة لهم البتة على الشر والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين
احتجوا على ذلك بوجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية او ترك الاولى وعلى التقديرين حاصل وثانيها قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه
جهنم وذلك يقتضي كونهم مزجورين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كانوا قادرين على الاستكبار وثالثها انهم لو لم يكونوا قادرين
على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لان الملجأ الى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعل الشيء ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقال لو كان الثواب و
العوض واجبا على الله تعالى ومعنى كونه واجبا ان لو تركه لزم من تركه اما الجهل واما الحاجة وهما محالان والمفضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان الترك
محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع ما قدح على الجبائي
المسألة الثالثة قوله ونحن نسبح بحمدك كما يقول الرجل لغيره انا احق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله من السوء وكذا التقديس من سبح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم
ان التبعيد ان اريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فقوله التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال اما
الذات فان لا يكون محلا للامكان فان منبع السوء هو العدم والامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند وحصول الوحدانية المطلقة
والوجوب الذاتي واما في الصفات فان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات ويكون صفاته منزها عن التغير واما في الافعال فان لا يكون
افعاله لجلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشيء منها ولا ينتقص لعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات
والمعدومات قال اهل التذكير التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى التنزيه واخرى بمعنى التعجب والاول جاء على وجوه الاول اني المنزه عن النديد والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار
والثاني اني المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات والارض الثالث انا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين الرابع انا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما
يصفون الخامس اني المستغني عن الكل سبحانه هو الغني السادس انا السلطان الذي كل شيء سواي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء السابع انا العالم بكل شيء
عالم الغيب الثامن انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه ان يكون له ولد التاسع اني المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يصفون عما يقولون واما التعجب فجاء ايضا
على وجوه احدها اني الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا الثاني انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب سبحانه اذا قضى امرا الثالث انا الذي
اعلم لا بتعليم المعلمين وبالارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الرابع انا الذي ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمدك قبل طلوع الشمس ثم يقول ان اردت
رضوان الله فسبح وسبحوه بكرة واصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين واذا اردت رضا الحق فسبح ومن الليل فسبح واطراف النهار لعلك
ترضى وان اردت الخلاص من النار فسبح فقنا عذاب النار ربنا انا العبد واطلع على تسبيح سبحان الله فسبح وسبحوه فان لم تفعل فسبح لضرورة عليك لان من امر تسبيحي ومنهم حملة العرش فان استكبروا فالذين

عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى
تبت اليك والصحابة يسبحون في قوله سبحانك فقنا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحجرات والذرات والدواب وان من شيء الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل و
والظلمات والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال سبح لله ما في السموات سبح لله ما في السموات ثم يقول ايها العبد انا الغني عن
تسبيح هذه الاشياء ليس من الاحياء فلا حاجة لها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا لكني اوصل ثواب
هذه الاشياء اليك ليعرف كل احد ان من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى اذكرني بالعبودية لتشرف به الا انا سبحان ربك رب العزة فانك اذا ذكرتني بالتسبيح طهر
بك عن المعاصي سبحي عليكم وصلوا اقرضني واقرضوا الله قرضا حسنا وان كنت انا الغني حتى اراد الواحد مليك عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه كن معينا لكي وان كنت طيبا
عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة الى العسكر ولو شاء الله لانتصر منهم لكنك اذا انصرتني نصرتك ان تنصروا الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله في ايام
معلومات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرونني ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك فاذكروني اذكركم اخدمني يا ايها الناس اعبدوا ربكم
لا اني احتاج الى خدمتكم فاني انا الملك ولله ملك السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال الراحات الكثيرة قل الله ثم ذرهم المسألة الرابعة اما قوله
بحمدك فقال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين لك وملتبسين بحمدك واما المعنى ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك فبحمدك سبحانك يعني ليس تسبيحنا
باستحقاق بل بتوفيقك بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني ان نسبح بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود عليه السلم يا رب كيف اقدر انا اشكر
وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله تعالى اليه الان قد شكرتني حيث عرفت ان ذلك مني واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح فروي ان اباذر رض دخل بالغداة
على رسول الله او بالعكس فقال يا رسول الله بابي انت اي الكلام احب الى الله فقال ما اصطفاه الله للملائكة سبحان الله وبحمده وروى سعيد بن جبير رض قال كان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي وانت جالس لا تصلي فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال
اظن الا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له يا فلان ان رسول الله يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه وقال هذا من عملي ثم دخل
المسجد فصلى مع رسول الله فلما فرغ رسول الله من صلوته قام اليه عمر وقال يا نبي الله مررت آنفا على فلان وانت تصلي وهو جالس فقلت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال
له مر الى عملك فقال عليه السلم هلا ضربت عنقه فقام عمر رض مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في السموات
ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلوة فلان فقال عمر يا رسول الله وما صلوتهم فلم يرد عليه شيئا فاتاه جبرئيل فقال له يا نبي الله سألك عمر صلوة اهل السماء قال نعم قال اقرأ مني السلام
اخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السماء الثالثة
ركوع الى يوم القيمة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة القول الثاني ان المراد بقوله نسبح لك اي نصلي لك والتسبيح هو الصلوة وهو قول ابن عباس وابن مسعود رض
المسألة الخامسة التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه احدها نطهرك اي نصفك بما يليق بك من العلو والعزة وقول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا
لمرضاتك وثالثها قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى يكون خالصة لك ورابعها نطهر قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الاية
يدل على العدل من وجوه احدها قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعال الله لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل
فعل الله وثانيها لو كان الفساد والقتل فعل الله تعالى لكان يجب ان يكون الجواب ان يقول اني مالك افعل ما اشاء وثالثها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري من الفساد و
القتل لكن التبري عن فعل نفسه محال ورابعها اذا كان لا فاحشة ولا قبح ولا ظلم ولا جور ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس وخامسها ان قوله
اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون الجواب نعم خلقتهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا
وسادسها لو كان الفساد والقتل من فعل الله لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة
بالداعي والعلم فالله اعلم المسألة السادسة ان قيل قوله اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح ان يكون جوابا عن السؤال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها احدها انه للتعجب
فيكون قوله اني اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه تعالى قال لا تعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فاني اعلم مع هذا الحال فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وانتم لا تعلمون وثانيها
انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم ايضا فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله تعالى لابره وثالثها انه طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم ان اعرفكم وجه
الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان التفصيل مفسدة لكم ورابعها انه التماس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السماء لا في الارض وفيه
وجه خامس وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا ونفاقا ووجه سادس وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم
انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم وكانكم انتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الى قوله ربنا ظلمنا انفسنا وبقوله والذي اطمع
ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وبقوله وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم
صادقين اعلم ان الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم عليه السلم وذريته واسكانه تعالى اياه واياهم الارض واخبر الله عز وجل بالحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اراد تعالى ان

يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلم ما لم يكن ذلك معلوما لهم ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلم ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها
ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتأكد ذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل المسألة الاولى قال الاشعري والجبائي والكعبي اللغات كلها توقيفية
بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الاية
وجوابا ذكرناه في اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لابد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج انه لابد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور احدها انه لو حصل العلم الضروري بانه
تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى
لصار صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في العقول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها
من الحكم العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد وثانيها انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم وثالثها ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم
الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسماء قبل ذلك التعليم فاذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم ورابعها ان آدم عليه السلم لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء
فلابد وان يعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم
والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال يخلق العلم الضروري بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله او الناس وعلى هذا لا يلزم ان
يصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد
في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بل كتابة وغيرها وعن الثالث لا شك انه اراده الله وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على
التعليم فكفى ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى المسألة الثانية من الناس من قال قوله وعلم آدم الاسماء علمه صفات الاشياء ونعوتها
وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة او السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد
الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشيء كالمرتفع على ذلك الشيء فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسما في الحقيقة فثبت ان لا امتناع
في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب اللغة
وجب ان يكون هو المراد لا غير لوجوه احدها ان الفضيلة في معرفة حقائق الاشياء اكثر من الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد
الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك وثانيها ان التحدي انما يجوز ويحسن اذا امكن السامع مثله فان كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدي
ائت بكلام مثل كلامي في الفصاحة اما العربي فلا يحسن منه ان يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذاك لا يحصل الا بالتعليم
فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا اما العلم بحقائق الاشياء فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي فيه القول الثاني وهو المشهور ان المراد اسماء كل ما خلق من
المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم عليه السلم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق
ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طال المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير
الالسنة في ولد آدم عليه السلم قال اهل المعاني قوله وعلم آدم الاسماء لابد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد وعلم آدم اسماء المسميات ويحتمل ان يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء
قالوا لكن الاول اولى لقوله انبئوني باسماء هؤلاء انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم ولم يقل انبئوني بهؤلاء فان قيل لما علمه الله تعالى اسماء جميع المسميات وكان في المسميات
ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لانه لما كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء فغلب الاكمل وجرت العادة بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا المسألة الثالثة
من الناس من تمسك بقوله انبئوني باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين
المسألة الرابعة قالت المعتزلة ان ما ظهر من آدم عليه السلم في علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلم في ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى من توجه التحدي اليهم من الملائكة
لان جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة ابراهيم عليه السلم الى لوط عليه السلم واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا واذا
ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ولقائل ان يقول لا نم ان ذلك العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة وايضا فاما ان يقال الملائكة
علموا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات او ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على ان يذكروا اسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا يظهر المزية والفضيلة وان لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا
ان آدم عليه السلم اصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعاني واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين الاول ربما كان
لكل صنف من اصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان جميع اصناف الملائكة حضروا وان آدم عليه السلم عدد عليهم جميع تلك اللغات بكمالها
عرف كل صنف اصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الا انهم باسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا الثاني لا يمتنع ان الله تعالى عرفهم
قبل ان سمعوا من آدم عليه السلم تلك الاسماء فاستدلوا به على صدق آدم عليه السلم فلما سمعوا منه عليه السلم تلك الاسماء عرفوا كونه معجزا سلمنا انه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا
يجوز ان يكون ذلك من باب الكرامات او من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وتحرير الكلام في هذه المسألة فرع على الكلام فيهما واحتج من قطع بانه عليه السلم ما كان في ذلك الوقت نبيا بوجوه احدها

السلم كذ نبيا في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب ان لا يكون نبيا في ذلك الزمان اما الملازمة فلان صدور الذلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق
وذلك الذلة من باب الكباير على ما سياتي شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فوجب ان لا يقع تلك
الواقعة قبل وثانيها لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة او الى الانس او الى الجن والاول
باطل لان الملائكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وايضا
فالمرء الى قبول القول عمن هو من جنسه امكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جائز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك احد من البشر الا حوا وان حوا
انما عرفت التكليف لا بواسطة آدم عليه السلم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافههما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جائز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السما احد
من الجن ولا جائز ايضا ان لا يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا تبليغ لم يكن في جعله رسولا فايدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة وثالثها قوله
تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الاية دلت على انه تعالى انما اجتباه بعد الذلة فوجب انه قبل الذلة ما كان مجتبى واذا لم يكن ذلك الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا لان الرسالة
والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته المسألة الخامسة
ذكروا في قوله ان كنتم صادقين وجوها احدها معناه اخبروني ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لانه متى تمكن في نفسهم
العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم وثانيها ان كنتم في قولكم انه لا شيء مما يتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به
وهو قول ابن مسعود وابن عباس رض وثالثها ان كنتم صادقين في قولكم انه لا يخلق خلقا الا كنتم اعلم منه فاخبروني باسماء هولاء المسألة السادسة هذه الاية دالة على فضل العلم
فانه سبحانه ما اظهر كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلم الا بان علمه فلو كان في الامكان وجود شيء اشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة
العلم الكتاب والسنة والاثر والمعقول اما الكتاب فوجوه الاول ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شان العلم بيانه انه تعالى سمى العلم
بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القران على اربعة اوجه احدها مواعظ القران قال في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القران وفي النسا وانزل
عليك الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النسا
فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القران في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يوت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق يرجع الى العلم ثم تفكر بان الله ما اعطى من العلم الا القليل قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قال قل متاع الدنيا
قليل فما سماه قليلا لا يمكننا ان ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهي القدر متناهي العدد ومتناهي المدة
والعلوم لا نهاية لقدرها وعددها ومدتها ولا للسعادات الحاصلة منها وذلك ينبهك على فضيلة العلم الثاني قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين
سبعة نفر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وبين الاعمى والبصير قل هل يستوي الاعمى والبصير وفرق بين النور والظلمة
قل هل يستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك ماخوذا من الفرق بين العالم والجاهل الثالث قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر العلماء في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في مواضع
من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم انه سبحانه زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة
الاولى في آيتين وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب الرابع يرفع الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
عند بعضهم والثانية للمجاهدين قوله تعالى فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين والثالثة لعمل الصالحين ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم
الدرجات العلى والرابعة للعلماء والذين اوتوا العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم من المومنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل
الصالحين على هولاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب كون العلماء افضل الناس الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وان الله تعالى
وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب احدها الايمان والراسخون في العلم يقولون آمنا به وثانيها التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله واولوا العلم وثالثها البكاء ويخرون للاذقان
يبكون ورابعها الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله الى قوله ويزيدهم خشوعا وخامسها الخشية انما يخشى الله من عباده العلماء واما الاخبار فوجوه احدها ما روى ثابت عن
انس رض قال صلى الله عليه وآله وسلم من احب ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة
وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار وثانيها قال انس قال صلى الله عليه وسلم
من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابو قبيس ذهبا
فانفقه في سبيل الله وثالثها الحسن مرفوعا من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة ورابعها ابو موسى الاشعري مرفوعا
يبعث الله العباد يوم القيمة ثم يميز العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولم اضع علمي فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم وخامسها قال عليه السلم من

اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان البحر وسادسها ابو هريرة رض مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء وسابعها ابن عمر رضي الله عنهما
مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاما وذلك لان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فينهى عنها والعابد مقبل على
عبادة ربه لا يتوجه ولا يعرف بها وثامنها الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفائي فقيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله وتاسعها قال عليه السلم
من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضلالا الى هدى كان عمله كعبادة اربعين عاما وعاشرها قال عليه الصلوة والسلم لعلي عليه السلم حين بعثه الى اليمن لان يهدي
الله بك رجلا خير لك مما تطلع عليه الشمس وتغرب الحادي عشر ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله تعالى اجر سبعين نبيا
الثاني عشر عامر الجهني مرفوعا يوتى بمداد طالب العلم ودم الشهداء يوم القيمة لا يفضل احدهما على الاخر وفي رواية فيرجح مداد العلماء الثالث عشر ابو واقد الليثي انه عليه السلم بينما
هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلثة نفر فاما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الاخر فجلس خلفهم واما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلم من كلامه قال الا اخبركم عن النفر
الثلثة اما الاول فاوى الى الله فاواه الله واما الثاني فاستحيا من الناس فاستحيى الله منه واما الثالث فاعرض فاعرض الله عنه اما الاثار فالاول العالم اراف بالتلميذ من الاب
والام لان الاباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وافاتها والعلماء يحفظونهم من نار الاخرة وشدايدها الثاني قيل لابن مسعود رض بم وجدت هذا العلم قال بلسان سؤل
وقلب عقول الثالث قال بعضهم سلني مسألة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس الرابع مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فان يك لك مال كان جمالا وان لم يكن لك مال
كان مالا الخامس قال علي ابن ابي طالب عليه السلم لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في العلم عن الجهل السادس قال بعض المحققين العلماء ثلثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بامر الله غير عالم
بالله وعالم بالله وبامر الله اما الاول فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا
ما لا بد منه الثاني وهو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهم الذين عرفوا الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنهم لا يعرفون اسرار جلال الله تعالى واما العالم بالله وباحكام الله
فهو جالس على الحد المشترك فهو بين عالم المعقولات والمحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم
كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلم سايل العلماء وخالط الحكماء وجالس
الكبراء فالمراد من قوله عليه السلم سايل العلماء اي العلماء بامر الله تعالى غير العالمين به فامر بمسائلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء منهم واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون
اوامر الله تعالى فامر بالمخالطة معهم واما الكبراء فهم العالمون بالله وباحكام الله تعالى فامر بمجالستهم لان في مجالستهم منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من هولاء
الثلثة ثلاث علامات اما العالم بامر الله فله ثلاث علامات ان يكون ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب وان يستحيي من الناس في الظاهر ولا يستحيي من الله
في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا اللسان واما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء
الظاهر واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين
الاولين حيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو يستغني عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا تزيد ولا تنقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص
اخرى ومثل العالم بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره السابع قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه الطعام والشراب والدواء يموت فكذا القلب اذا منع عنه
العلم والفكر والحكمة يموت الثامن قال شقيق البلخي الناس يقومون من مجلسي على ثلثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومومن مخلص وذلك لاني افسر القران فاقول عن الله
وعن الرسول فمن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق ومن ندم على ما صنع وعزم ان لا يذنب كان مومنا مخلصا وقال ايضا ثلثة من النوم يبغضها الله
تعالى وثلثة من الضحك النوم بعد صلوة الفجر وقبل صلوة العشاء والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة والضحك في المقابر والضحك عند مجلس الذكر التاسع قال
بعضهم في قوله تعالى فاحتمل السيل زبدا رابيا السيل ههنا العلم شبهه الله بالماء لخمس خصال احدها كما ان المطر ينزل من السماء كذا العلم من السماء والثاني كما ان صلاح الارض
بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم والثالث كما ان الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم والرابع كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذلك
العلم فانه فرع الوعد والوعيد والخامس ان المطر نافع وضار وكذا العلم نافع لمن عمل به وضار لمن لم يعمل به العاشر كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جري على
الله تعالى وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ من آيات الله تعالى الحادي عشر الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء
علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها بجنب هذه الخمسة فجاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور فركزه
بجنب العدل وجاء بالريا فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزها بجنب الامانة وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة الثاني عشر فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة اوجه
اولها لم يامر احدا بشيء حتى عمله والثاني لم ينه احدا عن شيء حتى انتهى عنه والثالث كل من طلب منه شيئا مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال والرابع كان يستغني بعلمه عن الناس
والخامس كانت سريرته وعلانيته سوا الثالث عشر اذا اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المونة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب
الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب الرابع عشر اطلب خمسة في خمسة اطلب العزة في التواضع لا في المال والعشيرة والثاني
الغنى في القناعة لا في الكثرة والثالث اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا والرابع اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة والخامس اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية الخامس عشر قال

وعلم

المبارک ما جاء فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والقراء والزهاد والتجار والولاة اما العلماء فهم ورثة الانبياء واما الزهاد فعماد اهل الارض و
القراء جند الله في الارض واما التجار فامناء الله في الارض واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا للمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا
راغبا فبمن يقتدي التائب واذا كان القارئ طامعا مرائيا فكيف يا بعدو واذا كان التاجر خائنا فكيف يحصل الامانة واذا كان الراعي ذيبا فكيف يحصل الرعاية السادس عشر قال علي
ابن ابي طالب عليه السلام العلم افضل من المال بسبعة اوجه اولها العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى الحافظ
والعلم يحفظ صاحبه والرابع اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل معه قبره والخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن والسادس جميع الناس يحتاجون
الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه السابع عشر قال الفقيه ابو الليث رحمه الله من جلس عند العالم
ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات اولها ينال فضل المتعلمين والثاني ما دام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طلبا للعلم
نزلت الرحمة عليه والرابع اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصلت له فيها نصيب والخامس ما دام الاستماع تكتب له طاعة والسادس اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه
لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له الى حضرة الله تعالى لقوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي والسابع يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق
ويميل طبعه الى العلم ولهذا امر عليه السلام بمجالسة الصالحين الثامن عشر قيل من العلماء من يظن بعلمه ولا يحب ان يوجد عند غيره فذاك في الدرك الاول من النار ومن العلماء
من يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شيء من حقه غضب فذاك في الدرك الثاني من النار ومن العلماء من يجعل حديثه وغرايب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء
اهلا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء من كان معجبا بنفسه فان وعظ عنف وان وعظ انف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا
فيفتي خطا فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس
فذاك في الدرك السابع من النار التاسع عشر قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف زاده الله ثمانية اشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا و
فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله الفسق والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان
ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء
ازداد العلم والورع العشرون ان الله تعالى علم سبعة نفر سبعة اشياء الاول علم آدم الاسماء لقوله وعلم آدم الاسماء كلها والثاني علم الخضر علم الفراسة
وعلمناه من لدنا علما الثالث علم يوسف عليه السلام علم التعبير لقوله رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث الرابع علم داود عليه السلام صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم
الخامس علم سليمان عليه السلام منطق الطير وقال يا ايها الناس علمنا منطق الطير السادس علم عيسى عليه السلام علم التورية ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والسابع علم محمدا صلى الله
عليه وآله وسلم الشريعة والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمهم الكتاب والحكمة الرحمن علم القرآن فعلم آدم عليه السلام سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر عليه السلام كان سببا
لان وجد تلميذا مثل موسى عليه السلام ويوشع ع وعلم يوسف عليه السلام كان سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود عليه السلام كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان عليه السلام كان
لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى عليه السلام كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجود الشفاعة ثم نقول من علم اسماء المخلوقات وجد التحية
من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما يجد تحية الملائكة بل يجد تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فامة الحبيب كيف لا يجدون بعلم الحقيقة
صحبة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ويوسف بتاويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتاويل كتاب الله تعالى كيف لا ينجو من حبس الشبهات
ويهدي من يشاء وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تاويل الاحاديث فانت يا عالم اما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه
فاي نعمة اجل مما اعطاك الله حيث جعلك مفسر كلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقائدا الى الجنة وثوابها وزاجرا لهم عن النار
وعقابها كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة الحادي والعشرون المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال مع نفسه احدها ان يقول
ان الله تعالى امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر اذا ودها الا بالعلم والثانية انه تعالى اوجب علي شكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والثالثة ان الله تعالى امرني بالانصاف
وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم والرابعة
والخامسة ان الله تعالى امرني بالصبر على بلاية ولا اقدر عليه الا بالعلم والسادسة
ان الله تعالى امرنا بالعداوة مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم الثاني والعشرون طريق الجنة في يد اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان
صادقا في دعواه يرزقه الله الامن والعابد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الحكمة الثالث والعشرون اطلب
اربعة من الموضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد الموضع السلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة
فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه الرابع والعشرون لا تتم اربعة اشياء الا باربعة اشياء
لا تتم الدين الا بالتقوى ولا تتم القول الا بالفعل ولا تتم المروة الا بالتواضع ولا تتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع
كشجر بلا ثمر وعلم بلا عمل كغيم بلا مطر الخامس والعشرون قال علي ابن ابي طالب عليه السلام لجابر بن عبد الله الانصاري قوام الدنيا باربعة عالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف

وعلى

وعلى لا يبخل بماله وفقير لا يبيع آخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة
السادس والعشرون قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فهو نائم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري
فهو جاهل فعلموه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه السابع والعشرون اربع لا ينبغي للشريف ان يانف منها وان كان اميرا قيامه في مجلسه لابيه
وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه الثامن والعشرون انا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام اكل الشبهات
واذا صار العالم اكلا للشبهات صار العامي اكلا للحرام واذا صار العالم اكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا اما الوجوه العقلية فاولها ان الامور على
اربعة اقسام قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم العقل والشهوة معا اما الاول فهو الامراض والمكاره في الدنيا
واما الثاني فهو المعاصي اجمع واما الثالث فهو العلم واما الرابع فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار كذلك لا
يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة ثم من اختار العلم فيقال
له غدا تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك
المحبوب وكمال الالم في العبد عن المحبوب فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزءا من البدن عن جزء محبوب تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الا
فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مولما والاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يقبل الا تبعيد جزء معين من جزء معين اما النار
فانها تغوص في جميع تلك الاجزاء فاقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات في الاحراق اشد كان الالم هناك اصعب واما اللذة فهي عبارة عن ادراك
المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المرئيات فلا جرم كان ذلك الادراك
لذة لها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك اغوص واشد والمدرك اشرف واكمل
والمدرك ابقى وانقى وجب ان يكون اللذة اكمل واشرف ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف من البدن ولا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف على ما سيجيء بيانه في
تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض واما المعلوم فلا شك فيه ايضا لان اشرف المعلومات هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات
والنباتات والحيوانات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه اي معلوم اشرف من ذلك فثبت ان لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة
الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه انه اذا سئل الواحد منا عن مسئلة علمية فان علمها وقدر على الجواب الصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان جهلها نكس راسه حياء من ذلك
وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة من العلم اكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقاء واعلم ان ههنا وجوها اخر من النصوص يدل على فضيلة العلم نسينا
ايرادها قبل ذلك فلا باس بان نذكرها ههنا الوجه الاول ان اول ما نزل قوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان
ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب بين الايات واي مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله وربك الاكرم الذي علم بالقلم فاجيب عنه بانه وجه المناسبة انه تعالى
ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس الاشياء وآخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت انت في اول حالك في تلك الدرجة التي هي غاية
الخساسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام اولى الثاني
انه قال اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالاكرمية
لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف من غيره والا لكانت افادته اشرف من افادة غيره والثالث قوله سبحانه وتعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الاية فيها وجوه من
الدلائل على فضل العلم احدها دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة بيان ان العلماء من اهل
الخشية قال تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وبيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار خالدين الى قوله ذلك
لمن خشي ربه ويدل عليه قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل ايضا قوله تعالى عن الله وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع له امنين فاذا امنني يوم في الدنيا اخفته
يوم القيمة واذا خافني في الدنيا امنته يوم القيمة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالشيء
استحال ان يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد معه من العلم بامور ثلثة منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على افعاله القبيحة لكن لا يخافهم
لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته فلا يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند
السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح افعاله لكنه يعلم انه قد يرضى بما لا ينبغي فيحصل الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قبائح افعاله وعلم قدرته على منعه و
علم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة حصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله تعالى لا يحصل الا اذا علم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا
على كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله وانما قلنا ان الخوف سبب للفوز بالجنة فذلك لان الانسان اذا تيسر للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة
على خلاف امر الله وبعد ذلك الشيء مشتملا على منفعة ومضرة فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الالم

المبارك ما جاء فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلماء فهم ورثة الانبياء واما الزهاد فعماد اهل الارض واما الغزاة فجند الله في الارض واما التجار فامناء الله في الارض واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التائب واذا كان الغازي طامعا مرائيا فكيف يظفر بالعدو واذا كان التاجر خائنا فكيف يحصل الامانة واذا كان الراعي ذئبا فكيف يحصل الرعاية السادس عشر قال علي بن ابي طالب طلب العلم افضل من المال بسبعة اوجه اولها العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه والرابع اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل معه قبره والخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن والسادس جميع الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه السابع عشر قال الفقيه ابو الليث رحمه الله من جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات اولها ينال فضل المتعلمين والثاني ما دام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه والرابع اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصلت له فيها نصيب والخامس ما دام الاستماع يكتب له طاعة والسادس اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له الى حضرة الله تعالى لقوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي والسابع يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم ولهذا امر عليه السلام بمجالسة الصالحين الثامن عشر قيل من العلماء من يخزن بعلمه ولا يحب ان يوجد عند غيره فذاك في الدرك الاول من النار ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شيء من حقه غضب فذاك في الدرك الثاني من النار ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء اهلا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء من كان معجبا بنفسه فان وعظ عنف وان وعظ انف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار التاسع عشر قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف زاده الله ثمانية اشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله الفسق والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراءة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع العشرون ان الله تعالى علم سبعة نفر سبعة اشياء الاول علم آدم الاسماء الاشياء وعلم آدم الاسماء كلها والثاني علم الخضر علم الفراسة وعلمناه من لدنا علما الثالث علم يوسف عليه السلام علم التعبير رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث الرابع علم داود عليه السلام صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم الخامس علم سليمان عليه السلام منطق الطير وقال يا ايها الناس علمنا منطق الطير السادس علم عيسى عليه السلام علم التورية ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والسابع علم محمدا صلى الله عليه وآله وسلم الشريعة والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمهم الكتاب والحكمة الرحمن علم القرآن فعلم آدم عليه السلام كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر عليه السلام كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى عليه السلام ويوشع ع وعلم يوسف عليه السلام كان سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود عليه السلام كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان عليه السلام كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى عليه السلام كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجود الشفاعة ثم نقول من علم اسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما يجد تحية الملائكة بل يجد تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فامة الحبيب كيف لا يجد بعلم الحقيقة صحبة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ويوسف بتأويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتأويل كتاب الله تعالى كيف لا ينجو من حبس الشبهات ويهدي من يشاء وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تأويل الاحاديث فانت يا عالم اما تذكر منة الله عليك حيث علمك تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك الله حيث جعلك مفسر الكلام وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه ولعباده وسراجا لاهل بلاده وقائدا الى الجنة وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة الحادي والعشرون المؤمن من لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال مع نفسه احدها ان يقول ان الله تعالى امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر اداءها الا بالعلم والثانية انه تعالى اوجب علي شكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والثالثة ان الله تعالى امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم والرابعة والخامسة ان الله تعالى امرني بالصبر على بلائه ولا اقدر عليه الا بالعلم والسادسة ان الله تعالى امرنا بالعداوة مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم الثاني والعشرون طريق الجنة في يد اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الامن والعابد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الحكمة الثالث والعشرون اطلب اربعة من اربعة من الموضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد الموضع السلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه الرابع والعشرون لا تتم اربعة اشياء الا باربعة اشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا تتم المروة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع كشجر بلا ثمر وعلم بلا عمل كغيم بلا مطر الخامس والعشرون قال علي بن ابي طالب عليه السلام لجابر بن عبد الله الانصاري قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف ان يتعلم

وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع آخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة السادس والعشرون قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فهو نائم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو جاهل فعلموه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه السابع والعشرون اربع لا ينبغي للشريف ان يانف منها وان كان اميرا قيامه في مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه الثامن والعشرون اذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام اكلا للشبهات واذا صار العالم اكلا للشبهات صار العامي اكلا للحرام واذا صار العالم اكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا اما الوجوه العقلية فاعلم احدها ان الامور على اربعة اقسام قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم العقل والشهوة معا اما الاول فهو الامراض والمكاره في الدنيا واما الثاني فهو المعاصي اجمع واما الثالث فهو العلم واما الرابع فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار كذلك لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة ثم من اختار العلم فيقال له غدا تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الالم في بعد العبد عن المحبوب فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزءا من البدن عن جزء محبوب تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مؤلما والاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يقتضي الا تبعيد جزء معين من جزء معين اما النار فانها تغوص في جميع تلك الاجزاء فاقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات في الاحراق اشد كان الالم هناك اصعب واما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المرئيات فلا جرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك اغوص والمدرك اشرف والمدرك اكمل والمدرك ابقى وانقى وجب ان يكون اللذة اكمل واشرف ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف في البدن ولا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف على ما سيجيء بيانه في تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض واما المعلوم فلا شك فيه ايضا لانا اشرف انه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات والنباتات والحيوانات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه اي معلوم اشرف من ذلك فثبت ان لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه انه اذا سئل الواحد منا عن مسئلة علمية قد علمها وقدر على الجواب الصواب فيها فرح بذلك وابتهج به واذا جهلها نكس راسه حياء من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة من العلم اكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقاء واعلم ان ههنا وجوها اخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا ايرادها قبل ذلك فلا باس بان نذكرها ههنا الوجه الاول ان اول ما انزل قوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب بين الآيات واي مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله وربك الاكرم الذي علم بالقلم فاجيب عنه بان وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس الاشياء وآخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت انت في اول حالك في تلك الدرجة التي هي الخاسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام اولى الثاني انه قال اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالاكرمية لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف من غيره والا لما كانت افادته اشرف من افادة غيره والثالث قوله سبحانه وتعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم احدها دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة بيان ان العلماء من اهل الخشية قال تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وبيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار خالدين الى قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع له آمنين فاذا امنني في الدنيا اخفته يوم القيمة واذا خافني في الدنيا امنته يوم القيمة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالله استحال ان يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد معه من العلم بامور ثلاثة منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على افعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته فلا يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح افعاله لكنه يعلم انه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قبائح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة حصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله تعالى لا يحصل الا اذا علم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله واما قلنا ان الخوف سبب للفوز بالجنة فذلك لان الانسان اذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف امر الله وبعد ذلك الشيء مشتملا على منفعة ومضرة فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الالم

احدها ان يقول نهاني عن المعاصي وانا لا اقدر على اجتنابها الا بالعلم والثانية ان الله تعالى امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر ان اؤديها الا بالعلم والثالثة انه تعالى اوجب علي الشكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والرابعة ان الله تعالى امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم والخامسة ان الله تعالى امرني بالصبر على بلائه ولا اقدر عليه الا بالعلم والسادسة ان الله تعالى امرني بالعداوة مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم

وعلى

صار ذلك الايمان سببا للفرار عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو الخشية واذا صار تاركا للمحظورات فاعلا للواجبات كان من اهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم
بالله خائف والخائف من اهل الجنة وثانيها ان ظاهر الآية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله لا تحصل الا للعلماء والاية الثانية
وهو قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه دالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين على انه ليس للجنة اهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية
فيها تخويف شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية من الله من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذي هو سبب القرب من الله
هو الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وغمضت اذا خلت عن افادة الخشية كانت من العلم المذموم وثالثها قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول و
نصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلماء لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وما لا يجوز اما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فاي
مبالاة به واي التفات اليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب التعظيم للعلماء الرابع قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه ادل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله
تعالى اياه حيث امر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره وقال قتادة لو اكتفى احد من العلم لاكتفى نبي الله موسى ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا الخامس
كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حيث قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء
فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان ان يفتخر بذلك العلم فلان يحسن بالمؤمن ان يفتخر بمعرفة رب العالمين كان احسن ولانه قدم ذلك على قوله واوتينا من كل شيء وايضا فان الله
تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم اولا فقال وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكلا آتينا حكما وعلما ثم انه ذكر بعده ما يتعلق باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف
السادس قال بعضهم الهدهد مع انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان عليه السلام احطت بما لم تحط به فلولا ان العلم اشرف الاشياء والا فمن اين لمثل الهدهد
ان يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك ترى الرجل الساقط اذا تعلم العلم يأخذ القول على السلاطين وما ذاك الا ببركة العلم السابع قوله عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة
ستين سنة وفي التفضيل وجهان احدهما ان التفكر يوصلك الى الله والعبادة توصلك الى ثواب الله تعالى والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله والثاني ان التفكر عمل القلب والطاعة
عمل الجوارح والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى اقم الصلوة لذكري جعل الصلوة وسيلة الى الذكر والذكر
المقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره الثامن قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا والحكمة
هي العلم وقال ايضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه افضل من غيره التاسع ان سائر كتب الله تعالى ناطقة بفضل العلم اما التوراة فقال تعالى
لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا واردت ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة اما الزبور فقال سبحانه وتعالى
يا داود قل لاحبار بني اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلث مراتب ما جعلت
واحدة منهن في واحد من خلقي وانا اريد هلاكه واقول انما قدم تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا ان الخشية لا تحصل الا مع العلم والموصوف بالامرين اشرف
من الموصوف بامر واحد ولهذا السر ايضا قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد وان يكون عاقلا اما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والتقوى كالثمر اما الانجيل فقال تعالى
في السورة السابعة عشر منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم
يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو ان نعلم فنعمل فالعلم يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيمة
يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني استودعتكم حكمتي لا لشر اردته بكم بل لخير اردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي
وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى عليه السلام يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس
على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء اما الاخبار ا عبد الله بن عمر رض قال صلى الله عليه وآله وسلم يقول الله تعالى للعلماء اني لم اضع علمي فيكم الا
اني اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان فيكم ب قال ابو هريرة وابن عباس رض خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة بالمدينة خطبها
فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله لم يكن في الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا
كان له فيها اوفر النصيب واشرف المنازل ج ابن عمر رض مرفوعا اذا كان يوم القيمة حفت منابر من ذهب عليها قباب مفضضة بالدر على الياقوت والزمرد ظلالها السندس
والاستبرق ثم ينادي منادي الرحمن اين من حمل الى امة محمد عليه الصلوة والسلام علما يريد به وجه الله اجلسوا على هذه المنابر لا خوف عليكم حتى يدخلوا الجنة د عن عيسى بن
مريم عليه السلام ان امة محمد عليه الصلوة والسلام علماء حكماء كانهم من الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة
بلا اله الا الله ه قال عليه السلام من اغبرت قدماه في طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض الجنة ويوسع له في قبره
مد بصره وينور على جيرانه اربعين قبرا عن يمينه واربعين عن يساره واربعين عن خلفه واربعين عن امامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة
نزلت من عينيه تطفئ بحرا من جهنم فمن اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبي ومن اهان النبي فقد اهان جبرئيل ومن اهان جبرئيل فقد اهان
الله ومن اهان الله اهانه يوم القيمة و وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا اخبركم باجود الاجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى اجود الاجواد وانا اجود ولد آدم واجودهم

من بعدي

من بعدي رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيامة وحده امة ورجل جاهد في سبيل الله حتى يقتل ز عن ابي هريرة رض مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة
من كرب الآخرة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه ومن سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم
في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح ح قال عليه السلام يشفع يوم
القيمة ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوي فاعظم بمرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل رضي الله عنه قال عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه
عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانيس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة
والدليل على السراء والضراء والسلاح على الاعداء والزين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير قادة هداة يهتدى بهم ائمة في الخير تقتفى آثارهم وتقتدى بافعالهم وينتهى الى
رأيهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس حتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسماء ونجومها لان العلم حياة القلوب من العمى
ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ به العبد منازل الاحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام
به يطاع الله وبه يعبد وبه يوحد وبه توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام ي ابو هريرة قال عليه السلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلثة صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد
صالح يدعو له بالخير يا قال عليه السلام اذا سألتم الحوائج فاسألوها الناس قيل يا رسول الله ومن الناس قال اهل القرآن قيل ثم من قال اهل العلم قيل ثم من قال صباح الوجوه قال
الراوي فالمراد باهل القرآن من يحفظ معانيه يب قال عليه السلام من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال
لعباده فخذوا منها بقدر السم في الادوية لعلكم تنجون قال الراوي والعلماء داخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه يج في الخبر العالم بين الله وبين خلقه
يد قال عليه السلام كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية والاخرى وهي قوله عليه السلام رجلان عالم ومتعلم
وسائر الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما احسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعا خالسا او ذئبا خاطفا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا يه
قال عليه السلام من انكار على عالم علمه كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو قال عليه السلام برواية ابي هريرة رض تبكي السموات السبع ومن
فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغني افتقر وعالم يلعب به الجهال يز وقال حملة القرآن عرفاء اهل الجنة والشهداء قواد اهل الجنة والانبياء سادة اهل الجنة يح وقال العلماء
مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء قال الراوي الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى ان ما عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من رأى في النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه
يؤتى علما في الدين يط وقال عليه السلام ان لله عز وجل كل يوم وليلة الف رحمة على جميع خلقه العاقلين والغافلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسع وتسعون رحمة للعلماء
وطالبي العلم والمسلمين ورحمة واحدة لسائر الناس ك وقال عليه السلام قلت يا جبرئيل اي الاعمال افضل لامتي قال العلم قلت ثم اي قال النظر الى العالم قلت ثم اي قال زيارة
العالم ثم قال ومن كسب العلم لله واراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به عرضا من الدنيا فانا كفيله في الجنة كا وقال عليه السلام عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم و
المتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازي والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لابويه والمرأة المطيعة لزوجها كب سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما العلم
فقال دليل العمل قيل فما دليل العمل قيل فما العقل قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا قال سوق الآخرة كج قال انه عليه السلام
كان يحدث اناسا فاوحى الله تعالى اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي يحدث الا ساعة وكان هذا وقت العصر فاخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق
عمل لي في هذه الساعة فقال اشتغل بالعلم فاشتغل بالعلم وقبض قبل المغرب قال الراوي فلو كان شيء افضل من العلم لامره النبي صلى الله عليه وآله وسلم به في ذلك الوقت كد قال عليه
السلام الناس كلهم موتى الا العالمون والخبر مشهور له كه انس رض قال عليه السلام للعبد يجري اجره بعد موته من علم علما او اجرى نهرا او حفر بئرا او بنى مسجدا او ورث مصحفا او ترك ولدا
صالحا يدعو له وصدقة تجري له بعد موته فقال عليه السلام التعليم على جميع الاشفاعات لانه روحاني والروحاني ابقى من الجسمانيات كو قال عليه السلام لا تجالسوا العلماء
الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد كز اوصى النبي صلى الله
عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب عليه السلام فقال يا علي احفظ التوحيد فانه رأس مالي والزم العمل فانه حرفتي واقم الصلوة فانها قرة عيني واذكر الرب فانه غذاء فؤادي واستعمل
العلم فانه ميراثي كح ابو كبشة الانصاري قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل الدنيا مثل اربعة نفر رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه في
ماله ورجل آتاه علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله تعالى آتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل ما يفعل فهما في الاجر سواء ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه
في الباطل ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله تعالى آتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر سواء الآثار ا
كميل بن زياد قال اخذ علي بن ابي طالب عليه السلام بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما
اقول لك الناس ثلثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال
العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكسب الانسان الطاعة في حياته وجميل الاحدوثة
بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ب عمر بن الخطاب رض ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبال تهامة فاذا سمع العلم خاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله

وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله تعالى لم يخلق تربة على وجه الارض اكرم من مجالس العلماء ج ابن عباس رضي الله عنهما خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم
فاعطي المال والملك معا د سليمان عليه السلام يحتاج الى الهدهد لاجل علمه بالماء سئل عن نافع الازرق انه قال لابن عباس كيف اختار سليمان عليه السلام الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس ان
الارض له كالزجاجة يرى من باطنها كظاهرها فقال له نافع قف يا وقاف الفخ يغطى له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمي البصر ه قال ابو سعيد الخدري
تقسم الجنة على عشرة الاف جزء تسعة الف وتسع مائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله امره فكانت هداية ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقسمون المنازل فيها
وجزء للمؤمنين الضعفاء والفقراء الصالحين و قال ابن عباس رضي الله عنه لولده يا بني عليك بالادب فانه دليل على المروة وانيس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر
في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلال للملك ز الحسن البصري ذح جرم العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة
واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما اصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الارض تلألأ نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله اكرم
تعالى وحشر مع الانبياء عليهم السلام ح في كتاب كليلة ودمنة احمق من لا يستحق بحقوقهم ثلثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعلماء اهلك دينه ومن استخف
بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان اهلك مروته ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه احد كما تخدم بخدمك في سائر الاشياء بل تخدمه
بنفسك ولا يقدر احد على سلبه عنك ي قيل لبعض الحكماء لا تنظر فغمض عينه قيل لا تسمع فسد اذنه قيل لا تكلم فوضع يده على فيه قيل له لا تعلم فقال لا اقدر عليه يا اذا كان
السارق عالما لا يقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد يب قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم ببصائر
بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة فان نفسا تبعد عن الشهوات والشبهات افضل من ارض تصلح للنبات قال الشاعر وفي الجهل قبل الموت موت لاهله وأجسامهم
قبل القبور قبور ن واذا لم يحيى بالعلم ميت وليس له حتى النشور نشور يج اما النكتة ان المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر الى آدم ع
فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غيه ابدا لان ذلك كان بسبب الجهل يد ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى العلم فسال ربه عن ذلك فقال جبرئيل ع ان ربك يقول لك
لا تخبر الا فلانا فقراه يوسف عليه السلام في اسوء الاحوال فقال لجبرئيل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبرئيل عليه السلام ان ربك عينه لذلك لانه ذب عنك حين قال ان كان قميصه
قد من دبر فكذبت وهو من الكاذبين والنكتة ان الذي ذب عن يوسف استحق الشركة في مملكته فمن ذب عن دينه القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله تعالى الاحسان
والتحسين يه اراد خليفة ملك فقال له الملك اذهب وتعلم حتى يصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت اهلا لخدمتي فقال كنت اهلا
لخدمتك حين لم ترني اهلا لخدمتك وحين رأيتني اهلا لخدمتك رأيت نفسي اهلا لخدمة الله وذلك اني كنت اظن ان الباب بابك لجهلي والآن علمت ان الباب باب الرب تحصيل
انما صعب عليك العلم لحبك في الدنيا لان الله تعالى اعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد اكبر من السويداء في اللفظ لان السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على
سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف يرى بقلبك شيئا ه قال حكيم القلب ميت وحيوته بالعلم والعلم ميت وحيوته بالطلب والطلب
ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوي بالمدارسة فهو محجوب واظهاره بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه العمل فاذا زوج العلم بالعمل بعد الدوام تناسل ملكا ابديا لا اخر له و قال نملة يا ايها
النمل ادخلوا مساكنكم الاية قال الشعبي كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم يكن الا بسبب انها علمت مسئلة واحدة وهي قوله وهم لا يشعرون فان سليمان معصوم و
المعصوم لا يجوز منه ايذاء البرىء عن الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو ولانه لا يعلم حالكم فقوله وهم لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عن المعصية فلما
النملة لما علمت هذه المسئلة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقائق الاشياء الموجودات والمعدومات كيف لا تستوجب الرياسة في الدنيا والدين ز الكلب اذا تعلم فاذا ارسله
المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكتة ان هناك العلم انضم الى الكلب فصار ببركة العلم النجس طاهرا فههنا النفس والروح طاهرتان في اصل الفطرة الا انهما تلوثت
باوزار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فنرجو من عميم لطفه ان ينقلب النجس طاهرا والمردود مقبولا ح القلب رئيس الاعضاء وتلك الرياسة ليست للقوة فان البلغم اقوى منه
والعظم فان الفخذ اعظم منه واللحية فان الصدر اصلا منه وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات اما الحكايات فا حكي ان هارون الرشيد كان
مع الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف رحمه الله فاتي برجل وادعى عليه آخر انه اخذ من بيته مالا بالليل ثم اقر الآخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه تقطع يده فقال ابو يوسف لا قطع قالوا لم
قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للآخذ اسرقتها فقال نعم فاجمعوا على انه وجب القطع لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف
لا قطع وان اقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد ذلك فهو يبغي بالاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك ب عن
الشعبي كنت عند الحجاج فاتي بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا بالحديد فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني
بها بينة من كتاب الله او لاقطعنك عضوا عضوا فقال آتيك بها بينة واضحة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تاتني بهذه الآية ندع ابناءنا وابناءكم
فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله تعالى ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى وقد الحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم
رفع راسه فقال كاني لم اقرأ هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا كج يحكى ان جماعة من اهل المدينة جاؤا الى ابي حنيفة رحمه الله ليناظروه في القراءة خلف الامام ويبكتوه
ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع فوضوا امر المناظرة الى اعلمكم لاناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه

كالالزام عليكم قالوا وان ناظرته والزمته الحجة فقد الزمت كلكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا رضينا اماما فكان قوله قولنا فقال ابو حنيفة رح فنحن لما اخترنا الامام في الصلوة كانت قراءته
لنا وهو ينوب عنا فاقروا له بالالزام د هجا الفرزدق واحدا فقال لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة وان كانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك فكانت طريحة
ادب وكانت حبيبة سليمان بن عبد الملك يعوق حبيبه المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت من الفرزدق فامر سليمان باشخاص الفرزدق على اقطع
الوجوه مكبلا مقبلا فلما حضر وما كان له من الوثوق ما يقيمه على الوجل من شدة الهيبة قال له سليمان بن عبد الملك انت القائل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة فقال
ما هكذا قلت وانما غيره علي من اراد في مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على خالصة فسري عن خالصة
فلم تملك نفسها ان خرجت من الستر والقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي بزيادة ثلث الف الف درهم فابتغه سليمان بن عبد الملك صاحبه لما خرج من عنده فاشتري الحلي
من الفرزدق وردها على خالصة ه دعى المنصور ابا حنيفة رح يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا امير المؤمنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل
جائز وابو حنيفة ينكره فقال ابو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف فقال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثنون فتبطل
بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرج قال الربيع سعيت في دمي يا ابا حنيفة فقال ابو حنيفة كنت البادي وانا الدافع و يحكى ان مسلما قتل ذميا عمدا فحكم
ابو يوسف بقتل المسلم فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى ابي يوسف فقالت اياك ان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر ابو يوسف وحضر الفقهاء وجيء باولياء الذمي
والمسلم قال له الرشيد احكم بقتله قال يا امير المؤمنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى يقوم البينة العادلة ان الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل
دمه ز دخل الغضبان على الحجاج بعدما قاتل العدو عبد الرحمن بن محمد الاشعث فقال الحجاج قبل ان يتشرف به فقال له ما جواب السلام فقال وعليك السلام ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله
يا غضبان اخذت لنفسك الامان لا يرد عليك اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت البارد ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الصورة فقدر دره العلم ومن به تردي ونفى
للجهل ومن اوفى ودينه تردى ح بلغ عبد الملك قول الشاعر ومنا سويد والبطين وقعنب ومنا امير المؤمنين شبيب فامر به فادخل عليه فقال له انت القائل ومنا امير المؤمنين
شبيب فقال ما قلت ومنا امير المؤمنين بنصب الراء فاديك واستعطفك ففرح عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصنعة يسيرة علمها بجهله وهو باب من العلم فتحه
ط قال ابو مسلم صاحب الدعوة لسليمان بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى بيننا ذكر فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني دمه فقال نعم قلته ولكن في كرم كذا
لما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله وعفا عنه ي قال رجل لابي حنيفة اني حلفت ان لا اكلم امرأتي حتى تكلمني وحلفت امرأتي بصدقة ما تملكه ان لا تكلمني او اكلمها فتحير الفقهاء فيه قال سفيان
كل صاحبه حنث فقال ابو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان واخبره بما قال ابو حنيفة فذهب سفيان الى ابي حنيفة مغضبا فقال يبيح الفروج فقال
ابو حنيفة وما ذاك قال سفيان اعيدوا على ابي حنيفة السؤال فاعادوا فاعاد ابو حنيفة الفتوى فقال من اين قلت قال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة
وسقطت يمينه فان كلمها فلا حنث عليه وعليها لانها فكلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنها قال سفيان انه ليكشف من العلم عن شيء كنا عنه غافلين يا دخل اللصوص على رجل
واخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم احدا فاصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة
فقال احضر لي امام مسجدك واهل محلتك فاحضرهم اليه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل منهم فادخلوهم في دار ثم اخرجوهم واحدا
واحدا فقولوا هذا لصك فان كان ليس بلصه قال لا وان كان لصه فليسكت واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يب كان
جار ابي حنيفة فتى يغشى مجلس ابي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد التزوج من آل فلان وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل
فان الله تعالى يسهل لك الامر عليك ففعل ذلك فاقرضه ابو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك
فاشتد ذلك على اهل المراة وجاؤا الى ابي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم ابو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة الطريق بان تردوا عليه
ما اخذتم منه فاجابوه اليه فذكر ابو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا اخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة اما احب اليك ان ترضى بهذا القدر والا اقرت
المراة لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعن بهذا فلا اخذ منهم شيئا ورضي بتلك القدر فحصل ببركة علم ابي حنيفة رحمه الله
فرج كل واحد من الخصمين ج عن الليث بن سعد قال قال رجل لابي حنيفة رح لي ابن يسوء بمجونه السيرة اشتري له الجارية بمال عظيم فيعتقها واذا زوجته امرأة بالمال العظيم
فيطلقها فقال له ابو حنيفة اذهب به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك مملوكة وان اعتقها
لم يجز عتقها قال الليث فوالله ما اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه يد سئل ابو حنيفة رح عن رجل حلف ليفطرن امرأته نهارا في رمضان فلم يعرف احد وجه الجواب فقال
ابو حنيفة يسافر مع امرأته فيطأها نهارا في رمضان يه جاء رجل الى الحجاج فقال سرقت لي اربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا اتهم احدا قال اطلقك امرأتك
من قبل اهلك قال سبحان الله امرأتي خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لي طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها
غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على ابواب المساجد وارموا الطيب وقال ومن وجدتم منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل يعرف قرم فاخذوه فقال الحجاج من اين لك هذا الدهن
قال اشتريته قال اصدقني والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ فقال هذا صاحب اربعة آلاف عليك بامراتك فاحسن ادبها ثم اخذ اربعة الآف من الرجل فردها الى صاحبها يو قال

الرشيد يوما لابي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرفت ذلك حلف ان لا ابيعها ولا يهبها ولا يعتق وهو الان يطلب حل يمينه قال يهب النصف ويبيع النصف ولا حنث
قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة اذا انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذاك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فخرجت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك
في مسئلة ان ام محمد يعني زبيدة قلت لها اني امام عدل والامام العدل في الجنة فقالت لي انك ظالم عاصي قد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بذلك على الله وحرمت عليك فقلت يا امير المؤمنين
هلا وقعت في معصية تخاف الله في تلك الحال او بعدها فقال اي والله اخاف خوفا شديدا فقلت له فانا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان فلاطفني
وامرني بالانصراف فلما رجعت الى داري رأيت البدر متبادرة الي ح ان ابا يوسف اتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف ابو يوسف على نفسه فلبس ازارا ومشى خائفا الى دار
الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد الجواب واوفاه عند ذلك سكن روعه ثم قال الرشيد ان حليا لنا غاب عن الدار فاتهمت فيها جارية من جوار الدار من الخاصة لتصدقني ولاقتلنك وقد حلفت
لها طالق وجهها فقال ابو يوسف فاذن لي في الدخول عليها فاذن لي فرأيت جارية كانها فلقة قمر فاخلى المجلس ثم قال لها امعك الحلي فقالت لا والله فقال احفظي ما اقول لك لا تزيدي
عليه ولا تنقصي اذا دعاك الخليفة وقال لك اسرقت الحلي فقولي نعم فاذا قال لك فهاتيه فقولي لم اسرقه ثم خرج ابو يوسف الى مجلس الرشيد وامر باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها
عن الحلي فقال لها الخليفة اسرقت الحلي قالت نعم فقال لها فهاتيه قالت لم اسرقها والله فقال ابو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار او في الانكار وخرجت من اليمين وسكن
غضب الرشيد وامر ان يحمل الى دار ابي يوسف مائة الف درهم فقالوا ان الخزان ذهب فلو اخرنا ذلك الى الغد فقال ان القاضي قد اعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته الى الغد فلم يزل حتى حمل
عشرتها مع ابي يوسف مائة الف درهم الى منزله يط قال بشر المريسي للشافعي رح كيف تدعي انعقاد الاجماع مع ان الشرق والغرب لا يمكن معرفة اجماعهم على الشيء الواحد وكانت
هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي هل تعرف اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع ك اعرابي قصد الحسين بن علي عليه السلم فسلم عليه وساله حاجة قال سمعت
جدك يقول اذا سالتم حاجة فاسئلوها من احد اربعة اما عربيا شريفا او مولى كريما او حامل القرآن او صاحب وجه صبيح فاما العرب فشرفت بجدك واما الكرم فدابكم وسيرتكم
واما القرآن ففي بيوتكم نزل واما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله يقول اذا اردتم ان تنظروا الي فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين عليه السلم ما حاجتك فكتبها فقال الحسين ع
سمعت ابي عليا عليه السلم يقول قيمة كل امرء ما يحسن وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فاسئلك عن ثلاث مسائل ان احسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وان اجبت
عن ثنتين فلك ثلثا ما عندي وان اجبت عن الثلثة فلك كل ما عندي وقد حمل اليه صرة مختومة من العراق فقال سل ولا قوة الا بالله تعالى فقال اي الاعمال افضل قال
الايمان بالله قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان اخطاه ذلك قال فمال معه كرم قال فان اخطاه ذلك قال ففقر معه صبر
قال فان خطاه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء عليه فتحرقه فضحك الحسين ع ورمى بالصرة اليه اما الشواهد العقلية في فضيلة العلم فنقول اعلم ان كون العلم صفة
كمال وكون الجهل صفة نقصان امر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتاذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم
فانه يفرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل لذاته وايضا فالعلم اينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا راي
الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان اقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا راوا من جلبهم من كان اوفر عقلا منهم
واعز فضلا فيما هم بصدده انقادوا واطوعوا فالعلماء اذا لم يعاندوا كانوا روسا بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك قال فان كثيرا ممن كانوا يعاندون النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قصدوه ليقتلوه فما كان الا ان وقع بصرهم عليه فالقى الله في قلوبهم روعه فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر ، لو لم يكن آيات مبينة كانت بداهته
تنبيك عن خبر وايضا فلا شك ان الانسان افضل من ساير الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها او يزيد عليه فاذن
تلك الفضيلة ليست الا لاختصاصه بالمراتب النورانية واللطيفة الربانية التي لاجلها صار مستعدا لادراك حقايق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال العبادة له
على ما قال الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وايضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في اقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود
والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل واحد منها الى انواعها وانواع انواعها واجزائها
واجزاء اجزائها والجزء الذي يشارك غيره والجزء الذي يمتاز عن غيره ويعرف اثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزئيه وواحده وكثيره حتى يصير
عقله كالنسخة التي اثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها واقسامها فاي سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك يصير النفوس الجاهلة عالمة فيصير تلك
النفس كالشمس في عالم الارواح وسببا لتكميل الابعد لساير النفوس فانها كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال ينزل الملائكة بالروح من امره
ما المفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن فكما ان البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت فاسد فكذا الروح ونظيره قوله وكذلك اوحينا اليك روحا من
امرنا فالعلم روح الروح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة انها تكون باقية امنة عن الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا تتطرق اليها الزوال والتغير
فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال فاذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها باقية ابد الاباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات وايضا
فالانبياء عليهم السلم ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ثم من
اول الامر ثم خلقه سبحانه لما قال اني جاعل في الارض خليفة فلما قالت الملائكة اتجعل فقال سبحانه اني اعلم ما لا تعلمون فاجابهم بكونه سبحانه عالما فلم يجعل ساير صفات الجلال

من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجوب والقدم والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال
وان كانت باسرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم اشرف من غيره ثم انه سبحانه انما اظهر فضل آدم عليه السلم بالعلم وذلك ايضا يدل على ان العلم اشرف من غيره ثم انه سبحانه لما اظهر علمه جعله مسجود
الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان تلك المنقبة انما استحقها آدم عليه السلم بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما
ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق اخر المراتب قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار او تقليدا والتقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صارا
موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلم انما وقع عليه اسم المعصية لانه اخطا في مسئلة واحدة اجتهادية على ما سياتي بيانه فلاجل هذا الخطاء القليل وقع فيما وقع منه والذي كان
كان الخطر فيه اكثر كان اشرف فذلك يدل على جلالة العلم ثم انه ببركة العلم لما تاب فاناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ثم انظر الى ابرهيم عليه السلم كيف اشتغل
في اول امره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا ثم استدل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء الى شيء الى ان وصل بالدليل الدامغ و
البرهان الباهر الى المقصود واعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله باشرف المدايح وعظمه على اتم الوجوه فقال
تارة وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وقال اخرى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ثم انه عليه السلم بعد الفراغ من معرفة المبدا
اشتغل بمعرفة المعاد فقال قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ من العلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع ابيه على ما قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا
وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون واخرى مع ملك زمانه الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه وانظر الى صالح وهود وشعيب كيف اشتغلوا في اوايل امورهم
واواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر والتفكر في الدلايل وكذلك احوال موسى مع فرعون ووجود دلايله معه ثم انظر الى احوال سيدنا ومولانا محمد رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عايلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال ايضا ما كنت تدري
ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت تعلمها انت ولا قومك ثم انه اول ما اوحي اليه قوله تعالى اقرا باسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه ابدا يقول ارنا الاشياء
كما هي فلو لم نظهر للانسان مما ذكرنا من الدلايل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال ان نظهر شيء اصلا وايضا فان الله سبحانه وتعالى سمى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة فمنها الحيوة او
من كان ميتا فاحييناه وثانيها الروح اوحينا اليك روحا من امرنا وثالثها النور الله نور السموات والارض وايضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة
في العلم والجسم فقدم ذكر العلم على الجسم ولا شك ان المقصود من ساير النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة
الجسمانية فاولى ان يكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف عليه السلم اجعلني على خزاين الارض اني حفيظ عليم ولم يقل اني نسيب حسيب فصيح مليح وقد جاء المرء باصغريه
بقلبه ولسانه ان تكلم تكلم بلسانه وان قاتل قاتل بجنانه قال الشاعر ، لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم ، وايضا فانه تعالى عظم عذاب الجهل على عذاب
فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم وقال بعضهم العلوم مطلقها من الله وجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي بن ابي طالب عليه السلم
العلم من العلو ولامه من اللطف وميمه من المروة وايضا قيل العلوم عشرة علم التوحيد للاديان وعلم السر لطرد الشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم
للازمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للعيون وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وقيل ايضا ضرب الله مثل في
العلم بالماء قوله انزل من السماء ماء والمياه اربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم اربعة علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذلك لا ينبغي ان تبحث كيفية
الله لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر بغبار الهوى كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع
كماء السيل في تلك الاحيان وتميل الخلق فكذا البدع والله اعلم المسئلة السابعة في اقوال الناس في حد العلم قال ابو الحسن الاشعري العلم ما يعلم به ورد بما قال ما يصير الذات به عالما
اعترض عليهما بان العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز اجاب عنه بان علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبالمه ولذاته علم ضروري والعلم بكونه
عالما بهذه الاشياء علم بماصل العلم لان الماهية داخلة في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسياتي مزيد تقرير اذا ذكرنا ما نختاره في
هذا الباب انشاء الله تعالى قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة الاعتراض على الاول لان قوله معرفة المعلوم على تعريف العلم بالمعلوم
فيعود الدور ايضا فالمعرفة لا تكون الا علما وقوله المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل احدها ان العلم يخص المعرفة
فتعريفه بها تعريف الشيء بنفسه وهو محال وثانيها ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت اعرف فلانا والآن قد عرفته وثالثها ان الله تعالى لا يوصف بانه
عالم ولا يوصف بانه عارف وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني العلم تبين المعلوم وربما قال استبانة الحقايق وربما اقتصر على التبين فقال العلم هو التبين وهو ايضا ضعيف لان قوله
العلم هو التبين ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ اخفى منه ولان التبين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله تعالى واما قوله تبين المعلوم على ما هو به
فيتوجه عليه الوجه المذكور على كلام القاضي وقال الاستاد ابو بكر بن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع
الممتنعات لا يفيد الاحكام وقال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به ورد بما قيل العلم نفس المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة قال امام الحرمين
الطريق الى تصور ماهية العلم تميزها عن غيرها ان نقول انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشياء فنقول اعتقادنا في الشيء اما ان يكون جازما او لا يكون جازما فاما ان

مطابقا او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب من نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي او لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري او لا
بموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما ان يكون طرفاه متساويين وهو الشك او يكون احدهما ارجح من الآخر فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه احدها ان هذا التعريف لا يتم الا اذا عرفنا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك فلم لا يدعى ان التصور
العلم بديهي وثانيها ان هذا التعريف باشتماله على اضداده وليس معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة العلم حتى يجعل علم النقيض معرفا للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء
بمثله او بالاخفى وثالثها ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف واذا كان كذلك كانت العلوم التصورية
خارجة من هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس وقالوا ولفظ السكون وان كان مجازا
ههنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن الاعتقاد جنسا مخالفا للعلم فلا يجوز جعل العلم منه وطرأ ان يقولوا الاشكال بين العلم واعتقاد المقلد قد اشترك المخبر
بالاعتقاد ذلك المقلد قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنا ايضا علم الله تعالى فانه لا يجوز ان يقال فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة
في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب احدها اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه من المجازات ولا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال كالذي يحصل
في المرآة صورة الوجه فلذلك يحصل صورة المعلوم في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال وان لم يحصلا
في الذهن وكان الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي يكون تلك الصورة صورة له لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة
ومحلها في الذهن ثم يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن وثانيها ان قوله مطابقة للمعلوم يقتضي التعدد وثالثها ان عندهم المعلومات قد يكون موجودة
في الخارج وقد لا يكون وهي التي يسمونها بالصور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول ورابعها انا قد نعقل المعدوم
ولان المطابقة تقتضي كون المتطابقين امرين ثبوتيين والمعدوم نفي محض فيستحيل تحقق المطابقة ولهذا حاول الغزالي ايضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك
البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المرآة مثلا فكما ان البصر ياخذ صور
المبصرات اي ينطبع فيه مثالها المطابق بها لا عينها فان عين النار لا ينطبع في العين بل مثاله مطابق صورتها فكذلك العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات
واعني بصور المعقولات حقائقها مع هياتها ففي المرآة امور ثلثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الآدمي كالحديد وعقله كالصقالة و
العلوم كالصورة واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه احدها انه في تعريف الابصار
والمبصر والباصر وهو دون ثانيها انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا مقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة
الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة وثالثها انا نرى الكرسي حيث هو ولو كان
المرئي حيث هو ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رايته في حيزه ومكانه واما قوله فكذا العقل ينطبع فيه صورة المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في
العقل اما ان يكون مساوية للحرارة في الماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف بالحرارة وان كان
الثاني لم يكن بعقل لماهية الا العبارة عن حصول الشيء في الذهن مخالف الحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله واما الاذى ذكره في انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من العلماء
على ان صورة المرئي لا ينطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تفسير قولهم لا يوافق قولهم فلا يلايم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن
تعريفه لخفاء المطلوب جدا وقد يكون لبلوغه في الجلاء حيث لا يوجد شيء اعرف منه يجعل معرفا له فالعجز عن تعريف العلم من هذا الباب والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا
بديهيا جليا ولا حاجة في معرفته الى معرف والدليل عليه ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه فانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه
عالما بهذه الاشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء الى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك
تعريفه مستغنيا فهذا القدر كاف ههنا وسائر التدقيقات مذكورة في كتب العقلية المسألة الثالثة في البحث عن الفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي ثلثون احدها
الادراك وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادركت الثمرة قال الله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها
كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله
انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة
حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس تخيلوا ان حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئات حالة في
المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التاويل ورابعها الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة
من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتاكيد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله
ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر

انى التذكير لا يعلم الا الله وهو ان التذكير صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممحية الزائلة فتلك ان كان مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن في استرجاعه
تحصيله فلا يمكن في استرجاعها فان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها فاستحال ان يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا وهو محال فعلى كلا التقديرين
يكون التذكير المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار انما توغل العاقل فيها وتاملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها
من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في هذه الاشياء التي هي اخفى الامور واعضلها على العقول والاذهان وسادسها الذكر والصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها
فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فاذا لم يكن هذه الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر الله يعلم اني لست اذكره
وكيف اذكره اذ لست انساه فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حضور المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون وههنا دقيقة نفيسة وهو انه سبحانه قال فاذكروني اذكركم فهذا الامر يتوجه على العبد حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال
النسيان غافل عن الامر فكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله
فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم المامور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يبقى فيه ذلك الاشكال والذكر فهو من باب التصورات
فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انا نجد من انفسنا انه يمكننا التذكير واذا كان كذلك كما كان ما ذكره تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب الا ان
يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك من التذكر في الجملة ويكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان
ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والتذكر مع انه صفتك فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك
فسبحان من جعل اظهر الاشياء احقاقها التي يصل العبد بها الى كنهها عجزه ونهاية فضوله في يطالع شيئا من مبادئ اسراره لكونه ظاهرا باطنا وسابعها المعرفة وقد اختلف
الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان
اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية
لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم اما ليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها
الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته محال وآخرون قالوا
ادرك شيئا وحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف انه هذا المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا
الرجل وهو فلان الذي كنت رايته وقت كذا ثم في الناس من يقول تقدم الارواح ومنهم من يقول بقدمها على الابدان ويقول انها هي الذرية المستخرجة من صلب آدم عليه السلام وانها
اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها
كانت عارفة به ولا جرم سمي هذا الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو
العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في تكاليف
الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون على المقصود الاصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الاشياء من
حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا
لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير
الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه فهذا هو المقدار اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه يجيء في موضع آخر ان شاء
الله تعالى الحادي عشر الدراية وهو المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن
والصيد والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وقد لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى الثاني عشر الحكمة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح
وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وفي العمل اكثر استعمالا منه في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة
العباد ومصلحتهم في الحال او في المآل ومن العلماء ومن العباد ايضا كذلك ثم قد جلت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء بحقائقها وهذا اشارة الى ان ادراك
الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراك متغير فاما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة حميدة وقيل هي الاقتداء
بالخالق سبحانه في السياسة بقدر الطاقة وذلك بان يجتهد ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده وعلمه عن البخل الثالث عشر علم اليقين وعين اليقين وحق
اليقين قالوا واليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان ذلك الاعتقاد موجبها اما بديهة الفطرة واما نظر العقل
الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه خلق الروح خاليا عن تحقق الاشياء وعن العلم بها كما قال اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه سبحانه ما خلقها الا للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر اقم الصلوة لذكري فبين انه

بالطاعة لو من العلم فالعلم لابد منه على كل حال فلابد ان يكون النفس متمكنة من تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم اياتنا في الآفاق وفي
انفسهم وقال في الفكر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا طابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله الرحمن علم القرآن فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل
هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع
الى الله في استنزال العلوم من عنده السادس عشر الحدس وللناس ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتحصيل النسبة المجهولة معلومة فان النفس كونها
جاهلة كانها واقفة في ظلمة فلابد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين ولما كان لكل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبتيهما ما مقد
فكل مجهول لا يحصل العلم فيه الا بواسطة مقدمتين والمقدمتان بمثابة شاهدين كما انه لابد في الشرع من شاهدين فكذا لابد في العقل من شاهدين فهما المقدمتان اللتان
تنتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء هو الضياء
في الامر وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة اي مدرك ذبحها بحدة السكين الثامن عشر الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد
تعريضه لذلك فانه يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال
والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطب ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو اعتقاد المرجوح
ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز
الطرف الآخر ثم ان الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا
وانما اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي
في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار
اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم الحادي والعشرون الخيال وهو عبارة عن الصورة
الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه سمي للطيف الوارد في صورة المحبوب خيالا اي الخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا
يقال الا فيما كان في حال النوم الثاني والعشرون البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين الثالث والعشرون
الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يحمل القضية بموضوعها اولا لا بتوسط شيء آخر فاما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذاك هو المحمول
اولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهو من روي السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال
عليه الصلوة والسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انها الاجر يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت السابع والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها
بطريق التجربة يقال خبرته ابو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله وقيل من قولهم ناقة خبر اي غزيرة فكان الخبرة هو غزارة المعرفة ويجوز ان يكون قولهم ناقة خبر هي
المخبر عنها بغزارتها الثامن والعشرون الرأي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي والرأي
للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي تصب التاسع والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن
نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكان الفراسة
اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف سببه وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله
ان في امتي لمحدثين وان عمر منهم ويسمى ذلك ايضا النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة
وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهي
الاستدلال بالاشكال على الاحوال المسألة التاسعة قوله وعلم آدم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القرآن يقتضي وصف الله تعالى بانه معلم
لانه لو حصل في هذا اللفظ عرف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين كما لا يقال للمدرس معلما مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس
فكذا الاتفاق على انه معلم الا مع التقييد ولولا اخلال التعارف في حسن اطلاقه فيه بل كانت يجب ان لا يستعمل الا فيه تعالى لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك
لاحد الا الله تعالى قوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم
اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا
خطاهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطائهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين الاول انهم انما قالوا ذلك على
وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكانهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون في الارض ويسفكون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها واما هذه الاسماء فانك ما اعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها

ههنا

وههنا مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى قالت المعتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الادلة والتعليم
التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن ايجاد الامر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك
يقال علمته فما تعلم والامر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل العبد
فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله وانه يناقض قوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا المسألة الثانية احتج اهل الاسلام بهذه الآية على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى
وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
وللمنجم ان يقول للمعتزلي اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندي حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الاحوال كان ذلك ايضا
بتعليم الله تعالى ويمكن ان يقال ايضا ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يعجز عنه احدنا كان اولى المسألة الثالثة العليم من صفات المبالغة في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق
الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو سبحانه فلا جرم ليس العليم المطلق الا هو فلذلك قال انك انت العليم الحكيم على سبيل الحصر المسألة الرابعة الحكيم يستعمل على وجهين
احدهما بمعنى العليم فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم في الازل والآخر انه الذي يكون فاعلا لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل
فلا نقول انه حكيم في الازل والاقرب ههنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني لا الاول لانه لو كان المراد به المعنى الاول لزم التكرار فكان الملائكة قالت انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم آدم وانت الحكيم في
هذا الفعل والمصيب فيه وعن ابن عباس رضي الله عنه ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعل خليفة في الارض المسألة الخامسة ان الله تعالى لما امر آدم عليه السلم بان يخبرهم عن اسماء
هذه الاشياء وهو عليه السلم اخبرهم بها قال سبحانه عند ذلك الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال آدم عليه السلم قبل ان خلقه
يدل على انه سبحانه يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم في انه لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب يدل
على ان العبد قد يعلم الغيب فيكون قال ههنا اني اعلم غيب السموات والارض للاشعار بان علم الغيب ليس الا لي وان كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب وجواب ما تقدم في قوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب اما قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ففيه وجوه احدها ما روى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان قوله واعلم ما تبدون اراد به قولهم
اتجعل فيها من يفسد فيها وبقوله وما كنتم تكتمون اراد به ما اسر ابليس في نفسه من الكبر وان لا يسجد وثانيها اني اعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار الخفية التي
تظن في الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكني اعلم باسرارها المغيبة اعلم ان المصلحة في خلقها وثالثها انه تعالى لما خلق آدم عليه السلم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء
فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا اكرم عليه منه فهذا هو الذي كتموا ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم فابداه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد
ابداء وكتمان ورابعها وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة اما ان يكون خيرا محضا او ممتزجا وعلى تقدير الامتزاج فاما ان يعتدل الامران او يكون الخير غالبا او يكون الشر
غالبا اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده واما الذي يكون الخير غالبا فالحكمة تقتضي ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد
وهو شر قليل بالنسبة الى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني اعلم غيب السموات والارض فاعرف ان خيرهم غالب على شرهم فاقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم المسألة السادسة
اعلم ان في هذه الآية خوفا عظيما وفرحا عظيما اما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شيء من احوال الضمائر فيجب ان يجتهد المرء في تصفية باطنه وان لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع
الخلائق عليها والاخبار مؤكدة لذلك احدها روى عدي بن حاتم قال عليه السلم يؤتى بناس يوم القيمة فيؤمر بهم الى الجنة حتى اذا دنوا منها ووجدوا رائحتها ونظروا الى قصورها
والى ما اعد الله لاهلها نودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع احد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا
من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا فيقول ذاك اردت بكم اذا خلوتم بارزتموني بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤن الناس بخلاف
ما تضمرون عليه في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني اجللتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لي كنت اهون الناظرين عليكم فاليوم اذيقكم
اليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم وثانيها قال سليمان بن علي لحميد الطويل عظني فقال ان كنت اذا عصيت الله خاليا ظننت انه يراك فقد اجترأت على امر عظيم وان
كنت ظننت انه لا يراك فلقد كفرت وثالثها قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلثة احوال اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك واذا كنت قائلا فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا
عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى ورابعها اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا
البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما الله تعالى فانه كان عالما بانهم ان اتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا واما ابليس وان اتى بالطاعات
ولكنه سيأتي بعدها بقوله انا خير منه فشأن العاقل ان لا يعتمد على ما يراه وان يكون ابدا في الخوف والوجل فقوله سبحانه اني اعلم غيب السموات معناه اني انا الذي اعرف الظاهر
والباطن والواقع والمتوقع واعلم ان من يرى زاهدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتي ومن يرى فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتي فالخلق لا يمكنهم ان يخرجوا عن حجاب الجهل و
تقصيرهم ان يخرقوا استار الغيوب فانهم لا يحيطون بشيء من علمه ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان اظهر من البشر كمال العبودية ومن اشد سكان السموات عبادة كمال الكفر
لئلا يغتر احد بعلمه ويفوضوا معرفة الاشياء الى حكمة الخالق وينزلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين اعلم ان هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو انه سبحانه جعل اباهم مسجود الملائكة وذلك لانه تعالى لما ذكر

تخصيص آدم عليه السلام بالخلافة اولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم ذكر الان كونه مسجود الملائكة وههنا مسائل
المسألة الاولى الامر بالسجود حصل قبل ان سوى الله خلقة آدم بدليل قوله تعالى اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الاية يدل
على انه عليه السلام لما صار حيا صار مسجود الملائكة لان الفاء في قوله فقعوا له للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجود الملائكة
المسألة الثانية اجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود العبادة لان العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة اقوال الاول ان ذلك السجود
كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين الاول انه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة لذلك
السجود لوجب ان يقال اسجدوا الى آدم فلما لم يرد الامر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم عليه السلام علمنا ان آدم عليه السلام لم يكن قبلة الثاني ان ابليس قال ارأيتك هذا الذي كرمت
علي اي كونه مسجودا يدل على انه اعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي الى الكعبة ولم يلزم ان تكون الكعبة
افضل من محمد عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر اما القرآن فقوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والصلوة لله لا للدلوك فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال صليت للقبلة مع ان الصلوة تكون لله لا للقبلة و
اما الشعر فقول حسان بن ثابت اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالقرآن والسنن فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود والجواب عن الثاني ان ابليس شكى
تكريمه وذلك التكريم لا نسلم انه حصل بمجرد ذلك السجود به بل لعله حصل بذلك مع امور اخر فهذا ما في هذا القول واما القول الثاني فهو ان
السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية كالسلام منهم عليه وقد كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام قال قتادة في قوله وخروا له
سجدا كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود تسجد
لعظمائها وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقسسها وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الانبياء فقال عليه الصلوة والسلام كذبوا على انبيائهم وعن الثوري عن سماك
بن هاني قال دخل الجاثليق على علي بن ابي طالب عليه السلام فاراد ان يسجد له فقال له علي عليه السلام اسجد لله ولا تسجد لي وقد قال عليه السلام لو امرت احدا ان يسجد لغير الله لامرت المرأة
ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها القول الثالث ان السجود في اصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر ترى الاكم فيها سجدا للحوافر اي تلك الجبال الصغار كانت مذللة
لحوافر الخيل ومنه قوله والنجم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله
واما القول الثالث فضعيف ايضا لان السجود لا شك انه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير فان قيل
السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم انها عبادة بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول يبين ذلك ان قيام احدنا للغير يفيد من الاعظام ما يفيده
القول وما ذاك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون في بعض الاوقات سقوط الانسان على الارض بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك لم
يمتنع ان يتعبد الله تعالى الملائكة بذلك اظهارا لرفعته وكرامته المسألة الثالثة اختلفوا في ان ابليس هل كان من الملائكة قال اكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن
منهم وقال كثير من الفقهاء انه كان منهم واحتج الاول بوجوه احدها انه كان من الجن فوجب ان لا يكون من الملائكة انما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس
كان من الجن واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لان الجن مأخوذ من الاجتنان
وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه لما ثبت هذا والملائكة مستترون
عن الاعين وجب جواز اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى
ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وهذه الاية صريحة في الفرق بين الجن والملك فان
قيل لا نسلم انه كان من الجن اما قوله تعالى كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد كان من الجنة على ما روي عن ابن مسعود رضي انه كان من الجن اي كان خازن الجنة سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون قوله من الجن اي صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين اي صار من الكافرين سلمنا ان ما ذكرت يدل على انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي كونه
من الملائكة وما ذكرتم من الاية فهو معارض بآية اخرى وهي قوله وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الاية تدل على ان الملك يسمى جنا
والجواب لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه السجود بكونه خازنا للجنة فبطل ذلك قوله كان
من الجن اي صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة اما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار اثبت ذلك النسب في الجن كما
اثبته في الملائكة وايضا فقد بينا ان الملك يسمى جنا بحسب اصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة الاصلية يتناول كل ما يدب
لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فنحمل هذه الاية على اللغة الاصلية والاية التي ذكرناها على العرف الحادث وثانيها ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها انما قلنا ان ابليس
له ذرية لقوله تعالى في صفته افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة
لا انثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم انكر على من حكم بانوثتهم فاذا انتفت الانوثة انتفى التوالد لا محالة

فانتفت الذرية وثالثها ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة ورابعها ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار
وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما ان الملائكة ليسوا مخلوقين من
النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ولان المشهور الذي
لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او من الروح وخامسها ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله
تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته فلما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بامرين الاول ان الله استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج
ما لولاه لدخل او يصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال الله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه وقومه انني براء مما تعبدون الا الذي
فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ و
ايضا فلانه لو كان جنيا واحدا من الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثني هو منهم استثناء واحد منهم لانا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف
الاصل وذلك انما نصار اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات
ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات اكثر في كتاب الله من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا اولى وايضا
فالاستثناء مشتق من الثني والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقيق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جني واحد في الملائكة فنقول
انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير ملتفت اليه اما اذا كان معظم الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه الحجة الثانية
قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم متناولا له ولو لم يكن متناولا له استحال ان يكون تركه للسجود اباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصل
هذه الامور علمنا ان ذلك الخطاب متناول له ولن يتناوله ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال وانه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ معهم فطالت مخالطته لهم والتصق بهم فلا جرم
يتناوله ذلك الخطاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم يدخل في هذا الامر ولكن الله تعالى امره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
لانا نقول اما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في اصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وايضا فشدة
المخالطة بين الملائكة وبين ابليس لما لم يمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة واما الثاني فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله
ابى واستكبر عقيب قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة امر آخر فهذا ما عندي في الجانبين والله
اعلم بحقايق الامور المسألة الرابعة اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون بامر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على ان آدم كان افضل من الملائكة فرأينا ان نذكر ههنا هذه المسألة
فنقول قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء وهذا القول اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابي عبد الله الحليمي من
فقهائنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا بامور احدها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون الليل
والنهار لا يفترون ووجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين الاول انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت
هذه الآية واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل ان يقول ان الله تعالى اثبت هذه العندية في الآخرة لآحاد المؤمنين وهو قوله
في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه السلام حاكيا عنه سبحانه انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان قوله عند دل على انه سبحانه
عند اولئك المنكسرين وما احتجوا به من الاية تدل على ان الملائكة عند الله تعالى ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى الوجه الثاني في الاستدلال
بالآية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان لا يستكبر ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر وجوب طاعتهم لدى الملوك
لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الملائكة اشد قوة
وقدرة من البشر فيكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فان الله تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارضين وامنهم من الهرم والمرض
وطول اعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة فالبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في انواع الاحوال من المرض والهرم وانواع الآفات اولى ان لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف
في صحة الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من البشر ولا بد
من دليل ثم ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه وثانيها قالوا عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر فيكون اكثر ثوابا من عبادات البشر انما قلنا انها اشق بوجوه احدها
ان ميلهم الى التمرد اشد لان العبد السالم من الآفات المستغني عن طلب الحاجات يكون اميل الى الشر والاشر من المغمور في الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه
والالتجاء ولهذا قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع النزهة واللذة
وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم ابدا منذ خلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل مقبلون
على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد وكأنه لا يقدر احد من بني آدم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه اطلق له جميع

مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في البشر فذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعات البشر وثانيها ان الانتقال من
نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان اخر اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل
كتاب الله مقسوما بالسور والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانا
لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عبادتهم في نهاية المشقة الثالث هنا فوجب ان يكون عبادتهم افضل لقوله عليه السلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها
وقوله لعائشة رض انما اجرك على قدر نصبك والقياس انما يقتضي ذلك فان العبد كلما كان تحمله المشاق لاجل رضى مولاه اكثر كان احق بالتعظيم والتقديم وللقائل ان يقول على الوجه الاول
هب ان مشقتهم اكثر فلم قلت يجب ان يكون ثوابهم اكثر وذلك لانا نرى بعض الصوفيين في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما نقطع بان النبي صلى الله عليه وآله
كان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم افضل منه ومن امثاله بل يحكى من عبادة الهند وزهادهم من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله في احد من
الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان الكثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه وهو ان كثرة الثواب لا تحصل الا بناء على الدواعي والمقصود فالعمل
الواحد ياتي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان الاخلاص احدهما اشق واكثر من اخلاص
الثاني كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل ثم نقول لا نم ان عبادات الملائكة اشق اما قوله في الوجه الاول السماوات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم
ان الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في المواضع الردية اكثر ما في الباب انه يقال انه قد تهيا له اسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيؤ حاله اشق ولكنه
معارض بان اسباب البلاء مجتمعة على البشر فانهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تمنعهم تلك المحن والآفات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك
ادخل في العبودية ولذلك فان الخدم والعبيد يتطيبون بالخدمة حال ما يجدون التنعم والرفاهية ولا يصبر احد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص بما ذكروه
بالعكس اولى اما قوله المواظبة على نوع واحد من العبادة شاق قلنا معارض بوجه واحد وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صار عادة كالمجبورين لا يقدرون على خلافه على ما قيل
العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال افضل الصوم صوم داود عليه السلم وهو انه يصوم
يوما ويفطر يوما وثالثها قالوا عبادات الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر
لكانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الاية سؤال روي في باب شعب الايمان عن عبد الله بن الحرث
بن نوفل قال قلت لكعب ارايت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا فلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وايضا قال اولئك عليهم
لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من
الكلام فكذا اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول للقائل ان يقول الاشتغال بالتنفس انما يمنع من الكلام لانه من غير الالة فاجتماعها في الالة الواحدة محال والجواب اي
استبعاد في ان يخلق الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون اعداء الله ببعض الاخر والجواب الثاني اللعن هو الطرد والتبعيد والتسبيح هو التنزيه عن ثناء الله
تعالى ولا شك ان ثناء الله تعالى مستلزم لتبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه الثالث قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في اوقاته
اللائقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد انه ابدا مشتغل بها بل يراد انه مواظب على العزم على ادائها في اوقاتها والرابع ان عباداتهم اقدم فوجب ان يكون افضل
اما اولا فلانه ادوم واشق فيكون افضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية واما ثانيا فلقوله عليه السلم افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم اطول العباد
عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولانه قال عليه السلم الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكون الملك في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب تفضيلهم على البشر وللقائل
ان يقول ان نوحا وكذا لقمان وكذا الخضر عليهم السلم كانوا اطول عمرا من محمد صلى الله عليه وآله وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد يوجد في الامة من هو اطول عمرا واشد
اجتهادا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو ابعد من الدرجة من الرسل الا ما شاء الله والتحقيق فيه ما بينا ان كثرة الثواب انما يحصل لامر يرجع الى الدواعي والقصود فيجوز
ان تكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا ورابعها انهم اسبق السابقين في كل العبادات لا
خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة متقدمون فيها بل هم المنشئون العامرون لطريق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتعظيم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى
السابقون السابقون اولئك المقربون واما ثالثا فلقوله عليه السلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما
للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر وللقائل ان يقول فهذا يقتضي ان يكون ادم عليه السلم افضل من محمد عليه الصلوة والسلم لانه اول
من سن عبادة الله من البشر واطاعه من دعوة الكفار الى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمنا ان كثرة الثواب يكون بامر يرجع الى النية فيجوز
ان تكون نية المتاخر اصح فيستحق من الثواب اكثر مما يستحقه المتقدم وخامسها ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول من الامة فالملائكة افضل من الانبياء اما ان الملائكة رسل الى الانبياء
فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وقوله نزله على قلبك واما ان الرسول افضل من الامة فبالقياس على الانبياء من البشر افضل من اممهم فكذا ههنا
فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا لامورهم فذلك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى واحد فقد لا يكون الرسول افضل من المرسل

اليه كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى وزيره في مهم فانه لا يلزم ان يكون ذلك العبد اشرف من الوزير قلنا لكن جبريل عليه السلم مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فلزم على هذا القانون
الذي ذكره السائل ان جبريل عليه السلم افضل منهم واعلم ان هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو ان الملائكة رسل لقوله جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من احد امرين
اما ان يكون الملك رسولا الى ملك آخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسول واما الرسول البشري فهو رسول لكن امته ليسوا
برسل والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة فلان ابرهيم عم كان رسولا الى لوط عم فكان افضل وموسى رسولا
الى الانبياء الذين كانوا في عسكره فكان افضل منهم فكذا ههنا وللقائل ان يقول الملك اذا ارسل رسولا الى بعض النواحي فقد يكون لانه جعل ذلك الرئيس حاكما عليهم ومتوليا
لامورهم وقد يكون لانه بعثه اليهم فيخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم كالرئيس فالقسم الاول يجب ان يكون افضل من المرؤوس فالانبياء المبعوث
الى اممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا افضل من الامم فلم قلتم ان بعثه بعثة الانبياء الى الانبياء من القسم الاول حتى يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء والله اعلم وسادسها الملائكة اتقى
من البشر فوجب ان يكونوا افضل اما انهم اتقى فلانهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم من خشيته مشفقون
والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية واما الانبياء عليهم السلم فهم مع انهم افضل من البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه السلم ما منا احد الا عصى او هم
بمعصية غير يحيى بن زكريا عليهما السلم فثبت ان تقوى الملائكة اشد فوجب ان يكونوا افضل من البشر لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم فان قيل قوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم
خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وايضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم والجواب عن الاول ان ترتب الكرامة على
التقوى يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى بحيث كلما كانت التقوى اكثر كانت الكرامة اكثر وعن الثاني لا نم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم الى الاكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة
معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والرفع ولهذا قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك وقال تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم
وللقائل ان يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على ان يحيى عليه السلم كان اتقى من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل من محمد عليه الصلوة والسلم وذلك باطل بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة
فضل وتحقيقه ما قدمنا ان من المحتمل ان يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق مائة جزء من الثواب وانسان صدرت عنه معصية ثم اتى
بطاعة استحق بها الف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسع مائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية عنه يكون افضل من الانسان الذي
ما صدرت المعصية عنه قط وايضا فلا نسلم ان تقوى الملائكة اشد وذلك لان التقوى مشتق من الوقاية والمقتضي للمعصية في حق بني آدم اكثر فكان تقوى المتقين منهم اكثر بقوله
الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا الامر كذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر ايضا وقد حصلت لهم انواع اخر من الشهوات وهي الشهوة للبطن والفرج واذا كان كذلك كانت
الشهوات الصارفة عن الطاعات اكثر في بني آدم فوجب ان يكون تقوى المتقين منهم اشد وسابعها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ووجه الاستدلال
ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التاكيد للاول ومثل هذا التاكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها
العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف من خدمة الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمة الوزير ولا البواب وللقائل ان يقول هذه الآية وان دلت فانما يدل على فضل
الملائكة المقربين على المسيح لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو افضل من المسيح وهو محمد عليه الصلوة والسلم وموسى وابرهيم عليهما السلم وبالجملة فلو ثبت لهم ان المسيح افضل
من كل الانبياء كان مقصودهم فاما ان جعلوه لا يتم لي الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد اجمع المسلمون على ان محمدا افضل من المسيح واما ثانيا احدا من المسلمين قطع بفضل
المسيح على ابرهيم وموسى عليهما السلم ثم نقول تحقيق قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على ان المسيح لا يستنكف ولا الملائكة لا يستنكفون فاما ان يدل
على ان الملائكة افضل من المسيح فلا واما الامثلة التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بمثال اخرى وهو قوله ما اعانني على هذا الامر زيد ولا عمرو
فهذا لا يفيد كون عمرو افضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة لا
يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا ان العشرة اقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الواحد المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد
اللفظ فههنا في الاية انما يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل من المسيح فح يتوقف صحة الاستدلال بهذه
الاية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل فيتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه يفيد التفاوت في كل الدرجات او في جهة
واحدة ثم بيانه انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمة القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من القاضي في بعض الامور وهو القوة والقدرة والاستيلاء والسلطنة
ولا يدل على كونه افضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش فان جبرئيل عليه السلم قلع مدائن لوط عم
والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة
الثواب لا يحصل الا بالعبودية والعبودية عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله تعالى ولا يلايمها البتة بل ينافيها
وينافيها واذا كان الكلام ظاهرا جليا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجا له عن الفائدة اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى
لما شاهدوا من المسيح عليه السلم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون

الا انهم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك افضل من البشر في الشدة والبطش ولكنها لا يدل البتة على انه
افضل من البشر في كثرة الثواب ويقال انهم انما ادعوا الالهية لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك ما حصل من اب ولا ام فكانوا اعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان
قيل في الآية ما يدل على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم ههنا بكونهم مقربين فعلمنا ان المراد وقوع التفاوت
بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش قلنا اذا كان مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب ان لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل
لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب ان يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل ايضا لاحتمال ان يكون المسيح و
المقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة متباينون بامور اخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور سؤال اخر وهو انا نقول بموجب الآية فنسلم ان المسيح دون
مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل سؤال اخر لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع اقوام اعتقدوا ان الملك افضل من البشر فاورد الكلام على
معتقدهم كما في قوله وهو اهون عليه وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ولو لم يكن متقررا عند آدم عليه السلام وحواء ان الملك افضل
من البشر لم يتمكن ابليس من ان يغرهما بالملك ولما كان آدم وحوا مغترين بذلك ولقائل ان يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة لا يقال ان آدم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتر به فاعتقاد
آدم حجة لانا نقول لعل آدم عليه السلام اخطأ في ذلك لما ان الزلة جائزة على الانبياء او لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وايضا انه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من
فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملائكة عليه حال ما صار نبيا وايضا فهب ان الآية تدل على ان الملك افضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل على فضل الملك على
البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع في ان الملك افضل من البشر في باب القدرة والقوة وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيب
فان الملائكة خلقوا من الانوار وآدم مخلوق من التراب ولعل آدم عليه السلام وان كان افضل منهم في كثرة الثواب الا انه رغب في ان يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عددناها فكان
التغرير حاصلا من هذا الوجه وايضا فقوله الا ان تكونا ملكين يحتمل ان يكون المراد الا ان تنقلبا ملكين فيصح استدلالكم ويحتمل ان يكون المراد ان النهي مختص بالملائكة والخالدين
دونكما وهذا كما تقول ما نهيت انت عن كذا الا ان تكون فلانا ويكون المعنى ان المنهي هو فلان دونك ولم يرد الا ان تنقلب فتصير فلانا ولما كان غرض ابليس ايقاع الشبهة لهما فمن اوكد
الشبهة لهما ما فعل وكذا الشبهة ايهام انهما لم ينهيا وانما المنهي غيرهما وايضا فهب ان الآية تدل على ان الملك افضل من آدم فلم قلت انها تدل على ان الملك افضل من محمد عليه السلام وذلك لان المسلمين
اجمعوا على ان محمدا افضل من آدم عليه السلام ولا يلزم من كون الملك افضل من المفضول كونه افضل من الافضل وثالثها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم
اني ملك ولقائل ان يقول يحتمل ان يكون المراد ولا اقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه الاول وهو ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة نحو
صعود السماء ونقل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة الثاني انه قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله هذا يدل على
اعترافه بانه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا اعلم الغيب يدل على اعترافه بانه غير عالم بكل المعلومات فكانه لا ادعي قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم الثالث ان قوله
ولا اقول لكم اني ملك لم يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما اراد ان يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه ان لا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة على
وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستواء في الكل غير وحصول الاختلاف في الكل غير ورابعها قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد وقوع
التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى ان يكون التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة لانه قال ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان
المراد تشبيهه بالملك في العاري عن الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات مثل ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الآية على اجماع العقلاء
من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر ولقائل ان يقول انما قلن هذا لقوله فذلكن الذي لمتنني فيه كالصريح في ان مراد النساء بقولهن
ان هذا الا ملك كريم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا
يناسب شدة عشقها سلمنا ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن الشهوات فلم قلت يجب ان يكون يوسف اقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات
البشر الى المطاعم والمناكح اقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء لكن لم قلتم ان ذلك يوجب المزية في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بان كل من كان اقل معصية وجب
ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه الحجة الحادية عشر قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين افضل
من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان افضل من الملك ايضا لزم ان يكون البشر افضل
من كل المخلوقات وح لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي ان يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل كذلك علمنا ان
الملك افضل من البشر ولقائل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بانه افضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه ليس افضل من الباقي الا بواسطة دليل
الخطاب وايضا فهب ان جنس الملائكة افضل من جنس ولكن لا يلزم من كون احد المجموعين افضل من المجموع الثاني ان يكون كل واحد من افراد المجموع الاول افضل من
افراد المجموع الثاني فانا اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار وعشرة اخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والتسعة الباقية يسوى كل واحد منهم
دينارا فالمجموع الاول افضل من المجموع الثاني لانه حصل في المجموع الثاني واحد هو افضل من كل واحد واحد من آحاد المجموع الاول فكذا ههنا وايضا فقوله وفضلناهم يجوز ان

يكون

يكون المراد به وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في اول الآية وهي قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزية الذكاء والقدرة على الاعمال الجميلة
والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك ازيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك اكثر ثوابا من البشر وايضا فقوله تعالى خلق السموات بغير عمد
ترونها لا يقتضي ان يكون عمد من جنس ذلك وقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به لا يقتضي ان يكون هناك اله آخر له به برهان فكذا ههنا الحجة الثانية عشر الانبياء عليهم السلام
ما استغفروا لاحد الا بدأوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال
ابرهيم عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم استغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر واما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال عليه الصلوة والسلام ابدأ بنفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر ولقائل ان يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملك لم يصدر
عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت عنهم الزلات لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر لما طعنوا
فيهم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الحجة الثالثة عشر قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق المكلفين من بني آدم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا
يقتضي كونهم افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد ان يكون ابعد عن الخطاء والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم ابعد
عن المعاصي واقرب الى الطاعة من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل الثاني انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وفي المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول
من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ولقائل ان يقول اما قوله الحافظ يجب ان يكون اكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده
ولا يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ هناك اما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود عليه الحجة الرابعة عشر قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر احوالهم المبالغة في شرح عظمة الله وجلاله ولو كان في الخلق طائفة قيامهم وتضرعهم اقوى
في الانباء عن عظمة الله تعالى وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم اولى في هذا المقام ثم كما انه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر
الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقائل ان يقول كل ذلك يدل على انهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز ان تكون تلك الحالة هي
قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم اكرم
عند السلطان من ولده فكذا ههنا الحجة الخامسة عشر قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد من صحة الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه
وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على تقدم
الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر لما قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لو قدمت
الاسلام لاجزتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي عليه السلام ومعوية وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل
على مزيد الشرف فاذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت ان تقديم الملائكة على الرسل في الذكر
يدل على تقدمهم في الفضل ولقائل ان يقول هذه الحجة لا ان الاعتماد ان كان على الواو والواو لا يفيد الترتيب وان كان على التقديم في الذكر فينتقض بتقديم سورة تبت على سورة الاخلاص
الحجة السادسة عشر قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وذلك يدل على كون الملائكة اشرف من النبي و
لقائل ان يقول هذا ينتقض بقوله يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه فامر المؤمنين بالصلوة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين افضل من النبي فكذا في الملائكة الحجة السابعة عشر
ان نتكلم في جبريل ومحمد عليهما السلام فنقول ان جبريل عليه السلام افضل من محمد عليه السلام والدليل قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما
صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بستة اوصاف من صفات الكمال احدها كونه رسولا لله وثانيها كونه ذي قوة عند الله وقوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات
لا القوة على غيرها ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرءا عن انواع الخيانات ثم انه سبحانه بعد ان وصف جبريل
بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد عليه السلام بهذا الصفة بعد
وصف جبريل بتلك الصفات غضا من منصب محمد وتحقيرا لشانه وابطالا لحقه وذلك غير جائز على الله تعالى فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم عند جبريل عليه السلام
من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل ومحمد عليهما السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون انه لقول رسول كريم صفة محمد
لا جبريل قلنا ان قوله ولقد رآه بالافق المبين ... ولقائل ان يقول انا توافقنا جميعا على انه قد كان لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم فضائل اخرى سوى كونه ليس بمجنون وانه تعالى ما
ذكر شيئا من تلك الصفات في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت ان لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز
ان يقال ان محمدا عليه السلام بسبب تلك الفضائل التي غير مذكورة ههنا يكون افضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ايضا
بصفات ست وهي قوله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا الى آخره فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس

بتقديم

كونه كريما على الله تعالى وثالثها

الداعيا الى الله باذنه السابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فاقرار التخصيص بالوصف لابد له على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني الحجة الثامنة عشر الملائكة اعلم من البشر والاعلم افضل
فالملائكة افضل انما قلنا ان الملائكة اعلم لان جبرئيل عليه السلم كان معلما لمحمد صلى الله عليه واله وسلم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم لابد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم
قسمان احدهما العلوم التي يتوصل اليها بالعقل كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبرئيل ولمحمد عليهما السلم لان التقصير في ذلك وهو قادح في [illegible]
واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجايب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في البحار
والجبال والبحار فلا شك ان جبرئيل عم اعرف بها لانه عليه السلم اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم التي لا يتوصلوا اليها الا بالوحي فهي لم يحصل لمحمد
ولسائر الانبياء عليهم السلم الا من جهة جبرئيل عليه السلم فيستحيل ان يكون لمحمد عليه السلم فضيلة فيها على جبرئيل عم فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما
بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرايع الملائكة وبما لغيرهم وبجملتها كان عالما بذلك فثبت ان جبرئيل عم اكثر علما من محمد عليه الصلوة والسلم واذا ثبت هذا وجب
ان يكون افضل منه لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وللقائل ان نقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان آدم عليه السلم اكثر علما منهم بدليل
قوله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم ثم ان سلمنا انه ازيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا
عن ان يكون ثوابه اكثر وسببه ما نبهنا مرارا عليه ان كثرة الثواب انما يحصل بسبب الاخلاص في الافعال والعلم ان اخلاص الملائكة اكثر الحجة التاسعة عشر قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله
من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا من الله لما خالفوه الا بادعاء الالهية لا بشيء آخر من متابعة الشهوات وذلك
يدل على نهاية جلالتهم وللقائل ان يقول لا نزاع في نهاية جلالتهم اما قولهم انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم ولكن
لان علومهم كثيرة ودلائلهم شديدة وهم منزهون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف امر الله لما خالفه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة لم يخالف
الا في المعنى الذي ذكرتم لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك الحجة العشرون قوله عليه السلم رواية عن الله تعالى اذا ذكرني عبدي في ملاء ذكرته
في ملاء خير من ملائه وهذا يدل على ان الملاء الاعلى اشرف وللقائل ان يقول هذا خبر واحد وايضا فيدل على ان ملاء الملائكة افضل من ملاء البشر وملاء البشر عبارة عن العوام عن الانبياء
فلا يلزم من كون الملائكة افضل من عامة البشر كونهم افضل من الانبياء وهذا آخر الكلام في الدلائل النقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة افضل من
الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها انشاء الله تعالى الحجة الاولى قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبراة عن الكثرة والبشر مركب من النفس
والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب اكثر منها للبسيط فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت
كبريائه الاعتراض عليه لا نسلم ان البسيط اشرف وذلك لان جانب الروحاني امر واحد وجانب الجسماني امران ووصف وجهه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسد
من عالم الاجساد فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني يجب ان لا يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف وهذا هو السر في ان جعل البشر مسجودا للملائكة ومن وجه آخر وهو ان
ارواح الملائكة مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغراقها في مقاماتها النورانية عائقا عن تدبير هذا العالم الجسماني اما النفوس البشرية النبوية فانها قوية على الجمع [illegible]
العالمين فلا يعوقها ترقيها في معارج المعارف وعالم القدس بعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية بتدبير
العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب ان يكون اشرف فهذا اعظم الحجة الثانية الجواهر الروحانية مبراة عن الشهوة التي هي منشأ الفساد والغضب الذي هو منشأ سفك الدماء والارواح
البشرية مقرونة بهما والخالي عن منبع الشر اشرف من المبتلى به الاعتراض لا شك ان المواظبة على الطاعة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير هذه الموانع
والعوائق وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة اعلى واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعة
اكمل وايضا فالظاهر ان درجات الروحانيات حين كان لا علم لنا الا ما علمتنا اكمل من درجاتهم حين كانت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الذلة
وهذا في البشر اكمل ولهذا قال عليه السلم حكاية عن ربه لانين المذنبين احب الي من زجل المسبحين الحجة الثالثة الروحانيات مبراة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكنا لها حاصل بالفعل لها
التي في اشخاصها فقد خرج الى الفعل والانبياء ليس كذلك ولهذا قال عليه السلم اني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة وقيل لا ادري ما يفعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
ولا شك ان ما بالفعل التام اشرف مما بالقوة الاعتراض لا نسلم انها بالفعل التام فعلها بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريكاتها للافلاك لاجل استخراج التعقلات
من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كالحركات العارضة للارواح العاملة لقوى الفكر والخيل عندنا وان استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل الحجة الرابعة
الروحانيات ابدية الوجود مبراة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك الاعتراض المقدمات ممنوعة عند المليين ان الروحانيات ممكنة الوجود
بما هي محدثة سلمنا ذلك فلا نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم ازلية وهؤلاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة كالاظلال تحت العرش يسبحون بحمد
ربهم الا ان المبدأ الاول امرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وشبكات المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام استحكم الفها بها فبحثت عن تلك الاظلال اشرفها واكملها الى عالم العالم
لبحالته تخلص كل الارواح عن تلك الشبكات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة الحجة الخامسة الروحانيات نورانيات علوية لطيفة
والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبداهة العقل يشهد بان النور اشرف من الظلمة والعلوي من السفلي واللطيف اكمل من الكثيف الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة وعند [illegible]

الترقي للانقياد لامر رب العالمين على ما قال قل الروح من امر ربي وحادها الشرف بسبب شرف المادة وهذا هو عين الحجة الاولى وقد قيل له ما قيل الحجة السادسة الروحانيات فضلت الجسمانيات
في العلم والعمل اما العلم فلاتفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا فعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة تامة وعلوم البشر على الضد
في كل ذلك واما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس
والتحميد والتهليل لا تشغلهم الاحوال البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فاين احد القسمين من الآخر الاعتراض لا نزاع في كل ما ذكرتم الا ان هاهنا
دقيقة وهي ان المواظبة على تناول الاغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع ايام اكثر والملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة
مثل ما يجد البشر الذين يكونون في اكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانيات والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر واصل هذا هو المراد من قوله
تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافي الذ من ادراك الملايم على سبيل
الدوام ولذلك قال الاطباء الحرارة في حمى الدق اشد منها في حمى الغب لكن الحرارة في الدق لما دامت واستمرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم يحصل للملائكة لان كمالاتها دائمة لهم
يحصل سائر الاجسام لانها كانت خالية عن القوة المتصلة لادراك المجردات فلم يبق شيء فيمن يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر الحجة السابعة الروحانيات لهم قوة على
على تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الخامة اللطيفة من النبات في بدء نموها تفتق
الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا القوة سماوية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية فالروحانيات وهي التي تتصرف في الاجسام السفلية
تقليبا وتصريفا لا يشغلون حمل الثقال ولا يستصعبون تحريك الخفاف فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بتحريكها
والشرايع ناطقة بذلك كما قال تعالى فالمقسمات امرا والعقول ايضا دالة عليه والارواح السفلية ليست كذلك فاين احد القسمين من الآخر الذي تقال من ان الشياطين
التي على الارواح الخبيثة مقدار على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في ان قدرة الملائكة على ذلك اشد لكن الارواح الطيبة الملكية تصرف قواها الى المناظر هنا
العالم السفلي ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فاين احدهما من الآخر الاعتراض لا يبعد ان يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستقلة على الاجرام
العنصرية بالتقلب والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس الحجة الثامنة الروحانيات لها اختيارات فايضة عن انوار جلال الله تعالى متوجهة الى الخيرات مقصورة على
نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر وميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة
على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه الاعتراض هذا يدل على ان الملائكة كالمجبورين على طاعتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار افضل من المجبور
وهذا ضعيف لان التردد ما دام يبقى استحال صدور الفعل واذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان الانبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملكية تصير خيرات بالفعل فاني هذا من ذاك
الحجة التاسعة الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة وسائر الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى
الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلافات احوال الافلاك مبادئ لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من
التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك وتصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الذي في سطل عمارة العالم واخرى تنفصل بعضها من
البعض فينتقل العمارة من جانب هذا العالم الى جانب آخر واذا رأينا ان هياكل العالم العلوي مستولية على هياكل العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يجب ان يكون مستولية
على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دللنا المباحث الحكمية والمعالم الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوي وكمالات هذه الارواح معلولة
لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس كالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه الآثار وهذا كالمنابع والمعادن
فكيف يليق بالعقل ادعاء المساواة فضلا عن الزيادة الاعتراض كلما ذكرتموه منازع فيه ولكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا ان الوصول الى اللذيذ بعد الحرمان عنه
الذ من الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر الحجة العاشرة قالوا الروحانيات الفلكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعادها والمبدأ اشرف من
ذي المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد اقل حالا من الواهب وكذا المعاد يجب ان يكون اشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع
اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت باوضار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الذكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى
عالمها الاول فالنزول هو النشاة الاولى والصعود هو النشاة الاخرى فعرفنا ان الروحانيات اشرف من الاشخاص البشرية الاعتراض هذه الكلمات مبنية على نفي الحشر و
حشر الاجساد ودونها خرط القتاد الحجة الحادية عشر ان الانبياء اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة
منهم والقبيل منهم اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على اعدائهم كما في قلع قرى لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم كما في قصة نوح عم في عمل السفينة فاذا اتفقوا على ذلك
فمن اين وقع لكم ان فضلتموهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم اليه في كل الامور الحجة الثانية عشر التقسيم العقلي قد دل على ان الارواح اما ان يكون خيرة محضة او شريرة
محضة او يكون خيرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشر المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الامرين هو النوع البشري وايضا فالانسان هو الناطق المائت وعلى
جانبيه قسمان آخران احدهما الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك والآخر المائت الذي لا يكون ناطقا وهم البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة

منا كمال والملائكة بلغوا الطرف الاقصى من الكمال فا القول بان البشر افضل قلب القسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود والاعتراض ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الاكثر
اكثر ثوابا فهذا محصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق ○ واحتج من قال بتفضيل الانبياء على الملائكة بامور احدها ان الله تعالى امر الملائكة بسجود آدم عليه السلام
ان آدم عليه السلام لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له ولما ثبت ذلك وجب ان يكون عليه السلام افضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادنى
مستقبح في العقول فانه يقبح ان يؤمر ابو حنيفة رحمه الله بان يخدم اقل الناس بضاعة في الفقه فدل على هذا ان آدم عليه السلام كان افضل من الملائكة وثانيها ان الله تعالى جعل آدم
خليفة له في الارض والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان اعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه في
الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على ان آدم كان اشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله تعالى وسخر لكم ما في البر والبحر ثم اكد هذا التعميم بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
فبلغ آدم ع في منصب الخلافة الى اعلا الدرجات فالدنيا خلقت متعة لبقائه والاخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته
وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظا له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه سبحانه جعل مع هذه المناصب العالية ولدينا مزيد
فاذن لا غاية لهذا الكمال والجلال وثالثها ان آدم ع كان اعلم والاعلم افضل اما انه اعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم
الحكيم فعند ذلك قال الله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلام كان عالما بما لم يكونوا عالمين واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ورابعها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والعالم عبارة
عن كل ما سوى الله وذلك لان اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان علما على الله ودليلا عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله فكل محدث فهو عالم
فقوله ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين معناه ان الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك ان الملائكة من المخلوقات فهذه الآية
يقتضي ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل نشكل هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم
ان يكونوا افضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وآله وسلم فكذا ههنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا
مع الانبياء الذين كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجودا في ذلك الزمان وما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين فاذا
كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله اياهم على العالمين في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا حين قال الله
اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين فيلزم ان يكون قد اصطفى الله هؤلاء على جبريل عليه السلام وايضا فهب ان تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة
وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراء على ظاهره في العموم وخامسها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فكان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رحمة
لهم فوجب ان يكون محمدا افضل منهم وسادسها ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوه الاول ان الآدمي له شهوة داعية الى المعصية والملك
ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي اشد منه بدون المعارض فان قيل الملائكة لهم شهوة يدعوهم الى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر كذلك لكن
البشر لهم انواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج وشهوة الرياسة والملك ليس لهم من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بانواع كثيرة
من الشهوات يكون الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة الثاني ان الملائكة لا يعلمون الا بالنص لقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال معاذ اجتهد رأيي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك ومعلوم ان
بالاستنباط اشق من العمل بالنص الثالث ان الشبهات للبشر اكثر منها للملائكة لان من جملة الشبهات القوية كون الافلاك والانجم السيارة اسباب لحوادث هذا العالم
فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهات والملائكة لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها الى المدبر الصانع الرابع ان الشيطان لا سبيل
له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم اذا ثبت هذا ان طاعتهم اشق وجب ان يكونوا اكثر ثوابا بالنص والقياس اما النص فقوله عليه السلام
افضل العبادات احمزها اي اشقها واما القياس فانا نعلم ان الشيخ الذي لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من امتنع عنه مع الميل الشديد
والشوق العظيم وكذا ههنا وسابعها ان الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوة بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين الامرين فصار الآدمي بسبب العقل
فوق البهيمة بدرجة لا حد لها فوجب ان يصير بسبب الشهوة دون الملائكة وجدنا الآدمي اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون البهيمة على ما قال تعالى اولئك كالانعام بل هم
اضل ولذلك صار مصيرهم الى النار دون البهائم فيجب ان يقال اذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل هو بنفسه شيئا بل يعمل بهدي عقله ان يكون فوق الملائكة اعتبارا لاحد الطرفين
بالآخر وثامنها ان الملائكة حفظة وبنو آدم اكرم واشرف على الله من الملائكة وتاسعها ما روي ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم حتى اركبه على البراق
ليلة المعراج هذا يدل على ان محمدا عليه الصلوة والسلام افضل منه ولما وصل محمد عليه الصلوة والسلام الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال لو دنوت انملة لاحترقت
وعاشرها قوله عليه السلام ان لي وزيرين في السماء ووزيرين في الارض اما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل واما اللذان في الارض فابو بكر وعمر فدل هذا الخبر على ان محمدا صلى الله
عليه وآله وسلم كان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين والملك افضل من الوزير فيلزم ان يكون محمد عليه الصلوة والسلام افضل من الملك هذا تمام القول في دلائل من فضل

البشر على

البشر على الملك اجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الاولى فقالوا قد سبق بيانه من الناس من قال المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم انه عبارة
عن وضع الجبهة على الارض لكنه قالوا السجود لله وآدم قبلة السجود وعلى هذا القول لا اشكال اما اذا سلمنا ان السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف
حق الشريف وذلك لان الحكمة قد تقتضي كرامته عند الاشرف واظهارا لنهاية الانقياد والطاعة فان للسلطان ان يجلس اقل عبده في الصدر وان يأمر الاكابر بخدمته ويكون
غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل الامور منقادين له في جميع الاحوال فلما لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك وايضا اليس من مذهبنا انه يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد وان افعاله غير معللة ولذلك قلنا انه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان ثم في تعذيبه ابد الآباد واذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في ان امر الاعلى بسجود
الادون واما الحجة الثانية فجوابها ان آدم عليه السلام انما جعل خليفة في الارض فهذا يقتضي ان يكون آدم عليه السلام كان اشرف من ملائكة السماء ثم ان قيل فلم لم يجعل واحدا
ملائكة السماء خليفة له في الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس اميل ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا
هو المراد بقوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا واما الحجة الثالثة فلا نزاع ان آدم عليه السلام اعلم منهم اكثر ما في الباب ان آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وما وهم ما علموها
لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الاشياء مع ان آدم عليه السلام كان عالما بها والذي يحقق هذا انا توافقنا ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم افضل من آدم مع ان محمدا ما كان عالما بتلك اللغات
باسرها وايضا فان ابليس كان عالما بان قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عليه السلام من الجنة وآدم عليه السلام لم يعلم وايضا الهدهد قال لسليمان ع احطت بما لم تحط به ولم يلزم ان يكون افضل من سليمان
سلمنا انه كان اعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان يقال ان طاعتهم اكثر اخلاصا من طاعة آدم عليه السلام فلا جرم كان ثوابهم اكثر واما الحجة الرابعة فهي اقوى الوجوه المذكورة اما الحجة الخامسة
فهي قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلم لا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وآله وسلم رحمة لهم ان يكونوا افضل منهم كما في قوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها
ولا يمتنع ان يكون هو عليه السلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر اما الحجة السادسة وهي ان عبادة البشر اشق فهذا منقوض بانا نرى ان واحدا من الصوفية يتحمل
في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بانه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع انا نعلم ان محمدا عليه السلام افضل من الكل واما ان اكثر الثواب مبناه على الاخلاص في النية ويجوز ان
يكون الفعل اسهل الا ان اخلاص الآتي به اكثر فكان الثواب عليه اكثر اما الحجة السابعة فهي جمع بين الطرفين من غير جامع واما الحجة الثامنة وهي ان المحفوظ اشرف من
الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل يكون الحافظ اشرف من المحفوظ كالامير الكبير الموكل على المنهيين من الجند واما الوجهان الاخيران فهما من باب الآحاد وهما معارضان
روينا من شدة تضرع الرسول عليه السلام عند جبريل ع فهذا آخر هذه المسئلة وبالله التوفيق المسئلة الخامسة اعلم ان الله تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز ان يظن انه
كان معذورا في ترك السجود فبين انه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله ابى لان الاباء هو الامتناع مع الاختيار اما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال انه ابى ثم قد كان
يجوز ان يكون كذلك على ان لا ينضم اليه الكبر فبين تعالى ان ذلك الاباء كان على وجه الكبر بقوله واستكبر ثم كان يجوز ان يوجد الاباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله
وكان من الكافرين قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان اهل الجبر من وجوه احدها انهم يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لان عندهم القدرة على الفعل يشف ولا يتقدم
الشيء فلا يقال انه اباه وثانيها ان من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بان لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل حتى يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع تمكنه
لو دام الفعل لامكنه وثالثها قال وكان من الكافرين ولا يجوز ان يكون كافرا لان فعل ما لا يقدر عليه ورابعها ان استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو ان يكون
معذورا ويجب ان يكون مذموما ثم قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لابليس فهو خاسر الصفقة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى
الامر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن ايضا نصلك ذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداعي فان كان عن قصده وداعيه فان ذلك القصد وقع لا عن فاعل او عن فاعل هو العبد او عن
هو الله فان وقع لا عن فاعل فكيف ثبت الصانع او وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه ان كان عن قصد فيلزم التسلسل وان كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد
وان وقع عن فاعل هو الله ثم يلزمك كل ما اوردته علينا واما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداعي فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو سد باب اثبات الصانع
وايضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقا والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا ايها القاضي ما الفائدة في التمسك بالامر والنهي
وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع القالع خلفك يستأصل عروق كلامك ولو اجتمع الاولون والآخرون على هذا البرهان لما
تخلصوا الا بالالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وفيه بطلان باب اثبات الصانع او بالالتزام انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا المسئلة السادسة للعقلاء في قوله
وكان من الكافرين قولان احدهما ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان احدهما حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
اول كتابه المسمى بالملل والنحل عن شارح الاناجيل الاربعة وهو مذكورة في التورية متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة اني
سلمت ان الها هو خالقي وموجدي وهو خالق خلقه لكن لي على حكمة الله تعالى اسولة سبعة الاول ما الحكمة في الخلق لا سيما كان عالما بان الكافر لا يستوجب عند خلقه الا الالم
الثاني ثم ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود اليه منه نفع ولا ضر وكل ما يعود الى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفني بمعرفته وطاعته
ثم لماذا كلفني السجود لآدم ع الرابع ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعنني واوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه اعظم الضرر الخامس ثم لما فعل ذلك فلم مكنني
من الدخول في الجنة ووسوست آدم السادس لما فعل ذلك فلم سلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم السابع ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان

عن الشر كان ذلك حين قال شارح الانجيل قال فاوحى الله تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني انا الله
لا اله الا انا لا اسأل عما افعل واعلم لو اجتمع الاولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما اما اذا اجبنا
بالجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما انه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن عن فاعلية وعن الدواعي
والمرجحات اذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنيا فهو سبحانه يقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات واذا كان كذلك لم يتطرق اللمية الى افعاله ولم يتوجه الاعتراض
على خالقيته وما احسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال ان يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل اجرى قوله تعالى وكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافرا منافقا منذ كان
الوجه الثاني تقدير انه كان كافرا ابدا قول اصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والكفر يوجب استحقاق
العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر الايمان عن المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك الكفر فاما ان يبقى الاستحقاقان معا وهو
محال على ما بيناه او يكون الطارئ مزيلا للسابق وهو ايضا محال لان القول بالاحباط باطل فلم يبق الا ان يقال ان هذا الفرض محال وشرط حصول الايمان وثباته ان لا يصدر الكفر
عنه فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا ان الذي صدر عنه اولا ما كان ايمانا ثابتا هذا فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا وظاهر القول الثاني ان ابليس كان
مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله وكان فمنهم من قال وكان من الكافرين في علم الله الذي كان الله عالما في الازل انه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم
والوجه الثاني انه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت انه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب
يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد
لا محالة الوجه الثالث ان المراد من كان صار اي وصار من الكافرين وههنا ابحاث البحث الاول اختلفوا في ان قوله وكان من الكافرين هل يدل على انه وجد قبله جمع من الكافرين
حتى يصدق القول بانه كان من الكافرين قال قوم يدل عليه لان كلمة من للتبعيض فالحكم عليه بانه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكفار حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكده
ما روي عن ابي بريدة انه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك
فبعث الله عليهم نارا فاحرقتهم وكان ابليس من اولئك الذين ابوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان احدهما معنى الآية انه صار من الذين وافقوه في الكفر
بعد ذلك وهو قول الاصم وذكر في مثاله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى البعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من اجل
العلم عنده ولهذه الآية صح قوله وكان من الكافرين وثانيها ان هذا اضافة لفرد من افراد الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية كما ان الحيوان الذي خلقه
الله تعالى اولا يصح ان يقال انه فرد من افراد الحيوان لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى انه فرد من افراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة واعلم ان
البحث الثاني ان ابليس هل كان اول من كفر بالله والذي عليه الاكثرون انه اول من كفر بالله البحث الثالث ان المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر اما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن
واما عند المعتزلة فلانه وان خرج عن الايمان فلم يدخل في الكفر واما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم تمسكوا بهذه الآية قالوا ان الله كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر
والجواب ان قلنا انه كان كافرا اولا الامر فهذا السؤال زائل وان قلنا انه كان مؤمنا فنقول انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدل على ذلك بقوله انا خير
والله اعلم المسألة السابعة قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مامورين بالسجود لآدم عليه السلام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان لفظ الملائكة صيغة جمع وهي تفيد العموم لا سيما وقد ورد
هذه اللفظة مقرونة باكمل وجوه التاكيد في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الثاني وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان
داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من انكر ذلك وقال المامورون بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا ان يكون اكابر الملائكة مامورين بذلك واما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على
الجواهر الروحانيات وقالوا يستحيل ان تكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملائكة المامورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام
في هذه المسألة مذكور في العقليات قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين
اعلم ان ههنا مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان قوله اسكن امر او اباحة فالمروي عن قتادة انه قال ان الله تعالى ابتلى آدم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك انه كلفه ان
في الجنة بالاكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة ان لا ياكل منها فما زال به حتى وقع فيما نهي عنه فبدت سوآته عند ذلك واهبط من الجنة فاسكانه موضعا يحصل فيه ما يكون
له من مشتهاه كالتشريف وقال آخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يتمتع فيها مما لا يدخل تحت التعبد كما ان الاكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد وقوله
كلوا من طيبات ما رزقناكم امر اباحة لا تكليفا بل باباحة والاصح ان ذلك الاسكان مشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف اما الاباحة فهو انه عليه السلام كان ماذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة
المكلف وسعا الى النهي عنه كان حاصلا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم اذا قال رجل لغيره اسكنتك داري لا تصير الدار ملكا له فههنا لم يقل الله سبحانه وهبت منك الجنة بل قال
اسكنك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه لخلافة الارض وكان اسكان الجنة كالمقدمة على ذلك المسألة الثانية ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لآدم عليه السلام وابى ابليس السجود صيره الله ملعونا
ثم امر آدم عليه السلام بان يسكنها مع زوجته واختلفوا في الوقت الذي خلقت فيه زوجته فذكر السدي عن ابن عباس وعن ابن مسعود وناس من الصحابة رضوان الله تعالى انه لما اخرج ابليس
من الجنة واسكن آدم الجنة بقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فالقى الله تعالى عليه النوم ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة

قاعدة فسألها من انت قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن الي فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا ولم سميت حواء قال لانها خلقت من شيء حي وعن ابن عباس رضي قال بعث الله تعالى جندا من الملائكة حملوا
آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما يحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة
فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة والله اعلم بالحقيقة المسألة الثالثة اجمعوا على ان المراد بالزوج حواء وان لم يتقدم ذكرها
في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى في سورة النساء خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها ليسكن
اليها وروى الحسين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقويمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها على استقامت المسألة الرابعة
اختلفوا في ان الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الارض ام في السماء وبتقدير انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب وجنة الخلد او جنة اخرى فقال ابو القسم
البلخي وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة في الارض وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا عليه بوجوه احدها ان هذه الجنة لو
كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ولما صح قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وثانيها ان من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وثالثها ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله
على ان يصل الى جنة الخلد ورابعها ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى اكلها دائم ولقوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء
غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولما خرج منها آدم لكنه خرج منها وانقطعت
تلك الدرجات وخامسها انه لا يجوز في حكمته تعالى ان يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لانه تعالى لا يعطي جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده بل لا بد من ترغيب
وترهيب ووعد ووعيد وسادسها لا نزاع في ان الله تعالى خلق آدم في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء ولو كان تعالى قد نقله الى السماء لكان اولى بالذكر لان نقله من
الارض الى السماء من اعظم النعم فدل على ان ذلك لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة الخلد القول الثاني وهو قول
الجبائي ان تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه اهبطوا ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني كان من السماء الى الارض القول
الثالث وهو قول جمهور اصحابنا ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكون جميع الجنان محال فلا بد من
صرفها الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهودة المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة
ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله اعلم المسألة الخامسة قال صاحب الكشاف السكنى من السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار وانت تاكيد للمستكن في اسكن
ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر اي اكلا رغدا واسعا رافها وحيث للمكان المبهم اي اي مكان من الجنة شئتما فالمراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة
البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة من بين اشجارها الكثيرة المسألة السادسة لقائل ان يقول انه تعالى
قال ههنا وكلا منها رغدا وقال في الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة والجواب كل فعل عطف عليه
شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو كقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا
فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها فكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصل الى الاكل والاكل متعلق وجوده بوجوده يبين ذلك
قوله في مثل هذه الآية من سورة الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لان اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث
والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد ياكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثاني بالاول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء اذا ثبت هذا فنقول
ان اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد الزم المكان الذي دخلته ولا تنتقل عنه ويقال ايضا لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعني ادخله واسكن فيه ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد
ان كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا ان الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان دخل الجنة فكان المراد
منه دخول الجنة وقد بينا ان الاكل متعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله اعلم المسألة السابعة قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكن فيه بحثان
الاول ان هذا نهي تحريم او نهي تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه الصيغة للنهي التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في التحريم والاصل عدم
الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذلك الا ان يحصل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع
من الفعل وعلى الاطلاق فيكون الاطلاق كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا
وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان اولى بالقبول
وقال آخرون بل هذا النهي نهي تحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي
هي احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها انه قال فتكونا من الظالمين معناه ان اكلتما منها فقد ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها ان هذا
النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول ان النهي وان كان في الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة وعن

الى ان قوله فتكونا من الظالمين اى فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكم تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة لا تظمان فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس فيه
شي من هذا وعن الثاني انا لا نم ان الاخراج من الجنة وذلك لهذا السبب وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى البحث الثاني قال قايلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بفحواه النهي عن الاكل وهذا
ضعيف لان النهي عن القرب لا يفيد النهي عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع انه لو حمل اليه لجاز له اكله بل هذا الظاهر يتناول النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما
عرف بدلايل اخر وهي قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل فقال وكلا منها حيث شيتما فصار ذلك كالدلالة
على انه تعالى نهاهما عن اكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وساير الانتفاعات ولو نص على الاكل كان يعم كل ذلك ففيه مزية فايدة المسيلة الثالثة اختلفوا في
الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس انها البر والسنبلة وروى ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه سال النبي صلى الله عليه واله وسلم عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة
السنبلة وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود رض انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين وقال الربيع بن انس كانت شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون
في الجنة حدث واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة ايضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام ان يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب
على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان احدنا لو اراد ان يقيم العذر لغيره في التاخر فقال شغلت بضرب غلماني لاساتهم الادب لكان هذا العذر احسن من ان يذكر عينه او يذكر
الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد ان يظن انه وقع ههنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم الاقرب في لفظة الشجرة ان يتناول ما له ساق واغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى
وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الارض من ان يكون شجرا قال المبرد واحسب ان كل ما تفرعت له اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا
في وقت تشعبه واصل هذا انه كل ما تشاجر اى اختلف ومنه يقال رايت فلانا قد تشجرت به الرماح وقال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في امر كذا المسيلة التاسعة
اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين هو فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره وظلم النفس
اعم واعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلثة اقوال الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم
هولاء فريقان احدهما قول ابي على الجبائي وهو انه ظلم نفسه بان الزم نفسه ما يشق عليه من التوبة والتلافي وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصلة
فصار ذلك نقصانا مما قد استحقه الثالث قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقا وحمل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له ان لا يفعله ومثاله انسان طلب العلانية ثم تركها
واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذاك فان قيل هل يجوز وصف الانبيا عليهم السلم بانهم كانوا ظالمين او بانهم كانوا ظالمي انفسهم والجواب الاولى انه لا يطلق لما
فيه من ايهام الذم قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين
قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة عن في هذه الاية كهي في قوله وما فعلته عن امري قال القفال اصل الزلل ان يكون الا
ثبات القدم على الشي فنزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ومن قراه ازالهما فهو من الزوال عن المكان وحكى عن ابي معاذ انه قال يقال ازللتك عن كذا حتى زلت عنه وازللتك حتى
زللت ومعناهما واحد اى حولتك عنه وقال بعض العلماء ازلهما الشيطان اى استزلهما وهو من قولك زل في دينه او دنياه فاعلم ان في هذه الاية مسيلتين المسيلة الاولى اختلف الناس
في عصمة الانبيا وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب الاعتقاد وثالثها ما يقع في باب
التبليغ وثالثها في باب الفتيا ورابعها في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جايز عند اكثر الامة وقالت الفضيلية من الخوارج انه وقد وقع منهم ذنوب والذنب
عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية واما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعت الامة على كونهم
معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا
قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطاهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه الاخرون
واما النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكباير على جهة العمد وهو قول الحشوية الثاني قول من لا يجوز عليهم
الكباير ولكنه يجوز عليهم الصغاير على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المعتزلة القول الثالث انه لا يجوز ان ياتوا بصغيرة ولا بكبيرة
على جهة العمد البتة بل على جهة التاويل وهو قول الجبائي القول الرابع انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطا ولكنهم ماخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك
موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلايلهم اكثر وانهم يقدرون على التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم القول الخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل العمد
ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التاويل والخطا وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلثة اقوال احدها قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم
وهو قول الرافضة وثانيها قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك
لا يجوز وقت النبوة اما قبل النبوة فجايز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة
ويدل عليه وجوه احدها لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جايز بيان الملازمة ان درجات الانبيا كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان
كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون النبي

اقل حالا من الامة فذلك بالاجماع وثانيها انه بتقدير اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان اقل حالا من عدول
الامة وكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذلك ايضا فهو يوم القيمة شاهد على الكل لقوله تعالى لتكونوا شهداء على
الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وثالثها انه بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاوه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في
الدنيا والاخرة ورابعها ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم لو اتى بالمعصية لوجب علينا الاقتدا به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت
ذلك في حق محمد عليه الصلوة والسلم ثبت ايضا في ساير الانبيا ضرورة انه لا قايل بالفرق وخامسها انا نعلم ببديهة العقل انه لا شي اقبح من نبي رفع الله درجته وايتمنه على وحيه
وجعله خليفة في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا للذته وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر بوعيده هذا معلوم القبح بالضرورة وسادسها انه لو صدرت
المعصية من الانبيا لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ولاستحقوا اللعن لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين واجمعت الامة على
ان احدا من الانبيا لم يكن مستحقا اللعن ولا العذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنه وسابعها انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت
قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون وقال تعالى وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب
الى الانبيا عليهم السلم وثامنها قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت ان الانبيا كانوا
فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وتاسعها قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا يتناول جميع الافعال والتروك
بدليل جواز الاستثنا فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الفعلة الفلانية والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا في كل الامور وذلك
ينافي صدور الذنب عنهم وقال الله تعالى الله يصطفي من الملايكة رسلا ومن الناس وقال ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقال في ابرهيم
ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الايات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفا والخيرية وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وعاشرها
انه تعالى حكى عن ابليس قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم
الانبيا قال تعالى في صفة ابرهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت
وجوبها في حق الكل لانه لا قايل بالفرق الحادي عشر قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فاولئك الذين اتبعوه وجب ان يقال انهم ما
صدر الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبيا او غيرهم فان كانوا هم الانبيا فقد ثبت في النبي عليه الصلوة
والسلم انه لا يذنب وان كانوا غير الانبيا فلو ثبت في الانبيا انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي افضل من النبي فذلك باطل بالاتفاق
فثبت ان الذنب ما صدر عنهم الثاني عشر انه تعالى قسم الخلق على قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال في الصنف الاخر اولئك حزب الله
الا ان حزب الله هم المفلحون فلا شك ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال في الصنف الاخر اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي
يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله فهو من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية عن الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان و
لصدق عليه انه من الخاسرين ولصدق على واحد من الامة انه من حزب الله وانه من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من ذلك الرسول وهذا لا يقوله مسلم
الثالث عشر ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول فانما قلنا انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على
العالمين ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسلة فضل الملك على البشر وانما قلنا انه اذا كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملايكة بترك
الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال لا يعصون الله فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من البشر لقوله ام نجعل المتقين كالفجار الرابع
عشر ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله اني اصدقك
على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله فيه وسماه بذي الشهادتين ولو كانت المعصية جايزة على الانبيا لما جازت
تلك الشهادة الخامس عشر قال في حق ابرهيم اني جاعلك للناس اماما والامام من يوتم به فوجب على كل الناس ان ياتموا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم ان ياتوا به في
ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض السادس عشر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة واما عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب
ان لا تثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد
ان يكون اماما يوتم به ويقتدى به فالاية على جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها باخبار
ونحن نشير الى معاقدها ونجيب عنها بالاستقصا على ما سياتي في هذا التفسير ان شاء الله تعالى اما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلث اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد
آدم عليه السلم بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى اخر الاية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق منها هي حوا فهذه الكنايات

بارسها جايزة الجها فقول جعلا له شركا فيها انهما فتعالى الله عما يشركون تقتضي صدورها الشرك عنهما والجواب لانم ان النفس الواحدة هي آدم وينفي الآية ما يدل عليه بل الخطاب
لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتيهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار
وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد وثانيها قالوا ان ابرهيم عليه السلم لم يكن عالما بالله ولا باليوم الآخر اما الاول فلانه قال في الكواكب هذا ربي
واما الثاني فلقوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ولكن ليطمئن قلبي فالمراد
انه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدل
على ان محمدا كان في شك مما اوحى اليه فالجواب ان القلب في دار الدنيا لا ينفك عن الافكار المستعقبة للشبهات الا انه عليه السلم كان يزيلها بالدلائل اما الآيات التي تمسكوا
في باب التبليغ فثلث احدها قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي والجواب ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر لانه غير
داخل في الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فيحمله على ترك الاولى وثانيها قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة
الحج عن الاستقصاء وثالثها قوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم واحاط بما لديهم
قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم لا يجوز ان يكون الفائدة ان يدفع الرصد الشياطين عن القاء
الوسوسة اما الآيات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلث احدها قوله وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء وثانيها قوله في اسارى بدر حين
فاداهم النبي عليه الصلوة والسلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطأ في هذه الحكومة والا لما عوتب وثالثها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والجواب
عن الكل انا نحمله على ترك الاولى اما الآيات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة اولها قصة آدم عليه السلم وتمسكوا بها من سبعة اوجه الاول انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى آدم
ربه فغوى وانا قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك
الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة والوجه الثاني في التمسك بقصة آدم عليه السلم انه كان غاويا لقوله فغوى والغي ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد
من الغي فجعل الغي مقابلا للرشد الوجه الثالث انه تائب والتائب مذنب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه
وانما قلنا ان التائب مذنب لان التائب هو النادم على فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق
فيه فهو المطلوب الوجه الرابع انه ارتكب المنهي عنه في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه من الذنب الوجه الخامس انه سماه ظالما في قوله
فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه ظالما والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة الوجه السادس انه اعترف بانه لولا مغفرة الله
اياه والا لكان خاسرا في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة وسابعها انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله
جزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه قاطعا
الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من الوجوه فانه لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا ان نقول كلامكم انما يتم
بالدلالة ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان آدم عليه السلم حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم صار بعد ذلك نبيا ونحن قد بينا ان الدليل على هذا
المقام واما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فيأتي ان شاء الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات ولنذكر هاهنا كيفية تلك الزلة
مرادا لله تعالى من قوله فازلهما الشيطان فنقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلم حال النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما ان يكون حال كونه ناسيا او حال كونه ذاكرا اما
الاول وهو انه فعله ناسيا فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ونظيره بالصائم يشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم ويأكل في
اثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين الاول ان قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه تذكر
النهي حال الاقدام وروي عن ابن عباس ما يدل على ان آدم عليه السلم تعمد لانه قال لما اكلا منها فبدت لهما سوآتهما وخرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة تحبسه فناداه تعالى افرارا مني
فقال بل حياء منك فقال له اما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك وجلالك ما كنت ارى ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك
منها ثم لا تنال العيش الا كدا الثاني وهو انه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي عاجز عن الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلث فلما عوتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان آدم وحواء
قبلا من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق اعظم من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
فقد القى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضى بحكمه والى ان اعتقدا فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم من اكل
الشجرة فوجب ان يكون المعاتبة في ذلك اشد وايضا كان آدم عليه السلم عالما بتمرد ابليس عن السجود له وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما آتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل
قول عدوه مع هذه القرائن وليس في الآية انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام او بعده اما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه فهو اثر مروي بالآحاد فكيف يعارض القرآن واما الجواب عن الثاني فهو ان

العتاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوا بقوله يا نساء
النبي لستن كاحد من النساء ثم قال من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه السلم اشد الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالامثل وقال انه يوعك
كما يوعك الرجلان منكم فان قيل كيف يجوز ان يؤاخذ مع عظم حالهم وعلو منزلتهم حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا اما سمعت ان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقد
كان على النبي عليه الصلوة والسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقرير انه صدر ذلك من آدم عليه السلم على جهة السهو والنسيان ورأيت في بعض التفاسير ان حوا
سقته الخمر فسكر ثم في اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لانه عليه السلم كان مأذونا له في تناول كل الاشياء سوى تلك الشجرة اعني البر فكان مأذونا في تناول الخمر ولقائل
ان يقول ان خمر الجنة لا تسكر لقوله تعالى في صفة خمر الجنة لا فيها غول اما القول الثاني وهو انه عليه السلم فعله عامدا فههنا اربعة اقوال احدها ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا
نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول الثاني انه كان ذلك عمدا من آدم عليه السلم فكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلم كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول الثالث
انه عليه السلم فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول ايضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب او
فعل المنهي عمدا فان فعله مع الخوف الا انه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود في النار ولا يصح صف الانبياء عليهم السلم بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله
فنسي ولم نجد له عزما وذلك ينافي العمدية القول الرابع وهو اختيار اكثر المعتزلة انه عليه السلم اقدم على الاكل بسبب اجتهاد اخطأ فيه وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد
الخطأ انه لما قيل ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع روي انه عليه السلم اخذ حريرا وذهبا بيده وقال ان هذان حرامان على ذكور امتي
حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واراد نوعه فلما سمع آدم عليه السلم قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما
تناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع
اذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في الشرع فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه احدها ان كلمة هذا في اصل اللغة للاشارة
الى الحاضر والشيء الحاضر لا يكون الا معينا فكلمة هذا في اصل اللغة للاشارة الى الشيء المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذاك على خلاف الاصل وايضا فلانه تعالى لا يجوز
الاشارة عليه فوجب ان يكون قد امر بعض الملائكة بالاشارة الى ذلك الشخص وكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة اذا ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فادم ع
لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا الكلام متأيد بامرين احدهما ان قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما افاد الاذن في
تناول كل ما في الجنة الا ما خصه الدليل والثاني ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه الدليل والدليل المخصص لا يدل على ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلم كان مأذونا في
الانتفاع بتلك الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يستحق بسبب هذا عتابا وان يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت انا ان حملنا القصة على هذا الوجه يوجب ان يحكم عليه بانه كان مصيبا لا
واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل الوجه الثاني في الاعتراض على هذا التأويل هب ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على
المراد منه النوع دون الشخص او ما فعل ذلك فان كان الاول فاما ان يقال ان آدم عليه السلم قصر في معرفة ذلك البيان فيكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر فيه بل عرفه فقد عرف
ان المراد هو النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون اقداما على الذنب قصدا الوجه الثالث ان الانبياء لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام على العمل
بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم اما الانبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب ان لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل
اليقين غير جائز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية الوجه الرابع ان هذه المسألة اما ان يكون من المسائل القطعية او الظنية فان كانت من
القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها اصلا وان قلنا المصيب فيه واحد فالمخطئ
معذور بالاتفاق فكيف جعل هذا القدر من الخطأ سببا لان نزع عن آدم عليه السلم لباسه واخرج من الجنة واهبط الى الارض والجواب عن الاول ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى
الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع كما قد تقدم بيانه وانه سبحانه كان قد قرن به ما دل على ان المراد هو النوع والجواب عن الثاني هو ان آدم عليه السلم لعله قصر في
معرفة ذلك الدليل لانه ظن انه لا يلزمه في الحال ويقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لانه في الخبر ان آدم عليه السلم بقي
في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج والجواب عن الثالث انه لا حاجة هاهنا الى اثبات ان الانبياء تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا انه عليه السلم قصر في معرفة تلك الدلالة وان كان قد عرفها
لكنه نسيها وهو المراد من قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما والجواب عن الرابع يمكن ان يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلم لما نسيها صار النسيان عذرا في ان لا يصير
الذنب كبيرا ويقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لانه لا يجوز ان يختلف باختلاف الاشخاص فكما ان الرسول عليه الصلوة والسلم
مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات فلم لا يثبت في حق آدم وكذا هاهنا فاعلم انه يمكن ان يقال في المسألة وجه آخر وهو انه تعالى لما قال ولا تقربا هذه الشجرة
ونهاهما معا فظن آدم عليه السلم انه يجوز لكل واحد منهما وحده ان يقرب من الشجرة وان يتناول منها لان قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة نهي لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي
حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ في الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال في هذا الباب والله اعلم المسئلة الثانية اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس
من وسوسة آدم عليه السلم مع ان ابليس كان خارج الجنة وآدم كان في الجنة وذكروا فيه وجوها احدها قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه والسدي عن ابن عباس وغيره انه لما

اراد ابليس ان يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية وهى دابة لها اربع قوايم كانها البختية وهى كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على ساير الحيوانات فما قبله واحد منها
فابتلعته الحية وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج ابليس من فيها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوايمها وصارت
تمشى على بطنها وجعل رزقها فى التراب وجعلت عدوا لبنى آدم عليه السلم واعلم ان هذا وامثاله مما يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول فى فم الحية فلم لم يقدر على ان يجعل نفسه حية
ثم يدخل الجنة ولانه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكلفة وثانيها ان ابليس دخل الجنة فى صورة دابة وهذا القول اقل فسادا من الاول وثالثها قال
بعض اهل الاصول ان آدم وحوا عليهما السلم لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما ورابعها وهو قول الحسن ان ابليس كان فى الارض واوصل الوسوسة
اليهما فى الجنة وقال بعضهم وهذا بعيد لان الوسوسة كلام خفى والكلام الخفى لا يمكن ايصاله من الارض الى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو ان ابليس هل باشر خطابهما او
يقال انه اوصل الوسوسة اليهما على لسان بعض اتباعه حجة القول الاول قوله تعالى وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين وذلك يقتضى المشافهة وكذا قوله فدلاهما بغرور
حجة القول الثانى ان آدم وحوا كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من العداوة والحسد فيستحيل فى العادة ان يقبلا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان يكون المباشر للوسوسة
بعض اتباع ابليس بقى هاهنا سؤالان السؤال الاول ان الله تعالى قد اضاف هذه الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسة ابليس اتيا بذلك
الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما فى قوله تعالى فلم يزدهم دعائى الا فرارا وقال تعالى حاكيا عن ابليس وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فهذا ما قاله المعتزلة
والتحقيق فى هذه الاضافة ما قررناه مرارا من ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوى يستحيل ان يصير مصدرا لاحدهما من الامرين الا عند انضمام الداعى اليه
والداعى عبارة فى حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب وسوسة على ذلك عليه كان الفعل مضافا الى ذلك الموسوس لانه
هو الفاعل لما لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلاجل هذا المعنى اتصل الفعل هاهنا الى الوسوسة وما احسن ما قاله بعض العارفين ان زلة آدم عليه السلم ما كانت
بسبب وسوسة ابليس بمعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا ينبهك على انه لم يحصل الداعى لا يحصل الفعل وان الدواعى وان ترتب بعضها على البعض فلا بد من انتهائها
الى داع يخلقه الله تعالى ابتداء وهو الذى صرح به موسى عليه السلم فى قوله ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء السؤال الثانى كيف كانت الوسوسة الجواب انها هى التى
حكى الله تعالى عنها فى قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فلم يقبلا ذلك فلما ايس من ذلك عدل الى اليمين على ما قال وقاسمهما انى لكما لمن
الناصحين فلم يصدقاه ايضا والظاهر انه بعد ذلك عدل الى شىء آخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيها نسيان
النهى فعند ذلك حصل ما حصل والله اعلم بحقايق الامور اما قوله تعالى وقلنا اهبطوا ففيه مسايل المسئلة الاولى من قال جنة آدم فى السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو الى
الاسفل ومن قال انها كانت فى الارض فسره بالتحول من موضع الى موضع كقوله اهبطوا مصرا المسئلة الثانية اختلفوا فى المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان آدم وحوا كانا
مخاطبين وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه ايضا قالوا لان ابليس قد جرى ذكره فى قوله فازلهما الشيطان عنها اى فازلهما فقلنا لهم اهبطوا واما قوله
بعضكم لبعض عدو فهو تعريف لادم وحوا عليهما السلم ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة وقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من
الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما ابى من السجود صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وقال ايضا اخرج منها فانك رجيم وقال ايضا اهبط منها فما يكون
لك ان تتكبر فيها فنزلة آدم انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم امر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله تعالى
هبط الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس آدم فحين كان آدم وحوا فى الجنة قال الله تعالى لهما اهبطا فلما خرجا من الجنة واجتمع ابليس معهما خارج
الجنة امر الكل فقيل اهبطوا ومن الناس من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم فى وقت على حدة الوجه الثانى ان المراد آدم
وحوا والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع ان المكلفين هم الملايكة والجن والانس ولقايل ان يقول يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل فى غيرهم جمع من المكلفين
على ما قال تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه وقال سليمان عليه السلم للهدهد لاعذبنه عذابا شديدا الثالث ان المراد آدم وحوا وذريتهما لانهما لما كانا اصل الناس جعلا كانهما
الانس كلهم والدليل عليه قوله تعالى اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه ايضا قوله تعالى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا
اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادى والتباغى وتضليل بعضهم لبعض واعلم ان هذا القول ضعيف لان
الذرية ما كانوا موجودين فى ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زايل على قوله المسئلة الثالثة اختلفوا فى ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه
امر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كان فيه من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والكد من اشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ظن من ظن ان ذلك عقوبة لان التشديد فى التكليف
سبب الثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان قيل الستم تقولون فى الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكاليف قلنا اما الحدود فهى واقعة
بالمحدود من فعل الغير فيجوز ان يكون عقابا اذا كان من الله تعالى ومن الامام فاما الكفارات فانما يقال فى بعضها انه يجرى مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع الاثم فاما ان يكون عقوبة مع كونه تعريضا
للثواب العظيم المسئلة الرابعة قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرا بالعداوة لان عداوة ابليس لادم وحوا بسبب الحسد والاستكبار من السجود واختداعه اياهما
حتى اخرجهما من الجنة وعداوة آدم له انما هى لاجل تلك الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشى من ذلك لا يجوز ان يكون مامورا به فاما عداوة آدم لابليس فانها مامور بها لقوله تعالى ان الشيطان

لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الاية اهبطوا من السماء وانتم بعضكم لبعض عدو المسئلة الخامسة المستقر قد يكون بمعنى
الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذى يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون
حملوا قوله ولكم فى الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقركم حالتى الحيوة والموت والسدى عن ابن عباس ان المستقر هو القبر اى قبوركم تكون فيها والاول اولى لانه تعالى قدر المتاع وذلك
يليق بالاحوال الحيوة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضى الحيوة واعلم انه تعالى قال فى سورة الاعراف فى هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الارض مستقر
ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز ان يكون قوله فيها تحيون الى آخر الكلام بيانا لقوله ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز ان يكون زيادة على الاول
المسئلة السادسة اختلفوا فى معنى الحين بعد اتفاقهم على انه للزمان والاولى ان يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول لصاحبه ما رايتك منذ حين اذا بعد مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب
المشاهدة فلما كانت اعمار الناس طويلة واجالهم عن اوايل حدوثهم متباعدة جاز ان يقول ومتاع الى حين المسئلة السابعة اعلم ان فى هذه الاية تحذيرا عظيما عن كل المعاصى من وجوه احدها
ان من تصور ما جرى على آدم عليه السلم بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصى قال الشاعر يا ناظرا يرنو بعينى راقد ومشاهدا للامر غير مشاهد تصل
الذنوب وترتجى درك الجنان ودرك فوز العابد انسيت ربك حين اخرج آدما منها الى الدنيا بذنب واحد وعن فتح الموصلى انه قال كنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا
فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التى اخرجنا منها وثانيها التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن قتادة فى قوله ابى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما اعطاه الله
من الكرامة فقال انا نارى وهذا طينى ثم القى الحرص فى قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهى عنه ثم القى الحسد فى قلب قابيل حتى قتل هابيل وثالثها انه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة
بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم وفيه مسايل المسئلة الاولى قال القفال
اصل التلقى هو التعرض للقاء ثم يوضع فى موضع الاستقبال للشى الجاى ثم يوضع موضع القبول والاخذ قال تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم اى تلقنه ويقال تلقينا الحجاج
اى استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان اى اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لقى كل واحد صاحبه واضيف الاجتماع اليهما معا صلح
ان يشتركا فى الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز ان يقال تلقى آدم كلمات اى اخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان يقال تلقى آدم كلمات بالنصب على معنى جاءت
عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدى الظالمين وفى قراءة ابن مسعود الظالمون المسئلة الثانية اعلم انه لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لم يعرفه حقيقة التوبة كان المكلف لا بد
وان يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الانبياء بل يجب حمله على احد امور احدها التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار
آدم عليه السلم عند ذلك من التايبين المنيبين وثانيها انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان من اذنب صغيرا او كبيرا ثم ندم على ما صنع وعزم ان لا يعود فانى
اتوب عليه فتلقى آدم من ربه هذه الكلمات اى اخذها وقبلها وعمل بها وثالثها انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعى القوية الى التوبة ورابعها انه تعالى علمه كلاما لو حصلت
التوبة معه لكان ذلك سبب كمال حال التوبة المسئلة الثالثة اختلفوا فى ان الكلمات ما هى فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان آدم عليه السلم قال يا رب الم تخلقنى بيدك بلا واسطة
قال بلى قال يا رب الم تنفخ فى من روحك قال بلى قال يا رب الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال يا رب الم تسكنى جنتك قال بلى قال يا رب ان تبت واصلحت اترجعنى الى الجنة قال بلى فهو قوله فتلقى
آدم من ربه كلمات وزاد السدى فيه يا رب هل كنت كتبت على هذا قال نعم وثانيها قال النخعى اتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التى تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم وحوا امر الحج فحجا وهى الكلمات التى تقال
فى الحج فلما فرغا من الحج اوحى الله تعالى اليهما انى قبلت توبتكما وثالثها قال مجاهد وقتادة فى احدى الروايتين عنهما هى قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
ورابعها سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما انها قوله لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوء وظلمت نفسى فاغفر لى انك انت خير الغافرين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت
سوء وظلمت نفسى فارحمنى انك خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوء وظلمت نفسى فتب على انك انت التواب الرحيم وخامسها قالت عايشة رضى الله عنها لما اراد الله
ان يتوب على آدم طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سرى وعلانيتى فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فاعطنى سؤلى
وتعلم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى اللهم انى اسئلك ايمانا تباشر به قلبى ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبنى الا ما كتبت لى وارضنى بما قسمت لى فاوحى الله تعالى الى آدم يا آدم قد غفرت لك
ذنبك ولن ياتى احد من ذريتك فيدعونى بمثل الذى دعوتنى به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها المسئلة الرابعة
قال الغزالى رحمه الله التوبة تتحقق من ثلثة امور مترتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثانى والعمل ثالث والاول موجب للثانى والثانى موجب للثالث ايجابا اقتضاه سنة الله فى
الملك والملكوت اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنب ومن كونه حجابا بين العبد وبين كل محبوب فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوات المحبوب فان
القلب مهما شعر بفوات محبوبه تالم فان كان فواته بفعله من جهته تاسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذى كان سببا لذلك الفوات فيسمى ذلك التالم ندما ثم ان ذلك الالم اذا تاكد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق
بالحال وبالمستقبل وبالماضى اما تعلقها بالحال فبترك الذنب الذى كان ملابسا له واما بالمستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى آخر العمر واما بالماضى فبتلافى ما فات بالجبر
والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعنى به اليقين التام بان هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتالم به القلب
حيث ابصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان فى ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فراى محبوبه قد اشرف على الهلاك فتشتعل
نيران الحب فى قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادة الانتهاض للتدارك فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك فى الحال والاستقبال والتلافى للماضى ثلثة معانى مترتبة فى الحصول فيطلق اسم التوبة

على معنى الندم وحده فيحصل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتاخر وبهذا الاعتبار قال عليه الصلوة والسلام الندم توبة اذ لا ينفك الندم من علم اوجبه
ومن عزم يتبعه فيكون الندم محفوظا بطرفيه اعني مثمره وثمرته فهذا هو الذي حققه الشيخ الغزالي في حقيقة التوبة وهو كلام حسن فقال الفقهاء لا بد في التوبة من ترك
ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن تبيينا العزم على ان لا يعود الى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله اما الدلالة على الترك فانه لو لم يترك لكان فاعلا له فلا يكون
تائبا واما الندم فلانه لو لم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل للشيء لا يكون تائبا عنه واما العزم على ان لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم
على المعصية معصية واما الاشفاق فلانه مامور بالتوبة فلا سبيل له الى القطع بانه اتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفا ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه
وقال عليه السلم لو وزن خوف المومن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي ابين وادخل في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم بكون الفعل الفلاني ضررا
مع العلم بان ذلك الفعل صدر عنه يوجب تألم القلب وذلك التالم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال وارادة تلافي ما حصل منه في الماضي واذا كان بعض هذه الامور
مرتبا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن داخلا تحت قدرته فاستحال ان يكون مامورا به فالحاصل ان الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فاما ما عداه فليس للاختيار اليه سبيل
لكن القائل ان يقول تحصيل العلم ليس ايضا في الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة
المتوسل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما ان يكون مستلزما للعلم بذلك المجهول او لم يكن مستلزما له فان كان الاول كان ترتب المتوسل اليه على المتوسل به ضروريا فلا يكون ذلك
داخلا في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول من تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات الغريبة لا بد وان يكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم
المطلوب فاذا لم يكن كذلك لم يكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل الى
تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها الى تلك النتيجة اما ان يكون من البديهيات
او من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما ان يفضي الى التسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يحصل
من لوازم ضرورية فيعود المحذور المذكور والله اعلم المسئلة الخامسة سال القاضي عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة واجاب بان ابا علي قال ان ذلك يلزم
لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يخل فيما بعد وهو مختار بالا مانع من ان يكون نادما او مصرا لان الاصرار قبيح فلا يتم مفارقته بهذا القبيح الا بالتوبة فهي اذن لازمة سواء كانت
المعصية صغيرة او كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل او لم يتب اما ابو هاشم فانه يجوز ان يخلو العاصي من التوبة والاصرار ويقول لا يصح ان يكون التوبة واجبة على الانبياء
لهذا الوجه بل يجب ان يكون واجبة لاحدى خلال اما ان يجب لان الصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة واما لان التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان الترك
واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان بما قال يجب التوبة عليهم من جهة السمع فهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز ان يجب لعود الثواب الذي
هو المنافع فقط لان العقل لا يجوز ان يجب لاجل جلب المنافع كما لا يجب النوافل بل الانبياء عليهم السلم لما عصمهم الله صار احد اسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال
وان كانت معاصيهم صغيرة المسئلة السادسة قال القفال اصل التوبة الرجوع كالاوبة والاوب كما قال تعالى قابل التوب فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة
ومتابا فهو تائب وتواب لقولهم اب يؤوب اوبا واوبة فهو آيب واواب والتوبة لفظ مشترك فيها الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل
عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع من هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيسه فيقطع الرئيس معروفه عنه
ثم يراجع خدمته فيقال فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين احدهما ان يثيب عليها بالثواب العظيم
كما ان قبول الطاعة يراد به ذلك والثاني انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة المسئلة السابعة المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين الاول ان
واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله سبحانه
فانه تعالى يقبل بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب نفع او دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب بنية صحيحة
للحالة العمر الطويل لكان تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فوصف الله بانه تواب الثاني ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر
عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهة نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا
بانه رحيم المسئلة الثامنة في هذه الآية فوائد احدها انه لا بد وان يكون العبد مشتغلا بالتوبة في كل حين وان روي ان رجلا سال امير المومنين عليا كرم الله وجهه عن الرجل
يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال امير المومنين عليه السلم يستغفر ابدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة لي معه وقال علي ع كلما قدرت ان تطرحه
ورطة وتخلص منها فافعل ب روى ابو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما اصر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر رضي الله عنهما
قال عليه السلم توبوا الى ربكم فاني اتوب اليه كل يوم مائة د ابو هريرة رض قال عليه السلم حين انزل وانذر عشيرتك الاقربين يا معشر قريش اشتروا انفسكم من الله لا اغني عنكم من الله شيئا يا عباس
بن عبد المطلب لا اغني عنك من الله شيئا يا صفية عمة رسول الله لا اغني عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد رسول الله سليني ما شئت لا اغني عنك من الله شيئا اخرجاه من الصحيح ه وقال عليه السلم
انه ليغان على قلبي حتى استغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شيء يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهواء فلا يمنع عين الشمس ولكن يمنع ضوءها كذا ذكره

تاويلات احدها ان الله تعالى اطلع نبيه على ما يكون في امته بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غينا في قلبه فاستغفر لامته وثانيها انه عليه السلم كان ينتقل من حالة الى
حالة ارفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك وثالثها ان الغين عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار
من ذلك الصحو وهو تاويل ارباب الحقيقة ورابعها وهو تاويل اهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب
تعالى في دفع تلك الخواطر و ابو هريرة رض قال قال عمر رضي الله عنه في قوله توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد ان يعمل به ولا يعود قال ابن مسعود
هو ان يعمل الذنب ثم يتوب ويعزم على ان لا يعود اليه ابدا ز قال عليه السلم حاكيا عن الله تعالى يقول للملائكة اذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها عشر امثالها
واذا هم بالسيئة فاكتبوها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوها حسنة رواه مسلم ح روي ان جبرئيل عليه السلم سمع ابرهيم عليه السلم وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل وما تدري ما كريم
العفو فقال لا يا جبريل فقال العفو عن السيئة ويكتبها حسنة ط ابو هريرة رض عنه عليه السلم من استفتح اول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدي ما بين
ذلك من الذنوب ي الخدري رض قال عليه السلم كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسال عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه فقال هل للقاتل من توبة فقال لا
فقتله فكمل به مائة ثم سال عن اعلم اهل الارض فدل على رجل عالم فقال انه قتل مائة نفس فهل من توبة فقال نعم من يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها اناسا يعبدون
الله فاعبد معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى اذا نصف الطريق فاتاه الموت فاختصم فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه الى
الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاهم ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايهما كان ادنى فهو له فقاسوه فوجدوه ادنى الى الارض
التي اراد ان يسير اليها فقبضته ملائكة الرحمة رواه مسلم يا ثابت البناني بلغنا ان ابليس قال يا رب انك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال سبحانه جعلت
صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد لآدم ولد الا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجري منه مجرى الدم قال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال
والاولاد قال فشكى آدم ع ابليس الى ربه فقال يا رب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضا وسلطه علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين
يحفظانه من قرناء السوء قال يا رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب عن احد منهم التوبة ما لم يغرغر يب ابو موسى الاشعري قال عليه السلم ان الله
تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم يج عن علي بن ابي طالب عليه السلم قال كنت اذا سمعت حديثا ينفعني الله منه بما شاء
ان ينفعني واذا حدثني من الصحابة استحلفته فاذا حلف لي صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن
الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله الا غفر له ثم قرا والذين اذا فعلوا فاحشة الى قوله فاستغفروا لذنوبهم يد ابو امامة قال بينا انا قاعد عند رسول الله اذ جاءه
رجل فقال يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فاعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك واقيمت الصلوة فدخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فصلى ثم خرج قال ابو امامة
وكنت امشي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فقال عليه السلم اليس حين خرجت من بيتك توضات فاحسنت الوضوء
قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلوة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك او قال ذنبك رواه مسلم يه جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال
يا رسول الله اني عالجت امراة من اقصى المدينة واني اصبت منها ما دون ان امسها فانا هذا فاقض في ما شئت فقال عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد رسول الله عليه شيئا فقام
الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتلا عليه هذه الآية اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقال واحد من القوم يا نبي الله هذا له خاصة بل للناس عامة
رواه مسلم يو ابو هريرة رض قال عليه السلم ان عبدا اصاب ذنبا فقال يا رب اني اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم
مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا آخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا آخر فاغفره لي فقال ربه ان عبدي علم ان له ربا آخر فقال يا رب اذنبت ذنبا آخر فاغفره لي فقال ربه علم عبدي
ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فقال ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه في الصحيح يز ابو بكر رضي الله عنه قال عليه السلم ما اصر من استغفر الله وان عاد في اليوم سبعين مرة يح
ابو ايوب قال كنت كتمت عنكم شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لولا انكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون ثم يغفر لهم رواه مسلم يط قال عبد الله بينما نحن عند رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها اصوات فراخ طائر فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت
امهن فاستدارت على راسي فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن فلففتهن بكسائي فهن معي فقال عليه السلم ضعهن عنك فوضعتهن فابت امهن الا لزومهن فقال عليه السلم اتعجبون
رحمة ام الافراخ فراخها قالوا نعم يا رسول الله قال فوالذي بعثني بالحق لله عز وجل ارحم بعباده من ام الافراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث اخذتهن وامهن معهن
فرجع بهن ك عن ابي مسلم الخولاني عن ابي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن جبرئيل عن الله سبحانه يا عبادي اني حرمت على نفسي الظلم وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا يا عبادي
انكم الذين تخطئون بالليل والنهار وانا الذي اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته
فاكتسوني اكسكم يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم على قلب افجر رجل منكم لم ينقص
ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسالوني واعطيت كل انسان منكم ما سال لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط
غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال فكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه اعظاما له

اما الاثار فقيل في التوبة عن الموت فقال انها اسم جامع لمعاني ستة اولها الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك الذنوب في المستقبل والثالث اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك
وبين الله تعالى والرابع اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم والخامس ان تذيب كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس ان تذيق البدن الم الطاعات كما اذقته حلاوة المعصية وكان جد
الحارث يقول يا صاحب الذنوب لم لا تتوب ان تتوب يا صاحب الذنوب ان الذنب في الكتاب مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب انت غدا بالذنوب
مطلوب الفائدة الثانية من فوائد الاية ان آدم عليه السلام لم يستغن عن التوبة مع علو شانه فالواحد منا اولى بذلك الفائدة الثالثة ان ما ظهر من آدم عليه السلام من البكاء على زلته
تنبيه لنا ايضا لانا احق بالبكاء منه آدم عليه السلام يروى عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود عليه السلام لكان بكاء داود اكثر منه ولو جمع بكاء
اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح عليه السلام لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء آدم عليه السلام على خطيئته لكان بكاء آدم اكثر المسئلة السابعة
انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حوا لانها كانت تبعا له كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكرها في قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا قوله تعالى
قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفيه مسايل المسئلة الاولى ذكروا في فائدة تكرير الامر بالهبوط وجهين
الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه تعالى قال في الهبوط الاول ولكم في الارض
مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله تعالى ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها و
الضمير في منها عايد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني ان التكرير لاجل التاكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى من هذين الوجهين وهو ان آدم
وحوا لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر بالهبوط انما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله الامر بالهبوط مرة
ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في الارض
خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك المسئلة الثانية روي في الاخبار ان آدم عليه السلام اهبط بالهند وحوا
بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان المسئلة الثالثة في الهدى قولان اولهما ان المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل
على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحوا فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم
الى الارض اوحى الله تعالى اليه يا آدم اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس اما التي لي فتعبدني لا
تشرك بي شيا واما التي لك فاذا عملت اجزيتك واما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به وثانيها ما روي
عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما ياتينكم مني هدى غير آدم وهم ذريته وبالجملة فهذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية
آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهم الانبيا من غير دليل على هذا التخصيص المسئلة الرابعة انه تعالى بين ان من اتبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم
والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيا كثيرا من المعاني لان قوله فاما ياتينكم مني هدى دخل فيه الانعام
بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن اتبع هداي تامل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج
المعارف منها والعمل بها وجمع ذلك كل التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الافات
وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله تعالى
لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم
الملايكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان اهوال القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى المومنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة
وايضا فاذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا الى الجنة ورضوان صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زايدا في الالتذاذ بما يجدونه من النعيم وهذا ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع
الاكبر اخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت والخاص مقدم على العام وقال الذين لا خوف عليهم اما ما لهم فليس شي اعظم في صدورهم الذي يموت مما بعد الموت فامنهم
الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن
مطلقا في الدنيا والآخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا في الدنيا للمومنين اكثر من حصولهما لغير المومنين قال عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وايضا
فالمومن لا يمكنه القطع بانه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا دل الكلام على ان المراد نفيهما في الآخرة لا في الدنيا ولذلك
حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور فاذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله التي نلناها الان
المسئلة الخامسة قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على امور احدها ان الهدى قد ثبت ولا اهتدا فلذلك قال فمن تبع هداي وثانيها بطلان القول
بان المعارف ضرورية وثالثها بانباع الهدى يستحق الجنة ورابعها ابطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون لما وعد متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا سواء كانوا من الانس او من الجن فهم اصحاب العذاب الدايم

واما الكلام في ان العذاب هل يحسن ام لا او بعد حسنه فهل يحسن دايما ام لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا آخر الآيات الدالة على النعم التي انعم الله بها
على جميع بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم امور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم اخبر عنها موافقا لما كان موجودا في
التورية والانجيل من غير تعلم ولا تلمذ وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشيا ابتدا فقدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل اعلم انه سبحانه
وتعالى لما اقام دلايل التوحيد والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة
واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه سبحانه وتعالى ذكرهم تلك النعم اولا على سبيل الاجمال فقال
يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وفرع على تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه واله وسلم وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور
التي تمنعهم عن الايمان ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانيا بقوله مرة اخرى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم تنبيها على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التذكير بالترغيب
البالغ بقوله واني فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا الى آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تامل وانصف
علم ان هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا هذه المقدمة فلنشرع الآن في التفسير بعون الله تعالى قوله تعالى يا بني
اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون اعلم ان فيه مسايل المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب بن اسحاق
بن ابرهيم ويقولون ان معنى اسرائيل عبد الله لان اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبريل هو عبد الله وميكايل عبد الله قال القفال قيل اسرا بالعبرانية في معنى انسان فكانه قيل
رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب في ايام محمد عليه الصلوة والسلام المسئلة الثانية النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير
ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا انما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه
يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه
والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى تفسير الحد فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه
لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن احسن الى جاريته ليربح عليها او اراد استدراجه الى ضرره واختداعه كمن اطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك
نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الينا آناء الليل والنهار في الدنيا والاخرة
من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اوجه احدها نعمة تفرد الله بها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غيره
بان خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة في الحقيقة ايضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان
ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدا بنفسه وقال عليه السلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس وثالثها نعمة وصلت الينا من الله
بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شي منها فظهر بهذا التقرير ان
جميع النعم من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدا بنفسه وقال عليه السلام لا يشكر الله
من لا يشكر الناس وثالثها نعمة وصلت الينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح
الاعذار والا لما وصلنا الى شي منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وما بكم من نعمة فمن الله الفرع الثاني ان نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها
وحصرها على ما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي ننتفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جلب المنافع
ودفع المضار وما خلق الله في العالم مما يلتذ به ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي
اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله كذلك لان كل ما يلتذ به نعمة وكل ما يلتذ به وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالب النفع الحاضر ولا دافعا
للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى المعرفة وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع مخلوقاته سبحانه على العبد نعم ولما
كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في اقل الاشيا من المنافع والحكم فكيف يمكن الاحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصح بهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
فان قيل فان كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الاشخاص
والانواع الا انها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكير الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثنا والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة
ثبت انه سبحانه هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم الفرع الثالث ان اول ما انعم الله على عباده ان خلقهم احياء والدليل عليه قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الى آخر الآية وهذا صريح في ان اصل النعم الحيوة لانه تعالى في اول ما ذكر من النعم فانما ذكر الحيوة انه
سبحانه وتعالى ذكر عقيبها سائر النعم وانه تعالى انما ذكر الموت ليبين ان المقصود من الانعام حيوة الآخرة والثواب وبين ان جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا على قول المعتزلة وقال اهل السنة انه سبحانه

خلق المنافع وخلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع والضار تعالى لا يسأل عما يفعل الفرع الرابع قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكلف بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى
بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية فاما في النعم الدينية فلان كل ما كان في المقدور من الالطاف فقد فعله بهم والذي لم يفعله فغير داخل في القدرة اذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقي عذر
المكلف واما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال اهل السنة ان الله تعالى يخلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ثم
اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية الى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة فان من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع
الحاصل من اكل الحلواء نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ومنهم من قال انه تعالى وان لم
ينعم على الكافر بنعمة الدين ولكن انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهذا القول اصوب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي
خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا الى آخره ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك وثالثها قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وهذا نص
صريح في ان الله تعالى انعم على الكافر لان المخاطب بذلك هم اهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين الى قوله واذ
انجيناكم وقوله واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عد النعم على العبد ورابعها قوله تعالى الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض
ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وخامسها قوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه الى قوله ثم انتم تشركون وسادسها قوله تعالى ولقد مكناكم في
الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة وسابعها قوله تعالى واذكروا
اذ جعلكم خلفاء في الارض من بعد عاد وبوأكم في الارض الآية وقال حاكيا عن موسى ع اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين وثامنها قوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها
وهو صريح وتاسعها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وعاشرها قوله تعالى واذا اذقنا الانسان رحمة من بعد
ضراء مسته والحادي عشر قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة الى قوله فلما انجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق والثاني عشر قوله تعالى
هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا والثالث عشر قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم والرابع عشر قوله تعالى الله الذي خلق السموات والارض و
انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره الآية والخامس عشر قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار وهذا صريح في اثبات
النعمة في حق الكفار واعلم ان الخلاف في هذه المسألة راجع الى العبارة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشياء اعني الحياة والعقل والسمع والبصر وانواع الرزق والمنافع من الله تعالى
انما الخلاف في ان امثال هذه المنافع اذا حصل عقيبها تلك المضار الابدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة ام لا ومعلوم ان ذلك نزاع في مجرد عبارة فاما الذي يدل على ان كل ما
يلتذ به المكلف فهو تعالى انما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور احدها قوله تعالى في سورة النحل اتى امر الله فلا تستعجلوه ينزل الملائكة بالروح من امره
على من يشاء من عباده فبين تعالى انه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين لاجل الدعوة الى وحدانيته والايمان بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال خلق السموات والارض بالحق تعالى
عما يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين ان حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من اعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال من كونه نطفة ثم علقة ثم
مضغة الى ان ينتهي الى احسن احواله وهو كونه نطفة الى اشرف احواله وهو كونه خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه انعامه فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون
الى قوله هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ثم بين بذلك الرد على الدهرية واصحاب الطبايع لانه تعالى بين ان الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلف
الالوان والطعوم والروائح ثم قال وسخر لكم الليل والنهار فبين به الرد على المنجمين واصحاب الافلاك حتى استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فاذا ثبت
بهذه الآيات ان كل ما في العالم مخلوق لاجل المكلفين لان كل ما في العالم مما يعد من لذات المكلف ليس يخلو من ان يلتذ به المكلف او يتروح اليه فيحصل له به سرور او يحصل عنه كلفة او
لم يرد اعتبار نحو الاجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر اليها انواع العقاب في الآخرة فيتحرز منها ويستدل به على المنعم الاعظم فثبت انه لا يخرج شيء من مخلوقاته من
المنافع ثم انه سبحانه نبه على عظيم انعامه بهذه الاشياء في آخر هذه الآيات فقال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وثانيها قوله وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياتيها
رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فلما نبه بذلك على كون النعم واصلة اليهم يوجب ان يكون كفرانها سببا للتبديل وثالثها قال في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك
وقال الم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال افرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقال فباي آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير
وكل ما في هذه السورة فهو من النعم اما في الدين واما في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب المسألة الثالثة في النعم المخصوصة ببني اسرائيل قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم
قليلون فالله تعالى ذكر بني اسرائيل نعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ذكر المنعم فقال اذكروني اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
على ساير الامم واعلم ان النعم التي انعم الله بها على بني اسرائيل كثيرة ا استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وابدلهم من ذلك بتمكينهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال تعالى
ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ب جعلهم انبياء وملوكا بعد ان كانوا
عبيد القبط واهلك اعداءهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم كما قال تعالى كذلك واورثناها بني اسرائيل ج انزل عليهم الكتب العظيمة التي ما انزلها على امة سواهم كما قال واذ قال موسى

لقومه

لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين د روى هشام عن ابن عباس رض انه قال من نعمة الله تعالى على بني اسرائيل ان نجاهم من آل فرعون
وظلل عليهم في التيه الغمام وانزل عليهم المن والسلوى في التيه واعطاهم الحجر الذي كان كرأس الرجل يسقيهم ما شاؤوا من الماء متى ارادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء و
اعطاهم عمودا من النور ليضيء لهم بالليل وكان رؤوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى واعلم انه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه احدها ان في جملة النعم ما يشهد بصدق
محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهو التورية والانجيل والزبور وثانيها ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا المخالفة ويدعوا الى ما دعوا اليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم
وثالثها ان تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار المخالفة ورابعها ان تذكير النعم الكثيرة يفيد ان المنعم خصهم من بين ساير الناس بها ومن خص احدا بنعم كثيرة فالظاهر
انه لا يقطعها عنهم كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه وكان تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة فان قيل هذه النعم ما كانت على المخاطبين
بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعما عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه احدها لولا هذه النعم لآبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء
كانها نعم على الابناء وثانيها ان الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد وثالثها ان الاولاد متى سمعوا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان
طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالاب في الافعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض
عن الشرور اما قوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فاعلم ان العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا وذكروا في هذا العهد قولين الاول ان المراد منه جميع ما امر الله تعالى به من
غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات احدها انه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمه عهدا له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق
وقوله اوف بعهدكم اراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد من حيث اشتركا في انه لا يجوز الاخلال به وثانيها قال الحسن المراد منه العهد الذي
اخذه الله على بني اسرائيل في قوله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة الى قوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن وفى لله
بعهده وفى الله له بعهده وثالثها وهو قول جمهور المفسرين ان المراد اوفوا بما امرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي اوف بعهدكم اي ارض عنكم وادخلكم الجنة وهو الذي
حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة الى قوله ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم
به القول الثاني ان المراد من هذا العهد ما اثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وآله وسلم وانه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله ولقد اخذ الله
ميثاق بني اسرائيل الى قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات وقال في الاعراف ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم باياتنا يؤمنون
الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل واما عهد الله معهم فهو ان ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاغلال التي كانت
عليهم في اعناقهم وقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول الآية وقال واذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي
من التورية ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهد الى بني اسرائيل في التورية اني باعث من بني اسمعيل نبيا اميا فمن تبعه وصدق بالنور
الذي ياتي به اي بالقرآن غفرت له الذنب وادخلته الجنة وجعلت له اجرين اجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به انبياء بني اسرائيل واجرا باتباع ما جاء به محمد النبي الامي
من ولد اسمعيل وتصديق هذا في القرآن في قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وكان علي بن عيسى يقول
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ومصداقه ايضا ما روى ابو موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ثلثة
يؤتون اجرهم مرتين رجل من اهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد عليهما الصلوة والسلام فله اجران ورجل ادب امته فاحسن تاديبها وعلمها فاحسن تعليمها ثم اعتقها وتزوجها فله اجران
ورجل اطاع الله وسيده فله اجران بقي هاهنا سؤالان السؤال الاول لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده والجواب من وجهين الاول ان هذا العلم كان حاصلا
عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه الثاني ان ذلك النص كان نصا خفيا لا جليا فجاز وقوع الشك والشبهات فيه السؤال الثاني ان الشخص الموعود به في هذه
الكتب اما ان يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وساير التفاصيل المتعلقة بذلك او لم يذكر شيء من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص نصا جليا واردا في كتب
منقولة الى اهل العلم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم ان يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله
عليه وآله وسلم لاحتمال ان يقولوا ان ذلك المبشر به سيجيء بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود والجواب ان الذين حملوا قوله تعالى واوفوا بعهدي على الامر بالتامل في الدلائل الدالة
على التوحيد والنبوة على ما شرحنا في القول الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال فاما من اراد ان ينصر القول الثاني فانه يجيب عنه بان تعين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه
نصا جليا يعرفه كل احد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم ان يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين عليهم السلام ونذكر الآن بعض ما جاء في كتب الانبياء المتقدمين
من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وآله وسلم فالاول جاء في الفصل التاسع من السفر الاول من التورية ان هاجر لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملك الله تعالى فقال لها يا هاجر
اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك واخضعي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسمينه اسمعيل من اجل
ان الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس ويكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يسكن على تخوم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا
الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز ان يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبامر لا ينال الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل على معظم الدنيا

وبعض الامم كانوا غالطين لهم على سبيل الاستيلاء الى الاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون على الدخول في اوايل العراق واوايل الشام الا على اتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام ومازجوا الامم ووطيوا بلادهم ومازجتهم الامم وحجوا بيتهم بسبب مجاورة الكعبة فلو لم يكن النبي عليه الصلوة والسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم ومن الامم لهم معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى لا يبشر بها هنا سبيله والثاني جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم ومن اخوتكم وفي هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى اني اقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم واي رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني اسرائيل كما ان قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه انه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلم اسرائيل ولم يكن له اخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى ايوب عليه السلم وانه كان قبل موسى ع فلا يجوز ان يكون موسى عليه السلم مبشرا به واما اسمعيل فانه كان اخا لاسحق والد يعقوب ثم ان كل نبي بعد موسى كان من بني اسرائيل والنبي عليه الصلوة والسلم ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم من ولد اسمعيل الذي هو اخو اسحق عليه السلم فان قيل قوله من بينكم يمنع من ان يكون المراد محمدا صلى الله عليه واله وسلم لانه لم يقم من بني اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه السلم ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر الى المدينة وبها تكامل امره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع وبني النضير وغيرهم وايضا فان الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم وايضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم لانه ليس ببعيد منهم والثالث قال في الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصعد عن يمينه عنوان القدسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة وجه الاستدلال ان جبل فاران هو بالحجاز لان في التورية ان اسمعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم انه انما سكن بمكة اذا ثبت هذا فنقول ان قوله فمنحهم العز لا يجوز ان يكون المراد اسمعيل عليه السلم لانه لم يحصل عقيب مكث اسمعيل هناك ولا اجتمع هناك ربوات القدس فوجب حمله على محمد صلى الله عليه واله وسلم قال اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سينا ظهرت من ساعير نار ايضا ومن جبل فاران ايضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نارا في موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع الا اذا اتبع تلك الواقعة وحي نزل في ذلك الموضع او عقوبة او ما اشبه ذلك وعندكم انه لا يتبع ظهور النار وحي ولا كلام الا من طور سينا فما كان ينبغي الا ان يقال جاء الله من طور سينا فقط فاما ان يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق ونيران كما تتفق في ايام الربيع وايضا ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سينا والقدس من جبل فاران لو انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلات الارض من حمده تكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزة تسير المنايا امامه ويصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض وتامل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية وتزعزعت ستور اهل مدين وركبت الخيول وعلوت مراكب الانجاد والغوث وستنزع في قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وتخرق الارض بالانهار ولقد راتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل وتغيرت المهاري تغيرا ورعبا ورفعت ايديها وجلا وخوفا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في برق سهامك ولمعان نيازكك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت بخلاص امتك وانقاذ تراث آبائك هكذا نقل ابن ربن الطبري اما النصارى فقال ابو الحسين في كتاب الغرر روايات في نقولهم وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام بامرك المحمود لانك ظهرت بخلاص امتك وانقاذ مسيحك وظهر بما ذكرنا ان قوله تعالى في التورية وظهر الرب من جبل فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذلك الا رسولنا محمد صلى الله عليه واله وسلم فان قالوا المراد مجي الله تعالى وهذا قال في اخر الكلام وانقاذ مسيحك قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بانه يركب الخيول وبان شعاع منظره مثل النور وبانه جاء للساعي القديمة وما قوله وانقاذ مسيحك فان محمدا عليه الصلوة والسلم انقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى والرابع ما جاء في كتاب اشعيا في الفصل العشرين منه قومي فازهري مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تجلل الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كما مجده عليك تسير الامم الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك ارفعي بصرك الى ما حولك وتاملي فانهم سيجتمعون عندك ويحجونك وياتيك ولدك من بلد بعيد وتتزين بناتك على الارائك والسرر وحين ترين ذلك تسرين وتبتهجين من اجل انه يميل اليك ذخاير البحر ويحج اليك عساكر الامم ولتساق اليك كباش مدين وياتيك اهل سبا ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير اليك اغنام فاران وتدفع الى مذبحي ما يرضيني واحدث حينئذ لبيت محمدي حمدا وجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها موجودة بمكة فانه قد حج اليها ذخاير البحر قوله واحدث لبيت محمدي حمدا معناه فان العرب كانت تلبي قبل الاسلام فتقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك فصار هو الحمد لله وحده لا شريك له فان قيل المراد بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا بل الذي دنا امر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا حظ منه وايضا فان كتاب اشعيا مملو من ذكر البادية وصفتها ذلك يبطل قولهم والخامس ما جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم فقال قد اجبت دعاءك في اسمعيل وباركت عليه فكثرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثني عشر عظيما واجعله لامة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم واما ما دعاء ابرهيم واسمعيل وكان لرسولنا محمد صلى الله عليه واله وسلم لما فرغا من بناء الكعبة وهو قولهما ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول عليه السلم انا دعوة ابرهيم وبشارة عيسى وهو قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد والسادس قال المسيح للحواريين انا اذهب وسياتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له ذلك انا اتبع الا ما يوحى الي [illegible]

نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اما الفارقليط ففي تفسيره وجوه احدها انه مشتق من الحمد وهذا الاسم ليس لاحد من الانبياء عليهم السلم فان اسمه محمد واحمد ومحمود ويقال ان صفته في التورية ان مولده بمكة ومهاجره طيبة وملكه بالشام وامته الحمادون والثاني ان معنى الفارقليط الشافع المشفع وهذا ايضا صفة محمد صلى الله عليه واله وسلم والثالث قال بعض النصارى الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال شب ست روزات وهذا ايضا صفة شرعنا لانه هو الذي يفرق بين الحق والباطل والرابع قال دانيال لبخت نصر حين سأله عن الرويا التي كان راها من غير ان قصها عليه رايت ايها الملك منظرا هائلا راسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضها من خزف ورايت حجرا انقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها اثر وصار ذلك الحجر الذي صك رجل الصنم جبلا عاليا امتلات به الارض فهذا رؤياك ايها الملك فاما تفسيرها فانت الراس الذي رايته من الذهب ويقوم بعدك مملكة اخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد فاما الرجل التي كان بعضها من حديد وبعضها من نحاس فان بعض المملكة يكون عزيزا وبعضها يكون ذليلا ويكون كلمة الملك متفرقة ويقيم اله السماء في تلك الايام مملكة ابدية لا تتغير ولا تزول وانها تزيل جميع الممالك وسلطانه يبطل جميع السلاطين وتقوم هي الى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رايت انه ينقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله اعلم بما يكون في اخر الزمان فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد صلى الله عليه واله وسلم اما قوله تعالى اوف بعهدكم فقالت المعتزلة ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من ان الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لانه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك اوكد من العهد بالايجاب والنذر واليمين وقال اصحابنا انه لا يجب على الله شي وفي هذه الاية ما يدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر النعم التي رتب عليه الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم السالفة توجب عليهم العبودية واذا كان كذلك كان اداء العبادات اداء لما وجب بسبب النعم السالفة واداء الواجب لا يكون سببا لواجب اخر فثبت ان اداء التكاليف لا توجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين الاول انه تعالى لما وعد الثواب وكل ما وعد به استحال ان لا يوجد لانه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب محال والمفضي الى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع وكان ذلك اكد مما ثبت باليمين والنذر الثاني ان يقال العهد هو الامر والعبد يجب ان يكون مامورا لان الله تعالى لا يجوز ان يكون مامورا لكنه سبحانه جرى في ذلك على مواخاة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله اما قوله واياي فارهبون فاعلم ان الرهبة هو الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف انه خائف على وجهين احدهما مع العلم والاخر مع الظن اما العلم فاذا كان على يقين من انه اتى بكل ما امر به واحترز عن كل ما نهى عنه فان خوفه انما يكون في المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والانبياء عليهم السلم بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم واما الظن فاذا لم يقطع بانه فعل المامورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف ان لا يكون من اهل الثواب واعلم ان كل من كان خوفه في الدنيا اشد كان امنه يوم القيمة اكثر وبالعكس روي انه ينادي مناد يوم القيمة وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا امنين من امنني في الدنيا خوفته يوم القيمة ومن خافني في الدنيا امنته يوم القيمة وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب اهل الظاهر والثاني نصيب اهل القلوب والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الاية دلالة على ان كثرة النعم يعظم المصيبة ودلالة على ان تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على ان الرسول كما كان مبعوثا الى العرب كان مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله واياي فارهبون يدل على ان المرء يجب ان لا يخاف احدا الا الله وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب ان يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه قوله واياي فارهبون بل كان يجب ان لا يرهب الا نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب ان لا يخاف الا نفسه وان لا يخاف الله تعالى البتة وفيه دلالة على انه يجب على المكلف ان ياتي بالطاعات للخوف والرجاء وان ذلك لا بد منه في صحتها والله اعلم **قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا واياي فاتقون** اعلم ان المخاطبين بقوله وامنوا هم بنوا اسرائيل ويدل عليه وجهان الاول انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي كانه قيل اذكروا نعمتي واوفوا بعهدي وامنوا بما انزلت والثاني ان قوله مصدقا لما معكم يدل على ذلك اما قوله بما انزلت ففيه قولان الاقوى انه القران ويدل عليه انه وصفه بكونه منزلا وكذلك هو القران لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل والثاني وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القران وقال المراد امنوا بما انزلت من كتاب ورسول يجدونه مكتوبا في التورية والانجيل اما قوله مصدقا لما معكم ففيه تفسيران احدهما ان في القران ان موسى وعيسى حق وان التورية والانجيل حق وان التورية انزلت على موسى والانجيل على عيسى عليهما السلم وكان الايمان بالقران مؤكدا للايمان بالتورية والانجيل فكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتورية والانجيل فامنوا بالقران فان الايمان به يوكد الايمان بالتورية والانجيل والثاني انه حصلت البشارة بمحمد وبالقران في التورية والانجيل فكان الايمان بمحمد وبالقران تصديقا للتورية والانجيل وتكذيب محمد والقران تكذيبا للتورية والانجيل وهذا التفسير اولى لان على التفسير الاول لا يلزم الايمان بمحمد صلى الله عليه واله وسلم لانه بمجرد كونه مخبرا عن كون التورية والانجيل حقا لا يجب الايمان بنبوته اما على التفسير الثاني يلزم الايمان به لان التورية والانجيل اذا اشتملا على كون محمد صادقا فالايمان بالتورية والانجيل يوجب الايمان بكون محمد صادقا لا محالة ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه واله وسلم فهو من وجهين الاول انه شهادة كتب الانبياء لا يكون الا حقا والثاني انه عليه السلم اخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي اما قوله ولا تكونوا اول كافر به او اول فريق او فوج كافر به ولا يكن كل واحد منهم اول كافر به وفيه سؤالات السؤال الاول كيف جعلوا اول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركوا العرب والجواب من وجوه الاول ان هذا تعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولانهم كانوا المبشرين

بين ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم والمستفتحون على الذين كفروا فلما بعث كانوا هم على العكس لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وثانيها يجوز ان يراد ولا تكونوا اول كافر به يعني من اشرك من اهل مكة
اي ولا تكونوا وانتم تعرفونه مذكورا في التورية والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له وثالثها ولا تكونوا اول كافر من اهل الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقرآن من بني اسرائيل
وان كانت قريش كفرت به قبل ذلك ورابعها ولا تكونوا اول كافر به يعني بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم اي ولا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم يوجب تكذيبكم
لكتابكم وخامسها ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لانهم كانوا شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه وعرفوا البشارات الواردة في التورية والانجيل بمقدمه فكان كفرهم اشد من كفر من
لم يعرف الا نوعا واحدا من الدليل والسابق الى الكفر يكون اعظم ذنبا ممن بعده لقوله عليه من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان
سابقا في الكفر عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم احدهما على الاخر على سبيل الاستعارة وسادسها المعنى ولا تكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لا مع
المعرفة وسابعها ولا تكونوا اول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قدم المدينة وبها قريظة وبنو النضير فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل اول من كفر به من اهل
الكتاب وهو كقوله واني فضلتكم على العالمين اي على عالمي زمانهم وثامنها اول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم وتاسعها ان ذكر اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين
به وهذا ضعيف السؤال الثاني كيف جعلوا اول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر مشركو العرب والجواب من وجوه احدها انه ليس في ذكر الشيء دلالة على ان ما عداه بخلافه وثانيها ان في قوله وامنوا بما انزلت
مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا واخرا عظيم وثالثها ان قوله رفع السموات بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا ترونها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل
الانبياء بحق وقوله عقيب هذه الاية ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير فكذا هاهنا بل المقصود من هذا السياق استعظام وقوع الجحد والانكار ممن قرأ في الكتب نعت
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصفته ورابعها قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا انتم اول الكفار
لان هذه الاولية موجبة لمزيد الاثم وذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيمة وان لم يقتد بهم غيرهم
اجتمع عليهم امران احدهما السبق الى الكفر والثاني التفرد به ولا شك في انه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافر به اشارة الى هذا المعنى اما قوله تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا فاعلم ان
الاشتراء يوضع موضع الاستبدال وهكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله تعالى شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عنده قال ابن
عباس رضي الله عنه ان رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب وامثالهما كانوا ياخذون من فقراء اليهود الهدايا وانهم لو اتبعوا محمدا لانقطعت عنهم تلك الهدايا فاصروا على الكفر
لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليلة جدا فانه نسبة للمتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا
من القليل جدا اي نسبة له الى الكثير الذي لا يتناهى واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك او لم يكن بلى لو ثبت ان علماءهم كانوا ياخذون الرشى على كتمان امر الرسول
وتحريف ما يدل على ذلك من التورية كان الكلام ابين واما قوله فاياي فاتقون فقريب معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق ان الرهبة عبارة عن الخوف واما الاتقاء فانه يحتاج
اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكانه تعالى امرهم بالرهبة لاجل ان جواز العقاب قائم ثم امرهم بالتقوى لان اليقين بالعقاب قائم **قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون** اعلم ان قوله سبحانه وامنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلالة وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال واعلم ان اضلال الغير لا يحصل
الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول
وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل انها للاستعانة كالتي في قولك كتبت
بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التورية والانجيل في امر محمد كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى
الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتاملين بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور ايضا في قوله وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وانتم تعلمون معناه وانتم تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليهم يوم القيمة وذلك لان ذلك التلبيس صار مانعا للخلق عن قبول
الحق الى يوم القيمة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيمة ولا شك في ان موضعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان
كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى بقي هاهنا بحثان البحث الاول قوله تعالى وتكتموا جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان البحث الثاني ان النهي عن اللبس والكتمان وان
قيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل
يجب التوقف فيه وسبب ذلك التقييد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان اقدامهم
عليه اقبح والاقتداء لهم على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه والله اعلم **قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين** اعلم انه سبحانه
لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلوة
التي هي اعظم العبادات البدنية والزكوة التي هي اعظم العبادات المالية وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** القائلون بانه لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله اقيموا الصلوة
بعد ان كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصف لهم اركان الصلوة وشرائطها فكانه تعالى قال واقيموا الصلوة التي عرفتموها والقائلون بجواز التاخير قالوا يجوز ان يرد الامر بالصلوة وان
كانوا لا يعرفون ان الصلوة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المامور به ما هو كما انه يحسن من السيد ان يقول لعبده اني امرك غدا بشيء فلا بد

الى الفعل ويكون غرضه منه ان يعزم العبد في الحال على ادائه في الوقت الثاني **المسألة الثانية** قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية قالوا لانها امر حدث في الشرع فاستحال ان يكون الاسم الموضوع لها
كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعاء قال الاعشى عليك مثل الذي صليت فاغتمضي عينا فان لجنب المرء مضطجعا وقال الاخر وقابلها الريح
في دنها وصلى على دنها وارتسم وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم قال الشاعر لم اكن من جناتها علم الله واني بحرها اليوم صالي اي ملازم وقال اخرون بل هي ماخوذة من المصلي وهو الفرس
الذي يتبع غيره والاقرب انها ماخوذة من الدعاء اذ لا صلوة الا ويقع فيها الدعاء وما يجري مجراه وقد يكون صلوة ولا يحصل فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما عم كل الصور
كان اولى من ان يجعل وجه التشبيه شيئا يختص ببعض الصور وقال اصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم
اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة مشتملة على الدعاء لا جرم اطلق اسم
الدعاء عليها على سبيل الابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا اما الزكوة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال
زكا الزرع اذا نما ومنه التطهير قال تعالى اقتلت نفسا زكية بغير نفس اي طاهرة وقال قد افلح من زكيها اي طهرها وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقال ومن تزكى
فانما يتزكى لنفسه اي تطهر بطاعة الله تعالى ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمي بالزكوة تشبيها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنبيه للبقية من حيث البركة
فان الله تعالى يدفع البلاء عن ذلك المال بسبب تزكيته تلك العطية فصار ذلك الاعطاء نماء في المعنى وان كان نقصانا في الصورة ولهذا قال عليه السلام عليك بالصدقة فان فيها
خصال ثلث في الدنيا وثلث في الاخرة فاما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار واما التي في الاخرة فستر العورة وتصير ظلا فوق الراس ويكون سترا من النار
ويجوز ان يسمى بالزكوة على الوجه الثاني من حيث انه تطهير مخرج الزكوة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها **المسألة الثالثة** قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع اما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه احدها ان اليهود لا ركوع
في صلوتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلوة المسلمين وثانيها ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لان في الاول امر تعالى باقامتها وامر في الثاني بفعلها في الجماعة وثالثها
ان يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل للمؤمنين كما قال فسوف ياتي الله بقوم يحبهم
ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وكقوله لنبيه واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكمدحه له بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب
لانفضوا وهكذا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكانه تعالى لما امرهم بالصلوة والزكوة امرهم بعد ذلك بالانقياد
والخضوع وترك التمرد وحكى الاصم عن بعضهم انما امر الله بني اسرائيل بالزكوة لانهم كانوا لا يؤتون الزكوة وهو المراد بقوله تعالى واكلهم السحت وقوله واكلهم اموال الناس بالباطل
فاظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما بالبحث وان يفضحهم في سائر اسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل النبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم
قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون اعلم ان الهمزة في اتامرون الناس للتقرير مع التوبيخ والتعجب من حالهم واما البر فهو
اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اي قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت
وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بالايمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم وعظهم عند ذلك [illegible]
التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول لان المقصود من امر الناس بذلك اما النصيحة او الشفقة وليس من العقل ان يشفق الانسان على غيره او ينصح غيره
ويهمل امر نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بان وبخهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه احدها وهو قول السدي انهم كانوا يامرون الناس
بطاعة الله تعالى وينهونهم عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية وثانيها قول ابن جريج انهم كانوا يامرون الناس بالصلوة والزكوة وهم كانوا يتركونها وثالثها انه
اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام امر محمد صلى الله عليه وآله وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم
من اتباعهم ورابعها ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول عليه الصلوة والسلام يخبرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما
بعث الله محمدا حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب انهم كانوا يامرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه واعرضوا عن دينه هذا اختيار ابي مسلم وخامسها وهو قول الزجاج انهم
كانوا يامرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلب واكل الربا والسحت وسادسها ان المنافقين من اليهود كانوا يامرون باتباع محمد عليه
الصلوة والسلام في الظاهر ثم انهم كانوا في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله عليه وسابعها ان اليهود كانوا يامرون غيرهم باتباع التورية ثم خالفوا لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق
محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم انهم ما امنوا به اما قوله تعالى وتنسون انفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز ان
يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون انفسكم انكم تغفلون عن حق انفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع اما قوله وانتم تتلون الكتاب فمعناه انكم تقرؤن التورية وتدرسونها
وتعلمون ما فيها من الحث على افعال البر والاعراض عن افعال الاثم اما قوله افلا تعقلون فهو تعجب للعقلاء من افعالهم ونظيره قوله تعالى اف لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون
وسبب التعجب وجوه الاول ان المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والاحسان الى النفس اولى من الاحسان الى الغير
وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكانه اتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال افلا تعقلون الثاني من وعظ الناس واظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك

سبارعة الناس الى المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا اصل لهذه التخويفات والا لما اقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراءة
على المعصية فاذا كان غرضه من الوعظ الزجر عن المعصية ثم اتى بفعل يوجب الجراءة على المعصية فكانه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بافعال العقلاء فلهذا قال افلا تعقلون الثالث ان غرضه الواعظ ان يجتهد
في تصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه موثرا في القلوب ومن عصى كان غرضه ان لا يصير وعظه موثرا
في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لايق بالعقلاء ولهذا قال علي بن ابي طالب عليه السلم قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك بقي ههنا مسايل المسئلة الاولى قال بعضهم ليس للعاصي
ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم قال ايضا لم تقولون
ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامراة ان ينكر عليها في اثناء الزنى على كشفها عن وجهها ومعلوم انه
مستنكر والجواب المكلف مامور بشيين احدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية والاخلال باحدى التكليفين لا يقتضي الاخلال بالاخر اما قوله اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم فهو نهي عن الجمع بين الشيين يصح حمله على وجهين احدهما ان يكون المراد هو النهي عن النسيان النفس مطلقا والاخر ان يكون المراد هو النهي عن ترغيب
الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد من الاية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم واما المعقول الذي ذكروه فيلزم المسئلة الثانية احتج المعتزلة بهذه
الاية على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار كان
ذلك لا يجوز اذ يقال للاسود لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل احد الضدين دون الاخر لا لمرجح كان ذلك محض
الاتفاق والامر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وان حصل المرجح فمنه عاد البحث فيه وان حصل من الله فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع حال
الاستواء فالكان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية اولى بان يكون ممتنع الوقوع واذا امتنع احد النقيضين وجب الاخر فيعود عليكم كلما اوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقي عن الكل انه
عما يفعل المسئلة الثالثة قال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مررت ليلة اسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت يا اخي جبريل من هولاء فقال هولاء خطباء من اهل الدنيا كانوا يامرون
الناس بالبر وينسون انفسهم وقال عليه السلام ان في النار رجلا يتاذى اهل النار بريحه فقيل من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به
كالسراج يضيء على الناس ويحرق نفسه وعنه عليه السلام اطلع قوم من اهل الجنة على قوم من اهل النار فقالوا لم دخلتم النار وانما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نامر بالخير ولا
نفعله وقيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه فقال ابدا بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فانت حكيم فهناك يقبل ان وعظت ويهتدي
بالراي منك وينفع التعليم وقيل عمل رجل في الف رجل ابلغ من قول الف رجل في رجل فاما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم روي ان يزيد بن هارون مات وكان واعظا زاهدا فروي
في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي واول ما سالني منكر ونكير قالا من ربك فقلت اما تستحيان من شيخ دعا الناس الى الله كذا وكذا سنة فيقولان له من ربك وقيل للشبلي عند
النزع قل لا اله الا الله فقال ان بيتا انت ساكنه غير محتاج الى السراج والله اعلم قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم وانهم اليه راجعون في الاية مسئلتان المسئلة الاولى اختلفوا في المخاطبين بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قوم المؤمنون بالرسول قال لان من ينكر الصلوة اصلا
والصبر على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلوة فلما جرم وجب صرفه الى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمتنع ان يكون الخطاب اولا لبني اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمؤمنين
بما تقدم ذكره وقال الاكثرون بل المخاطبون هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم يوجب تفكيك النظم اما قوله كيف يومرون بالصبر والصلوة مع انهم منكرون لها قلنا لا نسلم كونهم
منكرين لها وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وان الصلوة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتها انما الاختلاف في الكيفية
فان صلوة اليهود على خلاف صلوة المسلمين واذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول ان الله تعالى لما امرهم بالايمان وترك الاضلال والتزام
الشرايع وهي الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض وقال واستعينوا بالصبر والصلوة
المسئلة الثانية ذكروا في الصبر والصلوة وجوها احدها كانه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما يستثقل طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر
اي بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم انفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم لا اصبتم الصلوة الى ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلوة لا بد وان يكون مشتغلا بذكر الله وذكر جلال الله وقهره وذكر رحمته
وفضله فاذا تذكر رحمته صار مائلا الى طاعته واذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية وثانيها المراد من الصبر ههنا هو الصوم
لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلوة استنار القلب بانوار معرفة الله تعالى
وانما قدم الصوم على الصلوة لان تاثير الصوم في ازالة ما لا ينبغي وتاثير الصلوة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولانه عليه الصلوة قال الصوم جنة وقال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر ولان الصلوة يمنع عن الاشتغال بالدنيا ويخشع القلب ويحصل بسببه تلاوة القرآن والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر
مصير الخلق الى دار الثواب او دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون على الانسان ترك الرياسة ويقطع عن المخلوقين الى التوجه الى خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين اما قوله تعالى وانها ففي هذا الضمير وجوه احدها الضمير عائد الى الصلوة اي الصلوة لثقيلة الا على الخاشعين
وثانيها الضمير عائد الى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا وثالثها انه عائد الى جميع الامور التي امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الى واستعينوا والعرب قد

التي

التي اختصارا وتقتصر فيه الايجاز اذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القايل ما عليها افضل من فلان يعني الارض ويقولون يا بين لابتيها اكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولو يواخذ الله الناس
بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولا ذكر الارض اما قوله لكبيرة اي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا علي وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه فان قيل ان كانت ثقيلة على غير الخاشعين
فيجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشع اقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلوته جوارحه
وسمعه ولا يغفل عن تدبر ما ياتي به من الذكر وعن التذلل والخضوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكمثل واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل
الصلوة اعظم وانما المراد بقوله وانها لكبيرة الا على الخاشعين انها ثقيلة على من لم يخشع لانه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد في فعلها منفعة
ثقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع اما الموحد فلما اعتقد في فعلها اعظم المنافع وفي تركها اعظم المضار لم يثقل ذلك لما يعتقد في فعلها من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص
من العذاب الاليم الا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثاله اذا قيل للمريض كل هذا المر فانه متى اعتقد ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه
وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه ولهذا يحمل قوله عليه السلم وجعلت قرة عيني في الصلوة وصف الصلوة بذلك للوجوه التي ذكرناها لا انها كانت لا تثقل عليه وكيف وكان عليه السلم يصلي
حتى تورمت قدماه اما الخشوع فهو التذلل والخضوع واما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فللمفسرين فيه قولان الاول ان الظن بمعنى العلم قال لان الظن هو الاعتقاد
الذي يقارنه تجويز النقيض وذلك يقتضي ان يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب ان يكون المراد من الظن
العلم وسبب هذا المجاز ان العلم والظن يشتركان في ان كل واحد منهما اعتقاد راجح الا ان العلم راجح مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم احدهما على الاخر
قال اوس بن حجر فارسلته مستيقن الظن انه مخالط ما بين الشراسيف جايف وقال تعالى اني ظننت اني ملاق حسابيه وقال الا يظن اولئك انهم مبعوثون وذكر الله تعالى ذلك انكارا عليهم
وبعثا على الظن ولا يجوز ان يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت ان المراد بالظن ههنا العلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه الاول
ان يجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب مسبب عن الموت فاطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات انه لقي ربه اذا ثبت هذا
فنقول المراد وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لان من كان متوقعا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى التوبة لان
خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن تقصيرا جرى منه فيلزم ما تلافى فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا الى المبادرة الى التوبة
الثاني ان يفسر ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله تعالى بل يظن ذلك الا ان ذلك الظن مما يحمله على
كمال الخشوع الثالث المعنى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وباعماله فيغلب على ظنه انه يلقى الله بذنوبه فعند ذلك يتسارع الى
التوبة وذلك من صفات المدح بقي ههنا مسئلتان المسئلة الاولى استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا على جواز روية الله تعالى قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الروية والدليل
عليه الاية والخبر والعرف اما الاية فقوله تعالى فاعقبهم نفاقا الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله
واعلموا انكم ملاقوه وهذه يتناول الكافر والمؤمن والروية لا تثبت للكافر فعلمنا ان اللقاء ليس عبارة عن الروية واما الخبر فقوله عليه السلم من حلف على يمين ليقطع بها مال
امرء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد راى الله لان ذلك وصف اهل النار واما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات لقي الله ولا يقولون راى الله وايضا فاللقاء يراد
به القرب مما يلتقي على وجه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقول اذا حجب عن الامير لقيته بعد ذلك وان كان ضريرا واذا اذن الحاجب بالدخول عليه يقول لقيته وان لم يره ويقال
فلان حمل لاقى شديدا ولقيت من فلان الدواهي ولقي فلان جماعة وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الروية ويدل عليه ايضا قوله تعالى فالتقى الماء على امر قد قدر
وهذا انما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى فان اللقاء في اصل اللغة عبارة عن وصول احد الجسمين الى الاخر بحيث يماس سطحه يقال لقي هذا ذاك اذا ماسه
واتصل به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك فحيث يمتنع اجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على المسبب
من اقوى وجوه المجاز فثبت انه يجب حمل لفظ اللقاء على الادراك اكثر ما في الباب انه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك في البواقي
وعلى هذا التقدير زالت السوالات اما قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا فلاجل هذه الضرورة قلنا المراد الى يوم يلقون
حسابه وحكمه الا ان هذا الاضمار على خلاف الدليل فانما يصار اليه عند الضرورة ففي هذه المواضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه اما قوله ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرفه
عن ظاهره ولا في اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى الحكم الله فان اشتغلوا بذكر الدلايل العقلية التي تمنع من جواز الروية بيناضعفها وح يسلم
التمسك بالظاهر من هذا الوجه المسئلة الثانية المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث لا يكون لهم مالك سواه وان لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك
في اول الخلق فجعل مصيرهم الى مثل ما كانوا عليه ولا رجوع الى الله تعالى من حيث كانوا في ساير ايام حياتهم قد يملك غيرهم الحكم عليهم ولا يملك ان يضرهم وينفعهم وان الله تعالى مالك
في جميع احوالهم وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين الاول المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله تعالى وجب كون الله جسما والثاني التناسخية
فانهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق بالكون عنده فدل هذا على كون الارواح قديمة وانها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنهما حاصل بما تقدم قوله
يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين اعلم انه سبحانه انما اعاد هذا الكلام مرة اخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم

ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما ترجعون كانه قال ان لم تطيعوني لاجل سوالف نعمتي عليكم فاطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل اما قوله واني فضلتكم على العالمين ففيه سوال
وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وآله وسلم وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه احدها قال قوم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رايت عالما
من الناس والمراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لانه لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل
موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات وثانيها المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك
الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ما كان موجودا
في ذلك الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت كونهم افضل من محمد في ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عن قوله تعالى اذ جعل
فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين واراد به عالمي ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسل
والكتب الالهية وثالثها ان قوله واني فضلتكم على العالمين عام ولكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالاية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على كل العالمين
في امر ما وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل المعلوم انهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر وعند
هذا نظهر انما يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها على ان الانبياء افضل من الملائكة ففي ههنا
ابحاث البحث الاول قال ابن عباس اراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل
البحث الثاني جميع ما خاطب الله تعالى به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع اقاصيص الانبياء تنبيه وارشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه وقال اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ولذلك روى قتادة قال ذكر لنا ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول قد
مضى والله بنو اسرائيل وما تعني بما يسمعون غيركم البحث الثالث قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت واما النعمة
بفتح النون فهو ما ينعم به في العيش وقال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين البحث الرابع واني فضلتكم على العالمين يدل على ان رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين
لان قوله فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا فلا منة
له على احد وان كان غير واجب فمع ذلك قد خص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا
فهلا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم العظيمة في الآخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه قلنا اردف ذلك بالتخويف الشديد بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
الجواب لان المعصية مع النعمة العظيمة تكون اقبح واقبح فلهذا حذرهم عنها البحث الخامس في بيان ان اي بقاع العالم اعظم ... اعلم ان هذا مما
وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر استجماعا للصفات الكاملة ونحن نشير الى معاقد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون اعلم ان اتقاء اليوم هو اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب
الشديد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد من ان يريد اهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات واعظمها تهويلا وذلك لانه اذا دفع احدهم
الى كرب يده وجها ولما عوانه دفاع ذلك عنه بذلت بحالي نفوسها الابية من مقتضى الحمية فذب عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان راى من لا طاقة له بممانعته عاد الى
الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة واللين لم يبق بعده الا فداء الشيء بمثله اما مال او غيره فان لم يغن عنه
الثالثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا تغني شيء من هذه الامور عن المجرمين في الاخرة بقي على هذا الترتيب سوالان الاول ما الفائدة من قوله
لا تجزي نفس عن نفس شيئا هي الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا هي الفائدة في قوله ولا هم ينصرون فما
المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء اما النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقا
آخر ان شاء الله تعالى السوال الثاني انه تعالى قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وذكر هذه الاية في هذه السورة بعد العشرين والمائة فقدم قبول الفدية على ذكر
الشفاعة فما الحكمة الجواب ان من كان ميله الى حب المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة
بغير الشفاعة ففي الاشارة الى هاتين الصنفين ولما كانت تغير الالفاظ اما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا فقال القفال الاصل في جزى في اهل اللغة قضى ومنه الحديث ان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا يرويه اصحاب العربية تجزي بفتح التاء غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الاية ان يوم
القيمة لا تنوب نفس عن نفس ولا تحمل عنها شيئا مما اصابها بل يفر فيه المرء من ابيه وامه واخيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان واجبا عليه وقد تقع
هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيمة فان قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى ابو هريرة رضي الله عنه قال عليه السلم رحم الله عبدا
كانت عنده لاخيه مظلمة في عرض او مال او جاه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل عليه من سيئاته
قال صاحب الكشاف شيئا مفعول به ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي قليلا من الجزاء كقوله ولا تظلمون شيئا ومن قرأ لا تجزي من اجزأ عنه اذا اغنى عنه فلا يكون في قراءته الا بمعنى شيئا من

وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما فان قيل فاين العائد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزي فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس مثلها شيئا من الاشياء وهو
الاقناط الكلي القطاع للمطامع اما قوله ولا يقبل منها شفاعة فالشفاعة ان يستوهب احد لاحد شيئا ويطلب له حاجته واصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كان صاحب الحاجة
كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صارا زوجا واعلم ان الضمير في ولا يقبل منها راجع الى النفس الثانية العاصية وهي التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة اي ان
جاءت بشفاعة شفيع قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته وايضا فقوله في
الباب ان يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب ان يكون معمولا به فيما رواه وثانيها قوله تعالى
في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال به ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى فكل من كان مرتضى عند الله تعالى فوجب ان يكون من
اهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لانه مرتضى عند الله تعالى بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى
عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان الفاسق مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى الشفاعة
الا لمن كان مرتضى والاستثناء على النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الانبياء وشفاعة محمد
صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة انه لا قائل بالفرق فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة واذا لم يكن
اهلا لشفاعة الملائكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره
ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب
الكبيرة غير مرتضى وجب ان لا يكون داخلا في النفي الوجه الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه ولا
يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اما لو حملناه على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى شفاعته فلا يدل الاية الا اذا ثبت بان
الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة وهذا اول المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم المنطقية ان المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان
لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال ان يقال انه مرتضى
بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه واذا فهمت انه مرتضى بحسب الاسلام ثبت مسمى كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد كونه حاصل عند كونه مرتضى بحسب
الاسلام وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من اهل الشفاعة واما السوال الثاني فجوابه ان حمل الاية على ان يكون معناها ولا
يشفعون الا لمن ارتضى الله اولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول تفيد الاية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله والاحتراز
عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الاية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله تعالى بما كان اكثر فائدة اولى وخامسها قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم
بذلك فوجب ان يكون حال الفاسق بخلافه بناء على مسئلة دليل الخطاب وسادسها قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الاية على انه
تعالى امر محمدا عليه الصلوة والسلم بان يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمدا صلى الله
عليه وآله وسلم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله قد غفر لهم والا كان الله تعالى قد امره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله تعالى و
لا بمحمد عليه السلم فدل على ان الله تعالى امر محمدا بالاستغفار لكل العصاة وقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا وسابعها قوله واذا حييتم بتحية
فحيوا باحسن منها او ردوها ان الله تعالى امر الكل بانه اذا حياهم احد بتحية ان يقابلوا تلك التحية باحسن منها او بان يردوها ثم انا امرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا ايها
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والصلوة من الله رحمة ولا شك ان هذه تحية فلما طلبنا الرحمة من الله لمحمد عليه السلم وجب بمقتضى قوله فحيوا باحسن منها او ردوها ان يفعل
محمد مثل ذلك وهو ان يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله وهذا هو معنى الشفاعة ثم اتفقنا على انه عليه السلم غير مردود الدعاء فوجب ان يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب
وثامنها قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الاية ذكر التوبة فدل على ان الرسول متى استغفر لهم
فان الله يغفر للعصاة والظالمين وهذا يدل على ان شفاعة الرسول في حق اهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب ان تكون مقبولة في الآخرة لانه لا قائل بالفرق وتاسعها
اجمعنا على وجود الشفاعة لمحمد عليه الصلوة والسلم فتاثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين للرسول عليه الصلوة والسلم
اذا طلبنا من الله تعالى ان يزيد في فضله عند ما نقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل انما لا نطلق علينا كوننا شافعين
لمحمد عليه الصلوة والسلم لوجهين الاول ان الشفيع لا بد وان يكون اعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له عليه السلم ولكن لما كان اعلى رتبة منا لم يصح ان يوصف كوننا
شافعين له الثاني قال ابو الحسين سوال المنافع للغير انما يكون شفاعة اذا كان تفعل تلك المنافع لاجل سواله ولولاه لم تفعل وكان لسواله تاثير
في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء سالها او كان غرض السائل التقرب بذلك الى المسئول وان لم يستحق المسئول بذلك السوال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة لما ان الانسان السلطان
اذا عزم على ان لا يعتقد لاحد ولاية بحث بعض اوليائه على ذلك وكان يفعل ذلك لا محالة سواء حصل الحث او لم يحصل وقصد بذلك التقرب الى السلطان لم يحصل له بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه شفع

لان السلطان اليه وهذه حالة ثابتة في حق الرسول عليه الصلوة والسلم فيما سالناه لامن الله تعالى فلم يصح ان يكون شافعين والجواب عن الاول ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع
انما سمى شفيعا ماخوذا من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السوال الثاني وايضا فنقول في الجواب عن السوال الثاني انا وان كنا نقطع بانه تعالى
يكرم رسوله ويعظمه سواء سالت الامة ذلك او لم تسال ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه بسبب سوال الامة ذلك على وجه لولا سوال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا
الاحتمال يجوز اوجب لولا سوال الامة لما حصلت تلك الزيادة فاذا كان هذا الاحتمال يجوز اوجب ان يبقى تجويز كونهما شافعين للرسول عليه الصلوة والسلم وحينئذ يبطل ذلك باتفاق ولا
بطل قولهم وما سرها قوله تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين
ودخوله في جملة من يستغفر الملائكة لهم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك لان هذا يقتضي تخصيص ذلك العام لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ العام
واذا ذكر بعده بعض اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص العام والحادي عشر الاخبار الدالة على وجوب الشفاعة لاهل الكبائر ونذكر منها المشهورة قوله عليه السلم شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من وجوه احدها انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانا بينا ان كثيرا من الآيات يدل على نفي هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد
على خلاف القرآن وجب رده وثانيها انه يدل على ان شفاعته ليست الا لاهل الكبائر وهذا غير جائز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه من اهل الكبائر فقط يقتضي حرمان اهل
الثواب عنه وذلك غير جائز لانه اقل من التسوية وثالثها ان هذه المسئلة ليست من المسائل العلمية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز تخصيص
الآية بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات احدها ان يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار بمعنى شفاعتي لاهل الكبائر من امتي كما ان المراد من قوله
هذا ربي هذا ربي وثانيها ان لفظ الكبيرة غير مختص لا في اصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمكابيرة والمعصية بل قد يتناول الطاعة قال تعالى في صفة الصلوة وانها لكبيرة
الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبائر لا يجب ان يكون المراد منه اهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة
يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله اهل الكبائر صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من اهل الكبائر
سواء كان من اهل الطاعات الكبيرة او المعاصي الكبيرة قلنا لفظ الكبائر وان كان للعموم الا ان لفظ اهل مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر شخص واحد من اهل الكبائر
فنحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فانه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه وثالثها هب انه يجب حمل اهل الكبائر على اهل المعاصي لكن من اهل المعاصي الكبيرة
بعد التوبة او قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على اهل معاصي الكبيرة بعد التوبة وان تكون فائدة الشفاعة في ان يتفضل الله عليه بما احبط من ثواب طاعاته المتقدمة على فسقه
سلمنا ان دلالة الخبر على قولكم لكنه معارض بما روي عنه عليه السلم انه قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار يعني
انه قال اادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة
وان سائر الاخبار دالة على سقوط كل هذه التاويلات الثاني ابو هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته
واني اختبأت دعوتي شفاعتي لامتي الى يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله تعالى من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم في الصحيح والاستدلال به ان الحديث صحيح
في ان شفاعته نائلة كل من مات من امته لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان يتناوله الشفاعة الثالث عن ابي هريرة رض قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال انا سيد الناس يوم القيمة هل تدرون لم ذلك يجمع الله تعالى الاولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم
الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا ترون ما انتم فيه الا ترون ما قد بلغكم الا تذهبون الى من يشفع الى ربكم
فيقول بعض الناس لبعض ابوكم آدم عم فياتون آدم عم فيقولون يا آدم انت ابو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى
ما نحن فيه الا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى
نوح عليه السلم فياتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وسماك الله تعالى عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم
غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابرهيم عليه السلم فياتون فيقولون يا ابرهيم انت نبي الله وخليله من اهل
الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى
موسى عليه السلم فياتون موسى فيقولون يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم
غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب مثله بعده واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم عليهما السلم فياتون عيسى فيقولون يا عيسى انت رسول الله
وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله
ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم فياتون فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبياء وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك
وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فانطلق فاستاذن على ربي فيؤذن لي فاذا رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وسل
تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رايت ربي تبارك وتعالى وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع راسك قل

يسمع

يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع راسك قل
يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود واكثر هذا الخبر مخرج
بلفظه في الصحيح قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وامثاله من وجوه احدها ان هذه الاخبار اخبار آحاد طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول عليه الصلوة والسلم فالظاهر
ان الراوي انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة وثانيها انها خبر عن واقعة واحدة وانها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصان وذلك ايضا
يطرق التهمة اليها وثالثها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك ايضا مما يطرق التهمة اليها وخامسها انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه
الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها وسادسها ان الاعتماد على الخبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز اجاب اصحابنا عن هذه
المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالآحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب عن النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى
مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله اعلم والجواب عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة تفيد جميع اقسام الشفاعة وادلتنا على اثبات الشفاعة
تفيد اثبات شفاعة خاصة فالعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة
اما الوجه الاول وهو التمسك بقوله ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل
فاذا كانت الدلائل دالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها اما الوجه الثاني وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من
حميم ولا شفيع يطاع نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم ولا شفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها
تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض
الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار فاما الحكم على كل احد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا اما الوجه الثالث وهو قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب
عنه ما تقدم في الوجه الاول اما الوجه الرابع وهو قوله وما للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار
سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد السلب واما الوجه الخامس وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا ورد في حق الكفار وهو يدل على
التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين واما الوجه السادس وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيها اما الوجه السابع وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا
من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فالجواب عنه ان عندنا تاثير الشفاعة في حصول امر مطلوب واعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع
المضار المستحقة على العاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السوال واما الوجه الثامن وهو التمسك بقوله ان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سياتي
بيانه ان شاء الله تعالى في مسئلة الوعيد واما الوجه التاسع وهو قولهم لم يوجد ما يدل على اذن الله تعالى في الشفاعة لاصحاب الكبائر فالجواب ان هذا ممنوع والدليل عليه
ما اوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة واما الوجه العاشر وهو قوله في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا فالجواب به ما بينا ان خصوص آخر هذه الآية لا يقدح عموم
اولها واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لا يشفع لبعض الناس وذلك في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكبائر
ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي يحققه انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول لم يكن ماذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات
فلا يشفع في ذلك المكان وفي ذلك الزمان ثم يصير ماذونا في موضع آخر ووقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك قالت الفلاسفة في تاويل الشفاعة ان الواجب عام الفيض
تام الجود بحيث لا يحصل لعدم كونه قابلا مستعدا ومن الجائز ان لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض عن
قابله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله من المحسوس ان الشمس لا تضيء الا المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا للجرم
الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك
الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق في وصول
فيض واجب الوجود الى ارواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة تقريبا على اصولهم قوله تعالى واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم
ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا بين بعد ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في
التذكير واعظم في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر وهي انعامات والمذكور في هذه الآية هو الانعام الاول اما قوله واذ نجيناكم ففي قراءة
انجيناكم ونجيتكم قال القفال اصل الانجاء والتنجية التخليص وهو بيان الشيء من الشيء حتى لا يتصل به لغتان نجي وانجاه بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار
اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن مما انحط عنه فكانه متخلص منه قال صاحب الكشاف اصل آل اهل ولذلك يصغر باهيل فابدلت هاؤه الفا وخص استعماله باهل الخطر
والشان كالملوك واشباههم ولا يقال آل الاسكاف والحجام قال علي بن عيسى الاهل اعم من الآل يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم
قال الاهل هم خاصة الشيء من جهة ما غلب عليه والآل خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة حكي عن ابي عبيدة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة آل الله اما فرعون فهو علم لمن ملك العمالقة كقيصر وكسرى

ملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين أحدهما اختلفوا في اسمه فحكى ابن جريج عن قوم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال
ابن إسحاق هو الوليد بن مصعب قال ولم يكن يعني من الفراعنة أحد أشد غلظة ولا أقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا إن اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط الثاني
قال وهب إن فرعون يوسف هو فرعون موسى وهذا غير صحيح إذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى عليه السلام أكثر من أربعمائة سنة وقال محمد بن إسحق هو غير فرعون يوسف
وأن فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد أما آل فرعون فلا شك أن المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على إهلاك بني إسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم
بالفضل بدلا من الحال التي يوجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه أما قوله يسومونكم فهو من سامه خسفا إذا أولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم إذا ما الملك سام الناس خسفا أبينا
أن نقر الخسف فينا وأصله من سام السلعة إذا طلبها كأنه بمعنى يبغونكم العذاب ويريدونكم عليه والسوء مصدر بمعنى السيء يقال أعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحهما ومعنى
سوء العذاب والعذاب كله سيء أشده وأصعبه كأن قبحه بالإضافة إلى سائره واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن إسحق إنه جعلهم خولا وخدما له وجعلهم في أعمال أصنافا
فصنف كانوا يبنون له وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر أن يوضع عليه جزية يؤديها وقال السدي كان قد جعلهم
في الأعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني إسرائيل أنهم قالوا لموسى أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال موسى
لفرعون وتلك نعمة تمنها علي أن عبدت بني إسرائيل واعلم أن كون الإنسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما إذا استعمله في الأعمال الشاقة الصعبة القذرة فإن ذلك يكون
من أشد أنواع العذاب حتى أن من هذه حاله ربما تمنى الموت فبين تعالى عظم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك ثم إنه تعالى ذكر بعد ذلك نعمة أخرى أعظم منها فقال يذبحون أبناءكم و
معناه يقتلون الذكور من الأولاد دون الإناث وذلك مضرة من وجوه أحدها أن ذبح الأبناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل لأن النساء إذا انفردن فلا تأثير
لهن البتة فذلك يفضي في آخر الأمر إلى هلاك الرجال والنساء وثانيها أن هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فإن المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد
الرجال وقيامهم بأمرها الموت لما قد يقع إليه من ذل العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن والنجاة منها في العظم تكون بحسبها وثالثها أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل
وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لأن مثله والحال هذه أشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا بأحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك
بحسب شدة المحنة فيه ورابعها أن الأبناء أحب إلى الوالدين من البنات ولذلك فإن أكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وإن كثر ذكورهم ولذلك قال تعالى وإذا بشر
أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ولذلك نهى العرب عن قتل الولد بقوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق وإنما كانوا يئدون
الإناث دون الذكران وخامسها أن بقاء النسوان بدون الذكور يوجب صيرورتهن مستفرشات الأعداء وذلك نهاية الذل والهوان البحث الثاني ذكر في هذه السورة يذبحون
بلا واو وفي سورة إبراهيم ذكره مع الواو والوجه فيه أنه إذا جعل قوله تعالى يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون أبناءكم لم يحتج إلى الواو وأما إذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب
مفسرا بأنواع التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوء العذاب احتيج فيه إلى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين إلا أن الفائدة التي يجوز أن تكون هي المقتضية
من ذكر حرف العطف في سورة إبراهيم أنه تعالى قال قبل تلك الآية ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله والتذكير بأيام الله لا يحصل إلا بتعديد نعم الله
فوجب أن يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله ويذبحون أبناءكم نوعا آخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك
وأما في هذه الآية فلم يرد الأمر إلا بتذكير جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق
البحث الثالث قال بعضهم أراد بقوله يذبحون أبناءكم الرجال دون الأطفال ليكون في مقابلة النساء إذ النساء هن البالغات فكذا المراد من الأبناء هم الرجال البالغون قالوا إنه
كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لإفساد أمره وأكثر المفسرين على أن المراد بالأبناء الأطفال دون البالغين وهذا هو الأولى لوجوه أحدها حمل لفظ الأبناء
على ظاهره الثاني أنه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم الثالث أنهم كانوا محتاجين إليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة الرابع أنه لو كان كذلك لم يكن لإلقاء موسى عليه السلام
في التابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء فجوابه أن الأطفال لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز إطلاق اسم الرجال
عليهم أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن إلى حد النساء جاز إطلاق النساء عليهن الثاني قال بعضهم المراد ويستحيون أي يفتشون حياء المرأة أي فرجها هل بها حمل أم لا وأبطل ذلك بأن
ما في بطونهن إذا لم يكن معلوما ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل إلى استخراجه باليد البحث الرابع في سبب قتل الأبناء وذكروا فيه وجوها أحدها قول ابن عباس رضي الله عنهما أنه وقع
إلى فرعون وطبقته ما كان الله وعد إبراهيم عليه السلام أن يجعل في ذريته أنبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على إعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني إسرائيل فلا يجدون مولودا
ذكرا إلا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون والصغار يذبحون خافوا الفناء فلا يجدون من يباشر الأعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام وثانيها قول السدي أن فرعون رأى
نارا أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقت القبط وتركت بني إسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك
القبط على يده وثالثها أن المنجمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة والأقرب هو الأول لأن الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم
لا يكون أمرا مفصلا وإلا قدح ذلك في كون الإخبار عن الغيب معجزا بل يكون أمرا مجملا والظاهر من حال العاقل أنه لا يقدم على مثل هذا الأمر العظيم بسببه فإن قيل إن فرعون
كان كافرا بالله فكان بأن يكون كافرا بالرسل أولى وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الأمر العظيم بسبب إخبار إبراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الأنبياء

إلا أنه كان كافرا كفر الجحود والعناد أو يقال إنه كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق إبراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطا البحث الخامس اعلم أن الفائدة في ذكر هذه النعم من وجوه
أحدها أن هذه الأشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله إياهم من هذه المحن من أعظم النعم وذلك لأنهم عاينوا
هلاك من حاول إهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في إذلالهم ولا شك أن ذلك من أعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب
ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في إلزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم وثانيها أنهم لما عرفوا أنهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز إلا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم
مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكأنه تعالى قال لا تغتر بفقر محمد وقلة أنصاره في الحال فإنه محق لا بد وأن ينقلب العز إلى جانبه والذل إلى جانب أعدائه وثالثها
أنه تعالى نبه بذلك على أن الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس للإنسان أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة أما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم قال القفال
أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة
بلاء والأكثر أن يقال في الخير إبلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر قال زهير جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو إذا عرفت هذا فنقول البلاء
ههنا هو المحنة إن أشير بلفظ ذلكم إلى صنع فرعون والنعمة إن أشير به إلى الإنجاء وحمله على النعمة أولى لأنها هي التي صدرت من الرب تعالى ولأن موضع الحجة على اليهود إنعام الله على
أسلافهم قوله تعالى وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون اعلم أن هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا أي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت
فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الأشياء لأن المسالك كانت اثني عشر على عدد الأسباط فإن قلت ما معنى بكم قلت فيه وجهان
أحدهما أنهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكأنما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما الثاني فرقناه بسببكم وبسبب إنجائكم ثم ههنا أبحاث البحث الأول روي أنه
تعالى لما أراد أن يغرق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بني إسرائيل أن يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين أحدهما ليخرجوا خلفهم لأجل
المال والثاني أن تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي فقال لموسى أخرج قومك ليلا وهو المراد بقوله وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادي وكانوا ستمائة ألف نفس لأنهم كانوا
اثني عشر سبطا كل سبط خمسون ألفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني إسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال فوالله ما صاح ديك ليلتئذ فلما أصبح دعا فرعون
بشاة فذبحت ثم قال لا أفرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع إلي ستمائة ألف من القبط قال قتادة اجتمع إليه ألف ألف ومائتا ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فاتبعوهم نهارا
وهو قوله تعالى فأتبعوهم مشرقين أي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون فقال موسى كلا إن معي ربي سيهدين فلما سار بهم موسى وأتى البحر قال له يوشع
بن نون أين أمرك ربك فقال إلى أمامك وأشار إلى البحر فأقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى أين أمرك ربك
فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله تعالى إليه أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلا
في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فأخذ كل سبط منهم طريقا ودخلوا
فقالوا لموسى إن بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عليه السلام عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى إبليس
واقفا فنهاه عن الدخول فهم أن لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجر فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل
بهم الحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله تعالى الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم
شكرا لله تعالى البحث الثاني اعلم أن هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا أما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي من وجوه أحدها أنهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من ورائهم
فرعون وجنوده وقدامهم البحر فإن توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وإن ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم إن الله تعالى نجاهم بفرق البحر فلا فرج أشد
من ذلك وثانيها أن الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى وثالثها أنهم شاهدوا أن الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم
أن الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف إذا حصل معه ذلك الإكرام العظيم وإهلاك العدو ورابعها أن أورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم وخامسها أنه تعالى
لما أغرق آل فرعون فقد خلص بني إسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لأنه كان خائفا منهم ولو أنه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا
من جهتهم فربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا إيذاء موسى وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها أنه وقع ذلك الإغراق بمحضر من بني إسرائيل
وهو المراد من قوله وأنتم تنظرون وأما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فمن وجوه أحدها أن قوم موسى عليه السلام لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فإن
دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضروري فكأنه تعالى رفع عنهم عمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق وثانيها أنهم علموا
أن ذلك صار داعيا لهم إلى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار داعيا لقوم فرعون إلى ترك تكذيب موسى والإقدام على تكذيب فرعون وثالثها أنهم عرفوا أن الأمور بيد الله تعالى
فإنه لا عز في الدنيا أكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت لبني إسرائيل ثم إن الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن
علائق الدنيا والإقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الأمور وأما النعم الحاصلة لأمة محمد عليه الصلاة والسلام من ذكر هذه القصة فكثيرة أحدها أنه كالحجة لمحمد عليه الصلاة
والسلام على أهل الكتاب لأنه كان معلوما من حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط أهل الكتاب فإذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يعلم إلا من الكتب علموا أنه أخبر عن

الوجه وايضا صادق فصار ذلك حجة لمحمد عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه وثانيها انا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله شقي في الدنيا والاخرة ومن
اطاعه فقد سعد في الدنيا والاخرة فصار ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية وثالثها ان امة موسى عليه السلام مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة
فقد خالفوا موسى عليه السلام في امور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة واما امة محمد عليه الصلوة والسلام مع ان معجزتهم هي القران الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالدلايل الدقيقة انقادوا
لمحمد عليه الصلوة والسلام وما خالفوه في امر البتة وهذا يدل على ان امة محمد عليه الصلوة والسلام افضل من امة موسى عليه السلام بقي في الاية سؤالان الاول ان فلق البحر دال
على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى عليه السلام كالامر الضروري فكيف يجوز مع ذلك في زمان التكليف والجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة فقد اجاب الكعبي
الجواب الجلي بان في المكلفين من يبعد على الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه الى معاينة الايات العظام كفلق البحر ورفع
الطور واحياء الموتى الا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة واما العرب فحالهم خلاف ذلك لانهم كانوا في
الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله معهم على الايات الدقيقة والمعجزات اللطيفة السؤال الثاني ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم ان ذلك ما كان
من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان كافرا على سبيل الجحود والعناد قلت فاذا عرف ذلك
بقلبه فكيف استجاز ان يوقع نفسه في التهلكة ودخل البحر مع انه كان في تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وبصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشيء يعمي ويصم وحب
الجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة فاما قوله وانتم تنظرون ففيه وجوه احدها انكم ترون التطام امواج البحر بفرعون وقومه وثانيها ان قوم موسى عليه السلام سالوا ان
يريهم الله تعالى حالهم فسال موسى عليه السلام ربه ان يريهم اياهم فلفظهم البحر الف الف نفس من قوم فرعون فنظروا اليه طافيا وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشؤم
كفرهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية اي نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليراك الناس ويكون عبرة لهم وثالثها ان المراد انهم بالقرب منهم
حيث يواجهونهم ويقابلونهم وان كانوا لا يرونهم بابصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربت واهلك ينظرون اليك فما اعانوك يقول ذلك اذا قرب اهله منه
وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم قوله تعالى واذ واعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم
تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام الثالث اما قوله واذ واعدنا فقرا ابو عمرو ويعقوب وعدنا موسى بغير الف في هذه السورة وفي الاعراف وطه وقرا الباقون واعدنا
بالالف في المواضع الثلثة فاما بغير الالف فوجهه ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة لا بد من اثنين واما بالالف فله وجوه
احدها ان الوعد وان كان من الله فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لان القابل للوعد لا بد وان يقول افعل ذلك وثانيها قال القفال ولا يبعد ان يكون
الادمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله وثالثها انه امر جرى بين اثنين فجاز ان يقال واعدنا ورابعها وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المجي للميقات الى
الطور اما موسى ففيه وجوه احدها وزنه فعلى والميم فيه اصلية من ماس يميس اذا تبختر في مشيه وكان عم كذلك وثانيها وزنه مفعل والميم فيه زايدة وهو من اوسيت الشجرة اذا اخذت
ما عليها من الورق وكانه سمي بذلك للصلعة وثالثها انه كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وشى هو الشجر وانما سمي به لان امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من
فرعون والقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امراة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فاخذنه فسمي باسم
المكان الذي اصيب فيه وهو الماء والشجر واعلم ان الوجهين الاولين فاسدان جدا اما اولا فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب ولا يجوز ان يكون مرادهم ذلك
واما ثانيا فلان هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات والاقرب هو الوجه الثالث فهو امر معتاد بين الناس فاما نسبه عليه الصلوة والسلام فهو موسى بن عمران بن يصهر بن
قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم اما قوله اربعين ليلة ففيه ابحاث الاول ان موسى عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا سالمين اتيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما
يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر ببني اسرائيل واغرق الله فرعون قالوا ايتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة فذلك قوله وواعدنا
موسى اربعين ليلة واتمها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور اربعين ليلة وانزل عليه التورية في الالواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه
من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور البحث الثاني انما قال اربعين ليلة لان الشهور تبتدأ من الليالي
البحث الثالث قوله واعدنا موسى اربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء اربعين ليلة كقولهم اليوم اربعون يوما منذ خرج فلان اي تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف
واقام المضاف اليه مقامه كما في قوله واسئل القرية التي وايضا فالمراد انقضاء اي الاربعين كان بل اربعينا معينا وهو الثلثون من ذي القعدة والعشر الاول من ذي الحجة لان موسى
كان عالما بان المراد هو هذه الاربعون وايضا فقوله واذ واعدنا موسى اربعين ليلة يحتمل ان يكون المراد انه وعد قبل هذه الاربعين ان يجيء الجبل بعد انقضاء هذه الاربعين
حتى ينزل عليه التورية ويحتمل ان يكون المراد انه امر بان يجيء الجبل هذه الاربعين ووعد بان ينزل عليه بعد ذلك التورية وهذا الاحتمال الثاني هو المتايد بالاخبار البحث الرابع قوله ههنا
واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في اول الامر على الثلثين
فكيف التوفيق بينهما اجاب الحسن البصري رحمه الله فقال ليس المراد ان وعده كان ثلثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده اربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده ففيه ابحاث الاول انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التورية عليه بحضرة السبعين وظهر ...

القادرين

مرضيه

توجه

توجه موسى عليه السلام وفضله بني اسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على عدة دينهم وتحريضا للغائبين وكلما كان ذلك من اعظم النعم فلما انواع عذبك باقبح انواع الجهل والكفر كان ذلك
محل التعجب فهو كمن يقول لغيره اني احسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصد الي بالسوء والايذاء البحث الخامس قال اهل السير ان الله تعالى لما اغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التورية
عليه قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور وكان قد بقي مع بني اسرائيل الثياب والحلي الذي استعاروه من القبط قال لهم هرون
ان هذه الثياب والحلي لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا نارا واحرقوها وكان السامري في مسيره مع موسى في البحر فنظر الى حافر دابة جبريل عم حين تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض
قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامري اخذ ما كان معه من الذهب وصور منه عجلا والقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم
واله موسى فاتخذه القوم الها لانفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل ان يقول ان الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز ان يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة
العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه احدها ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل ان يكون اله السموات والارض
وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح ان يكون شبهة في قلب احد من العقلاء في كونه الها وثانيها ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات الظاهرة
التي يكون قريبة من حد الالجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع ان صحة الخوار من ذلك
العجل المتخذ من الذهب يستحيل ان يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصوت الها والجواب هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو ان يقال السامري القى الى
القوم ان موسى عليه السلام انما قدر على ما اتى به لانه كان يتخذ طلسمات قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وانا اتخذ لكم طلسما مثل
طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث خرج عنه صوت عجيب فاطمعهم في ان يصيروا امثال موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق ولعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا
حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة البحث الثالث هذه القصة فيها فوايد احدها انها تدل على ان امة محمد صلى الله عليه واله وسلم خير الامم لان اولئك
اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا واما امة محمد صلى الله عليه واله وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القران
معجزا الى الدلايل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على ان هذه الامة خير من اولئك واكمل عقلا واذكى خاطرا منهم وثانيها انه عليه السلام ذكر هذه
الحكاية مع انه لم يتعلم علما وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي وثالثها فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلايل فان اولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل
معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري ورابعها فيه تسلية للنبي صلى الله عليه واله وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه فكانه تعالى امره
بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة المنكرة فانهم بعدما خلصهم الله من فرعون واراهم من المعجزات العجيبة من اول ظهور موسى عليه السلام الى ذلك الوقت اغتروا
بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عم صبر على ذلك فلان يصبر محمد صلى الله عليه واله وسلم على اذية قومه اولى وخامسها ان اشد الناس مجادلة مع الرسول وعداوة له هم اليهود فكانه
تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون باسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف اما قوله تعالى وانتم ظالمون ففيه ابحاث الاول في تفسير
الظلم وفيه وجهان الاول قال ابو مسلم الظلم في اصل اللغة هو النقص قال تعالى كلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا والمعنى انهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا
بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خير الدنيا والدين والثاني ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه والاستحقاق عن
الغير علمه او ظنه فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤديه الى العقاب والنار قيل انه ظالم نفسه وان كان في الحال نفعا ولذة كما قال تعالى
ان الشرك لظلم عظيم وقال فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا مؤديا الى النار سمي ظلما البحث الثاني استدلت المعتزلة بقوله وانتم ظالمون على ان المعاصي
ليست بخلق الله تعالى من وجوه احدها انه تعالى ذمهم عليها فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها وثانيها انها لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله
بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسود وابيض وطويلا والجواب عنها التمسك
بفصل المدح والذم وهو معارض بمسئلتي الداعي والعلم وقد تقدم ذلك مرارا والبحث الثالث في الاية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الا اليهم لانهم ما استفادوا بذلك الا انهم
ظلموا انفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الاشقياء اما قوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد
ثم عفونا عنكم بسبب اتيانكم بالتوبة وهو قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين الاول ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان اداء
الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الايات تعديد نعم الله عليهم الثاني ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى
عفوا الا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العقاب لا يسمى ذلك الترك عفوا فكذا ههنا اذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله
تعالى فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت ايضا انه تعالى قد اسقط عقابه عقلا وشرعا وذلك ايضا
خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق امة محمد صلى الله عليه واله وسلم مع انهم خير امة اخرجت للناس كان اولى اما قوله تعالى
لعلكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلكم تتقون واما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين
انه انما عفا عنهم ولم يواخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر والجواب لو اراد الله تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط ان يحصل للشاكر داعية الشكر او لا بهذا

الشرط والاولى باطل اذ لو اراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقاره الى داعية اخرى وان كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق
الداعي استحال حصول الشكر وذلك يناقض قول المعتزلة ان الله اراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون الداعي محال فثبت ان الاشكال وارد
عليهم ايضا والله اعلم قوله تعالى واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون اعلم ان هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل ان يكون التورية وان يكون شيئا
داخلا في التورية وان يكون شيئا خارجا عن التورية فهذه اقسام ثلثة لا مزيد عليها وعلى تقدير الاحتمال الاول انها صفتان كونها منزلا وكونها فرقانا تفرق بين الحق والباطل
فهو كقولك رايت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونظيره قوله ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا واما تقرير الاحتمال الثاني فهو ان يكون المراد
من الفرقان ما في التورية من بيان الدين لانه اذا ابان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التورية وهو بيان اصول الدين وفروعه واما تقرير الاحتمال الثالث
فمن وجوه احدها ان يكون المراد من الفرقان ما اوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الايات وسميت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل وثانيها ان يكون المراد من
الفرقان النصر والفرج الذي اتاه الله بني اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي اتاه الله يوم بدر لان
قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في ان يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب وثالثها
قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله واذ فرقنا بكم البحر وايضا فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون لا يليق الا بالكتاب
لان ذلك لا يذكر الا عقيب الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله واذ فرقنا بكم البحر ان ذلك كان لاجل موسى عليه السلام وفي هذه الاية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص
وعن الثاني ان فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد انا اتينا موسى فرق البحر ليستدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وايضا فالهدى قد يراد به الفوز
والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين انه اتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس من غلط فظن ان الفرقان هو
القران فانه انزل على موسى وذلك باطل لان الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقران فقال اخرون المعنى واذ اتينا
موسى الكتاب يعني التورية واتينا محمدا الفرقان لكي تهتدوا يا اهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة
اليه اما قوله لعلكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون على ان الله تعالى اراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من يقول
اراد الكفر من الكافر وايضا فاذا كان عندهم انه تعالى لم يخلق الاهتداء فمن يهتدي والضلال فمن يضل فما الفائدة في ان ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم
ان الاهتداء اذا كان يخلقه فلا تاثير لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء والكتاب لحصل ولو انزل بدلا من الكتاب الواحد الف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف
يجوز ان يقول انزلت الكتاب لكي يهتدوا واعلم ان هذا الكلام قد تقدم مرارا لا تحصى مع الجواب والله اعلم قوله تعالى واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم
باتخاذكم العجل فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند باريكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم اعلم ان هذا هو الانعام الخامس وقال بعض المفسرين
هذه الاية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لانها امر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه احدها ان الله تعالى نبههم على عظيم ذنبهم ثم نبههم
على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من النعم في الدين واذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبان يعدد عليهم هذه النعمة الدينية اولى ثم ان هذه النعمة وهي
كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصفها الا بعقد ذكر المعصية كان ذكرها ايضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنه هذه الاية معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها وثانيها ان الله
تعالى لما امرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فنائهم بالكلية وكان ذلك نعمة في حق اولئك الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم
لانه تعالى لولا انه رفع القتل عن ابائهم لما وجدوا فلما ذلك الابناء فحسن ايراده في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها انه تعالى لما بين ان توبة اولئك
ما تمت الا بالقتل مع ان محمدا عليه الصلوة والسلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وامنتم قبل الله تعالى ايمانكم منكم فكان بيان التشديد
في تلك التوبة تنبيها على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة ورابعها ان فيه ترغيبا شديدا لامة محمد صلى الله عليه وسلم في التوبة فان امة موسى عليه السلام لما رغبوا
في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان اولى ومعلوم ان ترغيب الانسان فيما هو مصلحته المهمة له من اعظم النعم اما
قوله واذ قال موسى لقومه فمعناه واذكروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فراهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم
ظلمتم انفسكم وللمفسرين في الظلم قولان احدهما انكم نقصتم انفسكم الثواب الواجب على الاقامة على عهد موسى عليه السلام والثاني ان الظلم هو الاضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع
ولا دفع مضرة لا علما ولا ظنا فلما عبدوا العجل كانوا قد اضروا بانفسهم لان ما يؤدي الى الضرر الابدي من اعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لكن هذا الظلم فيه ان يفعل ليلا
يوهم اطلاقه ظلم الغير لان الاصل في الظلم ما يتعدى فلذلك قال انكم ظلمتم انفسكم اما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يظلموا انفسهم بهذا العقد الا انهم لو اتخذوه ولم يعملوا
الها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل الها لكن لما دلت مقدمة الاية على هذا المحذوف حسن هذا الحذف اما قوله فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم ففيه سؤالات السؤال الاول
قوله فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما قال عليه السلام لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع مواضعه فيغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل
لان التوبة عبارة عن الندم على الفعل الذي مضى والعزم على ان لا يعود اليه بعده وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم فكيف يجوز تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس

لبيان ان توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى اوحى الى موسى ان توبة المرتد لا تتم الا بالقتل اذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء
مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك رد ما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا ههنا السؤال الثاني ما معنى قوله فتوبوا الى باريكم والتوبة لا تكون الا للباري
والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم لو اظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضميركم فانما تبتم الى الناس وذلك لا فائدة
فيه فانكم كما اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا الى الله السؤال الثالث كيف اختص هذا الموضع بذكر الباري الجواب الباري هو الذي خلق الخلق بريا من التفاوت ما ترى في
خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذكره تنبيها على ان من كان كذلك فهو احق بالعبادة من البقر الذي يضرب به
المثل في الغباوة السؤال الرابع ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا والفاء في قوله فاقتلوا والجواب الاول للتسبيب لان الظلم سبب التوبة والثاني للتعقيب
لان القتل من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا اي فاتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم السؤال الخامس ما المراد بقوله فاقتلوا انفسكم وهما نقيضة ظاهره من ان
يقتل كل واحد نفسه او المراد غير ذلك الجواب اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز ان يكون المراد امر كل واحد بان يقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتج
عليه بوجهين الاول وهو الذي عول عليه اهل التفسير ان المفسرين اجمعوا على انهم ما قتلوا انفسهم بايديهم ولو كانوا مامورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك الثاني وهو
الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض البنية التي عندها يجب ان يخرج من ان يكون حيا وما عدا ذلك مما يؤدي الى ان يموت قريبا او بعيدا انما سمي قتلا على طريق
المجاز اذا عرفنا حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز ان يامر الله تعالى به لان العبادات انما شرعها لانها مصالح لذلك المكلف ولا يكون مصلحة الا في الامر المستقبل
وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الاماتة لان ذلك من فعل الله تعالى فيحسن ان يفعله الا اذا كان صلاحا للمكلف اخر وعوض
ذلك المكلف بالعوض العظيم بخلاف ان يامر الله تعالى بان يجرح نفسا ويقطع عضوا من اعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لانه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع ان يكون ذلك
صلاحا في الافعال المستقبلة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدي الى الزهوق اما في الحال او بعده والدليل عليه
انه لو حلف ان لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة حيا لحظة ثم مات فانه يحنث في يمينه ويسميه كل اهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة
فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدي الى الزهوق سواء ادى اليه في الحال او بعد واذا ثبت جاز ان يرد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا ان القتل اسم للفعل
المزهق في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا اولا لا نسلم انه لا بد من مصلحة والدليل عليه انه امر من يعلم كفره بالايمان
ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة من ذلك التكليف الا حصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز ان يقال ان
قتله نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى امره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال ان
علمه بكونه مامورا بذلك الفعل مصلحة له مثل انه لما امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصيره داعيا الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا كانت
هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قاله القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا يجب صرف الاية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال
امر كل واحد من اولئك التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فقوله اقتلوا انفسكم معناه ليقتل بعضكم وهو كقوله في موضع اخر ولا تقتلوا انفسكم معناه لا يقتل بعضكم
بعضا وتحقيقه ان المؤمنين كالنفس الواحدة وقيل في قوله ولا تلمزوا انفسكم اي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا
بامثالهم من المسلمين وكقوله فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون اولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا الى الليل الوجه الثاني
ان الله تعالى امر غير اولئك التائبين بقتل اولئك التائبين فيكون المراد من قوله اقتلوا انفسكم اي استسلموا انفسكم للقتل وهذا الوجه الثاني اقرب لان في الوجه الاول تزداد
المشقة لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات
فالاول انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين الفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلثة ايام وهذا
القول ذكره محمد بن اسحق الثاني انه لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق ليصبرن على القتل فاصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة فاتاهم هارون
بالاثني عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه
او مد طرفه اليهم او اتقاهم بيد او رجل يقولون امين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهارون يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا الهنا فاوحى
الله اليه قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذا رواية الكلبي الثالث ان بني اسرائيل كانوا قسمين منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده
ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل كان يبصر ولده ووالده وجاره فلم يمكنهم المضي لامر الله
تعالى فارسل الله سحابة سوداء ثم امر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا موسى وهارون فقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوبة
فسقطت الشفار من ايديهم السؤال السادس كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرايع فلعل شرع موسى
عليه السلام كان يقتضي قتل التائب عن الردة اما عاما في حق الكل او خاصا بذلك القوم السؤال السابع هل يصح ما روي انهم لم يقبل من الله توبة الجواب لا يمنع ذلك لان قوله انكم

طلبتم انفسكم خطاب مشافهة فلعله كان عاما مع البعض وان كان عاما لكن العام قد يتطرق اليه التخصيص اما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فنبه على ما لاجله يمكن يحتمل هذه المشقة
وذلك لان حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة والاول اولى بالتحمل لانه متناهي وضرر الآخرة غير متناهي لان الموت لا بد واقع فليس تحمل القتل الا التقديم
والتأخير واما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذلك هو الغرض الاعظم اما قوله فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان احدهما ان تقدير قوم موسى عليه السلام كانه قال
فعلتم فتاب عليكم والآخر ان يكون خطابا من الله لهم على طريق الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما امركم به موسى فتاب عليكم بارئكم واما معنى قوله فتاب عليكم انه هو التواب
الرحيم فقد تقدم في قوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم
من بعد موتكم لعلكم تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام السادس وبيانه من ثم احييكم ليتوبوا عن كفركم ويتخلصوا عن العقاب ويفوزوا بالثواب وثانيها ان فيها تحذيرا
لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن فعل ما يستحق بسببه ان يفعل به ما فعل باولئك وثالثها فيه تنبيههم في جحودهم معجزات النبي عليه الصلوة والسلام بجحود اسلافهم
ورابعها فيه تسلية للنبي عليه الصلوة والسلام مما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وخامسها فيه ازالة الشبهة من يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه
وآله وسلم لو صحت لكان اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا
يرتدون كل وقت يتحكمون عليه ويخالفونه الباهرة على نبوته عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت يتحكمون عليه ويخالفونه فلا تتعجب من مخالفتهم لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وان
وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته وسادسها لما اخبر محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي
البحث الثاني للمفسرين في هذه الواقعة قولان الاول ان هذه الواقعة قبل ان كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرأى ما
هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه وللسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر اختار موسى من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى
يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله تعالى اليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ذلك ودنا موسى بذلك الغمام حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا
ودنوا مكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بني آدم النظر اليه وسمع القوم كلام الله تعالى مع موسى يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام
انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وماتوا جميعا وقام موسى رافعا يديه الى السماء يدعو و
يقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون في فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى
رد الله اليهم ارواحهم وطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم القول الثاني ان هذه الواقعة كانت بعد القتل لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل
بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان يأتيه موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا وقام موسى يبكي يقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فاذا امرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولا يكون معي
منهم احد فماذا اقول لهم فاوحى الله تعالى الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا
ونظر كل واحد الى الآخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله شيئا الا اعطاك فادع يجعلنا انبياء فدعا بذلك فاجاب الله دعوته واعلم انه ليس في الآية ما يدل
على ترجيح احد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سالوا الروية هم الذين عبدوا العجل او غيرهم اما قوله لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نقر بنبوتك حتى نرى
الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالروية والذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر لانها
نوع من الروية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر قال
الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهير الصوت اذا كان صوته عاليا
ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قالوا جهرة توكيدا لئلا يتوهم ان المراد بالروية العلم او التخيل على ما يراه النائم اما قوله فاخذتكم الصاعقة ففيه بحثان البحث الاول
استدلت المعتزلة بذلك على ان روية الله تعالى ممتنعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا امرا مجوزا فلا ينزل بهم العقوبة كما لم ينزل بهم العقوبة
لما التمسوا النقل من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قوله لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين في كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر
سوال الروية الا واستعظمه وذلك في آيات احدها هذه الآية فان الروية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم لانبيائهم لن نؤمن الا باحيا
ميت فانه لا يستعظم ولا يأخذهم الصاعقة وثانيها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعابهم في الحال ولو كانت الروية جائزة لجرى سوالهم لها مجرى من سأل معجزة زائدة فان قلت اليس انه تعالى قد اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الروية
في كون كل واحد منها عتوا وكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذا سوال الروية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما ممتنعا ترك العمل به في انزال الكتاب فيبقى معمولا به
في الروية وثالثها قوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالروية لو كانت جائزة وهي عند مجوزيها
من اعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من سال الله تعالى نعمة في الدين والدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى [illegible]

الوجه مشتركة في جزء واحد وهو ان الروية لو كانت جائزة لما كان سوالها عتوا ومنكرا وذلك ممنوع فان طلب سائر المنافع من النقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا
وكذا القول في سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان طالب ذاك الممكن ليس بعات وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق باهل
العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الروية الا وذكر معها شيئا حكمنا بجوازه بالاتفاق وهو اما انزال الكتاب من السماء او نزول الملائكة واثبت صفة العتو على مجموع الامرين
وذلك كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت الا لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا ترك العمل به في البعض فيبقى معمولا
به في الباقي قلنا انك ما اقمت دليلا على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل قولك
الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام سوال الروية قلنا الجواب يحتمل في ذلك وجوه احدها ان روية الله تعالى
لا تحصل الا في الآخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا وثانيها ان حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الروية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة
اولى لان الروية تتضمن العلم الضروري وهو ينافي التكليف وثالثها انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والتعنت يستوجب التعنيف ورابعها
يمتنع ان يعلم الله تعالى ان في منع الخلق عن رويته سبحانه في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الروية في الدنيا كما علم ان في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من
السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله اعلم البحث الثاني للمفسرين في الصاعقة قولان الاول انها الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في
السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها
انه تعالى قال في حق موسى وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه تعالى قال فلما افاق والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي وثالثها ان الصاعقة هي
التي يصعق وذلك اشارة الى سبب الموت ورابعها ان ورودها وهم شاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون منبها
على عظم العقوبة القول الثاني وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واختلفوا في ان ذلك السبب اي شيء كان على ثلاثة اقوال
احدها انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم وثانيها صيحة جاءت من السماء وثالثها ارسل الله جنودا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة واما قوله تعالى ثم بعثناكم
من بعد موتكم فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لان البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما
لبثوا امدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين الاول انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام الثاني انه لو تناوله لوجب تخصيصه بقوله
تعالى في حق موسى عم فلما افاق مع ان لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه واما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه
تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع
الطاعات كقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي يمنع من
تكليفهم في الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيمة الى معرفته والى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الالام وبعد العلم
الضروري لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين اماتهم الله بالصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم
الاحياء بمنزلة النوم او بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصري انه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احيا الذي اماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها
واحيا الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب وقضى بذلك فصار ذلك الوقت آجالهم
الاول ثم الوقت الآخر اجلا لحيوتهم واما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه يريد الايمان من الكل وجوابنا عنه فقد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة
والله اعلم قوله تعالى وظللنا عليهم الغمام وانزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون
اعلم ان هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله هذه الآية بهذه الالفاظ في سورة الاعراف فظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد ان
بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام فبعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله
تعالى بها قال المفسرون وظللنا عليكم الغمام نظللكم وذلك في التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من
طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث الله السلوى وهو السماني فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني وظلموا بان كفروا هذه النعم او
اخذوا ازيد مما اطلق لهم في اخذه بان سالوا غير ذلك الخبز وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة ما ظلمونا عليه قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها
حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين
ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون اعلم ان هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام وانزل
لهم من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه الله تعالى بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة واعلم
ان الكلام في هذه الآية على نوعين النوع الاول امرهم بدخول القرية هل هو امر تكليف او اباحة قلنا انه امر تكليف والدليل عليه وجهان الاول انه تعالى امرهم بدخول الباب سجدا وذلك نوع

بدخول القرية وهو الايمان والواجب لابد فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة الثاني قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم
دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه اقوال احدها وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس
واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الآيتين واحد وثانيها انها نفس مصر وثالثها وهو قول ابن عباس
وابن زيد انها اريحا وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله فبدل الذين تقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك
التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى عليه السلام لكن موسى عليه السلام مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت انه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس واجاب
الاولون بانه ليس في هذه الآية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى عليه السلام او لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال واما قوله فكلوا منها حيث شئتم رغدا
فقد تقدم تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو امر اباحة اما قوله وادخلوا الباب سجدا ففيه بحثان الاول اختلفوا في الباب على وجهين احدهما وهو قول ابن عباس والضحاك
ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصم عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها الثاني اختلفوا في المراد بالسجود
فقال الحسن اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من
حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس ان المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا
ضعيف لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر الثاني اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع
لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد وان يكون خاشعا مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه احدها وهو قول القاضي المعنى انه تعالى بعد ان امرهم
بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه ان يحكي
توبته لمن شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به لان الاخرس يصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه وكذلك
فان من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته
فلهذا السبب الزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله حطة فالحاصل انه امر القوم بان يدخلوا الباب على
وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق
وثانيها قول الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب اي لا نعرف معناها في العربية وثالثها قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدا محذوف
اي مسألتنا حطة وامرك حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلى والاصل صبرا على تقدير اصبر صبرا وقرأ
ابن ابي عبلة بالنصب ورابعها قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران
خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا
مع التواضع كان الغفران متعلقا به وقوله وقولوا حطة وخامسها قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك وارادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قيل
كان المكلفون بان يذكروا هذه اللفظة بعينها ام لا قلنا روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الاقرب خلافه لوجهين احدهما ان هذه اللفظة عربية وهم
ما كانوا يتكلمون بالعربية وثانيها وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود
حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب فالندم واما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها اما قوله
نغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم ههنا بحثان الاول ان قوله نغفر لكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما يقوله المعتزلة لما
لما كان الامر كذلك بل كان اداء للواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان الثاني ههنا قراآت احدها قراءة ابو عمرو وابن الانباري يغفر بالنون وكسر الفاء وثانيها قراءة نافع
بالياء وضمها وبالتاء قراءة الباقون من اهل المدينة وجبلة عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها قراءة الحسن وقتادة وابي حيوة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء
قال القفال والمعنى في هذه القراآت كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين
الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة واخذت بالعباد الا ان حطة حطة اي شيء حطة اما قوله الذين ظلموا فانما وصفهم الله بذلك اما لانهم
سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين ولانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم اما قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا ففيه بحثان الاول في تكرير الذين ظلموا زيادة على تقبيح امرهم
واشعار بان انزال الرجز عليهم لظلمهم الثاني ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى فلما وقع عليهم الرجز اي العقوبة وكذا قوله لئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس
معناهما واحد وهو العذاب فاما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعوا اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي شيء كانت لا دلالة في الآية عليه فقال ابن
عباس مات منهم بالفجأة اربعة وعشرون الفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة الى العشي خمسة وعشرون الفا ولم يبق منهم احد اما قوله بما كانوا يفسقون
فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا فيكون

فايدة التكرار

وفائدة التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر لوجهين الاول ان الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى قال
ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لما كان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا يكون الا من الكبائر فلما وصفهم الله تعالى بالظلم اولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من
الكبائر لا من الصغائر الثاني يحتمل انهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل والفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار النوع الثاني
من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم
خطيئاتكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من يحتج بقوله فبدل الذين ظلموا على ان
ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به اصحاب الشافعي رحمه الله في انه لا يجوز تحريم الصلوة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز
القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول يضاد معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فاما من غير اللفظ مع بقاء
المعنى فلا كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول آخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا وههنا سؤالات السؤال
الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في اول القرآن بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه
ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعد نعمه نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا اما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله واذ قيل لهم ابهام بعد
تقديم التصريح به في سورة البقرة السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة
المتقدمة والسكون في السورة المتأخرة السؤال الثالث لم قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا
وفي الاعراف فكلا السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطيئاتكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ففي سورة البقرة
لما اضاف ذلك القول الى نفسه تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما
لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ
الدال على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام
الاعظم وهو ان ياكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم فيه السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي
الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين
فالمذنب لا بد ان يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف
هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب
في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد
منهما في سورة اخرى السؤال السابع لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو والجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول
الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيها دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما قوله نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والآخر
قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة ادخلوا الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة
والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة السؤال الثامن قال في البقرة فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا
منهم قولا غير الذي قيل لهم فما الفائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف ان اول القصة ههنا مبني
على التخصيص بلفظ من لانه تعالى قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره فلما انتهت القصة
قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من آخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون آخر الكلام مطابقا لاوله فهناك ذكر امة عادلة وههنا ذكر امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو
السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف واما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق
السؤال التاسع لم قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا رجزا وقال في الاعراف فارسلنا عليهم الجواب الانزال يفيد حدوثه في اول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستيصاله
بالكلية وانما يحدث بالآخرة السؤال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون والجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا
اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله اعلم قوله تعالى واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت
منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقرأ ابو جعفر
بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول لانه اخف وعليه اكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا
والدين اما في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا انزال المن والسلوى لهلكوا فقال تعالى وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وقال

وجعل منه الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء المعتاد لان الانسان اذا اشتد حاجته الى الماء في المفازة فقد اشتدت عليه ابواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا
الماء من حجر يضرب بالعصا فانشق وانشق منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم الدين فلانه من اظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه
ومن اصدق ما يدل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل المسألة الاولى جمهور المفسرين على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لانه تعالى لما ظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن
والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فاعطاهم الماء من ذلك الحجر انكر ابو مسلم حمل هذه المعجزة على ايام سيرهم الى التيه وقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى
الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله تعالى من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق انه ليس في الآية ما يدل على ان
هذا الوقت كان ذلك الا ان الاقرب ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان احدهما ان المعتاد في البلاد الاستسقاء عن طلب الماء النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم
لانه صار معدا لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء يتفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بايامهم في التيه المسألة الثانية اختلفوا في العصا فقال الحسن
كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كان من آس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى عليه السلام ولها شعبتان تتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن مقداره
كان مقدارا يصح ان يتوكأ عليها وان ينقلب حية عظيمة ولا يكون كذلك الا وله قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن امثال هذه المباحث
واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من الاخبار الاحاد فالاولى تركها المسألة الثالثة اللام في الحجر اما للعهد والاشارة الى
حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاثة اعين لكل سبط عين يسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة الف وسعة العسكر
اثنا عشر ميلا وقيل اهبطه آدم عليه السلام من الجنة فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر به
قال له جبريل عليه السلام يقول لك الله تعالى ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واما للجنس اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يامره ان يضرب حجرا
بعينه قال وهذا اظهر في الحجة وابين في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيثما نزلوا القاه وقيل كان يضرب بعصاه
فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع [illegible] وكلمه الحجر لو اطعنك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع
وقيل مثل راس الانسان وهو المختار عندنا تفويض علمه الى الله المسألة الرابعة الفاء في قوله فانفجرت متعلق بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت فقد انفجرت وههنا
سؤالات السؤال الاول هل يجوز ان يامر تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا الحذف الجواب لا يمتنع في القدرة ان يامره تعالى
بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه لو امر رسوله بشيء ثم ان الرسول
لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا عبثا كانه لا معنى له ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله تعالى
فانفلق من ان اضرب فانفلق السؤال الثاني انه تعالى ذكر ههنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا
والجواب من ثلاثة اوجه احدها الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل
فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها لعله انبجس اولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه وثالثها لا يمتنع ان حاجتهم
كانت تشتد الى الماء فينفجر اي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس قليلا السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السائل اما ان يسلم
وجود الفاعل المختار او ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن
والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب على كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وايضا فالفلاسفة لا يمكنهم
القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس ولذلك قالوا اذا وضع في الكوز
الفضي جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا ليست تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات
الفلكية فلم يكن مستبعدا ان يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك اما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا
كون العبد موجدا لافعاله قلنا لهم لم لا يجوز ان يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما ان شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه
ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله تعالى فيفسد عليهم باب المعجزات والنبوات اما اصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد
الا الله لا جرم جزموا بان المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادة هو الله تعالى فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقا السؤال الرابع اتقولون ان ذلك
الماء كان مستكنا في الحجر فظهر او قلب الله الهواء ماء او خلق الماء ابتداء الجواب اما الاول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو محال اما الوجهان
الاخيران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد ازال الله اليبوسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة
فيها واعلم ان الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضاه ففار الماء من بين اصابعه
حتى استكفوا السؤال الخامس معجزة موسى عليه السلام في هذا المعنى اعظم ام معجزة محمد عليهما السلام الجواب كل واحد منهما معجز باهر لكن الذي لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم اقوى لان نبوع

الماء من الحجر معهود في الجملة اما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك اقوى السؤال السادس ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا الجواب انه كان في قوم موسى
كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة فاكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم
ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد انه لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين السؤال السابع من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من
وجوه احدها ان نفس ظهور الماء وثانيها خروج الماء العظيم من الحجر الصغير وثالثها خروج الماء بقدر حاجتهم ورابعها خروج الماء عند الضرب بالعصا وخامسها انقطاع الماء
عند الاستغناء فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه
وتعالى اما قوله قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه امر كل انسان ان لا يشرب الا من جدول معين لئلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء واما اضافة المشرب
اليهم فلانه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي عليه صار ذلك كالملك لهم فجازت اضافته اليهم اما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق
الله ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم او قال موسى لهم كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين احدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكانه قال كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم الله بلا تعب
واشربوا من هذا الماء والثاني ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه اعطاهم المأكول والمشروب واحتج المعتزلة بهذه الآية على ان الرزق هو الحلال قالوا لان اقل درجات
قوله كلوا واشربوا الاباحة فهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز اما قوله ولا تعثوا في الارض مفسدين
فالمعنى لا تعتدوا في الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء
عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك
يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم
وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء وقرأ زيد بن علي يخرج بفتح الياء وضم الراء ثم اعلم ان اكثر العلماء
من المفسرين زعموا ان ذلك السؤال كان معصية وعندنا انه ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله كلوا واشربوا من قبل هذه الآية عند انزال المن والسلوى ليس بايجاب
بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسال غير ذلك اما بنفسه او على
لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سالوا موسى ان يسال ذلك من ربه كان الدعاء اقرب الى الاجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم ان سؤال النوع الآخر من
الطعام يحتمل ان يكون لاغراض الاول انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد اربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره الثاني لعلهم في اصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وانما تعودوا
سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في اصل التربية وان كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا الثالث لعلهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا
هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لا نفس تلك الاطعمة الرابع ان المواظبة على الطعام الواحد سبب
لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت ان تبديل النوع يصلح ان يكون مقصود العقلاء
وثبت انه ليس في القرآن ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت ان هذا القدر لا يكون معصية ومما يؤكد ذلك ان قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم كالاجابة لما
طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جائزة على الانبياء لا يقال انهم لما ابوا شيئا اختاره الله لهم اعطاهم عاجل ما سألوه كما
قال ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لانا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السؤال كان معصية بوجوه الاول ان قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على
انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك الكراهية معصية الثاني ان قول موسى عليه السلام اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على
كونه معصية الثالث ان موسى عليه السلام وصف ما سالوه بانه ادنى وما كانوا عليه بانه خير وذلك يدل على ما قلناه والجواب عن الاول انه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على
انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا آخر ولان قولهم لن نصبر اشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل على انهم سخطوا الواقع وعن الثاني ان الاستفهام على
سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الآخرة وعن الثالث ان الشيء قد يوصف بانه خير من
حيث كان الانتفاع به حاضرا متيقنا ومن حيث انه يحصل عفوا بلا كد كما يقال ذلك في الحاضر فيقال في الغائب المشكوك فيه انه ادنى من حيث انه لا يتيقن ومن حيث
لا يتوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع ان يكون مراده بقوله اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير هذا المعنى او بعضه فثبت بما ذكرنا ان ذلك السؤال ما كان معصية بل كان
سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله ذلك بانهم
كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين تعالى انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون بالآيات
لا انهم سألوا ذلك المسألة الثانية قوله لن نصبر على طعام ليس المراد انه طعام واحد في النوع بل انه واحد في النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا
كان لا يتغير عن نهجه المسألة الثالثة القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرأ الاعمش وطلحة بضم القاف والقراءة المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها

وهي قراءة ابن عباس قالوا وبصلها وفوم لذكره البصل اختلفوا في الفوم وعن ابن عباس رضي الله عنه الحنطة وعنه ايضا ان الفوم هو الخبز وهو المروي عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي
عن بعض العرب فوموا لنا اي اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروي ايضا عن ابن عباس ومجاهد واختاره الكسائي واحتجوا عليه من وجوه الاول انه في حرف عبد الله
بن مسعود وثومها الثاني ان المراد لو كان هو الحنطة لما جاز ان يقال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الحنطة اشرف الاطعمة والثالث الثوم اوفق للعدس والبصل
من الحنطة المسألة الرابعة القراءة المعروفة اتستبدلون وفي حرف ابي بن كعب اتبدلون ادنى باسكان الياء وعن زهير العدوي ادناه بالهمزة من الدناءة واختلفوا في
المراد بالادنى وضبط القول فيه ان المراد اما ان يكون كونه ادنى في المصلحة في الدين او في المنفعة في الدنيا فالاول غير مراد لان الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين
من الذي طلبوه لما جاز ان يجيبهم اليه لكنه قد اجابهم اليه بقوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت فبقي ان يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز ان يكون المراد ان هذا
النوع الذي انتم عليه افضل من الذي تطلبونه لما بينا ان الطعام الذي يكون الذ الاطعمة عند قوم قد يكون اخسها عند اخرين بل المراد ما بينا ان هذا المن والسلوى متيقن
الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك او لان هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الاول اولى فان قيل كان
لهم ان يقولوا هذا الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا قلنا هب انه وقع التعارض من هذه الجهة لكن وقع الترجيح بما ان الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك المسألة الخامسة
القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء القراءة المشهورة مصرا بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله ونوحا و
لوطا وفيهما العجمة والتعريف وان اريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفي مصحف فيه وقرأ الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا واختلف المفسرون في قوله
اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود وابي بن كعب ترك التنوين فقال الحسن الالف في مصرا زيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد
الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن ابي العالية والربيع اما الذين قرأوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون
ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال اخرون المراد الامر بدخول بلد اي بلد كان كانه قيل لهم ادخلوا بلدا اي بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون
قد اختلفوا في ان المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه اولا او بلد اخر وقال كثير من المفسرين لا يجوز ان يكون هذا البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله
ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم والاستدلال بهذه الاية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض
وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى والثاني ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيها والثالث ان قوله ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت
المقدس الرابع لانه تعالى بعد ان امر بدخول الارض المقدسة التي قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فاذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون من
دخولها هذه المدة فعند انقضاء المدة يجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة اما الاول فلان قوله ادخلوا
الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول مصر واما الثاني وهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تمكنهم لندبيه واما الثالث وهو قوله ولا ترتدوا على ادباركم فلا نسلم ان معناه
ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان احدهما الاول المراد لا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان ان ينكروا ان يكون دخول
الارض المقدسة اولى الثاني ان تخصيص ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر للوجوب وبهذا دليلنا بناء على هذا الاصل وايضا فهب انه
للندب لكن الاذن في تركه يكون اذنا في ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم ان المراد من قوله ولا ترتدوا لا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما امر بدخول الارض
المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على ادباركم تبادر الى الفهم ان النهي يرجع الى ما يتعلق به ذلك الامر قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر اما
ابو مسلم الاصفهاني فانه جوز ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين الاول انا ان قرأنا اهبطوا مصرا بغير تنوين كان لا محالة علما على بلد معين وليس في العالم بلد ملقب
بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم اولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحادث فانهما لما جاءا
علمين كان حملهما على العلمية اولى واما ان قرأنا بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل التنوين فيه لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقرير ايضا
ما تقدم بعينه واما ان جعلناه اسم الجنس فقوله اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا الوجه الثاني ان الله تعالى
ورث بني اسرائيل ارض مصر واذا كانت موروثة لهم امتنع ان يحرم عليهم دخولها بيان انها موروثة قوله فاخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام
كريم كذلك واورثناها بني اسرائيل فلما ثبت انها موروثة لهم وجب ان لا يكونوا ممنوعين لان الارث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار و
ان كان ممنوعا من دخولها لوجه اخر كمال من اوجب على نفسه اعتكاف ايام في المسجد فانه وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ورثهم مصر
بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل ان الملك مطلق
التصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل اجاب العزيز الاول عن هاتين الحجتين اللتين حكاهما ابو مسلم فقالوا اما الوجه الاول فالجواب عنه انا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي
التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكنا نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل واما الوجه الثاني فالجواب انا لا ننازع في ان الملك مطلق
التصرف لكن قد يترك هذا الاصل لعارض كالمرهون والمستأجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة اما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة

عليهم

عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستخفاف
كقوله تعالى فيمن يحارب ويسعى ذلك لهم خزي في الدنيا فاما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقوله بعيد لان الجزية ما كانت
مضروبة عليهم من اول الامر اما قوله والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لانه
عليه السلام اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا اما قوله وباءوا ففيه وجوه احدها البوء الرجوع فقوله باءوا اي
رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر وثانيها البوء التسوية فقوله باءوا اي استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج وثالثها باءوا اي استحقوا ومنه قوله تعالى اني اريد
ان تبوء باثمي واثمك اي تستحق الاثمين جميعا واما غضب الله فهو ارادة الانتقام اما قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم و
الحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل احدهما جزاء للثاني اولى من العكس وجوابه المعارضة
بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها اما قوله ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال ايضا وفيه سؤالات السؤال
الاول ان قوله يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره مرة اخرى الجواب المذكور ههنا هو الكفر بايات الله وذلك هو الجهل والجحد باياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء السؤال
الثاني لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجوه الاول ان الاتيان بالباطل قد يكون لان الاتي به اعتقده حقا لشبهة وقعت في قلبه
وقد يأتي مع علمه بكونه باطلا ولا شك ان الثاني اقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم من غير ان كان ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين
بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه وثانيها ان هذا التكرير كقوله ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به ويستحيل ان يكون لمدعي الاله الثاني برهان وثالثها ان الله تعالى
لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا اليس ان الله تعالى يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق واما قوله بما عصوا فهو تأكيد بتكرير
الشيء بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند اخرها وقال هذا بما عصيتني وخالفتني هذا بما تجاوزت
علي واجترأت علي هذا بما كذا فيعد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة تبكيتا اما قوله وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم وتجاوز الحق الى الباطل واعلم انه تعالى لما
ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ اولا بما فعلوه في حق الله وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي
تخصهم ثم ربعه بما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون النبيين بغير الحق وذكر
الحق بالالف واللام معرفة وقال في ال عمران ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء فما الفرق الجواب الحق
المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور
بحرف التعريف اشارة الى هذا واما الحق المنكر فالمراد تأكيد العموم اي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره البتة قوله تعالى ان الذين امنوا
والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان القراءة المشهورة
هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهري الصابين
بياء ساكنة من غير همزة والصابون بياء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري بجعل الهمزة فيهما وعن ابي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة فيحتمل
وجهين احدهما ان يكون من صبا يصبو اذا مال الى الشيء فاحبه والاخر قلب الهمزة فيقول الصابين والصابون والاختيار الهمزة لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير اقرب لان اهل
العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا او وعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم
من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على انه سبحانه يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال تعالى ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي
الذين احسنوا بالحسنى فقال ان الذين امنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في اخر الاية من امن بالله واليوم الاخر فان ذلك
يقتضي ان يكون هو المراد من الايمان في قوله من امن بالله ونظيره في الاشكال قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا فلاجل هذا الاشكال ذكروا وجوها احدها
وهو قول ابن عباس المراد الذين امنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة عن اباطيل اليهود مثل قس بن ساعدة وبحيرا الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو
بن نفيل وسلمان الفارسي وابو ذر الغفاري ووفد النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين امنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا
على الدين الباطل الذي للنصارى كل من امن منهم بعد مبعث محمد بالله واليوم الاخر وبمحمد فلهم اجرهم عند ربهم وثانيها انه تعالى ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين
ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله ان الذين امنوا هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى
قال هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري وثالثها المراد من قوله ان الذين امنوا هم المؤمنون بمحمد
صلى الله عليه واله وسلم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله من امن بالله يقتضي وهو عائد الى الماضي ثم قوله من امن بالله يقتضي المستقبل فالمراد ان الذين امنوا
في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين اما قوله والذين هادوا ففي اشتقاقه وجوه احدها انما سموا به حين تابوا عن عبادة

العجل قالوا انا هدنا اليك اى تبنا ورجعنا عن ابن عباس وثانيها سموا به لانهم نسبوا الى يهودا اكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالدال غير المعجمة للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسما
من العجمة الى لغتهم غيروا بعض حروفه وثالثها قال ابو عمرو بن العلا سموا بذلك لانهم يتهودون اى يتحركون عند قراءة التورية اما النصارى ففى اشتقاق هذا الاسم وجوه احدها
ان القرية التى كان ينزلها عيسى عليه السلم تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتاده وجريج وثانيها لتناصرهم فيما بينهم اى لنصر بعضهم بعضا وثالثها لان عيسى عليه السلم
قال للحواريين من انصارى الى الله قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامراة نصرانة والياء فى نصرانى للمبالغة كالتى فى احمرى لانهم نصروا المسيح اما
قوله والصابئين فهو من صبأ اذا خرج من دينه الى دين اخر وكذلك كانت العرب يسمون النبى عليه الصلوة والسلم لانه اظهر دينا بخلاف اديانهم وصبأت النجوم اذا خرجت من
مطالعها وصبا نابه اذا خرج نابه وللمفسرين فى تفسير مذهبهم اقوال احدها قال مجاهد والحسن هم طايفة بين اليهود والمجوس لا يوكل ذبايحهم ولا تنكح نساؤهم وثانيها قال قتاده
هم قوم يعبدون الملايكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال ايضا الاديان خمسة منها للشيطان اربعة وواحد للرحمن الصابئون وهم يعبدون الملايكة و
المجوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان واليهود والنصارى وثالثها وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان الاول ان خالق العالم
هو الله سبحانه الا انه سبحانه امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلوة والدعاء والتعظيم والثانى ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هى المدبرة
لما فى هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض فيجب على البشر تعظيمها لانها هى الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب
الى الكسرانيين الذين جاءهم ابرهيم عليه السلم رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه سبحانه بين فى هذه الفرق الاربع انهم اذا امنوا بالله فلهم الثواب والاجر ليعرفوا ان
جميع ارباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالتهم وامنوا بالدين الحق فان الله سبحانه يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم انه قد دخل فى الايمان بالله
الايمان بما اوجبه اعنى الايمان برسله ودخل فى الايمان باليوم الاخر جميع احكام الاخرة فهذان القسمان قد جمعا كل ما يتصل بالاديان فى حال التكليف وفى حال الاخرة
من ثواب وعقاب اما قوله عند ربهم فليس العندية المكانية فان ذلك محال فى حق الله تعالى ولا الحفظ كالوداع بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم
اما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والحزن عنهم فى الدنيا ومنهم من قال فى الاخرة فى حال الثواب وهذا اصح لان قوله ولا خوف عليهم عام
فى النفى وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل فى الدنيا وخصوصا فى المكلفين لانهم فى كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما فى اسباب الدنيا واما فى امور
الاخرة فكانه سبحانه وعدهم فى الاخرة بالاجر ثم بين ان من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دايما لانهم لو جوزوا
كونه منقطعا لاعتراهم الخوف العظيم فان قال قايل ان الله تعالى ذكر هذه الاية فى سورة المائدة هكذا ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من
امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفى سورة الحج ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا
ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ان الله على كل شىء شهيد فهل فى اختلاف هذه الاية بتقديم الطوايف وتاخيرها ورفع الصابئين فى اية ونصبها فى الاخرى فايدة تقتضى
ذلك الجواب لما كان المتكلم احكم الحاكمين فلا بد لهذه التغيرات من حكم وفوايد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا بالقصور على عقولنا لا
كلام الحكيم والله اعلم قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد
ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم
اما قوله واذ اخذنا ميثاقكم ففيه بحثان الاول اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التى توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا فى هذا الميثاق وجوها
احدها ما اودع الله تعالى بالعقول من الدلايل الدالة على وجود الصانع وقدرته وحكمته والدلايل الدالة على صدق انبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق و
العهود لانها لا تحتمل الخلف والكذب والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم وثانيها روى عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم ان موسى عليه السلم لما رجع من عند ربه
بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن ناخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابى فخذوه فاخذتهم الصاعقة فماتوا ثم احياهم ثم قال لهم بعد ذلك
خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور اية باهرة عجيبة تبهر
العقول فترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلم مضافا الى ساير الايات اقروا له بالصدق فيما جاء به
واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتورية فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على انفسهم و
هو اختيار ابى مسلم وثالثها ان لله تعالى ميثاقين فالاول حين اخرجهم من صلب ادم عليه السلم واشهدهم على انفسهم والثانى انه الزم الناس متابعة الانبياء والمراد هنا هو
هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف الثانى قال القفال انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما
يخرجكم طفلا اى كل واحد منكم والثانى انه كان شيا واحدا اخذ من كل واحد منهم ما اخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قال مواثيقكم لاشبه ان يكون هناك
مواثيق واخذت عليهم لا ميثاق واحد اما قوله ورفعنا فوقكم فنظيره قوله واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة ففيه ابحاث الاول الواو فى قوله ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس
والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع من قبول الكتاب رفع عليهم الجبل واما على تفسير ابى مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان

زمان فكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثانى قيل ان الطور كل جبل قال العجاج داني جناحيه من الطور فمر تقضى البازى كسر اما الخليل فقال فى كتابه
ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه يقتضى حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذى وقعت المناجاة فيه وقد
يجوز ان ينقله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل فى الهواء قادر ايضا على ان يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد و
قال ابن عباس امر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان العسكر فرسخا فى فرسخ فاوحى اليهم ان اقبلوا التورية والا رميت الجبل
عليكم فلما راوا ان لا مهرب قبلوا التورية بما فيها وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم الثالث من الملاحدة من انكر امكان
وقوف الثقيل فى الهواء بلا عماد واما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقفت فى المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات
ووقوف الثقيل فى الهوا من الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم فى كتب الاصول الرابع قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان
لان ذلك لو وقع لكان ذلك يجرى مجرى الالجاء الى الايمان وهو ينافى التكليف اجاب القاضى بانه لا الجاء بان اكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر فى مكانه مدة وقد شاهدوا
السموات من فوقهم بلا عماد جاز ههنا ان يزول عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف اما قوله خذوا ما اتيناكم بقوة اى بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل
والتكاسل قال الجبائى هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم واجاب اصحابنا المراد
ما اتيناكم لم يحب عزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل اما قوله واذكروا ما فيه اى احفظوا ما فى الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه فان قيل هلا حملتم
على الذكر قلنا لان الذكر الذى هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الامر به فاما اذا حملناه على المدارسة فلا اشكال اما قوله لعلكم تتقون اى لكى تتقوا واحتج الجبائى
بذلك على انه تعالى اراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم ان المفهوم من قوله واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك
والا لم يكن ذلك اخذا للميثاق ولما صح قوله من بعده ثم توليتم من بعد ذلك اى ثم اعرضتم عن الميثاق والوفاء به قال القفال قد يعلم فى الجملة انهم بعد قبول التورية ورفع
الطور تولوا عن التورية بامور كثيرة فحرفوا التورية وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا امرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله اوائلهم
ومنها ما فعله متاخروهم ولم يزالوا فى التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصى فى عسكره
ذلك حتى لو خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور فى تراجم التورية التى يقرون بها ثم فعل متاخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب
بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقران وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التورية فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن عناد اسلافهم عن عجب ابكارهم ففيه
ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله وسلم من الكتاب وجحودهم صفته وحاله فى كتابهم وغير ذلك مما ذكره والله اعلم اما قوله فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه
بحثان الاول ذكر القفال فى تفسيره وجهين الاول لولا ما تفضل الله به عليكم من امهالكم وتاخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين اى من الهالكين الذين باعوا انفسهم
بنار جهنم فدل هذا القول على انهم انما خرجوا عن هذا الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا الثانى ان يكون الخبر قد انتهى عند قوله ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل
فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى اوله اى لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ولطف بكم حتى تبتم البحث الثانى ان
ان قوله لولا تفيد انتفاء الشىء لثبوت غيره فهذا يقتضى ان انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل هناك لطف الله
وهذا يقتضى ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبى بانه تعالى سوى بين الكل فى الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعض فصح
ان يقال القايل لو قد سوى الله بين اولاده فى العطية لولا ان اباك فضلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء الشىء لثبوت غيره
وهذا ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبى ساقط جدا قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما
بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين واعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا ختم ذلك بشرح ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الاول
وفيه مسائل المسئلة الاولى روى عن ابن عباس رض ان هؤلاء القوم كانوا فى زمان داود عليه السلم بايلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وكل مكان من البحر يجتمع الله الحيتان فيه
كل ارض فى شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفى غير ذلك الشهر فى كل سبت خاصة وهى القرية المذكورة فى قوله واسئلهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر اذ يعدون فى
السبت فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحبس فى الحياض هو اعتداؤهم ثم انهم اخذوا السمك
واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استن الابناء باخذ الاموال فمشى اليهم طوائف من اهل المدينة الذين كرهوا الصيد فى السبت ونهوهم فلم
ينتهوا وقالوا نحن فى هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئين فمكثوا كذلك ثلاثة
ايام ثم هلكوا المسئلة الثانية المقصود من ذكر هذه القصة امران الاول اظهار معجزة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فان قوله ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا فى
زمن محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلما اخبرهم محمد عليه الصلوة والسلم انما عرفه عن الوحى الثانى انه تعالى لما اخبرهم بما عاجل به اصحاب السبت فكانه يقول لهم اما تخافون
ان ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا اهل الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها

على ادبارها المسألة الثالثة الكلام فيه حذف كأنه قال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على ان الذي
فعلوه في السبت كان محرما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل ان يقال انهم تعدوا في ذلك
الاصطياد فقط وان يقال انهم انما تعدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطياد المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف والسبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم
السبت فان قيل لما كان الله تعالى نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في ان كثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا
يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم وهل هذا الا اثارة الفتنة وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب اهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة
فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب اما قوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف كونوا قردة خاسئين خبران اي كونوا
جامعين بين القردية والخسوء وهو الصغار والطرد المسألة الثانية قوله كونوا قردة خاسئين ليس بامر لانهم كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم على صورة القردة بل
المراد منه سرعة التكوين كقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين فالمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد انزاله من العقوبة بهؤلاء
بل لما قال لهم كونوا قردة صاروا كذلك اي لما اراد بهم ذلك صاروا كما اراد وهو كقوله تعالى كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ولا يمتنع ايضا ان يتكلم الله تعالى بذلك
عند هذا التكوين لان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول اثر في التكوين فاي فائدة فيه قلنا اما عندنا فاحكام الله تعالى وافعاله
لا تتوقف على رعاية المصالح البتة اما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لطفا لبعض الملائكة او لغيرهم المسألة الثالثة روي عن مجاهد انه سبحانه مسخ قلوبهم بمعنى
الطبع والختم لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ونظيره ان يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجع فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بامرين
الاول ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا ابطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك اعداما للانسان وايجادا للقرد ويرجع
حاصل المسخ على هذا القول الى انه تعالى اعدم الاعراض التي كان باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا وخلق فيها الاعراض التي باعتبارها كانت قردا فهذا يكون اعداما
وايجادا لا انه يكون مسخا الثاني ان الوجوز ذلك لما امنا في كل ما نراه قردة وكلبا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات واجيب عن الاول
ان الانسان ليس هو تمام الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي
غير الزائل فالانسان امر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما ساريا في البدن او جزءا في بعض جوانب البدن كقلب او دماغ او موجودا مجردا
على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي يكون
جثته في غاية العظم ان يدخل حجرة الرسول عليه الصلوة والسلام وعن الثاني ان الامان يحصل باجماع الامة فثبت بما قررنا جواز المسخ وامكن اجراء الآية على ظاهرها فلم
يكن بنا حاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر
انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة بقي هاهنا سؤالان السؤال الاول انه بعد ان صار قردا لا يبقى له فهم ولا
عقل ولا علم فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متألمة فمن اين يحصل العذاب بسببه والجواب لم لا يجوز ان يقال
ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت
تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية فكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرود الاصلية بتلك
الصورة عدم تألم الانسان بتلك الصورة القردية العرضية السؤال الثاني اولئك القردة بقوا او افناهم الله فان قلنا انهم بقوا فهذه القرود التي في زماننا هل يجوز ان
يقال انها من نسل اولئك الممسوخين ام لا الجواب الكل جائز عقلا الا ان الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا المسألة الرابعة قال اهل اللغة الخاسئ الصاغر
المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من مواضع قال تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل ان يكون
صاغرا ذليلا ممنوعا من معاودة النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فكانه ردد البصر في السماء تردد من
طلب فطورا فانكره وان كثرت منه المعاودة للطلب فلم يجد فطورا فرجع اليك طرفك ذليلا كما ترد الخائب بعد طول تعبه في طلب شيء فلا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان
يقصده من ان يعاوده اما قوله تعالى فجعلناها نكالا فقد اختلفوا في ان هذا الضمير الى اي شيء يعود على وجوه احدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي مسخوها وثانيها
قال الاخفش اي جعلنا هذه الامة نكالا لان قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت يدل على الامة والجماعة او نحوها والاقرب هو الوجه الاول لانه اذا امكن رد الكناية
الى المذكور المتقدم فلا وجه لردها الى غيره وليس في الآية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم اما النكال فقال القفال النكال هو العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية
واصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل وللجام الثقيل ايضا نكل لما فيه من المنع والحبس فالمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة
لغيرهم اي لم نقصد بذلك ما يقصده الآدميون من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه واما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة
قال القاضي اليسير من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه اوجب تعالى في السارق المصر القطع جزاء ونكالا واراد به ان يفعل على وجه الاهانة والا

فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل الا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما انزله بهؤلاء الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء للدنيا ونقضوا ما
كان منهم من المواثيق بين انه تعالى انزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمتنع ان يتقدم مقدورا بان مسخهم وتغيير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الامراض المغيرة للصورة
ويكون محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالا انه تعالى فعله عقوبة على ما كان منهم اما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها ففيه وجوه احدها لما قبلها وما معها وما بعدها
من الامم والقرون لان مسخهم ذكرت في كتب الاولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ الله خبر هذه الواقعة من الآخرين وثانيها اريد بما بين يديها ما بحضرتها من القرى والامم وثالثها المراد انه
تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن اما قوله وموعظة للمتقين ففيه وجهان احدهما ان من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف
ان يفعل مثل فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من ان يخاف من العقاب بالآجل الذي هو اعظم وادوم واما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في اول
السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا بالانتفاع والانزجار بذلك صلح ان يخصوا به لانه ليس بمنتفع به غيرهم الثاني ان يكون معنى قوله وموعظة للمتقين ان يعظ
المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون غيرهم المتقين قوله تعالى
واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ۝ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها
بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون ۝ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ۝
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون ۝ قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها
قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ۝ واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون ۝ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى
ويريكم آياته لعلكم تعقلون ۝ اعلم ان هذا النوع الثاني من التشديدات روي عن ابن عباس رضي وسائر المفسرين ان رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا لكي يرثه ثم رماه
في مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في ان تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فسأله فاوحى اليه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على انفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت الا عند انسان معين ولم يبعها الا باضعاف
ثمنها فاشتروها فذبحوها وامرهم موسى عليه السلام بان ياخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا
ثم هاهنا مسائل المسألة الاولى ان الايلام بالذبح حسن والا لما امر الله تعالى به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة ان
ذلك انما حسن لاجل الاعواض المسألة الثانية ان الله تعالى امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير وذلك يدل على صحة قولنا بالواجب المخير المسألة الثالثة
القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكرو العموم ان
هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت
ويصح ايضا ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذا المفهوم من قولك اذبح بقرة معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذا
قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد العموم ولانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اي بقرة شئتم تكريرا ولكان قوله اذبحوا بقرة
متعينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول الثاني ان قوله اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا
اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذا قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة
فقط فاما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاؤوا فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ الثالث ان قوله بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد
المنكر انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان بدليل انه اذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت انه
كذلك وجب ان يكون في الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم لانه لو ذبح اي بقرة كان فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب ان هذا مصادرة على
المطلوب الاول فان هذا انما يثبت لو ثبت ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسألة اذا عرفت هذا
فنقول اختلف الناس في ان قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو امر بذبح بقرة معينة غير مبينة او هو امر بذبح بقرة اي بقرة شئت قال الذين يجوزون تأخير البيان عن وقت
الخطاب انه كان امرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه انه كان امرا بذبح بقرة اي بقرة كانت الا ان القوم لما سالوا تغير التكليف عند ذلك
وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التخيير في جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا ورجعوا بالمسألة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم
في الشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في ان يأمره بالصعب فكذا هاهنا واحتج الفريق الاول بوجوه الاول ان قوله تعالى
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقوله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل
على ان المأمور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان يقال انها
صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء

الاكتفاء بالصفات المذكورة آخراً وأن لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك وعلماء المسلمين على أن تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم فإن قيل الكنايات
فلا نسلم عودها إلى البقرة فلم لا يجوز أن يقال إنها كنايات عن القصة والشأن وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه أحدها أن هذه الكنايات لو كانت عائدة
إلى القصة والشأن لبقي ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لأن قوله بقرة صفراء ليس كلاماً تاماً بل لا بد من إضمار شيء آخر وذلك خلاف الأصل أما إذا جعلنا الكنايات عائدة إلى المأمور
به أولاً لم يلزم هذا المحذور وثانيها الحكم برجوع الكنايات إلى القصة والشأن خلاف الأصل لأن الكناية يجب عودها إلى شيء جرى ذكره والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز
عود الكناية إليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما عداه على الأصل وثالثها أن الضمير في قوله ما لونها وما هي لا شك أنه عائد إلى البقرة فوجب أن يكون
الضمير في قوله إنها بقرة صفراء عائداً إلى تلك البقرة وإلا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال الثالث أنهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما حكى عنهم ما يوجب أن تكون بقرة صفة
متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع الاحتمالات الكثيرة فلو سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا أنهم كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني بوجوه أحدها أن
قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم وذلك يقتضي أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفاً جديداً
وثانيها لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي
قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الإتيان بما أمروا به أولاً وذلك إنما يكون لو كان المأمور به أولاً ذبح بقرة معينة الثالث ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
أنه لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت عنهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ورابعها أن الوقت الذي أمروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين إلى ذبحها فلو كان
المأمور ذبح بقرة معينة مع أن الله ما بينها لكان ذلك تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة فإنه غير جائز والجواب عن الأول ما بينا في أول المسألة أن قوله إن الله يأمركم أن تذبحوا
لا يدل على أن المأمور به ذبح بقرة أي بقرة كانت وعن الثاني أن قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال
البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلون وعن الثالث أن هذه الرواية عن ابن
عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا تصلح أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى وعن الرابع أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يلزم أن لو دل الأمر على الفور وذلك
عندنا ممنوع واعلم أنا إذا فرعنا على القول بأن المأمور به بقرة أي بقرة كانت فلا بد وأن نقول التكاليف متغايرة فكلفوا أولاً أي بقرة كانت وثانياً أن تكون لا فارضاً
ولا بكراً بل عواناً فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون صفراء فلما لم يفعلوا كلفوا أن تكون مع ذلك لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب
منهم من قال في التكليف الواقع آخراً يجب أن يكون مستوفياً لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول إنما يجب
كونها بالصفة الأخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفاً بعد تكليف وإن كان الأول أشبه بالروايات وبالطريقة المشددة عليهم عند تركهم الامتثال وإذا
ثبت أن البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفاً بعد تكليف وذلك يدل على أن الأسهل قد ينسخ بالأشق ويدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع حسن التكليف ثانياً
لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولاً أما قوله تعالى قالوا أتتخذنا هزواً ففيه مسائل المسألة الأولى قرئ هزؤاً بالضمتين وهزواً بسكون الزاي نحو كفؤاً وقرأ حفص هزواً بالضمتين
والواو وكذلك كفواً المسألة الثانية قال القفال قوله تعالى أتتخذنا هزواً استفهام على معنى الإنكار والهزء يجوز أن يكون في معنى المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله
أي في معلومه والله رجاؤنا أي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخرياً قال صاحب الكشاف أتتخذنا هزواً أتجعلنا مكان هزؤ أو أهل هزؤ أو الهزء نفسه لفرط الاستهزاء
المسألة الثالثة القوم إنما قالوا ذلك لأنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا أنه عليه السلام
يداعبهم لأن من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حياً فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزء
ويحتمل أنه عليه السلام وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القتيل كيف يصير حياً بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء
المسألة الرابعة قال بعضهم إن أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام أتتخذنا هزواً لأنهم إن قالوا ذلك لأنهم شكوا في قدرة الله تعالى على إحياء الميت فهم كفرة وإن شكوا
في أن الذي أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك أيضاً كفر ومن الناس من قال إنه لا يوجب الكفر بيانه من وجهين
الأول أن المداعبة على الأنبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه يداعبهم مداعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر الثاني أن معنى قوله أتتخذنا هزواً أي ما أعجب هذا الجواب
كأنك تستهزئ بنا لا أنهم حققوا على موسى الاستهزاء أما قوله تعالى أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ففيه وجوه أحدها أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل
ومنصب النبوة لا يحتمل الإقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى من نفس الشيء الذي نسبوه إليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك أعوذ بالله من
عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل أنه أطلق اسم السبب على المسبب مجازاً هذا هو الوجه الأقوى وثانيها أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بما في الاستهزاء في أمر الدين من
العقاب الشديد والوعيد العظيم فإني متى علمت ذلك امتنع إقدامي على الاستهزاء وثالثها قال بعضهم إن نفس الهزؤ قد يسمى جهلاً وجهالة فقد روي عن بعض أهل اللغة
أن الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم إنه ضد العلم واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على أن الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى قالوا إنما
نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم واعلم أن القوم سألوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة السؤال الأول ما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال

موسى

موسى عليه السلام يقول إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم أن في الآية أبحاثاً الأول أنا قلنا إن قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة
يدل على أن الأمر بذبح بقرة معينة في نفسها وعند هذا التعيين حسن موقع سؤالهم لأن المأمور به لما كان مجملاً حسن الاستفسار والاستعلام أما على قول من يقول إنه في أصل
اللغة للعموم فلا بد من بيان أنه ما الذي حملهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه أحدها أن موسى عليه السلام لما أخبرهم بأنهم إذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حياً تعجبوا
من أمر تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصية لا تكون إلا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من سائر العصي
بتلك الخواص إلا أن القوم كانوا مخطئين في ذلك لأن هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية للبقرة بل كانت معجزة يظهرها الله على يد موسى عليه السلام وثانيها لعل القوم أرادوا قتل بقرة أي
بقرة كانت إلا أن القاتل خاف من الفضيحة فألقى الشبهة في البين فقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك إلى موسى عليه السلام وثالثها
الخطاب الأول وإن أفاد العموم إلا أن القوم أرادوا الاحتياط فيه فسألوا طلباً لمزيد البيان وإزالة لسائر الاحتمالات إلا أن المصلحة اقتضت الأمر بذبح البقرة المعينة
البحث الثاني أن سؤال ما هي طلب لتعريف الماهية والحقيقة لأن ما سؤال وهي إشارة إلى الحقيقة فما هي لا بد وأن يكون طلباً للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون إلا بذكر أجزائها
ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم أن وصف السن من الأمور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب مطابقاً لهذا السؤال والجواب عنه
أن الأمر وإن كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على أنه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقرة طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميز
بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جواباً عن هذا السؤال البحث الثالث قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضاً لأنها فرضت سنها أي قطعتها
وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان النصف قال القاضي أما البكر فقيل إنه الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل إنها التي ولدت واحدة قال المفضل بن سلمة فإنه ذكر في الفارض
أنها المسنة وفي البكر أنها شابة وعن بعض النساء التي لم توطأ ومن الإبل التي وضعت بطناً واحداً قال القفال البكر يدل على الأول ومنه الباكورة لأول الثمر ومنه بكرة
النهار ويقال بكرت عليه البارحة إذا جاءه في أول الليل وكأن الأظهر أنها هي التي لم تلد لأن المعروف من اسم البكر من الإناث في بني آدم ما لم ينز عليه الفحل وقال بعضهم
العوان التي ولدت بطناً بعد بطن وحرب عوان إذا كانت حرباً قد قوتل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان إذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة البحث الرابع
احتج العلماء بقوله عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الأحكام إذ لا يعلم أنها بين الفارض والبكر إلا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان
السؤال الأول لفظة بين تقتضي شيئين فصاعداً فمن أين جاز دخوله على ذلك الجواب لأنه في معنى شيئين حيث وقع مشاراً به إلى ما ذكر من الفارض والبكر السؤال الثاني كيف
جاز أن يشار بلفظة ذلك إلى مؤنثين مع أنه للإشارة إلى واحد مذكر الجواب جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام أما قوله فافعلوا ما تؤمرون
ففيه وجهان الأول فافعلوا ما تؤمرون به من قولك أمرتك الخير والثاني أن يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الأمير واعلم أن المقصود الأصلي من هذا الكلام أن تكون
البقرة في أكمل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعد ما وصلت إلى حالة الكمال والمسنة فإنها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فأما المتوسط
فهو الذي يكون في حالة الكمال ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم أنهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف
حال اللون فأجابهم الله تعالى بأنها صفراء فاقع والفقوع أشد ما يكون من الصفرة وأنصعه يقال في التوكيد أصفر فاقع وأسود حالك وأبيض يقق وأحمر قانئ
وأخضر ناضر وههنا سؤالات السؤال الأول فاقع ههنا واقع خبراً عن اللون فكيف يقع تأكيداً للأصفر الجواب أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها
فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني هلا قيل صفراء فاقعة وأي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم
للهيئة وهي الصفرة فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنونك مجنون وعن وهب إذا نظرت إليها خيل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها
أما قوله تسر الناظرين فالمعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر إليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لأن العرب تسمي الأسود أصفر نظيره قوله تعالى في
صفة الدخان كأنه جمالات صفر أي سود واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وأيضاً السواد لا ينعت بالفقوع إنما يقال أصفر
فاقع وأسود حالك والله أعلم وأما السرور فإنه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شيء لذيذ أو نافع ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله قالوا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون وههنا مسائل المسألة الأولى قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والذي نفس
محمد بيده لو لم يقولوا إن شاء الله لحيل بينهم وبينها أبداً واعلم أن ذلك يدل على أن التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم
ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الأمر إليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته المسألة الثانية احتج أصحابنا
على أن الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى فإن عند المعتزلة الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد أراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم إن شاء الله فائدة أما على أصلنا فإنه تعالى
قد يأمر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا إن شاء الله فائدة المسألة الثالثة احتجت المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة بقوله إن شاء الله من وجهين الأول أن دخول كلمة إن عليه
يقتضي الحدوث والثاني وهو أنه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء أزلياً وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية ولنرجع إلى التفسير أما قوله يبين لنا
ما هي ففيه السؤال المذكور وهو أن قولنا ما هو طلب لبيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقاً للسؤال وقد تقدم جوابه في قوله

ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعريف والصفرة كثير فاشتبه علينا ايها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة
ومتشابها اما قوله وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال احدها وانا بمشية الله نهتدي للبقرة المامور بذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها
وثانيها انا ان شاء الله تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها وثالثها انا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن اوصاف البقرة اي نرجو انا لسنا على ضلال
فيما نفعله من هذا البحث ورابعها انا بمشية الله تعالى نهتدي للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله انها بقرة لا ذلول
تثير الارض فقوله لا ذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول يعني لم تذلل للكراب واثارة الارض ولا هي من البقر التي يسقى عليها فتسقي الحرث ولا الاولى للنفي والثانية
مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير وتسقي على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وجملة القول ان الذليل بالعمل لا بد من ان يكون ناقصا
فبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين العملين تظهر بهما النقص اما قوله مسلمة ففيه وجوه احدها من العيوب مطلقا وثانيها من اثار العمل المذكور وثالثها
مسلمة وحشية مرسلة عن الحبس ورابعها مسلمة من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان
قوله لا شية فيها تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة من العيوب واللفظ يقتضي ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء
على جواز استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة اذا فسرناها بانها مسلمة من العيوب فذلك لا نعلمه من طريق الظاهر اما قوله لا شية فيها
فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثرها فاراد تعالى ان يبين عموم ذلك بقوله
لا شية فيها روي انها كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون والوشي وخلط لون بلون ثم اخبر تعالى عنهم انهم قبلوا عنه هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا الآن
جئت بالحق اي الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل قال القاضي قوله الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على
انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله
فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وههنا ابحاث الاول ان النحويين ذكروا لكاد تفسيرين الاول قالوا ان نفيه اثبات
واثباته نفي فقوله كاد يفعل كذا معناه قرب من ان يفعله لكنه فعله والثاني وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي ان كاد معناه المقاربة فقوله كاد يفعل معناه
قرب من الفعل وقوله ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفي
المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية البحث الثاني روي انه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة
فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت من احسن البقر واسمنها فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها
بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة البحث الثالث روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء
انها تنحر قال فلو نحروها اجزاء عليه فقال الذبح والنحر سواء حكي عن قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا
ما يسمى ذبحا والنحر وان اجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا لا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي البحث
الرابع اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها وعن اخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المامور
به غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا اذا دل الدليل
على خلافه واما لا يلزم المصلي ان يتطهر بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولاه للزم ذلك اذا وجب الطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذلك لا يدفع التكليف
فان القود وان كان واجبا عليه فعليه ان يسلم النفس من ولي الدم اذا طلب وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك ليزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح
القتيل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل في هذا الفعل البحث الخامس احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية
فقالوا انه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التثاقل فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض
من المامور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه لانما امر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز من هذا الجنس من المضار واجب فلما كان
الصلاح انه بهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع انه في تلك الشريعة ان التعبد بالقربان لا يكون الا على وجه الوجوب فلما تقدم عليهم بذلك كفى في وجوبه الا
ما قوله حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو انا وان كنا لا نقول ان الامر لا يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب وايضا فلعله فهم الوجوب ههنا
بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب لا محالة وعلى ما تقدم بيانه من ان القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب والجواب
ان المذكور مجرد قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك المامور علمنا ان منشأ ذلك الذم هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في اصول الفقه ان ترتب
الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم البحث السادس احتج القائلون بان الامر يفيد الفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المامور به عند ورود
الامر المجرد فدل على انه للفور واما قوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فاعلم ان وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح فاما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن

انه لا بد وان يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب ان يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة يجب ان يكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما
التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم واخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال
واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه
لا خلل في هذا النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب
الغرض من تثنية التقريع اما قوله فادارأتم ففيه وجوه احدها اختلفتم واختصمتم في شانها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه ويزحمه وثانيها ادارأتم
اي نفى كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره وثالثها دفع بعضهم بعضا عن البراءة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد
منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في براءة عنه قال القفال والكناية في قوله تعالى فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتلة لان قوله قتلتم يدل
على المصدر واما قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي ما كنتم تكتمون من امر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارء كما حكى الحاضر
في قوله باسط ذراعيه وهذه اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا وفيه مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد وان
يفعل ذلك وانما حكم بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد فلاجل هذا قلنا لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك
الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه المسئلة الثانية تدل الآية على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه المسئلة الثالثة
تدل الآية على ان ما يسره العبد من خير او شر ودام ذلك منه فان الله سيظهره قال عليه السلام ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على السنة الناس وكذا
المعصية وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفون لي اعمالهم وعلي ان اظهرها لهم المسئلة الرابعة دلت الآية على انه يجوز ورود العام لارادة الخاص لان
قوله ما كنتم تكتمون شيئا لكل المكتومات ثم ان الله تعالى اراد هذه الواقعة اما قوله فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل المسئلة الاولى المروي عن ابن عباس
ان صاحب بقرة بني اسرائيل طلبها اربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لان الفاء في قوله فقلنا اضربوه ببعضها للتعقيب وذلك يدل
على ان قوله فقلنا اضربوه ببعضها حصل عقيب قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة المسئلة الثانية الهاء في قوله فاضربوه ضمير وهو اما يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تأويل
الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي عليه قوله ما كنتم تكتمون المسئلة الثالثة يجوز ان يكون الله تعالى انما امر بذبح البقرة لانه تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها او
يجوز ان يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجب على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤالان السؤال الاول
ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتداء الجواب الفائدة فيه ليكون الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز لملحد ان يتوهم
ان موسى عليه السلام انما احياه بضرب من السحر والحيلة فاذا حيي عندما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في انه لم يحي بشيء انتقل اليه من الجسم الذي ضرب به اذ كان
ذلك انما حيي بفعل فعله هو فدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما يكون من عند الله تعالى لا بتمويه من العباد وايضا فتقديم القربان على طلب الاحياء وحصول الغرض بسبب ذلك القربان
التي كانت العادة بها جارية ولان هذا القربان مما يعظم امر القربان السؤال الثاني هلا امر بذبح غير البقرة واجاب بان الكلام في غيرها لو امروا به كالكلام فيها ثم ذكر
فيها فوائد احدها التقرب بالقربان الذي كانت عندهم اعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب بتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك
البقرة المسئلة الرابعة اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضربوه بالقتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين في ابعاض البقرة لانهم امروا بضرب القتيل ببعض البقرة واي
بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمامور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه وذلك
يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يلي الغضروف وقيل اصل الاذن والقصة بين الكتفين ولا شك
ان القرآن لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه المسئلة الخامسة في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة
قوله كذلك يحيي الله الموتى عليه وهو كقوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت روي انهم لما ضربوه قام باذن الله واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان
لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا اما قوله كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه الآية وجهان احدهما ان يكون اشارة الى نفس ذلك الميت والثاني انه احتجاج
في صحة الاعادة ثم ان هذا الاحتجاج اهو على المشركين او على غيرهم فيه وجهان الاول قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا
صحة الاعادة وان لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تعالى من بعد ما ذكر الامر بالضرب واحياء ذلك الميت ثم قال كذلك
يحيي الله الموتى فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع في القول فكانه تعالى دل بذلك على ان الاعادة كالابتداء في قدرته الثاني قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى
قال لبني اسرائيل اي كما احياه الله تعالى في الدنيا فكذلك يحيي الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا
منه شيئا فاذا شاهدوه اطمانت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى الى قوله ليطمئن قلبي الى اخره
من غير احتياج وذلك لا احياء الى الاعادة ومرة ومثال ذلك المسئلة الثانية من الناس من استدل بقوله كذلك يحيي الله الموتى على ان الميت مقتول وهو ضعيف لانه تعالى ما بنى على احياء ذلك القتيل احياء

للموتى فالذي من شأنكم هذا القتل مثبتا اما قوله ويريكم فلقايل ان يقول انما ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل
المعلومات المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت آية واحدة الا انها لما دلت
على هذه المدلولات الكثيرة جرت مجرى الآيات الكثيرة اما قوله لعلكم تعقلون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل مر تفسيرها في قوله لعلكم تتقون الثاني ان القوم كانوا عقلاء
قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال اني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلا فاذن لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو ان
يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا تنكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم
ان كثيرا من المتقدمين ذكروا ان من جملة احكام هذه الآية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا لا يرث لانه روى عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم عن الميراث لاجل
كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسألة من احكام هذه الآية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هل كان وارثا لقتيله ام لا وبتقدير ان يكون وارثا فهل حرم الميراث ام لا
وليس يجب اذا روي عن عبيدة ان القاتل حرم الميراث بقتله ان يعد ذلك في جملة احكام القرآن اذا كان لا يدل عليه لا مجملا ولا مفصلا واذا كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا
وانما يلزم الاقتداء بهم فادخال هذا الكلام في احكام القرآن تعسف واعلم ان الذي قاله القاضي حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول اختلف المجتهدون في ان
القاتل هل يرث ام لا فعند الشافعي رحمه الله لا يرث سواء كان القاتل غير مستحق عمدا كان او خطأ او كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يرث
في العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغي فانه يرث وكذا القاتل اذا كان صبيا او مجنونا انه يرث لا من ديته ولا من سائر امواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد
بن المسيب رضي الله عنهم وقال عثمان رضي الله عنه البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرث من ديته ويرث من سائر امواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري
والاوزاعي واحتج الشافعي رحمه الله بعموم الخبر المشهور المستفيض انه عليه السلام قال ليس للقاتل من الميراث شيء الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد
والكلام فيه مذكور في اصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهي ان تطرق التخصيص الى العام يفيد نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر بعض الصور فحينئذ يتوالى عليه اسباب الضعف فانه
كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مضادة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصا سبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب بالخبر لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوي جدا الا انا لم نخصص
هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف فلا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج ابو بكر الرازي ان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروما عن الميراث بانا
لا نعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يمنعون هذه الصورة والله اعلم قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد
ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما
تعملون اعلم ان قوله قست قلوبكم من بعد ذلك ففيه مسائل المسألة الاولى الشيء الذي من شأنه بالصلابة ان لا يقبل الاثر عن شيء آخر يقال له القاسي فالقاسي
صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال للذي لا يتأثر انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار بسبب الحجرية
قابل وكذلك القلب من شأنه ان يتأثر عند مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثرها عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله
فاذا عرض في القلب عارض اخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شبيها بالحجر فيقال قسا القلب وغلظ ولذلك فان الله تعالى وصف المؤمنين بالرقة فقال كتابا متشابها مثاني
تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم المسألة الثانية قال القفال يجوز ان يكون المخاطبون بقوله قلوبكم اهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم
اي اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي كانت لاوائلكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن اصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها انبياؤهم والمواثيق
التي اقروا على انفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب ويحتمل ان يكون المراد اولئك اليهود
ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين اولى ويحتمل ايضا ان يكون المراد اولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز ان يريد من قبلهم من
سلفهم المسألة الثالثة قوله من بعد ذلك يحتمل ان يكون المراد من بعد ما اظهره الله تعالى من احياء ذلك القتيل ما عين القاتل ونسبه القاتل الى الكذب وما ترتب لنا الانكار بل طلب الف
وساعده على جميع تعنته قال تعالى واحفظ لهم انهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم اي صارت قلوبكم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل ان يكون قوله
من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عدده الله سبحانه من جميع النعم العظيمة والآيات الباهرة التي اظهرها على يد موسى عليه السلام فان اولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم
لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في اخبارهم لمن نظر فيها اما قوله او اشد قسوة ففيه مسائل المسألة الاولى كلمة او للترديد وهي لا تليق
بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه احدها انها بمعنى الواو كقوله الى مائة الف او يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او
آبائهن والمعنى وآبائهن وكقوله ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم يعني وبيوت آبائكم ومن نظائره قوله لعله يتذكر او يخشى فالملقيات ذكرا عذرا او نذرا وثانيها
انه تعالى اراد ان يبهم على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره اكلت خبزا او تمرا وهو لا شك انه اراد الابهام لصاحبه وثالثها ان يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو
اشد قسوة من الحجارة ورابعها ان الآدميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة او هي اشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله فكان قاب قوسين او ادنى في
نظركم واعتقادكم وخامسها ان كلمة او بمعنى بل وانشد الفراء بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها او انت في العين املح ... ام القوم ام كل الي حبيب فالمراد بل كل وسادسها انه على قولك ما اكل الا حلوا او حامضا

اي طعامي لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما بالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما وسابعها ان او حرف اباحة كانه قيل بأي هذين شبهتم قلوبكم كان صدقا
كقولك جالس الحسن او ابن سيرين اي ايهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا ايضا المسألة الثانية قال صاحب الكشاف اشد معطوف على الكاف اما على معنى
او مثل اشد قسوة فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واما على وان وجوه الفنها اشد قسوة المسألة الثالثة انما وصفها بانها اشد قسوة لوجوه احدها ان الحجارة
لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وثانيها ان الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها
بامر الله تعالى وان كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع ما وصفنا من احوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم
يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم الى قوله والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات كان المعنى ان
حيوانا غير بني آدم امم سخر كل واحد منها لشيء فهو منقاد لما اريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما اراد الله منهم وثالثها او اشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه
ويظهر منها الماء في بعض الاحوال اما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه المسألة الرابعة قال القاضي اذا كان تعالى هو الخالق فيهم
الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو ان موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له ان الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي جعل في قلوبنا القسوة والخالق
في الحجارة انفجار الانهار هو القادر على ان يغلبنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه اوكد من حجته عليهم وهذا النمط
من الكلام قد تقدم تقريره مرارا واطوارا المسألة الخامسة انما قال اشد قسوة ولم يقل اقسى لان ذلك ادل على فرط القسوة ووجه آخر وهو انه لا يقصد معنى الاقسى
ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة وقرئ قساوة وترك الضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو
اكرم ثم انه سبحانه فضل الحجارة على قلوبهم بان بين ان الحجارة قد يحصل منها ثلاثة انواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع فاولها قوله وان من الحجارة
لما يتفجر منه الانهار وفيه مسائل المسألة الاولى قرئ وان بالتخفيف وهي ان المخففة من الثقيلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله وان كل لما جميع المسألة الثانية
التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان اي انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك بن دينار ينفجر بمعنى وان من الحجارة ما يتشقق فيخرج منه الماء
الذي يجري حتى يكون منه الانهار وقالت الحكماء ان الانهار انما تتولد عن ابخرة تجتمع في باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك الابخرة وانفصلت وان
كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا تزال تتصل متواليا بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواترها مدد ان تشق الارض وتسيل
تلك المياه اودية وانهارا وثانيها قوله وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان من الحجارة لما يتصدع فيخرج منه الماء اي فينبع منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا اي
من الحجارة ما قد يندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الانهار وقد تقل وهؤلاء قلوبهم
في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شيء من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه الى الاهتداء وقوله يشقق اي يتشقق فادغم التاء كقوله يذكر اي يتذكر وقوله يا ايها المزمل
ويا ايها المدثر وثالثها قوله وان منها لما يهبط من خشية الله فاعلم ان فيه اشكالا لان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال
ذكروا في هذه الآية وجوها احدها قول ابي مسلم خاصة وهو ان الضمير في قوله وان منها راجع الى القلوب فان القلوب يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد
تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة اقصى ما في الباب ان الحجارة اقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لائقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوعه اليها وان من الحجارة لما يتفجر
منه الانهار فيجب في قوله وان منها لما يهبط ان يكون راجعا اليها لان الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل الهبوط اولى من تأويل الخشية وثانيها قول جمع المفسرين
ان الضمير عائد الى الحجارة لكن لا نسلم ان الحجارة ليست حية عاقلة بيانه ان المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى له ربه وذلك لان الله تعالى خلق فيه الحياة والعقل
والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله ونظيره قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك
الجبل وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروي
انه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المنبر وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه لما اتاه الوحي
اول المبعث وانصرف النبي عليه الصلاة والسلام الى منزله سلمت عليه الاحجار فكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع ان يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم
حتى يحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا التأويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب
ان لا يلتفت اليهم وثالثها قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول انواعا من التأويل الاول ان من الحجارة
ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى السفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكان الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد وقوله من خشية الله اي
ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار كان به خاشيا لله وهو كقوله جدارا يريد ان ينقض فاقامه اي جدارا قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حي مختار
لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قول جرير لما اتى خبر الزبير تواضعت سور المدينة والجبال الخشع وقول زيد الخيل بجمع تضل البلق في حجراته ترى الاكم فيه سجدا للحوافر
فجعل الاول ما ظهر في الاكم من آثار الحوافر مع علم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثاني جعل ما ظهر في اهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا

الوجه الثاني واهل النظر قوله تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله ولله يسجد من في السموات والارض الاية وقوله والنجم والشجر يسجدان الوجه الثالث

في التاويل ان قوله وان منها لما يهبط من خشية الله اي ومن الحجارة ما ينزل وما يتشقق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعاء

والتوبة وتحقيقه انه لما كان المقصود الاصلي من اهباط الاحجار في الزلازل الشديدة ان يحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في حصول

ذلك الهبوط في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط وكلمة من لابتداء الغاية فقوله من خشية الله اي بسبب ان يحصل خشية الله في

القلوب الوجه الثالث ما ذكره الجبائي وهو ان قوله من الحجارة هو البرد الذي يهبط من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به وقال وقوله من خشية الله اي ينزل

ينزل بالتخويف للعباد او بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا اي بايجاب ذلك على الناس قال القاضي هذا التاويل يترك الظاهر من غير ضرورة

لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان كان اشد عند نزوله فهو ماء في الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتشبيه اما قوله وما الله بغافل عما تعملون فالمعنى ان الله بالمرصاد

لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم محص لها فهو مجازيهم بها في الدنيا والاخرة وهو كقوله وما كان ربك نسيا وفي هذا وعيد لهم وتخويف لينزجروا فان قيل هل يصح ان

يوصف الله بانه ليس بغافل قلنا قال القاضي لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفي الصفة عن الشيء لا يلزم منه ثبوت صحتها بدليل قوله تعالى لا تاخذه سنة

ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون اعلم انه

سبحانه وتعالى ذكر قبائح اسلاف اليهود الى هاهنا ثم شرح قبائح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلوة والسلم قال القفال ان فيما ذكر الله تعالى في هذه السورة

من اقاصيص بني اسرائيل وجوها من المقصد احدها الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن ان يكون الا بالوحي وثانيها

في الاشتراك بهذه الدلالة اهل الكتاب والعرب اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلى الله عليه واله وسلم من غير تفاوت اصلا علموا

لا محالة انه ما اخذها الا من الوحي واما العرب فلما يشاهدون من ان اهل الكتاب يصدقون محمدا عليه الصلوة والسلم في هذه الاخبار وثانيها تعديد النعم على بني اسرائيل

وما من الله تعالى به على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين ونصيره آباءهم انبياء وملوكا وتمكينه لهم في الارض

وفرقه بهم البحر واهلاكه عدوهم وانزال النور والبيان عليهم بواسطة انزال التورية والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسئلة النظر الى

الله جهرة ثم ما اخرجه لهم في التيه من الماء العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقاهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله تعالى هذه النعم القديمة و

الحديثة وثالثها اخبار النبي صلى الله عليه واله وسلم بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبياء عليهم السلم ومعاندتهم لهم وبلوغهم من ذلك ما لم يبلغه احد

من الامم قبلهم وذلك لانه تعالى بعد مشاهدتهم الايات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب

سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم فبدلوا القول وفسقوا ثم سالوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من

قبول التورية بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق ان يؤمنوا به وينقادوا لما ياتي به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ثم امروا بذبح البقرة

فشافهوا موسى بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملتهم مع نبيهم الذي

اعزهم الله به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعاملون به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم اي فليهن عليكم ايها النبي عليه الصلوة والسلم والمؤمنون

ما ترون من عنادهم واعراضهم عن الحق ورابعها تحذير اهل الكتاب الذين كانوا في زمان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل باسلافهم في تلك الوقائع المعدودة وخامسها تحذير مشركي العرب ان ينزل العذاب عليكم كما نزل على اولئك اليهود وسادسها انه احتجاج

على مشركي العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء فهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى اذا عرفت هذا فنقول انه عليه السلم كان شديد الحرص على الدعاء الى الحق وقبولهم

الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه اخبار بني اسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الايات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من

اهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وهاهنا مسائل المسئلة الاولى في قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وجهان الاول

وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبي صلى الله عليه واله وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكن حملناه على الخصوص لهذه القرينة

روي انه حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله وكذبوه فانزل الله هذه الاية الثاني قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا اليق بالظاهر

لانه عليه السلم وان كان الاصل في الدعاء فقد كان في اصحابه من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها فصح ان يقول تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويريد به

الرسول ومن هذا حاله من اصحابه واذا كان كذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر المسئلة الثانية المراد بقوله ان يؤمنوا بهم اليهود الذين كانوا في زمن النبي عليه الصلوة

والسلم لانهم الذين يصح فيهم الطمع في ان يؤمنوا وحلاوة لان الطمع انما يصح في المستقبل لا في الواقع المسئلة الثالثة ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها احدها افتطمعون

ان يؤمنوا لكم مع انهم ما امنوا بموسى عليه السلم وهو الذي كان هو السبب في ان الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يديه وظهور انواع العذاب على

المتمردين وثانيها افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله وثالثها افتطمعون ان يؤمنوا لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال

وقد كان فريق منهم من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون حقا ثم يعاندونه المسئلة الرابعة لقائل ان يقول القوم مكلفون بان يؤمنوا بالله فما الفائدة في قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم

انه اقر لهم

انه اقر لهم بما دعوا اليه وان كان الايمان لله تعالى فامن له لوطا اقر بنبوته وبتصديقه ويجوز ان يراد بذلك ان يؤمنوا لاجلكم ولاجل تشددكم في دعائكم اليه فيكون هذا معنى

اللام ايضا فاما قوله وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق منهم فمنهم من قال المراد بالفريق من كان في ايام موسى عليه السلم لانه تعالى وصف هذا الفريق بانهم يسمعون كلام

الله والذين سمعوا كلام الله هم اهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد صلى الله عليه واله وسلم وهذا اقرب لان الضمير في قوله وقد كان فريق منهم راجع الى ما

تقدم وهم الذين عناهم الله بقوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق بالطمع في ايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه واله وسلم فقوله الذين سمعوا كلام الله هم الذين

حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع التورية ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه القرآن اما قوله ثم يحرفونه ففيه مسائل المسئلة الاولى قال القفال

التحريف التغيير والتبديل واصله الانحراف عن الشيء والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشيء عن حقه يقال قلم محرف اذا كان راسه قط مائلا

غير مستقيم المسئلة الثانية قال القاضي ان التحريف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا

على جهته وغيروا تاويله فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل على ذلك كما روي عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يمكن ذلك

فيجب ان يحمل على تغيير تاويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فاما قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه

لكن ذلك ينظر فيه فان كان تغييرهم له وهو يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب ان يقسم على ما

ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على كل وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطراب فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الان ان يتاول مسائل

تحريمهم الخنزير والميتة والدم على غيرها المسئلة الثالثة اعلم انا ان قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلم فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد صلى الله

عليه واله وسلم وروي ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما امر به وما نهي عنه قالوا سمعنا يقول في اخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء

فافعلوا وان شئتم ان لا تفعلوا فلا باس واما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه واله وسلم فالاقرب ان المراد تحريف امر محمد عليه الصلوة والسلم وذلك

لانهم حرفوا نعت الرسول وصفته او لانهم حرفوا الشرائع كما حرفوا اية الرجم فظاهر القرآن يدل على انهم حرفوه المسئلة الرابعة لقائل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على

التحريف حصول الياس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين اجاب القفال عنه فانه يحتمل ان يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما ياخذون دينهم و

يتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه من وجه المقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق وهو كقولك للرجل كيف يفلح

واستاذك فلان اي انت عنه تاخذ ولا تاخذ من غيره المسئلة الخامسة اختلفوا في قوله افتطمعون فقال قائلون انهم الله تعالى عن ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم

وقال اخرون لم يويسهم من ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم لما علم منهم من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمنا ان يملكوا بلادنا ثم انا

لا نقطع بانهم لا يملكون بل نستبعد ذلك ولقائل ان يقول ان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار وكان ذلك جزما بانهم لا يؤمنون البتة وايمان من اخبر الله

عنه انه لا يؤمن ممتنع فيعود الوجه المقرر للجبر على ما تقدم اما قوله من بعد ما عقلوه فالمراد انهم علموا بصحته وفساد ما خالفه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك

بالعمد فلاجل ذلك يجب ان يحمل الكلام على انهم العلماء منهم وانهم فعلوا ذلك لضرب من الاغراض على ما بينه الله تعالى من بعد بقوله واشتروا به ثمنا قليلا وقال يعرفونه

كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكون في عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز عليه كتمان ما يعتقدون لانا اذا جوزنا ذلك لم نعلم المحق من المبطل وان كثر العدد اما قوله تعالى وهم

يعلمون فلقائل ان يقول قوله عقلوه وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول من بعد ما عقلوه مراد الله فاولوه تاويلا فاسدا يعلمون انه

غير مراد الله تعالى الثاني علموا ان التاويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم اشد وجراءتهم اعظم ولما كان

المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلوة والسلم وتصبيره على عنادهم فكلما كان عنادهم اعظم كان ذلك في التسلية اقوى بقي في الاية مسئلتان المسئلة الاولى قال القاضي قوله

افتطمعون ان يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذين تقدم ذكرهم ولما صح

كون ذلك تسلية للرسول والمؤمنين لان على هذا القول امرهم في الايمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على ان لا يخلقه فيهم ومن وجه اخر وهو اعظامه تعالى لذنبهم

في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بان يعلموا او لا يعلموا لا يتغير ذلك واضافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم يدل على ذلك واعلم ان

الكلام عليه وقد تقدم مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة المسئلة الثانية قال ابو بكر الرازي يدل الاية على ان العالم المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى الياس من الجاهل

لان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلا بعضهم الى بعض

قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم افلا تعقلون اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال

اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه واله وسلم والمروي عن ابن عباس رض ان منافقي اهل الكتاب كانوا اذا لقوا اصحاب محمد صلى الله عليه واله وسلم قالوا لهم امنا

بالذي امنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجد نعته وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الرؤساء لهم اتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته

ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بصحة التورية واعترف بشهادة التورية على نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند

محمود اصحابه قال القفال قوله فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا اي رزق ذلك وسهل له طلبه اما قوله عند ربكم ففيه وجوه احدها انهم جعلوا محاجتهم عند
الاية بقول هو في كتابكم هكذا اي هو عند الله هكذا بمعنى واحد وثانيها قال الحسن اي ليحاجوكم في ربكم لان المحاجة فيما التزم تعالى من اتباع الرسل يصح ان يوصف بانه
محاجة فيه لانه محاجة في دينه وثالثها قال الاصم المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند المسايلة فيكون ذلك زايدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤس الخلايق في الموقف لانه ليس
من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الانكار وكان القوم يعتقدون ان الظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الاخرة ورابعها قال القاضي ان المحتج بالشي قد يحتج ويكون
غرضه من اظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقوي حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم
بما فتح الله عليكم من حجتهم في التورية فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من ذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد اقمت عليك الحجة عند الله
واقمت عليك الحجة بيني وبين ربي فان قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت انت الخاسر الخايب وخامسها قال القفال يقال فلان عندي عالم اي في اعتقادي وحكمي وهذا عند
الشافعي حلال وعند ابي حنيفة حرام اي في حكمهما فقوله ليحاجوكم به عند ربكم اي لتصيروا محجوجين بتلك الدلايل في حكم الله ولهذا قال بعض العلماء في قوله فاذ لم ياتوا بالشهداء
فاولئك عند الله هم الكاذبون اي في حكم الله وقضايه ان القاذف اذا لم يات بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان كان في نفسه صادقا اما قوله افلا تعقلون ففيه وجهان
احدهما انه يرجع الى المؤمنين فكانه في ايمانهم وهو قول الحسن وثانيها انه راجع اليهم فكان عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم اتحدثونهم بما يرجح ... عليكم وصيرتم محجوجين
افلا تعقلون ان ذلك لا يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم اما قوله اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه
قولان وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به الثاني انهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا
يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يامنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلايل نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانه لا يقال على طريق الزجر ولا يعلم كيت وكيت الا وهو عالم بذلك الشي ويكون ذلك الخبر
زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون السر والى اخوانهم النهي عن اظهار دلايل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافقين
الذين يظنون ان الله لا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فامنهم من هذه الجهة اعجب قال القاضي ابو بكر الاية تدل على امور احدها انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال
العباد فكيف يصح ان يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال وثانيها انها تدل على صحة الحجاج والنظر وان ذلك كان طريق الصحابة والمومنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود
حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه وثالثها انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التورية وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى هاتين المقدمتين لما تمت الدلالة ورابعها انها تدل على ان الاتي بالمعصية مع العلم يكون معصيته اعظم
ووزرا والداعي قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند
الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون اعلم ان المراد بقوله ومنهم اميون اليهود لانه تعالى لما وصفهم بالعناد وازال الطمع
في ايمانهم بين فرقهم فالفرقة الاولى هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية المنافقون والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين
والفرقة الرابعة وهم المذكورون في هذه الاية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم فبين تعالى ان الذين يمتنعون عن
قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب اخر ومن تامل ما ذكره الله تعالى في هذه الايات من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الامة فان
فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير وفيهم من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا مسايل المسألة الاولى اختلفوا في الامي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول
وقال اخرون من لا يحسن الكتابة والقراة وهذا الثاني اصوب لان الاية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولانه عليه السلام قال نحن امة امية لا نكتب ولا نحسب وذلك
يدل على هذا القول ولان قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك المسألة الثانية الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في اصل واحد احدها ما يتخيله الانسان فيقدر في نفسه وقوعه
ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله الا اماني اي الا ما هم عليه
من امانيهم في ان الله لا يواخذهم بخطاياهم وان اباءهم الانبياء يشفعون لهم وغير ذلك من امانيهم في ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة وثانيها الاماني اي الا اكاذيب مختلقة
سمعوها من علمائهم فيقبلونها على التقليد قال اعرابي لابن داب في شي حدث به اهذا شي رويته ام تمنيته اي اختلقته وثالثها الاماني اي الا ما يقرؤن من قوله تمنى كتاب الله
اول الليل قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويحرز ما يتمناه وكذلك المختلق والقاري يقدر ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على
تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم اي تمنيهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون يعني يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون
حمله على القراة اليق لقوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراة اليق بطريقة الاستثنا لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكانه تعالى قال لا يعلمون الكتاب
الا قدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب والظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثنا

منقطعا المسألة الثالثة قوله الا اماني من الاستثنا المنقطع قال النابغة حلفت يمينا غير ذي مثنوية ولا علم الا حسن الظن بغايب وقرئ الا اماني بالتخفيف اما قوله وان هم الا يظنون كالمحقق
لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير والتفكر لامور لا حقيقة لها فهي الظن ويكون ذلك تكرارا وللقايل ان يقول احاديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار واذا حملناه على
التلاوة عليهم يحسن معناه فكانه تعالى قال ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا بان يتلى عليهم ويسمعوه والا بان يذكر لهم تاويله كما ارادوه وظنوه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا
توصل الى الحق وفي الاية مسايل احدها ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن وثانيها بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جايز
عندنا وثالثها ان المضل وان كان مذموما فالمغتر باضلال المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة ورابعها ان الاكتفا بالظن في اصول الدين غير جايز
اعلم اما قوله فويل قالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب وقال ابن عباس هو انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه صديد اهل جهنم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه واد في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره قال القاضي ويل يحض نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم او عن
العذاب العظيم اما قوله يكتبون الكتاب بايديهم ففيه وجهان الاول ان الرجل قد يقول كتبت اذا امر بذلك ففايدة قوله بايديهم انه لم يقع منهم الا على هذا الوجه الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن
فيه التاكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه هذا كتبته بيمينك اما قوله ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد ان من كتب هذه الكتابة ويكتب هذا الكسب في نهاية الرداءة لانهم ضلوا عن الدين واضلوا
وباعوا اخرتهم بدنياهم فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم فان من المعلوم ان الكذب على الغير بما يضر عظيم اثمه فكيف من يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليهما
حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم اليه انه مهد طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان قيل انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتابة
الكتاب والاخر اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتابة او على اسناد المكتوب الى الله او عليهما معا قلنا لا شك ان كتابة الاشياء
الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى ايضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدا اما قوله ليشتروا به ثمنا قليلا فهو تنبيه على امرين الاول
انه نبه على نهاية شقاوتهم لان العاقل يجب ان لا يرضى بالوزر القليل في الاخرة لاجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به ان يرضى بالعقاب العظيم في الاخرة لاجل النفع الحقير
في الدنيا الثاني انه يدل على انهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل انما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي فهو محرم لان الذي كانوا
يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه اما قوله فويل لهم مما كتبت ايديهم فالمراد بيان ان كتابتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك
اخذهم المال عليه فلذلك اعاد ذكر الويل في الكسب ولو لم يعد ذكره كان يجوز ان يقال ان مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فازال تعالى هذه الشبهة
واختلفوا في قوله مما يكسبون هل المراد ما كانوا ياخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط او المراد بذلك ساير معاصيهم والاقرب في نظام الكلام انه راجع الى المذكور من
المال الماخوذ على هذا الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشتمل الكلام لكن الذي ترجح الاول انه من لم يعد كسبهم بهذه القبيل يحسن الوعيد عليه لان الكسب يجمع
فيه الحلال والحرام فلا بد من تعيينه واولى ما يعيد به ما تقدم ذكره قال القاضي دلت الاية على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها
اليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل الى الخالق اقوى من انتسابه الى المكتسب وكان اسناد
الكتابة الى الله تعالى اولى من اسنادها الى العبد فكان يجب ان يستحق الحمد على قولهم فيها انها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتابة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب
ان الداعية الموجبة لها من خلق الله بالدلايل المذكورة فهو ايضا يكون كذلك والله اعلم قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا
فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبايح اقوالهم وافعالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة
وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعقل البتة اما على قولنا فلان الله تعالى يفعل ما يشا ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي واما
على قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدايم فلما دل العقل على ذلك احتيج في نقله العقاب ونفيه بعدها الى سمع بين
فثبت على كلا المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي وحيث لم يوجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك وههنا مسايل المسألة الاولى ذكروا في تفسير الا اياما
معدودة وجوها الاول ان لفظ الايام لا يضاف الا الى العشرة فما دونها ولا يضاف الى ما فوقها فيقال ايام خمسة وايام عشرة ولا يقال ايام احد عشر الا ان هذا
يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة قال القاضي اذا ثبت ان الايام محمولة
على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاقل او الاكثر لان من يقول ثلثة يقول احمله على اقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول احمله على الاكثر فله وجه فاما حمله
على الواسطة اعني ما هو اقل من العشرة واكثر من الثلثة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى من عدد اللهم الا اذا جات في تقديرها رواية صحيحة فيجب القول بها وجماعة من
المفسرين قدروها بسبعة ايام فقال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة الاف سنة فالله تعالى يعذبنا مكان كل الف سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا
العجل سبعة ايام فكانوا يقولون ان الله يعذبنا سبعة ايام مناسبة ... البتة اما الجواب عن الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة ايام ان يكون عذابها
كذلك اما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شي بحكم المالكية واما عند المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدايم ما لم يوجد التوبة او العفو فان قيل اليس انه تعالى
منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر زيادة النعم فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر

والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا الوجه الثاني يروى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قدر هذه الايام بالاربعين وهي عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليها ايضا كالكلام على السبعة
الوجه الثالث قيل معنى معدودة قليلة كقوله وشروه بثمن بخس دراهم معدودة **المسألة الثانية** ذهب الحنفية الى ان اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله عليه السلام
دعي الصلوة ايام اقرائك فمدة الحيض ما تسمى اياما واقل عدد يسمى اياما ثلثة واكثره عشرة على ما بيناه فوجب ان يكون اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم **المسألة الثالثة**
ذكر ههنا وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وفي آل عمران الا اياما معدودات وللسائل ان يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين
واحد وهو ايام والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء فيقال كيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف
والتاء فيقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر
وسبطرات وعلى هذا ورد قوله في ايام معدودات وفي ايام معلومات فالله تعالى تكلم في سورة البقرة على الاصل وفي آل عمران بالفرع قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده
فيه مسائل **المسألة الاولى** العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد
من الله لا يكون الا بهذا الوجه **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف فلن يخلف متعلق بمحذوف تقديره ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده **المسألة الثالثة** قوله اتخذتم
ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز ان يجعل حجة رسوله في ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهو انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا
بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير **المسألة الرابعة** قوله فلن يخلف الله عهده يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال
اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح عالم بكونه غنيا والكذب قبيح لان كذب العالم بقبح القبيح وبكونه غنيا
عنه يستحيل ان يفعله القبيح فدل على ان الكذب محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفيه عما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلف
علمنا ان الخلف في الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد لوم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع انواع الكذب **المسألة الخامسة** قال الجبائي دلت
الآية على انه تعالى لم يكن وعد موسى وسائر الانبياء بعده انه تعالى يخرج اهل المعاصي والكباير من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول
واذا ثبت انه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة ابدا كان بذلك فيزجرهم عن الذنوب فقد وجب ان يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية واذا
ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم اذا كان قدر المعصية في الجميع لا يختلف واعلم ان هذا الوجه في نهاية الضعف
فنقول لم لا يجوز ان يكون تعالى ما وعد موسى انه يخرج اهل الكباير من النار ثم لو وعده بذلك لما انكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو وعد موسى انه يخرج اهل الكباير من النار
قوله لو وعده بذلك لما انكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو وعد موسى لما انكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم انا نبين بتقدير ان ذلك غير لازم من وجوه
احدها لعل الله تعالى انما انكر عليهم لانهم قطعوا بايام العقاب فان قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة يدل على ايام قليلة جدا فالله تعالى انكر عليهم جزمهم بهذه القلة
تعالى انكر عليهم انقطاع العذاب وثانيها ان المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق انفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم
انكر الله عليهم ذلك وثالثها انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلام انه يخرج اهل الكباير من النار فلم قلت انه لا يخرجهم من النار
بيانه انه فرق بين ان يقال انه تعالى ما وعد اخراجهم من النار وبين ان يقال انه اخبر انه لا يخرجهم من النار والاول لا مضرة فيه فانه تعالى ربما لم يقل ذلك لكنه سيفعل
العفو وانما رد على اليهود ذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى عليه السلام من
النار فلم قلت انه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار واما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم فهو تحكم محض فان العقاب حق الله تعالى وله ان
يتفضل على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين ثم ان هذا الاستدلال الضعيف اما قوله ام تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا
طريق الى التعريف المذكور الا السمع وثبت انه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما لا محالة وهذه الآية تدل على فوائد احدها انه تعالى لما عاب
عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا ان القول بغير دليل باطل وثانيها ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات او الى النفي الا بدليل سمعي وثالثها ان منكري
القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون ذكروا ذلك في
معرض الانكار والجواب انه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس والى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لا بالمظنون
قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله لن تمسنا النار
اي بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم فيها خالدون اما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجز به ولما كان من الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت او كبرت
فحالها سواء في ان فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذي يستحق به الخلود ان يكون سيئة محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم اخر كاحاطة السور بالبلد
والكوز بالماء وذلك ههنا ممتنع فنحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين احدهما ان المستولي عليه يصير كالمحاط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالساتر لتلك الطاعات فكانت المتأخرة
حاصلة من جميع الجهة والثاني ان الكبيرة اذا احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه حال

قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون كان قيل هذه الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي
استدلت المعتزلة في اثبات الوعيد لاصحاب الكباير واعلم ان هذه المسألة من معظمات المسائل فلنذكر ههنا فنقول اختلف اهل القبلة في وعيد اصحاب الكباير فمن الناس
من يقطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من اثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي ومن الناس
من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع بانه سبحانه يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ولكنا نتوقف في حق كل
احد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم فانه لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهذا قول اكثر الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة
واكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسئلتين احديهما القطع في الوعيد والاخرى انه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام ام لا **المسألة الاولى** في الوعيد ولنقدم
دلايل المعتزلة اولا ثم دلايل المرجئة الخالصة ثم دلايل اصحابنا اما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت
بصيغة الجمع اما النوع الاول فايات احدها قوله في اية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من ترك
الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك لان كلمة من في معرض الشرط
تفيد العموم على ما ثبت في اصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه تعالى بين حدوده
في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها فمن تمسك بالايمان والتصديق به تعالى فهو اقرب الى الطاعة فيها ممن يكون منكرا لربوبيته ومكذبا
لرسله وشرايعه فرغبه في الطاعة فيها احق ممن هو ابعد من الطاعة فيها وهو المؤمن وهو متى كان المؤمن مرادا باول الآية فكذلك اخرها الثاني انه تعالى قال تلك حدود
الله ولا شبهة في ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقتضى سياق الآية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون
ان يضم اليه ذلك تعدي حدود اخر ولهذا كان المؤمن مزجورا بهذا الوعيد في تعدي هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا لكان فان قيل ان قوله ويتعد حدوده جمع
مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك شاملا لجميع من عبيده واذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله تعالى
وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا الامر وان كان كما ذكرتم نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قراين تدل على انه ليس المراد ههنا تعدي جميع الحدود واحدها انه تعالى قدم على
قوله ويتعد حدوده قوله تلك حدود الله فانصرف قوله ويتعد حدوده الى تلك الحدود وثانيها ان الامة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم
لكان المؤمن غير مزجور بها وثالثها انا لو حملنا الآية على تعدي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فايدة لان احدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان في الحدود ما لا
يمكن الجمع بينها في التعدي لتضادها فانه لا يمكن احد من ان يعتقد في حال واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصي الله جميع المعاصي وثانيها
قوله تعالى في قاتل المؤمن عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الآية على ان ذلك جزاؤه فوجب ان يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به
ثالثها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله و
مأويه جهنم وبئس المصير ورابعها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وخامسها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وسادسها قوله تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك
لهم الدرجات العلى فبين تعالى ان الفاسق والكافر من اهل العقاب الدائم كما ان المؤمن من اهل الثواب وسابعها قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون
الظالم من اهل الصلوة داخلا في الوعيد وثامنها قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب بين ان الفاسق كالكافر في انه من اهل الخلود
الا من تاب من الفساق وآمن من الكفار وتاسعها قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعد عليها
كما ان الطاعات موعود عليها وعاشرها قوله تعالى واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى والحادي عشر قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و
لم يفصل بين الكافر والفاسق والثاني عشر قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فحكى في اول الآية قول المرجئة عن اليهود فقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة
ثم ان الله تعالى كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسألة لاشتمالها على صيغة من في معرض الشرط واستدلوا
ان هذه اللفظية تفيد العموم بوجوه احدها انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة في الخصوص او مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة
للعموم اما انه لا يجوز ان يكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم ان يعطي الجزاء لكل من اتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط
لكنهم اجمعوا على انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن ان يكرم كل من دخل داره فعلمنا ان هذه اللفظة ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان يكون موضوعة للاشتراك اما اولا فلان الاشتراك
خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له اردت الرجال
او النساء فاذا قال اردت الرجال يقال له اردت العرب او العجم فاذا قال اردت العرب يقال له اردت ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان ياتي على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة
من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل وثانيها انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله

قبله لانا نقول ان المستثنى من الجنس لا بد ان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع صحة الوجوب او يعتبر والاول باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء
من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة
واما ثانيا فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب ان يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لان احدا من اهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على
العدد وبين الداخل على غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة من في معرض الشرط للعموم وثالثها انه تعالى لما انزل
قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ والنبي عليه السلام
لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم النوع الثاني من دلائل المعتزلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهي في آيات احدها قوله تعالى
وان الفجار لفي جحيم واعلم ان الجبائي والقاضي وابا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وابو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انها للعموم
وجوه احدها ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر رض بقوله الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق
لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم اخرين اما كون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم وروي عن
عمر رض انه قال لابي بكر لما هم بقتال مانعي الزكوة اليس قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على ابي بكر رض بعموم اللفظ
ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه السلام قال الا بحقها وان الزكوة من حقها وثانيها ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي
الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك
وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في
الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث اجمعوا
على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل وثالثها ان الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه
الى ما حصل به المعرفة وانما يحصل ذلك عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجموع اولى من بعض فكان يبقى
مجهولا فان قلت انه افاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال رايت رجالا افاد
تعريف ذلك الجنس وتمييزه عن غيره فدل على ان الالف واللام افادة زائدة وما هي الا الاستغراق ورابعها انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم
وخامسها الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رايت رجالا من الرجال ولا يقال رايت الرجال من رجال
ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا
ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر فوجب ان يكون الجمع المعرف مفيدا للكل والله اعلم اما على طريقة ابي هاشم وهو ان الجمع المعرف
لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من وجهين آخرين الاول ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هي العلة واذا ثبت ذلك
لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة ذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام التعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان
احدهما انها تجاب بالفاء كقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كما تقول الذي يلقاني فله درهم الثاني انه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخل هذه اللام عليه
قال تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله ان المصدقين والمصدقات بمعنى ان الذين تصدقوا لما صح ان يعطف عليه قوله تعالى
واقرضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار لفي جحيم معناه ان الذين فجروا فهم في الجحيم وذلك لا يفيد العموم الآية الثانية في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر
المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام وثالثها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا ورابعها قوله تعالى
ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم
النوع الثالث من العمومات صيغ الجموع المقرونة بحرف الذي فاحدها قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون وثانيها قوله تعالى الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وثالثها الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان
معترفا بالله ورسوله ورابعها قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل بين الكافر وغيره وخامسها قوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله وسادسها قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا المعنى بل لم يكن
له التوبة حاجة وسابعها قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة
وثامنها قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة النوع الرابع من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة وهو وعيد على
الزكوة النوع الخامس من العمومات لفظ كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه النوع السادس ما يدل على انه سبحانه لا بد ان يفعل

وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد بين انه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين احدهما انه تعالى
بين ان اقامة العذر بعد تقدم الوعيد اي بعد تقدم الوعيد لا يبقى علة ولا مخلص من عقابه والثاني قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لا يبدل
القول الذي وهذا صريح في انه تعالى لا بد وان يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن اما عمومات الاخبار فكثيرة فالنوع الاول المذكور بصيغة من
احدها ما روى وقاص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله مثلها من نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة كساه الله مثلها من نار جهنم ومن قام
مقام رياء وسمعة اقامه الله يوم القيمة مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله اي جازاه على ذلك وثانيها قال عليه السلام من كان ذا لسانين وذا وجهين
كان في النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق وغيره في هذا الباب وثالثها عن سعيد بن زيد رض قال قال عليه السلام من ظلم من الارض شبرا طوقه يوم القيمة من سبع ارضين
ورابعها عن انس بن مالك رض قال عليه السلام المؤمن من آمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر السوء والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره
بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على انه غير مؤمن ولا مسلم على ما تقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين وخامسها عن ثوبان رض عن رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم من جاء يوم القيمة بريئا من ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد منه اذا
مات عاصيا مصرا ولم يرد التوبة لم يتب عليه وسادسها عن ابي هريرة رض عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة
ومن ابطا به عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار لا بالعمل وسابعها عن ابن عمر رض قال عليه السلام كل مسكر خمر وكل مسكر حرام
ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الآخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ
الاعين وثامنها عن ام سلمة قال عليه السلام انما انا بشر ولعلكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن قضيت له بحق اخيه فانما قطعت له قطعة من نار جهنم وتاسعها عن ثابت
ابن الضحاك قال عليه السلام من حلف على يمين بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم وعاشرها عن عبد الله بن عمرو رض قال عليه السلام في الصلوة
من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيمة ومن لم يحافظ عليها لم يكن له نور ولا برهان ولا نجاة وكان يوم القيمة مع قارون وهامان وفرعون وابي بن خلف
وهذا نص في ان ترك الصلوة يحبط العمل ويوجب الوعيد الحادي عشر عن ابن عباس رض من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن فلما ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط
العمل الثاني عشر عن ابي هريرة رض قال عليه السلام من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجا بها بطنه يهوي في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو
متردٍ في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا الثالث عشر عن ابي ذر رض قال عليه السلام ثلثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم
خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالكذب يعني بالمسبل المتكبر الذي يسبل ازاره ومعلوم ان من لا يكلمهم الله ولا يزكيهم وله عذاب اليم فهو من اهل النار وورود هذا
في الفاسق نص في هذا الباب الرابع عشر عن ابي هريرة رض قال عليه السلام من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة ومن لم
يجد عرف الجنة فهو في النار الخامس عشر عن ابي هريرة من كتم علما الجم بلجام من نار يوم القيمة السادس عشر عن ابن مسعود رض قال عليه السلام من حلف على يمين كاذبا ليقتطع بها
مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الى آخر الآية وهذا نص في الوعيد ونص في ان الآية واردة في الفاسق
كورودها في الكفار السابع عشر عن ابي امامة قال عليه السلام من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال امرئ مسلم حرم الله عليه الجنة واوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا
يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك الثامن عشر سعيد بن جبير رض قال كنت عند ابن عباس رض فاتاه رجل فقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من صور صورة فان الله معذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه صب في اذنيه الآنك ومن
ارى عينيه في المنام كلف ان يعقد بين شعيرتين التاسع عشر معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو
غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة العشرون عن ابن عمر رض في مناظرته مع عثمان حين اراد ان يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من
كان قاضيا فقضى بالجهل كان من اهل النار ومن كان قاضيا فقضى بالجور كان من اهل النار الحادي والعشرون قال عليه السلام من ادعى ابا في الاسلام وهو يعلم غير ابيه
فالجنة عليه حرام الثاني والعشرون عن الحسن عن ابي بكرة رض قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل ال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الثالث والعشرون عن ابي سعيد الخدري قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة واذا لم يلبسه في الآخرة وجب ان لا يكون من اهل
الجنة لقوله وفيها ما تشتهي الانفس النوع الثاني من عمومات الاخبار الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا الاول عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدخل الجنة
مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع الثاني عن ابي هريرة رض قال عليه السلام ثلثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد
نصح سيده واحسن عبادة ربه وعفيف متعفف ذو عيال وثلثة يدخلون النار امير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله تعالى وفقير فخور الثالث ابي هريرة قال عليه السلام ان الله خلق الرحم
فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة قال نعم الا ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى يا رب قال فذلك قال رسول الله اقرؤوا
ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية في حديث عبد الرحمن

عن وقال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث ابي بكر رض انه عليه السلام قال ما من ذنب احرى ان يعجل الله لصاحبه
العقوبة في الدنيا مع ما يدخر في الاخرة من البغي وقطيعة الرحم الرابع معاذ بن جبل رض قال عليه السلام لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يعبدوه
ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله اعلم قال ان لا يعذبهم ومعلوم ان المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم انه ان لم
الا لم يعبدوه الخامس عن ابي بكرة رضي الله عنه قال صلى الله عليه وآله وسلم اذا التقى المسلمان بسيفيهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار السادس عن ام سلمة رض قال
عليه السلام الذي يشرب في انية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم السابع عن ابي سعيد الخدري رض قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يبغضنا اهل البيت رجل الا ادخله الله النار
واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقونها بقتلهم اولى الثامن في حديث ابي هريرة رض انا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في عام خيبر الى ان قال كنا بوادي القرى
ومعه عبد يسمى مدعم يحط رحل رسول الله اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذ
يوم خيبر من الغنائم لم تصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك او بشراكين الى رسول الله فقال عليه السلام شراك من نار او شراكين من النار
التاسع عن ابي بردة عن ابي موسى قال عليه السلام ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر العاشر عن ابي هريرة رض قال عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدي
زكوته الا جمع له يوم القيمة يحمى عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جبينه وجنبه وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون هذا
مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والاخبار اجاب اصحابنا عنها من وجوه احدها انا لا نسلم ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا
كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه امور الاول انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري اكرمته وبعض من دخل داري
اكرمته ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة من المشروط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا
وكذا في لفظ الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم الثاني وهو ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق واخرى البعض فان اكثر
عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك من العموم والخصوص وذلك لا يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه
يفيد الاستغراق اولا يفيد الثالث وهو ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال
الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا انها تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية او ظنية والاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة
ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسئلة
ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع في جواز
التخصيص للعام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكنك تعلم ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
واذا كانت افادة هذه الالفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب ان لا يحصل
الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على الذين كفروا انهم لا يؤمنون ثم انا شاهدنا اقواما منهم
قد آمنوا فعلمنا انه لا بد من احد امرين اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول واما لانها وان كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة في زمان الرسول
كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص واياما كان فلم لا يجوز مثله ههنا سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن ايات العفو مخصصة بها
والترجيح معنا لان ايات العفو بالنسبة الى ايات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا انه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة
بعمومات الوعد فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان الوفاء بالوعد ادخل في الكرم من الوفاء بالوعيد الثاني انه قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله تعالى
سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد اولى الثالث ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا انه
لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما راينا
كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا ان افادتها العموم لا تكون قويا والله اعلم اما الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل
الكبائر فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الآية على ان ماهية الخزي
والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع
بغفران كل الذنوب الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الملك على اكله اي حال اشتغاله بالاكل وكذا ههنا
وجب ان يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الاية ان يغفر للكافر
لقوله ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به هناك فيبقى معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية الرابع قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي

كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصليها الا الاشقى الذي هو المكذب المتولي الخامس قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير دلت الآية على ان جميع اهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار لان ما
قبله قوله والذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ كما ويدل على انها مخصوصة في بعض الكفار قوله تعالى قالوا بلى
قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الاية على الكفار لا يمنع من عمومها ما بعده اما قوله ان هذا ليس من قول
الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد صلى الله عليه وآله وسلم واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله
من شيء السادس وهل يجازى الا الكفور وهذا نص في المبالغة فوجب ان يختص بالكافر لا بالاصلي السابع انه تعالى بعد ما اخبر ان الناس صنفان بيض الوجوه وسودها قال
تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم كفار الثامن انه تعالى لما جعل الناس ثلثة اصناف السابقون واصحاب الميمنة
واصحاب المشأمة بين ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة واصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون
التاسع ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه يخزى فان صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن
لما سبق بيانه في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لوجوه احدها قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا
معه وثانيها قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وثالثها انه تعالى قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة
ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيها الغاصب والزاني وشارب الخمر
فانما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم بين انه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا انه تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة
وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار العاشر
العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون
حكم بالفلاح على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم
ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي فيه الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وامثالها
كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من اراد فليطالع تلك الرسالة والجواب عن وجوه انها معارضة بعمومات الوعد والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يجيء في
موضعه ان شاء الله اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات الحجة الاولى الآيات الدالة على كون الله عفوا
كقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير و
وايضا اجمعت الامة على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو فنقول اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا
يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفى الا ترى ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفى
عنه انه عفى اذ كان له ان يعذبه فترك ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات فلو كان العفو
عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا الحجة
الثانية الايات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال
غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يجب عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما
قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد
بل كان احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو تعالى بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حمله على
الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تاخير العذاب
عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العذاب بل تاخيره الى الاخرة وكذلك قوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت
ايديكم ويعفو عن كثير اي ما يعجل تعالى من مصائب اما على جهة المحنة او على جهة العقوبة المعجلة فيعجل بعضها ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله
تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام ان يشأ الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي يوبقهن اهلاكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب وكلمة باب العفو من
من عفى له اي اناله واذا كان كذلك وجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التاخير بل الازالة وكذا قوله
وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التاخير الحق معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على ان العفو لا يتناول التاخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال
انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير الحجة الثالثة الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما والاستدلال بها ان رحمته سبحانه اما ان

بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب والى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته في حقهم اما ان يحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم
او لانه تفضل عليهم بما هو زايد من حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان ماية دينار فاخذها منه قهرا وكلفا لا يقال في المعطي انه اعطى
ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذه من الثواب الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة الا ترى
ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان ضم اليه بالاسر المملكة مملكة اخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا
هنا واما القسم الثاني وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان يكون رحمته ترك العذاب الزايد على العذاب المستحق وهذا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب
لا يسمى رحمة ولانه يلزم ان يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لاجل انه ما ظلمنا فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب
الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت
لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة فان قيل لا يجوز ان يكون رحمته لاجل انه خلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة
قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلان عندكم
التخفيف من العذاب غير جايز هكذا قول المعتزلة الوعيدية واذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الاية ثبت جواز العفو لان كل من قال باحدهما قال بالاخر الحجة
الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يجوز ان يكون المراد منه صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب
الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
معناه انه لا يغفر تفضلا لانه يغفره استحقاقا قادل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ويتفضل بغفران ما دون الشرك
حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال ان لا اتفضل بماية دينار ويعطي ما دونها لمن استحق لم يكن كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة
وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع كونهما مرادين بالاية وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتايبين واصحاب الصغاير لم
يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره
عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فايدة وثالثها ان غفران التايبين واصحاب الصغاير واجب والواجب غير معلق على المشية لان المعلق على المشية هو
الذي ان شاء فعله وان شاء تركه والواجب هو الذي لا بد له من فعله شاء ام ابى والمغفرة المذكورة في الاية مغفرة التايبين واصحاب الصغاير واعلم ان هذه
الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول بذلك ورابعها ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران كل هذه الثلثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفرها كلها للكل
واحد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا
للكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللايق باصولنا فان قيل لا نسلم ان المغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط
العقاب اعم من اسقاطه دايما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من هذين القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدايم
اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله لا يوخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويوخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء لا يقال كيف يصح هذا ونحن
لا نرى مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المومنين لانا نقول نقدر الاية ان الله لا يوخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويوخر عقاب ما دون الشرك لمن يشاء و
يوخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا فحصل بذلك تجويز كلام الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق بتجويز كل واحد من هولاء ان يعجل عقاب وان كان لا يفعل
ذلك بكلهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التايب ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه الثلثة
الاول فهي مبنية على اصول لا نقول بها وهو وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد
العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظ كل وبعض على البدل عليه مثل ان يقال ويغفر كل ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه
للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الايات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكباير مثل القتل
والزنا وهذه الاية متناولة لجميع المعاصي والخاص يقدم على العام فايات الوعيد يجب ان تكون مقدمة على هذه الاية والجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة
على تاخير العقاب وجب بحكم الاية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب المومنين والا لم يكن في هذا التفصيل فايدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل قوله تعالى
ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون فلم قلتم ان قوله ما دون ذلك لا يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الا
الماهية الموصوفة بانها دون الشرك الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفرها في كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية
وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية كانت منها وحكم الوعيدية بصحة الاستثناء دليل على اخراج ما لولاه لدخل واما قوله ايات الوعيد اخص من هذه

الاية قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ولانه يرجح ايات العفو على كثرة ما جاء في القران والاخبار
من الترغيب في العفو الحجة الخامسة ان نتمسك بعموم الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح او من التوفيق والترجيح معنا من وجوه
احدها ان عمومات الوعد اكثر والترجيح بكثرة الادلة امر معتبر في الشرع وقد قرر للناظر صحته في اصول الفقه وثانيها ان قوله ان الحسنات يذهبن السيات يدل على ان
الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه فحكم هذه الاية ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار
فانها لا تذهب سياتهم فبقي معمولا به في الباقي وثالثها قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل
حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة ماية حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة
على ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة ورابعها انه تعالى قال في اية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله تعالى وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا فاما قوله ما يبدل
القول لدي الاية تتناول الوعد والوعيد وخامسها قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه
وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح ههنا بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا
معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها ولم يقل وان اساتم فلها فكانه اظهر احسانه بان
اعاده مرتين وستر عليه اساته بان لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح وسادسها انا قد دللنا على ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يفيد
الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم اعاد هذه الاية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيا من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد في سورة
واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيات اتم وسابعها ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التاويل
الى احد الجانبين وصرف التاويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف واهمال الوعد مستقبح في العرف فكان صرف التاويل الى الوعيد
اولى من صرفه الى الوعد وثامنها ان القران مملو من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل و
الافضال والاخبار الدالة على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك يقوي جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل
ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد وتاسعها ان هذا الانسان اتى بما هو افضل الخيرات وهو الايمان ولم يات بما هو افحش القبايح وهو الكفر بل اتى بالشر الذي
هو في طبقة القبايح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم اتى عبده باعظم الطاعات واتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد
ذلك السيد لئيما موذيا فكذا ههنا ولما لم يجز ذلك على الله تعالى ثبت ان الرجحان لجانب الوعد وعاشرها قال يحيى بن معاذ الهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة فتوحيد
خمسين سنة لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان
لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو كلام حسن الحادي عشر انا قد بينا بالدليل ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة
فلو لم يحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية اما لو خصصنا عمومات الوعيد لمن يستحقها لم يلزم منه الا تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل
قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى من وجوه اولها ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانهم اهل الخزي وذلك يدل
على انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد اما بيان
انه يلعن فبالقران والاجماع اما القران فقوله تعالى في قاتل المومن وغضب الله عليه ولعنه وكذلك قوله الا لعنة الله على الظالمين واما الاجماع فظاهر واما انه
يحد على سبيل التنكيل فلقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واما انه يحد على سبيل العذاب فلقوله في الزاني وليشهد عذابهما
طايفة من المومنين واما انهم اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي في الحيوة الدنيا ولهم في الاخرة
عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دايما ومتى استحقهما دايما امتنع ان
يبقى مستحقا للثواب والعقاب فتنافيا فالجمع بين استحقاقهما محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان صاحب الوعيد راجح على جانب الوعد وثانيها ان ايات الوعد
عامة وايات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام وثالثها ان الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزاجر اشد فكان جانب الوعيد اولى قلنا كما
وجدت ايات دالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا وجدت آيات دالة على انهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال تعالى
واذا جاءك الذين يومنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح ايات الوعيد في الاخرة بالايات الدالة على انهم يذمون ويعذبون في الدنيا
اولى من ترجيح ايات الوعد في الاخرة بالايات الدالة على انهم يعظمون بسبب ايمانهم في الدنيا الثاني فكما ان ايات الوعد معارضة لايات الوعيد في الاخرة فهي معارضة لايات
الوعيد الكائنة في الدنيا والاخرة فلم كان ترجيح ايات وعيد الدنيا على ايات وعد الاخرة اولى من العكس والثالث انا اجمعنا على ان السارق وان تاب الا انه يقطع يده لا نكالا ولكن امتحانا

ثبت ان قوله جزاء بما كسبا نكالا مشروطا بعدم التوبة فلم لا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو الرابع ان الجزاء اما يجري ويكفي واذا كان كافيا وجب ان لا يجوز العقاب
في الآخرة والا قدح ذلك في كونه مجزيا او كافيا فثبت ان هذا بناء في العقاب في الآخرة اما الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا الكفر وقوله ومن يعص الله
ورسوله بينا ولا الكل فكان قولنا هو الخاص والله اعلم واذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول الآيات الدالة على الوعد وعلى الوعيد موجود ثان فلا بد من التوفيق
بينهما فاما ان يقال ان العبد يصل اليه الثواب ثم يصل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الامة او يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى فيها
ابد الآباد وهو المطلوب الحجة السادسة انا قد دللنا على ان تاثير شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسألة الحجة السابعة قوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسألة فان قيل هذه الآية وان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون هذا المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولون به
وما تقولونه لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى ان الله يغفر الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل اولى لوجهين احدهما انا اذا حملناها على هذا
الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب والانابة هي التوبة فدل على
ان التوبة شرط فيه الجواب عن الاول ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع انه سيفعل في المستقبل ذلك فانه يقطع بانه تعالى
سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا يثبت انه لا حاجة في اجراء الآية على ظاهرها على قبل التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسألة
وبالله التوفيق ولنرجع الى تفسير الآية فنقول قال المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محيطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه الاول انه كان من شرط كون
السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو كما تحقق احاطة السيئة بالانسان فاذا لا يثبت كون السيئة محيطة
الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو اول المسألة فيتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل والثاني انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها
بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه
وجوارحه ويكون عاصيا لله تعالى ببعض اعضائه دون البعض فههنا لا يتحقق الاحاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه اولى لان الجزاء اذا مس
بعضا جزءا جسم آخر دون بعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر انه لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فقوله فاولئك اصحاب النار يقتضي
ان اصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضي ان لا يكون صاحب الكبيرة من اهل النار الثالث ان قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي كونهم في النار حال وذلك باطل فوجب
حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع انه هل يعرف عن هذا الحق وهذا اول المسألة والله اعلم وليختم الكلام في هذه الآية بفائدة فقهية وهي ان
الشرط ههنا امران احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يحصل عند حصول احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين
على شرطين في طلاق او عتاق انه لا يحنث بوجود احدهما والله اعلم قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون
اعلم انه سبحانه ما ذكر في القرآن آية في الوعيد الا وذكر بجنبها آية في الوعد وذلك لفوائد احدها ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب
ان يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الكفر وجب ان يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الايمان وثانيها ان المؤمن لابد وان يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه السلام لو وزن خوف
ورجاؤه لاعتدلا وذلك الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق وثالثها انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل المسألة الاولى
العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا اجاب القاضي
ان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحات الا ان قوله من يعبد الله فعلا واحدا من افعال الايمان فلهذا حسن ان يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات
والجواب ان الفعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى والايمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحات لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك
الاعمال منه المسألة الثانية هذه الآية تدل على صحة ان صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم اتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها
فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك
وجب اندراجه تحت قوله اولئك اصحاب الجنة فان قيل قوله وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا اتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم
يات بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا قد بينا انه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه انه آمن وعملوا الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك
فقد صدق عليه انه آمن وعملوا الصالحات لانه متى صدق المركب صدق المفرد بل انه اذا اتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قوله
آمن وعمل الصالحات اعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات او في بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم ان الفاسق
احبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد الا ان الكلام عليه فقد تقدم المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا بد
لا تقول اولئك اصحاب الجنة اهلها فدل على انه ليس للجنة اصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات فقلنا لم لا يجوز ان يكون المراد انهم هم الذين يستحقونها من غير
تفضل الله به بحكم هذا الحكم والله اعلم قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا

للناس حسنا واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم وانتم معرضون اعلم ان هذا نوع آخر من النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل
الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعم نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعمة ثم انه تعالى بين ههنا انه كلفهم باشياء التكليف الاول قوله لا تعبدون الا الله وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن
كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء انهم غيب اخبر عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال ابو عمرو الا ترى انه قال وقولوا
للناس حسنا فدلت المخاطبة على التاء المسألة الثانية اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة اقوال القول الاول قال الكسائي رفعه على ان لا تعبدوا كانه قيل اخذنا
ميثاقهم بان لا يعبدوا الا انه لما اسقطت ان رفع الفعل كما قال طرفة الا ايهذا اللائمي احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت مخلدي اراد ان احضر ولذلك عطف عليه ان
اجاز هذا الوجه الاخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وابو مسلم القول الثاني قول قطرب يكون في موضع الحال فيكون في موضعه نصبا كانه قال اخذنا
ميثاقكم غير عابدين الا الله القول الرابع قول الفراء لان موضع لا تعبدون النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى النهي والذي
يؤكد كونه نهيا امور احدها قوله واقيموا وثانيها انه ينصره قراءة عبد الله وابي لا تعبدوا وثالثها ان الاخبار في معنى الامر والنهي آكد وابلغ من صريح الامر والنهي لانه كان
سورع الى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه القول الخامس التقدير ان لا تعبدوا وتكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرائيل على توحيدهم
المسألة الثالثة هذا الميثاق يدل على تمام ما لابد منه في الدين لانه تعالى امر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته تعالى والنهي عن عبادة غيره مسبوق
بالعلم بانه سبحانه وتعالى وبجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الاضداد والانداد ومسبوق ايضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل الى
معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدوا الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تتاتى الا معها التكليف الثاني قوله وبالوالدين
احسانا وفيه مسائل المسألة الاولى يقال بم يتصل الباء في قوله وبالوالدين احسانا وعلام انتصب قلنا فيه وجوه احدها قال الزجاج انتصب على معنى احسنوا بالوالدين
احسانا والثاني قيل على معنى ووصيناهم بالوالدين احسانا لان اتصال الباء به احسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كانه قيل واحسنوا الى الوالدين
والثالث قيل بل هو على الخبر المعطوف على معنى الاول يعني ان لا تعبدوا وتحسنوا احسانا المسألة الثانية انما اردف عبادة الله تعالى بالاحسان الى الوالدين لوجوه
احدها ان نعمة الله على العبد اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين اعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب لكون الولد
ووجوده كما انهما منعمان عليه بالتربية واما غيرهما فلا يصدر عنه الانعام باصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما اعظم وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى
وثانيها انه سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه بحسب العرف والظاهر
فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه بحسب العرف والظاهر وثالثها ان الله تعالى لا يطلب على انعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انما هو محض الانعام وانعام الوالدين كذلك
لانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من يشكر المعاد يحسن الى ولده ومن يهتم من هذا الوجه اشبه انعامهما انعام الله تعالى ورابعها ان الله تعالى
لا يمل من الانعام على العبد ولو اتى العبد باعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وعوائد كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهم وكرمهم
وان كان الولد مسيئا الى الوالدين وخامسها كما ان الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه يتصرف في
طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه سبحانه يجعل اعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي ابد الآباد كما قال مثل الذين ينفقون في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل
وسادسها ان نعمة الله تعالى وان كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة الى نعم الله تعالى
فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا نعمة الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى المسألة الثالثة اتفق اكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين
ويدل عليه وجوه احدها ان قوله تعالى في هذه الآية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين ام لا ولانه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف
فدلت هذه الآية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا
وثانيها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذائهما ثم انه تعالى قال في آخر الآية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فصرح ببيان السبب
في وجوب هذا التعظيم وثالثها ان الله تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام انه كيف تلطف في دعوة ابيه من الكفر الى الايمان في قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا
ثم ان اباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام كان يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم المسألة الرابعة
اعلم ان الاحسان اليهما هو ان لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل دعوتهما الى الايمان ان كانا كافرين وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق
ان كانا فاسقين التكليف الثالث قوله وذي القربى وفيه مسئلتان المسألة الاولى قال القاضي لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب و
الابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل وههنا دقيقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع
نسلهم وكلهم اقارب وكل ترقيا الى الجد العالي وحسنا ولاده كثروا فلهذا قال الشافعي رضي الله عنه ينزل الى اقرب جد ينسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله
انه لو اوصى لاقارب الشافعي فانا نصرفه الى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي ينتسب في المشهور الى شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي رحمه الله

وهذا في زمان الشافعي اما في زماننا فلا يصرف الا الى اولاد الشافعي ولا يرتقى الى بني شافع لانه اقرب من يعرف به في زماننا اما قرابة الام فانها لا تدخل في وصية
العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب والام المسألة الثانية اعلم ان حق ذي القربى كالتابع
لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي القربى فلهذا اخر الله تعالى ذكره عن
الوالدين عن ابي هريرة انه عليه السلام قال ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيمة تقول يا رب اني ظلمت اني اسيء الي اني قطعت قال فيجيبها الا ترضين اني
اقطع من قطعك واصل من وصلك ثم قرا فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلي في تاكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد
والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شيء من ذلك كان الغيظ اقوى فكان ازدفعة اوجع فلهذا وجب رعاية حقوق الاقارب التكليف الرابع قوله تعالى واليتامى و
فيه مسئلتان المسألة الاولى اليتيم الذي مات ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت امه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان واما غير
الانسان فيتمه من قبل امه المسألة الثانية اليتيم كالتالي لرعاية حقوق القرابة حتى يبلغ لانه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج الى من ينفعه و
الانسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا واذا كان التكليف به شاقا على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين التكليف الخامس قوله والمساكين وفيه مسائل المسألة الاولى
المساكين واحدها مسكين اخذ من السكون كان الفقر قد سكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة رح واحتجوا عليه بقوله تعالى او
مسكينا ذا متربة وعند الشافعي رح الفقير اسوأ حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كان فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانباري واحتجوا عليه بقوله
اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم المسألة الثانية انما تاخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع
في الاستخدام فكان الميل الى مخالطته اكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين ايضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك
فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين المسألة الثالثة الاحسان الى ذي القربى واليتامى لا بد وان يكون مغايرا للزكوة لان العطف يقتضي التغاير التكليف السادس
وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل المسألة الاولى قرا حمزة والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قيل قولوا قولا حسنا والباقون
بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا وفيه وجهان الاول قال الاخفش معناه قولا ذا حسن
الثاني ان يكون قوله قولوا للناس حسنا اي ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الاول الوجه الثاني حسنا اي ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل
فلا بد هو حسن في نفسه لافراط حسنه المسألة الثانية يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلثة اوجه احدها انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا
كنتم في الفلك وجرين بهم بريح وثانيها فيه حذف اي قلنا لهم قولوا وثالثها الميثاق لا يكون الا كلاما كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا المسألة الثالثة اختلفوا في ان المخاطب
بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا تعبدوا الا الله وعلى ان يقولوا للناس حسنا ويحتمل ان يقال انه تعالى اخذ عليهم الميثاق
الا لا تعبدوا الا الله ثم قال لموسى وامته قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب حتى يكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات
ومكارم الاخلاق من كل الوجوه المسألة الرابعة منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المؤمنين اما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان الاول
انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن ان يكون القول معهم حسنا الثاني قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فاباح الجهر بالسوء لمن ظلم
ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل احتمالان احدهما
ان يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو ان يقول المراد وقولوا للمؤمنين حسنا والثاني ان يقع بحسب الخطاب وهو ان يقول المراد وقولوا للناس حسنا
في الدعاء الى الله تعالى وفي الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون المخاطب وزعم
ابو جعفر محمد بن علي الباقر ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى عليه السلام وهارون ع مع جلال
منصبهما امرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك رسولنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم مامور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله واعرض عن الجاهلين اما
الذي تمسكوا به اولا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكن القول الحسن معهم قلنا اولا لا نسلم انه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون
من دون الله سلمنا انه يجب لعنهم لكنا لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي
يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعا في حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد في القول
قد يكون حسنا ونافعا من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين
كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب احسانه الينا ومستحقا للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوب القول الحسن معهم واما الذي تمسكوا به ثانيا
وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله عليه السلام اذكروا الفاسق

بما فيه كي يحذره الناس المسألة الخامسة قال اهل التحقيق كلام الناس مع الناس اما ان يكون في الامور الدينية او في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون
في الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار او في الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان يكون بالقول الحسن كما قال لموسى فقولا له قولا لينا
لعله يتذكر او يخشى امره تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى ونهاية فرعون في تمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ولو كنت فظا غليظ القلب
لانفضوا من حولك واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي
بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم واما في الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض باللطيف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع
اداب الدين والدنيا الى ذي القربى واليتامى والمساكين واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا عليهم لان اخذ الميثاق يدل على الوجوب وكذا ظاهر الامر للوجوب ولانه
تعالى ذمهم على التولي عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا ايضا كذلك من بعض الوجوه وروي عن ابن عباس انه قال ان الزكوة نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا
خلاف انه اذا اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم تجب علينا الزكوة حتى انه لم يندفع حاجتهم بالزكوة كان التصدق واجبا ولا شك في
وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به التكليف السابع والثامن من قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد تقدم تفسيرها واعلم انه تعالى لما شرح انواع الميثاق
عليهم في هذه التكاليف الثمانية ومن انواع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم لكل ذلك ليقبلوا فتحصل لهم المنزلة العظمى عنده بين توليهم واساءتهم الى انفسهم ولم يتقبلوا نعم ربهم
بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم فذلك من يدعي قبح ما هم عليه من الاعراض والتولي لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ الغاية في البيان والتوثيق
يكون اعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في ان المراد بقوله ثم توليتم من تقدم من بني اسرائيل وثانيها انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اليهود
يعني اعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافهم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم معرضون من تاخر اما وجه القول الاول انه اذا كان كلام الاول
في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب تقتضي ان اخره ايضا فيهم الا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر ويدل انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم بافحام
الحجج عليهم ثم بين بعد انهم تولوا الا قليلا منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه واما القول الثاني ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين اليق وحكاية ما تقدم
حكاية وهو بالغائبين الماضين اليق فكانه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فكذلك هو لازم لكم لانكم تعلمون ما في التورية من حال محمد وصحة نبوته
فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين امنوا واسلموا فهذا محتمل واما وجه القول الثالث فهو انه تعالى
انعم عليهم بتلك النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم اي انكم بمنزلة المتقدمين
الذين تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على صدق دلائل محمد صلى الله عليه وآله وسلم اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين
في ذلك التولي والله اعلم قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون اعلم ان هذه الاية
تدل على نوع اخر من نعم الله عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه اما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها انه خطاب
للعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وثانيها انه خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق اباءكم وثالثها انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى
اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه واذا
كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من اوجه احدها ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت في اهل الهند انهم يقدمون على قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق
بعالم النور والصلاح وكثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به وثانيها المراد
لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم وثالثها انه اذا قتل غيره فكانما قتل نفسه لانه يقتص منه ورابعها لا
تتعرضوا للمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم وخامسها لا تسفكوا دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم اما قوله ولا تخرجون انفسكم ففيه
وجهان الاول لا تفعلوا ما تستحقون بسببه ان تخرجوا من دياركم الثاني المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من
الهلاك اما قوله ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها وهو الاقوى اي ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون عليها كقولك فلان
مقر على نفسه بكذا شاهد عليها وثانيها اعترافهم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شايعا فيما بينهم مشهورا وثالثها وانتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود
على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق ورابعها المراد الاقرار الذي هو الرضا بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم
به واقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلثة اقوال الاول اقررتم يعني اسلافكم وانتم تشهدون الان على
اقرارهم الثاني اقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وانتم بعد ذلك تشهدون الثالث انه للتاكيد قوله تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا
منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب
وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون

اما قوله ثم انتم هؤلاء ففيه اشكال لان قوله انتم للحاضر وقوله هؤلاء للغايب فكيف يكون الحاضر نفس الغايب وجوابه من وجوه احدها تقديره ثم انتم يا هؤلاء وثانيها تقديره ثم انتم
اعني هؤلاء الحاضرين وثالثها انه بمعنى الذين وصلته تقتلون وموضع تقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج ومثله في الصلة
قوله وما تلك بيمينك يا موسى يعني وما تلك التي بيمينك ورابعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والخبر تقتلون اما قوله تقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه واحتماله
المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل البعض للبعض قد يقال فيه قتل النفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وقد بينا المراد بالاخراج من الديار ما هو اما قوله تظاهرون عليهم
بالاثم والعدوان ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف حذف احدى التائين كقوله
ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء في الظاء كقوله تعالى اثاقلتم فالحذف اخف والادغام ادل على الاصل المسئلة الثانية اعلم ان التظاهر هو التعاون ولما كان
الاخراج من الديار وقتل البعض للبعض بعضا مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان
المسئلة الثالثة الاية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل اليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على ظلمه وازال العوايق والموانع وسلط عليه
الشهوة الداعية له الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى الجواب ان الله تعالى وان مكن الظالم
من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه فظهر الفرق المسئلة الرابعة الاية لا تدل على
ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة
لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة اما قوله وان ياتوكم اسارى تفادوهم ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وعاصم والكسائي اسارى
تفادوهم بالالف فيهما وقرا حمزة وحده بغير الالف فيهما والباقون اسارى بالالف تفدوهم بغير الالف فالاسرى جمع اسير كجريح وجرحى وفي اسارى قولان احدهما
انه جمع اسرى كسكرى وسكارى والثاني جمع اسير وفرق ابو عمرو بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في اليد كانه ذهب الى ان اسارى اشد مبالغة ولكن
ثعلب انكر ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه اكثر الايمة ولانه ادل على معنى الجمع اذا كان فعالى يكثر فيه وهو قليل في الواحد نحو سكارى ولانها لغة اهل
الحجاز المسئلة الثانية تفدوهم تفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداه فدية وتفادوهم من المفاداة المسئلة الثالثة
جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصفهم بما هو طاعة وهو التخليص من الاسر ببذل مال او غيره ليعودوا الى كفرهم وذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم
مع القتل والاخراج اذا وقع اسير في ايديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال وان كان ذلك محرم عليكم ثم عنده تخرجونه من الاسر قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة
قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما انزل اليهم والمراد ان كان
في الكتاب الذي معكم نبا محمد فجحدتموه فقد امنتم ببعض الكتاب وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لان الباذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والاخذ منه للتخليص يوصف
ايضا بذلك الا ان الذي اجمع المفسرون عليه اقرب لان عود قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض على ما تقدم ذكره في هذه الاية اولى من عوده على امور تقدم ذكرها
بعد ايات المسئلة الرابعة قال بعضهم الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك ان قريظة والنضير كانا اخوين كالاوس والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج و
قريظة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفايه واذا غلبوا خربوا ديارهم واخرجوهم فاذا اسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالت
كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحي ان نذل حلفانا وقال اخرون ليس الذين اخرجوا هم الذين فودوا ولكنهم قوم
آخرون فعابهم الله عليه اما قوله وهو محرم عليكم ففي قوله وهو وجهان الاول انه ضمير القصة والشان كانه قيل والقصة محرم عليكم اخراجهم الثاني انه كناية عن الاخراج
اعيد ذكره توكيدا لانه فصل بينهما بكلام وموضعه على هذا رفع كانه قيل واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخراجهم مبينا للاول اما قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون
ببعض فقد اختلف فيه العلماء على وجوه احدها اخراجهم كفر وفداؤهم ايمان وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذ اتوا
ببعض الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم سماها كفرا مع انه ثبت ان العاصي لا يكفر لانا نقول لعلهم صرحوا بان
ذلك الاخراج غير واجب مع ان صريح التورية كان دالا على وجوبه وثانيها المراد منه التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم
مع ان الحجة في امرهما على سواء يجري مجرى طريقة السلف منهم في ان يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في الميثاق سواء اما قوله الا خزي في الحيوة الدنيا فاصل الخزي الذل والمقت يقال
اخزاه الله اي مقته وابعده وقيل اصله الاستحياء فاذا قيل اخزاه الله كانه اوقعه موقعا يستحيا منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه
احدها قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل ان حملنا الاية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم صح ذلك
لان من جملة الخزي الواقع باهل الذمة اخذ الجزية منهم وثانيها اخراج بني النضير عن ديارهم وقيل قتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا انما يصح اذا حملنا الاية على الحاضرين في
زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم وثالثها وهو الاولى ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتنكير في قوله خزي يدل على ان
الذم واقع في النهاية العظمى اما قوله ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب ففيه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون اشد من عذاب اليهود فكيف قال في اليهود يردون

الى اشد العذاب والجواب المراد منه انه اشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا الا ان المراد اشد من ذلك الجنس اما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة وجه الاول ان التاء على اول الكلام افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ووجه
الياء البناء على اخر الكلام والاختيار التاء للخطاب لان عليه الاكثر ولانه ادل على المعنى لتغليب الخطاب على الغايب اذا اجتمعا المسئلة الثانية قوله وما الله بغافل تهديد
وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع انه سبحانه اقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقيها
قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون اعلم ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الاخرة ممتنع
غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل ايهما شاء واراد فاذا اشتغل بتحصيل احدهما فقد فوت الاخر على نفسه فجعل الله ما اعرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم و
حصل في ايديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء وذلك من الله تعالى نهاية الذم لان المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بانه ناقص عقله فبان يذم مشتري متاع
الدنيا بالاخرة اولى اما قوله فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في دخول الفاء في فلا يخفف قولان احدهما العطف على اشتروا والقول الاخر بمعنى
جواب الامر كقولك اولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى اضمار المسئلة الثانية بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان
قد خفف وحمله اخرون على شدته لا على دوامه والاولى ان يقال ان العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة في كل وقت او في بعض الاوقات فاذا وصفه تعالى بانهم
لا يخفف فقد نفى الخفة بكلا وجهيها على ما ذكرناه اما قوله ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاكثرون حملوه على نفي النصرة يعني ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم على من لا يريد عذابهم ومنهم
من حمله على نفي النصرة في الدنيا والاول اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالاخرة لان عذاب
الدنيا وان حصل فيصير كالحدود التي تقام على المصر لان الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الاوقات قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب وقفينا
من بعده بالرسل واتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون
اعلم ان هذا النوع من النعم التي افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوها بالكفران والافعال القبيحة وذلك انه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون امر الله من قتل
انفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنع اشتروا الدنيا بالاخرة زاد في تبكيتهم بما ذكره في هذه الاية اما الكتاب فهو التورية اتاه الله اياها جملة
واحدة روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان التورية لما نزلت امر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل اية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله تعالى على موسى عليه السلام
فحملها اما قوله وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسايل المسئلة الاولى فقفينا اتبعنا ماخوذ من الشيء ياتي في قفا الشيء اي بعده وقفاه نحو ذنبه من الذنب ونظيره
قوله ثم ارسلنا رسلنا تترى المسئلة الثانية روي ان بعد موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في اثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى
فانه عليه السلام جاء بشريعة مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله وقفينا من بعده بالرسل لانه يقتضي انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضي ان الرسول الثاني
لا يجوز ان يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك بعينها من غير زيادة ونقصان مع ان تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان
هذا حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم من قبل ويمكن ان يعلم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث تعالى رسولا لا شريعة معه اصلا تبين العقليات لهذه العلة فكذا القول في
فثبت انه لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام ان يكونوا قد اتوا بشريعة جديدة وان كانت الاولى محفوظة او يحييه بعض ما اندرس من الشريعة الاولى والجواب لم لا يجوز
ان يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الامة او نوع اخر من الالطاف لا يعلمها الا الله وبالجملة فالقاضي ما اتى بهذه الدلالة الا باعادة الدعوى
فلم قال انه لا يجوز بعثة الرسل الا بشريعة جديدة او لاحياء شريعة اندرست وهذا النزاع وقع الا في هذا المسئلة الثالثة هؤلاء الرسل يوشع واشمويل وشمعون
داود وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيل والياس واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم اما قوله واتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه مسايل المسئلة الاولى السبب في انه تعالى
اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان من قبله من الرسل جاؤا بشريعة موسى فكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لان شرعه نسخ اكثر شرع موسى عليه السلام المسئلة الثانية قيل عيسى
بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعبرانية من النساء كالزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه المسئلة الثالثة في البينات وجوه احدها
المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن عباس رضي وثانيها انها الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز يبين صحة نبوته كما ان الانجيل يبين كيفية شريعته
فلا يكون للتخصيص معنى واما قوله وايدناه بروح القدس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرئ وايدناه وقرا ابن كثير القدس بالتخفيف والتثقيل وهما لغتان مثل رعب و
رعب المسئلة الثانية اختلفوا في الروح على وجوه احدها انه جبريل عليه السلام وانما سمي بذلك لوجوه الاول ان المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود
ورجل صدق فوصف جبريل عليه السلام بذلك تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى الثاني سمي جبريل بذلك لانه يحيي به الدين كما يحيي البدن بالروح فانه هو المتولي لانزال
الوحي الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم الثالث ان الغالب عليه الروحانية وكذا ساير الملايكة غير ان روحانيته اتم واكمل الرابع سمي جبريل روحا لانه ما ضمته
اصلاب الفحول وارحام الامهات وثانيها ان المراد بروح القدس الانجيل كما قال في القران روحا من امرنا وسمي به لان مصالح الدين تحيى به ومصالح الدنيا تتم لاجله وثالثها
انه الاسم الذي كان يحيي عيسى به الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ورابعها انه الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله فنسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما له وتشريفا كما قال و

ذاته الدعو الروح وعلى هذا المراد به الروح بحياة الانسان واعلم ان اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارق
الانسان ومنافذه ومعلوم ان هذه الثلثة ما كانت كذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب لحيوة الرجل فكذلك جبريل عليه السلم
سبب لحيوة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرايع وحيوتها والاسم الاعظم سبب لان يتوسل به الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل
اتم من وجوه احدها ان جبريل عليه السلم مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة اتم فكان اطلاق اسم الروح على جبريل اولى وثانيها ان هذه التسمية فاظهر
ماعداه وثالثها ان قوله وايدناه معناه وقويناه والمراد من هذه الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل ع حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك اولى
ورابعها وهو ان اختصاص عيسى ع بجبريل من اكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلم مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما ولد عيسى من نفخة
جبريل ع وهو الذي رباه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السماء اما قوله افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم وهو نهاية الذم
لهم لان اليهود من بني اسرائيل كانوا اذا اتاهم رسول بخلاف ما تهوون كذبوه فان تهيا لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم الرفعة في الدنيا وطلب لذاتها والترؤس على عامتهم
واخذ اموالهم بغير حق وكانت الرسل يبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التاويل ومنهم من كان
يستكبر على الانبياء استكبار ابليس على ادم عليه السلم اما قوله ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلقايل ان يقول هلا قال وفريقا قتلتم وجوابه انه على وجهين احدهما ان يراد الحال
الماضية لان الامر فظيع فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب الثاني ان يراد وفريقا تقتلونهم بعد لانكم تحومون حول قتل محمد صلى الله عليه وآله وسلم لولا اني
اعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال صلى الله عليه وآله وسلم عند موته ما زالت اكلة خيبر تعاودني فهذا اوان انقطاع ابهري قوله تعالى وقالوا
قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون اما الغلف ففيه ثلثة اوجه احدها انه جمع اغلف والاغلف هو الذي في غلاف اي قلوبنا مغشاة باغطية مانعة من
وصول اثر دعوتك اليها وثانيها روي الاصم عن بعضهم ان قلوبهم غلف للعلم ومملوة من الحكم فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم وثالثها اغلف اي كالغلاف
الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك اما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه الاول وقالوا هذه الاية يدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن
ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب
المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله تعالى انا جعلنا في اعناقهم
اغلالا وجعلنا من بين ايديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد اما منع الالطاف وتشبيه حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر
قالوا ونظيره ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى للكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن
بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر ما تقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين فلماذا ذمهم بل كان الذي حكاه عنهم اظهار العذر لهم ومسقطا للوم عنهم واعلم
انا بينا في تفسير الغلف وجوها ثلثة ولا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلتم ان الاية تدل على ان ذلك القول مذموم
اما قوله بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة احدها وهذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم اما قلتم بانه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم ثم بين
ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم وثانيها لعل المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا
في غلاف ولا في غطاء بل فيها قوة وخواطرنا منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تاملنا في دلايلك يا محمد فلم نجد فيها شيئا قويا فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب
لا جرم لعنهم الله بكفرهم الحاصل بسبب هذا القول وثالثها لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كما قال تعالى يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واعية على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر اما قوله
فقليلا ما يؤمنون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسيره ثلثة اوجه اولها ان القليل صفة المؤمن اي لا يؤمن منهم الا القليل عن قتاده والاصم وابي مسلم وثانيها
انه صفة الايمان اي لا يؤمنون الا قليلا مما كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسل وثالثها معناه لا يؤمنون اصلا لا قليلا ولا كثيرا كما
يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائي تقول العرب من زنا بارض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيا والوجه الاول اولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها
فلا يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصرح مما ذكر القوم فيجب ان يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم المسئلة الثانية في انتصاب قليلا وجوه احدها
فايمانا قليلا ما يؤمنون وما مزيدة وهو ايمانهم ببعض الكتاب وثانيها انتصب بنزع الخافض اي بقليل يؤمنون وثالثها اي فصاروا قليلا ما يؤمنون قوله تعالى ولما جاءهم
كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين اعلم ان هذا هو النوع من قبايح
افعال اليهود اما قوله كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن اما قوله مصدق لما معهم ففيه مسايل المسئلة الاولى لا شبهة في ان القرآن مصدق لما معهم في امر
تكليفهم تصديق محمد صلى الله عليه وآله وسلم في نبوته واللايق بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذا عرفوا انه ليس بموافق لما معهم في ساير الشرايع وعرفنا انه لم يرد
الموافقة في باب ادلة القرآن لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات المسئلة الثانية في مصـ

على الحال فان قيل كيف جاز نصبها على النكرة قلنا اذا وصف النكرة تخصص فيجوز انتصاب الحال عنه وقد وصف كتاب بقوله من عند الله المسئلة الثالثة في جواب لما وجهان احدها
محذوف كقوله تعالى ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج وثانيها انه على التكرير
لطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى ايعدكم انكم الى قوله انكم مخرجون عن المبرد وثالثها ان يكون الفاء جوابا لكما الاولى والذين كفروا جوابا لكما الثانية وهو كقوله
اما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفراء اما قوله وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففي سبب النزول وجوه احدها ان اليهود
قبل مبعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونزول القرآن يستفتحون اي يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الامي وثانيها كانوا يقولون
لمخالفيهم عند القتال هذا نبي قد اظل زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس رض وثالثها كانوا يسالون العرب عن مولده ويصفونه بانه نبي من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا
اي على مشركي العرب عن ابي مسلم ورابعها نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة والسدي وخامسها
نزلت في احبار اليهود وكانوا اذا قروا ذكر محمد صلى الله عليه وآله وسلم في التورية وانه مبعوث وانه من العرب سالوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من تكون
حاله حال هذا المبعوث اما قوله فلما جاءهم ما عرفوا ففيه مسايل المسئلة الاولى يدل الاية على انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التورية نقلت نقلا متواترا فاما
ان يقال انه حصل فيها نعت محمد صلى الله عليه وآله وسلم على سبيل التفصيل اعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني او لم
يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التورية على صدق محمد صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يجوز على اهل التواتر
الاطباق على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التورية كون محمد صلى الله عليه وآله وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم
ما عرفوا كفروا به والجواب ان الوصف المذكور في التورية كان وصفا اجماليا وان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد ذلك الاوصاف بل كالمؤكد
فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار المسئلة الثانية يحتمل ان يقال كفروا به لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه
ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى محمدا من العرب من نسل ابرهيم اسمعيل عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم الاول وثانيها اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم
زوال رياستهم واموالهم فابوا واصروا على الانكار وثالثها لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة لا جرم كفروا به المسئلة الثالثة انه تعالى كفرهم بعد ما كونهم عالمين
بنبوته وهذا يدل على ان الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط اما قوله فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الاخرة لان المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا
فان قيل اليس انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وقوله قولوا للناس حسنا وقال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قد يتطرق
اليه التخصيص على انا بينا فيما قبل ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله اعلم قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل
الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين اعلم انا نبحث عن حقيقة بئسما لان الاصل في مسايل المسئلة الاولى اصل نعم
وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني كقولنا علم الا انه ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع لغات الاول على الاصل اعني فتح الاول وكسر الثاني
والثاني اتباع الاول للثاني وهو ان يكون بكسر النون والعين وكما يقال لخذ بكسر الفاء والخاء وهم انما كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه ههنا لكون الحرف
الحلقي مستتبعا لما يجاوره الثالث اسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال لخذ بفتح اليا واسكان الخاء الرابع ان
يكسر الحرف الحلقي وينقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال لخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغير الاخير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين
الكلمتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلمتي مدح وذم ويراد بهما المبالغة
في المدح والذم ليدل على هذا التغير اللازم في اللفظ على التغير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل في ضرورة الشعر كما انشد المبرد وقد
النبي عليه اصاب الناس من شروضها اقلب قد حاي انهم نعم الساعون في الامر اللبس المسئلة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي
علامة التانيث بهما فيقال نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت الست بنعم الجار يولف بيته من الناس ذا مال وكنت معدما
وبما روي ان اعرابيا بشر بمولود فقيل له نعم المولودة مولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة يجيبون عنه بطريق الحكاية المسئلة الثالثة ان نعم وبئس اصلان للصلاح
والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس اما مظهرا واما مضمرا فالمظهر على وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا يريد رجلا دون رجل وانما تقصد الرجل على
الاطلاق والثاني نحو قولك نعم غلام الرجل زيد اما قوله فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفان فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب
الركب قد دل على المقصود اذ المراد واحد فاذا اتى في الركب بالالف واللام فكان قد اتى به في القوم واما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد
ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الا نكرة الا ترى انا اذا قلنا العشرون الدرهم
ولو ادخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكقول المبهم
منه وهذا الاضمار فانما اضمر الفاعل قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه المسئلة الرابعة اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدا

مؤخرا كما قيل زيد نعم الرجل الجزء الذي بدا والثاني بالتقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فاما الراجع الى المبتدا فان الرجل لما كان شايعا ينتظم الجنس كان
زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود اليه والوجه الاخر ان يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدا محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا
الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد المسألة الخامسة ان المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال فاذا كان كذلك كان المثل
الى القوم في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا واذ قد لخصنا هذه المسايل فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه مسألتان
المسألة الاولى ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشيء شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا المسألة الثانية في الشراء هاهنا قولان احدهما انه بمعنى
البيع وبيانه انه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي يؤدي به الى النار صار اختياره لاحدهما على الاخر بمنزلة اختياره ملك سلعة على ثمن
فاذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو ابدال ملك بملك صح ان يوصف كل واحد منهما بانه بايع ومشتر لوقوع
هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تاويل قوله بئسما اشتروا به انفسهم بان المراد باعوا انفسهم بكفرهم لان الذي حصلوه على منافع انفسهم لما كان هو الكفر صاروا بايعين
انفسهم بذلك الوجه الثاني وهو الاصح عندي ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى ياتي باعمال يظن انها تخلصه من العقاب فكانه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال
فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا انفسهم وهذا الوجه اقرب الى المعنى واللفظ من الاول
ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله ان يكفروا بما انزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم بالقرآن لان الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم
بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما انزل الله تعالى فقال بغيا واشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال فلان عادى فلانا حرصا على الدنيا وعلى هذا
القول يجوز ان يكونوا جهالا لا باغين واعلم ان هذه الاية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغي قد يكون حسدا بوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله ان ينزل الله من
فضله على من يشاء من عباده والقصة لا يليق الا بما حكينا من انهم ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد
اما قوله تعالى فباءوا بغضب على غضب ففيه مسايل المسألة الاولى في تفسير الغضب من وجوه احدها انه لا بد من اثبات سببين للغضبين احدهما ما تقدم وهو تكذيبهم
عيسى عليه السلام وما انزل الله عليه والاخر تكذيبهم محمدا صلى الله عليه واله وسلم وما انزل عليه فصار ذلك دخولا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى الا
انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي العالية وقتادة الثاني ليس المراد اثبات الغضبين فقط بل المراد اثبات انواع من الغضب مترادفة
لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله يد الله مغلولة ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير الثالث ان
المراد به تاكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم الرابع الاول لعبادتهم العجل والثاني لكتمانهم صفة محمد صلى الله عليه
واله وسلم وجحدهم نبوته عن السدي المسألة الثانية الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه وذلك محال
في حق الله تعالى فهو محمول على ارادته ممن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر بذلك المسألة الثالثة انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته
في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة اما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسايل المسألة الاولى قوله وللكافرين عذاب مهين يدل
على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم المسألة الثانية العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا لان معنى ذلك
انه اهانه وذلك مما لا يتاتى الا في العاقل وانه تعالى هو المهين للمعذبين بالعقاب الكريم الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز ان يجعل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا
يكون الا مع الاهانة فما الفايدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر لا بد فيه من الدليل فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه المسألة الثالثة قال قوم قوله وللكافرين عذاب
مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين ثم تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الاية فريقان احدهما الخوارج قالوا ثبت بسائر الايات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا
الكافر فيلزم ان يقال الفاسق كافر وثانيهما المرجية قالوا ثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين الكلامين
قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نؤمن بما انزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين
اعلم ان هذا هو النوع من قبايح افعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما انزل الله اي بكل ما انزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الاية على ان لفظة ما بمعنى
الذي يفيد العموم قالوا ان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما امنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما يفيد العموم لما حسن هذا
الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني التورية وكتب سائر الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم اخبر الله تعالى عنهم
انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن واورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز ان يقال آمنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا
كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليفا لما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض متناقض
اما قوله وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه واله وسلم وبيانه من وجهين الاول ما دل عليه قوله وهو الحق انه لما ثبت نبوة
محمد صلى الله عليه واله وسلم بالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه عليه السلام اخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله وامر المكلفين بالايمان به كان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر

ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب محال الثاني ما دل عليه قوله مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين الاول ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم لم يتعلم علما ولا استفاد
من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التورية من غير تفاوت اصلا علمنا انه عليه السلام انما استفادها من الوحي والتنزيل الثاني ان القرآن يدل على نبوة
محمد صلى الله عليه واله وسلم فلما اخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتورية وجب اشتمال التورية على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتورية بل مكذبا
واذا كانت التورية مشتملة على نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتورية لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد صلى الله
عليه واله وسلم اما قوله فلم تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسايل المسألة الاولى انه سبحانه بين من جهة اخرى ان دعواهم بكونهم مؤمنين بالتورية متناقضة
من وجه آخر وذلك لان التورية دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة فان قتله كفر واذا كان كذلك كان السعي في قتل يحيى
زكريا وعيسى عليهم السلام كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتورية المسألة الثانية هذه الاية دالة على ان المجادلة في الدين من حرف الانبياء
وان ايراد المناقضة على الخصم جائز المسألة الثالثة قوله فلم تقتلون وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه احدها ان الانبياء في ذلك
الزمان ما كانوا موجودين وثانيها انهم ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يتاتى فيه من قبل فان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله امنوا
خطاب لهؤلاء الموجودين وقوله فلم تقتلون حكاية عن فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما امنتم كما خرج اسلافكم بقتل
بعض الانبياء عن الايمان بالباقين المسألة الرابعة يقال كيف جاز قوله لم تقتلون من قبل ولا يجوز ان يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جائز فيما
كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله ويحك لم تكذب كانه قال لم هذا من شانك قال تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين ولم يقل تلت لانه اراد من شانها
التلاوة والثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتورية قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون
اعلم ان تنزيل الاية يعني من تغيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه واله وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم في
قتلهم الانبياء الذي يناسب التكذيب بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك اذا جاز ان يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر
ثابت على الدعاء الى ربه والتمسك في دينه وشرعه فكذلك القول في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب والانكار قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا
ما اتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين اعلم ان في الاعادة وجوها احدها
ان التكرار في هذا وامثاله للتاكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب وثانيها انه انما كرر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاجهم اما قوله تعالى
قالوا سمعنا وعصينا ففيه مسألتان المسألة الاولى ان اطلاق الجبل لاشك انه من اعظم المعجزات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا
يدل على ان التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد المسألة الثانية الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال ابو مسلم وجايز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه
بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوا كقوله تعالى ان يقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل
لا يجوز اما قوله واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسألتان المسألة الاولى واشربوا في قلوبهم حب العجل في وجه هذه الاستعارة وجهان الاول معناه تداخلهم حبه
والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما ياكلون في بطونهم نارا الثاني كما ان الشرب مادة لحيوة ما يخرجه الارض فكذا
تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال المسألة الثانية قوله واشربوا في قلوبهم يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله
اجابت المعتزلة عنه بوجهين الاول ما اراد الله ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم لعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان
معجب بنفسه الثاني ان المراد من اشرب اي زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن اجاب الاصحاب من وجهين بان كلا الوجهين صرف
اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا بدليل منفصل ولما قام الدلايل العقلية القاطعة على ان محدث كل الاشياء هو الله لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا
الظاهر اما قوله بكفرهم فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله تعالى وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه اما قوله قل بئسما يامركم به ايمانكم ففيه مسألتان المسألة الاولى
المراد بئسما يامركم به ايمانكم بالتورية لانه ليس في التورية عبادة العجل واضاف الامر الى ايمانهم تهكما كما قالوا اصلواتك تامرك وكذلك اضافة الايمان اليهم المسألة الثانية
الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهي ولكن الدواعي الى الفعل قد تشبه بالامر كقوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر اما قوله ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم
قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين
اعلم ان هذا هو النوع من قبايحهم وهو ادعاؤهم ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على الخصم
كذا وكذا ما فعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الالزام الثاني عليه وثانيها ما حكى الله تعالى عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ومن قوله نحن
ابناء الله واحباؤه ومن قوله لن تمسنا النار الا اياما معدودة وثالثها اعتقادهم في انفسهم انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز على شرعهم وان سائر الفرق
مبطلون ورابعها اعتقادهم ان انتسابهم الى اكابر الانبياء اعني يعقوب واسحاق وابرهيم يخلصهم عن عقاب الله تعالى ويوصلهم الى ثوابه انهم لهذه الاسباب عظموا شان انفسهم

فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في ان النبي المنتظر المبشر به منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة على اتباع محمد صلى الله عليه وآله وسلم
ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس
الى نعم الآخرة ثم ان نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومنازعته معهم بالجدال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم
تيقن انه بعد الموت لا بد وان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد وان يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب
يكون مطلوبا فوجب كون الانسان راضيا بالموت متمنيا فثبت ان الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب ان يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى اخبر انهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه
ابدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعائهم في قولهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس فان قيل لا نسلم انه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب ان يتمنوا الموت
قوله لان نعم الآخرة مطلوبة لا سبيل اليها الا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب لا بد وان يكون مطلوبا قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبا نظرا الى
كونه وسيلة الى ذلك الا انه يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة وما كانوا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت السؤال الثاني انه كان لهم ان يقلبوا
هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيقولوا له انك تدعي ان الدار الآخرة خالصة لك ولامتك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر كذلك فارض بان نقتلك
ونقتل امتك فانا نراك ونرى امتك في الضر الشديد في الدنيا والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون الى نعيم الجنة فوجب ان ترضوا
بان نقتلكم السؤال الثالث لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على ديننا لكن بشرط الاعتراف عن الكبائر فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا في النار ابدا لانهم
كانوا وعيدية او لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة ان يصير معذبا فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد ان يدفع هذا السؤال بان مذهبهم انه لا تمسهم النار الا اياما
معدودة لان كل يوم من ايام الآخرة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف
السؤال الرابع انه عليه السلام نهى عن تمني الموت فقال لا يتمنين احدكم الموت لضر نزل به لكن ليقل اللهم احيني ان كانت الحياة خيرا لي وتوفني اذا كانت الوفاة خيرا لي وايضا قال
تعالى في كتابه يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز ان ينهى عن الاستعجال ثم انه يتحدى القوم بذلك السؤال الخامس ان لفظ التمني مشترك
بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل ليتني مت فلليهود ان يقولوا انك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك
فان ذكرناه باللسان فلك ان تقول ما اردت به هذا اللفظ وانما اردت به المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فلك ان تقول كذبتم ما اتيتم بذلك
في قلوبكم ولما علم اليهود انه اتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم ما التفتوا اليها السؤال السادس هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب ان يتمنوا الموت
فلم قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه والجواب عن الاول ان
كون الموت متضمنا للالم يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب
ان يكون الامر ههنا كذلك قوله انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد صلى الله عليه وآله وسلم لزمه ان يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبينهم ان
محمدا كان يقول اني مبعوث لتبليغ الشرائع الى اهل التواتر وهذا المقصود بعد لم يحصل فلاجل هذا لا ارضى بالقتل واما انتم فلستم كذلك فظهر الفرق قوله ثالثا كانوا خائفين
عن عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعا نهى عن تمني الموت قلنا هذا التمني طريقة الشرع فيجوز
ان يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات روي ان عليا عليه السلام كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك
اعلى الموت سقط ام عليه سقط الموت وقال عمار الآن القى الاحبة محمدا وحزبه وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الحالات تمني الموت على ان هذا النهي مختص بسبب مخصوص
فانه عليه السلام حرم ان يتمنى الانسان الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فاين هذا من التمني الذي يدل على صحة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا
ان المراد هو باللسان او بالقلب قلنا التمني في لغة العرب لا يعرف الا بما يظهر بالقول كما ان الخبر لا يعرف الا بما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وايضا
فمن المحال ان يقول عليه السلام تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد التمني قلنا من وجوه
احدها انه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبتقدير حصول هذا التمني
يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب ان ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد وثانيها انه عليه السلام مع تقدمه في الرأي والحزم و
حسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي وصل اليه في الدين والدنيا والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا
يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه ان يتحداهم بامر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه ان يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم
يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في اعقل العقلاء فثبت انه عليه السلام ما اقدم على تحرير هذه الادلة الا وقد اوحى الله تعالى اليه بانهم لا يتمنونه وثالثها ما روي انه
قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به
ولماتوا وبالجملة فالاخبار الواردة في انهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصل الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير اما قوله ان كانت لكم الدار الآخرة فالمراد الجنة

لانها هي

لانها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار ولانهم كانوا يزعمون انهم في الجنة واما قوله عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد ايضا حمله على المكان فلعل اليهود كانوا
يعتقدون العندية المكانية فابطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها واما خالصة فنصب على الحال من الدار الآخرة اي سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح
قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا والناس للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى لقوله الا من كان هودا او نصارى ولانه لم يوجد هنا معهود واما من دون فالمراد
به سوى لا معنى المكان كما يقول القائل لمن يهبه ملكا هذا لك من دون الناس اما قوله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسألتان المسألة الاولى هذا امر معلق على شرط
مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار كونهم كاذبين في دعواهم المسألة الثانية في هذا التمني قولان احدهما قول ابن عباس رضي الله عنهما
انهم تحدوا بان يدعوا الفريقين بالموت على اي الفريقين كان اكذب والثاني ان يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني اولى لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله ولن يتمنوه
ابدا فهو خبر قاطع عن ان ذلك لا يقع في المستقبل وهذا اخبار بالغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وآله وسلم وسهولة الاتيان بهذه الكلمة اخبر انهم لا يأتون
بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي واما قوله ابدا فهو غيب آخر لانه اخبر ان ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية
في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان واما قوله بما قدمت ايديهم فبيان
للعلة التي لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت اما قوله والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر
والنجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف عن ذلك من اعظم الصوارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك اعم كان
اولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه ابدا وقال في سورة الجمعة ولا يتمنونه ابدا فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة ادعوا
ان الدار الآخرة خالصة لهم دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم اولياء لله من دون الناس والله تعالى ابطل هذين الامرين بانه لو كان كذلك لوجب ان يتمنوا الموت
والدعوى الاولى اعظم من الثانية لان السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب واما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تراد ليتوسل بها الى الجنة
فلما كانت الدعوى الاولى اعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في ابطالها
بلفظ لا لانه ليس في نهاية القوة في افادة معنى النفي والله اعلم قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا يود احدهم لو يعمر الف سنة
وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر والله بصير بما يعملون وفي الآية مسائل المسألة الاولى انه سبحانه وتعالى لما اخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت
اخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة لان ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حياة واما
قوله ولتجدنهم احرص الناس على حياة فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى مفعولين في قوله وجدت زيدا ذا الحفاظ ومفعولاه هم احرص الناس وانما قال على حياة بالتنكير لانه
اراد حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها اوقع من قراءة ابي على الحياة اما الواو في قوله ومن الذين اشركوا ففيه وجهان احدهما انها واو
عطف والمعنى ان اليهود احرص الناس على حياة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو اسخى الناس ومن حاتم وهذا قول الفراء والاصم فان قيل الم يدخل الذين اشركوا تحت الناس
قلنا بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها جنتهم
فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا باعظم التوبيخ فان قيل لم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا
محالة والمشركون لا يعلمون ذلك القول الثاني ان هذه الواو واو استئناف وقد تم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين اشركوا ناس يود احدهم على حذف
الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم القول الثالث فيه تقديم وتأخير وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين اشركوا احرص الناس على حياة ثم فسر هذه
المحبة بقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم والقول الاول اولى لانه اذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالاليق بالظاهر ان يكون المراد
ولتجدن اليهود احرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين اشركوا ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الآخرة لنا لا لغيرنا المسألة الثالثة
اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين اشركوا على ثلاثة اقوال قيل المجوس لانهم كانوا يقولون لملكهم عش الف نيروز والف مهرجان وعن ابن عباس رضي الله عنهما هو قول الاعاجم
زي هزار سال وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم
عش الف سنة بل المراد التكثير وهو معروف في كلام العرب اما قوله يود احدهم لو يعمر الف سنة فالمراد انه تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء و
يحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمني الموت اما قوله وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسألتان المسألة الاولى ان الضمير في قوله وما
هو كناية عما ذا فيه ثلاثة اقوال احدها انه كناية عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما احدهم بمن يزحزحه من النار تعميره وثانيها انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل
منه وثالثها ان يكون مبهما وان يعمر موضحه المسألة الثانية الزحزحة التبعيد والانحاء قال القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اقل تأثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده و
بمنجيه لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول اما قوله والله بصير بما يعملون فاعلم ان البصير قد يراد به العلم يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر اي معرفة وقد يراد به انه على صفة
لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة والله اعلم

قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين

اعلم ان هذا النوع من قبائح اليهود ومنكرات اقوالهم وافعالهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لابد له من سبب وامر قد ظهر من اليهود حتى امر تعالى بان يخاطبهم بذلك يجري مجرى المحاجة فاما ما نقل عنهم في ذلك فامور احدها انه عليه السلام لما قدم المدينة اتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في آخر الزمان فقال عليه السلام تنام عيناي ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد أمن الرجل يكون او من المرأة فقال اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والشعر فمن المرأة فقال صدقت يا محمد فما بال الولد يشبه اعمامه دون اخواله او يشبه اخواله دون اعمامه فقال ايهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال اخبرنا اي الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التورية ان النبي الامي يخبر عنه فقال عليه السلام انشدكم بالله الذي انزل التورية على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن احب الطعام وهو لحم الابل والبانها فقالوا اللهم نعم فقال له بقيت خصلة ان قلتها آمنت بك اي ملك يأتيك بما تقول عن الله تعالى قال جبريل قال ذاك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل يأتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذي يأتيك آمنا بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا اول هذه العداوة ان الله تعالى انزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا فدفع عنه جبريل فقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي اخبر الله عنه انه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوي وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر فاني اشهد ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر رض فانزل الله تعالى هاتين الآيتين وثانيها ما روي انه كان لعمر ارض باعلى المدينة وكان ممره على مدراس اليهود فكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر انا قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما آتيكم لحبكم ولا اسألكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى آثاره في كتابكم ثم سألهم عن جبريل عليه السلام فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجيء بالخصب والسلامة فقال لهم وما منزلتهما من الله قالوا اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر رض لئن كان كما تقولون فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لقد وافقك ربك يا عمر فقال عمر لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر وثالثها قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فانزل الله تعالى هذه الآيات واعلم ان الاقرب ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل القرآن على محمد صلى الله عليه وآله وسلم لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون ذلك سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه اولها ان الذي نزله جبريل عليه السلام من القرآن بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله الذي يعترفون انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر وثانيها ان الله تعالى لو امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد او يأبى عن قبول امر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين او كان يقبله ويأتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة وثالثها ان انزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فانزال التورية على موسى شق على قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن قبحه فلتقتض نفرة اولئك المتقدمين لانزال التورية على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد قولهم المسئلة الثانية من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عدو وقالوا لا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على ذلك مصرين على انا احدا من سلفهم نقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله سبحانه وتعالى اصدق لان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة المسئلة الثالثة قرأ ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز وقرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلث منها ذكرناها وجبرئل على وزن جبرعل وجبرائيل بوزن جبراعيل وجبرائل بوزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة المسئلة الرابعة قال بعضهم جبر معناه عبد وايل الله فجبرئيل عبد الله وميكائيل عبد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من اهل العلم قال ابو علي الفسوي هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله ايل والثاني انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا اما قوله تعالى فانه نزله على قلبك باذن الله ففيه سؤالات السؤال الاول الهاء في قوله فانه نزله الى ماذا يعود الجواب فيه قولان احدهما ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم كقوله تعالى ما ترك على ظهرها من دابة يعني على الارض وهذا قول ابن عباس واكثر اهل العلم الثاني ان كناية عداوتهم لان جبريل عليه السلام نزل القرآن فانما نزله باذن الله قال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيها المعنى بان الله تعالى نزل جبريل عليه السلام لا انه نزل نفسه السؤال الثاني القرآن انما نزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم فما السبب في قوله نزله على قلبك الجواب هذه المسئلة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله نزل به الروح الامين على قلبك والذي الكثير ان الله على انه انزل القرآن عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى اداه الى امته فلما كان سبب تمكنه من الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان في الحقيقة نزل عليه لا على قلبه السؤال الثالث كان من حق الكلام ان يقال على قلبي والجواب جاء على حكاية كلام الله تعالى كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من

قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك السؤال الرابع كيف استقام قوله فانه نزله جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الاول انه سبحانه بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما اتى الا انه جاء امر بانزال كتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث انه مأمور وجب ان يكون معذورا ومن حيث انه اتى بالهداية والبشارة يجب ان يكون مشكورا فكيف يليق به العداوة والثاني انه تعالى بين ان اليهود ان كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليهم الكتاب برهانا على نبوتك ومصداقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من اكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه اما قوله تعالى باذن الله فالاظهر منه بامر الله وهو اولى من تفسيره بالعلم لوجوه اولها ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته لما امكن وثانيها ان انزاله كان من الواجبات والوجوب يستفاد من الامر لا من العلم وثالثها ان ذلك الانزال اذا كان الامر لازما كان اوكد في الحجة اما قوله مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما اجمع عليه اكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتورية وزعم انه اشارة الى ان القرآن يوافق التورية في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فان قيل اليس شرايع القرآن تخالف شرايع سائر الكتب فلم صار بان يكون مصدقا لها لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اولى بان يكون غير مصدق لها قلت الشرايع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرايع اما قوله هدى وبشرى فالمراد به ان القرآن مشتمل على امرين احدهما بيان ما وقع التكليف به من اعمال القلوب واعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما بيان ان الآتي بتلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على البشرى فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى للمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين الاول انه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله هدى للمتقين والثاني انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا خصهم الله تعالى به اما الآية الثانية وهو قوله من كان عدوا لله وملائكته ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القرآن على قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم وجب ان يكون عدوا لله تعالى بين في هذه الآية ان من كان عدوا لله الآية فبين ان في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرره عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوته تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم الذي لا ضرر اعظم منه وههنا سؤالات السؤال الاول كيف يجوز ان يكونوا اعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى الجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لان العدو للغير هو الذي يريد انزال المضار به وذلك محال بل المراد منه احد وجهين اما ان يعادوا اولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالآيتين اولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه واما ان يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه او ينقاد له شبه طريقتهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة في اليهود لانها في العاجل الذلة والمسكنة وفي الآجل العقاب الدائم السؤال الثاني لما ذكر الملائكة فلم اعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة الجواب من وجهين الاول افردهما بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما صارا جنسا آخر سوى جنس الملائكة الثاني ان الذي جرى بين اليهود والرسول هو ذكرهما والآية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما اشرف من جميع الملائكة والا لما صح هذا التأويل واذا ثبت هذا فنقول يجب ان يكون جبريل عليه السلام افضل من ميكائيل لوجوه احدها انه تعالى قدم جبريل في الذكر وتقديم المفضول على الفاضل في الذكر مستقبح عرفا فوجب ان يكون مستقبحا شرعا لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وثانيها ان جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل ينزل بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم اشرف من الاغذية وجب ان يكون جبريل افضل من ميكائيل وثالثها قوله في صفة جبريل مطاع ثم امين فوصف المطاع على الاطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل عليه السلام فوجب ان يكون افضل منه المسئلة الثانية قال ابو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة اخرى ميكئيل على وزن ميكعيل وميكئل ميكعل قال ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه المسئلة الثالثة الواو في وجبريل وميكائيل قيل الواو للعطف وقيل بمعنى او يعني من كان عدوا لاحد هؤلاء فان الله عدو للجميع المسئلة الرابعة عدو للكافرين اراد عدو لهم الا انه جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة كفر قوله تعالى ولقد انزلنا اليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون اعلم ان هذا هو النوع من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس رض ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله قبل مبعثه فلما بعثه من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود اتقوا الله واسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ونحن اهل الشرك وتخبروننا انه مبعوث وتصفون صفته فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فانزل الله تعالى هذه الآيات وههنا مسائل المسئلة الاولى المراد من الآيات البينات آيات القرآن التي لا يأتي بمثلها الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت وسائر المعجزات

نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الاولى تخصيص ذلك بالقران لان الايات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص بالقران
المسئلة الثانية الوجه في تسمية القران بالايات وجوه الى الاية هي الدلالة فاذا كانت ابعاض القران دالة بفصاحتها على صدق المدعى كانت آيات وثانيها اشتمالها على الاخبار
عن الغيوب فهو دال على تلك الغيوب وثالثها انها دالة على دلايل التوحيد والنبوة والشرايع فهي آيات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون بينا فيما معنى وصف الايات
بكونها بينة وليس لاحد ان يقول المراد كون بعضها ابين من بعض لان هذا لا يصح لو امكن في العلوم ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال وذلك لان العالم بالشي اما ان يحصل
معه تجويز نقيض ما اعتقده او لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال ان يكون شيء اخر اكد منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في
طريقه فان العلوم تنقسم الى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه اكثر مقدمات فيكون الوصول اليه اصعب واما ان يكون اقل مقدمات فيكون الوصول اليه اقرب وهذا هو
الاية البينة المسئلة الثالثة الانزال عبارة عن تحريك الشي من الاعلى الى الاسفل لا يتحقق الا في الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل لما نزل من الاعلى الى الاسفل واخبر به سمى ذلك انزالا اما قوله
قوله وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الكفر بها من وجهين احدهما جحودها مع العلم بصحتها والثاني جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دلايلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل
الكل فيه المسئلة الثانية الفسق خروج الانسان عما حد له قال تعالى ففسق عن امر ربه وتقول العرب للنواة اذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت وقد تقرب من معناه الفجور
لانه ماخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من ان يصير الى الموضع الذي يفسد فشبه تعدي الانسان ما حد له الى الفساد بالذي فجر السد حتى صار الى حيث يفسد فان قيل اليس ان
صاحب الصغيرة تجاوز عن امر الله تعالى ولا يوصف بالفسق والفجور قلنا انما يسمى بهما كل امر عظيم من الباب الذي ذكرناه لان من فتح من النهر نقبا يسيرا لا يوصف بانه فجر ذلك
النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان احدهما ان كل كافر فاسق ولا ينعكس وكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر
وغيره وكان اولى الثاني ان يكون المراد وما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الايات لما كانت ظاهرة لم يكفر بها الا الكافر الذي يبلغ في الكفر الى
النهاية القصوى وتجاوز عن حد حسن في العقل والشرع قوله تعالى اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم لا يؤمنون اعلم ان هذا هو النوع من قبايحهم وفيه مسايل
المسئلة الاولى قوله اوكلما عاهدوا عهدا واو عطف دخل عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زايدة وليس بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز ان يحكم بالزيادة المسئلة الثانية
قال صاحب الكشاف الواو للعطف على محذوف معناه اكفروا بالايات والبينات وكلما عاهدوا وقرا ابن السماك بسكون الواو وعلى ان الفاسقون بمعنى الذين فسقوا وكأنه
قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا ونقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا وعهدوا المسئلة الثالثة المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه
لان مثل ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان ابلغ في التذكير والتبكيت ودل بقوله اوكلما على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على ان ذلك كالعادة فيهم فكأنه تعالى اراد تسلية
الرسول عند كفرهم بما انزل الله عليه من الايات بان ذلك ليس ببدع بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الايات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد
حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم يجر عادته بذلك المسئلة الرابعة في العهد وجوه احدها ان الله تعالى لما اظهر الدلايل الدالة
على نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلالة كالمعاهدة منهم لله تعالى وثانيها ان العهد هو الذي كانوا
يقولون قبل مبعثه لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم وثالثها انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه ورابعها ان اليهود كانوا قد عاهدوا
على ان لا يعينوا عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه قريشا يوم الخندق وقال القاضي ان صح هذا الوجه بمنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الاية
عليه بل الاقرب ان يكون المراد حال الله تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بالايات فاذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنتها الكتب المتقدمة والدلايل العقلية من صحة
القران ونبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم اقوى المسئلة الخامسة انما قال نبذه فريق منهم لان في جملة من عاهد من امن او يجوز ان يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص
الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز ان يظن ان ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثرون فقال بل اكثرهم لا يؤمنون وفيه قولان الاول ان الاكثر انا او لئك الفساق لا يصدقون بك ابدا
لحسدهم وبغيهم والثاني لا يؤمنون اي لا يصدقون بكتابهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرون لهم الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه
ومقتضاه قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون
اعلم ان معنى كون الرسول مصدقا لما معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه وبصحة التورية ومصدقا لما معهم من حيث ان التورية بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه
واله وسلم فاذا اتى محمد كان مجرد مجيه مصدقا للتورية اما قوله نبذ فريق فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء وقلة التفات اليه واما قوله
الذين اوتوا الكتاب ففيه قولان احدهما ان المراد من اوتي علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصفهم عند قوله كانهم لا يعلمون
الثاني المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه او لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من اهل القران لا لاراده بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه
اما قوله تعالى كتاب الله وراء ظهورهم ففيه قولان الاول انه القران وقيل انه التورية وهذا هو الاقرب لوجهين الاول ان النبذ لا يعقل الا فيما تمسكوا به اولا فاذا لم يلتفتوا اليه لا يقال
نبذوه الثاني انه قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب ولو كان المراد به القران لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يعملون بالقران فان قيل كيف يصح نبذهم للتورية وهم متمسكون بها
قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم لما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان به ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتورية اما قوله كانهم لا يعلمون فدلالة على انهم نبذوه عن علم

معرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلت الاية من هذه الجهة على ان هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته الا انهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت ان الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب
القطع بان اولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث يجوز الكابرة عليهم والله اعلم قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا
يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتريه ما له في الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون
اعلم ان هذا هو النوع من قبايح افعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه اما قوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسايل
المسئلة الاولى قوله اتبعوا حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه اقوال احدها انهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه واله وسلم وثانيها انهم الذين
تقدموا من اليهود وثالثها انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحر لان اكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا
في زمانه لا يمتنع ان يعتقدوا فيه انه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ورابعها انه يتناول الكل وهذا اولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض اولى من صرفه الى غيره
اذ لا دليل على التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد صلى الله عليه واله وسلم عارضوه بالتورية فخاصموه بها فاتفقت التورية والقران فنبذوا التورية واخذوا بكتاب اصف
وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القران فهذا هو قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء
ظهورهم ثم اخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحرة المسئلة الثانية ذكروا في تفسير تتلوا وجهين احدهما ان المراد منه التلاوة والاخبار وثانيهما قال ابو مسلم تتلوا اي تكذب
على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا كذب وتلا عنه اذا صدق واذا ابهم جاز الامران والاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان المخبر يقال في خبره اذا كان
كذبا بانه تقول على فلان وانه قد تلا على فلان ليميز بينه وبين الصدق الذي لا يقال فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان واخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق
الا بالاخبار والتلاوة ولا يمتنع ان يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمان ما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كلا الاوصاف المسئلة الثالثة اختلفوا في الشياطين فقيل المراد
بشياطين الجن وهو قول الاكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان
الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوه اكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرؤنها ويعلمونها الناس وفشا ذلك في زمان
سليمان حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه الا بهذا العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التي تجري بامره واما الذين حملوه على
شياطين الانس فقالوا روى في الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيرا من العلوم التي قد خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفا على انه ان هلك الظاهر منها يبقى
ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك اشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس
على تلك الكتب اوهموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب هذه الاشياء فهذا معنى ما تتلوا الشياطين واحتج القايلون بهذا الوجه على فساد القول
الاول بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرايعهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرايع وذلك يفضي الى الطعن في كل
الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن قلنا الفرق ان الذي يفعله الانسان لا بد وان يظهر في بعض الوجوه اما
لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو ان يزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضي الى الطعن في جميع الاديان المسئلة الرابعة
اما قوله على ملك سليمان فقيل في ملك سليمان عن ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان والاقرب ان يكون المراد واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان
لانهم كانوا يقرؤن من كتب السحر ويقولون ان سليمان عليه السلام انما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان والله اعلم المسئلة الخامسة
اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة او يدخل فيها النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة اذا صح ذلك ثم اخرج القوم صحيفة
فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم اخرجوها بعد موته واوهموا انها من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه في الحقيقة والاصح عندي ان يقال ان القوم
لما ادعوا ان سليمان عليه السلام انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان المسئلة السادسة في السبب انهم اضافوا السحر الى سليمان عليه السلام
وجوه احدها انهم اضافوا السحر الى سليمان عليه السلام تفخيما لشانه وتعظيما للامر وترغيبا للقوم في قبول ذلك منهم وثانيها ان اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان بل كانوا
يقولون انما وجد ذلك الملك بسبب السحر وثالثها ان الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يخالطهم ويستفيد منهم اسرارا عجيبة فغلب على الظنون انه عليه السلام استفاد السحر منهم
اما قوله وما كفر سليمان فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر وقيل فيه اشياء احدها ما روى عن بعض احبار اليهود انهم قالوا الا تعجبون
من محمد يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الا ساحرا فانزل الله هذه الاية وثانيها ان السحرة من اليهود زعموا انهم اخذوا السحر عن سليمان عليه السلام فبرأه الله منه وثالثها ان
قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله عنه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى ان الذي برأه منه لاحق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا يشير به الى ما تقدم ذكره
ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز ان يتوهم انهم كفروا لا بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام في السحر يقع من وجوه المسئلة الاولى
في البحث عن السحر في اللغة فنقول ذكر اهل اللغة انه في الاصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد ونسحر بالطعام وبالشراب قيل فيه وجهان احدهما انا نعلل

وتخايل كالمسحور المخدوع والآخر تغذا واي الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال قال لبيد فان تسألينا فيم نحن فاننا عصافير من هذا الانام المسحر وهذا الوجه يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضا
ان يريد بالمسحر انه ذو السحر والسحر هو الرئة وما يتعلق بالحلقوم وهذا ايضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رض توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين سحري ونحري وقوله انما انت
من المسحرين يعني من المجوف الذي يطعم ويشرب ويدل عليه قولهم ما انت الا بشر مثلنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقوله تعالى حكاية عن موسى ع ما جئتم به السحر ان الله سيبطله وقال فلما القوا سحروا اعين
الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر في اصل اللغة المسئلة الثانية اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع
لعبا فاذا ذم فاعله قال تعالى سحروا اعين الناس يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعمل مقيدا فيما يمدح
ويحمد وروي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو خبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره
فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو انه زمر المروءة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوأ ما
علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ
عبارته فان قيل كيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهذا القائل انما قصد اظهار الخفاء لا اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحرا لوجهين الاول ان ذلك القدر للطفه وحسنه
استمال القلوب فاشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحرا لا من الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون
حسنا فلذلك يشبه السحر من هذا الوجه المسئلة الثالثة في اقسام السحر اعلم ان السحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب
ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم في مذاهبهم
اما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه احدها ما ذكره القاضي وحصله في تفسيره وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك
الوجوه وننظر فيها اولها هو النكتة العقلية التي عليها يعولون ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث واما قايم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا فذلك المتحيز
لا بد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا للذات لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان الاول
ان العلم الضروري حاصل بان الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك علينا فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا
مشترك هنا الا كوننا قادرين بالقدرة اذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة ان يتعذر عليه فعل الجسم والحياة الثاني ان القدر التي لنا لا شك ان بعضها يخالف بعضا
فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم يكن مخالفتها لهذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فلو كفت تلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم لكفى
في هذه القدر التي يخالف بعضها بعضا ان تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة وثانيها انا لو جوزنا
ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لانا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكنا القطع بان هذه الخوارق التي
ظهرت على ايدي الانبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل نجوز فيها انهم اتوا بها من طريق السحر وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه وثالثها انا لو جوزنا ان يكون في الناس
من يقدر على خلق الجسم والحياة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعي السحر متوصلا الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه
بهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء فانا نقول لو امكنهم لبعض الادوية ان يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل من الاموال بجهد جهيد فعلمنا كذبه
وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء فانا نقول لو كان يمكنهم ذلك فكان ينبغي ان يغنوا انفسهم بذلك عن المشقة والذلة او لا يمكن الا بالآلات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب ان يظهر ذلك
للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب ان يفطن الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد التي لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة
على فساد هذا القول قال القاضي فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح ان يكون فاعلا لشيء من ذلك واعلم ان هذه الدلائل ضعيفة جدا اما الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما
سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز اما علمتم ان الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها ليست
متحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بها فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم ان يكون مثل الله تعالى قلنا لا نم وذلك لان الاشتراك في السلب لا يقتضي الاشتراك في
الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا
انه لا معنى للجسم الا الممتد في الجهات الشاغل للاحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد في
الاشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة قوله لانا القدرة التي لنا مشتركة في
الامتناع فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نم ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع
عدمي والعدمي لا يعلل سلمنا انه امر وجودي ولكن من مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا تعلل فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة لم لا
انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز ان يكون هذه القدر التي هنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك
اما الوجه الثاني وهو انه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض هذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل بخصوصيتها

المعينة

المعينة التي لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم انها غير حاصلة في سائر القدر ونظيره ما ذكره اهل السنة ليست مخالفة الصوت للبياض باشد من مخالفة السواد للبياض فلو
كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة ان يرى يوجب كون السواد مخالفا للبياض ان يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه والعجب من القاضي انه لما
هذه الوجوه عن الاشعرية في مسئلة الرؤية زيفها بهذه الاسولة ثم انه نفسه تمسك بها في هذه المسئلة التي هي الاصل في اثبات النبوة والرد على من اثبت متوسطا بين الله
وبيننا اما الوجه الثاني وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول اما ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة او لا يكون فان
كان الاول امتنع افساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية واما الوجه الثالث فلقائل ان يقول الكلام في
الامكان غيره في الوقوع غير ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل واحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا في الاعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتم فهذا هو الكلام
في النوع الاول من السحر النوع الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية واعلم اختلف الناس في ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا ما هو فمن الناس من يقول
انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول انه موجود ليس بجسم ولا جسماني اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية وكونه من الاخلاط
الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق في الاعصار النادرة ان يكون بعض تلك الامزجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا
هكذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار في هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان كانت لذاتها قادرة
على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغائبة فهذا الاحتمال مما لم يقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه الاول
ان الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته وما ذاك الا لان تخيل السقوط متى قوي اوجبه وثانيها
اجمعت الاطباء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان والدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت مطيعة للاوهام
ثالثها حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبائع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت والحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك
ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية ورابعها اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي
عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة ونحلة مخصوصة وخامسها لو انصفت لعلمت ان المبادي
القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه او ضده ولن يترجح احد الطرفين على الآخر الا
لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل جميلا او لذيذا او تصور كونه قبيحا او مؤلما فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العضلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك
بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي المبادي لمبادي هذه الافعال فاي استبعاد في كونها مبادي للافعال النفسانية والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار وسادسها
التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تسخن مزاجه حتى يفيد انه فان الغضبان تسخن مزاجه حتى انه يفيد
سخونة قوية ويحكى ان بعض الملوك عرض له فالج فاعيا الاطباء مزاولة علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد
غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في
البدن وسابعها ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافاعيل قد تكون قوية جدا
فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة
الانجذاب الى عالم السماوات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية
فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تاثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فتبعه
الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التاثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لمزاول هذه الاعمال من الانقطاع عن
المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق فكلما كانت هذه الامور اتم كان ذلك التاثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر
نظرا الى ماهيتها وخاصيتها عظم التاثير والسبب اللمي فيه ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد استعملت جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال تفرقت قوتها و
توزعت على تلك الافعال فيصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ولذلك نرى ان انسانين يستويان في قوة الخاطر اذا اشتغل
احدهما بصناعة واحدة والآخر اشتغل بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون اقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسائل حال تفكره فيها
لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل اسهل واحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم
بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لا سيما وههنا آفة اخرى
وهي ان مثل هذه النفس اعتادت الاشتغال باللذات من اول امرها الى آخره ولم تشتغل قط باستحضار هذه الافعال الغريبة فهي بالطبع حنون الى الاول عزوف عن الثاني فاذا وجدت مطلوبها
من النمط الاول فانى تلتفت الى الجانب الآخر فقد ظهر من هذا ان من اراد هذه الاعمال لا يتأتى له الا مع تجرد عن الاحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح

اذا كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه بالاشياء المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله ايضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الطبايع متى
طابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه اقوى واما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس
انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التاثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن قالوا فقد ثبت ان هذا القدر من القوة
النفسانية مستقل بالتاثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتاثيراتها عظم التاثير بل ههنا نوعان اخران الاول ان النفوس التي فارقت
الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفس في قوتها وفي تاثيراتها فاذا صارت هذه النفوس صافية لم يبعد ان ينجذب اليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل
لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فيتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت القوة وتزايدت قوى التاثير الثاني ان هذه النفوس الناطقة اذا
صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفايضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى
على امور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر اصحاب الاوهام والرقى النوع الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض
المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي في انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة
فالخيرة وهم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال الخلق منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وهي قادرة عالمة
مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح
الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية اما ان الاتصال اسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية
اسهل فلان المشابهة والمشاكلة بينهما اتم واشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية واما ان الاتصال اسهل اقوى فلان الارواح السماوية هي بالنسبة الى
الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا اقل من
الاحتمال والامكان ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا
النوع هو المسمى بالعزايم وعمل تسخير الجن النوع الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا
نظر الى الشط راى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التي تدار بسرعة ترى
دايرة والعنبة ترى في الماء كالاجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيما وكبخار الارض الذي يرى قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت والمرئي
العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة وثانيها ان القوة
الباصرة انما تقف على المحسوس اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار ما اما اذا ادركت المحسوس في زمان صغير جدا ثم ادركت بعده محسوسا اخر وهكذا فانه يخلط البعض بالبعض ولا يتميز
بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة الالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من كل تلك
الالوان وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء اخر فلا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه
فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء اخر وكذا الناظر في المراة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بساير اعضائه
التي تقابل المراة وربما قصد ان يرى سطح المراة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المراة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان
المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين به وياخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء بالتحديق نحوه عمل شيئا اخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك
العمل خفيا لتفاوت الشيئين احدهما اشتغالهم بالامر الاول والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء اخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما
يصرف الخواطر الى ضدها ويريد ان يعمل ولم يتحرك النفوس والاوهام الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ ياخذ بالعيون
لانه بالحقيقة ياخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال وكلما كان اخذه للعيون والخواطر وجذبه لها الى غير مقصوده اقوى كان احذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد
حس البصر نوعا من انواع الخلل اشد كان هذا العمل احسن مثل ان يجلس المشعبذ في موضع مضيء جدا فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالا واختلالا وكذا الظلمة الشديدة وكذا
الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر النوع الخامس من السحر الاعمال
العجيبة التي تظهر من تركيب الالات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء اخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الاخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار
ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التي تصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك
الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف امور المخايل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جر الاثقال وهو
ان يجر ثقيلا عظيما بالة خفيفة وهذا في الحقيقة لا ينبغي ان يعد من باب السحر لان لها اسبابا معلومة يقينية من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسرا شديدا لا يصل اليه الا الفرد
الفرد لا جرم عد اهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل ارجانوس الموسيقار في هيكل اورشليم العتيق عند تجديده اياه وذلك انه اتفق له انه كان مختار البلاد من الارض فوجد فيها

وجا من فراخ الزراصل والزراصل هو طاير عظيم وكان يصفر صفيرا حسنا بخلاف ساير الزراصل وكانت الزراصل تجتمع اليه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فياكل بعضها و
بعضها من حاجته فوقف على هذه الموسيقات هناك وتامل هذا الفرخ وعلم انه في صفيره المخالف لصفير الزراصل ضربا من التوجع والاستعطاف حتى دقت له الطيور
وجاءته بما ياكله فتلطف لعمل الالة تشبه الصفارة اذا استقبل الريح بها ادت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءت الزراصل بالزيتون كما كانت تجي
الى ذلك الفرخ ولانه ظن ان هناك فرخا من جنسها فلما صح له ما اراد اظهر النسك وعمد الى الهيكل او دعا وسال عن الليلة التي دفن فيها اسطرجن الناسك القيم
بعمارة ذلك الهيكل فاخبر انه دفن في اول ليلة من ايار فاتخذ صورة من دجاج مجوف على هيئة الزرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وامرهم بفتحها
في اول ايار فكان يظهر صوت الزرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت الزراصل تجي بالزيتون حتى كان يمتلى تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا انه
من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب انواع كثيرة لا يليق شرحها بهذا الموضع النوع السادس من السحر الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل في طعامه
مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكر نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تبلد عقله وقلت فطنته واعلم انه لا سبيل الى انكار الخواص
فان اثر المغناطيس مشاهد الا ان الناس قد اكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق النوع السابع من السحر تعليق القلب وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف
الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع
من الرعب والمخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل حينئذ ما يشاء وان من جرب عرف احوال اهل العالم علم ان لتعليق القلب اثرا عظيما
في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار النوع الثامن من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شايع في الناس فهذا جملة الكلام في اقسام السحر وشرح
انواعه واصنافه والله اعلم المسئلة الرابعة في اقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة ام لا اما المعتزلة فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخييل و
المنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى التضريب والنميمة فاما الاقسام الخمسة الاول فقد انكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها
واما اهل السنة والجماعة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند
ما يقول الساحر تلك الرقى المخصوصة وكلمات معينة فاما ان يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا واما الفلاسفة والمنجمون والصابية فقولهم على ما سلف تقريره واحتج
اصحابنا على فساد قول الصابية انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب ان يوجد قديما فاذا الشيء الذي حكم العقل بانه مقدور انما يصح ان يكون مقدورا لكونه ممكنا فان
الامكان قدر مشترك بين كل الممكنات فاذا كل الممكنات مقدورة لله ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب اخر يلزم ان يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك
المقدور فيكون الحادث سببا لعجز الله وهو محال فثبت انه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله تعالى وعنده بطل ما قاله الصابية قالوا اذا ثبت هذا فنقول انه
لا يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى في هذه الاية وما هم بضارين به
من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الاثار بسببه والاخبار احدها ما روي انه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله
ولم اقله ولم افعله وان امراة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه وثانيها
ان امراة اتت عايشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة
الله لا تختاري عذاب الاخرة بامر الدنيا فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رايت
لما فعلت فقلت ما رايت شيئا فقالا لي انت على راس امرك فاتقي الله ولا تفعلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرايت كان فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد
الى السماء فجيتهما فاخبرتهما فقالا ايمانك قد خرج عنك فقد احسنت السحر قلت وما هو قالا لا تريدين شيئا فتصوريه في وهمك الا كان فصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب
فقلت انزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن وانخبز وانا لا اريد شيئا اصوره في نفسي الا حصل فقالت عايشة ليس لك توبة وثالثها ما يذكرون من الحكايات الكثيرة في هذا
الباب وهي مشهورة واما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه احدها قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى وثانيها قوله تعالى في صفة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقال الظالمون
ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول وثالثها انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلايل يقينية
والاخبار التي ذكرتموها من باب الاحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلايل المسئلة الخامسة في ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم
قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يكن يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي
تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا المسئلة السادسة في ان الساحر هل يكفر ام لا وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال من اتى كاهنا او عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم واعلم انه لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة
لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر اما النوع الثاني وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح الانسان في الصفاء والقوة الى حيث
يقدر بها على ايجاد الاجسام والحيوة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالاظهر اجماع الامة ايضا على تكفيره اما النوع الثالث وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في الصفاء وقراءة الرقى وتدخين

بعض الادوية المبحثة يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحيوة والعقل وتغيير البنية والشكل فهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا
لا يمكنه ان يعرف صدق الانبيآء والرسل وهذا ركيك من القول فان لقائل ان يقول ان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء
على يديه لئلا يحصل التلبيس اما اذا لم يدع النبوة واظهر هذه الاشياء على يده لم يفض ذلك الى التلبيس لان المحق يتميز عن المبطل بما ان المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل
لا يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة واما سائر الانواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر الى سليمان عليه السلام قال الله تعالى تنزيها له
عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر على الاطلاق كفر وايضا قال ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا ايضا يقتضي ان يكون على الاطلاق كفرا وحكى عن الملكين انهما
لا يعلمان احدا السحر حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم
المسئلة الثالثة في انه هل يجب قتلهم ام لا اما النوع الاول وهو ان يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة والنوع الثاني وهو ان يعتقد ان الساحر يصير موصوفا بالقدرة على
خلق الاجسام وخلق الحيوة والقدرة والعقل وتركيب الشكل فلا شك في كفرهما فالمسلم اذا اتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فان اصر قتل وروي عن مالك وابي حنيفة
انه لا يقبل توبته لنا انه اذا اسلم فيقبل اسلامه لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر النوع الثالث وهو ان يعتقد ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الاجسام والحيوة وتغيير
الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحيوة وتغير الخلقة بهذا الطريق فقد ذكرنا عن المعتزلة
انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال الفرق وهو ان مدعي النبوة ان كان صادقا في دعواه امكنه الاتيان
بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه ذلك فبهذا يظهر الفرق اذا ثبت انه ليس بكافر وثبت انه يمكن الوقوع فاذا اتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد ان اتيانه به مباح كفر لانه
حكم على المحظور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعند الشافعي رحمه الله انه حكمه حكم الجناية ان قال اني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه القود وان قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا
يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ يجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت باقراره الا ان يصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رحمه الله
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب عنه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان
انه ساحر ووصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل ولا يستتاب وان اقر اني كنت اسحر وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سألت
ابا يوسف عن قول ابي حنيفة رحمه الله في الساحر يقتل ولا يستتاب لم لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج اصحابنا
على صحة قولهم بوجهين احدهما انه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه والثاني ان الساحر من اليهود لا
يقتل لانه عليه السلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما فوجب ان يكون المؤمن كذلك لقوله عليه السلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما على
المسلمين واحتج ابو حنيفة رحمه الله على قوله باخبار احدها ما روي عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذوها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان
فانكره فاتاه ابن عمر واخبره امرها فكان عثمان رضي الله عنه انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه وثانيها روى عمرو بن دينار انه ورد كتاب عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلث
سواحر وثالثها قال علي بن ابي طالب عليه السلام ان هؤلاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقد برئ مما انزل الله على محمد عليه الصلوة والسلام والجواب لعل
السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فاما سائر انواع السحر اعني الاتيان بضروب الشعوذة والآلات العجيبة المبنية على ضروب
الخلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروبا من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويسعى في الضرب بالتميمة وبهذا ايقاع الفرقة
بعد الوصلة ويوهم ان الملك يكتبه باسم الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشياء الرخيصة في دور الناس وكذلك القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول
فيمن يدس الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيئا من ذلك لا يوجب الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس
السحر فظاهر الآية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم
السحر كفر وعلى ان السحر ايضا كفر ولمن منع ذلك ان يقول لا نسلم ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر فان قيل هذا مشكل لان الله تعالى
اخبر في آخر الآية ان الملكين يعلمان السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت ان الملائكة باسرهم معصومون وايضا فلانكم دللتم على انه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر
قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار
المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر الشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر الاقسام واما الملكان فلا نسلم انهما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما علمان سائر
الانواع على ما قال تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وايضا فبتقدير ان يقال انهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع انما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد
المتعلم حقيته وكونه صوابا فاما ان علمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل ان يصير المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولا
انما نحن فتنة واما الشياطين الذين يعلمون الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الاشياء فظهر الفرق المسئلة الثانية قرأ نافع وابن كثير وعاصم وابو عمرو ولكن بتشديد النون و
الشياطين بالنصب على انه اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن واذا

كان بغير الواو فالتخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو والاتصال كالمشددة لا يكون عطفا لانها تعمل عمل ان اما قوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت ففيه مسائل المسئلة الاولى ما في قوله وما انزل فيه وجهان الاول انه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلثة اقوال اولها انه عطف على السحر اي يعلمون الناس السحر
ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا وثانيها انه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما انزل على
الملكين وهو اختيار ابي مسلم وانكر في الملكين ان يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه الاول ان السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جائز لان السحر كفر
وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك الثاني ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل
الثالث كما لا يجوز في الانبياء ان يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى الرابع ان السحر لا يضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما
ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المموه وقد جرت عادة الله تعالى بابطاله كما في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ثم انه رحمه الله ذكر في تفسير الآية
وجها آخر يخالف قول اكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما انزل الله على الملكين الى السحر مع ان المنزل عليهما كان مبرأ
عن السحر وذلك لان المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانهما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما انما نحن فتنة توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك وكانت طائفة تتمسك
واخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب ابي مسلم الوجه الثاني ان يكون ما بمعنى الجحد
ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من احد جحد ايضا اي لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي واما قوله حتى يقولا انما نحن فتنة اي ابتلاء وامتحان فلا
تكفر وهو كقولك ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا فانك كذا اي ما امرته به بل حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان القول الاول احسن منها وذلك
لان عطف قوله وما انزل على ما يليه اولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل اما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون
لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه * قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين
كفروا يعلمون الناس السحر الجواب انا بينا انه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم
اثبات ذلك المذهب حقا قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبياء لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على
ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منهيا عنه واما تعليمه لغرض
التنبيه على فساده فانه يكون مأمورا به المسئلة الثانية قرأ الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس رضي الله عنهما ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين اقلفين
ببابل يعلمان السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسمان لهما وقيل هما
جبريل وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما واما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه احدها انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر وثانيها كيف يجوز انزال الملكين مع قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر
ثم لا ينظرون وثالثها لو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة رجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة رجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا وهو
غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا والجواب عن الاول انا سنبين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة والخاص
مقدم على العام وعن الثالث ان الله تعالى انزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما
انه في زمان الرسول عليه الصلوة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه المسئلة الثالثة اذا قلنا بانهما كانا من الملائكة
فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاجابهم الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى
وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله تعالى اياهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم اضافوا
اليها عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فاراد الله تعالى ان يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وازهدهم ديانة لانزلهما الى الارض فاختبرهم فاختاروا
هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امرأة من احسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها
فابت الا ان يعبدا الصنم والا ان يشربا الخمر فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهما فقالت
ان اظهر هذا السائل للناس ما راى منا فسد امرنا فان اردتما الوصول الي فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجداها ثم ان
الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان السحر ثم
في الزهرة قولان احدهما ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني آدم امر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وملكها حتى هبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وملكها
الى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما والقول الثاني ان المرأة كانت فاجرة من اهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي كانا

وفيه ما ما ... في التفريق بين المرء وزوجه
وهو الذي انزل على الملكين ... فانه تعالى
بانهم تبعوا كل الامر
عن اليهود ...
وعطف على سليمان

ليعرجان الى السماء فتعلمت به وعرجت الى السماء فكانا اسمها فمسخت فسخها الله وجعلها هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل عليها
بل فيه ما يبطلها من وجوه الاول ما تقدم من الدلايل الدالة على عصمة الملايكة من كل المعاصي وثانيها ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين
التوبة والعذاب لان الله خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان
ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه احدها ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت ابوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث
الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد وثانيها
ان العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله تعالى هذين
الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض وثالثها لا يمتنع ان يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين اعداء الله والالفة بين اولياء الله كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى بعث
الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وايقاع الفرقة بين اولياء الله والالفة بين اعداء الله ورابعها ان تحصيل العلم بكل شي حسن فلما كان السحر منهيا
عنه وجب ان يكون متصورا معلوما لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه وخامسها لعل الجن كان عندهم انواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملايكة
ليعلموا البشر امورا يقدرون بها على معارضة الجن وسادسها يجوز ان يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علمه ما امكنه ان يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعماله
كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزايد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله تعالى
انزال الملكين لتعليم السحر **المسألة الرابعة** قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت في زمان ادريس عم لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون
ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لانه ثبت ان الله تعالى لا يبعث الرسول من الملايكة الى الانس والله اعلم **المسألة الخامسة** هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمان لهما وهما
اسمان اعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرا الزهري هاروت وماروت بالرفع على وهما هاروت وماروت اما قوله تعالى
وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد هاهنا
بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليتميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف يحسن بعث الملكين لتعليم السحر
فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر ولا يصفانه لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة اي هذا الذي نصفه لك وان كان الغرض منه ان يتميز
السحر من المعجز ولكن يمكنك ان تتوصل به الى المفاسد والمعاصي فاياك بعد وقوفك عليه ان تستعمله فيما نهيت عنه او تتوصل به الى شي من الاغراض العاجلة اما قوله فيتعلمون منهما ما
يفرق به بين المرء وزوجه ففيه مسايل **المسألة الاولى** ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين الاول ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد ان ذلك السحر موثر في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا
بانت منه امراته فيحصل تفرق بينهما الثاني انه بالتمويه والتخييل والتضريب وساير الوجوه المذكورة **المسألة الثانية** انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذين يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر
هذه الصورة تنبيها على ساير الصور فان استكانة المرء الى زوجه وركونه اليها معروف زايد على كل مودة فنبه بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فغيره به اولى
واما قوله وما هم بضارين به من احد فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكر ذلك لانه من اعلى مراتبه اما قوله الا باذن الله فاعلم ان الاذن
حقيقة في الامر والله لا يامر بالسحر ولانه تعالى اراد عليهم وذمهم ولو كان قد امرهم به لما جاز ان يذمهم عليه فلا بد من التاويل وفيه وجوه احدها قال الحسن المراد منه التخلية يعني الساحر
اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر وثانيها قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذان اذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلوة وسمي الاذن اذنا لانه
بالحاسة القايمة به يدرك الاذن وكذلك قوله واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام وقوله فاذنوا بحرب من الله معناه فاعلموا وقوله اذنتكم على سواء يعني اعلمتكم وثالثها ان الضرر
الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ورابعها
ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك لا يكون الا بامر الله اما قوله
ولقد علموا لمن اشتريه ما له في الاخرة من خلاق ففيه مسايل **المسألة الاولى** انما ذكر لفظ الشرى على سبيل الاستعارة لوجوه احدها انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا
على التمسك بما تتلو الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله وثانيها ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الاخرة فلما استعمل فكانه
اشترى بمنافع الاخرة منافع الدنيا وثالثها انه لما استعمل السحر علمنا انه انما يحتمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكانه اشترى بالمحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال **المسألة الثانية**
الخلاق النصيب قال القفال يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص قال امية بن الصلت
يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم الا سرابيل من قطران واغلال وفي الاية سوال وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه
احدها ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم
كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب وثانيها لو سلمنا ان القوم واحد ولكنهم علموا شيا وجهلوا شيا آخر علموا انه ليس لهم
في الاخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الاخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها وثالثها لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم فلا جرم

عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار صما وبكما وعميا اذا لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شي يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع قوله تعالى ولو
انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون اعلم ان الضمير عايد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولبيس ما شروا به انفسهم اتبعه بالوعد
جامعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعات والعدول عن المعصية اما قوله تعالى آمنوا فاعلم انه تعالى لما قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله
وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن جاز وان
حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المامورات اما قوله لمثوبة من عند الله خير
ففيه وجهان احدهما ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات
المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشي من ثواب الله خير لهم وثانيها يجوز ان يكون قوله ولو انهم آمنوا تمنيا لايمانهم على سبيل
المجاز عن ارادة الله ايمانهم كانه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتدا لمثوبة من عند الله خير **قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم**
اعلم ان الله تعالى لما شرح قبايح افعالهم قبل مبعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم بين هاهنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاول من اباطيلهم
وهاهنا مسايل **المسألة الاولى** ان الله تعالى خاطب المومنين بقوله يا ايها الذين آمنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القرآن قال ابن عباس رضي وكان يخاطب في التورية يا ايها المساكين
فكانه سبحانه لما خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم
الامان من العذاب في النيران يوم القيمة وايضا فاسم المومن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله ان يعاملنا
في الآخرة باحسن المعاملات **المسألة الثانية** انه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين ان يمنع الله من احدهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رحمه الله لا تصح الصلوة بترجمة
الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية فلا يبعد ان يمنع الله من قوله راعنا ويأذن في قوله انظرنا وان كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما
منع من قوله راعنا لاشتمالها على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها احدها كان المسلمون يقولون لرسول الله اذا القى عليهم شيا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة
عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المسلمين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به الرسول وهم يعنون تلك المسبة فنهي
المومنون عنها وامروا بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى في سورة النساء يقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا
بالسنتهم وطعنا في الدين روي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لين سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لاضربن عنقه
فقالوا او لستم تقولونها فنزلت هذه الاية وثانيها قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء والسخرية فلا جرم
نهى الله عنها وثالثها ان اليهود كانوا يقولون راعنا اي انت راعي غنمنا فنهاهم الله عنه ورابعها ان قوله راعنا مفاعلة من الرعي فكان هذا اللفظ موهما للمساواة
بين المخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله عنه وبين ان لا بد من تعظيم الرسول في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء
بعضكم بعضا وخامسها ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سوال الانتظار كانهم قالوا
له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى فهمنا وسادسها ان قوله راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى
اللام الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به المصدر كقولهم عياذا بك اي اعوذ عياذا بك فقوله راعنا اي فعلت
رعونة ويحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله عن هذه الكلمة وسابعها ان يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا
اي قولا منسوبا الى الرعن بمعنى رعنيا كدارع ولابن اما قوله انظرنا ففيه وجوه احدها انه من نظره اي انتظره قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى بان
يسالوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل افكان النبي عليه الصلوة والسلم يتعجل عليهم حتى يقولوا هذا قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه
اللفظة قد يقال في خلال الكلام وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت والثاني انهم فيما فرط قوله لا تحرك به لسانك لتعجل به ان عليه
كان يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل عم حرصا على تحصيل الوحي واخذ القرآن وقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل فيما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا
على تعجيل افهامهم فكانوا يسالونه في هذه الحالة ان يمهلهم فلا يخاطبهم الى ان يفهموا كل ذلك الكلام وثانيها انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كقوله واختار موسى قومه
والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر واقوى وثالثها قرا ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا اما قوله
واسمعوا فحصول السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه احد امور ثلثة احدها فرغوا اسماعكم لما يقول النبي عليه السلم
حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة وثانيها اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم مثل سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا وثالثها اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم
عنه تاكيدا عليهم ثم بين تعالى ان للكافرين عذاب اليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء لما يقول والتفكر فيما يقول ومعنى العذاب الاليم قد تقدم
قوله تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم اعلم ان الله تعالى بين حال اليهود والكفار

في العداوة والمعاندة وحذر المؤمنين منهم فوصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا منهم نفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسائل
المسألة الأولى من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والثانية مزيدة لاستغراق
الجنس والثالثة لابتداء الغاية المسألة الثانية الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونكم
وما يحبون ان ينزل عليكم شيء من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء. قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم
عنه ويامرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل المسألة الأولى النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال
انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح آثار القوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه قال تعالى
الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون
حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للآثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل مجاز لان المزيل للآثار و
الظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه وقيل بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب
الى كتاب آخر كانك تنقله اليه وتنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال
تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب
عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك
التأثير والثاني ان اهل اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا اسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس
وعن الثاني ان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فاذن مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا
دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام اولى المسألة الثانية قرأ ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحها اما قراءة ابن عامر
ففيها وجهان احدهما ان يكون نسخ وانسخ بمعنى واحد والثاني انسخته جعلته ذا نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا اقبرنا فلانا اي اجعله ذا قبر قال تعالى ثم
اماته فاقبره وقرأ ابن كثير وابو عمرو ننسأها بالهمزة جزم الهمزة في مثل هذا لان سكونها علامة الجزم وهو من النسء وهو التأخير وهو انما النسيء زيادة في الكفر ومنه
سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسأ الله اجله ونسأ في اجله اي اخر وزاد وقال عليه السلام من سره النسأ في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون و
كسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي فترك وقال فاليوم ننساهم كما نسوا
لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها
وننسها بالتشديد وتنسها وتنسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما ننسك من آية او ننسخها وقرأ حذيفة ما ننسخ من آية او ننسكها والله اعلم المسألة الثالثة
ما في هذه الآية جزائية مثل ما تصنع اصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان المسألة الرابعة اعلم ان الناسخ في
اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك
بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما واجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا لحكم
العقل لان العقل ليس طريقا شرعيا ولا يجوز ان يكون المعجز ناسخا للحكم الشرعي لان المعجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخي
ولا يلزم ما اذا امر الله تعالى بفعل ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي مثل حكم الامر ثابتا المسألة الخامسة النسخ عندنا جائز عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منعه سمعا ويروى
عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بان الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع
من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا قلنا على اليهود الزامان الاول جاء في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان الثاني كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه
بعد ذلك على موسى قال منكرو النسخ لا نسلم ان نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد
صلى الله عليه وآله وسلم فلما ظهر زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون
الذين انكروا وقوع النسخ اصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا لقد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وان عند ظهوره
يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين المذكورين واحتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى
لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما ان يقال انه دال على دوامها او ما كان فيه دلالة لا على الدوام ولا على اللادوام فان بين فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين انه ما كان

الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة دائمة لا
منسوخة قط البتة ولكنا اذا راينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى مع انهما لا ابد وما زال الوثوق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز ان يقال ذلك اللفظ
الدال على الدوام قرن به ما يدل على انه سينسخ ذلك او ما قرن به الا انه نص على ذلك الا انه لم ينقل الينا في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه احدها ان التنصيص على اللفظ الدال
على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين فانه سفه وعبث وثانيها ان على هذا التقدير يكون الله تعالى نص على ان شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل
شرعهما وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ
وايضا فلان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا فلعل القرآن عورض ولم ينقل معارضه
ولعل محمدا صلى الله عليه وآله وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل واذا ثبت وجب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى
وعيسى عليهما السلام على ان شرعيهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهودا لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فحيث رأينا
اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد النص على ان شرعيهما سيصيران منسوخين واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى وعيسى
وقرن به ما يدل على انه منقطع غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن
عهدة الامر فورود امر آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول من الاصول
نتكلم في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والاستدلال به ايضا ضعيف لان ما ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك
فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه فالاقوى ان نعول في الاثبات على قوله تعالى
واذا بدلنا آية مكان آية وبقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المسألة السادسة اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن بوجوه احدها هذه الآية وهي قوله ما ننسخ من آية
نأت بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم من وجوه الاول ان المراد من الآيات المنسوخة الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق
والمغرب مما وضعه الله عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله تعالى عليهم بهذه الآية الوجه الثاني المراد
من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب الوجه الثالث انا بينا ان هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه و
من الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الآية اذا اطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القرآن من اللوح المحفوظ
لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الآية مخصص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ
المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله اعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا نأتي بعده بما هو خير منه الحجة الثانية للقائلين بوقوع النسخ في القرآن
ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم ثم نسخ بيتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا
لا نسخا والجواب ان عدة الحمل تنقضي بحمل الوضع سواء حصل وضع الحمل لسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية الحجة الثالثة امر الله تعالى بتقديم
الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال سببه لان
سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون على المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل
لانه روي انه لم يتصدق غير علي عليه السلام ويدل عليه ايضا قوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الحجة الرابعة انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين الحجة الخامسة قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى ازالهم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال
ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال ومع العلم اذا كان هناك عذر والجواب ان على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية
التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا الحجة السادسة قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل
يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم وكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا في هذه الدلائل لان كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج ابو مسلم بان الله
تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه
من بعده ايضا ما يبطله المسألة السابعة المنسوخ اما ان يكون المنسوخ هو التلاوة فقط كما يروى عن عمر انه قال كنا نقرأ آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله والله عزيز حكيم ويروى لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما الذي يكون
منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة رضي الله عنها ان القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخ بخمس معلومات فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا
والخمس مرفوع التلاوة وباقي الحكم ويروى ايضا ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال او ازيد ثم وقع النقصان فيها المسألة الثامنة اختلف المفسرون في ما ننسخ من آية او ننسها

فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخ الكتاب وهو قول عطا وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا وجوها احدها ما ننسخ من اية او
اى من القران ما قبل هذا ننسخه ثم نسيته وهو قول الحسن والاصم واكثر المتكلمين يحملون على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا
النسيان ممنوع عقلا وشرعا اما العقل فلان القران لابد من ايصاله الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين الاول ان النسيان يصح بان يامر الله تعالى بطرحه من القران واخراجه من جملة ما يتلى ويقرا به فى الصلوة او يحتج
به فاذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسى وان ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور والجواب الثاني ان ذلك يكون معجزة للرسول
صلى الله عليه واله وسلم ويروى فيه خبر انهم كانوا يقرؤن السورة فيصبحون وقد نسوها والجواب عن الثاني انه معارض بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
وبقوله واذكر ربك اذا نسيت القول الثاني ما ننسخ من اية او ننسها اما ان يبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلها واما قوله او ننسها فالمراد نتركها كما كان فلا نبدلها
وقد بينا ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الاية ان الذي نبدله والذي لا نبدله فانا ناتي بخير منه او مثله القول الثالث ما ننسخ من اية اى ما نرفعها بعد انزالها
او ننسها على قراءة الهمز او نوخر انزالها من اللوح المحفوظ او يكون المراد نوخر نسخها فلا ننسخها فى الحال فانا ننزل بعدها ما يقوم مقامها فى المصلحة القول الرابع ما ننسخ
من اية وهى الاية التى صارت منسوخة فى الحكم ولكنها غير منسوخة فى التلاوة بل هى باقية فى التلاوة فاما من قال بالقول الثاني ما ننسخ من اية اى ننسخها من اللوح المحفوظ
او ننسها نوخرها اما على قراءة ننسها فالمعنى نتركها بمعنى نترك نسخها فلا ننسخها واما قوله من اية فكل المفسرين حملوه على الاية من القران غير ابى مسلم فانه حمل ذلك على التورية
والانجيل وقد تقدم القول فيه اما قوله نات بخير منها او مثلها ففيه قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح والثاني اولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا
على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان الذى اصلح من الاول لكان الاول ناقص المصالح فكيف امر الله به قلنا الاول كان اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني
بالعكس منه فزال السوال اعلم ان الناس استنبطوا من هذه الاية اكثر مسائل النسخ المسئلة الاولى قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بان هذه الاية تدل على انه تعالى
لا بد وان ياتى بعده بما هو خير منه او بما يكون مثله وذلك صريح فى وجوب البدل والجواب لم لا يجوز ان يقال المراد ان نفى ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته فى
ذلك الوقت ثم الذى يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول لا الى بدل المسئلة الثانية قال قوم لا يجوز نسخ الشي الى ما هو اثقل منه واحتجوا
بان قوله نات بخير منها او مثلها ينافى كونه اثقل لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد بالخير ما يكون اكثر ثوابا فى الاخرة ثم الذى
يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ فى حق الزناة الحبس فى البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فنسخت باربع فى الحضر
اذا عرفت هذا فنقول اما نسخ الشي الى الاثقل فقد وقع فى الصور المذكورة واما نسخه الى الاخف فكنسخ العدة من حول الى اربعة اشهر وعشر وكنسخ صلوة الليل الى التخيير فيها
واما نسخ الشي الى المثل فكان التحويل من بيت المقدس الى الكعبة المسئلة الثالثة قال الشافعى رح الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الاية من وجوه
احدها انه تعالى اخبر ان ما ينسخ من الايات ياتى بخير منها وذلك يفيد انه ياتى بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بما هو خير منه يفيد انه ياتيه بثوب
من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فجنس القران قران وثانيها ان قوله نات بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القران الذى هو كلام الله
دون السنة التى ياتى بها الرسول وثالثها ان قوله نات بخير منها يفيد ان الماتى به خير من الاية والسنة لا يكون خيرا من القران ورابعها انه قال الم تعلم ان الله على كل شي قدير
دل على ان الاتى بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الاربعة باسرها ان قوله نات بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون
ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذى يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الاية صريحة فى ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ
الاية الاولى فلو كان نسخ تلك الاية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بان اية الوصية للاقربين منسوخة بقوله
الا لا وصية لوارث وبان اية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعى رح اما الاول فضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرف الوصية اليه فثبت ان اية الميراث
مانعة من الوصية واما الثاني فضعيف ايضا لان عمر رضى الله عنه روى ان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرانا فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام فيه مذكور فى
اصول الفقه والله اعلم اما قوله الم تعلم ان الله على كل شي قدير فتنبيه للنبى صلى الله عليه واله وسلم وغيره على قدرته على تصريف المكلف تحت مشيته وحكمه وحكمته وانه لا دافع لما
اراد ولا مانع لما اختار المسئلة الرابعة استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان القران مخلوق من وجوه احدها ان كلام الله تعالى لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك
محال لان الناسخ يجب ان يكون متاخرا عن المنسوخ والمتاخر عن الشي يستحيل ان يكون قديما واما المنسوخ فلانه يجب ان ينتهى ثبوته وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق وثانيها
ان الاية دلت على ان بعض القران خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديما وثالثها ان قوله الم تعلم ان الله على كل شي قدير يدل على ان المراد انه تعالى هو القادر على نسخ بعضها
او اثبات شي اخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا اجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات ولا
نزاع فى حدوثها فلم قلتم ان المعنى الحقيقى الذى هو مدلول العبارات والاصطلاحات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق اخر فالتعلق الاول محدث لانه
زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لانه حصل بعدما لم يكن والكلام الحقيقى لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث فمحدث فالكلام الذى يقولون به يلزم ان يكون محدثا

اجاب الاصحاب بان قدرة الله كانت فى الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم فى الوجود هل بقى ذلك التعلق او لم يبق فان بقى لزم ان يكون القادر قادرا على ايجاد الموجود وهو محال وان
لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله تعالى على الوجه الذى ذكرتموه وكذلك علم الله تعالى كان متعلقا بان العالم سيوجد فعند دخول العالم فى الوجود ان بقى التعلق الاول
كان جهلا وان لم يبق فيلزمكم كون التعلق الاول حادثا لانه لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذى حصل بعد ذلك حادثا فاذن عالمية الله لا تنفك عن التعلقات الحادثة وكذا
لا تنفك عن المحدث فيلزم محدثية عالمية الله ومحدثيته فكل ما تجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن هذا السوال المسئلة الخامسة احتج بعضهم بقوله تعالى ان الله على كل شي قدير على
ان المعدوم شي وقد تقدم وجه ضعفه فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير
اعلم انه سبحانه لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على انه سبحانه وتعالى انما حسن منه التكليف لمحض كونه مالكا
للخلق مستوليا عليهم لا لثواب يحصل له ولا لعقاب يندفع عنه قال القفال ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى امر القبلة فانه اخبرهم بانه مالك السموات والارض وان الامكنة والجهات
كلها له وانه ليس بعض الجهات اكثر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له وان كان كذلك ولم كان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع
من تغيره من جهة الى جهة واما الولى والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الاية على ان الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال الم
تعلم ان الله على كل شي قدير ثم قال الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام فى حقيقة الملك فقد تقدم فى قوله تعالى
مالك يوم الدين قوله تعالى ام تريدون ان تسالوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل اعلم ان ههنا مسائل المسئلة الاولى
ام على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الالف وهى مفرقة لما جمعته اى كما ان او مفرقة لما جمعته تقول اضرب ايهم شئت زيدا ام عمرا فاذا قلت اضرب احدهم قلت
زيدا او عمرا والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها لابل ام شاء كانه قال بل اهى شاء ومنه قوله تعالى ام يقولون افتراه اى بل يقولون قال
الاخطل كذبتك عينك ام رايت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا المسئلة الثانية اختلفوا فى المخاطب به على وجوه احدها انهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائى وابى مسلم
واستدلوا عليه بوجوه الاول انه قال فى اخر الاية ومن يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا فى حق المومنين الثاني ان قوله ام تريدون يقتضى معطوفا عليه وهو
قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون هذا كما امرتم ام تريدون ان تسالوا رسولكم الثالث ان المسلمين كانوا يسالون محمدا صلى الله عليه و
اله وسلم عن امور لا خير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سال اليهود موسى عليه السلم ما لم يكن خيرا لهم عن البحث عنه الرابع سال قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما
كان للمشركين ذات انواط وهى شجرة كانوا يعبدونها يعلقون عليها الماكول والمشروب كما سالوا موسى ان يجعل لهم الها كما لهم الهة القول الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو
قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن امية المخزومى اتى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فى رهط من قريش فقال يا محمد والله ما اومن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا
او يكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى فى السماء ولن نومن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن امية
ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فاتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه
بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنومن بك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسالوا رسولكم محمدا ان ياتيكم بالايات من عند الله كما سال السبعون فقالوا ارنا
الله جهرة عن مجاهد ان قريشا سالت محمدا صلى الله عليه واله وسلم ان يجعل الله لهم الصفا ذهبا فقال نعم هو لكم كالمائدة لبنى اسرائيل فابوا ورجعوا القول الثالث المراد
اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الاية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم
ولان المومن بالرسول لا يكاد يساله ما اذا ساله كان متبدلا الكفر بالايمان المسئلة الثالثة ليس فى ظاهر قوله ام تريدون ان تسالوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسوال
فضلا عن كيفية السوال بل المرجع فيه الى الروايات التى ذكرناها انهم سالوا المسئلة الرابعة اعلم ان السوال الذى ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين انه
كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشي لا يكون كفرا ولو كان طلبا لوجه الحكمة المفصلة فى نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة
التفصيلة فى خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الاية على انهم طلبوا منه ان يجعل لهم الها كما لهم الهة وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على
سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السوال والله اعلم المسئلة الخامسة ذكروا فى اتصال هذه الاية بما قبلها وجوها احدها انه تعالى لما حكم بجواز النسخ فى
الشرايع فلعلهم كانوا يطلبون تفاصيل تلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا بهذه الاسولة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسولتهم
الفاسدة وثانيها لما قدم الاوامر والنواهى قال لهم ان لم تقبلوا ما امرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سال موسى ما ليس له ان يساله عن ابى مسلم وثالثها لما امر
قال اتفعلون ما امرتم او تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى والله اعلم المسئلة السادسة سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فراه فى سواء الجحيم اى وسط الجحيم
والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه فى ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الاستقامة المودية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم
فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل سواء السبيل والله اعلم قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من
عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى ياتى الله بامره ان الله على كل شي قدير اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود قالوا لحذيفة بن
اليمانى

وعمار بن ياسر بعد وقعة اهل النهروان ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد
فيكم قالوا شديد قال فانى قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد عليه الصلوة والسلم ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة واما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلم
دينا وبمحمد نبيا وبالقران اماما وبالكعبة قبلة وبالمومنين اخوانا ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت هذه الاية و
اعلم انا اولا نتكلم بالحسد ثم نرجع الى الغبطة **المسئلة الاولى** في ذم الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة الاول قوله عليه السلم الحسد ياكل الحسنات كما ياكل الحطب النار الثاني قال
انس بينما كنا يوما جالسين عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من اهل الجنة فاطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من وضوئه علق
نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلم مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله
بن عمرو بن العاص فقال انى تاذيت من ابى فاقسمت ان لا ادخل عليه ثلاثا فان رايت ان تؤويني اليك فعلت قال نعم فبات عنده ثلث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا
انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلوة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلث وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب
ولا هجرة ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فلم ارك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ذلك قال ما هو الا ما رايت فلما وليت
دعاني فقال ما هو الا ما رايت غير اني لا احد على احد من المسلمين في نفسي غشا ولا حسدا على خير اعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك لا نطاق الثالث قال عليه السلم
دب اليكم داء الامم من قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين الرابع وقال انه سيصيب امتي داء الامم فقالوا ما داء الامم قال
الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج الخامس ان موسى عليه السلم لما ذهب الى ربه راى في ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه
وقال ان هذا الكريم على ربه فسال ربه ان يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال احدثك من عمله ثلثا كان لا يحسد الناس على ما اتيهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة
السادس قال عليه السلم ان لنعم الله اعداء قيل وما اولئك قال الذين يحسدون الناس على ما اتيهم الله من فضله السابع قال عليه السلم ستة يدخلون النار قبل الحساب
الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد اما الاثار فالاول حكي ان عون بن عبد الله دخل على
المفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني اريد ان اعظك بشيء اياك والكبر فانه اول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرا واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس ابى واستكبر واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض فاكل منها فاخرجه الله ثم قرا اهبطا منها واياك والحسد
فانه قتل ابن آدم اخاه حين حسده ثم قرا واتل عليهم نبا ابني آدم بالحق الثاني قال ابن الزبير ما حسدت احدا على شيء من امر الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على
الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير الى النار الثالث قال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما انساك بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم
تعد به يدا ولسانا الرابع قال معوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة الخامس قيل الحاسد لا ينال من المجالس الا مذمة وذلا ولا ينال
من الملائكة الا لعنة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا ولا ينال عند الموقف الا فضيحة ونكالا **المسئلة الثانية** في حقيقة الحسد اذا
انعم الله على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة اما الاول فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او
كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك لا تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث يتوسل بها الى الفساد والشر والذي يدل على الحسد
ايات احدها هذه الآية وهي قوله ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر ان حبهم زوال نعمة الايمان حسد وثانيها قوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون
سواء وثالثها قوله ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان ورابعها ذكر الله تعالى حسد اخوة يوسف
عليه السلم وعبر عما في قلوبهم بقوله اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له
عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وخامسها قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا اي لا يضيق به صدورهم ولا يغتمون فاثنى الله عليهم بعدم الحسد
وسادسها قال تعالى في معرض الانكار ام يحسدون الناس على ما اتيهم الله من فضله وسابعها قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين اوتوه
من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا وثامنها قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فانزل العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا
واختلفوا اذ اراد كل واحد ان ينفرد بالرياسة وقبول القول وتاسعها قال ابن عباس رض كانت اليهود قبل مبعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا نسالك
بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله الا نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء النبي عليه الصلوة والسلم من ولد اسمعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه
فقال تعالى وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
جاء ابي وعمي من عندك فقال ابي لعمي ما تقول فيه قال اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلم قال فما ترى قال ارى معاداته ايام الحيوة فهذا حكم الحسد اما المنافسة فليست بحرام
وهي مشتقة من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه اولها قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة
عند الخوف من الفوت وهو كالعبدين يتسابقان الى خدمة الحضرة مولاهما اذ يجزع كل واحد ان يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها وثالثها قوله عليه السلم لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله

مالا فانفقه في سبيل الله ورجل اتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة
ومندوبة ومباحة اما الواجبة فهي ما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان والصلوة والزكوة فههنا يجب عليه ان يحب ان يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان
راضيا بالمعصية وذلك حرام واما اذا كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله والتشمر لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة واما ان كانت تلك النعمة من
المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة فالمذموم ان يحب زوالها عن الغير فاما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا دقيقة
وهي ان زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان احدهما ان يحصل له مثل ما حصل للغير والثاني ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل الياس عن احد الطريقين
فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الاخر فههنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو صاحب الحسد المذموم وان كان
قلبه بحيث يردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى ان يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلم ثلث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن
والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ اي ان وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الغزالي **المسئلة الثالثة**
في مراتب الحسد قال الغزالي رحمه الله اربع الاولى ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الخبث والثانية ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل
رغبته في دار حسنة وامراة جميلة وولاية نافذة نالها غيره وهو يحب ان يكون له فالمطلوب بالذات حصوله واما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض الثالثة ان لا يشتهي عينها
بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الاخير هو المعفو
عنه ان كان في الدنيا والمندوب اليه ان كان في الدين والثالثة منها مذموم وغير مذموم والثانية اخف من الثالثة والاول مذموم محض قال تعالى ولا تتمنوا ما
فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم واما تمنيه عين ذلك فهو مذموم **المسئلة الرابعة** ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله للحسد سبعة اسباب السبب
الاول العداوة والبغضاء فان من اذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام فان عجز المبغض عن ان يتشفى
بنفسه احب ان يتشفى منه الزمان فمهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساءه ذلك لانه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما
واقصى الامكان في هذا الباب ان لا يظهر تلك العداوة من نفسه وان يكره تلك الحالة من نفسه فاما ان يبغض انسانا ثم يستوي عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن
وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا امنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان
تمسسكم حسنة تسؤهم وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد بسبب البغض ربما افضى الى التنازع والتقاتل السبب الثاني التعزز
فان واحدا من امثاله اذا نال منصبا عاليا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه ان يتكبر بل غرضه ان يدفع كبره فانه قد يرضى
بمساواته لكنه لا يرضى بترفعه عليه السبب الثالث ان يكون في طبعه ان يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد الكفار
للرسول عليه الصلوة والسلم اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطاطئ له رؤسنا وقالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم وقال الله تعالى يصف قول
قريش اهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستهزاء والانفة منهم السبب الرابع التعجب كما اخبر الله تعالى عن الامم الماضية اذ قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وقالوا انؤمن لبشرين مثلنا
ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وقالوا متعجبين ابعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل علينا الملائكة وقال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السبب الخامس
الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد
الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين
على اهل بلدة واحدة اذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم السبب السادس حب الرياسة وطلب الجاه لنفسه من غير توسل به الى مقصود وذلك كالرجل الذي يريد ان
يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه لو سمع بنظير له في اقصى العالم ساءه ذلك واحب موته وزوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة او علم او زهد او ثروة ويفرح
بسبب تفرده السبب السابع شح النفس بالخير على عباد الله فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا بكبر ولا طلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك واذا
وصف اضطراب امور الناس وادبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو ابدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كانهم ياخذون ذلك من ملكه وخزائنه ويقال البخيل من
يبخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لا عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع لان سائر انواع الحسد يرجى
زواله لازالة سببه وهذا الخبث في الجبلة لا عن سبب عارض فيعسر ازالته فهذه اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد فتعظم قوة
الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الاخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة واكثر المحاسدات يجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقلما
يتجرد واحد منها **المسئلة الخامسة** في سبب كثرة الحسد وقوته وقلته وضعفه اعلم ان الحسد انما يكثر بين قوم تكثر فيهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز ان يحسد لانه يمتنع من
قبول التكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر بين قوم يجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض
والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مودية الى الحسد فحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة ولذلك ترى العالم

ودون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر بل الاسكاف لا يحسد البزاز وانما يحسد الاسكاف ويحسد الرجل اخاه وابن عمه اكثر مما يحسد الاجانب والمراة ضرتها وسرية الزوج
والابنة لان مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له اكثر من مزاحمة البعيد عنه الى طرف السوق وبالجملة فاصل الحسد
العداوة واصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع الا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم نعم من اشتد حرصه على
الجاه العريض الصيت في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها والسبب الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات فضد المحبوب مكروه ومن
جملة انواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من اعظم ابواب الكمال الا ان هذا النوع من الكمال لا يتم
حصوله الا لله سبحانه وقع الياس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية وذلك لان الدنيا لا تفي بالمتزاحمين اما الاخرة فلا تضيق عنها وانما مثال الاخرة نعمة العلم
فلا جرم من يحب معرفة الله ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد معرفة الف الف ويفرح
بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة احد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصودهم معرفة الله وهي بحر
واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال اعيان اذا وقعت في يد واحد خلت عنها
يد الاخر ومعنى الجاه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الاخر فهو اما اذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك ان يمتلئ قلب غيره
ما به وان يفرح فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين **المسئلة السادسة** في الدواء المزيل للحسد وهو اما
العلم والعمل اما العلم ففيه مقامان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان تعلم ان الكل داخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره لان الممكن ما لم ينته الى الواجب
لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه واذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد واما التفصيلي فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا فانه ليس فيه
على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل ينتفع به في الدين والدنيا اما انه ضرر عليك فلوجوه احدها انك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعدله
الذي اقامه في خلقه بخفي حكمته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين الايمان وثانيها انك غششت رجلا من المؤمنين ففارقت اولياء الله في حبهم الخير لعباده
وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا وثالثها العقاب الاليم المرتب عليه في الاخرة واما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في
الغم والكمد اذا اعداؤك لا يخليهم الله تعالى عن انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتالم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى ابدا مغموما مهموما فقد حصل لك ما اردت حصوله
لاعدائك واراد اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك وازال الصحة
عنك واوقعك في الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من اقبال ونعمة
فلا بد وان يدوم الى اجل قدره الله فان كل شيء عنده بمقدار ولكل اجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الاخرة ولعلك تقول
ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بالحسد وهذا غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه اولا لنفسك فانك ايضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعم بالحسد لم يبق لله عليك نعمة
لا في الدين ولا في الدنيا فان اشتهيت ان تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا ايضا جهل فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهي ان يخص بهذه الخاصة
ولست اولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك في ان لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح اما منفعته
في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجت الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا يهديها الله اليه اعني انك مهدية
اليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكانك اشتهيت زوال نعمة الله عنه اليك فازيلت نعم الله عنك اليه ولم تزل كل حين او
تزداد سوءا واما منفعته في الدنيا فمن وجوه الاول ان اهم اغراض الخلق مساءة الاعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد بل العاقل لا يشتهي
موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر كل حين ولو الى نعم الله عليه فينقطع قلبه بذلك ولذلك قيل لا مات اعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمد لا زلت
محسودا على نعم فانما الكامل من يحسد الثاني ان الناس يعلمون ان المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بانواع الفضائل والمناقب
واعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يحدث الحسد فصار الحسد من اقوى الدلائل على اتصاف المحسود بانواع الفضائل والمناقب الثالث ان الحاسد يصير ملعونا بين الخلق
ملعونا عند الخالق وهذا من اعظم المقاصد للمحسود الرابع هو سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فان رضي بذلك استوجب
الثواب العظيم فخاف ابليس من ان يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب فلم يرض بل اظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب
الله تعالى الخامس انك عساك تحسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطى في دين الله وتكشف خطاؤه ليفتضح وتحب ان يخرس لسانه حتى لا يتكلم او يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم واي اثم يزيد على
ذلك واي مرتبة اخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه ايها الحاسد انك بمثابة من يرمي حجرا الى عدوه فيصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع الى حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه
ثانيا فيعود ويرميه اشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على راسه فيشجه وعدوه سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دائما واعداؤه
حواليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد اقبح من هذه لان الحجر العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت واما حسد فانه يسوق الى غضب الله والى النار فلان يذهب عينه

العظم

في الدنيا خير له من ان يبقى له عين يدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا اراد زوال النعمة عن المحسود فما ازالها عنه ثم ازال النعمة عن الحاسد تصديقا لقوله ولا يحيق المكر
السيء الا باهله فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفى من قلبه نار الحسد واما العمل النافع فهو ان ياتي بالافعال المضادة لمقتضيات
الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وان حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع اسباب الخير له كلف نفسه السعي في ايصال الخيرات اليه فمهما
عرف المحسود ذلك طاب قلبه واحب الحاسد وذلك يفضي اخر الامر الى زوال الحسد من وجهين الاول ان المحسود اذا احب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود و
يزول الحسد الثاني ان الحاسد اذا اتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يؤل ذلك بالاخرة طبعا له فيزول الحسد عنه **المسئلة السابعة** اعلم ان النفرة القائمة بقلب الحاسد من
المحسود امر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه انما الذي في وسعه امران احدهما كونه راضيا بتلك النفرة والثاني اظهار اثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى
ازالة النعمة عنه وجر اسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمراد انهم
كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بان غيره على حق لا يجوز ان يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه لان المحق لا يعدل
عن الحق الا لشبهة والشبه ضربان احدهما ما يتصل بالدنيا وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان
الذي ساقكم الى هذه والثاني في باب الدين بطرح الشبه في المعجزات وتحريف ما في التورية اما قوله حسدا من عند انفسهم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اما قوله حسدا من عند
انفسهم فاعلم انه تعالى بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عني بقوله حسدا من عند انفسهم انهم لم يؤتوا في ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو
فعلهم لا من خلق الله فيهم والجواب ان قوله من عند انفسهم فيه وجهان احدهما انه متعلق بود على معنى انهم احبوا ان ترتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل
التدين والميل مع الحق لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق الثاني انه متعلق بحسدا اي حسدا عظيما منبعثا من اصل نفوسهم اما قوله
فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما ارادوا صرف المؤمنين عن الايمان احتالوا في ذلك بالقاء الشبه على ما بيناه ولا يجوز ان يامرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه
الرضا بما فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على احد امرين الاول ان المراد ترك المقابلة والاعراض عن الجواب لان ذلك اقرب الى تسكين الثائرة في الوقت فكانه تعالى امر
الرسول بالعفو والصفح عن اليهود وكذا امره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا
ولذلك لم يامر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى ياتي الله بامره وذكروا فيه وجوها احدها انه المجازاة يوم القيمة عن الحسن وثانيها انه قوة الرسول وكثرة امته وثالثها
وهو قول اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد الامرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه
الاية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر وعن الباقر عليه السلام انه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بقتال حتى نزل جبرئيل عليه السلام بقوله اذن
للذين يقاتلون بانهم ظلموا وقلده سيفا فكان اول قتال اصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر وههنا سؤالان السؤال الاول كيف يكون منسوخا وهو معلق
بغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا الجواب ان الغاية التي تعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم يكن ذلك الوارد شرعا مانعا من ان
يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه عنكم السؤال الثاني كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة
الجواب ان الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى فيقدر في تلك الحال وقبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي
لا يهيجوا شرا وقتالا القول الثاني في تفسير قوله فاعفوا واصفحوا حسن الاستدعاء واستعمال ما يلزم فيهم من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا
يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول اما قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الامر بالقتال او على غيره قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما
تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير فاعلم انه تعالى امر بالعفو والصفح عن اليهود وعقبه بقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة منبها على انه
كما الزمهم لحظ غيرهم وصلاحه الصفح والعفو كذلك الزمهم لحظ انفسهم وصلاحها القيام بالصلوة والزكوة الواجبتين ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال
وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله والاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوة والزكوة وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى
وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال ان الله بما تعملون بصير اي انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل
على انه يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو الشر واما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه فلما كان ما ياتيه المؤمن من الطاعة يؤدي الى المنافع العظيمة وجب
ان يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير والله اعلم **قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم**
صادقين بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبه في قلوب
المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى في اليهود فلا بد من تفصيل في الكلام فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن
يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواه مع علمنا بان كل واحد من الفريقين يكفر الاخر ونظيره وقالوا كونوا هودا او نصارى والهود جمع هائد كعائذ وعوذ
وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على لفظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الا من هو صالوا الجحيم وقرا ابي بن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا

اما قوله تلك امانيهم فالمراد ان ذلك متمناهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا في نفسه فان قيل لم قال تلك امانيهم وقولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة قلنا اشير بها
الى الاماني المذكورة وهي امنيتهم ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم كفارا وامنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني الباطلة امانيهم وقوله
قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم اعتراض قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه
هواها وتمنى على الله وقال علي عليه السلام لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى اما قوله قل هاتوا برهانكم ففيه مسائل المسئلة الاولى هات صوت بمنزلة هاء في معنى احضر المسئلة الثانية
دلت الاية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر من ادعى شيئا بلا شاهد لا بد ان تبطل
دعواه اما قوله تعالى بلى ففيه وجوه الاول انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة الثاني انه تعالى لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت لمن اسلم وجهه لله برهانا الثالث كانه
قيل لهم انتم على ما انتم عليه لا تفوزون بالجنة بل ان غيرتم طريقتكم واسلمتم وجهكم لله واحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم
لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا الى هذه الطريقة فاما معنى من اسلم وجهه لله فهو اسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه احدها
لانه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره اولى وثانيها ان الوجه قد يكنى به عن النفس قال كل شيء هالك الا وجهه الا ابتغاء
وجه ربه الاعلى وثالثها ان اعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل واسلمت وجهي لمن اسلمت له الارض تحمل صخرا ثقالا
واسلمت وجهي لمن اسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الامر باذلا لها وذكر الوجه واراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس
في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله اي خالصا لله لا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره او معلقا رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعمله الا اذا فعله
على وجه العبادة في الاخلاص والقربة فاما قوله وهو محسن اي لا بد وان يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهند يتواضعون لله لكن بافعال قبيحة
وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكب اي جاء فلان راكبا ثم بين ان من جمع بين هذين فله اجره عند ربه يعني به الثواب العظيم ثم مع هذا
النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن اما الخوف فلا يكون الا من المستقبل واما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامرين على نهاية
السعادة لان النعيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن صاحبه على ما فاته ولا على ما يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية وفي
ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين من قبل واعلم انه تعالى وحد اولا ثم جمع ومثله قوله كم من ملك في السموات
الارض ثم قال شفاعتهم وقوله ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم ان المفسرين قالوا قوله تعالى من اسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكر حقيقة
الاخلاص وذلك لا يتقضي عكس بيانه الا في مسائل **المسئلة الاولى** في فضل النية قال عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم والى اموالكم وانما
ينظر الى قلوبكم وفي الاسرائيليات ان رجلا مر بكثبان من رمل في مجاعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان
الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت به **المسئلة الثانية** الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع او دفع
ضر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم او الاعتقاد
او الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون امرا واحدا واما ان يكون امرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث
ولا يكون واحد منهما مستقلا بذلك او يكون احدهما مستقلا بذلك دون الاخر فهذه اقسام اربعة الاول ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان
سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي له الا اعتقاده في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها
اخلاصا والثاني ان يجتمع على الفعل باعثان مستقلان كما اذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كل واحد من الوصفين بحيث
لو انفرد لا يستقل بالاقتضاء واسم هذا موافقة البواعث الثالث ان لا يستقل واحد منهما لو انفرد ولكن المجموع مستقل ولنسم هذه مشاركة الرابع ان يستقل
احدهما ويكون الاخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق ان حضر في وقتها جماعة من الناس فصار الفعل اخف عليه بسبب مشاهدتهم ولنسم
هذا معاونة **المسئلة الثالثة** في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ذكروا فيه وجوها احدها النية سر والعمل علن وطاعة السر افضل من طاعة العلانية وهذا
ليس بشيء لانه يقتضي ان يكون نية الصلوة خيرا من نفس الصلوة وثانيها النية تدوم الى آخر العمل والاعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع وهذا ليس بشيء لانه يرجع معناه
الى ان العمل الكثير خير من القليل وايضا فنية عمل الصلوة قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم وثالثها ان النية بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف اذ العمل بلا نية
لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشترك في اصل الخير ورابعها ان لا يكون المراد من الخبر اثبات الافضلية بل المراد ان النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل الحديث عليه
لا يفيد الا ايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في ان يقال النية ما لم تخل عن جميع انواع الفتور لا تكون جازمة ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لولا
وجود عائق واذا كان كذلك فنقول ان النية لا ينفك المؤثر عن الفعل فعلى هذا النية افضل من ذلك العمل وبيانه من وجوه اولها ان المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة الله
وتطهيره عما سوى الله والنية صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتأثير صفة القلب في القلب اقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم نية المؤمن خير من عمله وثانيها انه لا معنى للنية

الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقيادا له وانما تراد الاعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير فيكون الذكر والقصد الذي في القلب اصلا والعمل كالمقصود بالتبع له
ولا شك ان المقصود اشرف من الوسيلة وثالثها ان القلب اشرف من الجسد ففعله اشرف من فعل الجسد فكانت النية افضل من العمل **المسئلة الرابعة** اعلم ان الاعمال على ثلثة
اقسام طاعات ومعاصي ومباحات اما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظنن الجاهل ان قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات يقتضي انقلاب المعصية طاعة
بالنية كالذي يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مسجدا من مال حرام الثاني الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل وفي الفضيلة اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى
فان نوى الرياء صارت معصية واما الفضيلة فبكثرة النيات الحسنة كمن يقعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة اولها ان يعتقد انه بيت الله ويقصد زيارة مولاه كما قال عليه السلام
من قعد في المسجد فقد زار الله وحق على المزور اكرام زائره وثانيها ان ينتظر الصلوة بعد الصلوة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلوة وثالثها اغضاء السمع والبصر و
سائر الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع ترهب لذلك قال عليه السلام رهبانية امتي القعود في المساجد ورابعها صرف القلب والسر بالكلية
الى الله تعالى وخامسها ازالة ما سوى الله عن القلب وسادسها ان يقصد افادة علم او امر بمعروف او نهي عن منكر وسابعها ان يستفيد اخا في الله فان ذلك غنيمة
اهل الدين وثامنها ان يترك الذنوب حياء من الله تعالى فهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات القسم الثالث سائر المباحات ولا شيء منها الا ويحتمل نية
او نيات يصير بها من محاسن القربات فما اعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيمة وريحه اطيب من المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم
القيمة وريحه انتن من الجيفة فان قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فاعلم ان المقصود من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا او اظهار التفاخر بكثرة المال او رياء الخلق
او ليتودد به الى قلوب النساء فكل ذلك يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة واذا عرفت
ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط ان كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب **المسئلة الخامسة** اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه
العقلية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته نويت ان ادرس لله واتجر لله فيظن ان ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس او حديث لسان
والنية بمعزل عن جميع ذلك وانما النية انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا او اجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه بمجرد
قول الشبعان نويت ان اشتهي الطعام او كقول الفارغ نويت ان اعشق فلا طريق الى اكتساب الميل الى الشيء الا باكتساب اسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه
من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا اجلا لا يمكنه ان
يواقع على نية الولد لا يمكن الا على نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان او
بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك امر ليس مطلقا بالاختيار فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر في بعضها **المسئلة السادسة** اعلم ان النيات للناس في الطاعات اقسام
فمنهم من يكون عملهم اجابة لباعث الخوف فانه يتقي النار ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته
درجة البله واما عبادة ذوي الالباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الاعمال موكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه
وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى وجهه الكريم **قوله تعالى وقالت اليهود ليست
النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون**
اعلم انه تعالى لما جمعهم في الخبر الاول فصلهم في هذه الاية وبين قول كل فريق منهم في الاخر وكيف ينكر كل طائفة دين الاخرى وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قوله ليست النصارى على شيء
اي على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم اقل من لا شيء نظيره قوله تعالى يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين
كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك القول الحسن قولا باطلا لا يحبط ثواب الاول فكانهم ما اتوا بذلك
الحق الثاني ان يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي لا يتصل بباب النبوات **المسئلة الثانية** روي ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اتاهم
احبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت اصواتهم فقالت اليهود ما انتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى والتورية **المسئلة الثالثة**
اختلفوا فيمن الذين عناهم تعالى اهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى او في زمن موسى الظاهر والحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى ان يحمل على كل اليهود وكل
النصارى بعد بعثة عيسى ولا يجب ان يقال في سبب الاية ان يهوديا خاطب النصارى بذلك فانزل الله تعالى هذه الاية لان ورود الاية سواء اذا امكن حمله على ظاهره وقوله وقالت اليهود
ليست النصارى على شيء يفيد العموم فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في الاخر اما قوله وهم يتلون
الكتاب فالواو للحال والكتاب للجنس اي قالوا ذلك وحالهم انهم من اهل العلوم والتلاوة للكتب وحق من حمل التورية والانجيل وغيرهما من كتب الله وآمن به ان لا يكفر بالباقي
لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته فان التورية مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى اما قوله كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم يجب
ان يكون عالما لكي يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت لامة محمد صلى الله
عليه وآله وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا فيمن هم الذين لا يعلمون على وجوه اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين على شيء فبين تعالى انه اذا كان

قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتاب لا ينبغي ان يقبل ولا يلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت اليه وثانيها انا حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على
حاضري زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم حملنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على المعاندين وعكسه ايضا محتمل وثالثها انه يحمل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على علمائهم وحمل قوله
كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول اقرب لان كل اليهود والنصارى دخلوا في الاية فمن ميز عنهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب ان يكون غيرهم
اما قوله فالله يحكم بينهم ففيه اربعة اوجه احدها قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار وثانيها حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذَّب وثالثها يريهم من
يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى
في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم اعلم ان في هذه الآية مسائل المسئلة الاولى اجمع المفسرون على انه ليس
المراد من هذه الاية مجرد بيان الشرط والجزاء اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فالله يفعل به كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع من عبادة الله في المسجد وسعى في خرابه ثم ان الله تعالى
جازاهم بما ذكر في الاية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه منهم وذكروا فيه اربعة اوجه اولها قال ابن عباس رض ان ملك النصارى غزا بيت المقدس
فخربه والقى فيه الجيف وحاصر اهله وقتلهم وسبى البقية واحرق التورية ولم يزل خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر رضي الله عنه وثانيها قال الحسن وقتادة
والسدي نزلت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لليهود وقال ابو بكر الرازي في احكام القران هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين اهل
العلم بالسير ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلم بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وايضا فان النصارى يعتقدون
من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود واكثر فكيف اعانوا على تخريبه وثالثها انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الدعاء الى الله بمكة و
الجأوه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولاصحابه ان يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل
قوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها نزلت في ذلك فمنع عن الجهر لئلا يؤذى وطرح ابو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقيل ومن اظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون
المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه
ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوا عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام حتى ذهب اليه
وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين بما يعلي الله تعالى من يده وتظهر من كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا
قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى رعاية النظم وهو ان يقال انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا
يمنعون الناس عن الصلوة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
لئلا يصلوا فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التأويل اولى مما قبله وذلك لان الله لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح افعال اليهود و
النصارى وذكر ايضا بعدها قبائح افعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة ان يكون المراد منها قبائح افعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام واما حمل الآية
على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه المسئلة الثانية كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه فاما من حملها
على النصارى وخراب بيت المقدس قال يتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف يكونون كذلك مع معاملتكم في تخريب المساجد
والسعي في خرابها هكذا واما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فمرة
وجه الذم لليهود والنصارى ومرة الى المشركين المسئلة الثالثة قوله مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره
من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي مسلم حيث فسر المنع
بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد والله اعلم المسئلة الرابعة قوله ان يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا
في العامل فيه على اقوال الاول انه ثاني مفعولي منع لانك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا ان نرسل بالآيات وما منع الناس ان يؤمنوا والثاني قال الاخفش يجوز ان يكون على حذف
من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها اسمه الثالث يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز ان يكون على معنى كراهة ان يذكر فيها اسمه
والعامل فيه منع المسئلة الخامسة السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين احدهما منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا والثاني بالهدم
والتخريب فالاحرى ان يقول كيف يصح ان يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل ان ابا بكر رضي الله عنه
كان له موضع صلوة فخربته قريش لما هاجر المسئلة السادسة ظاهر الآية يقتضي ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم
فالمشرك اعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس اعظم من هذا الفعل والجواب عنه قصاراه في الباب انه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها
الا خائفين فاعلم ان ظاهر الكلام ان الذين آمنوا وسعوا في تخريب مساجد الذين يحرم عليهم دخولها الا خائفين واما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها
ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله الا خائفين على حال التهيب وارتعاد الفرائص من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين عنها والمعنى ما كان الحق والواجب

الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم وثانيها ان هذه بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام احد منهم
الا خائفا ان يؤخذ فيعاقب او يقتل ان لم يسلم وقد انجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حجة الوداع ابو بكر الا لا يحج بعد العام مشرك وامر النبي صلى
الله عليه وآله وسلم باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ احد من المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير ابي مسلم في حمل
المنع من المساجد على صدهم رسول الله عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف على ظهور امر الرسول وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن امته وثالثها ان يحمل هذا الخوف
على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال ورابعها انه يحرم عليهم دخول المسجد الا في امر يتضمن الخوف نحو ان يدخلوا للمحاكمة والمخاصمة والمحاجة لان ذلك يتضمن الخوف
والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وخامسها قال قتادة والسدي قوله الا خائفين بمعنى ان النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا
خائفين ولا يوجد فيه نصراني الا اوجع ضربا وهذا التأويل مردود لان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي النصارى بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى
ان اخذه الملك الناصر صلاح الدين في زماننا وسادسها ان قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه الخبر لكن المراد النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله
وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله اما قوله لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون بالجزية في حق اهل الذمة وبالقتل
في حق اهل الحرب واعلم ان كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذا صفته يدخل الجنة وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على
الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه فاما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما يجري مجرى النهاية في المبالغة لان الذين قدم ذكرهم وصفهم باعظم الظلم
فبين انهم يستحقون العقاب العظيم وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى في احكام المساجد الاولى بيان فضل المساجد ويدل عليه القران والاخبار والمعقول اما القرآن
فآيات احدها قوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا اضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم اكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله احدا وثانيها قوله
انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الاية تدل على ظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر وثالثها قوله تعالى في بيوت
اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال ورابعها هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فان ظاهر
الآية يقتضي ان يكون الساعي في تخريب المساجد اسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن اظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في اعظم درجات الفسق
وجب ان يكون الساعي في عمارته في اعظم درجات الايمان واما الاخبار فاحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما ان عثمان بن عفان رضي الله عنه اراد بناء المسجد فكره الناس ذلك و
احبوا ان يدعه فقال عثمان سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية اخرى بنى له بيتا في الجنة وثانيها ما روى ابو هريرة
انه عليه الصلوة والسلم قال احب البلاد الى الله مساجدها وابغض البلاد الى الله اسواقها واعلم ان في هذا الخبر تنبيها على ما هو السر العقلي في تعظيم وبيانه هو ان الامكنة
والازمنة انما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى ان الغافل عن ذكر الله اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع
البيع والشراء والاقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكر في سبيل الله حتى ان الذاكر لله اذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم
كانت المساجد اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع الثاني في فضل المشي الى المساجد ا ابو هريرة قال عليه الصلوة والسلم من تطهر في بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله
ليقضي فريضة من فرائض الله كانت خطوتاه احدهما تحط خطيئة والاخرى ترفع درجة رواه مسلم ب ابو هريرة رض قال عليه السلم من غدا او راح الى المسجد اعد الله له
في الجنة نزلا كلما غدا او راح اخرجاه في الصحيح ج ابي بن كعب قال كان رجل ما اعلم احدا من اهل المدينة ممن يصلي القبلة ابعد منزلا من المسجد منه وكان لا تخطئه الصلوات مع الرسول
عليه الصلوة والسلم فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما احب ان منزلي يلزق المسجد فاخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول
الله كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري فقال عليه السلم ما احتسبت اجمع اخرجه مسلم د جابر رض قال خلت البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة ان ينتقلوا
الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال لهم انه بلغني انكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد قالوا نعم قد اردنا ذلك فقال يا بني سلمة دياركم تكتب
آثاركم رواه مسلم وعن ابي سعيد ان هذه الاية نزلت في حقهم انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم ه عن ابي موسى رض عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان اعظم الناس
اجرا في الصلوة ابعدهم اليها ممشى والذي ينتظر الصلوة حتى يصليها مع الامام في جماعة اعظم اجرا من يصليها ثم ينام اخرجاه في الصحيح و عقبة ابن عامر الجهني انه
عليه السلم قال اذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد حين يدعى الصلوة كتب له كاتبه او كاتباه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي ينتظر الصلوة كالقانت ويكتب
من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجل من الانصار الموت فقال لاهله من في البيت فقالوا اهلك واما اخوك وجلساؤك فقد المسجد
فقال ادفعوني فاسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا فقال اني موصيكم اليوم حديثا ما حدثت به احدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه
احتسابا وما احدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله يقول من توضأ في بيته فاحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد فصلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة
ولم يضع رجله اليسرى الا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلوة الامام انصرف وقد غفر فان هو ادرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ح عن ابي هريرة رض انه قال
من توضأ فاحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله تعالى مثل اجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من اجرهم شيئا ط ابو هريرة قال عليه الصلوة والسلم الا ادلكم على ما يمحو الله

احكام المساجد

بالخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطايا الى المساجد وانتظار الصلوة بعد الصلوة فذلكم الرباط رواه مسلم قال ابو عبد
الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا يا ابن اخي قال سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي عليه الصلوة والسلم غزو يرابط
فيه ولكن انتظار الصلوة بعد الصلوة بريدة قال عليه السلم بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيمة قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في الليلة المظلمة موجبا
قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد صلى الله عليه واله وسلم والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القران والجهاد في سبيل الله ع ابو هريرة
قال عليه الصلوة والسلم من بنى لله بيتا يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت يا ابو ذر رض قال عليه الصلوة والسلم من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له
بيتا في الجنة يا ابو سعيد رض قال عليه الصلوة والسلم اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا عليه بالايمان فان الله تعالى يقول انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر و عن بعض اصحاب رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه حق على الله ان يكرم من زاره فيها ر انس رض قال صلى الله عليه واله وسلم ان عمار بيوت الله هم اهل الله ع انس قال عليه السلم
ان الله ليريد باهل الارض عذابا فاذا نظر الى عمار بيوته والمتحابين فيه والى المستغفرين بالاسحار صرفه عنهم ط عن انس رض قال عليه الصلوة والسلم اذا انزلت عاهة من السماء
صرفت عن عمار المساجد ك كتب سلمان الى ابي الدرداء يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيته
بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الرب كا قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سالوا
عنهم واذا كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم كب الحسن رض قال عليه السلم ياتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في امر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة
كج ابو هريرة قال عليه الصلوة والسلم ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلوة الا دبرا لا يالفون ولا
يولفون خشب بالليل صخب بالنهار كد ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال عليه السلم سبعة يظلهم الله يوم لا ظل الا ظله امام عادل وشاب نشا في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد
اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امراة ذات حسب وجمال فقال اني اخاف الله ورجل
تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا يعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث اخرجه الشيخان في الصحيحين كه عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه واله وسلم من خرج من بيته الى المسجد كتب له
كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلوة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته كو روى عبد الله بن مبارك حكيم بن زريق بن الحكيم قال سمعت
سعيد بن المسيب وسال اي الحضور للجنازة احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد احب الي تسبح الله
وتهلله ويستغفر لك الملائكة تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين المساجد ا ابن عباس رضي الله عنه قال عليه الصلوة والسلم
ما امرت بتشييد المساجد والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ومنه قوله في بروج مشيدة وهي التي طول بناؤها ب امر عمر رض ببناء مسجد وقال اكن الناس من المطر واياك ان
تحمر او تصفر فتفتن الناس ج روي ان عثمان رض راى اترجة من جص معلقة في المسجد فامر بها فقطعت د قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزوقتم مساجدكم فالدمار عليكم
قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلوة الصبح فمررنا بمسجد فقال انس لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض القوم حتى ناتي المسجد الاخر فقال اي مسجد قالوا مسجد
حدث الان فقال انس ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال سياتي على امتي زمان يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا الرابع في تحية المسجد في الصحيحين عن ابي قتادة
السلمي انه عليه السلم اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان العمل بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي واحمد واسحاق وذهب قوم الى انه يجلس ولا
يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري واصحاب الراي الخامس اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله عن ابيها عليها السلم انه
كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك وصلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي
ابواب رحمتك السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلوة ابو هريرة رض قال عليه الصلوة والسلم الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه فتقول اللهم اغفر له
وارحمه ما لم يحدث وروي ان عثمان بن مظعون اتى النبي عليه الصلوة والسلم فقال ائذن لنا في الاختصاء فقال عليه السلم ليس منا من خصى او اختصى ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول
الله ائذن لنا في السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله فقال يا رسول الله ائذن لنا في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد لانتظار الصلوة السابع في كراهة
البيع والشراء في المسجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلم نهى عن تناشد الاشعار في المساجد وعن البيع والشراء وان تتحلق الناس يوم الجمعة قبل الصلوة واعلم ان كره القوم من
اهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول احمد واسحاق وعطاء بن يسار كان اذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذه سوق الاخرة وكان لسالم بن عبد الله
بن عمر بن الخطاب رحمه الله بنى المسجد سماها البطحاء وقال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث الذي رويناه يدل على كراهية التحلق
والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلوة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلوة والانصات للخطبة ثم لا باس بالاجتماع والتحلق بعد الصلوة اما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير
الذكر فمكروه عن ابي هريرة قال سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا انه عليه الصلوة قال اذا رايتم من يبيع او يبتاع
في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابي ويدخل في هذا الكلام من بنى له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره بعض السلف المسالة في المسجد
وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد لورود النهي عن اقامة الحدود في المساجد قال عمر رض فمن لزمه حد اخرجاه من المسجد ويذكر عن علي عليه السلم مثله وقال معاذ بن جبل

المساجد طهرت من خمس من ان تقام فيها الحدود او يقبض فيها الخراج او ينطق فيها بالاشعار او ينشد فيها الضالة او يتخذ سوقا ولم ير بعضهم بالقضاء في المسجد باسا لان النبي صلى الله عليه والسلم
لاعن بين العجلاني وامراته في المسجد ولاعن عمر عند منبر النبي عليه الصلوة والسلم وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان في الرحبة
خارجا من المسجد الثامن في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه راى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى
وعن ابن شهاب قال ذلك كان من عمر وعثمان رضي الله عنهما وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وانواع الاستراحة في المسجد جوازها في البيت الا الانبطاح فانه عليه السلم
نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا اعزب لا اهل له فكان ينام في مسجد النبي صلى الله عليه واله وسلم وقد رخص قوم من اهل العلم في النوم
في المسجد فقال ابن عباس رضي الله عنه لا تتخذه مبيتا ومقيلا التاسع في كراهية البزاق في المسجد انس عن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها
دفنها وفي الصحيح ايضا عن ابي ذر قال عليه السلم عرضت علي اعمال امتي حسنها وسيئها فوجدت من محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت في مساوي اعمالها النخاعة
تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث ليروى من النخامة كما يروى الجلد في النار اي تنقبض وتنقص فقال بعضهم المراد ان كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاء النخامة يقتضي
التحقير وبينهما منافاة فعبر عليه السلم عن تلك المنافاة بقوله ليروى وقال اخرون اراد اهل المسجد الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا
ابو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال اذا قام احدكم الى الصلوة فلا يبصق امامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن ليبصق
عن شماله او تحت رجله فيدفنه وعن انس رض انه عليه السلم راى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى روي في وجهه فقام فحكه بيده وقال ان احدكم اذا قام في صلوته فانه
يناجي ربه فلا يبصقن احدكم في قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه ثم اخذ بطرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال افعل هكذا اخرجه البخاري في
صحيحه العاشر في الصحيحين عن ابن عمر وجابر رضي الله عنهما قال عليه السلم من اكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما يتاذى منه الانس وعن جابر
انه عليه السلم قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا وان النبي عليه الصلوة والسلم اتي بقدر فيه خضرات فوجد لها ريحا فسال فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى
بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني اناجي من لا تناجي اخرجاه في الصحيحين الحادي عشر في المساجد في الدور عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها
قالت امر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ببناء المسجد في الدور ان ينظف ويطيب انس بن مالك قال كان النبي صلى الله عليه واله وسلم في المسجد ومعه اصحابه اذ جاء
اعرابي فبال في المسجد فقال اصحاب رسول الله مه مه فقال عليه السلم لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلاء انما هي لقراءة القران
وذكر الله والصلوة ثم دعا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بدلو من ماء فسنه عليه السلم المسالة الثانية اختلف الفقهاء في دخول الكافر في المسجد فجوزه ابو حنيفة رح
واباه مالك مطلقا وقال الشافعي رح يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام واحتج بوجوه اولها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال
الشافعي رح قد يكون المراد من المسجد الحرام كقوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسري به من بيت خديجة رضي الله عنها فالاية دالة اما على المسجد فقط
او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما جميعا فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة
واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه الاول انه ترك للظاهر من غير موجب الثاني ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم
وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام الثالث انه تعالى لو اراد الحج لذكر من البقاع
ما يقع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة الرابع الدليل على ان المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله واراد به الدخول للتجارة
وثانيها قوله اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي ان يمنعوا من دخول المساجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج الا ما قام عليه الدليل فان قيل
هذه الاية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله من العبادة في الكعبة وايضا فقوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج
بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول لان قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله ظاهر في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر
ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين يقتضي ان يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شيء اخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى
ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وعمارتها تكون بوجهين احدهما ان يكون بناؤها واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما يقال فلان يعمر مسجد فلان اي يحضره ويلزمه
وقال النبي صلى الله عليه واله وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله فجعل حضوره المساجد عمارة لها
ورابعها ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه السلم في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة وصونه عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه يعرض البيت
للتحقير لانهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به وقدموا على تلويثه وتنجيسه وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين والمشركون نجس لقوله تعالى
انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع عنه فالكافر بان يمنع منه اولى الا ان هذا يقتضي ان يمنع عن كل المساجد واحتج ابو حنيفة
بامور الاول ما روي عنه عليه السلم انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد الثاني قوله عليه السلم من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن دخل الكعبة فهو امن وهذا يقتضي اباحة الدخول
الثالث الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين انهما كانا في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بالاية وعن القياس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد

فطهر الفرق قوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم اعلم ان في هذه الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في سبب نزول هذه الاية والضابط ان
الاكثرين زعموا انها نزلت في امر يختص بالصلوة ومنهم من زعم انها نزلت في امر لا يتعلق بالصلوة اما القول الاول فهو اقوى لوجهين احدهما انه هو المروي عن كافة الصحابة
والتابعين وقولهم حجة وثانيها ان ظاهر قوله فاينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة في الصلوة ولهذا لا يعقل من قوله تولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول
القايلون بهذا القول اختلفوا على وجوه احدها ان الله تعالى اراد به تحويل المومنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف
كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة فاينما امركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى
يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب اخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريده تعالى من نسخ القبلة وثانيها
انه لما حولت القبلة عن بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت الاية ردا عليهم وهذا قول ابن عباس رضي الله عنه وهو نظير قوله قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله عليهم بهذه الاية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله
صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما ولد هناك على ما حكى الله تعالى ذلك بقوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا
فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق ورابعها
قال بعضهم ان الله نسخ بيت المقدس بالتخيير الى اي جهة شاء بهذه الاية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤا في الصلوة الا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يختار التوجه
الى بيت المقدس مع انه كان له ان يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة وابن زيد وخامسها ان المراد بالاية من هو مشاهد للكعبة فان له
ان يستقبلها من اي جهة شاء واراد وسادسها ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزاة في ليلة مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل
كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله فانزل الله تعالى هذه الاية وهذا الحديث يدل على انهم
كانوا قد نقلوا الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها ان الاية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث يتوجه راحلته عن سعيد بن جبير
عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال انما نزلت هذه الاية في الرجل يصلي الى حيث توجهت به راحلته في السفر وكان عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي براسه نحو المدينة
فمعنى الاية فاينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غني فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه
لو كلفكم استقبال القبلة في هذه الحال لزم احد الضررين اما ترك النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرايض فانها صلوات معدودة محصورة
فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي الى الحرج بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي الى الحرج فان قيل فاي هذه
الاقاويل اقرب الى الصواب قلنا ان قوله فاينما تولوا فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين احدهما في التطوع على الراحلة وثانيهما في السفر عند
تعذر الاجتهاد للظلمة او لغيرها لان في هذين الوجهين المصلي مخير فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال اي جهة شاؤا
بهذه الاية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لانه لازم بل لانه افضل واولى بعيد لانه لا خلاف ان لبيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الامر
كذلك كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا فكان يجب ان لا يقال ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي ان يكون حمل الاية على الوجه الثالث و
السابع واما الذين حملوا الاية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما حولت تكلمت اليهود في صلوة الرسول وصلوة المومنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الاية ان تلك
القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت وبين ايضا اينما تولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصل واذا
حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حال مخصوصة دون الحضر واذا امكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو اولى من التخصيص
ثم في الباب ان يقال ان على هذا التاويل لا بد فيه من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من الجهات المامور بها فثم وجه الله الا ان هذا الاضمار لا بد منه على كل حال لانه
من المحال ان يقول تعالى فاينما تولوا بحسب ميل انفسكم فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فهذا لا يقتضي التخيير ونظيره اذا اقبل احدنا على ولده وقد
امره بامور كثيرة مرتبة فقال له كيف تصرفت فقد اتبعت رضاي فانه يحمل ذلك على ما امره على الوجه الذي امره من تضييق وتخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا هاهنا
القول الثاني وهو قول من زعم ان هذه الاية نزلت في امر سوى الصلوة فلهم ايضا وجوه اولها ان المعنى ان هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي ان يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها
اولئك لهم كذا وكذا ثم انهم ان هربوا عني وعن سلطاني فان سلطاني يلحقهم وتدبيري يسبقهم وانا عليم بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير عن المعاصي وزجر عن
ارتكابها وقوله ان الله واسع عليم نظير قوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد سعة العلم ونظيره
قوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت كل شي رحمة وعلما وقوله وسع كل شي علما اي عم كل شي بعلمه وتدبيره واحاطته وعلو
عليه وثانيها قال قتادة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان اخاكم النجاشي قد مات فصلوا عليه قالوا نصلي على رجل ليس بمسلم فنزل قوله وان من اهل الكتاب لمن يومن بالله وما
انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان لا يصلي الى القبلة فانزل الله ولله المشرق

والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ومعناه ان الجهات التي يصلي اليها اهل الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها لي فمن وجه وجهه نحو شي منها بامري يريدني ويبتغي طاعتي وجدني
هناك اي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للنجاشي واصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم وثالثها ان قوله ادعوني استجب لكم
قالوا اين ندعوه فنزلت هذه الاية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها انه خطاب للمسلمين اي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من
ارضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول علي بن عيسى وخامسها من الناس من زعم انها نزلت في المجتهدين الوافين بشرايط الاجتهاد سواء كان في
الصلوة او في غيرها والكلام منه ان المجتهد اذا ادى شرايط الاجتهاد فهو مصيب المسئلة الثانية ان فسرنا الاية بانها تدل على تخيير القبلة الى اي جهة ارادها فالاية منسوخة
وان فسرناها بانها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالاية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة المسئلة الثالثة اللام في قوله ولله
المشرق والمغرب لام الاختصاص اي هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله رب المشارق ورب المغارب ثم انه سبحانه اشار بذكرهما
الى ذكر من بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين المسئلة الرابعة الاية من اقوى الدلائل
على نفي التجسيم واثبات التنزيه وبيانه من وجهين الاول انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين ان هاتين الجهتين مملوكتان له وانما كان كذلك لان الجهة امر
ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم فهو مولف مركب وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة في الجهات
كلها اعني الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق تعالى متقدم على المخلوق لا محالة فقد كان الباري قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز
فوجب ان يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقايق والماهيات الوجه الثاني انه تعالى قال فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان الله تعالى جسما وله
وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة مخصوصة فما كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم
بالاية من وجهين الاول ان الاية تدل على ثبوت الوجه لله والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما الثاني انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفات الاجسام والجواب عن
الاول ان الوجه وان كان في اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا انا لو حملناه هاهنا على العضو لكذب قوله فاينما تولوا فثم وجه الله لان الوجه لو كان محاذيا
للمشرقي لاستحال في ذلك الزمان ان يكون محاذيا للمغربي ايضا فلا بد فيه من التاويل وهو من وجوه الاول الاضافة واجراه كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها
الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله اي فثم وجهه الذي وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجهيهما والمقصود من القبلة انما يكون قبلة لنصبه
تعالى اياها فاي وجه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة الثاني ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر
استغفر الله ذنبا لست محصيه ٭ رب العباد اليه الوجه والعمل ونظيره قوله اني وجهت وجهي للذي فطر السموات الثالث ان يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله
انما نطعمكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شي هالك الا وجهه يعني ما كان لرضى الله ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من
وجهه وقدامه فكذلك من طلب مرضاة احد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمي طلب الرضا بطلب الوجه الرابع ان الوجه صلة كقوله كل شي هالك الا وجهه
ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا غيره انما يريدون به انه من هاهنا ينبغي ان يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا ان الكلام يبقى
بانه يقال لهذا القائل ما معنى قوله فثم وجه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تاويله بان المراد فثم قبلة لعبده او فثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته
والجواب عن الثاني انه سبحانه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك انه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متجزيا متبعضا فيفضي الى الخالق بل لا بد ان يحمل على السعة في
الملك او على انه واسع العطاء والرحمة او على واسع الانعام بان المصلحة للعبد لكي يصل الى رضوانه ولعل هذا الوجه بالكلام اليق ولا يحسن حمله على السعة في العلم
الا كان ذكر العليم بعده تكرارا فاما قوله عليم في هذا الموضع فكالتهديد لكي يكون المصلي على حذر من التفريط من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يخفي وما يعلن وما يخفى على الله من شي
ليكون محترزا من التساهل ويحتمل ان يكون قوله واسع عليم انه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب من يقوم بالصلوة على شروطها وتوفية عقاب من يتكاسل فيها
المسئلة الخامسة ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه هاهنا الاقبال وقراءة الحسن فاينما تولوا بفتح التاء من التولية يريد فاينما توجهوا فثم القبلة قوله
تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات وما في الارض كل له قانتون بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اعلم ان هذا
هو النوع العاشر من قبايح افعال اليهود والنصارى والمشركين اعلم ان ظاهر قوله وقالوا اتخذ الله ولدا ينبغي ان يكون راجعا الى قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله
فقد ذكرنا ان منهم من تاوله على النصارى ومنهم من تاوله على مشركي العرب ونحن قد تاولناه على اليهود وكل هؤلاء اثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله
والنصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركوا العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس انها نزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن
اسد ووهب بن يهودا فانهم جعلوا عزيرا ابن الله اما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه نزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى في موضع اخر سبحانه ان يكون له ولد
ومن اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ثم احتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما في السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه الاول ان كل ما في السموات
الواحد ممكن لذاته لانه محدث فكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق لا يكون ولدا اما بيان ان ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا في وجوب

الوجود ولامتياز كل واحد منهما عن الآخر بما به الخصوصية، وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم من تركب كل واحد منهما عن قيدين وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد
من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل واحد من الموجودين الواجبين لذاته ممكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا على التقدير المذكور فيه
ويقتضي الى كونه مركبا غير متناهية وذلك محال والعجب تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلابد فيها من الواحد فتلك الاحاد ان كانت واجبة لذواتها كان مركبة
على ما ثبت في البسائط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها اولى بالامكان فثبت بهذا البرهان ان كل ما عدا الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو
محتاج الى المؤثر فيه اما ان يكون حال عدمه او حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر اما ان يكون بقائه او حال حدوثه
والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى
وايجاده وابداعه فثبت ان كل ما سوى الله فهو عبده وملكه فيستحيل ان يكون شئ مما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله بل له ما في السموات والارض اي كل
سواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع الثاني ان هذا الولد الذي اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن حكمنا بجعل احدهما ولدا
والاخر والدا اولى من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا له الثالث ان الولد لابد وان
يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا للوالد من بعض الوجوه وممتازا عنه من وجه آخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فاذن المجانسة
ممتنعة فالوالدية ممتنعة الرابع ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الاب عن امور نفسه فعلى هذا اتخاذ الولد انما يصح على من
يصح عليه الفقر والعجز والحاجة وانما كان كذلك محالا كان اتخاذ الولد عليه سبحانه وتعالى محال واعلم انه سبحانه وتعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون اليه
الاولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبد له بانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فقال في سورة مريم ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله
ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال في آخر السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولدا ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا فان
قيل ما الحكمة في انه تعالى استدل في هذه السورة بكونه مالكا لما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات
والارض الا آتي الرحمن عبدا قلنا قوله في هذه السورة بل له ما في السموات والارض اتم لان كلمة ما شاملة لجميع الاشياء اما قوله كل له قانتون ففيه مسائل المسألة الاولى
القنوت اصله الدوام ثم يستعمل على اربعة اوجه الطاعة كقوله تعالى يا مريم اقنتي لربك وطول القيام كقوله عليه السلام لما سئل اي الصلوة افضل قال طول القنوت وبمعنى
السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلوة حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين من كل له
قانتون اي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند
هذا قال آخرون المعنى انهم يطيعون والتنوين كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال آخرون المعنى
انهم يطيعون والتنوين كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار يوم القيمة وهو قول السدي فقيل لهؤلاء هذا صفة المكلفين وقوله
ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه آخر الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وامارات
الحدوث والدلالة على الربوبية الثاني كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الاية عامة اراد به الملائكة وعزير والمسيح
اي كل هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد انهم قانتون له يحكى ان علي ابن ابي طالب عليه السلم قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه فقال النصراني
كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي كرم الله وجهه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني
المسألة الثانية لما كان القنوت في اصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الاية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضي ان العالم حال بقائه و
استمراره يحتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا ينقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه المسألة الثالثة يقال كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع
قانتون قلنا جوابه كانه جاء بما دون من تحقيرا لشأنهم اما قوله بديع السموات والارض ففيه مسائل المسألة الاولى البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل اليم بمعنى
مولم وحكيم بمعنى محكم غير ان في بديع مبالغة للمعدول لغيره يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير ان من شأنه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع
وقد يجي بديع بمعنى مبدع والابداع الانشاء ونقيض الابداع الاختراع على مثال ولهذا السبب فان الناس سموا من قال او عمل ما لم يكن قبله مبتدعا المسألة الثانية
اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك ايضا للسموات والارض
ثم انه تعالى بين انه كيف يبدع الشئ فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفيه مسائل المسألة الاولى قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على
اقضية كعطاء واعطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا ووزنه فعالى من تركيب قضي واصله قضاي الا ان الياء لما وقعت طرفا بعد الالف انقلبت همزة
ثم ابدلت الفا فعالى فعلت هذه الامثال لالتقاء الالفين لفظا فان نظائره المطايا والآيا من مضت وامثاله والسقا من سقت وسعيد الدليل على اصالة
الياء دون الهمزة ثباتها في اكثر تصرفات الكلمة تقول قضيت وقضينا وقضت للقضيت وقضينا وقضت ومما يعتضد به ان اي تقضي فيه المرتان وانهما تقضيان ومن يقضين

وانتن تقضين وانا انت تقضين يا ليا فيه ضمير المخاطبة واما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه وهو بمعنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على فلان
قضاء اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان قاطعا للخصومات وحكى ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور المحكم لها وقوله
انقضى الشئ اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه اذا اداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه وانقطع كل منهما
عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا اتمه واحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات ومن هذا الا في تمام العمل قطعا له وفراغا منه وهو درع قضاء من قضاها اذا
احكمها واتم صنعها واما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا مات وقضى عليه قتله فمجاز مما ذكر والجامع بينهما ظاهر واما تقضي البازي فليس من هذا التركيب وانما هو تفعل من
دلالة ما استعمل من تقلب هذا التركيب عليه وهو القيض والقبض اما الاول فيقال قاضه فانقاض اي شقه فانشق ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الاعلى والقاض
الحائط اذا انهدم من غير هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة واما القيض وما اشتق منه فلا الاقتطاع معنى القطع مسه وذلك ان الشئ اذا قطع ضاق او على العكس وما
ومما يؤكد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل ايضا على معنى القطع فاولها قضبه اذا قطعه ومنه القضب الرطبة لانها تقضب اي تقطع تسمية بالمصدر والقضيب الغصن فعيل بمعنى
مفعول والقضب ما تقضبه كالمنجل وثانيها القضم وهو الاكل باطراف الاسنان لان فيه قطعا للماكول وسيف قضم في طرفه تكسر وتفلل وثالثها القضف وهو الدقة يقال
رجل قضف اي نحيف لان العلة من مسببات القطع ورابعها القضاة فعلة وهي الفساد يقال قضئت القربة اذا عفنت وفسدت وفي حسبه قضاة اي عيب وهذا كله من
اسباب القطع ومباديه فهذا هو الكلام في مفهومه الاصلي بحسب اصل اللغة المسألة الثانية في محامل لفظ القضاء في القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه احدها بمعنى الخلق قال
تعالى فقضاهن سبع سموات يعني خلقهن وثانيها بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي ورابعها بمعنى الاخبار قال
تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم وهذا يأتي مقرونا بالى وخامسها ان يأتي بمعنى الفراغ من الشئ قال تعالى فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من
ذلك قال وقضي الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلاك الكفار وقال ثم ليقضوا تفثهم يعني ثم ليفرغوا منه واذا عرفت هذا فنقول قوله اذا قضى امرا قيل اذا خلق
شيئا وقيل حكم بانه يفعل شيئا وقيل احكم امرا وقال ابو ذويب وعليهما مسرودتان قضاهما داود وصنع السوابغ تبع المسألة الثالثة اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة
في القول المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل والشأن ام لا وهو المراد بالامر هاهنا وبسط القول فيه مذكور في اصول الفقه المسألة الرابعة قرأ ابن عامر كن فيكون بالنصب كل القرآن
الا في موضعين في آل عمران فيكون الحق وفي الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في النحل ويس وبالرفع في ساير القرآن والباقون بالرفع في كل القرآن اما النصب
فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستيناف اي فهو يكون والله اعلم المسألة الخامسة اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول في تكوين
كل الشئ كن فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله كن اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن اما انه لا يجوز
ان يكون قديما فلوجوه الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون لكونه مسبوقا بالكاف لابد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث زمانا
واحدا يجب ان يكون محدثا الثاني ان كلمة اذا لا تدخل الا على الاستقبال فذلك القضاء لابد وان يكون محدثا لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى
قال فانما يقول كن فيكون والمتأخر عن المحدث محدث فاستحال ان يكون كن قديما الثالث انه تعالى رتب تكوين المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن مقدما على تكوين المخلوق
بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لابد ان يكون محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا جائزا ايضا ان يكون قوله كن محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله
كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى كن آخر ويلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث الحوادث على قوله كن الحجة الثانية انه تعالى
اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود او حال دخوله في الوجود والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل لانه يرجع حاصله الى انه
تعالى امر الموجود بان يصير الموجود موجودا وذلك ايضا لا فائدة فيه الحجة الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث لا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر هو الذي
يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث او لا يتمكن فان يتمكن لم يكن الايجاد موقوفا على كونه كن
وان لم يتمكن فحينئذ يلزم ان لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة ان كن لو كان له
اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تأثير لهذه الكلمة الحجة السادسة ان كن كلمة مركبة من الكاف
والنون تكون كافا متقدما على النون فالمؤثر اما ان يكون هو احد هذين الحرفين او مجموعهما فان كان الاول لم يكن لكلمة كن اثر البتة بل الاثر لاحد هذين الحرفين وان كان
الثاني فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا وحين جاء الثاني فقد فات الاول واذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال ان
يكون للمجموع اثر البتة الحجة السابعة قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن متأخر عن خلقه اذ المتأخر عن الشئ لا يكون مؤثرا
في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تأثير لقوله كن في وجود الشئ فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل وهو من وجوه الاول وهو الاقوى ان المراد
من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي

العكس

خلاف عدابي ونظيره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني ان علامة يفعلها الله سبحانه وتعالى للملائكة اذا سمعوها علموا انه ورده ومن جرى
وهو في الاصم الرابع انه امر للاحياء بالموت وللموتى بالحيوة والكل ضعيف والقوي هو الاول قوله تعالى وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا آية كذلك قال
الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون اعلم ان هذا هو النوع من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسئلتان المسئلة الاولى
ان الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكى الان عنهم ما يقدح في النبوة وقال اكثر المفسرين هؤلاء هم مشركوا العرب والدليل
قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا فليأتنا بآية كما ارسل الاولون وقالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا هذا قول اكثر المفسرين الا انه
ثبت ان اهل الكتاب سالوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد
مشركوا العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك المسئلة الثانية
تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم اذا اراد تحصيل شيء فلا بد وان يختار اقرب الطرق المفضية اليه وابعدها عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى
كلم الملائكة وكلم موسى وانت تقول يا محمد ان ملك كلمك والدليل عليه قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتاكد الاعتقاد وتزول الشبهة وايضا
فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك باية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة لاستحال ان يقولوا هلا ياتينا باية ثم انه تعالى
اجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب انا قد ايدنا قول محمد صلى الله عليه
وآله وسلم بالمعجزات وبينا صحة قوله بالآيات وهي القرآن وساير المعجزات فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب اجابتها لوجوه احدها انه اذا
حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب الزوائد علمنا ان ذلك الطلب
من باب العناد واللجاج فلم يكن اجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما انا نذير مبين او لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب
يتلى عليهم فحكم بان في القرآن من الدلالة الشافية وثانيها لو كان في معلوم الله تعالى انهم يؤمنون عند انزال هذه الآيات لفعلها لكنه علم انه لو اعطاهم ما سالوه لما ازدادوا
الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وثالثها انه ربما حصل في تلك الآيات انواع من المفاسد
وربما اوجب حصولها اهلاكهم واصطلامهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها مستلزما الى حد الالجاء المخل بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها
يقدح في كونها معجزا لان الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة فيخرج عن كونه معجزا وكل ذلك امور لا يعلمها الا الله علام الغيوب فثبت ان عدم اسعافهم
بهذه الآيات لا يقدح في النبوة اما قوله تشابهت قلوبهم فالمراد ان المكذبين للرسل تشابهت اقوالهم وافعالهم فكما ان قوم موسى كانوا ابدا في التعنت والاقتراح
الباطل كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وقولهم اتتخذنا هزوا وقولهم ارنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون ابدا في
العناد واللجاج وطلب الباطل اما قوله قد بينا الآيات لقوم يوقنون فالمراد ان القرآن وغيره من المعجزات كمجيء الشجرة وكلام الذئب واشباع الخلق الكثير
من الطعام القليل آيات قاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين قوله تعالى انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسئل عن اصحاب الجحيم اعلم ان القوم لما اصروا على
العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين تعالى لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم انه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من اظهار الادلة كانه
قال بين انه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الابلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه اولها انه متعلق بالارسال اي ارسلناك
ارسالا بالحق وثانيها انه متعلق بالبشير والنذير اي انت مبشر بالحق ومنذر به وثالثها ان يكون المراد من الحق الدين والقرآن اي ارسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن اطاع الله
بالثواب ونذيرا لمن كفر بالعقاب والاولى ان يكون البشير والنذير صفة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم فكانه تعالى قال انا ارسلناك يا محمد بالحق لتكون مبشرا لمن اتبعك واهتدى
بدينك ومنذرا لمن كفر بك وضل عن دينك اما قوله ولا تسئل عن اصحاب الجحيم ففيه قراءتان الجمهور برفع التاء واللام على الخبر ونافع بالجزم وفتح التاء على النهي اما
القراءة الاولى ففي التاويل وجوه احدها ان مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسئول عن ذلك وهو كقوله تعالى فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه
ما حمل وعليكم ما حملتم الثاني انك هاد وليس لك من الامر شيء فلا تاسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب ونظيره قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات
الثالث لا تنظر الى المطيع والعاصي في الوقت فان الحال قد تتغير فهو غيب لا تعني وفي الآية دلالة على ان احدا لا يسئل عن ذنب غيره ولا يؤخذ بما اجترمه سواه كان قريبا
او كان بعيدا وعلى القول الثاني ففيه وجهان الاول روي انه قال ليت شعري ما فعل ابواي فنهي عن السؤال عن احوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه صلى الله عليه وآله
كان عالما بكفرهم وكان عالما بان الكافر معذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعري ما فعل ابواي الثاني معنى هذا تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا
سالت عن انسان واقع في بلية فيقال لك لا تسال عنه ووجه التعظيم ان المسئول يجزع ان يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تساله ولا تكلفه ما يضجره او انت يا مستخبر
لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسال والقراءة الاولى تعضدها قراءة ابي وما تسئل وقراءة عبد الله ولن تسئل عن اصحاب الجحيم قوله تعالى
ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير

انه تعالى لما صبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بما تقدم من الآية وبين ان العلة قد انزاحت من قبلهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب عقب ذلك بان
ملتهم ولا يرضون منه بالكفاف بل يريدون منك الموافقة لهم فيما هم عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب الياس من موافقتهم والملة هي الدين ثم قال
تعالى قل ان هدى الله هو الهدى ومعنى ان هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى الحق الذي يصح ان يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون الى اتباعه ما
هو هدى انما هو هوى الا ترى الى قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم اي اقوالهم التي هي اهواء وبدع قوله الذي جاءك من العلم اي من الدين المعلوم صحته
بالدلائل القاطعة ما لك من الله من ولي ولا نصير اي معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا اقمت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على
امور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل الشيء يجوز منه ان يتوعده على فعله يقال في هذه الصورة علم الله انه لا يتبع اهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ونظيره قوله
تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او هذا الوعيد احد صوارفه وثانيها ان قوله من بعد ما
جاءك من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الادلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة اولى فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وثالثها
دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد ورابعها فيه دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير الرسول عليه السلام اذا اتبع هواه لو كان
يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول احق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع اهوائهم كفر وعندنا لا شفاعة في الكفر قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يتلونه
حق تلاوته اولئك يؤمنون به ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون اعلم ان في الآية مسئلتان المسئلة الاولى الذين موضعه رفع بالابتداء واولئك ابتداء
ثان ويؤمنون به خبره المسئلة الثانية المراد بقوله الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان احدهما انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه بوجوه
احدها ان قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شانه هو القرآن لا التورية والانجيل فان قراءتهما
غير جايزة وثانيها ان قوله تعالى اولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد اهل الكتاب لما كان كذلك وثالثها قوله ومن يكفر به فاولئك
هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن القول الثاني ان المراد بالذين آتاهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم من اليهود
والدليل عليه ان الذين تقدم ذكرهم هم اهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء افعالهم اتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تامل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة
نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم واما قوله يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان احدهما القراءة والثاني الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال تعالى
والقمر اذا تليها والظاهر يقع عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشيء منه وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل
بما يلزم فيه والذين تاولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه فاولها انهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا باحكامه من حلال وحرام وغيرهما وثانيها انهم خضعوا
عند تلاوته وخشعوا اذا قرؤا القرآن في صلوتهم وخلواتهم وثالثها انهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه
ورابعها يقرؤنه كما انزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتاولونه على غير الحق وخامسها ان تحمل الآية على هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها و
الانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا للفوائد كلام الله تعالى قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين الآية اعلم انه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني اسرائيل في قبائحهم وارادتهم و
اعمالهم وختم هذا الفصل بما به بدا وهو قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي الخ وهو قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه هاهنا في نوع آخر من البيان وهو قصة ابرهيم
وكيفية احواله والحكمة فيه ان ابرهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمه
وخادمي بيته واهل الكتاب من اليهود والنصارى انكروا قبول قول محمد صلى الله عليه وآله وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه احدها انه تعالى لما
امر ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج عن عهدتها لا جرم نال النبوة والامامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على ان الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة الا بترك
التمرد والعناد وبالانقياد لحكم الله عز وجل وتكاليفه وثانيها انه تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة
والربانية في الدين لا يصل الى الظالمين فهؤلاء متى ارادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل وثالثها ان الحج من خصايص دين محمد صلى الله عليه وآله
فحكى تعالى ذلك عن ابرهيم عليه السلام ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك ورابعها ان القبلة لما حولت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى
فبين الله تعالى ان هذا البيت قبلة ابرهيم عليه السلام الذي يعترفون بتعظيمه ولوجوب الاقتداء به وكان ذلك مما يوجب زوال ذلك التعصب عن قلبهم وخامسها ان من المفسرين
من فسر الكلمات التي ابتلى الله ابرهيم بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه لانهم كانوا معترفين بفضل ابرهيم عليه السلام ووجوب
ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر الكلمات بما ان ابرهيم عليه السلام صبر على ما ابتلي به في دين الله تعالى وهو النظر في الكوكب والشمس والقمر ومناظرة
عبدة الاوثان ثم الانقياد لحكم الله تعالى في ذبح الولد والالقاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله ان يتشبهوا في ذلك به فيسلكوا
طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابرهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام امورا بعضها

يرجع الى الامور الشاقة التى كلفه بها وبعضها يرجع الى التشريفات العظيمة التى يخصه بها ونحن نأتي على تفسيرها انشاء الله تعالى وهذه الاية كالدالة على تكليفه حصل بعد نزول
ما الدرسمه فقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن وفيه مسايل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف العامل في اذ مضمر نحو واذكر اذ ابتلى او اذ ابتلاه كان كيت وكيت
قال انى جاعلك المسألة الثانية انه تعالى وصف تكليفه اياه ببلوى توسعا لان مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا نعرف ما يكون ممن نأمره فلما كثر ذلك في العرف
بيننا جاز ان يصف الله تعالى امره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التى لا نهاية لها على سبيل التفصيل من
الازل الى الابد قال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها
الا عند وقوعها واحتج عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية فان الله تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الايات قوله ولنبلونكم حتى نعلم
المجاهدين منكم والصابرين ثم قال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله
فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وكلمة لعل للترجي وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الايات ونظائرها دالة على
انه سبحانه لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها اما العقل فيدل عليه وجوه احدها انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق و
ذلك محال وما ادى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله وقوعه استحال ان لا يقع لان العلم بوقوع الشيء بلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال
كذلك ما علم الله انه لا يقع كان وقوعه محالا بعين هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع
الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال اما في حق الخالق فلانه ثبت ان
العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد من انفسنا
ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك ولو كان احدهما واجبا والاخر ممتنعا لما حصلت هذه
الكيفية التي نعرف ثبوتها بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الاخر ولذلك فانه يصح منا تعلق احد التعلقين مع الذهول عن تعلق
الاخر ولو كان التعلقان تعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات
لكان له علوم غير متناهية او كان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك
الاشياء ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منها فالناقص متناه والزائد زائد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه الغير المتناهي كان
الكل متناهيا فاذا وجود امور غير متناهية محال فان قيل الموجود هو العلم فاما تلك التعلقات فهي امور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما
لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون الامر عالما في نفس الامر وذلك محال وثالثها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل
يعلم الله عددها او لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية لان كل ما له عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في
العلم التفصيلي ورابعها ان كل معلوم فهو متميز عما عداه وكل ما خارج عنه غير فهو متناه فاذن كل معلوم فهو متناه فاذن ما هو غير متناه استحال
ان يكون معلوما وخامسها ان الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر تحققه في نفسه فاذا لم يكن للشيء في نفسه تعين
استحال الكون لعدم البتة من حيث هو هو نسبته والشيء المتشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن متشخصا البتة فاستحال كونه متعلق العلم فان قلت يبطل هذا بالحالات
والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الذي اوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك
والشبهة قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة بنا الى الاصر في هذه الاية عن ظواهرها واعلم ان هشاما كان رئيس الرافضة فلهذا ذهب قدماء الروافض
الى القول بالبداء اما جمهور المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه يعلم الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بانها قبل وقوعها يصح ان يكون معلوما وجب ان يكون
معلوما لله تعالى انما قلنا انه يصح ان يكون معلوما لانا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح
ان يكون معلوما وجب ان يكون معلوما لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم امر ثابت لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص
لافتقر الى مخصص وذلك محال فوجب ان لا يتعلق بشيء من المعلومات اصلا او ان يتعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب اما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان
العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لا ينفي القدرة واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها انه لا يعلم عددها ولا يلزم منه
الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها فاما اذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل واما
الشبهة الرابعة فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لانا نعلم تميزه عن غيره موقوف على العلم بذلك الغير فلو توقف العلم بذلك الغير
العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره وثبت ان العلم بتميزه عن غيره موقوف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم امورا لا نهاية لها واما الشبهة الخامسة
فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا سقطت الشبهة سلمت ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالمة عن المعارض وبالله التوفيق المسألة الخامسة اعلم ان الضمير لابد

وان لا يكون عايدا الى مذكور سابق فاما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متاخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتاخرا معنى واما ان يكون بالعكس
منه القسم الاول وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جايز وقال ابو جني بجوازه واحتج عليه بالشعر والمعقول اما الشعر فقوله جزى ربه عني
عدي بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل واما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يبعد تقديم اي واحد منهما كان على الاخر
في اللفظ ثم اجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جايز فكذا اذا لم يتقدم مع ان ذلك التقدير جايز القسم الثاني وهو ان يكون الضمير متاخرا
لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه القسم الثالث ان يكون الضمير متقدما في اللفظ متاخرا في المعنى كقولك ضرب غلامه زيد فههنا الضمير وان كان
متقدما في اللفظ لكنه متاخر في المعنى لان المنصوب متاخر عن المرفوع في التقدير فيصير كانك قلت ضرب زيد غلامه فلا جرم كان جايزا القسم الرابع ان يكون الضمير
متقدما في المعنى متاخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذ ابتلى ابرهيم الا ان الامر وان كان
كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متاخرا لا جرم كان جايزا حسنا المسألة الرابعة قرا ابن عامر ابراهام بالالف بين الهاء والميم والباقون ابرهيم
وهما لغتان وكذلك ابراهم وقرا ابن عباس وابو حنيفة رحمه الله ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه تعالى اليهن
ام لا المسألة الخامسة اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات ام لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع
القواعد والدعاء بابتعاث محمد صلى الله عليه وآله وسلم فان هذه الاشياء امور شاقة واما الامامة فالمراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف متضمن مشاق عظيمة
لان النبي يلزمه ان يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وان لا يخون في شيء منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب
النبي عليه الصلوة والسلام اعظم من ثواب غيره واما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة المناسك
وقد امتحن الله الخليل عليه السلام بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره واما اشتغاله بالدعاء في ان يبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وآله وسلم في اخر الزمان فهذا مما
يحتاج فيه الى اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الاية تكاليف شاقة شديدة فامكن ان يكون المراد من ابتلاء الله
تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما بل قال اني جاعلك للناس اماما فدل
هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعترض الفارسي على هذا القول وقال انما يجب لو قال الله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن
ابرهيم ثم انه تعالى قال بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد بالكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت وتطهيره والدعاء في بعثة محمد
صلى الله عليه وآله وسلم كان الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الاشياء فاخبر الله تعالى عنه بانه ابتلاه بامور على الاجمال ثم اخبر عنه انه اتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا
مما لا بعد فيه القول الثاني ان ظاهر الاية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين احدهما بكلمات كلفه الله تعالى بهن وهي اوامره ونواهيه فكانه تعالى
قال واذ ابتلى ابرهيم ربه بما شاء كلفه بالامر بها والوجه الثاني بكلمات يكون من ابرهيم يكلم بها قومه اي يبلغهم اياها والقائلون بالوجه الاول اختلفوا في ذلك التكليف اي
شيء كان على اقوال احدها قال ابن عباس رضي الله عنه هي عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الراس وخمس في الجسد اما التي في الراس فالمضمضة والاستنشاق
وفرق الراس وقص الشارب والسواك واما التي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء وثانيها قال بعضهم ابتلاه بثلثين خصلة
من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة التائبون الى اخر الاية وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى اخرها وعشر في المؤمنين قد افلح المؤمنون الى
قوله اولئك هم الوارثون وروي عشر في سأل سائل الى قوله والذين هم على صلواتهم يحافظون فجعلها اربعين سهما عن ابن عباس رضي الله عنه وثالثها امره بمناسك الحج كالطواف والسعي و
الرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس ورابعها ابتلاه بسبعة اشياء بالشمس والقمر والكوكب والختان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال
وابراهيم الذي وفى عن قتادة وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه
ومع نمرود والصلوة والزكوة والصوم وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها قال القفال وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما في فعله كلفة ومشقة فاللفظ يتناول مجموع
هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية وجب القول في الكل ولو ثبتت الرواية في البعض ولم يثبت البعض وقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف
المسألة السادسة قال القاضي هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لانه تعالى نبه على ان قيامه عليه السلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب مقدم على المسبب فوجب كون هذا
الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك
المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم المشاق واعظم المتاعب ولهذا
السبب يكون الرسول عليه الصلوة والسلام اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام بها لا جرم اعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال
اخرون انه بعد النبوة لانه عليه السلام لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى اليه على
لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسألة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد بالكلمات ذكرناه من حديث الكوكب

والشمس والقمر وانه عليه السلام ابتلاه بذلك قبل النبوة اما ذبح الولد والهجرة والنار وكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه عليه السلام يروى انه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين
سنة ثم قال القاضي فثبت بالدلالة السمعية الباهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله فاتمهن انه سبحانه علم من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا
جرم اعطاه الامامة والنبوة المسئلة الرابعة المستكن فيما يتمهن في احد الروايتين على احدى القرائتين لابرهيم بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التادية من غير
تفريط وتوان ونحوه وابرهيم الذي وفى والاخرى لله تعالى بمعنى فاعطاه ما طلبه ولم ينقص منه شيئا اما قوله قال اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به
كالازار لما يؤتزر به اي يأتمون بك في دينك وفيه مسايل المسئلة الاولى ذكر اهل التحقيق في ذلك وجوها اولها ان المراد انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وان يكون
رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول آخر لكان مأمورا لذلك الرسول لا اماما له فحينئذ يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي
يكون كذلك لا بد وان يكون نبيا وثالثها ان الانبياء ائمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا والخلفاء ايضا ائمة لانهم رتبوا في المحل
الذي يجب على الخلق اتباعهم وقبول قولهم والحكام والقضاة والفقهاء ايضا ائمة بهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى ايضا اماما لان من دخل في صلوته لزمه الايتمام به قال
عليه الصلوة والسلام انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد يسمى بذلك ايضا من
يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار الا ان اسم الامة لا يتناوله على الاطلاق بل يستعمل فيه مقيدا فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى
النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود الحق فاما المعبود الباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد قال تعالى فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال
وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء في اعلى المراتب وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان الله تعالى ذكر لفظ الامام
ههنا في معرض الامتنان فلا بد وان يكون ذلك النعمة من اعظم النعم واعظمها النبوة فوجب حمل هذه الامامة على النبوة المسئلة الثانية ان الله تعالى لما وعده بانه
يجعله اماما للناس حقق تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على شدة اختلافها ونهاية تنافرها يعظمون ابرهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب
اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابرهيم عليه السلام وقال تعالى في كتابه ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقال ومن يرغب
عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وقال في آخر سورة الحج ملة ابيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين وجميع امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم يقولون في آخر صلوتهم وارحم محمدا
وآل محمد كما صليت وباركت ورحمت على ابرهيم وآل ابرهيم المسئلة الثالثة القائلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الآية وقالوا انه تعالى بين انه
صار اماما بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لانا بينا ان
المراد بالامامة ههنا النبوة ولئن سلمنا ان المراد بها مطلق الامامة لكن الآية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انه هل يثبت الامامة بغير
النص وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفي ولا بالاثبات المسئلة الرابعة قوله اني جاعلك للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان
الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى به فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لان كونه معصية عبارة عن
كونه ممنوعا عن فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع بينهما محال اما قوله تعالى ومن ذريتي ففيه مسائل المسئلة الاولى الذرية الاولاد و
اولاد الاولاد للرجل وهو من ذرأ الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه آخر وهو ان يكون منسوبة الى الذر المسئلة الثانية قوله ومن ذريتي عطف
على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيدا المسئلة الثالثة قال بعضهم انه تعالى اعلمه ان في ذريته انبياء فاراد ان يعلم ان ذلك كلهم
او بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال آخرون انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام لما لم يعلم على وجه المسئلة فاجاب الله
تعالى صريحا بان النبوة لا ينال الظالمين منهم فان قيل هل كان ابرهيم عليه السلام مأذونا في قوله ومن ذريتي او لم يكن مأذونا فيه فان اذن الله في هذا الدعاء فلم رده عليه وان
لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه طلب ان يكون بعض ذريته ائمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعوته في المؤمنين من ذريته كاسمعيل واسحاق
ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وايوب ويونس وذكريا ويحيى وعيسى وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وآله وسلم الذي هو افضل الانبياء والائمة عليهم السلام
قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسايل المسئلة الاولى قرأ حمزة وحفص عهدي الظالمين باسكان الياء والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدي الظالمون
اي من كان ظالما من ذريتك فانه لا ينال عهدي المسئلة الثانية ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا العهد هو الامامة المذكورة
فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا والا فلا وثانيها عهدي اي رحمتي عن عطاء وثالثها طاعتي عن الضحاك ورابعها اماني عن ابي عبيد والقول
الاول اولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعده بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة
المسئلة الثالثة الآية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا او يقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل اما كان ابرهيم عليه السلام عالما بان النبوة لا تليق
بالظالمين قلنا بلى ولكن ما يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم المسئلة الرابعة الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح
في امامة ابي بكر وعمر من ثلثة وجوه الاول ان ابا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة

البتة ولا في شيء من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذا ما لم نعرف ان ابا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين
ظاهرا وباطنا وجب ان لا نحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من تثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة الثالث قالوا كانا مشركين
وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهدي الامامة فوجب ان لا ينالهما عهد الامامة اما انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم واما ان
الظالم لا ينال عهد الامامة فلهذه الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد
الظلم اعم من قولنا من وجد منه الظلم في الماضي او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم من القسمين مشترك بين القسمين وما كان
مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والدليل يدل عليه نظرا الى الدلايل الشرعية ان النائم يسمى
مؤمنا والايمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون عبارة عن حصولات مضى
في احيان متعاقبة لمجموع تلك الاشياء لا لوجودها فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة والجواب ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر
فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان قبل ذلك بسنين متطاولة كافرا لم يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب من المعصية لا يسمى عاصيا وكذا
القول في نظائره الآية قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهى عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم فقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما داموا على الاحسان
على انا بينا ان المراد من الامامة في هذه الآية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة المسئلة الخامسة قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا
يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفسق الطاري هل يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح ان تنعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها من
وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله عليه السلام فوجب ان يكون المراد بهذا العهد الامامة ليكون الجواب
مطابقا للسؤال فتصير الآية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين
ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الآية ذلك الا
انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا قلنا
المذكور في الآية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس الوجه الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم
ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم آمركم وقال تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو امره
فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين وان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم اوامر الله ولما بطل الوجه الاول
لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فلا يكونون ائمة
في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل على ان الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم
وكذلك لا يقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي عليه الصلوة والسلام ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلوة وان كان هو بحيث لو اقتدي به لا تفسد صلوته قال الرازي
ومن الناس من ظن ان مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطأ ولم يفرق ابو حنيفة بين
الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد
اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فجعل ابن هبيرة يضربه كل يوم اسواطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله
اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن التي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور
الى مثل ذلك وقصته في امر زيد بن علي مشهورة في حمل المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابرهيم ابني عبد الله
بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول ابي حنيفة رحمه الله ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائر فان احكامه نافذة والصلوة
خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة ولا فرق في ذلك بين من ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط
اعوان القاضي بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضى بتولية رجل عدل منهم
القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان المسئلة السادسة الآية تدل على عصمة
الانبياء من وجهين الاول انه قد ثبت ان المراد من هذه الامامة النبوة ولا شك ان كل نبي امام لان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك فاذا دلت الآية على ان الامام
لا يكون فاسقا فبان تدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى الثاني قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة
وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد
من الفاسقين المسئلة السابعة اعلم انه سبحانه بين ان له معك عهدا وبين انك وفيت بعهدك فانه سبحانه نفى ايضا بعهده فقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم

ثم اراد ساير الايات اوف بعهدكم بالذكر واوف بعهدكم ايضا بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون
وقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون واما عهده سبحانه فقال فيه ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى ابينا ادم عليه السلام
فقال ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني ادم ثم بين كيفية عهده مع الامم فقال ان الله عهد الينا ثم بين
كيفية عهده مع الانبياء فقال وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ثم بين في هذه الاية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة
في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد العبودية والخدمة والعهد الذي التزمه الله سبحانه من جهته ليس
الا عهد العبودية والخدمة والعهد الذي التزمه الله سبحانه من جهته ليس الا عهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تامل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الا
نقض هذا العهد ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشر الى معاقد هذا الباب فنقول اولا انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والالة
والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن ان يكون الخلق والايجاد لا على سبيل العبث
قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة
في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا
فاذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد ربوبيته وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق
والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان
من شيء الا يسبح بحمده وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها ان نعمة الايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك لكنت اشقى الاشقياء
ابد الاباد ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله وما بكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فاذا
كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبان تشكره على ما اعطى من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى
بعهده وانت نقضت عهدك ورابعها ان تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك ان يعطيك اصناف النعم وقد فعل وعهدك معه ان تصرف نعمه الى سبيل مرضاته
وانت ما فعلت ذلك ان راه استغنى وخامسها انعم عليك بانعام النعم لتكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توسلت به الى ايذاء الناس
وايحاشهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وانت تحمد غيره فانظر الى السلطان العظيم لو انعم
عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة بعض السقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذا ههنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية
وفاية سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من اول الحيوة الى اخرها ما خلونا منفكين لحظة واحدة من
انواع نعمه علينا ظاهرا وباطنا وكل واحدة من تلك النعم تستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها على ما ينبغي لانا ما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم
انه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في انواع النعم والرحمة والكرم وكان من اول العمر الى اخره لا يزال يزيد في الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء
فان كلما كان تقصيرنا اشد كان انعامه بعد ذلك علينا اعظم واوقع وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكرها اقبح واسوأ فلا جرم لا تزداد مقابح افعالنا
ومحاسن افعاله سبحانه على سبيل الدوام بحيث لا يفضي الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الاية لا ينال عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد لكنا نقول الهنا صدر منك ما
يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسالك بفضلك العميم ان تتجاوز عنا يا ارحم الراحمين

قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود

اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابرهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا
لدخول الالف واللام عليه اذ كان شايعا خالي التعريف المعهود بين الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة
لانه وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرام قوله هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها
لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله ولا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال تعالى في اية اخرى او
لم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال مخبرا عن ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا فدل هذا على صفته بالامن وافضى جميع الحرم في انه تعالى اطلق اللفظ وعني به الحرم كله لان الحرم لما كان
متعلقا بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله تعالى مثابة للناس ففيه مسايل المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع
النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع وتفرق الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا اخذ كان ما اخرجه او عمله فقد رجع اليه والمثاب من البير
اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع وتفرق الناس الماء الى اسفلها فان قيل ان مثابة ومثابا لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج
قيل ان الهاء دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة واصل مثابة مثوبة مفعلة المسئلة الثانية قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام عن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه

عند احد الا وهو يتمنى العود اليه قال تعالى واجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجون اليه فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك
يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما معنى قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس قلنا اما على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الاية حجة لنا في هذه المسئلة واما على قول
المعتزلة فمعناه انه تعالى القى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا فان اهل الشرق والغرب
يجتمعون هناك فيحصل لهم من التجارات وضروب المكاسب ما يحصل به النفع وايضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا
اما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب من الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلوة في ذلك المسجد
المكرم والاعتكاف فيه يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى المسئلة الثالثة تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وجه
الاستدلال به قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس لكن لا يمكن اجراء الاية على هذا المعنى لان كونه مثابة
للناس صفة يتعلق باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء واذا تعذر اجراء الاية على ظاهرها وجب حملها على الوجوب لانا
حملناه على الوجوب كان ذلك افضى الى صيرورته كذلك فثبت ان الله تعالى اوجب علينا العود اليه مرة بعد اخرى وقد توافقنا على ان هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف
فوجب تحققه في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الاية واكثر من تكلم في احكام القران طعن في دلالة هذه الاية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه
الذي بيناه اما قوله تعالى وامنا اي موضع امن ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت مثابة للناس وامنا خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره
ونقول انه امر اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه تعالى جعل اهل الحرم امنين من القحط والجدب على ما قال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله اولم نمكن لهم
حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع فيه وايضا فالقتل المباح
قد يوجد فيه قال تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر عن وقوع القتل فيه القول الثاني ان نحمله على الامر على سبيل
التاويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل وكان البيت محرما بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يهيجون
احدا التجا اليه وكانوا يسمون قريشا اهل الله تعالى ثم اعتدوا فيه امن الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم
لم يتبعه الكلب ورويت الاخبار في تحريم مكة قال عليه السلام ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم قد عادت
حرمتها كما كانت فذهب الشافعي رح الى ان المعنى انها لم تحل لاحد ان ينصب الحرب عليها قال وذلك لاجل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فانه من دخل البيت ممن يجب عليهم الحد
فقال الشافعي رح ان الامام يامر بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه من الحرم فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج حتى قتل في الحرم ذلك وكذلك من قاتل في الحرم جاز
قتاله فيه وقال ابو حنيفة رح لا يجوز واحتج الشافعي بانه عليه السلام امر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بن عدي بقتل ابي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر
عليه قال الشافعي رح وهذا في الوقت الذي كانت مكة محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج
ابو حنيفة رح بهذه الاية والجواب عنها ان قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا في ماذا فيمكن ان يكون امنا عن القحط وان يكون امنا عن نصب الحروب
وان يكون امنا عن اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل اما حمله على الامن من القحط والافات فاولى على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على
معنى الامر وفي ساير الوجوه يحتاج الى ذلك فكان قول الشافعي اولى اما قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو
عاصم وحمزة والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر ونافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر اما القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف على ماذا فيه اقوال
الاول انه عطف على قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما والمعنى
انه لما ابتلاه بكلمات فاتمهن قال له جزاء لما فعله من ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ويجوز ان يكون امر بهذا ولده الا انه تعالى اضمر قوله
ونظيره ورفعنا فوقكم الطور وظنوا انه واقع بهم خذوا ما اتيناكم بقوة الثالث ان هذا امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه واله وسلم ان يتخذوا من مقام ابرهيم
مصلى والتقدير انا امرناه وصفناه بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوا انتم قبلة لانفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا الموضع وان كانت الفاء
اوضح اما من قرا واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابرهيم عليه السلام انهم اتخذوا من مقامه مصلى ويكون هذا عطفا على واذ جعلنا البيت واتخذوه مصلى
المسئلة الثانية ذكروا اقوالا في ان مقام ابرهيم عليه السلام اي شيء هو القول الاول انه موضع الحجر الذي قام عليه ابرهيم وهؤلاء ذكروا وجهين احدهما هو الحجر الذي كانت
زوجة اسمعيل وضعته تحت قدم ابرهيم عليه السلام حتى غسلت راسه فوضع ابرهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت احد شقي راسه ثم رفعته من تحته وقد غابت
رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغابت رجله ايضا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن والربيع بن انس وقتادة وثانيهما ما روى عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس رض ان ابرهيم عليه السلام لما بنى البيت واسمعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابرهيم عن
وضع الحجارة قام على حجر هو مقام ابرهيم عليه السلام القول الثاني ان مقام ابرهيم هو الحرم كله وهو قول مجاهد الثالث انه عرفة والمزدلفة والجمار وهو قول عطاء الرابع الحج

في مقام ابراهيم وهو قول ابن عباس رض واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر انه عليه السلم لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلا
واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع يدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهر وثانيها ان هذا الاسم في العرف مختص بذلك
والدليل عليه ان سايلا لو سال المكي بمكة عن مقام ابرهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع وثالثها ما روى عليه السلم مر بالمقام ومعه عمر رض فقال يا رسول
الله لو اتخذنا من مقام ابرهيم مصلى فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الاية ورابعها ان الحجر صارت تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابرهيم عليه السلم
وذلك من اظهر الدلايل على وحدانية الله تعالى ومعجزات ابرهيم وكان اختصاصه بابرهيم اقوى من اختصاص غيره وكان اطلاق هذا الاسم عليه اولى وخامسها
قال تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وليس للصلوة تعلق بالحرم ولا بساير المواضع الا بهذا الموضع فوجب ان يكون مقام ابرهيم عليه السلم هذا هو الموضع وسادسها
ان مقام ابرهيم قيامه وثبت بالاخبار انه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ على مقام ابرهيم عليه السلم اولى قال القفال ومن
حمل مقام ابرهيم على الحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابرهيم على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقال اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لي منك
وليا مشفقا انما تدخل من لبيان المتخذ والموهوب وتميزه في ذلك المعنى من غيره المسئلة الثالثة ذكروا في المراد بقوله مصلى وجوها احدها المصلى المدعى فجعله
من الصلوات التي هي الدعاء قال تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التاويل ليتم له قوله ان كل الحرم مقام ابرهيم وثانيها
قال الحسن اراد به قبلة وثالثها قال قتادة والسدي امروا ان يصلوا عنده قال اهل التحقيق وهذا القول اولى لان لفظ الصلوة اذا اطلق تعقل منه الصلوة
المعقولة بركوع وسجود الا ترى ان مصلى المصر هو الذي يصلى فيه صلوة العيد وقال عليه السلم لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلوة المعقولة
ويدل عليه ايضا فعل النبي صلى الله عليه واله وسلم الصلوة عنده بعد تلاوة الاية لان حملها على الصلوة المعهودة اولى لانها جامعة لساير المعاني التي فسرت الاية
بها وهيهنا بحث فقهي وهو ان ركعتي الطواف فرض ام سنة نظر ان كان الطواف فرضا وللشافعي رح فيه قولان احدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم
مصلى والامر للوجوب والثاني سنة لقوله عليه السلم للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه
سنة والرواية عن ابي حنيفة رح مختلفة ايضا في هذه المسئلة المسئلة الرابعة في فضايل البيت روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن ابي ذر رض قال
قلت يا رسول الله اي مسجد وضع على الارض اولا قال المسجد الحرام قلت ثم اي قال المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال اربعون سنة فاينما ادركت الصلوة فصل وهو
مسجد اخرجاه في الصحيح وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض منه وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلم
اول بقعة وضعت في الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان اول جبل وضعه الله تعالى على وجه الارض ابو قبيس ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه
قال ان ادم عليه السلم لما هبط الى الارض استوحش منها لما راى من سعتها ولانه لم ير فيها احدا غيره فقال يا رب اما لارضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك
غيري فقال ساجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وساجعل فيها بيوتا ترفع لذكري ويسبحني فيها خلقي وسابوئك منها بيتا اختاره لنفسي واخصه
بكرامتي واوثره على بيوت الارض كلها باسمي واسميه بيتي وانطقه بعظمتي واحوطه بحرمتي واجعله احق البيوت كلها واولاها بذكري واضعه في البقعة التي اخترت لنفسي فاني
اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرما امنا احرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي ومن احله فقد اباح حرمتي
ومن امن اهله واستوجب بذلك اماني ومن اخافهم فقد اخافني ومن عظم شانه فقد عظم في عيني ومن تهاون به صغر في عيني ساكنوها جيراني وعمارها وفدي وزوارها
اضيافي اجعله اول بيت وضع للناس واعمره باهل السماء والارض ياتونه افواجا شعثا غبرا على كل ضامر ياتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير عجيجا ويثجون بالتلبية ثجيجا
فمن اعتمره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي فحق علي ان اتحفه بكرامتي وحق على الكريم ان يكرم وفده واضيافه وان يسعف كل واحد منهم
بحاجته تعمره يا ادم ما دمت حيا ثم تعمره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك امة بعد امة وقرنا بعد قرن ونبيا بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك الى نبي
من ولدك يقال له محمد صلى الله عليه واله وسلم وهو خاتم النبيين فاجعله من عماره وسكانه وحماته وولاته فيكون اميني عليه ما دام حيا فاذا انقلب الي وجدني قد ذخرت
له من اجره ما يتمكن به من القربة الي والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناه وتكرمته لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو
ابوه يقال له ابرهيم ارفع له قواعده واقضي على يده عمارته واعلمه مشاعره ومناسكه واجعله امة واحدة قانتا قايما بامري داعيا الى سبيلي اجتبيه واهديه الى
صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر وامره فيفعل وينذر فيفي واستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم اهل ذلك البيت وولاة
حمايته وسقاته وخدمه وخزانه وحجابه حتى يبدلوا او يغيروا واجعل ابرهيم امام ذلك البيت واهل تلك الشريعة ياتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس
عن عطاء قال اهبط ادم عليه السلام بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع صوت الملايكة كما كنت اسمعه في الجنة فقال بخطيئتك يا ادم فانطلق الى مكة فابن بيتا تطوف به كما رايتهم
يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي ادم ع قرى وانهارا وعمارة وبين خطاه مفاوز فحج ادم البيت ثم قال الزهري ان الله انزل من السما ياقوتة مجوفة
مع ادم فقال يا ادم ان هذا بيتي فطف حوله وصل حوله كما رايت ملايكتي تطوف حول عرشي وتصلي ونزلت معه الملايكة فرفعوا قواعده من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما

غرق

غرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن علي عليه السلم قال البيت المعمور بين السماء والارض يقال له الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته في السماء كحرمة البيت في الارض
يصلي فيه كل يوم سبعون الفا من الملايكة لا يعودون فيه ابدا وعن علي عليه السلم انه مر عليه الدهر بعد بناء ابرهيم عليه السلم فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم
فبنته جرهم ومر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه واله وسلم يومئذ شاب فلما ارادوا ان يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا نحكم بيننا
اول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اول من خرج عليهم فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر في مرط ثم ترفعه جميع القبايل فرفعوا فاخذه
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فوضعه وعن الزهري قال المعنى انهم وجدوا في مقام ابرهيم ثلثة مواضع صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الاول انا الله ذو بكة
صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حفا وباركت لاهلها في اللبن واللحم وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي
من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالثة انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه المسئلة الخامسة في فضايل
الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رض قال قال عليه الصلوة والسلم الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين المشرق والمغرب وما
مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شفي وفي حديث ابن عباس رض قال عليه الصلوة والسلم انه كان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك وعن ابن عباس رض قال
عليه السلم ليبعثن هذا الحجر يوم القيمة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد على من استلمه بحق وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه انتهى الى الحجر الاسود فقال
لاقبلك واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه واله يقبلك ما قبلتك اخرجاه في الصحيح اما قوله وعهدنا الاولى ان المراد بها
الزمناهما ذلك وامرناهما امرا وثقنا عليهما فيه وتقدم من قبل معنى العهد والميثاق اما قوله ان طهرا بيتي فيجب ان يراد به التطهير من كل امر لا يليق بالبيت واذا
موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الادناس والانجاس والاقذار واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله
تعالى وكل ذلك داخل الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها احدها ان معنى طهرا بيتي ابنياه وطهراه من الشرك واسساه على التقوى كقوله افمن اسس بنيانه على التقوى
من الله وثانيها عرفا الناس ان بيتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به ومجازه اجعلاه طاهرا عندهم كما يقال الشافعي رحمه الله يطهر هذا وابو حنيفة رحمه الله ينجسه
وثالثها ابنياه ولا تدعا احدا من اهل الريب والشك يزاحم الطايفين فيه بل اقراه على طهارته من اهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه التاويلات
مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهيره من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فمعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات وكذا
البيت المعمور بتطهيره خلق طاهرا ورابعها معناه نظفا بيتي من الاوثان والريب والمعاصي لعبادة الناس بحكاية ذلك وخامسها قال بعضهم ان موضع البيت قبل البناء
كان يلقى فيه الجيف والاقذار فامر الله تعالى ابرهيم عليه السلم بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة
لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن ان يجاب عنه بانه سماه الله تعالى بيتا لانه علم ان ماله الى ان يصير بيتا لكنه مجاز اما قوله للطايفين والعاكفين والركع السجود ففيه مسايل
المسئلة الاولى العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا اذا لزم الشيء واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا اقبل عليه لا يصرف عنه وجهه المسئلة الثانية
في هذه الاوصاف الثلثة قولان الاول وهو الاقرب ان يحمل ذلك على فرق ثلثة لان من حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيجب ان يكون الطايفين غير العاكفين و
العاكفون غير الركع السجود لتصح فايدة العطف والمراد بالطايفين من يقصد البيت حاجا او معتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من هم هناك ويجاورون والمراد
بالركع السجود من يصلي هناك والقول الثاني وهو قول عطا انه اذا كان طايفا فهو من الطايفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود
المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على امور احدها انا اذا فسرنا الطايفين بالغرباء فحينئذ تدل الاية على ان الطواف للغرباء افضل من الصلوات لانه تعالى لما خصهم بالطواف
دل على ان لهم مزية فضل واختصاص وروي عن ابن عباس ومجاهد وعطا ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلوة لاهل مكة افضل وثانيها تدل الاية على جواز
الاعتكاف في البيت وثالثها تدل على جواز الصلوة في البيت فرضا كانت او نفلا اذ لم تفرق الاية بين الشيئين منها وهو خلاف مالك في امتناعه من جواز فعل الصلوة المفروضة
في البيت فان قيل لا نسلم دلالة الاية على ذلك لان الله تعالى لم يقل والسجود في البيت كما لا تدل الاية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالتها
مقصورة على جواز فعل الصلوة الى البيت متوجها اليه قلنا ظاهر الاية يتناول الركوع والسجود الى البيت سواء كان ذلك في البيت او خارجا عنه وانما اوجبنا وقوع الطواف
خارج البيت لان الطواف بالبيت هو ان يطوف بالبيت وانما سمي طايفا من طاف حوله والله تعالى انما امرنا بالطواف به لا بالطواف فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وايضا
المراد لو كان التوجه الى الصلوة لما كان الامر بتطهير البيت للركع السجود وجها وان كان حاضرا البيت والغايب عنه سواء في الامر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من اجزائه والجواب ان المتوجه الواحد يستحيل ان يكون متوجها الى كل المسجد بل
لا بد وان يكون متوجها الى جزء من اجزائه ومن هو داخل البيت فهو كذلك فوجب ان يكون داخلا تحت الاية ورابعها قوله تعالى للطايفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصا
عليه في كتاب الله تعالى بقوله وليطوفوا بالبيت العتيق او ثبت حكمه بالسنة او كان من المندوبات قوله تعالى واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا وارزق اهله من
الثمرات من امن منهم بالله واليوم الاخر قال ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير اعلم ان هذا هو النوع الثالث من احوال ابرهيم عليه السلم

[…] قال القاضي في هذه الآية بالتقديم والتاخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا لا يمكن الا بعد دخول البيت في الوجود والذي ذكره من بعد وهو قوله واذ يرفع ابرهيم القواعد
[…]ان متاخرا في التلاوة فهو مقدم في المعنى وههنا مسايل المسئلة الاولى المراد من الآية دعا ابرهيم للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة لانه
[…] والا الامن وجعل آمنا من الافات فلم يصل اليه جبار الا قصمه الله كما فعل باصحاب الفيل لم يتمكن احد من سكاه وههنا سوالان الاول ان الحجاج حارب
[…]عبة وقصد اهلها بكل سوء وتم ذلك الجواب لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل مقصوده اشياء اخر السوال الثاني المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل
[…]هنا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها والجواب عنه من وجوه احدها ان الدنيا انما طلب ليتقوى بها على الدين كان ذلك من اعظم اركان
[…]آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ اهله لطاعة الله تعالى واذا كان البلد بضد ذلك وثانيها انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا
[…]منة والاقوات هناك رخيصة وثالثها لا يبعد ان يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فيشاهد المشاعر العظيمة والمواقف
[…] الامن والخصب سبب اتصاله تلك الطاعات المسئلة الثانية بلدا آمنا يحتمل وجهين احدهما مأمون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية اي مرضية والثاني
[…]تعالى واسئل القرية التي اي اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد المسئلة الثالثة اختلفوا في الامن المسؤل في هذه الآية على وجوه
[…]من من القحط لانه اسكن ذريته بواد غير ذي زرع ولا ضرع وثانيها سأله الامن من الخسف والمسخ وثالثها سأله الامن من القتل وهو قول ابي بكر الرازي
[…] عليه السلم سأله الامن اولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب الامن من القحط لكان سوال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الآية رب اجعل هذا
[…] اهله من الثمرات وقال في آية اخرى رب اجعل هذا البلد آمنا ثم قال في آخر القصة ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات
[…]يفة فان للقايل ان يقول لعل الامن المسؤل هو الامن من الخسف ولعله الامن من القحط ثم الامن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون
[…] بالسوال الاول لطلب ازالة القحط وبالسوال الثاني طلب التوسعة العظيمة المسئلة الرابعة اختلفوا في ان مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة ابرهيم عليه السلم
[…]لدعوة فقال قايلون انها كانت كذلك ابدا لقوله عليه السلم ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وقال ابرهيم اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك
[…]ي انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابرهيم عليه السلم اكده بهذا الدعاء وقال آخرون انما صارت حرما آمنا بدعاء ابرهيم وقبله كان كساير البلاد والدليل عليه قوله
[…]حرم المدينة كما حرم ابرهيم مكة والقول الثالث انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بعد دعوة ابرهيم عليه السلم فالاول بمنع
[…]اجل في النفوس من التعظيم والثاني الامر على سنة الرسول عليه الصلوة والسلم المسئلة الخامسة قال في هذه السورة بلدا آمنا على التنكير وقال في سورة ابرهيم هذا
[…]يف لوجهين الاول ان الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا الوادي بلدا آمنا لانه تعالى حكى عنه انه قال ربنا اني اسكنت من ذريتي
[…] فقال ههنا اجعل هذا الوادي بلدا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا وكانه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته بلدا ذا امن وسلامة كقولك جعلت هذا
[…]ان تكون الدعوة الاولى وقعت بعدما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما تذكره للمبالغة فقوله رب اجعل هذا بلدا
[…] الكاملة في الامن واما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه الا طلب الامن لا طلب المبالغة اما قوله وارزق اهله من الثمرات فالمعنى انه عليه السلم سال ان يدر
[…]م فاستجاب الله فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شي اما قوله من آمن منهم بالله فهو بدل من قوله اهله يعني وارزق المؤمنين من اهله خاصة وهو كقوله ولله
[…] من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى لما اعلمه ان منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب التخصيص النص
[…]ص فقوله تعالى فلا تأس على القوم الفاسقين واما القياس فمن وجهين الاول لما سال الله تعالى ان يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
[…]بالغة فلما ميز الله المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لا جرم خص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين
[…] منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدي عن الله امره ونهيه ولا يأخذه في الدين لومة
[…] اما الرزق فلا يقبح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره وماواه واما الوجه الثاني يحتمل ان
[…]ى ظن ان الدعاء للكل يكثر في البلاد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة عن ذهاب الناس الى الحج فخص المؤمنين بهذا السبب بالدعاء اما قوله ومن كفر
[…] فيضطر فهذه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن عامر فامتعه بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف
التخفيف المسئلة الثانية امتعه قليلا بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد عليه الصلوة والسلم فيقتله او يخرجه عن هذه الديار ان اقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى
[…]ت خصصت بدعايك المؤمنين فلا امنع الكافرين منهم بعاجل الدنيا ولا امتعه من ذلك ما افضله به على المؤمنين الحال ثم حصره وافيضه ثم اضطره
[…] لا تجعل ما نعم الكافرين في دار الدنيا قليلا انما كان واقعا في مدة عمره وهي قليلة واقعة فيما بين الازل والابد وهي بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل انه تعالى انعم
[…] موصول بالنعمة في الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت ويتخلص منه الى الآخرة اما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين احدهما
[…] للخلاص منه وههنا كذلك كما قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويقيم يسحبون في النار على وجوههم تعالى اضطره الى الامر اي الجاته اليه وحمله عليه حتى كان هما

فقالوا انا اصله من الضر وهو ادناء الشي من الشي ومن ضرة المراة لدنوها وقربها والثاني ان الاضطرار هو ان يضطر الفاعل بالتخويف والتهديد الى ان يفعل ذلك الفعل
اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بانه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعله فيكون المعنى ان الله تعالى يلجيه الى ان يختار النار والاستقرار
فيها بان اعلمه انه لو رام التخلص منع منه لان من هذا حاله يحصل ملجا الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك بيس المصير لان نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور وبيس المصير ضده قوله تعالى
واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب
علينا انك انت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم اعلم ان هذا هو النوع
الرابع من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم واسمعيل عليهما السلم وهو انهما عند بناء البيت ذكرا ثلثة انواع من الدعاء ثم ههنا مسايل المسئلة الاولى قوله واذ يرفع ابرهيم
القواعد حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه قعدك الله اي سال الله تقعدك اي يثبتك ورفع الاساس
البناء عليها لانها اذا بني عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها سافات البناء لان كل ساف قاعدة للذي يبنى عليه
ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع السافات المسئلة الثانية الاكثرون من اهل الاخبار على ان هذا البيت كان
موجودا قبل ابرهيم عليه السلم على ما روينا فيه من الاحاديث واحتجوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان تلك القواعد كانت موجودة
متهدمة الا ان ابرهيم رفعها وعمرها المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل كان اسمعيل شريكا لابرهيم عليه السلم في رفع قواعد البيت وبنايه قال الاكثرون انه كان شريكا
له والتقدير واذ يرفع ابرهيم واسمعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسمعيل على ابرهيم فلا بد وان يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها
ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت فوجب ان يكون احدهما بانيا والآخر رافعا اليه الحجر والطين ومهيّيا له الالات والادوات وعلى الوجهين يصح اضافة الرفع اليهما وان كان
الوجه الاول داخلا في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل كان في ذلك الوقت طفلا صغيرا وروي معناه عن علي عليه السلم انه لما بنى البيت خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا
الى من تكلنا قال الى الله فعطش اسمعيل عليه السلم فلم ير شيا من الماء فناداهما جبريل عليه السلم فحفر الارض باصبعه فنبع زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتداوا
واسمعيل ربنا تقبل منا طاعتنا في ابتناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسمعيل شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التاويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على
نادى تقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك فعله كيف يدعو الله تعالى بان يقبل منه فان هذا القول على خلاف ظاهر القران فوجب رده المسئلة الرابعة
انما قال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في ابهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفخيم الشان ما ليس في العبارة الاخرى واعلم انه تعالى
حكى عنهما بعد ذلك ثلثة انواع من الدعاء النوع الاول قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في تفسير قوله تعالى تقبل منا فقال المتكلمون
كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود فههنا عبر عن احد المتلازمين باسم الاخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب
والرضا لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان
التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل واعتراف بالعجز والانكسار وايضا
فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم الذ عند الخادم العاقل من اعطاء الثواب اليه لان كون ذلك لا يجب وعلم تحققه ياتي في تفسير
المحبة في قوله والذين آمنوا اشد حبا لله المسئلة الثانية انهم بعدما اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قال المتكلمون ولو كان
ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فايدة لانه يجري مجرى ان الانسان يتضرع الى الله تعالى فيقول يا الهي اجعل النار
حارة والجمد باردا بل ذلك الدعاء احسن لانه لا استحالة عند المتكلم في صيرورة النار حال بقائها على صورتها خالية عن الاشراق والاحتراق وبرده والجمد حال بقائه على صورته في الانجماد
والبياض حارا ويستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب الثواب على مثل هذا العمل فوجب ان يكون الدعاء ههنا اقبح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شي اصلا المسئلة الثالثة
انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد
الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه لكماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع الثاني من الدعاء قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك
وفيه مسايل المسئلة الاولى احتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد او الاستسلام والانقياد وكيف
كان فقد رغبا في ان يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل على ان الاسلام
مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السوال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان الطلب ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن
المسلمين اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين واذا ثبت ان الآية متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان اخر سوى الخلق احدها جعل بمعنى صير
قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا وثانيها جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس وثالثها جعل
بمعنى الوصف للشي والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا لله شركاء ورابعها جعله كذلك بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ايمة اي امرناهم بالاقتداء بهم

وقال انى جاعلك للناس اماما فهو كالامر وخامسها ان يجعله كذلك بالتعليم كقوله تجعلنه كاتبا وشاعرا اذا علمه ذلك وسادسها البيان والدلالة فقولها جعلت كلام فلان
باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلانه اذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا اذا وصفني
بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله
مسلما له ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير اديبا فيجوز ان يقال صيرتك اديبا وجعلتك اديبا وفي خلاف ذلك جعل ابنه لصا محتالا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي كونه تعالى جاعلا
للاسلام لكنه على خلاف الدليل العقلي فوجب ترك القول به اما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولا ذما
ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب ان يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نم وبيانه من وجوه الاول ان الاسلام عرض قائم بالقلب
لا يبقى فقوله واجعلنا مسلمين لك اي اخلق هذا العرض فينا في الزمان المستقبل دائما وطلب تحصيله في الزمان المستقبل دائما وطلب وتحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي
حصوله في الحال الثاني ان يكون المراد منه الاسلام كقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابرهيم عليه السلم ليطمئن قلبي فكانهما دعوا بزيادة
اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال الثالث ان الاسلام اذا اطلق يفيد الايمان والاعتقاد فاما اذا اضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك
فالمراد الاستسلام والانقياد والرضا بكل ما قدر وترك المنازعة في احكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لك لعله كان في قلبهما نوع من المنازعة الحاصلة
بسبب البشرية فارادا ان يزيل الله تعالى ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الاية ليست متروكة الظاهر قوله يحمل جعل على
الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان الموصوف اذا حصلت الصفة فيه فلا فائدة في الدعاء واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على
تحصيل الصفة ولا يقال الوصف قد يعبر بذلك ثنا ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل الفعل اكثر من الرغبة في تحصيل الوصف والحكم فكان حمله على الاول
اولى وثانيها انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية لو جاز ان يقال جعله مسلما له اما قوله نحمل ذلك على فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع
من وجوه احدها ان لفظة الجعل مضاف الى الاسلام فصرفه الى غيره ترك للظاهر وثانيها ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة
فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز وثالثها ان تلك الالطاف اما ان يكون لها اثر في ترجيح جانب الفعل على الترك او لا يكون فان لم يكن لها اثر في الترجيح فلا
متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك لان مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع
لا مرجح وان لم يجب ولم يمتنع فيمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه اخرى فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما ان يكون لانضمام امر اليه لاجله تعين ذلك الوقت بالوقوع او ليس كذلك
فان كان الاول كان مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن المساوي
على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدليل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض
بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مرارا واطوارا واعلم ان السؤال المشهور في هذه الاية من انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام فقد ادرجناه في هذه المسئلة
وذكرنا عنه اجوبة شافية كافية والحمد لله تعالى على ذلك ثم الذي يدل على مرجحية الفعل على ان صيرورتهما مسلمين له سبحانه ما ذكرناه ان القدرة الصالحة للاسلام هل هي صالحة
لتركه ام لا فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة فخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة للترك فهو باطل مع تسليم امكانه فالمقصود
اما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والعدم نفي محض فيستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدم باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت ان لا قدرة
ذلك العدم المستمر فاذا لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واما بتقدير كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود فلان تلك القدرة الصالحة
يختص بطرفي الوجود الا بمرجح وحينئذ المرجحان الى فعل الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك
حصل هو الذي يصح على قوانين الدلائل العقلية **المسئلة الثانية** قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر اي يكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال
العبد ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره وان لا يكون ملتفت الخاطر الى شيء سواه وهو المراد من قول ابرهيم عليه السلم في موضع اخر فانهم عدو لي الا رب العالمين
ثم هاهنا قولان احدهما ربنا واجعلنا مسلمين لك اي موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك والثاني قائمين بجميع شرائط الاسلام وهو وجه لعمومه **المسئلة الثالثة** واما ان العبد
لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة
والمعنى واجعل اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى اعلمهما ان في ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما
وان قبلهم انه محمد صلى الله عليه وآله وسلم بدليل قوله تعالى وابعث فيهم رسولا منهم وهاهنا سؤالات السؤال الاول قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كالدلالة على ان في
ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد منهم من لا يكون ظالما فاذن كون بعض ذريته امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة اخرى والجواب تلك
الدلالة ما كانت قاطعة والشفقة تسوء الظن السؤال الثاني لم خصا ذريتهما بالدعاء اليس ان هذا يجري مجرى البخل في الدعاء والجواب الذرية احق بالشفقة والنصيحة
قال تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا ولان اولادهم اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخير الا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد كيف يتسببون لسداد من

السؤال الثالث الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح برد ذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا انه اجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان في اجداد محمد صلى الله عليه وآله وسلم
من احاد العرب مسلما ولم اجد سوى العرب من ذرية ابرهيم واسمعيل عليهما السلام والجواب قال القفال انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا ولم تزل الرسل
من ذريتهما وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعمرو بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون
بالابتداء والاعادة والثواب والعقاب ويوحدون الله تعالى ولا ياكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان واما قوله وارنا مناسكنا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله وارنا فيه قولان الاول
علمنا شرائع حجنا اي اذا امرتنا ببناء المسجد البيت لنحجه وتدعو الناس الى حجه فعلمناه وما ينبغي لنا ان ناتيه فيه من عمل وقول مجاز وهذا من رؤية العلم قال تعالى الم تر الى ربك كيف
مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثاني اظهرها لاعيننا حتى نراها قال الحسن ان جبريل عليه السلم ارى ابرهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم
اعرفت ما اريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه الطريق فامره جبريل عليه السلم ان يرميه بسبع حصيات
ففعل ذلك فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك يامره جبريل برميه بسبع حصيات وهاهنا قول ثالث وهو ان المراد العلم والرؤية معا وهو
قول القاضي لان الحج لا يتم الا بامور بعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منها الا بالرؤية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ
على الحقيقة والمجاز معا وانه غير جائز فبقي القول المعتبر هو القولان الاولان فمن قال بالقول الثاني قال ان المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج
من منى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول قال ان المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف **المسئلة الثانية** النسك التعبد يقال للعابد ناسك ثم سمي
الذبح نسكا والذبيحة نسيكة وسمي اعمال الحج مناسك قال عليه السلم خذوا عني مناسككم لعلي لا القاكم بعد عامي هذا والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك ايضا و
يقال المنسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه قرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام
يدل على الفعل ولذلك قوله عليه السلم خذوا عني مناسككم امرهم بان يتعلموا افعاله في الحج لا انه اراد خذوا عني مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول ان حملنا المناسك
على مناسك الحج فان حملناها على الافعال فالارادة لتعريف تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالارادة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط
وهو خطا لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك فما لاجله سميت الذبيحة نسكا وهو كونه عملا من اعمال الحج قائم في سائر
الاعمال فوجب دخول الكل فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه اصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله واللزوم لما يرضيه وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى
لابرهيم عليه السلم فقوله ارنا مناسكنا اي علمنا كيف نعبدك واين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه **المسئلة الثالثة** قرا ابن كثير وابن عمرو
في بعض الروايات باسكان الراء في كل القران ووافقهما عاصم وابن عامر في حرف واحد في حم السجدة ارنا اللذين اضلانا وقرا ابو عمرو في بعض الروايات بالاختلاس
باختلاس كسرة الراء من اشباع كل القران والباقون مشبعة واصله ارئنا بالهمزة المسكونة نقلت كسرتها الى الراء وحذفت الهمزة وهي الاختيار لان اكثر القراء عليها
الهمزة ولا معنى لان تسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة وتذهب الدلالة عن الهمزة واما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما يسكن كقولهم فخذ وكبد واما الاختلاس
فطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة اما قوله وتب علينا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الاية قال لان التوبة مشروطة بتقديم الذنب
لا نعلم الذنب والا لكان طلب التوبة طلبا للمحال اما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء وكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل ان يقول ان الصغيرة قد صارت
مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عليها محال لان تاثير التوبة في ازالتها وازالة الزائل محال وهاهنا اجوبة اخرى تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم
يجوزها وهو من وجوه الاول يجوز ان ياتي بصورة التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد كان اقرب
الى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا داعيا الى ترك المعاصي وثانيها ان العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو
او على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك وثالثها انه تعالى لما اعلم ابرهيم عليه السلم ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا لا جرم سال هاهنا ان يجعل بعض ذريته امة
مسلمة ثم طلب منه تعالى ان يوفق اولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب علينا اي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد عنه
فيقول اذا اجرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويكون مراده ان ولدي اذنب فاقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوي هذا التاويل وجوه
الاول حكى الله تعالى في سورة ابرهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فيحتمل ان
يكون المعنى ومن عصاني فانك قادر على ان تتوب عليه ان تاب وتغفر له ما سلف من ذنوبه الثاني ذكر ان في قراءة عبد الله وارهم مناسكهم وتب عليهم الثالث انه قال عطفا
على هذا فابعث فيهم رسولا منهم الرابع تاولوه قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم فجعل خلقه اباهم خلقا لهم اذا كانوا منه فكذلك لا يبعد ان يكون قوله ارنا
مناسكنا اي ذريتنا **المسئلة الثانية** احتج الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلم طلب من الله ان يتوب عليه فلو كانت التوبة
مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا ولو كانت التوبة فعل الله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حملنا قوله وتب علينا على التوفيق وفعل الالطاف او على قوله

التوبة من العبد وقال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه الاول انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال التوبة فكانت التوبة من الله لا من العبد وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة وثانيها ان التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله عبارة عن مجموع امور ثلثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم يتولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسا واما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما في الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن تاكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب ثم ان هذا اليقين متى استولى على القلب ثم ان هذا اليقين اشتعل نار الندم فيتالم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيرى محبوبه قد اشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فينبعث من تلك الحالة ارادته للانتهاض للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب العلم على الارادة ضروري لان الارادة الجازمة الخالية عن المعاوق لا بد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تالم القلب بسبب مشاهدة امر مكروه لا بد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب الالم على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار ونافعا للمنافع امر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف يحصل تحت الاختيار والتكليف بقي ان يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان ذلك العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار ايضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية فمجموع تلك العلوم الضرورية المستنتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا في ذلك الانتاج او غير كاف فان كان كافيا ترتب ذلك النظري المستنتج والا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار ولا بد من شيء آخر فذلك الاخر ان كان من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف وقد فرضناه كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر ولما العلوم النظرية الى علم نظري اخر قبله فلم يكن اول العلوم النظرية اولا للعلوم النظرية هذا خلف ثم الكلام في ذلك الاول كما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا اخرا ان قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلائل العقلية وان سائر الايات المعارضة لهذه الاية اولى بالتاويل اما قوله انك انت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره النوع الثالث قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم واعلم انه لا شبهة في ان قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم من الادعية ومن دعا بالدعاء لمصلحة لك لان المذكور من قبل وصف ذريته بذلك لا يليق الا بامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فعطف عليه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين احدهما ان يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يثبتون به على الاسلام والثاني ان يكون ذلك المبعوث فيهم منهم لا من غيرهم لوجوه احدها ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان اشرف لطلبته اذا اجيب اليها وثانيها انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشاه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وامانته وثالثها انه اذا كان منهم احرص الناس على خيرهم واشفق عليهم من الاجنبي لو ارسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول اذا كان مراد ابرهيم عليه السلم عمارة الدين في الحال والمستقبل وكان قد غلب على ظنه ان ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه سروره العظيمة بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف اعلى من هذه الرتبة واما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيدل عليه وجوه احدها اجماع المفسرين وهو حجة وثانيها ما روى عنه عليه السلم انه قال انا دعوة ابرهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه الاية وبشارة عيسى عليه السلم ما ذكره في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وثالثها ان ابرهيم عليه السلم انما دعا بهذا الدعا بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ورابعها في باب الصلوة حيث قال اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم واجابوا عنه من وجوه اولها ان ابرهيم عليه السلم لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعاويه قضى الله تعالى عنه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة وثانيها ان ابرهيم عليه السلم سال ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته وثالثها ان ابرهيم كان ابا الملة لقوله ملة ابيكم ومحمد كان ابا الرحمة وفي ابن مسعود النبي اولى بالمومنين من انفسهم وهو اب لهم وقال في وصفه بالمومنين رؤف رحيم وقال عليه السلم انما انا لكم مثل الوالد يعني في الرافة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلوة ورابعها ان ابرهيم عليه السلم كان منادي الشريعة في الحج واذن في الناس بالحج وكان محمد صلى الله عليه وآله وسلم منادي الدين سمعنا مناديا ينادي للايمان فجمع الله بينهما في الذكر الجميل واعلم انه لما طلب بعثة رسول اليهم ذكر لذلك الرسول عليه السلم صفات اولها قوله يتلو عليهم آياتك وفيه وجهان الاول انها الفرقان الذي انزل على محمد عليه الصلوة والسلم لان الذي كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه الثاني يجوز ان يكون الايات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها وثانيها قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يامرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف ومنها ان يكون لفظه ونظمه معجزا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ومنها ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها ان يكون قراءته في الصلوة وسائر العبادات نوع طاعة ... الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف

تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله تعالى اولا امر التلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب الصفة الثالثة من صفات الرسول عليه الصلوة والسلم قوله والحكمة اي ويعلمهم الحكمة واعلم ان الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل ان اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطا وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل ووضع كل شيء موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية واختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه احدها قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو قول قتادة قال اصحاب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان قيل لم لا يجوز حمله على الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر بمعنى الحكم كالقعدة والجلسة والمعنى ويعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل قضائك واحكامك التي تعلمهم اياها ومثاله الخبر والخبرة والعذر والعذرة والغل والغلة والذل والذلة ورابعها ويعلمهم الكتاب اراد به الايات المحكمة والحكمة اراد بها الايات المتشابهات وخامسها ويعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه من الاحكام والحكمة اراد بها ان يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كانه تعالى وصفه بانه آيات وبانه كتاب وبانه حكمة الصفة الرابعة من صفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قوله ويزكيهم واعلم ان كمال حال الانسان في امرين احدهما ان يعرف الحق لذاته والثاني ان يعرف الخير لاجل العمل به فان اخل بشيء من هذين الامرين لم يكن طاهرا عن الرذائل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال اردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص فقال ويزكيهم واعلم ان الرسول عليه الصلوة والسلم لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير ان يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان ذلك المراد حاصلا منهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذن هذه التزكية لها تفسيران الاول ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله عليه السلم من الوعد والوعيد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التشبث بامور الدنيا الى ان يؤمنوا ويصلحوا فقد كان عليه السلم يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة ليقوى بها دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بانه على خلق عظيم وانه اوتي مكارم الاخلاق الثاني يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيمة اذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي للشهود والاول اجود لانه ادخل في مشاركة مراده بالدعاء لان مراده ان يكمل بهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام المخلص في هذه الاية وللمفسرين فيه عبارات احدها قال الحسن يزكيهم يطهرهم من شركهم فدلت الاية على انه سيكون في ذريته اسمعيل جهال لا حكم فيهم ولا كتاب وان الشرك يجسهم وانه تعالى يبعث فيهم رسولا يطهرهم ويجعلهم حكماء الارض بعد جهلهم وثانيها التزكية هي الطاعة لله تعالى والاخلاص عن ابن عباس رضي الله عنهما وثالثها ويزكيهم عن الشرك وسائر الارجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم انه عليه السلم لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال انك انت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا واذا كان عالما قادرا كان ما يفعله صوابا ومبرا عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب واعلم ان العزيز من صفات الذات اذا اريد اقتداره على الاشياء وامتناعه عن الضيم والمذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم يلحقه ذله المحتاج ولا يجوز ان يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة واما حكيم فاذا اريد معنى عليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد به العزة افعال العزة وهو الامتناع عن استيلاء الغير عليه واريد بالحكمة افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل هو من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات من وجوه احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل ليست كذلك وثانيها ان صفات الذات لا يمكن ان يصدق نقائضها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر في تحققها صدور الآثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب ان يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا انما قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لانه لو لم يجب ذلك لكان جائز التبدل بنقيضه فحينئذ يلزم ان لا يكون الاله الها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال واما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك ايضا معلوم بالبديهة واما ان المستلزم للمنافي منافي فمعلوم بالبديهة فاذن الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه واما ان المحال غير مقدور فبين فثبت ان الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه انا نعلم قطعا انه ليس شيء من الافعال سفها منه فزال السوال قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر امر ابرهيم عليه السلم وما اجراه على يده من شرائف شريعته التي ابتلاه بها ومن بناء بيته الذي جعله مثابة لعباده وما جبله الله عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف بيانها نبه في هذه الايات السالفة على ان الناس قطعا لا يرغب عن ملة ابرهيم والبيان عن اتى بشرائعه وكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود انما يفتخرون ويتصلون بالوصلة التي بينهم وبينه من جانب الامر الديني وهو اسرائيل وما قرش فانما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون الى الله وسائر العرب وهم العربيون مرجعهم الى اسمعيل وهم يفتخرون على البطحاء بن باسمعيل بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابرهيم عليه السلم وهو الذي طلب بعثة هذا الرسول في اخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن

اعظم مفاخره وفضايله الانتساب الى ابرهيم عليه السلام فلولا نعم من الرسول الذي هو دعوة ابرهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع وفيه مسايل المسئلة الاولى يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت
فيه اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب
كقولك هل جاءك احد الا زيد المسئلة الثانية لقايل ان يقول ههنا سوال وهو ان المراد بملة ابرهيم هي الملة التي جاء بها محمد صلى الله عليه واله وسلم لان المقصود من الكلام ترغيب
في قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال ان هذه الملة عين ملة ابرهيم في الفروع او في الاصول اعني في التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق لكنهما يختلفان في فروع الشرايع و
كيفية الاعمال اما القول الاول فباطل لانه عليه السلام كان يدعي ان شرعه نسخ كل الشرايع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع واما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لان الاعتراف
بالاصول اعني التوحيد والعدل والمعاد ومكارم الاخلاق لا يقتضي ذلك وسوال اخر وهو ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم لما اعترف بان شرع ابرهيم منسوخ ولفظ الملة
يتناول الاصول والفروع فيلزم ان يكون محمد صلى الله عليه واله وسلم راغبا ايضا عن ملة ابرهيم فيلزمه الذم عليه وسوال ثالث وهو ان ما حكي عن ابرهيم عليه السلام انه تضرع الى الله
وطلب بعثة هذا الرسول ونصرته وتاييده ونشر شريعته عبر عن هذا المعنى بانه ملة ابرهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب انه هو مطلوب ابرهيم عليه السلام قال الا
ان القوم ما سلموا ان ابرهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد صلى الله عليه واله وسلم روى هذا الخبر عن ابرهيم عليه السلام ليبني على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف
بنبوته عليه السلام فاذن لا تثبت نبوته ما لم يثبت عن هذه الرواية فيفضي الى الدور وهو ساقط سلمنا ان القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان
ابرهيم عليه السلام طلب من الله تعالى ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسمعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلعله شخص اخر يجي بعد ذلك واذا جاز ان يتاخر
اجابة هذا الدعاء مقدار الفي سنة وهو الزمان الذي بين ابرهيم وبين محمد صلى الله عليه واله وسلم فلم لا يجوز ان يتاخر مقدار ثلثة الاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء
شخصا اخر سوى هذا الشخص المعين والجواب عن السوال الاول لعل التورية والانجيل شاهدة بصحة هذه الرواية ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مسارعة
الى تكذيبه في هذه الدعوة وعن الثاني ان المعتمد في اثبات نبوته صلى الله عليه واله وسلم ظهور المعجز على يديه وهو القرآن واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها مثل هذه الحكايات
ثم ان هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب المسئلة الثالثة في انتصاب نفسه قولان الاول انه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول وجوه
الاول امتهنها واستخف بها واصل السفه الخفة ومعنى الباب ذلك انه اذا رغب عما لا يرغب فيه عاقل فقد بالغ في اذالة نفسه وتعجيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة و
الثاني قال الحسن الا من جهل نفسه فلم يتدبر ذلك وخسر نفسه وحقيقته انه لا يرغب عن ملة ابرهيم الا من جهل نفسه فلم يتفكر فيها فيستدل بما يجده من اثار الصنعة على وحدانية
الله تعالى وعلى حكمته ويستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم الثالث اهلك نفسه واوبقها عن ابي عبيدة والرابع اضل نفسه القول الثاني ان نفسه
ليس بمفعول وذكروا على هذا القول وجوها الاول ان نفسه نصب على نزع الخافض تقديره سفه في نفسه الثاني انه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسا ثم اضاف و
نقل على السفيه وذكر النفس تاكيد وهذا كما قال هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة في تسفيهه الثالث الا من سفه نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما اخبر عما
من رغب عن ملة ابرهيم من السفه قال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به انا اذا اخترناه للرسالة من دون ساير الخلق وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد و
العدل والشرايع والامامة الباقية الى قيام الساعة حتى اضيف اليه خلة الله تعالى فشرف بهذا اللقب الذي هو في نهاية الجلالة لمن نال الخاص من ملوك البشر فكيف من ملك ملوك
الملائكة والشرايع فليتحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملة سفيه ثم بين انه في الاخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال تلك المنزلة وقيل في الاية تقديم وقال الحسن
من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي
حكاها الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام وفيه مسايل المسئلة الاولى موضع اذ نصب وفي عامله وجهان الاول انه نصب باصطفيناه في اول الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء
ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد وعلم تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر
عن كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذه حاله في البدء والعاقبة فاسلامه لله وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد
اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن الغايبة فكيف يحمل بان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب
باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم ان المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشا الاشكال انه انما قال
له اسلم في زمان لا يكون فيه مسلما فهل كان ابرهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال له ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ
وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى
اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقول له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس
القول بل دلالة الدليل عليه على حسب مذهب العرب في هذا كقول الشاعر امتلا الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملات بطني واصدق دلالة منه قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا
فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امور اخر احدها الانقياد
لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص عبادتك

سلمة

سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار وثالثها انه استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ورابعها ان الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح و
الاعضاء وان ابرهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه فكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله اسلم قوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله
اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اعلم ان هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم وفيه مسايل المسئلة الاولى
قرا نافع وابن عامر واوصى بالالف وكذلك في مصاحف المدينة والشام والباقون ووصى بغير الف بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا ان في وصى دليل
تكثير المسئلة الثانية الضمير في بها الى اي شي يعود فيه قولان الاول عايد الى قوله اسلمت لرب العالمين على تاويل الكلمة والجملة ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله
انني بري مما تعبدون الا الذي فطرني وقوله كلمة باقية دليل على ان التانيث على تاويل الكلمة القول الثاني انها عايدة الى الملة في قوله ومن يرغب عن ملة قال القاضي وهذا
القول اولى من الاول لانه وجهين الاول ان ذلك غير مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن اولى من رده الى المدلول والمفهوم الثاني ان الملة اجمع من الكلمة
ومعلوم انه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالاخرة والشهادة وحدها لا تقتضي ذلك المسئلة الثالثة اعلم ان هذه الحكاية اشتملت على دقايق مرغبة في قبول
الدين احدها انه تعالى لم يقل وامر ابرهيم بنيه بل قال وصيهم ولفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه
اشد واتم واذا عرف انه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتما بهذا الامر متشددا فيه كان القوم الى قبوله اقرب وثانيها انه عليه السلام خصص بنيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على اولاده
اكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك في اخر عمره علمنا ان اهتمامه بذلك كان اشد من اهتمامه بغيره وثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص احدا منهم بهذه
الوصية وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه عليه السلام اطلق هذا الكلام غير مقيد بزمان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين
وذلك يدل ايضا على شدة الاهتمام بهذا الامر وخامسها انه صلى الله عليه واله وسلم ما مزج بهذه الوصية وصية اخرى وهذا ايضا يدل على شدة الاهتمام بهذا
الامر ولما كان ابرهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه على نهاية الاهتمام بهذا عرف ان هذا الامر اولى الامور بالاهتمام
واجراها بالرعاية فهذا هو السبب في انه خص اهله وابناءه بهذه الوصية والمعلوم من حال ابرهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل ابدا الى الاسلام والدين اما قوله
ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف على ابرهيم والمعنى انه وصى كوصية والثاني قرئ بالنصب عطفا على بنيه ومعناه ووصى بها ابرهيم بنيه ونافلته
يعقوب اما قوله يا بني فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول
وفي قراءة ابي وابن مسعود ان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره كقوله
فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك ان الرجل اذا لم يامن الموت في كل طرفة عين ثم انه امر ان ياتي بالشي قبل الموت صار مامورا به في كل حال لانه يخشى
ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مخلا بالغرض في الخطر والعذر قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما
تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحاق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسالون عما كانوا يعملون
اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه بالدين والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تاكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان
وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان ام معناه معنى حرف الاستفهام وحرف العطف وهي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة
فاعلم انك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو فانت لا تعلم كون واحد منهما عنده فتسال هل احد هذين عندك فلاجرم كان جوابه لا او نعم اما اذا علمت كون احد هذين الرجلين عنده
لا تعلم ان الكاين عنده زيد او عمرو فسالته عن التعيين قلت ازيد عندك ام عمرو اي اعلم ان احدهما عندك لكن اهو هذا او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة
الاستفهام مثاله اذا قال انها لابل ام شاة فكان قايل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقال انها لابل على مقتضى ما سبق ثم جاء الشك فاراد ان يضرب عن ذلك
الخبر وان يستفهم انها هل هي شاة ام لا لان الاضراب عن الاول وهو معنى بل والاستفهام عن انها شاة هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها لابل ام شاة جار
مجرى قولك انها لابل بل اهي شاة كلام مستانف غير متصل بقوله انها لابل فكيف وذلك وقد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك ام عمرو بمعنى ايهما عندك
ولم يكن ما بعد ام منقطعا عما قبله بل يكون عمرو قرين زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول ايهما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا
واما المتصلة فقوله تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها اي انتم اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون
افتريه على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قولك ازيد عندك ام عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ام ههنا بمنزلة
الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ام في هذه الاية منفصلة او متصلة فيه قولان الاول انها منقطعة
ومعنى الهمزة فيها الانكار اي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت والخطاب مع اهل الكتاب كانه تعالى
قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الذي هم عليه دين الاسلام كيف يقولون ذلك وانتم لم تشهدوا وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم
ما انتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه واله وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابرهيم عليه السلام ويعقوب وساير الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما

على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه الآية ليس كلاما باطلا بل حق وكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على سبيل الانكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور
عند وفاته وهذا هو الذي انكره الله تعالى فاما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام ما تعبدون فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما انكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك
كيفية تلك الوصية القول الثاني ان الكلام في هذه الآية متصل وطريق ذلك ان يقدر قبلها محذوف كانه قيل اتدعون على الانبياء ما هم منه براء اما قوله اذ قال لبنيه ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى قال القفال رحمه الله قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ان اذا الاولى وقت للشهداء والثانية وقت للشهداء والثالثة وقت للحضور المسئلة الثانية الآية دالة على
ان شفقة الانبياء عليهم السلام على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره اما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لفظة ما لغير العقلاء
فكيف اطلقه في المعبود الحق جوابه من وجهين الاول ان ما عام في كل شيء والمعنى اي شيء تعبدون والثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان
المسئلة الثانية قوله من بعدي هنا موت اما قوله نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحاق ففيه مسائل المسئلة الاولى هذه الآية تمسك بها فريقان من اهل الجهل
الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلام ما انكره عليهم فدل على ان التقليد كاف الثاني التعليمية قالوا لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الرسول والامام
والدليل عليه هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الاله بالدليل العقلي بل قالوا نعبد الاله الذي انت تعبده واباؤك وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعليم والجواب كما انه ليس
في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها ايضا دلالة على انهم ما عرفوا الاله الا على طريق التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا
ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما في الباب ان يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال والجواب عنه من وجوه اولها انه
احضر في القول من شرح صفات الله وتوحيده وعلمه وقدرته وعدله وثانيها انه اقرب الى سكون نفس يعقوب فكانهم قالوا لسنا نجري الا على مثال طريقتك والاختلاف منا على
ما نعبده ونخلص العبادة له وثالثها لعل هذه الاشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في اول هذه السورة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم فههنا مرادهم بقولهم نعبد الهك واله ابائك اي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود ابائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى
التقليد المسئلة الثانية قال القفال وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر راى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا
القول تحريكا لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون
من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين احدهما انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين الثاني انه تعالى
ذكر في الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بحالهم المسئلة الثالثة قوله ابرهيم واسمعيل واسحاق عطف بيان لابائك
قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسمعيل على اسحق لان اسمعيل كان اسن من اسحق المسئلة الرابعة قال الشافعي رح الاخوة والاخوات للاب والام او للاب لا يسقطون بالجد
وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد وهو قول مالك وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة رحمه الله انهم يسقطون بالجد وهو قول ابي بكر الصديق وعائشة وابن عباس
ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطا اما الاولون وهم الذين لا يسقطون بالجد فلهم قولان احدهما ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معه او ثلث جميع المال ثم الباقي بين
الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رحمه الله والثاني انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة
من السدس اعطي السدس ولم ينقص منه حجة ابو حنيفة رحمه الله على قوله بان الجد اب والاب يحجب الاخوة والاخوات فيلزم ان يحجبهم الجد انما قلنا ان الجد اب للآية والاثر
اما الآية فانا بينا في هذه الآية وهو قوله نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على الجد فان قيل فقد اطلقه على العم وهو اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس بابا
الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيبقى الباقي حجة الآية الثانية قوله تعالى مخبرا عن يوسف عليه السلام واتبعت ملة ابائي ابرهيم واسحاق واما الاثر
فما روى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب وقال ايضا الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا واما المعنى فلان
وجدنا الله تعالى في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فالمسئلة استحقاق الجد الثلث دون الاخوة كما استحق الاب دونهم اذا كان باقيا قال الشافعي رح لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه
وجوه احدها انكم كما استدللتم بهذه الآيات على ان الجد اب فنحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب والله تعالى ما ادخل يعقوب في بنيه لانه ميزه
عنهم فلو كان ابن الابن ابنا لكان النافلة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس باب وثانيها لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح نفيه عنه لكن يصح ان يقال انه ليس
ابا كما لا يصح الاب العرفي فلما صح ذلك علمنا انه ليس باب على الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان الذي هو الادنى اقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لان
الاسم حقيقة فيهما جميعا الا ان كان الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه وثالثها لو كان الجد ابا على الحقيقة لصح القول بانه مات وخلف اما وابا كثيرين وذلك مما لا يطلقه احد
من الفقهاء وارباب اللغة والتفسير ورابعها لو كان الجد ابا ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجد ولو كان الجد ابا لكانت الجدة اما ولو كان
كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر رضي الله عنه الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس باب وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين فلو كان الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة وكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس باب واما
الآيات التي تمسكتم بها في بيان ان الجد اب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه الاول انه قرأ ابي واله ابرهيم بطرح ابائك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة لا ترفع القراءة

المتواترة بل الجواب انه تعالى انما اطلق لفظ الجد على الاب وعلى العم وقال عليه السلام في العباس هذا بقية ابائي وقال ردوا علي ابي فقولنا ذلك على انه ذكره على سبيل المجاز والدليل عليه
ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك الثاني اما قول ابن عباس رض فانما اطلق اسم الاب عليه نظرا الى الحكم الشرعي لا الى الاسم اللغوي فان اللغات لا يقع
الخلاف بين ارباب اللسان اما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل من اله ابائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة خاطئة وعلى الاختصاص اي نريد باله ابائك الها واحدا اما
قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه احدها انه حال من فاعل نعبد او من مفعوله لرجوع الهاء اليه في له وثانيها يجوز ان يكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها ان يكون جملة
اعتراضية مؤكدة اي ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون بالتوحيد او مذعنون اما قوله تعالى تلك امة قد خلت لها ما كسبت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الآية
المتقدمة وهم ابرهيم واسمعيل واسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف وخلت مضت والقصد والمعنى اني اقصصت عليكم اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام
فليس لكم نفع في سيرتهم دون ان تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم وان ابيتم لا تنتفعوا بافعالهم والآية دالة على مسائل المسئلة الاولى الآية دالة على بطلان
التقليد لان قوله تعالى لها ما كسبت يدل على ان كسب كل احد يختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع فكانه تعالى قال اني ذكرت حكاية
احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق المسئلة الثانية الآية دالة على الترغيب في الايمان
واتباع محمد عليه الصلوة والسلام وتحذيرهم من مخالفته المسئلة الثالثة الآية دالة على ان الابناء لا يثابون على طاعة الاباء بخلاف قول اليهود من ان صلاح ابائهم ينفعهم
وتحقيقه ما روي عنه عليه السلام انه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ائتوني يوم القيامة باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيئا وقال من ابطأ به عمله لم
يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها
ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم المسئلة الرابعة الآية تدل على بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر ابائهم وكانت
اليهود يقولون انهم يعذبون في النار بكفر ابائهم باتخاذهم العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهي ايام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك
المسئلة الخامسة الآية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء
من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلث تفاسير احدها وهو قول الاشعري ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من
غير تاثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة
الحادثة هو الكسب وثانيها ان ذات الفعل وصف كونه طاعة ومعصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول ابي بكر الباقلاني وثالثها ان القدرة الحادثة
والقدرة القديمة اذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما وكان فعل العبد وقع باعانة الله تعالى فهذا هو الكسب وهذا تفسير ابي اسحق الاسفرايني لانه روي عنه
انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين اما القائلون بان القدرة الحادثة موثرة فهم فريقان الاول الذين يقولون بان القدرة مع الداعي توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق
للكل بمعنى انه سبحانه هو الذي وضع الاسباب المؤدية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به
وهذا مذهب امام الحرمين اختاره في الكتاب الذي سماه في النظامية ويقرب قول ابي الحسين البصري منه وان كان لا يصرح به الفريق الثاني من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة
مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والترك قالت المعتزلة والاشعرية اذا كان
مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد ان لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلقه فيه استحال منه في ذلك الوقت ان يتصف به واذا كان كذلك
لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وايضا فهذا الذي هو مكتسب العبد اما ان يكون واقعا بقدرة الله تعالى او لم يقع البتة بقدرة
الله او وقع بالقدرتين فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر فكيف يكون مكتسبا له وان كان يقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا
محال لان قدرة الله مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به كيف يبقى لقدرة العبد فيه اثر واما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا شغل
الاحياز وهذا الشغل حصل بفعل الله تعالى فعين المنهي قد خلقه الله تعالى فيه وهذا عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب واما قول الاسفرايني فضعيف
لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير فلا يبقى لقدرة العبد تاثير البتة قال اهل السنة والجماعة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه الاول ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها وثانيها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك لان
الكافر يقصد تحصيل العلم ولا يحصل الا الجهل وثالثها لو كان العبد موجدا لفعل نفسه لكان كونه موجدا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه يمكننا ان نعقل
ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمعقول غير المغفول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية
اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى فما لا ثم واجب الحصول عند حصول الموجد لها فيلزم اسناد الفعل الى الله تعالى ولا يلزم من ذلك ان موجدية الله تعالى لانه قادر
فكان موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية اخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين والالفاظ والمعاني كثيرة قوله تعالى
وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى لما بين الدلائل التي دلت على صحة دين الاسلام حكى بعدها انواعا من شبه

المخالفين للطاعنين في الإسلام الشبهة الأولى حكى عنهم أنهم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا والمذكور في تفسير ذلك شبهة بل إصرار على التقليد فأجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه
الأول ذكر جوابا إلزاميا وهو قوله قل بل ملة إبراهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب أنه إن كان طريق الدين التقليد فالأولى في ذلك اتباع ملة إبراهيم لأن هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة
دين إبراهيم والأخذ بالمتفق أولى من الأخذ بالمختلف إن كان المعول في الدين على التقليد فكأنه سبحانه قال إن كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل وإن كان
المعول على التقليد فالرجوع إلى دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى فإن قيل أليس كل واحد من اليهود والنصارى يدعي أنه على دين إبراهيم عليه السلام قلنا لما ثبت أن إبراهيم
كان قائلا بالتوحيد وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث واليهود بالتشبيه ثبت أنهم ليسوا على دين إبراهيم وأن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لما دعا إلى التوحيد كان على دين إبراهيم عليه السلام
ولنرجع إلى تفسير الألفاظ أما قوله وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير إذ المعلوم من حال اليهود أن هؤلاء لا يجيزون اختيار النصرانية على اليهودية
بل يزعمون أنهم كفروا والمعلوم من حال النصارى كذلك بل المراد أن اليهود تدعو إلى اليهودية والنصارى إلى النصرانية وكل فريق يدعو إلى دينه ويزعم أنه الهدى فهذا معنى قوله
تهتدوا أي إنكم إذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة أما قوله بل ملة إبراهيم حنيفا ففي انتصاب ملة إبراهيم أربعة أقوال الأول أنه في المعنى على قوله كونوا هودا
أو نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة إبراهيم الثاني على الحذف تقديره بل نتبع ملة إبراهيم الثالث تقديره بل كونوا أهل ملة إبراهيم فحذف المضاف وأقيم المضاف
إليه مقامه كقوله واسأل القرية أي أهلها الرابع التقدير اتبعوا ملة إبراهيم وقرأ الأعرج ملة إبراهيم بالرفع أي ملته ملتنا أو ديننا ملة إبراهيم وبالجملة كنت بالخيار بين
أن تجعله مبتدأ أو خبرا أما قوله حنيفا ففيه مسئلتان المسئلة الأولى لأهل اللغة في الحنيف قولان الأول أن الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للأعرج أحنف تفاؤلا بالسلامة
كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا فكل من أسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي الثاني الحنيف المائل لأن الأحنف هو الذي
يميل كل واحد من قدميه إلى الأخرى بأصابعها وتحنف إذا مال والمعنى أن إبراهيم حنف إلى دين الله تعالى أي مال إليه فقوله ملة إبراهيم حنيفا أي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا
عنهما وأما المفسرون فذكروا عبارات أحدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد أن الحنيفية حج البيت وثانيها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع إبراهيم في شرائعه
التي هي شرائع ورابعها إخلاص العمل وتقديره بل نتبع ملة إبراهيم التي هي التوحيد عن الأصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالإسلام كسائر ألقاب الديانات
وأصله من إبراهيم عليه السلام المسئلة الثانية حنيفا فيه قولان أحدهما قول الزجاج أنه نصب على الحال من إبراهيم كقولك رأيت وجه هند قائمة الثاني أنه نصب على القطع
أراد بل ملة إبراهيم الحنيف فلما أسقط الألف واللام لم يتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة أما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه أحدها أنه
تنبيه على أن من حال اليهود والنصارى شرك على ما بيناه ولأنه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها أن
الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام ومعلوم أنه أتى بشرائع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكانت العرب تدين بهذه الأشياء
ثم كانت تشرك فقيل من أجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله تعالى حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون قال القاضي الآية
تدل على أن المولى جاز أن يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة كقوله إنما ... وإن لم يكن ذلك حجة في نفسه لأن من المعلوم أنه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بأمثال
هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بها وأزاح العلة ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك أورد
عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه فقال إن كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة إبراهيم أولى بالاتباع ولقائل أن يقول إن اليهود والنصارى كانوا معترفين بفضل
إبراهيم عليه السلام ومقرين أن إبراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع أن يعترفوا بذلك بل لا بد وأن يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كان كذلك
لم يكن في دعوتهم إليه فائدة وإن كانوا منكرين فضل إبراهيم وإن كانوا مقرين به لكنهم أنكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك منه متفقا عليه فكان الأخذ
أولى والجواب أنه كان معلوما بالتواتر أن إبراهيم عليه السلام ما أثبت الولد لله تعالى فيصح عن اليهود والنصارى أنهم قالوا ثبت بذلك أن طريقتهم مخالفة لطريقة إبراهيم عليه السلام

قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسمعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون

اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلي أولا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الآية وهو أن الطريق إلى معرفة نبوة الأنبياء ظهور المعجزة عليهم ولما ظهرت
المعجزة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم وجب الاعتراف بنبوته والإيمان برسالته فإن تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وأنه ممتنع عقلا
فهذا هو المراد من قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا إلى آخر الآية وهذا هو الغرض الأصلي من ذكر هذه الآية فإن قيل كيف يجوز الإيمان بما أنزل إلى إبراهيم وموسى
وعيسى عليهم السلام مع القول بأن شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقا في زمانه فلا تلزمنا المناقضة أما اليهود والنصارى فلما اعترفوا
بنبوة من ظهرت المعجزة عليه وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم مع قيام المعجزة على يديه فلا جرم لزمتهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول إن الله تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا
كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ذكره مقابلة للرسول عليه السلام بل ملة إبراهيم حنيفا ثم قال للأمة قولوا آمنا بالله وهذا قول الحسن قال القاضي قوله قولوا آمنا بالله يتناول
جميع المكلفين أعني النبي وأمته والدليل عليه وجهان أحدهما أن قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل الثاني أنه في نهاية الشرف والظاهر إفادة بالخطاب كالجواب لجملة
القرآن وإن كانت محمدا لا أنها لا تليق في الغرض الحديث يقتضي تخصيص عموم قوله قولوا آمنا بالله فأما قوله لأن الإيمان بالله مقدم على الإيمان بالشرائع فمن لا يعرف الله استحال

أن يعرف نبيا ولا كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة والقائلين بأن طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة أما قوله والأسباط قال الخليل السبط في بني إسرائيل كالقبيلة
في العرب وقال صاحب الكشاف السبط الحافد وكان الحسن والحسين عليهما السلام سبطي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأسباط حفدة يعقوب ذراري أبنائه الاثني عشر
قوله لا نفرق بين أحد منهم ففيه وجهان الأول أنا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فإنا لو فعلنا ذلك لكانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز الثاني لا نفرق بين أحد منهم أي
لا نقول إنهم متفرقون في أصول الديانات بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الإسلام كما قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا
به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الأول أليق بسياق الآية أما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى أن إسلامنا لأجل طاعة الله لا لأجل الهوى
وإذا كان كذلك فههنا تقتضي أنه متى ظهر المعجز وجب الإيمان به أما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على أن المقصود من ذلك الإيمان
ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل

قوله تعالى فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم

اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو أن يعترف الإنسان بنبوة كل من قامت الدلالة على نبوته وأن يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الإيمان فقال
فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وفي قوله بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا إشكال وهو أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه أحدها أن المقصود منه
التبكيت والمعنى أن حصلوا دينا آخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد استحال
الاهتداء بغيره نظيره قولك للرجل الذي يشير عليه هذا هو الرأي والصواب فإن كان عندك رأي أصوب منه فاعمل به وقد علمت أن لا أصوب من رأيك ولكنك تريد تبكيت صاحبك
وتوقيفه على أن ما رأيت لا رأي وراءه فإن قلنا إنه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد لأن هذا الدين مبناه على أن كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف
بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وأن يشتمل على المناقضة والمناقض يستحيل أن يكون مساويا لغير المناقض في السداد والصحة وثانيها أن المثل صلة في الكلام قال
الله تعالى ليس كمثله شيء وقال الشاعر: وصاليات ككما يؤثفين، وكانت أم الأحنف ترقصه وتقول: والله لولا حنف برجله، ودقة في ساقه من هزله، ما كان أحد
كمثله وثالثها فإن آمنوا بما آمنتم به بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فإن آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لأنهم يتوصلون به إلى معرفة
نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ورابعها أن يكون قوله فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به أي فإن صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الآية بين الإيمانين
والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس أنه قال لا تقولوا فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فإن آمنوا بالذي آمنتم به قال القاضي الأوجه
لتلك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لأن ذلك إن جعله المرء مذهبا لأمكن أن يغير تلاوة كل الآيات المتشابهة وذلك محظور والوجه الأول في الجواب هو
المعتمد أما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد هدوا إليه وقبلوه ومن يكون هذا حاله يكون وليا لله داخلا في أهل رحمته والآية تدل على أن الهداية كانت موجودة قبل هذا
الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها إلا على الدلائل التي نصبها الله تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم إن تولوا فقال وإن تولوا
فإنما هم في شقاق وفي الشقاق بحثان الأول قال بعض أهل اللغة الشقاق مأخوذ من الشق كأنه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين
إذا فارق جماعتهم وفارقها ونظيره المحادة وهو أن يكون هذا في حد وذلك في حد آخر والتعادي مثله لأن هذا يكون في عدوة وذلك في عدوة والمجانبة أن يكون هذا
في جانب وذلك في جانب آخر وقال آخرون إنه من المشقة لأن كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى وإن خفتم شقاق بينهما أي فراق بينهما في الاختلاف حتى يخاف شق
أحدهما على الآخر البحث الثاني قوله فإنما هم في شقاق أي إن تركوا مثل هذا الإيمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة ألبتة فحيث التزموها
علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق وإنما غرضهم المنازعة وإظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات أحدها قال ابن عباس يريد فإنما هم في شقاق في خلاف وقد
فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله تعالى وثانيها قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق أي ضلال وثالثها قال ابن زيد في منازعة ومحاربة ورابعها
قال الحسن في عداوة قال القاضي فلا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق وفي المخالفة التي لا تكون معصية شقاق وإنما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها
في عداوة الله وعداوة الله وغضبه ولعنه واستحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى وصار وصفهم بذلك دليلا على أن القوم معادون للرسول صلى
الله عليه وآله وسلم مضمرون له السوء مترصدون لإيقاعه في المحن فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من شرهم وكيدهم فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه
وقلب المؤمنين لأنه تعالى إذا تكفل بالكفاية في أمر حصلت الثقة به قال المتكلمون فهذا إخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وإنما قلنا إنه إخبار عن الغيب
ذلك لأنا وجدنا المخبر هذا القول على ما أخبر به لأنه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم فصاروا أذلاء في
أيديهم يؤدون إليهم الخراج والجزية ولا يقدرون ألبتة على التخليص من أيديهم وإنما قلنا إنه معجز لأن المتخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون لا نسلم أن هذا
معجز وذلك لأن المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بأن من كان مبتلى بأعداء غيره فإنه يقال له اصبر فإن الله يكفيك شرهم ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع
أخرى فإذا كان ذلك معتادا فكيف يقال إنه معجز وأيضا فلعله توسل إلى ذلك برؤيا رآها وذلك مما لا سبيل إلى دفعه وإن المنجمين يقولون من كان سهم الغيب طالعه فإنه
يأتي بمثل هذه الأخبار وإن لم يكن نبيا والجواب أنه ليس غرضنا من قولنا إنه معجز أن هذا الإخبار وحده معجز بل غرضنا أن القرآن مشتمل على كثير من هذا النوع والإخبار عن

الكثيرة على سبيل التفصيل بما لاتيان من المعرضين الكاذبين ثم انه تعالى لما وعده النصرة والمعونة اتبعه بما يدل على ان ما يسرون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه
فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان الاول انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك ما يظهرون ويضمرون وهو عليم بكل شي فلا يجوز لهم ان يقع منهم امر الا وهو قادر على كفاية
ابائهم فيه الثاني انه وعد للرسول بمعنى يسمع دعاك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد
على علمه بالمسموعات لان قوله بني للمبالغة وشامل لكونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون صفة
كونه تعالى سميعا امرا زائدا على وصفه بكونه عالما قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على
صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جلية وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء
وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا وصبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله
على اقوال القول الاول انه دين الله وذكروا في انه لم سمي دين الله بصبغ الله وجوها احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية
ويقولون نطهرهم واذا فعل الواحد بولده بعد ذلك قال الان صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهو الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ
الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما يقول لمن يغرس من الاشجار وانت تريد ان تامره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزءون
الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ان تسخروا منا فانا نسخر منكم وثانيها ان اليهود تصبغ ابناءها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى بمعنى يلقنونهم
فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانباري يقال فلان يصبغ فلانا في الشي اي يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد
ثعلب دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ وثالثها سمي الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلوة قال تعالى سيماهم
في وجوههم من اثر السجود قال القاضي صبغة الله متعلق بقوله قولوا امنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بانه صبغة الله ليبين ان المباينة بين
ان هذا الدين الذي اختاره الله تعالى وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ الذي لحس السليم القول الثاني ان صبغة الله
هي فطرته وهو كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والاثار شاهدة
عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الاثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال القاضي من حمل صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول
هو دين الله لان الفطرة التي امروا بها هو الذي تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بينا هو الذي وصفوا انفسهم به في قوله
تعالى قولوا امنا بالله فكانه تعالى قال في ذلك ان دين الله الذي الزمكم التمسك به والنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرنا
لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على احسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه
لذكرها الايات تعنيه اقوال المفسرين القول الثالث ان صبغة الله هي الختان الذي هو تطهير اي كما ان المخصوص الذي للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان الذي هو تطهير للمسلمين
عن ابي العالية القول الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة والقول الجيد هو الاول المسئلة الثانية في نصب صبغة الله اقوال احدها انه بدل عن ملة
ابرهيم وتفسير لها والثاني اتبعوا صبغة الله والثالث قال سيبويه انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله امنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه واما قوله ومن احسن من الله صبغة
فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوساخ الكفر فلا صبغة احسن من صبغته اما قوله ونحن له عابدون فقال صاحب الكشاف انه عطف على امنا بالله وهذا يرد قول
من زعم ان صبغة الله بدل من ملة ابرهيم ونصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انه مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام
قوله تعالى قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون اعلم ان في الاية مسئلتان المسئلة الاولى اختلفوا
في تلك المحاجة ذكروا وجوها احدها ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم وتقولون لو
انزل على احد لانزل عليكم وترونكم احق بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى
تهتدوا عن الحسن وثالثها اتحاجوننا في الله اي تجادلوننا في دين الله المسئلة الثانية هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها انه خطاب لليهود والنصارى وثانيها
خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق وثالثها انه خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الكلام
اما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض
الامر بالكلية اليه الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له العبودية ولستم كذلك وهو
المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التاويل اقرب اما قوله لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه الشفقة و
النصيحة اي لا يرجع الي من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصودي من هذا القول دفع ذلك الضرر عني انما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح وبالجملة فالانسان انما يكون
مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشي من الاعراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد ويكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على ترك الطعن عن

الطباع على الاستدلال وقبول الحق واما معنى الاخلاص فقد تقدم ذكره قوله تعالى ام تقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحاق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى
قل انتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن
عاصم ام تقولون بالتاء على المخاطبة كانه قال اتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل ان تكون ام متصلة وعديله
ان المحاجين يتعلقون في امرنا بالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل تقولون والهمزة للانكار ايضا
وعلى الثاني تكون منقطعة معناه الانقطاع الى احتجاج اخر غير الاول كانه قيل اتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التورية والانجيل هودا ونصارى المسئلة الثانية
انما انكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه اولها ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم ثبت نبوته بسائر المعجزات وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها
شهادة التورية والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنفية وثالثها ان التورية والانجيل انزلا بعدهم وراءهما انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله
تعالى على ذلك بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد الله تعالى هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر
والتوبيخ فان تقرر تعالى في نفوسهم انهم يعلمون انهم كاذبون فيما يقولون اما قوله قل انتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره اصدق وقد اخبر في التورية
والانجيل والقران على لسان محمد صلى الله عليه واله وسلم انهم كانوا مسلمين مبرائين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموا وكتموا
فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترض على ما يعلم ان الله اخبر به فلا ينفعه
ذلك مع اقراره بان الله تعالى اعلم اما قوله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلثة اوجه احدها ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير ومن اظلم ممن
كتم شهادة حصلت كقوله ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم وبنوه هودا ونصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم
شهادة اظلم منه ولكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك وثانيها ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذا كتمتم هذه الشهادة
من الله فمن في قوله من الله صلة للشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها واخفاها كقول الرجل لغيره شهادة منك اي شهادة سمعتها منك
وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك اما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره واعلانه لا يخفى عليه خافية وانه من
وراءه مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا تمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خائف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيب من جهة السلطان يعد عليه الانفاس لكان دائم الحذر
والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب العزيز الذي يعلم السر واخفى اللهم اهدنا وعد بهذا الجنس من القول قوله تعالى تلك امة قد خلت لها ما
كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما اخرج اليهود من هؤلاء الانبياء اعقبه بهذه الاية لوجوه احدها لئلا يكون وعظاهم وزجرا
يتكلوا على فضل الاباء فكل واحد يؤخذ بعمله وثانيها انه تعالى بين انه متى كان لا يسئل احد عن فرضهم فلاختلاف المصالح لتعليل ان يختلف المصالح
فيتكلم محمد عليه الصلوة والسلام من ملة الى ملة اخرى وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الايات بين ان الدليل لا يتم بذلك فان
كل الانسان مسئول عن عمله ولا عذر له في تركه حق بان لو نهم بانه يتمسك بالطريقة من تقدم لانهم اصابوا او اخطاوا فلا ينفع هؤلاء ولا يضرهم ليلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد
فان قيل لم كرر الاية قلنا فيه قولان احدهما انه عنى بالاية الاولى ابرهيم عليه السلام ومن ذكر معه وبالثانية اسلاف اليهود قاله الجبائي ثم قال القاضي هذا بعيد
لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابرهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة سلفهم
من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز ان يقول تلك امة قد خلت ويعنيهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان يكون
عائدا اليهم والقول الثاني انه متى اختلفت الاوقات في الاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكانه قال تعالى ما هذا الا بشر او صف هؤلاء الانبياء وما انتم عليه من الدين
لا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد عليه الصلوة والسلام فان ذلك انفع لكم وما عود عليكم ولا تسئلون
الا عن عملكم قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اعلم ان هذا هو الشبهة
الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل واما التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد
واما ان يكون مقيدا بقيد اللادوام فهاهنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه ناسخا وان كان غير مقيد بقيد اللادوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا
يدل على انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فهاهنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما وكان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ
يقتضي اما الجهل واما التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق توسلوا الى القدح في نسخ القبلة
الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ فانما نجوزه عند اختلاف المصالح وهاهنا الجهات متساوية في انها لله
ومخلوقة له فتغير القبلة من جانب الى جانب يكون فعلا خاليا عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان التغير ليس من الله فتوسلوا بهذا الوجه الى
الطعن في الاسلام ولنتكلم الان في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم اما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان احدهما

احدهما وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم اذا اكثروا في ذكري
بعد ذلك ومراده انهم قد فعلوا ذلك وعلى هذا التاويل ان الله قال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد عرف الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الاية القول الثاني ان الله اخبر عنهم قبل ان ذكروا
هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوايد احدها انه عليه السلم اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان اخبارا عن الغيب فيكون معجزا وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك اولا ثم سمعه منهم فانه
يكون تاذيه من هذا الكلام اقل مما يكون اذا سمعه منهم اولا وثالثها ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي صلى الله عليه واله وسلم منهم يكون الجواب حاضرا
فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون اما السفه في اصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله قالوا انؤمن كما امن السفهاء
وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه فلا شك ان الخطا في باب الدين اعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان
العادل عن الراي الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى
المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فاولها قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود لانهم كانوا يانسون بموافقة
الرسول عليه الصلوة والسلم لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا لذلك
واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة ابائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التورية فقالوا ما حكى الله عنهم في
هذه الاية وثانيها قال ابن عباس رض والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركوا العرب وذلك لانه عليه الصلوة والسلم كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة
والمشركون كانوا يتاذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه اولا لكان به ولينا وثالثها انهم المنافقون
وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات من بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل
بالراي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم لانه تعالى قال الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ورابعها انه يدخل فيه الكل لان لفظ
السفهاء لفظ العموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحه لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص ايضا دل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه
فوجب ان يتناول الكل لان المقصود في الاية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه قلنا هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضي
تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قالوا ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة اما قوله تعالى ما وليهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها ففيه مسايل المسئلة الاولى ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولاه عنه ومنه قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ما وليهم استفهام على
وجه الاستهزاء والتعجب المسئلة الثانية في هذا التولي وجهان الاول وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين
فقالوا ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها والمضمر في قوله ما وليهم هم الرسول والمؤمنون والقبلة التي كانوا عليها بيت المقدس واختلفت الرواية في انه متى
حولت القبلة الى الكعبة بعد ذهابه صلى الله عليه واله وسلم الى المدينة فقال انس بن مالك بعد تسعة اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلثة عشر شهرا وعن
قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس رض والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على راس سبعة
عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من ساير الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا وقال الاخرون بل هذا القول لابي مسلم وهو انه لما صح الخبر ان الله حوله عن بيت
المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الاية ان مراده بقوله كانوا عليها عن القبلة التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة
اليهود والنصارى في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والعرب وما جرت عادتهم بالصلوة حتى توجه الى شيء من الجهات فلما راوا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى ردا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم
في انه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا المسئلة الثالثة قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سمي القبلة قبلة لان
المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اي ليس له جهة ياوي اليها وهو ايضا ماخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل
واحد منهما قبلة للاخر وقال بعض المحدثين جعلت ما وراك لي قبلة وقبلة حيث تجهت اما قوله قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب عن تلك الشبهة وتقريره
الجهات كلها لله ملكا وملكا فلا يستحق شيء منها لذاته ان يكون قبلة انما يصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة فلنا
قلنا ان المسئلة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين اهل السنة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل من فعل فعلا
لغرض فاما ان يكون وجود ذلك الغرض اولى من لا وجوده واما ان لا يكون كذلك بل العدم والوجود بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا لغيره وذلك على الله تعالى
محال وان كان الثاني استحال ان يكون غرضا ومقصودا لامتناع الترجيح فان قيل انه وان كان وجوده او عدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله لغرض النفع
الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله سبحانه على السواء او ليس الامر كذلك فح يعود التقسيم وثانيها ان كل من فعل فعلا فاما ان يكون قادرا
على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله تعالى محال وثالثها انه تعالى

وفعل فعلا

فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على غرض اخر ولزم الدور وهو محال ورابعها ان تخصيص احداث
العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون ساير الاوقات فان احتاج
غنيا عن المرجح فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقف فاعلية الله تعالى على الحكمة والغرض وخامسها ما سبق من الدليل على
ان جميع الكاينات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله عز وجل غرض
يرجع الى العبد في خلق الكفر وتعذيبه ابد الاباد وسادسها ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جايزا او واجبا فان كان
جايزا افتقر الى مؤثر اخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على العدم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالعلل
والاغراض محال واذا كان كذلك يكون فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله ولله المشرق والمغرب والملك يرجع حاصله
الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلايل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان يكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا انه سبحانه
في كل افعاله واحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون لمصالح خفية واسرار مطوية
عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في الدين والاسلام المسئلة الرابعة الكلام في ذلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه المباحث لا يكون قطعية بل
يكون غايتها ان يكون امورا اجمالية واما تعيين القبلة في الصلوة فلنذكر ما فيه حكما اولها ان الله تعالى خلق في الانسان عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية
متصرفة في عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية
يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا
معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل مجلس الملك العظيم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا
عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلوة يجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة وثانيها
ان المقصود من الصلوة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتاتى الا اذا بقي في جميع صلوته مستقبل الجهة واحدة كان
الغير واجبا فاذا خص بعض الجهات لمزيد شرف من الاوهام كان استقبال تلك الجهة اولى وثالثها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها
عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا ولو توجه كل واحد في صلوته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم
جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير ورابعها ان الله تعالى خص الكعبة
باضافتها اليه في قوله بيتي وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية فالكعبة بيتي والصلوة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وبقلبك الى وخامسها قال
بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلم جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الاية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عم انما ذهب
الى مريم عم من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهي
موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا نحن مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه واله وسلم من نوره خلق الانوار
جميعا وسادسها قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلوتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شيء ولاجله جعل وسط
الارض قبلة للخلق وسابعها انه تعالى اظهر حبه لمحمد صلى الله عليه واله وسلم بواسطة امره باستقبال القبلة الكعبة وذلك لانه عليه السلم كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة
اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الاية وفي الشاهد اذا وصف واحد من الناس بمحبة اخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى
قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه واله وسلم على جهة التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب رضاي
وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهو الذي ذكرناه واما في الاخرة فقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد
الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال في طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن
الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتي فالاعراض عن قبلة وجهك يوجب كونه ظالما فالاعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون وثامنها العرش قبلة الحملة
والكرسي قبلة البررة والبيت قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فقيل فالعرش مخلوق من النور والكرسي
من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة طور سينا وطور زيتا وجودي ولبنان وحراء والاشارة فيه كانه تعالى يقول اذا كانت عليك ثقال هذه الجبال الخمس
فاتيت الكعبة حاجا او توجهت نحوها مصليا كفيت بها عنك وغفرت ذلك فهذا جملة الوجوه المذكورة المسئلة الخامسة في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة فقد ذكرنا شبهة القوم في انكار
هذا التحويل وهو ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة لا يجب تعليل احكام
الله تعالى بالحكمة فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان الاول انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه احدها انه اذا نشا وهام بعض الناس

الدين والجهة الرفيعة من غير حاجب اى بناء البيت بناء الخليل وعظمه كان منها الانسان عند استقباله اشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها ان الله لما كان بناء البيت مطلوبا
دولة العرب كانت رغبتهم في بيت المقدس قليلة وثالثها لولا ان ارشدناكم الى القبلة بما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لسوء الخواطر وذلك يخل بالخضوع والخشوع فهذا
باب الصرف عن تلك القبلة ورابعها ان الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وآله وسلم فتعظيم الكعبة تقتضي تعظيم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وذلك امر مطلوب لانه متى ترسخ في قلبهم تعظيمه
كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة اسهل واسرع والمفضي الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا وخامسها ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود
امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا من اليهود اما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة اعنى الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما
للعباد اصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها هو الدعوة والدلالة او تحصيل العلم والاولان باطلان
لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا واعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى الكاف في كذلك كاف التشبيه والمشبه به اي شيء هو فيه وجوه احدها انه راجع الى معنى يهدي اي كما انعمنا
عليكم بالهداية كذلك انعمنا عليكم بان جعلناكم امة وسطا وثانيها قول ابي مسلم تقديره يهدي من يشاء الى صراط مستقيم كما هديناكم الى القبلة التي هي اوسط القبلة كذلك جعلناكم امة وسطا وثالثها انه عائد
الى ما تقدم من قوله في حق ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا اي وكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق والمغرب
فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذا العباد كلهم مشتركون في العبودية الا انه خص هذه
الامة بمزيد الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا وخامسها انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن صاحب الضمير مذكورا اذا كان الضمير مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه
في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من يشاء واذلال من يشاء فقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا المسئلة الثانية اعلم انه اذا كان الوسط
كقولك امة وسطا والظرف مخففا جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط امورا احدها ان الوسط هو العدل والدليل عليه الاية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الاية
فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم واما الخبر فروى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم امة وسطا قال عدلا وقوله عليه السلام خير الامور اوساطها
اي اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اوسط قريش نسبا وقال عليه السلام عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقول زهير هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي العظائم
واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والخليل وقطرب واما المعنى فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد
عن الطرفين ولا شك ان طرفي الافراط والتفريط رديئان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا وثانيها انما سمي العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين
والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى احد الطرفين وثالثها ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة في ان
جعلهم شهودا له ثم يعطف شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا
بكونهم عدولا فوجب ان يكون المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل
والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة القول الثاني ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير اولى من
الاول ان لفظ الاوساط يستعمل في الجمادات قال القتبي اكتريت حمارا من اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من سطاتهنه اي خيار الدنانير ووصف العدالة لا توجد في الجمادات فكان هذا
التفسير اولى لانه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا قال فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه اكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة واصل هذا ان
الاتباع يتحوشون الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى الرابع يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في
امر الانبياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافية
المسئلة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا لان هذه الاية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة
المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى انهم متى فعلها بهم اختاروا الصواب في القول والعمل اجاب الاصحاب عنه من وجوه الاول ان هذا ترك للظاهر
وذلك لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الاية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا واقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح
والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على اصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي بل كلام المستقصي لا التفات اليه الوجه الثاني انه تعالى قال قبل
هذه الاية يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الاية على قولنا انه تعالى خص البعض بالهداية دون البعض فهذه الاية يجب ان تكون محمولة على ذلك ليكون كل واحد منهما
مؤكدا لمضمون الاخر الوجه الثالث ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة الشرائع وسوى الله تعالى
ذكره ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان المسئلة الرابعة احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الاية على ان
الاجماع حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون

حجة فان قيل الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على
الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب
المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم
وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية
لكن لم لا يكفي في حصول هذا الغرض الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطأ كان من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد ذلك
الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان
لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الاخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك
لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة في الاخرة فلم قلتم انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبون بهذا الخطاب مع من لم يوجد محال واذا
كان كذلك فهذه الاية تقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا يقتضي عدالة غيرهم فهذه الاية تدل على ان اجماع اولئك القوم حجة فيجب ان لا نتمسك بالاجماع
الا اذا علمنا حصول قول اولئك فيه لكن ذلك يمكن منهم الا بعد وفاة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلمنا حصول اقوالهم بأسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك متعذرا
امتنع التمسك بالاجماع والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا ليكونوا يقتضي انه تعالى جعل كل واحد منهم عدلا عند اجتماعهم
على هذه الصفة عندنا انهم في كل امر اجتمعوا عليه لان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا الخطاب
معهم على حال الاجتماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد واحد منهم وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك
العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقين وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الاية ان كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وان يوجد
فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جملتهم مثاله ان الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم اذا قال ان واحدا من اولاد فلان لا بد وان يكون مصيبا في الرأي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا اولاده مجتمعين على رأي علمنا انه حق لانه لا بد وان يوجد
فيهم ذلك المحق واما اذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم يحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا في الامة من
كان مصيبا عمن كان مخطئا كانت الحجة قائمة في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان المراد كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا
مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول
المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل ان يقول الاخبار عن الشخص بانه خير اعم من هذين القسمين فقال الخير اما ان يكون خيرا في بعض
الوجوه دون البعض ليصدق عليه انه خير فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضي اخباره تعالى عن خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم على
الكبائر فضلا عن الصغائر وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها اما السؤال الاخير فقد اجيب عنه بان قوله وكذلك جعلناكم امة
وسطا خطاب لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى يوم الساعة كما ان قوله كتب عليكم القصاص وكتب عليكم
الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل لو كان الامر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد
الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن اين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا اول الامة و
آخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها لزال الفائدة اذ لم يبق من بعدها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة
لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر المسئلة الخامسة اختلفوا
في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الاخرة ام في الدنيا فالقول الاول انها تحصل في الاخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان الاول
وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على اممهم الذين يكذبونهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم
فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون عرفنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى
الله عليه وآله وسلم فيسأل عن حال امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فقد طعن القاضي في هذه الرواية
من وجوه احدها ان مدار هذه الرواية على ان الامم الذين يكذبون انبياءهم وهذا بناء على ان اهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي الا انا سنتكلم في هذه المسئلة
في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وثانيها ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة
في الاخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء فاذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى بذلك ابتداء وجوابه ان ذلك تمييز امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في الفضل على سائر الامم
بالمبادرة الى التصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل

ساير الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم وثالثها ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد و
الشيء الذي اخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه والوجه الثاني قالوا معنى الاية يشهدون على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها
قالوا ان زيدا الاشهاد اربعة الملائكة الموكلون باثبات اعمال العباد قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال
وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثانيها شهادة الانبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني
كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وآله وسلم وامته في هذه الاية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال
فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وثالثها شهادة امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خاصة قال تعالى وجيء بالنبيين والشهداء وقال تعالى ويوم
يقوم الاشهاد ورابعها شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال اليوم نختم على افواههم
وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون القول الثاني ان الاداء هنا الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال
شاهدت كذا اذا رايته وابصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف
بالشيء شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشيء شاهدا على الشيء لانها هي التي صار بها الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل
على ذلك الشيء سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول
ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون في الاخرة او في الدنيا لا جائز ان تكون
في الاخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك
يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط
فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا تحصل الا في الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا
وان كان الاداء لا يحصل الا في القيمة قلنا الشهادة المعتبرة في الاية الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي تعتبر فيها العدالة
هي التحمل فثبت ان الاية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول يبطل القول الاول لانا بينا بهذه الاية ان
الامة لا بد وان يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيمة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار به فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء
على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا
ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الاخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا بينوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون
بذلك يوم القيمة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم **المسئلة السادسة** دلت الاية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة
والخوارج والروافض فانهم لا يعتد بهم في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهادة لمن وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك حكم من فسق او كفر بقول او فعل
ومن كفر برد النص او كفر بالتاويل **المسئلة السابعة** انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا
له فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت اخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الاخر اختصاصهم بكون الرسول عليهم شهيدا

قوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم

اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها
اي كنت معتقدا لاستقبالها كقولك كان فلان على دين فلان وقوله التي كنت عليها ليس بصفة القبلة انما هي ثاني مفعولي جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها
ثم ههنا وجهان الاول ان يكون الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلاة الى بيت المقدس بعد
الهجرة تاليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فيقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها اولا يعني وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء الثاني يجوز ان يكون بيانا للحكمة
في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل
هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل على قبلة من
قبل كان الرسول عليها لانه تعالى قد يحكي كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقد يقال بمعنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يريد بقوله
وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا اما قوله الا لنعلم فالكلام في العوض والكلام في انه هل يصح العرض على الله تعالى ولا يصح و
ان لا يصح تقدم قبل هذا الكلام وقد تقدم **المسئلة الثانية** ما فعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا وكذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم
وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا

وقوله

وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالاخرة والكلام في هذه المسئلة قد سبق في
قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه والمفسرون اجابوا عنه من وجوه احدها ان قوله الا لنعلم معناه ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها اولياؤنا
ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم يكن له ان يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي
الحديث من اهان لي وليا فقد اهانني وثانيها معناه ليحصل اي ليصير المعلوم موجودا ثم صار موجودا علمه الله موجودا قبل وجوده يستحيل ان يعلمه الله موجودا فعلم
الا لنعلم معناه الا لنعلم موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور وثالثها الا لنميز
هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالونهم ومن يعادون فسمى التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته ورابعها الا لنعلم بمعنى
الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورايت وعلمت وشهدت الفاظ تتعاقب وخامسها ما ذهب اليه الفراء وهو ان
حدوث العلم في هذه الاية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق
صاحبه معناه لنعلم انت ايها الجاهل فكذا قوله الا لنعلم اي الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والخطاب والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال
مبين فاضاف الوهم الى نفسه ترفقا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذا قوله الا لنعلم وسادسها نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك وسابعها ان
العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع الرسول وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي ينفيه عن نفسك ما علم الله
تعالى هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه **المسئلة الثالثة** اختلفوا في هذه المحنة حصلت بسبب تحويل القبلة لانه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي الى الكعبة فلما جاء
المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة اخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم واما الاكثرون من
اهل التحقيق قالوا ان هذه المحنة انما حصلت بسبب النسخ والبداء فانهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لو كان على يقين من امره لما تغير رايه وروى القفال عن ابن جريج انه
قال بلغني انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة زمانا ثم تركوها
فقال المسلمون ليتنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول
الاخير اولى لان الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تغيير القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه اولى
المسئلة الرابعة قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل
صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب الذين وتولى وكل ذلك تشبيه اما قوله وان كانت ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
ان المكسورة الخفيفة فمعناه على اربعة اوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وجحد وزائدة اما الجزاء فهي تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط
واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك واما الثانية وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم وقال الله تعالى
ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القران كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز ان يليها من الفعل وانما لزمت اللام هذه
المخففة للعوض عما حذف منها وللفرق بينها وبين التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذا كانت واحدة منهما يليها الاسم والفعل
جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجحد فكقوله ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما اي ما يمسكهما واما الرابعة وهي الزائدة
فكقولك اما ان رايت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في وان كانت لكبيرة هي المخففة التي يلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة **المسئلة الثانية** الضمير في قوله وان
كانت الى اي شيء يعود فيه وجهان الاول انه يعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الثاني انه عايد الى ما دل عليه
الكلام السابق وهو مفارقة القبلة والتانيث للتولية كانه قال ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة اي وان كانت التولية
لا نحو لها والاسم عن قبلتهم التي كانوا عليها يدل على التولية كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره
قولهم فيها ونعمت واعلم ان هذا البحث يتفرع على المسئلة التي قدمناها وهي الامتحان والابتلاء حصل بنقل القبلة او بتحريفها وقد بينا ان الثاني اولى لان
الاشكال الحاصل بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة اما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستكرهة
كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت الفرية بذلك وقال سبحانه سبحانك هذا بهتان عظيم وقال انه كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنقل
القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الاباء والاسلاف واذا قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا
انما ثقلت من حيث ان الانسان لا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق الا بعد ان يعرف مسئلة النسخ ويتخلص عما فيها من السؤالات وذلك امر يثقل صعب الا على من هداه الله تعالى حتى عرف
انه لا يستنكر نقل القبلة من جهة الى جهة كما لا يستنكر نقل الايام من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى بهذه النظر نظر ومن سفه واتبع الهوى
وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة اما قوله الا على الذين هدى الله احتج الاصحاب بهذه الاية في مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة

او خلق المعرفة والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى هداه لانقل عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عام في حق الكل فوجب ان لا يستثقل ذلك على احد من الكفار
فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه احدها ان الله تعالى ذكرهم على طريقة المدح فخصهم
تخصيصهم بذلك وثانيها ان المراد به الاهتداء وثالثها انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كانه لم يعتد بهم والجواب عن الكل انه ترك الظاهر فيكون على خلاف الاصل
اما قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسايل **المسألة الاولى** ذكروا في المراد منه اقوالا الاول ان رجالا من المسلمين كابي امامة واسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم
ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يا رسول الله توفي اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الاية واعلم انه لابد من هذا السبب والا لم يتصل بعض
الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا
السؤال ان تلك الصلوة التي اتوا بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضايعة ثم ان الله اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى
تكليف والاول كالثاني في ان القايم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سالوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على
الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فعرفهم الله انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل انه اذا كان كذا الشك انما يتولد من تجويز البداء على الله
تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا الجواب عنه من وجوه احدها لعل ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمين جوابا لسؤال ذلك المنافق وثانيها لعلهم
اعتقدوا ان الصلوة الى الكعبة افضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك وثالثها لعله تعالى ذكر هذا الكلام لكي لا يخطر
لذلك السؤال لو خطر ببالهم القول الثاني وهو قول ابي مسلم ان الله تعالى لما علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو اقركم على الصلوة الى بيت المقدس كان
ذلك اضاعة منه لصلوتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضايعة والله تعالى لا يفعل ذلك القول الثالث انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة
في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن القول الرابع كانه تعالى قال وفقكم لقبول هذا التكليف اذ لو ضيع ايمانكم لانهم
لو ردوا على الله هذا التكليف لكفروا ولضاع ايمانهم فقال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا يأمركم وفقكم لقبول هذا التكليف واعانكم عليه **المسألة الثانية** اختلفوا
في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين الاول انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها اربعة الاول انه تعالى خاطب المؤمنين
الذين كانوا موجودين وذلك جواب عما سالوه من قبل الثاني انهم سالوا عمن مات قبل نسخ القبلة فقالوا وما كان الله ليضيع ايمانكم فكذلك ايمان من مات قبل
النسخ الثالث يجوز ان يكون الاحياء توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان يؤتى به بعد النسخ من الصلوة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن امر
انفسهم بهذا الضرب من التأويل فسالوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم ياتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود والحاضرين
في زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها واذ فرقنا بكم البحر الرابع يجوز ان يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا بان تفقوا على ما كان
من صلوتهم ان يبطل ثوابه فكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات من شأن العرب اذا اخبروا عن حاضر وغايب ان يغلبوا الخطاب
فيقولوا كنت وانت وفلان الغايب فعلتما والله اعلم القول الثاني قول ابي مسلم وهو يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلوتهم وطاعتهم
قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار ابو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا **المسألة الثالثة** استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على
ان الايمان اسم لفعل الطاعة فانه تعالى اراد بالايمان ههنا الصلوة والجواب لا نسلم ان المراد من الايمان ههنا الصلوة بل المراد منه التصديق والاقرار
فكانه قال تعالى انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلوة سلمنا ان المراد من الايمان ههنا الصلوة لكن الصلوة اعظم اثار الايمان واشرف نتائجه وفوائده فجاز
اطلاق اسم الايمان على الصلوة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة **المسألة الرابعة** قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب اعمالكم لان الاعمال قد انقضت
وتلاشت وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قايم بعد انقضائها فيصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن
عملا اي لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسايل **المسألة الاولى** قال القفال الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمة خاصة
وهو دفع المكروه وازالة الضرر ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله اي لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل
فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الرأفة اولا بمعنى انه
لا يضيع اعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون اعم واشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رؤف رحيم من حيث انه دافع للمضار الذي هو
الرأفة وجالب للمنافع معا **المسألة الثانية** ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلها وجوها احدها انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع ايمانهم قال انه رؤف
رحيم والرؤف الرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة وثانيها انه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع اخر هو اصلح لكم وانفع في الدين والدنيا وثالثها
قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه قال تعالى وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم **المسألة الثالثة** قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم رؤف
مهموز غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه اربع لغات يقال رؤف بضم الهمزة على وزن فعل **المسألة الرابعة** استدلت

المعتزلة بهذه الاية على ان الله تعالى لا يخلق الكفر والفساد فقالوا لانه تعالى بين انه بالناس رؤف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رؤفا رحيما به وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجر
الى العقاب الدايم والعذاب السرمد ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى مع مثل هذا الاضرار رؤف رحيم فعلى اي طريق يتصور ان لا يكون رؤفا رحيما والكلام عليه قد تقدم
مرارا **قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون** فيه مسايل **المسألة الاولى** في قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء قولان القول الاول وهو المشهور
الذي عليه اكثر المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقايلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انه كان يحب التوجه الى الكعبة الا انه
ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى وروي عن ابن عباس رض انه عليه السلم قال انا عبد مثلك فاسأل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يديم النظر
الى السماء رجاء مجيء جبريل عليه السلم بما سأل فانزل الله هذه الاية وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحبة امورا الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا
نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم الثاني ان الكعبة كانت قبلة ابرهيم عليه السلم الثالث انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقدر ان يصير ذلك
سببا لاستمالة العرب لدخولهم في الاسلام والرابع انه صلى الله عليه وآله وسلم احب ان يحصل هذا الشرف للمسجد الحرام الذي في بلدته ومنشاه لا في مسجد اخر واعترض
القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به صلى الله عليه وآله وسلم ان يكره قبلة امر ان يصلي اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها
بحسب شهوته لانه صلى الله عليه وآله وسلم يعلم ان المصالح في خلاف الطباع والميل واعلم ان هذا التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
ان يعرض عما سوى امر الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما ان يميل قلبه الى شيء فيتمنى في قلبه ان يأذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لا سيما
اذا لم ينطق به واي بعد في ان يميل طبع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى شيء فيتمنى في قلبه ان يأذن الله له فيه فهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه والوجه
الثاني انه صلى الله عليه وآله وسلم قد استأذن جبريل عليه السلم في ان يدعو الله تعالى في ذلك فاخبره جبريل عليه السلم بان الله تعالى قد اذن لك في الدعاء وذلك
لان الانبياء لا يسألون الله شيئا الا باذن منه لئلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابون اليه فيفضي ذلك الى تحقير شأنهم فلما اذن الله تعالى له في الاجابة علم انه سيجاب اليه
فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر مجيء جبريل عليه السلم بالوحي في الاجابة الوجه الثالث قال الحسن رض ان جبريل عليه السلم اتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يخبره ان الله يحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اي موضع يحولها ولم يكن قبلة احب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سوى الكعبة فكان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقلب وجهه في السماء ينتظر الوحي لانه صلى الله عليه وآله وسلم علم ان الله تعالى لا يتركه بغير صلوة فاتاه جبريل عليه السلم فامره
ان يصلي نحو الكعبة والقايلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه صلى الله عليه وآله وسلم منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة وكان يخاف ان يرد وقت
الصلوة ولم تظهر القبلة فاخر صلوته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال اخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجزي الصلوة اليها
لكن لاجل الوعد كان متوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة عن اليهود ونحوه
الموافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه اولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يؤمر بالصلوة الا مع بيان موضع التوجه
الرابع انه يقلب وجهه في السماء هو الدعاء القول الثاني وهو قول ابي مسلم قال لولا الاخبار التي دلت على القول الاول والا فلفظ الاية يحتمل وجها اخر وهو انه
يحتمل انه صلى الله عليه وسلم انما كان يقلب وجهه في اول مقدمه المدينة فقد روي انه عليه السلم كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذه
صلوة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم اين يتوجه فانتظر امر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام **المسألة الثانية** اختلفوا في الصلوة الى بيت المقدس
فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما صار الى المدينة امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس هل كان
فرضا لا يجوز غيره او كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخيرا في توجه القبلة اليه والى غيره فقال الربيع ابن انس كان مخيرا في ذلك وكان ابن عباس كان التوجه اليه حتما
بلا تخيير واعلم انه على اي الوجهين كان فهو منسوخ واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله عز وجل ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا
فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى اي جهة شاء واما الخبر فما روى ابو بكر الرازي في كتاب احكام القرآن بان نفرا قصدوا الرسول صلى الله عليه وآله
من المدينة الى مكة قبل الهجرة كان معهم البراء بن معرور فتوجه بصلوته الى الكعبة في طريقه وابى الاخرون وقالوا انه صلى الله عليه وآله وسلم يتوجه الى بيت المقدس
فلما قدموا مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزأك ولم يأمره باستئناف الصلوة فدل على انهم
كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول الثاني بانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه صلى الله عليه وآله وسلم ما كان يرضى القبلة الاولى فلو كان مخيرا
بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها بحيث يتوجه اليها مع انه ما كان يرضاها علمنا انه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة **المسألة الثالثة** المشهور ان التوجه
الى بيت المقدس انه صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا
فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقرآن والاثر اما القرآن فهو انه تعالى ذكر اولا قوله تعالى ولله المشرق والمغرب

فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب
الذي قلناه ولو انا قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام لم يكن تقدمه عليه في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه واما
الاثر فما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان امر القبلة اول ما نسخ من القران والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القران واما المذكور في القران ولله المشرق والمغرب
فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا الامر بالتوجه الى بيت المقدس واما قوله فلنولينك قبلة ترضاها اي فلنعطينك ولنمكننك
من استقبالها من قولك وليته كذا اي جعلته واليا له او فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس المسئلة الرابعة قوله ترضاها فيه وجوه احدها ترضاها تحبها وتميل
اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه من المحال ان يقول الله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها تميل بها طبعك اليها لان ذلك يقدح
في حكمته تعالى فيما كلف به يقدح في حال النبوة صلى الله عليه وآله وسلم فيما يريده في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو اراد الله تعالى الى القبلة
ما الطبع اليها اما لو قال لاجل الحكمة والمصلحة واتفق ميل طبعك فاي ضرر يلزم منه وقال صلى الله عليه وآله وسلم وجعلت قرة عيني في الصلوة فكان طبعه يميل الى
الصلوة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك وثانيها قبلة ترضاها اي تحبها بسبب اشتمالها على مصالح الدين وثالثها قال الاصم اي كل جهة وجهك الله اليها فهي لك رضا
لا يجوز ان تسخطه كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا ورابعها ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من اتبعك للاسلام
ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكتسبه اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان لان
الواجب على الانسان ان يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشيء وقد يعبر عن كل الذات بالبعض المسئلة الثانية قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك
يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه والثاني نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي
في كتاب الرسالة على هذا بابيات اربعة قال خفاف بن ندبة · الا من مبلغ عمرا رسولا · وما تغني الرسالة شطر عمرو · وقال ساعدة بن جؤية · اقول لام زنباع اقيمي · صدور العيس
شطر بني تميم · وقال لقيط الايادي · وقد اظلكم من شطر ثغركم · هول له ظلم تغشاكم قطعا · وقال اخر · ان العسير بها داء مخامرها · شطرها بصر العينين مسحور · وقال الشافعي رحمه الله
يريد تلقاها بصر العينين مسحور · اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتاخرين واختيار الشافعي في كتاب
الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجانبه وقرا ابي بن كعب تلقاء المسجد الحرام وسط المسجد الحرام القول الثاني وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من
الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى ان يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من
كل جهة وكانه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على ان المراد ما ذكرنا وجهان الاول ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون
متوجها الى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا يصح صلوته الثاني انا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكره فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة فكان حمل اللفظ
على هذا المحمل اولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر فائدة وهو انه لو قال فول وجهك شطر المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من في اقصى
الشرق والغرب لا يمكنه ان يولي وجهه المسجد اما لو قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اي جانب المسجد الحرام لدخل فيه الحاضرون والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من
قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هنا اعترضنا هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير الاول فول وجهك نصف المسجد وهذا
بعيد لان التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه قبل النصف والكلام انما يستقيم لو حمل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا
في ان المراد من المسجد الحرام اي شيء هو فحكى صاحب شرح السنة عن ابن عباس رضي الله عنه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق والمغرب
وهذا قول مالك وقال اخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما اخرج في الصحيحين عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني اسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه
وآله وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف
القبلة الى الكعبة في خبر البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكانت تحب ان يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر رضي الله عنه في صلوة اهل قبا فاتاهم آت فقال ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم حول الى الكعبة وفي رواية ثمامة بن عبد الله عن انس بن مالك جاء منادي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنادى ان القبلة حولت الى
الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال اخرون بل المراد به المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع عنه مانع وقال اخرون المراد من
المسجد الحرام الحرم كله والدليل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو صلى الله عليه وآله وسلم انما اسري به خارج المسجد الحرام فدل ان الكل يسمى المسجد
الحرام المسئلة الثالثة قال صاحب التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فان كان بعضهم
اقرب من البيت الى الامام جاز فلو امتد الصف في المسجد فانه لا يصح محاذاة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند ابي حنيفة رحمه الله يصح لان الجهة عنده كافية وهذا اختيار
الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء وحجة الشافعي رحمه الله القران والخبر والمعقول اما القران فهو ظاهر هذه الاية وذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر
المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقعا في سمته فلذلك انا اذا قلنا انه ولى وجهه الى جانب عمرو فلو قال قائل يوجهه وجه محاذيا

حتى انه لو كان زوجه كل واحد منهما الى جهة المشرق الا انه لا يكون وجه احدهما محاذيا لوجه الاخر لا يقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبت دلالة الاية على ان استقبال عين الكعبة
واجب واما الخبر فما روينا انه صلى الله عليه وآله وسلم لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة
وكذلك سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة واما القياس فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في تعظيم الكعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلوة
من اعظم شعائر الدين وتوقف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف للكعبة فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون
غيره قبلة امر مشكوك ولا وارد غاية الاحتياط فوجب توقف صحة الصلوة على استقبال الكعبة واحتج ابو حنيفة رحمه الله بامور الاول ظاهر هذه الاية وذلك لانه تعالى
اوجب على المكلف ان يولي وجهه الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان مستقبلا للكعبة او لا فوجب ان يخرج عن العهدة
واما الخبر فما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وآله وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال اصحاب الشافعي رحمه الله ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه انه بين
مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشيء الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين فهو قبلة ونحن
نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشتوي وبين المغرب الصيفي فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصيفي
شمالي متباعد عن خط الاستواء والذي بينهما هو سمت مكة فقالوا هذا الحديث بان يدل على مذهبنا اولى منه بالدلالة على مذهبكم اما فعل الصحابة فمن وجهين
الاول ان اهل مسجد قبا كانوا في صلوة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين الكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة حولت الى الكعبة فاستداروا
في اثناء الصلوة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسمي مسجدهم بذي القبلتين ومقابلة العين من المدينة الحكمة لا تعرف الا بالادلة الهندسية
يطول النظر فيها فكيف ادركوه على البديهة في اثناء الصلوة في ظلمة الليل الثاني ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام
ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة واما القياس فمن وجوه الاول لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما
علما واما ظنا لوجب ان لا تصح صلوة احد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار بضع وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل ان يقفوا في محاذاة
هذا المقدار بل المعلوم ان الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر قليل بالنسبة الى الكثير ومعلوم ان العبرة في احكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب ان لا تصح
صلوة احد منهم لا سيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه وقع في محاذاتها وحيث اجمعت الامة على صحة صلوة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة الثاني
قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقطة المفروضة عليها ما يكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في العالم باسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة
كانها نقطة لتلك الدائرة الا ان تلك الدائرة اذا صغرت ظهرت التقويس والانحناء في جميعها وان اتسعت وعظمت بطل ظهور التقويس والانحناء في كل واحد من قسمتها بل ترى
كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم ولا جرم صحة الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على اضعاف البيت والكل يسمون متوجهين الى عين الكعبة
قلنا ههنا ان الامر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وان تكون منحنية في نفسها الا انها لو كانت في
نفسها مستقيمة وكذا القول في قطع جميع الدائرة لكان الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة متصلة بعضها ببعض فيلزم ان تكون الدائرة اما مضلعة او خطا مستقيما
وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية بالصفوف المتصلة باطراف العالم وانما يكون كل واحد منهم مستقبل العين الكعبة لو لم يكن
تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل انما حصل فيها ذلك الانحناء الا انه يخفى ادراكه الحس البتة فلا يمكن ان يكون في محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء
الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة فلو كان استقبال كل واحد من هؤلاء عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل والشك في حصول
الشرط يقتضي الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى كل واحد من اهل هذه الصفوف شاكا في صحة صلوته وذلك يقتضي ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجمعت
الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا كلام متين الثاني انه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لا سبيل اليه الا بالدلائل الهندسية
وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عند
استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا لكان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين
لا يجوز له الاكتفاء بالظن طالما هو قادر على تحصيل اليقين بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب ان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال عين
القبلة غير واجب الثالث لو كان استقبال العين واجبا اما علما او ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من انواع الامارات وما لا يتادى الواجب الا به فهو
واجب وكان يلزم ان يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب المسئلة الرابعة في دلائل القبلة اعلم
ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار او هوائية وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة
ضبطا كليا فرب طريق فيه جبل مرتفع يعلم انه على يمين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه وكذلك الرياح قد تدل اما السماوية فادلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية اما
التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية او ليلية اما النهارية فالشمس فلا بد وان يراعى قبل الخروج من البلد ان الشمس عند الزوال اهي بين الحاجبين ام هي على العين اليمنى

ام يميل الى اليمين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موضع العصر وقت العصر واما وقت المغرب انما يعرف ذلك بموضع الغروب
وهو بان نعرف بان الشمس تغرب عن يمين المستقبل وهي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك تعرف وقت عشاء الاخرة بموضع الشفق فان الشمس تغرب عن يمين المستقبل ويعرف
وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس يدل على القبلة في الصلوات الخمس ولكن يختلف الحكم في ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا
الباب بحسب اختلاف البلاد واما الليلية فهو ان نستدل على القبلة بالكوكب يقال له الجدي فانه كوكب ثابت لا تظهر حركته من موضعه وكذلك اما ان يكون على قفا المستقبل
او على المنكب الايمن ظهره او منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمين وما وراها فيقع في مقابلة المستقبل فيعلم ذلك ومن عرف في بلده
فليعول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق والمغارب ثم ينتهي في اثناء سفره الى
بلاد فينبغي ان يسال اهل المصر او يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يصح له ذلك فمن علم هذه فله ان يعول عليها واما الطريقة التي هي
الوجوه المذكورة في كتب الهيئة فالواسمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت روسنا وروس اهل مكة وانحراف القبلة قوس من
دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا ما بين سمت القبلة الى تقدم معرفته طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان
كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها مخالفا لعرض مكة كانت سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمالي
اما ان كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطولها يخالف طولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطا وقد تمكن في البلاد التي
اطوالها وعروضها ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها ان نعرف الجزء الذي يسامت
روس اهل مكة من تلك البروج وهو كن الجوزا اوكط من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاصطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المري علامة
ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء الحجرة ثم ينظر متى انتهى ذلك الجزء منتظرا
الارتفاع عنده سامت ذلك الجزء روس اهل مكة ثم ينظر مسامتة الشمس ذلك الجزء روس اذا انتهى ارتفاع الشمس ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس روس اهل مكة فينصب مقياسا
ويخط على اهل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فينتهي عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلايل القبلة **المسالة الخامسة** معرفة دلايل
القبلة فرض على العين ام فرض على الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مامور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة
دلايل القبلة وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب **المسالة السادسة** اعلم ان قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا
على ان الاستقبال خارج الصلوة غير واجب بل انه طاعة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من خواص الصلوة ثم
نقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غايبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال الى العين واما الغايب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا
لكنه يقدر على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان البحث الاول قد عرفت ان الغايب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل العلم
بجهة القبلة الا بالدليل الهندسي وما لا سبيل الى اداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون تعلم الدلايل الهندسية فرضا على كل احد الا ان الفقهاء قالوا
ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه او محرم وما ادري ما عذرهم في هذا القول الثاني المصلي اذا كان بارض مكة بينه وبين الكعبة حايل واشتبه عليه
فهل له ان يجتهد قال صاحب المهذب ينظر ان كان الحايط اصليا كان كالجبال فله الاجتهاد لان بينه وبينها حايلا يمنع المشاهدة كما في الحايل الاصلي والثاني ليس له
الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى العين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي بالظن وهذا الوجه هو الاليق بعمق الاية لانها لما دلت على وجوب التوجه
الى الكعبة والمكلف لما كان قادرا على تحصيل العلم بالمكلف به لا يجوز الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين القسم الثاني القادر على تحصيل الظن دون اليقين
واعلم ان لتحصيل هذا الظن طرقا الطريق الاول الاجتهاد وهو ظاهر قول الشافعي رحمه الله يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه
احدها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يتناوله الامر وثانيها ان ذلك الغير انما وصل الى جهة
القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد ايضا لزم اما التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من انتهاء اخر الامر الى الاجتهاد فرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد اولى
من تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطا من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين الطريقين فاقلهما خطا
اولى بالرعاية وثالثها قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وههنا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب ان يجب عليه
ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة محاريب منصوبة الى جهة او وجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة المسلمين يجب عليه التوجه
اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كالنص وفي الانحراف وجهان وانه يجوز ان يجتهد مع هذه العلامات كان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه
من الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رايت اباء المسلمين او جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر عن علم
كما في الوقت وهو اذا اخبره عدل انه رأى الفجر قد طلع او الشمس قد غربت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى للتقليد الا

قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قلنا قول الغير او فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد قادر على
تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب ان يجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار وثانيها اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول
باطل لان معاذا لما قال اجتهد برايي ولا آلو صوبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك فدل على ان الاجتهاد حسن ممنوع منه والثاني باطل ايضا لانه لما علم او ظن ان
القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطا وثالثها ان مذهب الشافعي رحمه الله انه لا
يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب الاسلام واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار من وجوه الاول انها
كالتواتر مع الاجتهاد فوجب ترجيحه عليه الثاني ان الرجل اذا راى المؤذن فرغ الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج الى التحري في الوقت فكذا ههنا
الثالث ان اهل البلد وضعوه والظاهر انه لو كان خطاء لتنبهوا به ولو تنبهوا لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين الطريق الثاني الرجوع الى قول الغير فيقبل
ما اذا اخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد الظن ان القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطي الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون
ولا يعلم الان خلفوا في شرائط مختلفة اولها البلوغ وحكى الحصري نصا عن الشافعي رحمه الله انه لا يقبل وحكى ابو زيد نصا عن الشافعي رح انه يقبل وثانيها العدالة فلا
لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها العدد ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلنا احكام اولها ان كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى
كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان اولى من تقليد من قلد
غيره وهلم جرا وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى يصير الصلوة قضاء او تقليد الغير حتى لا يبقى الصلوة قضاء
فيه تردد وثالثها ان من لا يعرف دلايل القبلة فله الرجوع الى قول الغير بل يجب الطريق الثالث اذا شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي
تقدم اما اذا راى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون لا يدري من نصبها او داري محرابا في موضع لا يدري بناه المسلمون او
المشركون او كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلايل القبلة وجب عليه الطريق الرابع ما تركب من الاجتهاد ومن قول الغير وهو ان يخبره انسان
بمواقع الكواكب او كان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما سمع اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه القسم الثالث الذين عجزوا عن تحصيل العلم
والظن وهو اما لكان في الظلمة التي خفيت الامارات باسرها عليه او الاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات عليه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث البحث الاول ان هذا
الشخص يستحيل ان يكون مامورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف بما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد امور ثلثة اما ان يقال التكليف بالصلوة مشروط بالاستقبال
وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا يجب عليه الصلوة او يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف لتعذره كما في حال المسايفة فيسقط ههنا ايضا ويجب
عليه ان ياتي بالصلوة الى اي جهة شاء ويسقط شرط الاستقبال او يقال انه ياتي بتلك الصلوة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة اما سقوط
الصلوة عنه فذلك باطل بالاجماع وايضا فلانا رأينا في الشرع في الجملة ان الصلوة صحيحة دون الاستقبال كما في المسايفة والنافلة واما ايجاب الصلوة الى جميع الجهات فهو ايضا
باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلوة واحدة ولقايل ان يقول اليس انه من صلوة يوم وليلة ولا يدري عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج
عن العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات البحث الثاني اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة اولى بان تكون
قبلة من ساير الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على الاستدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف مكلف ان يعمل بناء
عليه ام لا الاولى ان يكون ذلك معتبرا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم المؤمن ينظر بنور الله ولان ساير وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر البحث الثالث اذا ادى
هذه الصلوة فالظاهر يقتضي ان لا يجب القضاء لانه ادى وظيفة الوقت وقد خرج منه فوجب ان لا يجب عليه الاعادة فظاهر قول الشافعي رح انه يجب الاعادة سواء بان اصاب
او اخطاء **المسالة السابعة** تجوز الصلوة في جوف الكعبة عند عامة اهل العلم ويتوجه الى اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة
لا يكون متوجها الى الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا الكل فوجب ان لا تصح صلوته لان الله امر باستقبال البيت قال واما النافلة
فيجوز لان استقبال الكعبة فيها غير واجب حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي ايضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان بن ابي طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه
احدها ان الخبر الواحد لا يعارض هذا القرآن وثانيها لعل تلك الصلوة كانت نافلة وذلك عندنا كالجائز وثالثها ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كانت لا
توجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خال عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن ورابعها ان الشيخين اوردا في الصحيحين عن ابن
جريج عن عطاء قال سمعت ابن عباس رض قال لما دخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال
هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين الاول ان النفي والاثبات يتعارضان والثاني قوله صلى الله عليه وآله وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه الى ذلك الموضع ومن جعل الصلوة

... لذلك الموضع بل يجوز استدبارها والجواب عن استدلال مالك أن يقول قوله تعالى وحيث ما كنتم إما أن يكون صيغة عموم أو لا يكون فإن كان صيغة عموم فقد تناول الإنسان الذي يكون في البيت فكأنه تعالى أمر من كان في البيت أن يتوجه إليه فالآتي به يكون خارجا عن العهدة وإن لم يكن صيغة عموم لم يكن الآية متناولة لهذه المسألة البتة فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا بالإثبات ثم للمعترض في المسألة أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت بل إنما يمكنه أن يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت وهو الذي يتوجه الجزء من أجزاء البيت فكان آتيا بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة **المسألة الثامنة** اعلم أن هذا الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة وهي السقوف والحيطان والبناء ولا شك أن تلك الأجسام فقط لأنا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الأحجار والخشب إلى موضع آخر وبني بها ونوجه إليه أحد في الصلوة لم يجز ذلك والأجابنا أن يقال إنها تلك الأجسام بشرط حصولها في تلك الأحياز لأن الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وأن تلك الأحياز بتلك الأحجار والخشب ونقت العرصة خالية فإن أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلوتهم وكانوا مستقبلين القبلة فلم يبق إلا أن تقال القبلة هي ذلك الخلا الذي حصلت فيه تلك الأجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو أيضا مطابق للآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والعرصة والمسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء إذا ثبت ذلك فنقول قال أصحابنا لو هدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف لا يصح صلوته لأنه لا يعد مستقبل القبلة وذكر ابن شريح أنه يصح وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والأخبار عليها ما بينا أن القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف على العرصة مستقبل الجزء من أجزاء ذلك الخلاء فيكون ذلك مستقبل للقبلة فوجب أن يصح صلوته وقالوا أيضا الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون قباله جدار لا يصح صلوته إلا على قول ابن شريح وهو الاختيار عندي لأنه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب أن يصح صلوته **المسألة التاسعة** ... يعقل على أنه لا سبيل إلى الاستقبال وثبت بالعقل أن ما لا يتم الأمر به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وأن يكون ... على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رحمه الله بذلك على أن القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لأنه إثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل إليه **المسألة العاشرة** الظاهر أنه لا يجب فيه استقبال القبلة لأن الآية دلت على وجوب الاستقبال فالآتي به آت بما دلت عليه الآية فوجب أن لا يجب عليه شيء آخر كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب **المسألة الحادية عشر** استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة وعند الخوف ... اليقين من العدو ومن السبع أو من الحمل لصولة وعند الخطأ بسبب التباس ... جانب القبلة أو في أداء النوافل وهذا يقتضي أن العاجز عن تحصيل العلم والظن إذا أدى الصلوة أن يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد إذا بان له يقين الخطأ **المسألة الثانية عشر** إذا توجه إلى الجهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلوة ... أن ماضي الاجتهاد لا يبطل مستأنفه وكذلك فيمن صرف تحري الجهات ... إليها ... فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية وحكم ... قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسألتان **المسألة الأولى** هذا البيت تكرر ... وبيانه من وجهين ولهما أن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول ... وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيهما أن المراد بالأول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز أن يظن أن هذه القبلة قبلة لأهل المدينة خاصة فبين تعالى أنهم أينما حصلوا من بقاع الأرض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة **المسألة الثانية** قوله حيث ما كنتم من الإعراب جزم بالشرط فكأنه قيل حيث ما كنتم تكونوا والفاء جواب قوله وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم فيه مسائل **المسألة الأولى** المراد بقوله وإن الذين أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التورية عن السدي وقيل بل المراد أحبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح ... والإنجيل ولا بد أن يكون عددا قليلا لأن الكثير لا يجوز عليهم التواطي على الكتمان **المسألة الثانية** الضمير في قوله أنه الحق راجع إلى ما ذكره ... أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتمل أن يرجع إلى هذا التكليف ... الحق وهذا الاحتمال الأخير أقرب لأنه أليق بالكلام إذا القصد بالآية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في أنهم كيف عرفوا ذلك وجوها أحدها أن قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وأنه يصلي إلى القبلتين وثانيها أنهم كانوا يعلمون أن الكعبة ... قبلة لإبراهيم وإسمعيل وثالثها أنهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته ... حق فكان هذا التحويل حقا أما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بالتاء ... بالياء على أنه راجع إلى اليهود **المسألة الثانية** إن جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أي لا يخفى علي جدكم واجتهادكم في قبول الدين ... خطابا مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل أيضا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وإن لم يعجلها لقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا ... ليوم تشخص فيه الأبصار **قوله تعالى ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين** اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بين في الآية الأولى أن الذين أوتوا الكتاب ... بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في قوله ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب

فقال الأصم المراد علماؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه أحدها قوله ولئن اتبعت أهواءهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل أنه حق فإنه لا يكون متبعا للهوى النفس بل يكون في ظنه أنه متبع للهدى وثانيها أن ما قبل هذه الآية وهو قوله وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم لا يتناول عامتهم بل هو مختص بالعلماء أيضا وما قبلها وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا إذ لو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان وإذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الآية المتوسطة وثالثها أن الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وأنهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند اللجوج لا شأن العامي المتحير ورابعها أنا لو حملنا على العموم لصار كذبا لأن كثيرا من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم واتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بأن قوله وإن الذين أوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم أجابوا عن الشبهة الأولى أن صاحب الهوى في الحقيقة لأنه ما تمم النظر ولا الاستدلال فإنه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل إلى الحق فحيث لم يصل علمنا أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى أجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمتنع أن يراد في الأولى بعضهم وفي الآية الثانية كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة أن العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الإصرار حاصلا في الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا إن أحدا منهم لا يؤمن **المسألة الثانية** احتج الكعبي بهذه الآية على أن لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لأنه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف لكان في جملة الآيات ما لو أتاهم به لكانوا يؤمنون فكان هذا الخبر لا يصح على وجه القطع **المسألة الثالثة** احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عباده بما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فإنهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذي أمروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج أصحابنا على القول بتكليف ما لا يطاق بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد أمروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون **المسألة الرابعة** إنما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لأن إعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها إيراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد فلذلك لا ينفع بإيراد الدلائل **المسألة الخامسة** في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الأصم وغيره بل المراد أن أحدا منهم لا يؤمن قال القاضي إن أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فالأقرب هو قول الحسن وإن أريد به العلماء فقط فإن كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وإن لم يكن فيهم من قد آمن صح إجراؤه على ظاهره في رجوع النفي إلى كل واحد منهم لأن ذلك أليق بالظاهر إذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع أحد قبلتك **المسألة السادسة** لئن بمعنى لو وأجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل إنهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر وأجيب بجوابه نظيره قوله ولئن أرسلنا ريحا ثم قال لظلوا فأجاب لئن بجواب لو وقال ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير فأجاب لو بجواب لئن وذلك أن أصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الأخفش والفراء وقال سيبويه إن كل واحدة منهما على موضعها وإنما الجواب هذا الداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب جوابا للقسم **المسألة السابعة** الآية وزنها فعلة أصلها أيية فاستثقلوا التشديد في الياء فأبدلوا من الياء الأولى ألفا لانفتاح ما قبلها والآية الحجة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم وسميت آية القرآن بذلك لأنها جماعة حروف وقيل لأنها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها ... على انقطاعها عن المخلوقين وأنها ليست إلا من كلام الله تعالى **المسألة الثامنة** روي أن يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول صلى الله عليه وآله وسلم ائتنا بآية كما أتى الأنبياء فأنزل الله تعالى هذه الآية والأقرب أن هذه الآية ما نزلت واقعة مبتدأة بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة أما قوله وما أنت بتابع قبلتهم ففيه أقوال الأول أنه رفع لتجويز النسخ وبيان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة والثاني حسم الأطماع أهل الكتاب فإنهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه إلى قبلتهم الثالث المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما أنت بتارك حقك الرابع أنا دافع لما يجب عليك من استصلاحهم باتباع قبلتهم ... معصية الخامس ما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لأن قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم أما قوله تعالى وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فمن وجوه الأول أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن إرضاؤهم باتباعها الثاني أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك إلى ترك قبلتك مع أنهم فيما بينهم مختلفون الثالث إبطال لقولهم إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لأنه إذا جاز أن يختلف قبلتاهما جاز أن يكون المصلحة في ثالث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال وهو أن قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض نفي فيقتضي أن لا يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف وجوابه أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم تبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم وإن حملناه على الكل قلنا إنه عام دخله التخصيص أما قوله ولئن اتبعت أهواءهم ففيه مسائل **المسألة الأولى** الهوى مقصورا ميل الطبع والهوى ممدودا الهواء **المسألة الثانية** في المخاطب بهذا الخطاب ... وهذا القول خطأ لأن كل ما لو وقع من الرسول لقبح والإجماع ... ويدل عليه وجوه أحدها أنه لو كان كل ما علم الله تعالى أنه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه لكان كل ما علم أنه يفعله وجب أن لا يأمره به وذلك يقتضي أن لا يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم مأمورا

النهي لا منهيا عن شيء وهو بالاتفاق باطل وثانيها لولا تقدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم النهي والتحذير وكيف يحصل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض
التأكيد ولما حسن من الله تعالى التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعدما قررها في العقول لان الغرض منه تأكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض ههنا
ورابعها قوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع ان الله تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد
صلى الله عليه وآله وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وقد اجمعوا على انه صلى الله عليه وآله وسلم ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا
لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقال لا تشرك بالله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه صلى الله عليه وآله وسلم نهي
عن ذلك وان غيره ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء من خواص الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بقي ان يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه احدها ان كل
من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح وكان اولى بالتخصيص وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير وثالثها ان الرجل الحازم اذا اقبل على بعض اولاده
واصلحهم فزجره على امر بحضور جماعة اولاده فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم درجة
تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة معتبرة في امثال هذه الآيات القول الثاني انه قوله ولئن اتبعت اهواءهم وليس المراد منه انه اتبع اهواءهم في كل الامور فلعله كان صلى
الله عليه وآله وسلم في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعا منه صلى الله عليه وآله وسلم في استمالتهم فنهاه الله عن ذلك القدر
ايضا واشتبه عليه البعد عنهم بالكلية على ما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول عليه الصلاة والسلام
الا ان المراد منه الامة وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا اساء عبده فتقول له لو فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عتابا شديدا فكان الغرض منه ان لا
يميل الى مخالطتهم احد من الامة اما قوله من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسألتان المسألة الاولى انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والكتاب والمعجزات لان ذلك
من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم امر النبوة
والمعجزات بان سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة المسألة الثانية دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجهه على
غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك اما قوله انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك كنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد
والزجر قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين
اعلم ان في الآية مسألتان المسألة الاولى قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ ولكنه مختص بالعلماء والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم والجمع الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز ان يلقاه الجميع بالكذب والكتمان بل انما يجوز
على الجمع القليل المسألة الثانية الضمير في قوله يعرفونه راجع الى ما ذكروا فيه وجهين احدهما انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون
بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لا تشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم عن عمر رضي الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال انا اعلم به مني
بابني قال ولم قال لاني لست اشك في محمد انه نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه فلا يلتبس على السامع
ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسئلة السؤال الاول اي تعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة الجواب انه
تعالى انه قال في الآية المتقدمة لما حذر امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين
اخبر المؤمنين بحاله عليه بهذه الآية فقال اعلموا معاشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في ابنائهم
السؤال الثاني هذه الآية نظيرها قوله يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الا انا نقول من المستحيل ان يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والخلقة
والنسب والقبيلة او هذا الوصف اتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم بحصوله في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة
على الصفة المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين بين المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من اليهود والنصارى
من انكار ذلك واما القسم الثاني فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لانا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان
ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد اليقين فلم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن هذا الاشكال انما يتوجه
لو قلنا ان العلم بنبوته انما يحصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان صادقا فهذا برهان
والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اقوى واظهر من العلم بنبوة الانبياء وابوة الآباء السؤال الثالث فعلى هذا الوجه الذي
قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم برهانيا غير محتمل للغلط اما العلم بان هذا ابني وذاك ابن غيري ليس علما يقينيا بل ظن والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة
محمد صلى الله عليه وآله وسلم يشبه العلم بنبوة الابناء بل المراد به تشبيه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذلك ههنا وعند ذلك

التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة السؤال الرابع لم خص الابناء بالذكر الجواب ان الذكور اعرف واشهر
بصحبة الآباء والزم وبقلوبهم الصق القول الثاني ان الضمير في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اي ان علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون ابناءهم
وهو قول ابن عباس رض وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه احدها ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم في قوله من
بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انما يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها انه
تعالى ما اخبر في القرآن ان امر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف
هذه المعرفة الى امر النبوة اولى وثالثها ان المعجزات لا تدل اولا الا على صدق محمد صلى الله عليه وآله وسلم واما امر القبلة فذلك انما ثبت لانه احد ما جاء به محمد صلى الله
عليه وآله وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب وعرفوا الرسول منهم
من آمن مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال الله تعالى وان فريقا منهم فوصف البعض
بذلك ونبه بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على كتمان الحق في الذين يخطئونه اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقيل امر القبلة
وقد استقصينا في هذه المسألة اما قوله الحق من ربك ففيه مسألتان المسألة الاولى يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدأ محذوف اي هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا
بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ايضا ان يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ علي رضي الله عنه الحق من ربك على الابدال عن الاول اي يكتمون الحق من ربك المسألة الثانية الالف و
اللام في قوله الحق فيه وجهان ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او الى الحق في قوله ليكتمون الحق اي هذا الذي يكتمونه هو الحق من
ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله كالذي انت عليه وما لم يثبت انه من الله كالذي عليه اهل الكتاب فهو الباطل اما قوله فلا
تكونن من الممترين ففيه مسألتان المسألة الاولى قوله فلا تكونن من الممترين في ماذا اختلفوا فيه على اقوال احدها فلا تكونن من الممترين في ان الذي تقدم ذكره
علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن وثانيها بل يرجع الى امر القبلة وثالثها يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه
قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما يشتمل عليه من قرآن ووحي وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه المسألة الثانية انه تعالى وان
نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسألة قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا
يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شيء قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد من قوله ولكل وجهة وفيه مسألتان المسألة الاولى انما قال ولكل قوم وامة لانه معروف
المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المسألة الثانية ذكروا فيه وجهين احدهما انه تعالى انشأ واجمع الفرق
اعني المسلمين واليهود والنصارى يفعله على حسب ما يعلمه فالجهات من الله تعالى وهو الذي يوجه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله تعالى
في الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم والتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في
العرصة فيفصل بينكم الثاني اذا فسرنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات
بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تؤدي الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على اعمالهم واما قوله
هو موليها اي هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء اي مستقبلها فقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد توليتها ورضيتها واتبعتها وقرأ
ابن عامر النخعي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقين موليها ولقراءة ابن عامر معنيان احدهما ان ما تولته فقد ولاك لان
معنى وليته جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يلي ذاك فذاك ايضا يلي هذا فاذن قد ولي كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم
من ربه كلمات وادم كلما قوله لا ينال عهدي الظالمين والظالمون وهذا قراءة الفراء والثاني هو مولاها اي قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه اي صيرت اليها بحيث يحبها
ويرضاها اما قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلوة في اول الوقت عند الشافعي رحمه الله افضل خلافا لابي
حنيفة رحمه واحتج الشافعي رحمه بوجوه احدها ان الصلوة خير لقوله صلى الله عليه وآله وسلم الصلوة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا
الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا اقل من الندب وثانيها قوله سارعوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى موجب المغفرة والصلوة مما يوجب المغفرة فوجب ان
تكون المسابقة اليها مندوبة وثالثها قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون الى الطاعات ولا شك ان الصلوة من الطاعات
فكانت المسارعة اليها مأمورة ورابعها انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلوة من الخيرات لقوله صلى الله عليه وآله وسلم
خير اعمالكم الصلوة وخامسها انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة يوجب الذم وسادسها قوله حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت والنسيان وسائر الاشغال وسابعها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب
لترضى فثبت ان الاستعجال اولى وثامنها قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة فبين ان المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذلك في هذه الصورة

وثانيهما ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله قال الصديق رضوان الله
احب الينا من عفوه قال الشافعي رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك ان يكون من المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه لانه يقتضي ان يأثم بالتاخير
واجمعنا على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل في اخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة ومتى كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التاخير
موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التاخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول انه لو كان كذلك لوجب ان يكون التاخير
افضل فوجب لو نقل احد التاخير انه عليه السلم المسارعة الى الامتثال اشبه علم الالتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء
الثالث ان تفسير ابي بكر الصديق رضي الله عنه يبطل هذا التاويل الذي ذكروه وعاشرها ان علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا الحادي عشر عن ابن مسعود رض انه سأل رسول الله صلى الله عليه و
آله وسلم اي الاعمال افضل الصلوة لميقاتها الثاني عشر روى ابو هريرة رض عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان احدكم ليصلي الصلوة وقد فاته من اول الوقت
ما هو خير له من اهله وماله الثالث عشر قال صلى الله عليه وآله وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فمن كان اسبق في الطاعة كان
هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتاخر الرابع عشر انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام
حتى وقع الخلاف الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر الصديق اسبق اسلاما ام علي وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد التفضيل
وذلك يدل على قولنا الخامس عشر قوله صلى الله عليه وآله وسلم بادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشتغلوا ولا شك ان الصلوة من الاعمال الصالحة السادس
عشر ان تعجيل حقوق الادميين افضل من تاخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء حق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم السابع عشر ان المبادرة
والمسارعة الى الطاعة اظهار الحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التاخير كسل عنها فيكون الاول اولى الثامن عشر ان يكون الاحتياط في تعجيل الصلوة لانه
اذا اداها في اول الوقت تفرغ ذمته واذا اخرها فربما عرض له شغل فمنعه عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك انه
اولى التاسع عشر اجمعنا في صوم رمضان ان التعجيل افضل من التاخير وذلك لان المريض يجوز له الان يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا
على ان التعجيل في الصلوة اولى فان قيل ينتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر في شدة الحر وبما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة ووجود الماء قلنا التاخير في هذا
الموضع لامور عارضة وكلامنا في مقتضى الاصل العشرون المسارعة الى الامتثال احسن في العرف وترك المسارعة قبيح فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم
ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحادي والعشرون صلوة تحملت شرائطها فوجب اداؤها في اول الوقت كالمغرب وفيه احتراز عن الظهر في شدة الحر لانه انما
يستحب التاخير اذا اراد ان يصليها في المسجد لاجل ان المشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع اما اذا صلاها في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز عمن يدافع الاخبثين او حضر
الطعام ويرجع لهذا المعنى وكذا التيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذا انتظار حضور الجماعة فان الكلام لم يحصل في هذه الصور فهذه جملة الادلة الدالة
على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحد من الصلوات اما صلوة الفجر فقال محمد المستحب الدخول فيها بالتغليس وقال الشافعي رحمه الله التغليس افضل وهو مذهب
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقول مالك واحمد واحتج الشافعي رح بعد الدلائل السابقة بوجوه احدها ما اخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله عنها انها
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن لا يعرفن من الغلس قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن
اي مجللات باكسيتهن والغلس اخر الليل فان قيل هذا كان في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصلي بغلس لئلا يعرفن
وهكذا كان عمر رض يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا
الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية وثانيها ما اخرج في الصحيحين عن قتادة
عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم قمنا الى الصلوة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا ايضا يدل على التغليس
وثالثها ما روي عن ابي مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غلس بالصبح ثم اسفر بها ثم لم يعد بالاسفار حتى قبضه الله تعالى ورابعها انه تعالى مدح
المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب ان
يكون ترك النوم باداء الفرائض افضل لقوله صلى الله عليه وآله وسلم حكاية عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الي بشيء مثل اداء ما افترضت عليهم
واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون التغليس افضل وخامسها ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الاعمال
احمزها اي اشقها واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها قوله صلى الله عليه وآله وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وثانيها روى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه صلى
الفجر بالمزدلفة بغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلى صلوة الا لميقاتها الا صلوة الفجر بالمزدلفة وثالثها عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه
صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس تطلع قال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر رضي الله عنه انه قرأ البقرة فاسفر بها الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين ورابعها ان

الصلوة تشتمل على فضيلة الانتظار وقال صلى الله عليه وآله وسلم المنتظر للصلوة كمن هو في الصلوة فمن اخر الصلوة عن اول الوقت فقد انتظر الصلوة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن
صلاها في اول الوقت فقد فاته فضل الانتظار وخامسها ان التثويب يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى لتحصيل الفضل بجماعة وسادسها ان النعاس يغلب على
الناس لانه اذا كانت الصلوة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلوة بعد طلوع الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يتخلص عن
الكراهية والجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي يتفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كان الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار
الهواء لم يكن ذلك فجرا واما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال سفرت المرأة وجهها اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام فهو في الهواء فان الظلام
كلما كان اشد كان النور الذي يظهر فيه فيما بين ذلك الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلوتكم حين كان الفجر اظهر كان
اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون الا في اول الفجر وهذا معنى قول لا شك عنه والذي عليه ما قلنا ان اداء الصلوة في هذا الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما
تاخير الصلوة الى وقت التثويب فهو عبادة اهل الكسل وكيف يمكن ان يكون الشارع جعل الكسل افضل من الجد في الطاعة والجواب عن الثاني وهو قول ابن مسعود رض
انه قال حافظوا على التثويب بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التثويب بالفجر انما يحصل في اول الوقت فاما عند امتلاء العالم بالنور فلا يسمى ذلك فجرا واما سائر الوجوه
فهي معارضة ببعض ما قدمناه اما قوله اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المحسنون العارفون
بالنبوة والشريعة الخيرات واعملوا فيها الشاق فيصلوا الى ما لكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان
الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله
لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا
يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون ١٥٠ اعلم ان ما في هذه السورة من البحث ان الله تعالى
قال قبل هذه الآيات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا
الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وذكر ههنا ثانيا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل
عما تعملون ثم ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل لهذا التكرار فائدة
ام لا وللعلماء فيه اقوال احدها ان الاحوال ثلثة اولها ان يكون الانسان في المسجد الحرام وثانيها ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد وثالثها ان يخرج عن البلد الى
الارض فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية محمولة على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت مثلها للبعيد فلاجل ازالة هذا الوهم
كرر الله تعالى هذه الآيات والجواب الثاني انه سبحانه انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب ليعلمون ان امر نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وسلم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التورية والانجيل واما في المرة الثانية انه تعالى يشهد وشهادة الله تعالى بكونه حقا مغايرة لعلم اهل
الكتاب بكونه حقا فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل ان يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال في الآية المتقدمة فلنولينك قبلة ترضاها
ثم قال لهذا الوجه للفائدة بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك اي ما حولناك الى هذه القبلة لمجرد رضاك بل لاجل ان هذا
التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التي انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث
خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا فيصير ذلك التولي سببا
للطعن في دينكم والحاصل ان الآية الاولى امر بالدوام على جميع الامكنة والثالثة امر بالدوام في جميع الازمنة واشعار بان هذا لا يصير منسوخا البتة والجواب
الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامهم اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة ابيهم ابراهيم عليه السلم والثاني مقرون بقوله ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب
دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق
من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود في امر القبلة وكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحد منها الامر بالتزام القبلة نظيره ان
يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تهواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة
الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم قال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله
فباي آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله ان في ذلك لآية وما كان اكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة اول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا
فدعت الحاجة الى التكرار لاجل التاكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البيان اما قوله وما الله بغافل عما تعملون يعني هؤلاء المعاندين الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون
الشبه على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهذا وقد انزل ما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه اما قوله لئلا يكون للناس

عليكم حجة ففيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة بين القوم فاراد الله تعالى ان يزيل الحجة الان باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك
روايات احدها ان اليهود قالوا يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا والثاني قالوا ما درى محمد اين يتوجه في صلوته حتى هديناه والثالث ان العرب قالوا انه كان يقول انا على دين
ابرهيم عليه السلام والان ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابرهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسايلهم الى الطعن في شرعه صلى الله عليه وآله وسلم الا انه تعالى لما علم ان الصلاح
في ذلك اوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهو تمييز من اتبعه بمكة ممن اقام على
وان ذلك الامتحان ما كان يظهر الا بهذا المعتبر ولما انتقل النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى المدينة تغيرت المصلحة واقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال تعالى
لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول ولا يبقى لهم هذا التحويل ولما كان زعمهم من العلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهي قول بعض
العرب ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم عاد الى دين ابائه في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر و
ذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لا جرم قال تعالى الا الذين ظلموا منهم المسئلة الثانية قرأ نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه
يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهي الاصل المسئلة الثالثة لئلا موضعه نصب والعامل فيه فولوا اي ولوا لئلا وقال الزجاج عرفكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة المسئلة الرابعة الناس
هم اهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم المسئلة الخامسة هاهنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا انفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها
عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال الاول انه استثناء متصل ثم على هذا القول في دفع السؤال وجوه الاول ان الحجة كما انها تكون صحيحة قد تكون ايضا باطلة
قال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هي ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده
المبطل يسمى حجة لان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه وكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من محجة الطريق وكل كلام يتخذه الانسان مسلكا
لنفسه في اثبات وابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا الوجه الثاني في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوا
في كتابهم انه صلى الله عليه وآله وسلم يحول الى الكعبة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا منهم بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن ابي روق الوجه الثالث انهم لما اوردوا تلك الشبهة
على اعتقاد انها حجة سماها الله تعالى حجة بناء على معتقدهم ولعله تعالى سماها حجة تهكما بهم الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا
الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل القول الثاني انه استثناء منقطع وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع الظن وقال النابغة ولا عيب فيهم غير
ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وليس بعيب وقال ما له علي حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ونظيره ايضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال
لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام مشهور للعرب القول الثالث زعم ابو عبيدة ان الا بمعنى الواو كانه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا
وانشد وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان يعني والفرقدان القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون
للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى هذان الوجهان بعيدان اما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني والمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن
يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا عقابي ان انتم عدلتم عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب
على المرء في كل افعاله وتروكه ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وان يعلم انه ليس في يد الخالق شيء البتة وان لا يكون مشغول القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم اما قوله تعالى ولاتم
نعمتي عليكم فهذا اختلفوا في متعلق اللام على وجوه احدها انه راجع الى قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين احدهما
لانقطاع الحجة عنه والثاني لاتمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابرهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول عليهم
في بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان صلى الله عليه وآله وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة وثانيها ان متعلق اللام محذوف معناه و
لاتمام النعمة عليكم وارادتي اهتداءكم امرتكم بذلك وثالثها ان يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم والقول الاول اقرب الى الصواب فان قيل
انه تعالى انزل عند قرب وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين
كثيرة في هذه الآية ولاتم نعمتي عليكم قلنا اتمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي ابن ابي طالب عليه السلام تمام النعمة الموت
على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم في التسلسل في صلوة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وصلوة امته الى بيت المقدس وان كان مراده ان الفاظ القرآن لا يدل على
ذلك فقد اصاب لان شيا من الفاظ القرآن لا يدل على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به انكاره اصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من التواتر ولابي مسلم ان يمنع التواتر
وعند ذلك القول الاصح التعويل في القطع بوقوع في شرعنا على خبر الواحد قوله تعالى كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم اياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة
ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابرهيم عليه السلام
فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل و
اسحاق ويعقوب والاسباط ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين الاولى قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثانية استدلالهم بانكار

النسخ في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالغ فيه لان ذلك كان اعظم شبهة لليهود في انكار
نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لانكار النسخ فلاجرم اطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب
عن الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظم نعم الله تعالى عليهم وذلك لاستمالة القلوب وانه
من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي الى الحق مرغوب ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا ويخلص من الذل والمهانة فيكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين
فقد بلغ النهاية في هذا الباب اما قوله كما ارسلنا ففيه مسايل المسئلة الاولى هذه الكاف اما ان يتعلق بما قبلها او بما بعدها فان قلنا انه متعلق بما قبلها ففيه وجوه
الاول انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف وفي الاخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول الثاني ان ابرهيم عليه السلام
قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب فكانه تعالى قال
ولاتم نعمتي ببيان الشرايع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابرهيم عليه السلام كما ارسلنا فيكم رسولا منكم اجابة لدعوة ابرهيم والثالث قول ابي مسلم الاصفهاني وهو
ان التقدير وكذلك جعلناكم امة وسطا كما ارسلنا فيكم رسولا اي كما ارسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا وكذلك جعلناكم امة وسطا فاما ان قلنا
انه متعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا يعلمكم الدين والشرايع فاذكروني اذكركم وهو اختيار الاصم والتقدير كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون
رسولا فجعلنا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رجلا فيكم صاحب كتاب ثم اتاكم باعجب الآيات تتلوا عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على الاخلاق في
الشريعة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما اوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي وثوابي والذي
يؤكده قوله لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا يتلوا عليهم اياته فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كما هل يجوز ان
يكون جوابا قلنا جوزنا الفراء وجعل اذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك انه اوجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي
والوجه الاول اولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به اولى والله اعلم المسئلة الثانية في وجه التشبيه فان قلنا الكاف متعلق بقوله
ولاتم نعمتي عليكم كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله اذكروني فقد دل ذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى
النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة المسئلة الثالثة في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان يكون باقية اما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب
وكذلك قوله منكم وفي ارسال فيكم ومنكم نعمة عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى رسولا
من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلو عليكم اياتنا فاعلم انه من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه يتلى ويستفاد منه مجامع
الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والاخرة اما قوله ويزكيكم ففيه اقوال احدها انه صلى الله عليه وآله وسلم يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكياء
عن الحسن وثانيها يزكيكم بالثناء والمدح اي يعلمكم ما انتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم كما يقال ان المزكي زكى الشاهد اي وصفه بالزكي وثالثها ان التزكية عبارة عن
التنمية كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل
بالمطيع كل ذلك اما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب والحكمة فليس بتكرار لان التلاوة للقرآن غير تعليمه اياهم واما الحكمة فهي العلم بسائر الشرايع التي يشتمل القرآن
على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رح الحكمة هي سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه بعثه على حين فترة من
الرسل وجهلة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امر اديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من اعظم انواع النعم قوله تعالى
فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون اعلم ان الله تعالى كلفنا في هذه الآية بامرين بالذكر والشكر اما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح
فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرأوا كتابه وذكرهم بقلوبهم على ثلثة انواع احدها ان يتفكروا في الدلايل الدالة على ذاته وصفاته و
يتفكروا في الجواب عن الشبهة العارضة في تلك الدلايل وثانيها ان يتفكروا في الدلايل الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده
فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم وثالثها ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى يصير كل ذرة
من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له واما ذكرهم اياه تعالى
بجوارحهم فهو ان يكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلوة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر
الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات ولهذا روي عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى يدخل الكل فيه اما قوله اذكركم فلا بد من حمله
على ما يليق بالموضع والذي يليق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضا والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم وللناس في هذه الآية عبارات الاولى
اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي والثانية اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والاحسان وهو مثل قوله ادعوني استجب لكم وهو قول ابي مسلم قال امر الخالق بان يذكروه
راغبين راهبين وراجين خائفين ويخلصوا الذكر عن الشركاء فاذا ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجل والاجل والثالثة اذكروني

بالثنا بالنعمة اذكركم بالثنا بالطاعة الرابعة اذكروني في الدنيا اذكركم في الآخرة الخامسة اذكروني في الخلوات اذكركم في الفلوات السادسة اذكروني في الرخاء اذكركم في البلاء
السابعة اذكروني بطاعتي اذكركم بمعونتي الثامنة اذكروني بمجاهدتي اذكركم بهدايتي التاسعة اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص
العاشرة اذكروني بالربوبية في الفاتحة اذكركم بالرحمة والخاتمة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين. واعلم انه تعالى
لما اوجب بقوله اذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلوة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على
العبادات اما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن ذلل نفسه وقلبه هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات
وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات وايضا
فلانه تعالى امر بالثبات في الجهاد فقال اذا لقيتم فية فاثبتوا وبالثبات في الصلوة وبالدعا فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا
وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه اولى لعموم اللفظ وعدم تقيده واما الاستعانة بالصلوة فلانها يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص
له وان يجمع همه وقلبه عليها على ما ياتي فيها من قراة تستوفي الوعد والوعيد والترغيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلوة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات
ولذلك قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك ترى اهل الخير عند النوائب متفقين على الفزع الى الصلوة وروي انه صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا حزبه امر فزع الى
الصلوة ثم قال ان الله تعالى مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم اذا استعانوا على طاعتهم بالصبر والصلوة ان
يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال الله تعالى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون
اعلم ان هذه الاية نظير قوله تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق هذه الاية بما قبلها كانه قال استعينوا بالصبر والصلوة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك
الاقامة الى مجاهدة عدوي باموالكم وابدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندي وههنا مسائل المسئلة الاولى
قال ابن عباس رض نزلت الاية في قتلى بدر ومن قتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحارث بن عبد
المطلب وعمر بن ابي وقاص وذو الشمالين وعمرو بن نفيل وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعيد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وتميم
بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان وفلان فنهى الله تعالى ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن الاخرين ان
الكافرين والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم طلبا لمرضاة محمد عليه الصلوة والسلم من غير فايدة فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية اموات رفع لانه خبر مبتدا
محذوف تقديره لا تقولوا هم اموات المسئلة الثالثة في الاية قولان الاول انهم في الوقت احياء كان الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على
ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبور فان قيل نحن نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحيوة ولا امتناع في
ان الله تعالى يعيد الحيوة الى كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتاليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله تعالى الحيوة الى الاجزاء
التي لا بد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان يحييهم اذا لم يشاهدوا القول الثاني قال الاصم لا يسمونهم بالموتى وقولوا هم الشهداء الاحياء ويحتمل ان
المشركين قالوا هم اموات في الدين كما قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه فقال لا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم احياء في الدين ولكن لا تشعرون
يعني المشركين لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه الصلوة والسلم فهو حي في الدين وعلى هدى من ربهم ونور كما روي في بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل مات رجل
خلف مثلك وحكي عن البقراطي انه كان يقول فلما مت موتا بالارادة واحيا بالطبيعة اي بالروح القول الثالث ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه
يقتلون انفسهم ويخرجون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فايدة ويضيعون اعمارهم الى غير شيء وهولاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم
كانوا مومنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى لا تقولوا كما قال المشركون انهم اموات لا ينشرون
ولا ينتفعون بما عملوا من الشدايد في الدنيا ولكن اعلموا انهم احيا وسيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير احيا بانهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال احاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات في جنات نعيم على معنى
انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وابي مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه احدها ان الايات الدالة
على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحيوة في القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا لان العذاب حق الله على
العبد والثواب حق العبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن من اسقاط الثواب فحيث ما اسقط العقاب الى يوم القيمة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب اولى وثانيها
ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمومنين وقد كانوا يعلمون بانهم سيحيون يوم القيمة وانهم ماتوا على هدى ونور
فعلم ان الامر على ما قلنا من ان الله تعالى احياهم في قبورهم وثالثها ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحيوة في البرزخ قبل البعث ورابعها قوله صلى الله عليه وآله وسلم

القبر روضه

القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواترة وكان صلى الله عليه وآله وسلم يقول في اخر صلوته واعوذ بك من عذاب القبر وخامسها
انه لو كان المراد من قوله انهم احياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فايدة اجاب عنه ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى
اشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فاراد هم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب
ضعيف لان منزلة النبيين والصديقين اعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر وسادسها ان الناس يزورون قبور الشهدا ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرنا واحتج
ابو مسلم على قوله فانه تعالى ذكر هذه الاية في ال عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم ان اهل الثواب لا يدخلون الجنة
الا يوم القيمة والجواب ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلى الدرجات وايصال البشارات اليه وهو في القبر او في موضع اخر واعلم ان في الاية قولا
آخر وهو ان ثواب القبر وعقابه للروح لا للقالب وهذا القول بنا على معرفة الروح ولنشر الى الحاصل قول هولاء فنقول انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة
عن هذا الهيكل المخصوص لانه ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى اخره
والباقي غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل الثاني اني اكون عالما باني انا حال ما اكون غافلا عن هذه الاعضاء
والابعاض واما الانسان غير محسوس انما هو السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا اي
شيء هو والاقوال فيها كثيرة الا ان اشدها تحصيلا وتحصيلا وجهان احدهما انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء
الورد في الورد والقايلون بهذا القول فريقان احدهما الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لساير الاجزاء التي منها الف هذا الهيكل الا ان القادر
المختار سبحانه يبقي بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحيوة يخلقها الله فيها فاذا ماتت زالت الحيوة
وهذا قول اكثر المتكلمين وثانيهما ان الذين اعتقدوا الاختلاف للاجسام زعموا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالماهية للاجسام
التي منها ايتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم
صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحليل والتبديل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحليل لانها
مخالفة بالماهية لهذه الاجسام القابلة فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعدا
او الى الجحيم وعالم الافات ان كانت من جملة الاشقيا والقول الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارجا
عنه ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثل الله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حق فوجب ان يكون
الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم ليس بفرد حقا فذلك الذي يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب ان لا يكون جسما وانما ان في المعلومات ما هو فرد
حقا فلانه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال واما انه اذا كان المعلوم
ما هو فرد فان العلم المتعلق بذلك الفرد وان كان منقسما فكل واحد من اجزايه او بعض اجزايه اما ان يكون علما بذلك المعلوم المفرد وهو هذه الكيفية الحادثة لا بذلك الا
التي فرضناها قبل ذلك ثم ان هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم يكن منقسمة فهو المطلوب واما انه اذا كان في المعلوم علما لا يقبل القسمة كان الموصوف به
ايضا كذلك فلان الموصوف به لو قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء او شيء منها ان كان موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون الفرض الواحد حالا في اشياء كثيرة وهو محال او
يتوزع اجزاء الحال على اجزاء المحل وقد فرضنا انه غير منقسم او لا يتصف بشيء من اجزاء المحل الا تمام الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف واما ان كل متحيز منقسم
فالدلايل المذكورة في نفي الجوهر الفرد تقتضيه قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وان يكون مدركا للكلي
والجزئيات لا يمكنني ان احكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم على شيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فهذا الشيء مدرك للجزئي والانسان الكلي
فيمكنه ان يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي والمدركات للكليات هو النفس فالمدرك للجزئيات ايضا هو النفس وكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع ان يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت
هذا فنقول ان هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتتلذذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيمة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول قال به قائم من الناس قالوا
وان لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم على فساده دليل فانه مما يؤيده وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر فوجب
المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله تعالى هو العالم بحقايق هذه الامور قالوا ومما يؤيد هذا القول وهو ان ثواب القبر وعذابه اما ان يصل الى
هذه البنية او الى جزء من اجزايها والاول مكابرة لانا نجد البنية متفرقة متمزقة وكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا ان يقال ان الله تعالى يحيي بعض
الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح وانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة
ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيمة الصغرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية والله اعلم قوله تعالى ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص
من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين اعلم ان القفال قال هذا يتعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسايل المسئلة الاولى

فان قيل انه تعالى قال واشكروا لي ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال ولئن شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فالجواب من وجهين الاول انه تعالى
اخبر ان اكمال الشرايع اتمام النعمة وكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرايع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم امر فيها بالصبر الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر
ثم ابتلى وامر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلوة والسلام الايمان نصفان نصف شكر ونصف صبر المسألة الثانية روى
عن عطاء والربيع بن انس ان المراد بهذه الاية المخاطبة لاصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد الهجرة المسألة الثالثة اما ان الابتلاء كيف يصح على الله تعالى فقد تقدم في
قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات واما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه احدها ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد
لهم من الجزع واسهل عليهم بعد الورود وثانيها انهم اذا علموا انه ستصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب
وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا محمدا واصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا
هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التامل في دلايله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره
ثم راوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا راوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلاء
قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا وخامسها ان من المنافقين من اظهر متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة
الرزق فاذا اختبره الله تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفايدة
وسادسها ان اخلاص الانسان حال البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك والله اعلم المسألة الرابعة
انما قال بشيء على الوحدان ولم يقل باشياء على الجمع لوجهين الاول لئلا يوهم باشياء من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا الثاني معناه بشيء قليل
من هذه الاشياء المسألة الخامسة اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك
وجود شيء مما مضى يسمى ذكرا وتذكرا وان كان موجودا في الحال يسمى ذوقا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك شيء في الاستقبال وغلب
ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا ورجاء فالخوف هو تالم القلب
لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال اما الخوف الشديد فقد حصل
لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال تعالى هنالك ابتلي المؤمنون
وزلزلوا زلزالا شديدا واما الجوع فقد اصابهم في اول مهاجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى المدينة بقلة اموالهم حتى انه عليه الصلوة والسلام كان يشد الحجر على بطنه و
روى ابو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقى مع ابي بكر رضي الله عنه فقال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك واما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل
ذلك عند محاربة العدو بان ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص في المال والنفس قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل
الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على
ما عليه التاويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم واما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق
على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الوفود هذا اخر كلام القفال قال الشافعي رحمه الله الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال
الزكوة والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين حال الصابرين على هذه الامور بقوله وبشر الصابرين وفيه
مسايل المسألة الاولى واعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال ومن الناس
من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ان يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه الصبر على ما
يفعل به ابوه من التاديب ولو فعله غيره لكان له ان يمانع بل يحارب وكذلك العبد مع مولاه فما يفعله الله تعالى بعباده عليه ليس الا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعله العباد من الظلم فيه
المسألة الثانية الخطاب في وبشر الصابرين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولكل من تاتي منه البشارة المسألة الثالثة قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا
يتصور ذلك في البهايم والملايكة اما في البهايم فلنقصانها واما في الملايكة فلكمالها بيانه ان البهايم سلطت عليه الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة
مقتضى الشهوة صبرا واما الملايكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم تسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها
عن حضرة الجلال بجند اخر واما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبي ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذاء الذي هو محتاج اليه ثم تظهر فيه شهوة النكاح وليس له
قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند اخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما اما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار
الاخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية فيمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية وصارت داعية العقل صادة مانعة لداعية الشهوة من العمل فسمى ذلك الصد
المنع صبرا وهو اما بالفعل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثاني هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات

الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمي عفة وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي غلب عليه الصبر فان كان في
مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيوب وغيرها وان كان في حال الغنى يسمى
ضبط النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة سمي شجاعة ويضاده الجبن وان كان في كظم الغيظ والغضب سمي حلما ويضاده التذمر وان كان في نائبة
من نوايب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر وان كان في اخفاء كلام سمي كتمان النفس وسمي صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمي زهدا ويضاده الحرص وان كان على
قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في الباساء والضراء اي الفقر وحين الباس اي المحاربة
اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون قال القفال ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على
ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز اثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان
من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وذلك مما لا بد منه قال الحسن رحمه الله لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا والله اعلم
المسألة الرابعة في فضيلة الصبر وقد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر في القران في نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر الخيرات اليه وقال وجعلنا
منهم ايمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمت ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقال اولئك يؤتون
اجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا واجرها بتقدير الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فانا اجزي به
الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصر على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمدد
ربكم بخمسة الاف من الملايكة مسومين وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال
عليه السلام الصبر نصف الايمان ويقرب ان الايمان لا يتم الا بعد ترك ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقايد وحصول ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف
والاستمرار على ما ينبغي وهو الصبر وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج
فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطي حظه منهما
لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان هو الصبر وهذا يشبه قوله عليه السلام الحج عرفة المسألة الخامسة في بيان ان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ
الغزالي رحمه الله دلت الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال عليه السلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين
ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال له اترضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول تعالى لقد انعمت عليه فشكر وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف
جزاء الشاكرين واما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصايم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به اعظم
درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روي ان سليمن عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا واخر اصحابي دخول الجنة عبد الرحمن
بن عوف لكان غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء امامهم ايوب عليه السلام المسألة السادسة دلت هذه الاية
على امور احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول والصحابة وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين
وثالثها ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء اخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها
ورابعها انها تدل على ان الغناء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل بمجرى العادة الجاذبة عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح في اضافة هذه
الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة قوله تعالى
الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون اعلم ان الله تعالى لما
قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي وفي الاية مسايل المسألة الاولى اعلم ان هذه المصايب قد يكون من فعل الله تعالى وقد
يكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي
صلى الله عليه وآله وسلم واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله تعالى بان يتلف اموالهم وقد يكون من العدو بان يغلبوا عليهم فيتلفوا ونقص الاموال من الله
تعالى انما يكون بالجوايح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله تعالى بالاماتة
ومن العباد بالقتل المسألة الثانية قال القاضي انه تعالى لا يصف هذه المصيبة بل فسرها بما عم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها
من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف اذ عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك بادابه تعالى فالذي ينالها من قبله تعالى ان يعتقد فيه
انه حكم وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان اقرارهم بالعبودية تفويضا للامور اليه ورضا بقضائه فيما
يبتليهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء واما ما نزل به من المعصية من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله تعالى في الانتصاف ويعود ان

غيظه وغضبه فلا يتعدى الحد بما لا يحل له في شفاء غيظه ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لانه هو الذي الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره كانه يقول في الاول انا عبد لمن
غناه كيف شاء وفي الثاني يقول انا اليه يتصرف بنا كيف شاء. المسئلة الثانية امال الكسائي في بعض الروايات النون في انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف
للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء الكسائي لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها
امتناع الامالة ولذلك لا يجوز امالة حتى ولكن. اما قوله وانا اليه راجعون ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو بكر الوراق انا لله اقرار منا بالملك وانا اليه راجعون اقرار على
انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن المكان وجهة فان ذلك على الله محال بل المراد منه انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الاخرة لان عند ذلك
لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى
الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة. المسئلة الثانية هذا يدل على ان الاقرار بالبعث والنشور اعتراف بانه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع اجر
المحسنين. المسئلة الثالثة قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من
اثابة على ما كان فيه ومن تفويض على ما نزل به ومن انتصاف ممن ظلمه فيكون منه الا راضيا بما وعده الله تعالى به من الاجر في الاخرة. المسئلة الرابعة الاخبار كثيرة في هذا
الباب احدها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من استرجع عند المصيبة جبر الله مصابه واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا ترضاه وثانيها روي انه طفي سراج
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو مصيبة وثالثها قالت ام سلمة رضي الله عنها حدثني ابو
سلمة انه عليه السلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امره الله تعالى به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسب مصيبتي فأجرني فيها وعوضني
خيرا منها الا آجره الله تعالى عليها وعوضه خيرا منها فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعاضني الله محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ورابعها
قال ابن عباس رضي الله عنه اخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى واسترجع عند مصيبته كتب الله له ثلاث خصال الصلوة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى
وخامسها عن ابن عمر رضي الله عنه قال نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون ونعم العلاوة وهو قوله واولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود رضي الله عنه لان اخر
من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله ليته لم يكن. اما قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلوة من الله تعالى هي الثناء والمدح والتعظيم
واما رحمته فهي النعم التي نزلها به عاجلا ثم آجلا واما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه احدها انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة لصاحبها الى كل
خير وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب وثالثها المهتدون لسائر ما لزمهم والاقرب فيه ان يضم ما يصير داخلا في الوعد حتى يكون عطفه على ذكره
من الصلوة والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد بانهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان ذلك داخل في الاهتداء وان كان الاشبه
ان يراد بذلك انهم المسارعون بادابها المتمسكون بما الزم وامر قال ابو بكر الرازي اشتملت الاية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضى بقضائه
والصبر على اداء فرائضه لا تصرفه عنها مصائب الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون وفي اظهاره فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا
سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات على طاعته وحكي عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وافضل
الاعمال الرضى عن الله تعالى ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضى بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا
بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق الصرف واما بطريق الجذب اما طريق الصرف فمن وجوه احدها انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء منشأ
للآفات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان آدم لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة فبقي آدم مع ذكر الله ولما استانس يعقوب بيوسف اوقع
الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه السلام في اهل مكة بالنصرة والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال ما اوذي نبي ما اوذيت وثانيها ان لا يجعل ذلك الشيء
بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فيرجع العبد الى الله تعالى وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيئا اعطاه الله بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحيي العبد
فيرجع الى باب الرحمة واما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب فصفة الرب
الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب
المغلوب عن صفته الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار فكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف عن لحظ حضرة السلطان
الذي كل ما عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظها فيصير راضيا باقضية الحق سبحانه واحكامه من غير ان يبقى في طباعه شبهة المنازعة
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم. وفي هذه الآية بما قبلها
من وجوه احدها انه سبحانه بين ان صفة تحويل القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد وامته باحياء شرائع ابراهيم عليه السلام ودينه على ما قال ولاتم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا
والمروة من شرائع ابراهيم عليه السلام على ما ذكره في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية وثانيها ان الله تعالى لما قال ولنبلونكم
بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك لانهما من آثار هاجر واسمعيل مما جرى عليهما من البلوى استدلوا

ذلك على البلوى لا بد وان يصل الى اعظم الدرجات واعلى المقامات وثالثها ان اقسام تكليف الله تعالى ثلثة احدها ما يحكم العاقل بحسنه في اول الامر فذكر هذا القسم اولا
وهو قوله اذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره امر مستحسن في العقول وثانيها ما يحكم العاقل بقبحه
في اول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الالام والمحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لان الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك
كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا وثالثها
الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراها كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم
عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع اقسام التكاليف واذكر لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء. المسئلة الثانية اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين
المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل اشتقاقهما قال القفال قيل ان الصفا واحد وجمع صفاة وصفي كما يقال عصى وعصا ورحى ورحي قال الراجز كان متنيه من
النفي مواقع الطير من الصفي وقد يكون بمعنى جمع واحدها صفاة قال جرير انا اذا قرع العدو صفاتنا لاقوا لنا حجرا اصم صلودا وفي كتاب الخليل الصفا الحجر
الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفوا واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كلها بمعنى واحد وقال المبرد الصفا
كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب يتصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل المروة من الحجارة ما كان ابيض صلبا شديد
الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة وجمعه في القليل مروات وفي الكثير مرو قال ابو ذؤيب حتى كاني للحوادث مروة بصفا المشرق كل يوم تقرع
اما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله اي علامة للقربة وقال
ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله
هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام
ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت. المسئلة الثالثة الشعائر اما ان نحملها على العبادات والنسك او نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام خلاف
لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما والسعي من دين الله وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين امكن ان يكونا موضعين
للعبادة والنسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولابراهيم قبل ذلك وهو من المناسك
التي حكى الله تعالى لابراهيم عليه السلام في قوله وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السبب بين الله تعالى
الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما. المسئلة الرابعة الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة عن هاجر
ام اسمعيل عليه السلام حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل اغاثها الله تعالى بالماء الذي نبعه لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وتعالى
وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعاءهما
ثم جعل افعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيمة وآثارهما قدوة للخلائق اجمعين ليعلم ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكل ذلك ما قال قبل ذلك من انه يبتلي عباده
بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلين. المسئلة الخامسة
ذكر القفال في لفظ الحج اقوالا احدها ان الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه اولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى
ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر والثاني قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المقدح
الشجة فيكون المعنى حج فلان اي حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون
اي حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد ان يكون الحج سمي بهذا الاسم لمعنى الحلق الثالث قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا
ومن ذلك محجة الطريق وكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي الفعل حجا قال القفال والقول الاول اشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما
هو بمعنى يختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك محجة الطريق وهي التي كثر فيها السير اما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى وجاشت النفس لما
جاء جمعهم وراكب جاء من تثليث معتمر وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه بالعمرة اذا اضيفت الى البيت ان تكون بمعنى
الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر. اما قوله فلا جناح عليه فالجناح هو من قولهم جنح الى كذا اي مال اليه قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح
لها وجنحت السفينة اذا لزمت بالماء فلم تمض وجنح الرجل الشيء يعلمه بيده اذا مال به صدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل في
احد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت ان اصله من الميل ثم من الناس من قال انه بقي في عرف القرآن كذلك فمعنى لا جناح عليكم انه لا ميل لاحد
عليه بمطالبة شيء من الاشياء ومنهم من قال بل يختص بالميل الى الباطل والى ما يأثم به وقوله ان يطوف بهما اي يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يا ايها المزمل يا ايها المدثر
ان المتدثر والمزمل بمعنى واحد. المسئلة السادسة ظاهر قوله لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذي يصدق عليه انه لا اثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل

من هذه الثلاث عن الاخرى بقيد زايد فاذن ظاهر هذه الاية لا يدل على ان السعي بين الصفا واجب او ليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك من الاقسام لا دلالة فيه
على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذن لابد في معرفة ان هذا السعي واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل اخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله ان هذا
السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة رحمه الله ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروي عن ابن الزبير ومجاهد وعطا ان من تركه فلا شي عليه حجة الشافعي رحمه الله
من وجوه احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو
العدو وذلك غير واجب قلنا لا نم ان السعي عبارة عن العدو بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه
العدو بل الجد والاجتهاد في المقصد والنية سلمنا انه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى اصل الشي واجبا وثانيها
ثبت انه عليه السلام سعى وروي انه عليه السلام لما دنا من الصفا في حجته قال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدا بما بدا الله به فبدا بالصفا فرقي عليه حتى راى البيت واذا
ثبت انه عليه السلام سعى وجب ان يجب علينا السعي للقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاتبعوه وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة واما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب وثالثها انه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم او يوتى به في احرام كامل وكان جنسها ركنا كطواف
الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه الاية وهو قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجب
ثم اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه تطوع ليس بواجب وعنها انه عليه السلام قال الحج عرفة من ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي تمام الحج من جميع الوجوه ترك العمل
في بعض الاشيا فيبقى معمولا به في السعي والجواب عن الاول من وجوه الاول ما بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره
فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر عند ابي حنيفة رحمه الله واجب مع انه قال فيه فليس عليكم
جناح ان تقصروا كذا ههنا الثاني انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب ثم الثاني هو الواجب الثالث قال ابن عباس كان على الصفا
صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما فلما جا الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية واذا ثبت
هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليكم ان تصلوا فيه
فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلوة الرابع روي عن عروة انه قال لعايشة رضي الله عنها اني ارى لا حرج علي في ان لا اطوف بهما فقالت بيس ما
قلت لو كان ذلك كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنم وتفسير عايشة رض راجح على تفسير التابعين فان قيل فقد قرا ابن عباس فلا جناح ان لا يطوف بهما وهذا
ايضا محتمل لكقوله يبين الله لكم ان تضلوا وكقوله ان تقولوا يوم القيمة ومعناه ان لا تقولوا قلنا القراة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحه يقدح في كون
القرآن متواترا الخامس كما ان قوله لا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك ان السعي مندوب فقد صارت الاية متروكة العمل بظاهرها
واما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضي ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيا اخر كقوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الفدية ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع فزاد على طعام مسكين كذا ههنا
يحتمل ان يكون هذا التطوع مصروفا الى شي اخر وهو من وجهين احدهما انه يزيد في الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية او اكثر والثاني ان يتطوع بعد حج الفرض
وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا واما الحديث الذي تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام اما قوله
فمن تطوع خيرا ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغمت في الطاء لتقاربهما وهذا حسن لان المعنى
على سبيل الاستقبال والشرط والجزاء والاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمته فيوضع الماضي موضع المستقبل في الجزاء الا ان اللفظ اذا كان
موافقا للمعنى كان احسن واما الباقون من القراء فقرءوا تطوع على تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتمل امرين احدهما ان يكون موضع تطوع جزما والثاني ان لا يكون جزما
من الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدا والفاء مع ما بعدها في موضع رفع لكونها خبر المبتدا الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول
او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدا موصول والفاء مع ما بعدها جواب له ونظيره قوله تعالى الذين ينفقون
اموالهم الى قوله فلهم اجرهم وقوله ان الذين فتنوا المومنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها وقوله فمن شا فليومن ومن شا فليكفر وسنذكر هذه المسئلة انشاء الله تعالى عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية المسئلة الثانية قال ابو مسلم
تطوع تفعل من الطاعة وسوا قول القايل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما
تبرعت به من ذات نفسك مما لا يجب عليك والله اعلم المسئلة الثالثة الذين قالوا السعي غير واجب قالوا ولهذا التطوع بالسعي الزايد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة
الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه وهذا اولى لانه اوفق لعموم اللفظ اما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك
في حق الله محال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمى المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه الاول ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد ومبالغة في الاحسان اليهم

قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو الذي لا يستقرض من عوز ولكنه تلطف في الاستدعا كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بان يقدم فياخذ اضعاف ما قدم
الى الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزا عليه سمي كل ما كان جزا شكرا على سبيل التشبيه الثاني كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو صح
علي ان انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى واقعة موقع القبول في اقصى الدرجات واما قوله عليم ففي المعنى
انه يعلم قدر الجزا فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو اللايق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل انه يريد انه عليم بما ياتي العبد
فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص ومما يفعله لا على هذا الخلاف وذلك ترغيب في ادا ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان قوله
ان الذين يكتمون فيه قولين احدهما انه كلام مستانف يتناول كل من كتم شيا من الدين والثاني انه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هولاء من زعم انه في اليهود لما كتموا ما في
التورية من صفة محمد عليه السلام ومن الاحكام فنزلت هذه الاية وقيل نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم
والاول اقرب الى الصواب لوجوه احدها ان اللفظ عام والعارض الموجود هو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب وثانيها انه ثبت ايضا في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان
الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى فاذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثالثها ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على
العموم عن عايشة رض انها قالت من زعم ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كتم شيا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله تعالى والله يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات فحمل الاية على العموم وعن ابي هريرة رض قال لولا ايتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
واحتج من خص الاية باهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرع نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاما القرآن فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا
يصح كتمانه والمجمل من القرآن اذا كان بيانه عند الاحاد الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلايل العقلية المسئلة الثانية قال القاضي الكتمان ترك
الاظهار للشي مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله من البينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف
من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في الامور الدنيا بالكتمان اذا كان مما تقوى الداعي الى اظهارها وعلى هذا الوجه ممدوح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق
على النفس والله اعلم المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الاية قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقريب منها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون
لاظهار علوم الدين وتنبيه للناس زاجرة على كتمانه من نظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذلك الوعيد لكنا نعمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطا عن ابي هريرة رض عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من كتم علما يعلمه جي يوم القيمة ملجما بلجام من نار
اما قوله ما انزلنا من البينات فالمراد كل ما انزله على الانبيا كتابا ووحيا دون ادلة العقول وقوله والهدى يدخل فيه الدلايل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير
قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلايل فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل
والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوايد واعلم ان الكتاب لما دل ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما دل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه
داخلا تحت الاية فثبت انه تعالى اوعد على كتمان الدلايل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الاية تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين بالدلايل العقلية
لمن كان محتاجا اليها ثم تركها وكتم شيا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم المسئلة الرابعة هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا
لانه اذا اظهره البعض صار بحيث يتمكن كل واحد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة اخرى المسئلة الخامسة تمسك
من يحتج بهذه الايات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الايات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في
اخر الاية الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهم منهيا عن الكتمان ومامورا بالبيان ليكثر المخبرون ويتواتر
الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومتى جاز منهم التواطو على الكتمان جاز منهم التواطو على الوضع والافترا فلا يكون خبرهم
موجبا للعلم المسئلة السادسة احتجوا بهذه الاية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الاية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجرة عليه اخذا للاجرة على ادا
الواجب وانه غير جايز ويدل عليه ايضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان
جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع اخذ البدل عليه من جميع الوجوه اما قوله من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقيل في التورية والانجيل من صفته عليه السلام ومن الاحكام
وقيل انه بالمنزل الاول والثاني في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن اما قوله اولئك يلعنهم الله فاعلم ان اللعنة في اصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب اما قوله ويلعنهم
اللاعنون فيجب ان يحمل على اللغة ما تيسر فمنها نعوذ على الملايكة والانبيا والصالحين لذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويوكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار

اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ذكروا وجوها آخر احدها ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي ابن آدم عن مجاهد
وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون وثانيها كل شيء سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين الاول على سبيل المبالغة وهو انها
لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم الثاني انها في الآخرة اذا اعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه وثالثها ان اهل النار يلعنونهم ايضا
حتى كتموا حيث الدين ضوء على العموم ورابعها قال ابن مسعود رضي الله عنه اذا تلاعن المتلاعنات وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا رجعت على اليهود الذين كتموا ما انزل الله
سبحانه وخامسها عن ابن عباس رضي الله عنه انهم ليعنتن لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك انا وضع الرجل في قبره فيسال ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة
يسمعها كل شيء الا الثقلين فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ويقول له الملائكة لا دريت ولا تليت كنت لا تدري في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون امنوا به ومعنى اللعن منهم
مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على ان هذا الكتمان من الكبائر لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل على اعداء
من الانبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة والا كان داخلا في الآية **قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم** اعلم انه تعالى لما
بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في اهل الوعد وذكرنا
ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وكذلك لو عزم على رد
كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته او يمدحه الناس عليه لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا
لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثانيا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الآية
على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله واصلحوا عام
في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض
الثناء والمدح على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تابوا عنه فان قيل هلا قلتم ان معنى
فاولئك اتوب عليهم هذا قبول التوبة بمعنى المجازات والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة انما افاد قبولها استحقاق الثواب لانه انما يستحق بها
وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من ان يستحق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وانا التواب الرحيم القابل التوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى
الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم **قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة
الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون** اعلم ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** ان ظاهر قوله ان الذين كفروا وماتوا
وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الآيات واحتج عليه بانه تعالى
لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر ايضا حال من يموت منهم من غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة بين انهم
ملعونون بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة ولا يكونون داخلين تحت الآية الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل
الكلام على امر مستانف **المسألة الثانية** لما ذكروا في الكافر انه مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا
ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك **المسألة الثالثة** ان قيل كيف يلعنه اللاعنون اجمعون واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه احدها
ان اهل دينه يلعنونه في الآخرة لقوله تعالى ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وثانيها قال قتادة والربيع اراد بالناس اجمعين المؤمنين كانه لم يعتد
بغيرهم وحكم بان المؤمنين هم الناس لا غيره وثالثها ان كل احد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقررة في العقول واذا كان في نفسه جاهلا او ظالما وان له
لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كان لعنه على الجاهل والظالم يتناول نفسه عن السدي ورابعها انه يحمل وقوع ذلك على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك **المسألة الرابعة** قال ابو بكر
الرازي في الآية دلالة على ان للمسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه
بعد موته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه فكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان
موت من كان كذلك وجنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به **المسألة الخامسة** القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا انه تعالى علق وجوب لعنه
بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يوجب استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يقبل استحقاق المدح اذا
مات صاحبه عليه الجواب الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها اللعن ومنها الخلود في النار وهب ان هذا المجموع هذا اللعن وحده لم قلتم انه لا يحصل الا
المسألة السادسة القائلون بان الكفر في الاسماء الشرعية باق على الوضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار والله تعالى وصفهم حال موتهم
بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يحصل فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي القادر والله اعلم **المسألة السابعة** الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى

قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهبهم لان المراد بالناس بعضهم اما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل **المسألة الاولى** الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى
كذا اي لزمه وركن اليه **المسألة الثانية** العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعندو وحال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين
المسألة الثالثة خالدين فيها اي في اللعنة وقيل في النار الا انها اضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى لوجوه الاول ان الضمير اذا
وجد له مذكور سابق فرده اليه اولى من رده الى ما لم يذكر الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب
في الآخرة وايجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه اولى الثالث ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن تكون
حاصلة في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد فيه من التاويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العذاب بامور ثلثة احدها الخلود وهو المكث
الطويل عندنا ان المكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وثانيها عدم
التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه احدها انه اذا
تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف عنه الثاني انه تعالى يتوقف عليهم بما فات وقت من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث
حين يخاطبون بقوله اخسؤوا فيها ولا تكلمون لا شك انه يزداد غمهم في ذلك الوقت اجابوا عنه بان التفاوت في هذه الامور قليل للمستغرق في العذاب الشديد لا يلتفت لهذا
القدر القليل من التفاوت قالوا لما دلت الآية على ان هذا العذاب متشابه وجب ان يكون دائما لانهم لو جوزوا انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه من ذلك
ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح وييسر ويسهل موضع محنته وكلما كانت محنته اعظم كان ما يجده من الروح والتخفيف بتصور
الانقطاع اكثر الصفة الثالثة من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون فالانظار هو التاجيل والتاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا
متصلا بعذاب مثله فكانه تعالى علمنا ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى اجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا
يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسؤوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلث التي ذكرها الله تعالى
للعقاب في هذه الآية دلت على ياس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتاخير **قوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم** اعلم ان الكلام
في تفسير لفظ الاله فقد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم اما الواحد ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابو علي قولهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم احدهما ان يكون
اسما والآخر ان يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر اسماء العدد كذلك واما كونه صفة
فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد فاذا جرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوي الاول قوله والهكم اله
واحد اقول ولتحقيق الكلام في العقل ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الواحدية ومختلفة في خصوص ماهياتها اعني كونها جوهرا او
جسما او مجردا ويصح ايضا تعقل كل واحد منهما اعني ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر فان كون الجوهر جوهرا مثلا غير والمركب منهما غير فلفظ الواحد
تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين ما يجعل نعتا لشيء آخر وهذا معنى كونه نعتا **المسألة الثانية** الواحدية هل هي صفة
زائدة على الذات ام لا اختلفوا فيها فقوم قالوا انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا هذا الجوهر يشارك العرض في كونه واحدا ولا يشاركه في كونه
ولا يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا
الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لا جائز ان يكون سلبيا لانه لو
كان سلبيا لكان سلبا للكثير فالكثرة اما ان يكون سلبية او ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت
فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت سلبية مع ان الكثرة ثبوتية لزم هذه الصفة الزائدة
اما ان يقال انه لا تحقق لها الا في الذهن او لها تحقق خارج عن الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهن مطابقا للامر الخارجي فيلزم ان لا يكون الشيء في نفسه
واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشيء في نفسه واحد وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه بانه واحد كان واحدا في نفسه قبل ان وجد هنا
فرضا واعتبارا فثبت ان كون الشيء واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى قائمة بتلك الذات واحتج من ابى كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال لو كانت
الوحدة صفة زائدة على الذات كانت الوحدة مساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعينها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى ويجر ذلك الى ما
لا نهاية له وهو محال **المسألة الثالثة** الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل ان ينقسم من حيث هو انسان لا انسانا
الواحد يستحيل ان ينقسم الى انسانين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت فاعرف ان شيئا من الموجودات
لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة قد عرضت الوحدة لها فان قلت العشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه
الجهة فلا شيء من هذه الموجودات بمنفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته

والمحال ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيئين مغاير لما به الانقسام **المسئلة الرابعة** الحق سبحانه وتعالى احد باعتبارين احدهما
انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ الوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عنده
بالتفسير الاول انه لو كان مركبا افتقر الى تحققه اى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته واجب
فكل مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون كذلك استحال ان يكون مركبا فاذن حقيقته سبحانه احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما يكون
للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للشيء المركب من الفصل والجنس والشخص المركب عن الماهية والتشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي
مريد والمفهوم من هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول باطل لوجوه احدها انه يمكننا تعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات او لم
يكن ذاك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول باطل لوجوه احدها انه يمكننا تعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد
من هذه الصفات او لم يكن ذاك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة
غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات امور زائدة على الذات وثانيها ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان
قولنا في الذات انها عالمة قادرة جاريا مجرى قولنا الذات ذات ولاستحال ان يكون ذلك في محل البحث فان يقام البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات ذات علم
كل احد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم ان كل احد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست عالمة ليس
بمثابة قولنا الذات ذات او الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات وثالثها انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الا
واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شيء واحد وكان ينبغي ان يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغني عن اقامة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن
بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات امور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما ان يكون سلبية
او ثبوتية لا جائز ان يكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز اما ان يكون
المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم ولا قادر او يكون الى امور ثبوتية وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال البنية فان كان
الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء العجز والجهل بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه
العجز والجهل بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات
فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركب من امور كثيرة فكيف القول فيه واشكال اخر وهو انا قد دللنا على ان الواحد صفة زائدة على الذات قائمة بالذات واذا
كان حقيقة الحق واحدة فهناك امور ثلثة تلك الحقيقة وتلك الواحدة وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث
ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة واجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك ساير الموجودات وبماهيتها
تمتاز عن ساير الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب
وجودها يستحيل ان يكون لا لان الوجوب صفة الانتساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلان يكون صفة ذلك
الانتساب مغايرة لهما اولى وايضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى الواجب امرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال
فثبت انه لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فحصل هناك امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع ذلك الموصوفية بذلك الوجوب فعاد
التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل هي يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها ام لا فالاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالمخبر
عنه المخبر به فهما امران لا واحد وان لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال والجواب عن
الاول انه سبحانه وتعالى ذاته موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها فاما تعدد
دخولها بعديه بالرتبة مستلزمة لتلك الثبوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل اما الاشكال الثاني وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فان نظرت اليها
من حيث انها وحدة فهناك امور ثلثة لا امر واحد فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فان نظرت اليه من حيث انه
هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك يتحقق الوحدة وهنا كحالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فقد وصل الى الوحدة فا
هذه الحالة ين هبك اللطف لعلك تصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود اما الاشكال الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه لانه متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه
بامر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فاما اذا نظرت
اليه من حيث انه هو من غير ان تعبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع
هذا عند الحاضرين في مجاري التوحيد وسنذكر شمة من حقايقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود فكان

الوجه

الوحدة هي التي هي خاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اما الوحدة على الثاني فليست من خواص ذات الحق سبحانه
لانه لا شك في وجود موجودات فهذه الموجودات اما مفردات واما مركبات فان كانت مفردات فهي واحدة بذلك التفسير وان كانت مركبا فالمركب لا بد فيه من المفرد فثبت انه لا بد
من المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحد الحق سبحانه بها اما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه متوحد بها ومتفرد بها ولا يشاركه
في ذلك النعت شيء سواه فهذا ملخص الكلام في هذا المقام بحسب عقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بانه سبحانه منزه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلائق العقول
والاوهام **المسئلة الخامسة** قال الجبائي يوصف الله بانه واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذي ابعاض ولا بذي اجزاء ولانه متفرد بالقدم ولانه متفرد بالالهية ولانه متفرد
بصفاته وانه يختص بكونه عالما لنفسه وقادرا لنفسه وابو هاشم يقتصر على ثلثة اوجه ويجعل تفرده بالقدم بصفات الذات وجها واحدا قال والذي كان عقيبه بقوله لا اله الا
هو وقال اصحابنا انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي
لها نسبة الينا نقول لها هو الحق سبحانه اما ان يكون حاصلا في شخص آخر سواه او لا يكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعين الآخر لا بد وان يكون بقيد زائد
فيكون هو مركبا في نفسه مما فيه الاشتراك ومما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له
واما انه واحد في صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفاته متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه احدها ان كل ما عداه فان حصول صفاته له لا لكونه هو
نفسه لا من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره وثانيها ان صفات غيره محدثة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك
وثالثها ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات غير
متناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الواحد انه كيف كان يكون حاله بحسب كل واحد من الصفات الغير المتناهية فهو سبحانه واحد في
صفاته من هذه الجهة ورابعها انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا ايضا بحسب كونه مستكملة بها لانا
بينا ان الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كان الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة من ذاته ومن لوازم ذلك الكمال
تحقق صفاته الكمال معها الا ان التعبير يعود في نقل الاشكال فينتهي البحث لقصر العبارة عن الوفاء وخامسها انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر
عندها من ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه لانه امر ما لا ندري انه هو ولكن
نعلم منه انه يليق به هذا الاثر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا وحيا فسبحان من ردع نور عزته انظار العقول وافهام الاوهام واما انه سبحانه واحد في افعاله فلانه
ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لم يوجد ما لم ينتهي الى الواجب ولا يتخلف هذا الحكم لاختلاف اقسام الممكنات سواء
كان جسما او ملكا او كان فعلا للعباد او كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند هذا يدرك شمة
من رواح اسرار قضائه وقدره ويلوح لك شيء من حقايق قوله انا كل شيء خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا هو وهو ما حوله فاذا وقعت
سفينة الفكر في هذه اللجة فلو صارت الى الابد لم تقف لان السير الى الله بذرة من ذرات هذا العالم ممكن الوقوف متى الوصول وكيف الحركة فان السير انما يكون من
شيء الى شيء فالشيء الاول متروك والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران فانت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فاما اذا وصلت الى برزخ عالم القدس
الحدوث فهناك ينقطع الحركات ويضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا محض انه هو فيا هو ويا من لا اله الا هو احسن الى عبدك الضعيف
فان عبدك بفنائك ومسكينك ببابك **المسئلة السادسة** ان قيل ما معنى اضافة قوله والهكم هل تصح هذه الاضافة في كل الخلق او لا تصح الا في المكلف قلنا الاله
الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا او الذي يليق به ان يكون معبودا وهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من يصح عبادته تكليفا منه بما
والله اعلم **المسئلة السابعة** والهكم اله واحد يدل على ان معنى الاله ما يصح من جهتها الاضافة ولو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه يملك
فدل على ان الاله هو المعبود **المسئلة الثامنة** والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية
لا في غيرها فهو بمنزلة وصفهم الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد لما قال والهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا
مغاير لالهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ونفي جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك
الماهية فمتى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعده لا اله
الا الله افاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث احدها ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا او لا اله في الوجود الا الله
واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير لا اله لنا الا الله كان هذا توحيدا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق فلا يبقى بين قوله
والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز واما اذا قلنا التقدير لا اله في الوجود فقد ذكرنا ان الاشكال لازم الا انه يعود الاشكال
من وجه آخر لانك اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو هذا نفيا لوجود الاله الثاني ما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية

[illegible] التوحيد الصرف مع نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى فان قيل لنفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد فهو
معقول اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهيه امر لابد منه فانك اذا قلت السواد ليس بشي كان ذلك حكما بان السواد ليس
بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيت هذه الماهية المسماه بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهيه من حيث هي هي لم لا يعقل نفي تلك الماهية
ايضا واذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا هو على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفينا الماهية وما نفينا الوجود ولكن
نفينا موصوفية الماهيه بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن الماهية وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك
الماهية فالماهية من حيث هي هي امكن نفيها وح يعود التقريب المذكور فان لم يكن تلك الموصوفية امر منفصل عنهما استحال توجيه النفي اليها الا بتوجيه النفي اما الى
الماهية واما الى الوجود وح يعود التقريب المذكور فثبت ان قولنا لا اله الا هو صحيح صدق من غير حاجة الى الاضمار البتة البحث الثاني مما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي والاثبات
متاخر عن تصور الاثبات فانك عالم بتصور الوجود اولا استحال ان يتصور العدم فانه لا يتصور من العدم الا ارتفاع الوجود وتصور الوجود غني عن تصور
العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات والجواب ان
[illegible] العقل على ما ذكرت الا ان تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد البحث الثالث في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة
[illegible] قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم اما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة فاما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة
[illegible] كالسواد والبياض والحجر والانسان اما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شي ما هو كالمتكلم او المخاطب او الغايب من غير دلالة على ماهية ذلك المعنى
[illegible] وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب ان تصوري لنفسي من حيث اني انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها
[illegible] او تشتبه عيني بغلافات فانك قد تشتبه بغيرك وغيري تشتبه بك في عقلي وظني وايضا فانك اعرف من هو فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانا انا واشدها بعدا
[illegible] العرفان هو وانت كالمتوسطة منهما والتامل التام يكشف عن صدق هذه القضيه ومما يدل على ان انا اعرف الضماير ان المتكلم جعل له عند الانفراد لفظ يستوي
[illegible] والمونث فيه من غير فصل لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس فلا وجه الى الفصل واما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد اما في المتصل
[illegible] ولك جربناه واما في المنفصل لفظ مونثه ومذكره ومثنى وجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مذكر ومونث وهو مقبل عليهما فيخاطب احدهما فلا يعرف
[illegible] بحاله وبلبسه المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغايب فهذا امر كالضروري اذا عرفنا هذا فنقول ظهر ان عرفان كل شي
[illegible] اتم من عرفانه بغيره سوا كان حاضرا او غايبا فالعرفان التام بالله ليس الا الله لانه هو الذي يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلثة فلما لم يمكن لاحد من البشر الى
[illegible] تلك الحقيقة بالضمير هو اعرف الضماير وهو قولنا انا الاله سبحانه علمنا ان العرفان التام به سبحانه ليس الا له يعني ان هناك قوما يحوزون الاتحاد فيقولون لو ان الارواح
[illegible] البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحاد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير معقول لان
[illegible] حال الاتحادان فنيتا او احدهما فذلك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولا اشد هذا الطريق الذي هو كمال الطرق في الاشارة بقي الطريقان الاخران وهي
[illegible] فللحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس عليه السلم بعد فهي في ظلمات عالم الحدوث عن اثار
[illegible] وصل الى المقام الشهود فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت وهذا ينبهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقامات المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه
[illegible] محمد صلى الله عليه واله وسلم لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك واما هو فللغايبين ثم هاهنا بحث وهو ان في حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه
[illegible] منها ان الاسم اما كلي او جزئي ونعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ
[illegible] الدال عليه من حيث انه كذلك بالمعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة
[illegible] سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاشياء المشتقة كالرحمن والرحيم والحليم والعليم والقادر لا تتناول
[illegible] ذاته المخصوص ولابد لعلمها بوجه البتة وان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قام بمقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو والا كان العلم
[illegible] قايما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان العرفان انت لفظ هنا ولى
[illegible] الحاضر وهو بالنسبة الى الغايب وفيه سر اخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا احضر العقل صورة ذلك الشي وهو قولك هو شيئا ولتلك الصورة وهي حاضرة فعاد
[illegible] القول الثاني هو ايضا لا يشار الى الحاضر وثانيها انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحاء التركيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضي المغايرة
[illegible] بين الموصوف والصفة وعند حصول المغايرة لا يبقى الفردانيه وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي مخبرا عنه ومخبرا وذلك ينافي الفردانية فثبت ان جميع الاسماء
[illegible] المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق واما لفظة هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة الفردة المبراة عن جميع جهات الكثرة فهذا اللفظ لو صولها الى كنه الحقيقة وجب ان
[illegible] يكون اشرف من سائر الالفاظ التي يمتنع وصولها الى كنه تلك الحقيقة وثالثها ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق ايضا غير معلومة للاتام [illegible]

الظاهر في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا بانه الامر الذي باعتباره يصح الاحكام والاتقان حتى قدرته الا انها الامر الذي باعتباره صح صدور الفعل والتاثير فان جعله
الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث بالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل يشير اليه والى عالم الحدوث والبنا
الى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا فاذن جميع الاشياء المشتقة لا تفيد في كمال الاستغراق في كمال معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين
الاستغراق في معرفة الرب اما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرض له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو موصلك الى الحق و
يقطعك عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك الى ما سواه فكانت لفظة هو اشرف ورابعها ان البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعز
هو الذات وان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكنه كمالها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلنا الى منبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وساير الالفاظ
لا يوقفك الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظة هو والى الرغبة سبحانه من ان يتوفر حظنا من لمعات
انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها عقولنا وارواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونترقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات
الانوار وما ذلك عليه بعزيز والله اعلم المسئلة التاسعة قال النحويون في قوله لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم والتكلم في قوله ما جاني زيد الا
زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانك قلت ما جاني الا زيد فهذا معقول لانه يفيد نفي المجي عن الكل الا عن زيد
اما قولك جاني الا زيد فههنا البدليه غير ممكن لانه يصير في التقدير جاني خلق الا زيد وذلك يقتضي انه جاءه كل احد الا زيدا وذلك محال فظهر الفرق واما الرحمن
الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حق سبحانه هي الرحمة وفاعلها هو الراحم فاذا اردنا التكثير قلنا رحيم واذا اردنا المبالغة المتناهية قلنا رحمن ليست
الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لانه ذكر الالهية والفردانية بعده القهر والعلو فعقبهما بذكر المبالغة
في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعز الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان قوله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون اعلم انه سبحانه لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من
الدلايل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده سبحانه اولا وعلى توحيده وبراته من الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلايل لابد من بيان مسايل المسئلة الاولى
وهي ان الناس اختلفوا في ان الخلق هل هو المخلوق او غيره فقال عالم من الناس الخلق وهو المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فهذه الاية وذلك لانه
تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق
هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا بامور احدها ان الخلق عبارة عن اخراج الشي من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة وللاثر فهو
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل
هي نفس المسبوقية فلو حصل الاخراج عن الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلابد له ايضا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلابد له من مخرج
اخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وثانيها انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من العدم الى الوجود وفي الازل هل يحدث امرا او لم يحدث فان حدث امر
فذلك الامر الحادث هو المخلوق فالخلق هو المخلوق وان لم يحدث امر فالله تعالى قط لم يخلق شيا وثالثها ان المؤثرية نسبة من ذات المؤثر وذات الاثر و
النسبة بين الامرين يستحيل تحققها بدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله سبحانه وتعالى وحصول
الاثر اما في الحال او في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة ولازم اللازم لازم فيلزم ان يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون قادرا مختارا
بل ملجأ مضطرا الذي لكل التاثير يكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القايلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه اولها انهم قالوا الانزاع في ان الله تعالى موصوف بانه
خالق الاشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان المخلوق هو الخلق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات
وذلك لا يقوله عاقل وثانيها انه اذا رايناه حادثا حدث بعد ان لم يكن قلنا لم وجد هذا الشي بعد ان لم يكن فان قيل لنا لان الله تعالى خلقه واوجده قبلنا ذلك وقلنا
حق وصواب وان قيل انه انما وجد لنفسه قلنا انه خطا وكفر ومناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا
خلق الله تعالى اياه مغاير الوجوه في نفسه والخلق غير المخلوق وثالثها انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع انا لا نعرف ان المؤثر في افعال العباد
اهو قدرة الله تعالى ام قدرة العبد والمعلوم غير ما هو غير معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان
المغاير يستحيل ان يكون سلبيا لانه نقيض للامؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زايدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب وعلى هذا الوجه
فالعالم اذا قلنا ان الله خلق العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم وخامسها انه يصح ان يقال خلق السواد وخلق البياض
وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق امر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك

بين الاقسام ثبت ان الخلق غير المخلوق وفيه جملة ما في هذه المسئلة المسئلة الثانية قال ابو مسلم اصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى فقدره تقديرا ويقول الناس كل امر محكم هو معمول على تقدير والله اعلم المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على انه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل لا بالتقليد ليسلك طريقها الى تحصيل هذا الغرض المسئلة الرابعة ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الاية عن عطا ان عليه السلام عند قدوم المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى عليه السلام من الايات فحدثوهم بالعصا واليد البيضا وسالوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسال ذلك ربه فاوحى اليه اني اعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال ذرني وقومي ادعوهم يوما بيوم فانزل الله تعالى هذه الاية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون ان يجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وساير ما ذكر اعظم واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام فالقسم الاول في تفصيل القول في كل واحد منها النوع الاول الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا اخر من الكلام يقال ان عمر كان يقرا كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي يقرؤنه فقال افسر اية من القران وهي قوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله كان اكثر علما بجلال الله وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول الفصل الاول في ترتيب الافلاك قالوا اقربها الينا فلك القمر وفوقه فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشتري ثم فلك زحل ثم فلك الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم ان في هذا الموضع ابحاثا البحث الاول ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلثة وجوه الوجه الاول الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران كوكبا واحدا ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق ساير الكواكب او تحتها لان الشمس لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للعلوية واما في حق الشمس فقليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق يعني جعل المنظر عبرة اختلاف منظر الكواكب وشاهد على ... فاما من مارسه فانه يكون متعلقا فيه ولا سيما وان ابا الريحان وهو استاد الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر ... قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس جميع الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فان ... الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل البحث الثاني في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها انه لم يتبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال ... والذين استدلوا على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان قالوا ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان ... حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة والاخر ... في هذا الزمان بنقصان عاشرة اذا وزعنا ذلك على ايام ستة وثلثين الف سنة لا شك ان حصة كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة ... فحينئذ سقط القطع بتشابه حركات الثوابت واما المقدمة الثانية فهي ايضا ليست بنفسه فان الاشياء المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد بل اقول ... ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية ... مختلفة في مقادير حركاتها اختلافا قليلا جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذا القول في جميع الممثلات والحوامل من الناس من يقول بكرة فوق كرة ... الاعظم واحتج عليه بوجوه الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكلما كان رصده اقدم وجد ان الميل الاعظم اعظم ... في زمان ... له شهود بعد المامون وفيه ناقض ... فذلك يقتضي ان من شان المنطقتين ان يقل ميلها تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان ... الثوابت كرة اخرى يبعد قطباها حول قطبي حركة الكل ويكون كرة الثوابت تدور ايضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبيها تارة ان يصير الى جانب الشمال مرتفعا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة اخرى الى الجنوب وثانيها ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة ... ذكر ولهذا سبب اختلافهم ... احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدال ... الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله وثانيهما قول اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه

والانحطاط وحكى عن ابن حسن انه كان يعتقد هذا الراي وذكر ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك ايضا وان نقط تلك البروج تتقدم من مواضعها ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى اول الحمل وثانيها ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتاخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفا وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الالة التي يتخذها المهرة في الصناعات على سبيل الاستقصاء فلا يبعد حمله على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه البحث الثالث احتجوا على ان الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة حركاتها اسرع من حركات الثوابت حيث ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان يكون مركوزا في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة بقدر في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لانها تنكسف بتلك الثوابت والكاشف تحت المكسوف فكرة السبعة وجب ان يكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق ايضا ضعيف من وجوه احدها انا لا نسلم ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكه وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك وثانيها لا بد لهذه الثوابت من كرات اخرى لان من مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنفصل الى اقسام كثيرة وهو عبارة عن الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة الثوابت فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة واما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي افلاك خارجة المراكز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت وثالثها هب انه لا بد من كرة اخرى فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احداهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات فاما الثوابت المتقاربة من القطبين فان السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل اما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير قطعي بل احتمالي البحث الرابع زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب واما الفلك الثاني من الذي تحته فانه في نهاية البطوء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتاخرين في كل ستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا ايضا ضعيف فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة الا بمقدار يسير فلا جرم سوى الكواكب في الحس متخلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير احس كان الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فههنا الاحتمال واقع وهم ما اقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان الاول وهو برهان ان حركة الفلك الثامن لو كانت على خلاف حركة الفلك الاعظم في جهة اما ان يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة او لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين يقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يقولون بذلك الثاني ان نهاية الحركة حاصلة مع الفلك الاعظم ونهاية السكون حاصل للارض وما كان اقرب الى العقول اذ يقال كلما اقرب من الفلك الاعظم كان اسرع حركة وكلما كان ابعد ابطى حركة ففلك الثوابت اقرب الافلاك فلا جرم لا يقع بين الحركتين الا تفاوت قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ويليه فلك زحل فانه ابطا من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كلما كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطا حركة وكان تفاوته اكثر حتى يبلغ الى القمر الذي هو ابطا الكواكب فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم بثلاث عشرة درجة فلا جرم دورة في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض الذي هو ابعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كان في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها الفصل الثاني في معرفة الافلاك القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين كليتين احديهما ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانها لا تبطي مرة وتسرع اخرى ولا تقف ولا ترجع عن صوب جهاتها وثانيتها ان الكواكب لا تتحرك بذواتها بل بحركة الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك التي تحمل الكواكب اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما ان يكون الكوكب مركوزا في ثخنه او مركوزا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال ان يختلف قرب الكواكب وبعده من الارض وان يختلف قطعه للقسي من ذلك الفلك والاعرض الاختلاف في حركة الفلك وان كان الكوكب مركوزا في جرم كروي مستدير الحركة مغروز في ثخن الفلك المحيط بالارض ويسمى ذلك الجرم تدويرا ... بالفلك المستدير فح يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكواكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في النظر وان كان الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون الحامل في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك الاعظم وفي نصفه الاخر اقل من النصف فلا يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان تقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه النصف الاخر فظهر ان اختلاف احوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطؤها وقربها وبعدها من الارض لم يمكن حصوله الا باحد هذين الشيئين اعني فلك التدوير وفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل تركيب الافلاك فنقول اما هذه الافلاك التسعة فمنها ما هي كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك لانه ينفصل عنه فلك مركزه غير مركز العالم بحيث يتماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل ويتماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب ...

في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك اخر الا انه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الاوج وجرم الشمس مغروز فيه بحيث يماس سطحه سطحيه
ما ينفصل الى ثلاث اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منها فلكين مثل فلكي الشمس وفلكا اخر موقعه من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه فلك
التدوير والكوكب مغروز فيه بحيث يماس سطحه سطحيه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى اربعة اكر وهو فلك عطارد والقمر فلعطارد فلكان
مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك اخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده من المركز مثل نصف ما بين مركزي الخارج
المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربع واما القمر فان فلكه ينقسم الى
كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المايل وينقسم المايل الى ثلث اكر كما في الكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك اخر على الصورة التي ذكرنا
في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل كرتان مختلفتا الثخن يسميان متممين لذلك الفصل المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى ان يقضي الله
امرا كان مفعولا واعلم انا توصلنا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررناها ولا نقول انها لو صحت لصح القول بهذه الاشيا انما الشان في بيانها

الفصل الثالث في مقادير الحركات قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المشرق الى المغرب سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمايل
للقمر فالحركة المشرقية تسمى الحركة الى التوالي والمغربية الى خلاف التوالي فالفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة في يوم بليلة دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك
والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ست وستين سنة عند المتاخرين درجة واحدة على قطبي فلك
البروج وهما يبعدان عن قطبي العالم بالحركة الاولى ويتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحيزة وبهذه الحركة ينتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة
الثابتة وحركة الاوج وهو حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب احدها كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة وثانيها السيارة تتحرك اليها و
لا تتحرك الى السيارة فكانت الثوابت ثابتا لاشطارها وثالثها عروضها ثابتة على مقدار واحد ورابعها ابعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا يتغير الصور المتوهمة
عليها من الصور الثاني وخامسها الازمنة عند اكثر عوام الامم منوطة بطلوعها واحوالها بحيث لا يتفاوت الا في القرون والاحقاب واما الافلاك الخارجة المراكز
يتحرك في كل يوم هكذا ب المشتري ح ع بط المريخ ند لا الشمس نط ح الزهرة مد نط عطارد اع نو القمر ح دكع وتسمى الحركة الخاصة وحركة الافلاك وهي
حركات مراكز الكواكب واعلم ان بسبب هذه الحركات المختلفة تعرض لهذه الكواكب احوال مختلفة احدها انه تحصل مثل الابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى
العلم والانواع المضبوطة منها اربعة الاول ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير
على البعد الاقرب من فلك الخارج المركز ويقال البعد الاقرب هو ثلث وثلثون مرة مثل نصف قطر الارض الثالث ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير
مع البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربع وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض الرابع ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز
التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربع وستون مرة مثل نصف قطر الارض فهذه ما بين هذه النقط الاربع الاحوال المختلفة
عليها الى ما شرحها ابو الريحان وثانيها ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى افلاك تداويرها ابدا يكون لمقدار بعد
مركز الشمس عن ما ذكرنا وبها ربما يكون محترقة ومتى كان في الحضيض كانت في مقابلتها وح يكون مقابلة الشمس فلذلك تقارن الشمس في منتصف الاستقامة ويقابلها
في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ اعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فلزم انه اذا كان مقارنا يكون للشمس بعد من الشمس اعظم منه اذا كان
مقابلا واما السفليان فان مركزا افلاك تداويرهما ابدا يكون مقارنا للشمس في ذروة الحضيض في منتصف الاستقامة والرجوع وغاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بعد نصف
قطر فلك تدويرها وهو للزهرة مه ولعطارد كه يا واما القمر فان مركز الشمس ابدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال البعد بين مركز
تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فلزم انه متى كان مركز تدويره عن الشمس فلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد
فاما ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها ومتى كان في البعد الاقرب يكون الشمس في تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في
الاقرب

الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه احدها النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع استوائها في
الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل ان يتوهما اكبر او ازيد من ذلك المقدار او انقص منه بدرجة فاقتضى صنع الفاعل ان
المقادير بارها على السوية فقضى باختصاص كل واحد من مقاديرها المخصص مدبر وثانيها النظر الى احيازها فان كل فلك تماس محدبه مقعرا اخر ويمنعوه فلكا ذلك
الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء او ينتهي بالاخرة الى جسم متشابه فذلك الجسم المتشابه لا بد وان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الاخر فصح
على محدبه ان يلقى جسما وجب ان يصح على مقعره الذي يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يمكن ان يوضع سافلا والسافل يمكن ان يوضع
عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد بحيزه المعين امرا جائزا يقتضي العقل بافتقاره الى المقتضي وثالثها ان كل كوكب حصل في موضع اختص به احد جوانب ذلك
الفلك دون سائر الجوانب كون امرا ممكنا جايزا يقتضي العقل بافتقاره الى المخصص ورابعها ان كل كرة لها نهاية ودور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان

جميع النقط المفروضة عليها متساوية وجميع الدوائر المفروضة عليها ايضا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون ساير النقط مع استوائها في الطبيعة امر
يقتضي العقل بافتقاره الى المقتضي وهكذا القول في تعيين دائرة معينة من دوائرها بان يكون منطقة وخامسها ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية
كل واحد منها يختص بنوع معين من الحركة في البطوء والسرعة فانا نظرنا الى الفلك الاعظم مع نهاية التساعة ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو
اصغر منه لا يتم الدورة التامة الا في ستة وثلثين الف سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد
السرعة والاصغر بمزيد البطوء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاوسط ابطا حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استدارة لصغر مداره يقتضي بكل
واحد منهما انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم وسادسها ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي قسمان احدهما من الخارج والاخر
من الداخل وانه متشابه الطبيعة ثم اختص احد جانبيهما بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك الثخن والطبيعة على السوية
فاختصاص احد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن لا بد وان يكون بتخصيص المخصص المختار وسابعها انه مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من
المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر وثامنها انا نراها الان متحركة فاما
ان يقال انها كانت ازلا متحركة وما كانت متحركة ثم ابتدات بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من
حالة الى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير والجمع بين الحركة والازلية محال لما قلنا بان حركتها اولا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة وكانت ساكنة او قلنا
انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا والابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى بحيث ان كانت معدومة وبعد ان ساكنة فهذا
الاخذ احسن الماخذ واقواها وتاسعها ان يقال ان حركاتها اما ان يكون من لوازم جسمانيتها المعينة فهذا محال لانه كلما كان من لوازم الشي استحال انفكاكه عن الملزوم
عن اللازم ولكنا نرى جسمية المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من اجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركتها الى محرك من خارج وذلك
هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وعاشرها ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك واختلاف حركاتها اترى انها مبنية على حكم حكيم
واقعة بالجزاف والعبث اما الثاني فبعيد عن العقل فان من موضع لبنة ربيع وقصر مثلا ان التراب وانما انضم احدهما الى الاخر ثم يواد منها البنيات ثم تركيب ذلك البناء
ويتولد من تركيبها قصر مشيد بنيان عال فانه يقتضي عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك ونظم الكواكب فيها واختلاف الحركات ليس اقل من ذلك البناء فثبت انه لا بد من
رعاية حكمة ثم لا نخلو اما ان نقول انها احياء ناطقة فهي تتحرك بانفسها او يقال ان محركها مدبر قاهر واياما كان فان حركتها اما ان يكون لطلب استكمال او لا لهذا الغرض
فان كان طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال
فهي عابثة في افعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول ان يكون نهاية هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم سوى انها
الى الان مدبرا قاهرا تعالى على الدهر والزمان يحركها لاسرار خفية وحكم لطيفة هو المستاثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والحادي عشر انا نراها مختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري
وكمودة زحل واخلاقا وكل واحد من الكواكب بطبع خاص ولون خاص وتركيب خاص ونراها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة فزحل اعلى الكواكب السيارة انحسها
انحسها ونرى من دونها اسعدها ونرى سلطان الكواكب سعدا في بعض الاتصالات نحسا في بعض ونراها مختلفة في الوجه والحدود والمثلثات والذكورة
والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وراجعا ومستقيما وهابطا وصاعدا مع اشتراكها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيقضي العقل ان اختصاص
كل واحد منها بما اختص به لا بد وان يكون بتخصيص مخصص والثاني عشر وان هذه الكواكب التي كان لها تاثير في هذا العالم فهي اما ان يكون متدافعة او متعاونة
او لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان كان بعضها اقوى من بعض او يكون كلها متساوية في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا
والضعيف مغلوبا ابدا فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعطل الفعل عليها
باسرها فيكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم ايضا
على حال واحد من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فيكون هي مفتقرة
في تلك التغيرات الى الصانع المستولي عليها بالقهر والتسخير والثالث عشر انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب يفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل
ممكن لذاته فله موثر وكل ما له موثر فافتقاره الى موثره اما ان يكون حال حدوثه او حال عدمه والاول لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال فتعين القسمان الاخران
وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع والرابع عشر ان الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب
واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين كل هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان يكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل
كل ما صح على جسم صح على غيره فاذا اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد وان يكون من الجائزات ولا يقتضي الافتقار الى الصانع القديم

جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا غرض ههنا من الاشارة الى معاقد الدلايل المستنبطة من احوال السموات على اثبات الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده
من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله النوع الثاني من الدلايل احوال الارض وفيه فصلان الفصل الاول في بيان احوال الارض اعلم ان لاختلاف احوال الارض اسبابا
السبب الاول بسبب حركة الفلك وهي اقسام الاول المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستوا يمر افقها بقطبي العالم فيقاطع معدل النهار على زوايا قايمة ويقطع
جميع المدارات اليومية بنصفين ويكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب ابدي الظهور ولا ابدي
الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الراس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دايرة الافق ويمر الشمس بسمت الراس
مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل
النهار فقط على نصفين فاما ساير المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منها في الشمالية اطول من الليل وفي الجنوبية بالخلاف والحركة ههنا يصير حمايلية
ولم يتساو ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار ويصير المدارات التي بالقرب من قطب الشمال ابدي الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدي الخفاء ويمر الشمس بسمت
الراس في نقطتين بعدهما عن معدل النهار مثل عرض الموضع القسم الثالث وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يبطل طلوع قطبي فلك البروج
وغروبهما الا انهما يماسان الافق ويمر فلك البروج بسمت الراس ولم تمر الشمس بسمت الراس الا في الانقلاب الصيفي القسم الرابع وهو ان يزداد العرض على ذلك وههنا
يبطل بعد فلك البروج والشمس بسمت الراس ويصير القطب الشمالي من فلك ابدي الظهور ابدا والاخر ابدي الخفاء القسم الخامس ان يصير الميل مثل تمام الميل وههنا
يعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق عند طلوع الاعتدال الربيعي في المشرق والخريفي في المغرب الصيفي من جهة الشمال والشتوي
من جهة الجنوب يعني ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدي الى اخر السرطان دفعة ويغرب مقابله كذلك ثم ياخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة
في الطلوع الى ان يعود الحال المتقدمة ويعدم الليل هناك الانقلاب الصيفي والنهار الشتوي القسم السادس ان يزداد العرض كذلك فيصير قوس من فلك البروج
ابدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهارا ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي ابدي الخفاء ومدة قطع الشمس
اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج اذا وافى نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان على من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على افق المشرق فاذن
قد طلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة اخر الحوت واوله تحت الارض وكل حين يطلع فانه يعني يطلع ما
التي يطلع منكوسة يغرب بنظيرها لذلك القسم السابع ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة سوا يكون هناك معدل النهار منطبقا على الافق ويصير الحركة رحوية
يبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون نصف الشمالي من فلك البروج الابدي الظهور والنصف الجنوبي الابدي الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا
السبب الثاني لاختلاف احوال الارض اختلاف احوالها بسبب العمارة اعلم ان خط الاستوا يقطع الارض بنصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دايرة اخرى عظيمة
مارة على زوايا قايمة انقسمت كرة الارض بهما ارباعا والذي وجد معمورا من الارض احد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمعادن ويقال
اعلم ان ثلثة الارباع [illegible] والموضع الذي طوله تسعين درجة على خط الاستوا يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة منفردة للشياطين
فسمي لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه واختلفوا على ان جعلوا ابتداها من المغرب الا انهم اختلفوا في التعيين فبعضهم ياخذ من
ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم ياخذه من جزاير واغلة فيه تسمى جزاير الخالدات زعم الاوايل انها كانت عامرة في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشر اجزا
فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء ايضا ولم يجد عرض العمارة الا الى بعد ست وستين من خط الاستوا الان بطليموس زعم ان وراء خط الاستوا عمارة
الى بعد ست عشرة درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستوا وهي التي تسمى الاقاليم
وابتداها من خط الاستوا وبعضهم ياخذ الاقاليم من عند قريب من ثلثة عشر درجة من خط الاستوا واخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعدها ولا ما وراها من
الاقاليم لقلة ما وجدوا فيها من العمارة السبب الثالث لاختلاف احوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وغير ذلك مما يجري
بعض هذه الاقسام ببعض فيختلف احوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ومما يتعلق
باحوال الارض انها كرة وقد عرفت ان امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها ما بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما ان يكون مستويا
او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر
كذلك لانا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه حالا مضبوطا من احواله الاربعة التي هي اول الكسوف مظلما وتمامه او انجلاؤه وغير ذلك لم يوجد
في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد وجدنا الماضي من الليل في البلد الشرقي منها اكثر منه في البلد الغربي والثاني ايضا باطل والا لوجد الماضي من الليل في البلد الغربي اكثر
منه في البلد الشرقي لان الاول يحصل في غروب المقعر اولا ثم في الشرقي ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحدب اما ان يكون كرويا او على
والثاني باطل لانا نجد التفاوت بين ازمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اخر الدايرة حتى ان الخسوف الذي يقع في اقصى عمارة المشرق في اول الليل يوجد في اقصى عمارة المغرب في اول النهار

انها تكون في الطول والاماكن الساكنة من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب ولا يظهر لهم من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك فثبت ان احواله مختلفة بحسب اختلاف عروضها
والثاني ايضا باطل والا لصارت الابدية الظهور خفية عند علو ودوام حركة في ذلك المعمور ولا ينقص ارتفاع القطب والتوالي كما ذكرنا وقد مر ما في بيان المراتب السبع الحاصلة
بسبب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية الحجة الثانية حصول الارض مستديرة موجب كون الارض مستديرة بيان الاول ان انخساف القمر
نفس ظل الارض لانه لا معنى للانخساف الا زوال النور عن جرمه عند توسط الارض بينه وبين الشمس فنقول واما ان القمر مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف
منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة
المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب
واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف يتفق في جميع اجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف ابدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب
الحجة الثالثة ان الارض حالها في البعد من الفلك ومتى كان حال جميع اجزائها كذلك وجب ان يكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كروي واحتج من قدح في كرية الارض
بامرين احدهما ان الارض لو كانت كرية كان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي كل الارض والماء
ما شاهدنا في الارض من التلال والجبال العظيمة والاغوار المنقعرة جدا اجابوا عن الاول بان الغاية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر
لكون مستقر الحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض من المواضع الغاية منها واوج بخروج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس
لا يخرج الارض عن كونها كرة فانا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم اثبتنا فيها اشيا بمنزلة جاورسات او شعيرات وقورنا فيها كامثالها فانا لا نخرجها عن الكرية
ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك المنابتات الى الكرة الصغيرة الفصل الثاني في بيان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اعلم ان
الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك وذلك لان الخصم يدعي عن اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها امرا
واجبا لذاته ممتنع التغير فيستغني عن المؤثر فيحتاج الى ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها اعني حصولها
في احيازها والوانها وطعومها وطبايعها ونشاهد ان كل واحد من اجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا
واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد عن بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان
اتصاف تلك الاجرام بصفاتها امر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت ماخذ الكلام سهل عليك
التفريع والنوع الثالث من الدلايل اختلاف الليل والنهار ونفسر احدهما انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجا الثاني اختلاف الليل والنهار تعاقبهما
في الذهاب والمجي ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجي من عنده فذهابه يخلفه مجيه ومجيه يخلف ذهابه وكل شي يجي بعد شي آخر فهو خلفه
وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة والثاني ان اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال
الكسائي يقال لكل شيين اختلفا هما خلفان وعندي فيه وجه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان في الامكنة فان من يقول
ان الارض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع اخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشا وهلم جرا هذا
اذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الطول اما البلاد المختلفة في العرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي اكثر كان ايامه الصيفية اطول ولياليه الصيفية اقصر واما الشتوية
بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف اطوال البلدان وعروضها امر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى امر الليل والنهار في كتابه
في عدة مواضع فقال في سياق قولها لك الملك تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وقال في القصص قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة
من اله غير الله ياتيكم بضياء افلا تسمعون قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم
الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن اياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون
وفي لقمان الم تر ان الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري الى اجل مسمى وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس
والقمر كل يجري الى اجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس واية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس
والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المؤمن الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والايات من هذا
الجنس كثيرة وتحقيق الكلام ان يقال ان اختلاف احوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه الاول ان اختلاف احوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس
وهي من الايات العظام الثاني ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهي الربيع والصيف والخريف والشتا من الايات العظام
الثالث ان انتظام احوال العباد بطلب الكسب والمعيشة في الايام وطلب النوم والراحة في الليالي من الايات العظام الرابع ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل
مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الايات العظام فان مقتضى التضاد بين الشيين ان يتفاسدا الا انهما تعاونا على سبيل المصالح كما في اقبال الخلق اولا الليل على النوم

لشمس للاحياء بعد النفخة الاولى في الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا ايضا من الايات العظام المنبهة على الاله
سادسها انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الايات العظام كان جدولا صافيا في ليل فيما بين بحر كدر بحيث لا تتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر
بالصافي وهو المراد بقوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا السابع ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الايات العظام كما بينا
اثر في الموضع الذي يكون القطب على سمت الراس ويكون السنة ثلث ستة اشهر فيها نهارا وستة اشهر ليلا وهنالك لا يتم النضج ولا يصلح المسكن للحيوان بها البتة فهذه من ايات
المعتبرة الثامن ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا
كلام وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له فان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون ساير الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع
سبحانه وتعالى فان قيل او لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة بحيث لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا اما على قولنا فلما دل الليل على
... صالحة للايجاد فقد زال السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفى ابو هاشم هذا الاحتمال بالسمع النوع الرابع من الدلايل قوله والفلك التي تجري في البحر بما ينفع
الناس وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي الفلك اصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطباق سبعة تجري فيها النجوم وفلكة الجارية اذا استدار
تدبيرها فعلك المعزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها بالماء اسهل دون انا قال والفلك واحد وجمع فاذا اريد بها الواحد ذكر واذا اريد به الجمع انث مثاله ناقة هجان
ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء بمنزلة
ضمة الحاء في حمر والصاد في صفر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فانهما مختلفتان في المعنى المسئلة الثانية قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه
ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي في رعي كثير وتبحر فلان في المال اذا كثر وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة المسئلة الثالثة ذكر الجيهاني
وغيره من العلماء بمواقع البحور ان البحور المعروفة خمسة احدها بحر الهند وهو الذي يقال له ايضا بحر الصين والثاني بحر العرب والثالث بحر الشام والروم ومصر والرابع
بحر بنطس والخامس بحر جرجان فاما بحر الهند فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض الهند ومن الصين يكون مقدار ذلك ثمانية الاف
ميل وعرضه الفين وسبعماية ميل ويجاوز خط الاستواء الفا وسبعماية ميل خليجاته وهذا البحر الاول خليج عند ارض الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى ذلك الخليج الذي
طوله خمسماية ميل وعرض طرفه ماية الثاني خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله الف واربعماية ميل عرضه سبعماية ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر
وعلى طرف القلزم فلذلك يسمى بحر وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن وعلى غربيه ارض الحبشة الثالث خليج بحر ارض فارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه
تيز ومكران وعلى غربيه عمان طوله الف واربعماية ميل وعرضه خمسماية وبين هذين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وساير بلاد العرب فيما بين
الف وخمسماية ميل الرابع يخرج من خليج اخر الى اقصى ارض الهند ويسمى الخليج الاخضر وطوله الف وخمسماية كالوادي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة الف
وثلثماية وسبعون منها جزيرة ضخمة في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلثة الاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة
ومنها تخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن عامرة وقرى كثيرة ومن جزاير هذا البحر جزيرة كلة التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة
سرنديب يوجد منها الكافور واما بحر المغرب فهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه اليونان اوقيانوس ويتصل بها بحر الهند ولا يعرف الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذاة
ارض الروس والصقالبة فياخذ من اقصى المنتهى في الجنوب محاذيا لارض السودان مارا على حدود ارض السوس الاقصى وطنجة وباهرت ثم الاندلس والجلالقة والصقالبة
ثم يمتد من هنالك وراء الجبال غير المسكونة والاراضي غير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا يجري فيه السفن وانما يسلك بالقرب من ساحله وفيه ست جزاير تقابل ارض
الحبشة تسمى جزاير الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى ارض بلغار المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثماية ميل وعرضه
ماية ميل واما بحر الروم وافريقية ومصر والشام طوله خمسة الاف ميل وعرضه ستماية ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قرب من الرومية طوله خمسماية ميل ويسمى
الادرياس ويخرج منه خليج اخر الى سدس طوله خمسماية ميل وفي هذا البحر ماية واثنان وستون جزيرة منها خمس جزاير عظام واما بحر بنطس فانه يمتد من اللاذقية الى خلف
قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلثماية ميل واما بحر جرجان من المغرب الى المشرق ثمانماية ميل وعرضه ستماية ميل وفيه جزيرتان كانتا
عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر السكون لانها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والشروان وباب الابواب وناحيته الادوليس تتصل ببحر
فهذه هي البحور العظام فاما غيرها فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكي عن ارسطاطاليس ان بحر اوقيانوس محيط بالارض مثل الاكليل لها فهذا هو
الكلام المختصر في امر البحر المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجري الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقريره من وجوه احدها ان السفن وان كانت
من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الالات التي بها امكن تركيب هذه السفن ولولا خلقه لها لما امكن ذلك وثانيها لولا الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما تمت
وثالثها انه تعالى قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فسخرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد طريقا لمنافعهم وتجاراتهم ورابعها انه خص كل طرف من اطراف
العالم بشي معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص كل طرف بشي فاحوج الكل اليه لما ركبوا هذه السفن

فالحاصل ينتفع لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه وخامسها تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فا
امواجه وتقلبت مياهه وسادسها ان الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة
ولا تمتد فالحق سبحانه هو العالم بكيفية احوال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها وسابعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها الى
السواحل السالمة وثامنها ما في البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج
ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها المسئلة الخامسة دل قوله في صفة الفلك
بما ينفع الناس على اباحة ركوبها على اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات النوع الخامس قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
واعلم ان دلالته على الصانع من وجوه احدها ان ملكا للاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة فلا يقدر على خلقها الا الله تعالى
قال سبحانه قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين وثانيها انه تعالى جعله سببا لحيوة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم
انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال تعالى وجعلنا من الماء كل شي حي افلا يؤمنون وثالثها انه تعالى كما جعله سببا لحيوة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء
رزقكم وما توعدون ورابعها ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام يبقى معلقا في جو السماء وذلك من الايات العظام وخامسها
ان نزولها عند التضرع واحتياج الخلق مقدر بمقدار المنفعة من الايات العظام وقال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم
مدرارا وسادسها قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل فتقولون ان الماء
ينزل على الحقيقة من السماء او من السحاب او تجوزون ما قال بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض فيخرج منها ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو بردت فثقلت فنزلت من فضاء
الى ضيق المركز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره
فاذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي
الفاعل المختار القادر وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار والقادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع الامكان هذا القطع بان يقطع بما قالوا واما قوله فاحيا به الارض
بعد موتها فاعلم ان هذه الحيوة من جهات احدها ظهور النبات الذي هو الكلاء والعشب وما شاكلهما مما لولاه لما عاشت دواب الارض وثانيها لولاه لما حصل الاقوات
للعباد وثالثها انه تعالى ينبت كل شي بقدر الحاجة لانه متى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ورابعها انه يوجد فيه الالوان و
الطعوم والروايح وما يصلح للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله وخامسها انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ونور ورونق فذلك هو الحيوة
واعلم ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحيوة لا تصح الا على من يدرك ويصح العلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن
والنضرة والبهاء والنشو والنماء فلهذا اطلق لفظ الحيوة على هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام على اختصار يجمع معاني كثيرة واعلم ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت
مجاز لان الحيوة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه
احدها ان نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور واحد على الحد الذي يخرج عليه وثانيها اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحدها ويحصيها وثالثها اختلاف الطعوم مما يظهر على الزرع
والشجر ورابعها استمرار العادة بذلك في اوقاتها المخصوصة النوع السادس من الايات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظم جميع الايات الدالة على خلق الانسان
وساير الحيوانات كقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء اعلم ان حدوث الحيوانات قد يكون بالتوالد وقد يكون بالتوليد وعلى التقديرين فلا بد فيها من الصانع الحكيم
فلنبين ذلك في الناس ثم في ساير الحيوانات اما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه احدها ما يروى ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه
اني اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته ذراع في ذراع ولو لعب الانسان الف الف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر ابن الخطاب ههنا ما هو اعجب منه وهو ان
مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في المشرق والمغرب يشتبهان في الصورة
فما اعظم تلك القدرة والحكمة اظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حد لها وثانيها ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر في تصوير النطفة وتشكيلها
موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوى المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى يمكن من فعله
التصوير العجيب واما ان لا يكون تلك القوة كذلك بل يكون تاثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كونه
لو اراد ان يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة موثرة بالطبع فهذا المني اما ان يكون جسما متشابه
الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء فان القوة الطبيعية اذا عملت في مادة البسيط لا بد وان يصدر منها فعل متشابه فههنا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان
على صورة كرة وان يكون جميع الاجزاء المعترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي نستدل به على ان البسائط لابد وان تكون كرات فثبت انه لابد للنطفة في انقلابها
لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر للاعضاء واوضاعها وتراكيبها وما ذلك الا الصانع سبحانه وتعالى وثالثها الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات

الواقعة في تركيبات البقعا واداد ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها واستقصى الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن ورابعها ما روي عن امير المؤمنين علي ابن ابي
طالب رضي الله عنه سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجايب الامر في هذا التركيب ان اهل الطبايع قالوا اعلى العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة واكثر
منها في اللطافة الما والهوا والارض لا بد وان يكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان لان اعلى الاعضا منه عظم القحف
والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الما وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهوا وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان
من بيده قلب الطبايع وترتيبها كيف شا ركبها كيف اراد ومما ذكرنا في هذا الباب ان كل صانع ياتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب لئلا يكدره وعن النار لئلا يحرقه
ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الما كل شي حي وقال في الهوا فنفخنا فيه من روحنا وقال
ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها وقال فنفخت فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها وقال فنفخ فيه من روحه وقال
في النار خلق الجان من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل احد وخامسها انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فمه وانفه ثوبا لتعطع
نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من اضعف الاشيا وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين
الماء والنار وبين المودي والملذ وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان في اول امره من ابعد الاشيا عن الفهم فانه بعد استكماله اكمل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك
لتعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان اذكى في اول الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا
ان كل من عطية الله الخالق الحكيم وسادسها اختلاف الالسنة واختلاف طبايعهم واختلاف امزجتهم اقوى الدلايل وترى الحيوانات البرية والجبلية شديدة التشابه بعضها
بالبعض وترى الناس مختلفين جدا في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد باحد ولما كان تميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصا الكلام
في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له النوع السابع من الدلايل تصريف الرياح وفيه مسايل المسلة الاولى وجه الاستدلال انها مخلوقة على وجه تقبل التصريف
وفيه مسايل المسلة الاولى وجه الاستدلال انها مخلوقة على وجه تقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع النفع العظيم في الانسان و
الحيوان والنبات ثم ذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل منه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل ولما
كان احتياج الانسان الى الهوا اعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لا جرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شي وبعد الهوا الما فان الحاجة الى الما دون الحاجة الى
الهوا مع ان الحاجة الى الما ايضا شديدة فلا جرم ايضا سهل وجدان الما ولكن وجدان الهوا اسهل لان الما لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهوا فان الالات المهيات
لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد الما الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الما فلا جرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الما وبعد الطعام الحاجة الى المعاجين
والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه الاشيا وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم كانت في نهاية العزة فثبت ان
كل ما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكلما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما ذاك الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله اعظم
الحاجات فنرجو ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شي وعبر الشافعي رحمه الله عن هذا المعنى فقال سبحان من خص القليل بعزه والناس مستغنون عما جانسه
واذل انفاس الهوا وكل ذي نفس فمحتاج الى انفاسه وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرى الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل من في العالم ان يقلب الريح
من الشمال الى الجنوب واذا كان الهوا ساكنا ان يحركه لتعذر المسلة الثانية قال الواحدي وتصريف الرياح ارادوه وتصريفه الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو
كثير المسلة الثالثة الرياح جمع الريح قال ابو علي الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت في الواحد المكسرة يا وفي الجمع القليل ارواح وذلك لانه لا شي فيه يوجب الاعلال
الا ترى ان سكون الرا لا يوجب اعلال هذه الواو نحو قوم فرعون وقول وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو يا بالكسرة التي ما قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن
الانباري انما سمت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجي بالروح والراحة والقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهي ماخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو قولهم
في الجمع ارواح المسلة الرابعة قالوا الريح الشمال والجنوب والصبا والدبور فربما يسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهي نكبا
المسلة الخامسة اختلف القرا في الرياح فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم وسبا
والجاثية وفاطر وقرا نافع اثنا عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد اشتدت به الرياح وحمعسق ان يشا يسكن الرياح وقرا ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة
والحجر والكهف والروم موضعين وقرا الكسائي في ثلثة مواضع في الحجر والفرقان في الروم الاول منهما واعلم ان كل واحد من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية فاما
من وحد فانه يريد به الجنس لقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم اذا ارادوا به الجنس كانت قراءته من وحد كقراءة من جمع فاما ما روي في الحديث من انه عليه السلم كان اذا ذهب ريح
قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانما يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن اياته ان يرسل الرياح مبشرات وان ليس بالرحمة وقال في موضع الافراد في
عاد انا ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد تختص اللفظة في القران بشي فيكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جا في التنزيل من قوله تعالى وما ادريك فسره كقوله وما ادريك لعل الساعة
قريب وما كان من لفظ ما يدريك لم يفسره كقوله تعالى وما ادريك ما هيه نار حامية النوع الثامن من الدلايل قوله والسحاب المسخر بين السما والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه

في الهوا ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه احدها ان طبع الما ثقيل يقتضي النزول فكان بقاوه في جو الهوا على خلاف الطبع فلا بد من قاهر يقهره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر
الثاني ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يفضي الى القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره
بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه ياتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة الثالث ان السحاب لا يقف في موضع بل يسوقه الله تعالى بواسطة
الريح الى حيث اراد وشا فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الوجيزة الى الاستدلال بهذه الامور قوله تعالى لايات لقوم يعقلون ففيه مسايل المسلة الاولى قوله لايات لفظ
جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى الكل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين ان كل واحد مما ذكرنا ايات وادلة وتقريره من وجوه احدها
انا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه من وجوه كثيرة وثانيها ان كل واحد من هذه الايات يدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها
موجودة محدثة ممكنة دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان
دلت على علم الصانع ومن حيث حصولها احتص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت
على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وثالثها انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من
يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان شكر النعم يوجب الخلوص في الشكر ورابعها ان كل واحد من هذه الدلايل الثمانية اجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزا التي لا تتجزى عند
الذي يقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه فقد حصل فيه جميع هذه الدلايل فان ذلك الجز من حيث انه حادث وكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وان
يكون مختصا بحيز معين ولا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات
المذكورة واذا كان كل واحد من اجزا هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال انها ايات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما
القديم فهو الله سبحانه واما المحدث فهو كل ما عداه وان كان لكل محدث دلالة على وجود الصانع فكل ما عداه شاهد على وجوده مقر بوحدانيته معترف بلسان الحال بالهيته
وهو المراد من قوله وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم واما قوله لقوم يعقلون فالمعنى انما حصلت الايات لهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيها والاستدلال
بها على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره بما يلزمهم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية
التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يحصل عند
سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لايات لقوم يعقلون قال القاضي يدل على امور احدها انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الابا والجري على
الالف والعادة لما صح ذلك وثانيها لو كانت المعارف ضرورية حاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها ايات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى
الايات وثالثها ان ساير الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلايل وبين كونها نعما على المكلفين
على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلايل كذلك كانت انجع في القلوب واشد تاثيرا في الخواطر والله اعلم قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم
كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر
التوحيد بالدلايل القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشي مما يوكد حسن الشي فلذلك قال الشاعر وبضدها تتبين الاشيا وقال
ايضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف
الله الاية الدالة على التوحيد بهذه الاية وههنا مسايل المسلة الاولى اما الاولى فمثل المنازع وقد بينا حقيقته في قوله في اول السورة فلا تجعلوا لله اندادا وانتم
تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد على اقوال احدها انها هي الاوثان التي اتخذوها الهة لتقربهم الى الله تعالى زلفى ورجوا من عندها الضر والنفع وقصدوها
بالمسايل وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين فعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اي امثال ليس انها انداد لله تعالى او المعنى انها انداد الله تعالى بحسب ظنونهم
الفاسدة وثانيها انها هي السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله تعالى عن السدي والقايلون بهذا القول رجحوا
هذا القول على الاول من وجوه الاول ان قوله يحبونهم كحب الله فانها والميم في يحبونهم ضمير العقلاء الثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم لله تعالى
مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع الثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه الاية اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال اندادا وامثالا لله تعالى
يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المومنون من الانقياد لله تعالى القول الثاني في تفسير الانداد وهو قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شي شغلت
قلبك به سوى الله فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه المسلة الثانية اما قوله يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس
المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم او التقرب اليهم والانقياد لهم او جميع ذلك وقوله كحب الله الاذم عليهم لله ومثل كحب المومنين الله لا ما
حال كانوا مصرفون مع اتخاذهم الانداد يدل على ان المراد كحبهم لله وهي كما انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الاية على احد الوجهين الباقيين اولى كالحب اللازم لهم او كحب المؤمن
والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حب الله تعالى ثابتا لهم فكانه تعالى بين في الاية السالفة ان الاله

ما أصروا عليه على ولائه ثم حكى قول من أشرك معه ودل على كونهم مقرين بالله تعالى فإن قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للأوثان كحبه لله وذلك لأنه بضرورة العقل يعلم أن
الأوثان أحجار لا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بأن لهذا العالم صانعاً مدبراً حكيماً ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف
يعقل أن يكون حبهم لتلك الأوثان كحبهم لله وأيضاً فإن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى وإذا كان كذلك كان المقصود الأصلي طلب مرضاة
الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله أي في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء في هذا القدر من المحبة لا ينافي ما ذكرتم أما
قوله والذين آمنوا أشد حباً لله ففيه مسائل **المسألة الأولى** في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم أنه لا نزاع بين الأمة في إطلاق هذه اللفظة وهو أن العبد قد يحب الله تعالى
والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الأخبار روي أن إبراهيم عليه السلام قال لملك الموت وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلاً يميت خليله
فأوحى الله تعالى إليه هل رأيت خليلاً يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الآن فاقبض وجاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال
ما أعددت لها فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام إلا أني أحب الله ورسوله فقال المرء مع من أحب قال أنس فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الإسلام فرحهم بذلك وروي
أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر قد نحلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم فقال لهم ما الذي بلغ بكم ما أرى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم إلى ثلاثة أخرى
فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً كأن على وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه السلام أنتم المقربون يوم القيامة وعن السدي قال
تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائهم فيقال يا أمة موسى ويا أمة عيسى ويا أمة محمد عليهم السلام غير المحبين فإنهم ينادون يا أولياء الله وفي بعض الكتب عبدي أنا وحقك لك محب
فبحقي عليك كن لي محباً واعلم أن هذه الأمة وإن اتفقوا على إطلاق هذه اللفظة لكن اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين إن المحبة نوع من أنواع الإرادة
والإرادة لا تعلق لها إلا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فإذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعته وخدمته أو نحب ثوابه وإحسانه وأما العارفون فقد
قالوا العبد قد يحب الله لذاته وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بأن قالوا إنا وجدنا أن اللذة محبوبة لذاتها وكذا الكمال أيضاً محبوب لذاته أما اللذة
فإنه إذا قيل لنا لم تكسبون قلنا لنجد المال فإذا قيل ولم تطلبون المال قلنا لنجد المأكول والمشروب فإن قالوا لم تطلبون المأكول والمشروب قلنا لتحصل اللذة
ويندفع الألم فإذا قيل لنا ولم تطلبون اللذة وتكرهون الألم قلنا هذا غير معلل لأنه لو كان كل شيء إنما كان مطلوباً لأجل شيء آخر لزم إما التسلسل وإما الدور
وهما محالان فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون مطلوباً لذاته وإذا ثبت ذلك فنحن نعلم أن اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والألم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر وأما الكمال
فلأنا نحب الأنبياء والأولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفة الكمال وإذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا
إليهم حتى إنه قد يبلغ الميل إلى إنفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهي ذلك إلى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوباً
لذاته إذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهؤلاء الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا أن الكمال محبوب
لذاته أما العارفون الذين قالوا إنه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته وذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فإنه
لوجوب وجوده غني عن كل ما عداه وكل كمال لكل شيء فمستفاد منه وأنه سبحانه أكمل الكاملين في العلم والقدرة فإنا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع
لكماله في قدرته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي في الأحوال وجميع العلوم بالنسبة إلى علمه كالمعدوم وجميع القدر بالنسبة إلى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق
من البراءة عن النقائص بالنسبة إلى الحق عز ذلك كالمعدوم لزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى وأنه محبوب في ذاته ولذاته سواء أحبه غيره أو لم يحبه غيره
واعلم أنك إذا وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له إلى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر في ملكوته لا يمكنه الوصول إلى
ذلك المقام فلا جرم كلما كان اطلاعه على دقائق حكمة الله تعالى وقدرته في المخلوقات أتم كان علمه بكماله أتم فكان حبه له أتم ولما كان لا نهاية لمراتب وقوفه
على دقائق حكمه فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم يحدث هناك حالة أخرى وهو أن العبد إذا كثرت مطالعته لدقائق حكم الله
ترقيه في مقام محبة الله فإذا كثر ذلك صار ذلك سبباً لاستيلاء حب الله على قلب العبد وعرضه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء
فإنها مع لطافتها تشقق الحجارة الصلبة فإذا غاض محبة الله تعالى في القلب يكشف بكشفها واشتد الفرح بها وكلما كان الألف أشد كانت النفرة عما سواه أشد
لأن الالتفات إلى ما عداه يشغل عن الالتفات إليه والمانع عن حضور المحبة مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتد كل واحد منهما
بالآخر إلى أن يصير القلب نفوراً عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الإعراض عما سوى الله تعالى والإعراض يوجب الفناء عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيراً
بأنوار القدس مستضيئاً بأضواء عالم العظمة فانياً عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا مقام عالي الدرجة وليس له مثال في هذا العالم إلا العشق الشديد
على أي شيء كان فإنك ترى من التجار العاشقين تحصيل المال من ينسى جوعه وعطشه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فإذا عقلت ذلك في هذا المقام الخسيس فكيف
تستبعد ذلك عند مطالعة جلال الصمدية **المسألة الثانية** في معنى الشوق إلى الله اعلم أن الشوق لا يتصور إلا إلى شيء أدرك من وجه ولم يدرك من وجه فأما الذي لم
يدرك أصلاً فلا يشتاق فإن من لم ير شخصاً ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشتاق إليه وما أدرك بكماله لا يشتاق إليه ثم إن الشوق إلى المعشوق من وجهين أحدهما أنه إذا غاب

عنه اشتاق إلى استكمال خياله بالرؤية والثاني أنه يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق إلى أن ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعاً متصوران في حق الله
تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فإن الذي اتضح للعارفين من الأمور الإلهية وإن كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات لأن الخيالات
لا تفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهي مكدرات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي إلا في الآخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا
أحد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحاً ما والثاني أن الأمور الإلهية لا نهاية لها وإنما تنكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة فإذا علم العارف
أن ما غاب عن عقله أكثر مما حضر فإنه لا يزال يكون مشتاقاً إلى معرفتها والشوق بالتفسير الأول ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور أن يسكن
في الدنيا وأما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه أن لا يكون له نهاية إذ نهايته أن ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمه في أفعاله وهي غير متناهية والاطلاع
على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق إلى الله تعالى واعلم الآن أن لذة الشوق أزيد لأن العبد إذا كان في النعمة التي حصل بسبب
الوجدان والحرمان والوصول والصد للأمر مخلوطة بلذات واللذة إذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت أقوى فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل
إلا للبشر فإن الملائكة كالأنهم خاصة بالفعل والبهائم لا استعداد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتي السافلة والعلو **المسألة الثالثة** في بيان أن الذين آمنوا هم أشد
حباً لله أما المتكلمون فقالوا إن حبهم لله يكون من وجهين أحدهما أن ما يصدر منهم من التعظيم والثناء والمدح والعبادة خالصة عن الشك عما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة
غيرهم ليست كذلك والثاني أن حبهم لله تعالى اقترن بالرجاء للثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والأخذ في طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه
على هذا الحد يكون محبته لله أشد وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بمقدار الطاقة البشرية وقد علمنا أن الحب من لوازم العرفان فكلما كان
عرفانهم أتم وجب أن يكون حبهم أشد فإن قيل كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله أشد مع أنا نرى اليهود يأتون بطاعات شاقة لا يأتي بشيء منها أحد من المؤمنين
ولا يأتون بها إلا لله ثم يقتلون أنفسهم حباً لله والجواب من وجوه أحدها أن الذين آمنوا لا يتضرعون إلا إليه بخلاف المشركين فإنهم يعدلون إلى الله عند الحاجة وعند زوال
الحاجة يرجعون إلى الأنداد قال تعالى فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين إلى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في السراء والضراء والشدة والرخاء والكافر
يعرض عنه فكان حب المؤمن أقوى وثانيها أن من أحب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير إذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم بإذنه
وذلك في الجهاد وثالثها أن الإنسان إذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي فعلوه باطل ورابعها عن ابن عباس رضي الله عنه أن المشركين كانوا يعبدون
صنماً فإذا رأوا شيئاً أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الأحسن وخامسها أن المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم أصناماً فتنقص محبة
الواحد أما الإله الواحد فتنضم محبة الجميع إليه أما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العقاب ففيه مسائل **المسألة الأولى**
اعلم أن في قراءات هذه الآية أبحاثاً البحث الأول قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقطة من فوق خطاباً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كأنه قال ولو ترى يا محمد الذين
ظلموا والباقون بالياء المنقطة من تحت على الإخبار عمن جرى ذكرهم كأنه قال ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الأنداد ثم قال بعضهم هذه القراءة أولى لأن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة أما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب إسناد
الفعل إليهم البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرأ ابن عامر يُرون بضم الياء على التعدية وحجته قوله كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات والباقون يرون بالفتح على إضافة
الرؤية إليهم البحث الثالث اختلفوا في أن فقرأ بعض القراء بكسر الألف على الاستئناف فيهما وأما القراء السبع فعلى فتح الألف فيهما البحث الرابع لما عرفت أن
يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقطة من فوق وأخرى بالياء المنقطة من تحت مع فتح الهمزة وكسرها من أن فاعرف أن ههنا احتمالات الاحتمال الأول أن
يقرأ بالياء المنقطة من تحت مع فتح الهمزة من أن فالوجه فيه أنهم لو علموا ويرون في القوة والتعذيب ولو يرون أن القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة
عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أنداداً فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى إذ وقفوا على النار ولو ترى إذ الظالمون في غمرات
الموت ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو يقول الرجل لو رأيت فلاناً والسياط تأخذ منه قالوا وهذا الحذف أفخم وأعظم لأن بهذا التقدير يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب
من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير أشد مما إذا كان أعلن ذلك الوعيد الاحتمال الثاني أن تقرأ بالياء المنقطة من تحت مع كسر الهمزة من أن والتقدير
ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله تعالى لقالوا إن القوة لله الاحتمال الثالث أن تقرأ بالتاء المنقطة من فوق وفتح الهمزة من أن وهو قراءة
نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعاً الاحتمال الرابع أن تقرأ بالتاء المنقطة من
فوق مع كسر الهمزة والتقدير ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب لقلت إن القوة لله جميعاً وهذا أيضاً قول جيد **المسألة الثانية** إن قيل كيف جاء قوله ولو يرى
الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله إذ يرون العذاب وإذ للماضي قلنا إنما جاء على لفظ الماضي لأن وقوع الساعة قريب قال الله تعالى وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو
أقرب وقال إن الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فإنه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا الباب قال تعالى ونادى أصحاب الجنة ويقول المقيم قد قامت الصلاة
ذلك قبل إقامة التحريم بالصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثيراً في التنزيل إذ فزعوا ولو ترى إذ وقفوا **قوله تعالى إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب**

وتقطعت بهم الاسباب ۝ وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرا منهم كما تبرءوا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار ۝

اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله اذ تبرا الذين فبين ان الذين اتبعوا
عنهم في عبادتهم واعتقدوا انهم من اوكد اسباب نجاتهم فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى ويلعن بعضكم بعضا وقال ايضا الاخلاء يومئذ
بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت امة لعنت اختها وحكى عن ابليس انه قال اني كفرت بما اشركتمون من قبل وههنا مسائل المسألة الاولى في قوله اذ تبرا الذين
قولان الاول انه بدل من اذ يرون العذاب الثاني انه عامل الاعراب في اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرا يعني في وقت التبري المسألة الثانية
معنى الاية ان المتبوعين يتبرءون عن الاتباع في ذلك اليوم فبين تعالى ما لاجله تبرءوا منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي راوه لان قوله وتقطعت بهم
الاسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا الى تخليص انفسهم واتباعهم سبيلا والاسباب من كل وجه يرجى به الخلاص مما نزل به وما وليه من البلاء يوصف بانه تقطعت
به الاسباب واختلفوا في المراد بهولاء المتبوعين على وجوه احدها انهم السادة والرؤسا من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطا وثانيها انهم شياطين
الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي وثالثها انهم شياطين الجن والانس ورابعها الاوثان التي كانوا يسمونها بالالهة والاقرب
هو الاقرب لان الاقرب في الذين اتبعوا ان يصح منهم الامر والنهي حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام وايضا يجب حملهم على السادة من الناس لانهم الذين
يصح وصف من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا وقرا مجاهد الاول على البنا للفاعل
والثاني على البنا للمفعول اي تبرا الاتباع من الرؤسا المسألة الثالثة ذكروا في تفسير التبري وجوها احدها ان يقع منهم ذلك بالقول وثانيها ان يكون بزوال
العذاب بهم وعجزهم عن دفعه عن انفسهم فكيف عن غيرهم فتبرءوا وثالثها انه ظهر فيهم الندم على ما وقع منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسله فهم كذلك الذين
تبرءوا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ اما قوله ورأوا العذاب فالواو للحال اي تبرؤوا في حال رؤيتهم العذاب وهو اولى من سائر الاقوال لان في
تلك الحالة يزداد الهول والخوف اما قوله وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل المسألة الاولى انه عطف على تبرا وذكر في تفسير الاسباب سبعة اقوال الاول انها
الوصلات التي كانوا يتوصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع والثاني الارحام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس رضي الله عنه وابن جريج والثالث الاعمال
التي كانوا يوصلونها عن ابن زيد والسدي والرابع العهود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس والخامس ما كانوا يتوصلون به من الكفر كان
بها انقطاعهم عن الاصم والسادس المنازل التي كانت لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع ابن انس والسابع اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه
لان ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال زال عنهم كل سبب يمكن ان يتعلق به فانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من منزلة ونسب وحلف وعهد وعقد وذلك
نهاية ما يكون من الياس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر المسألة الثانية البا في قوله بهم الاسباب بمعنى قوله تعالى فاسئل به خبيرا اي عنه قال علقمة بن عبدة
فان تسالوني بالنسا فانني بصير بادوا النسا طبيب اي عن النسا المسألة الثالثة اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه
قوله تعالى فليمدد بسبب الى السما ثم قيل لكل شيء وصلت به الى موضع او حاجة تريدها سببا يقال ما بيني وبينك سبب اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه
تصل الموضع الذي تريده قال تعالى فاتبع سببا اي طريقا واسباب السموات ابوابها لان الوصول الى السما يكون بدخولها قال تعالى خبرا عن فرعون لعلي ابلغ الاسباب
اسباب السموات قال زهير ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ولو رام اسباب السما بسلم والمودة بين القوم تسمى سببا بها لانهم بها يتوصلون اما قوله تعالى
وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرا منهم كما تبرءوا منا فذلك تمنى منهم لان يمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار لهم حتى يتبرءوا
منهم في الدنيا كما تبرءوا منهم يوم القيمة ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقاربها العذاب فيتبرءون منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما خذلوهم يوم
القيمة ونقدره فلو ان لنا كرة فنتبرا منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرءوا منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبري منهم مع السلامة قلت منها فائدة اما قوله
كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات ففيه مسائل المسألة الاولى في قوله كذلك وجهان الاول كتبرء بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجا
من كل احد الثاني كما اراهم العذاب يريهم الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك المسألة الثانية في المراد بالاعمال اقوال الاول الطاعات تركوها فضيعوها عن السدي الثاني المعاصي
واعمالهم الخبيثة عن الربيع ابن زيد يتحسرون لم عملوها الثالث ثواب طاعاتهم التي اتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم الرابع اعمالهم التي تقربوا بها الى الاوثان
من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد الاعمال التي اتبعوا فيها السادة وهي كفرهم ومعاصيهم وانما يكون ذلك حسرة بان راوها في صحيفتهم وايقنوا بالجزاء عليها
وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به المسألة الثالثة حسرات ثالث مفاعيل
ارى المسألة الرابعة قال الزجاج الحسرة شدة الندم حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على
امر فاته واصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعه والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعيا لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المكنسة لانها تكشف عن الارض والطير تتحسر لانها تنكشف بذهاب الريش اما قوله وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب

الكبيرة

الكبيرة من اهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الاية تكشف عن المراد بقوله
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين بين ان المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الاية عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا مما في
الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ۝ انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ۝ اعلم انه تعالى لما بين التوحيد
ودلائله وما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤسا الكفرة اتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من
عصاه وكفر من كفر لم يؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت في الذين حرموا على انفسهم السوائب
والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج والله اعلم المسألة الثانية الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي
هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقد بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام
وحلت عليه العقوبة اي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والردا لانها تحل عن الطي الملبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم
ان الحرام قد يكون حراما لخبثه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لخبثه كملك الغير اذا لم ياذن في اكله والحلال هو الخالي عن القيد المسألة الثالثة قوله حلالا ان شئت
نصبته على الحال مما في الارض وان شئت نصبته على انه مفعول المسألة الثالثة الطيب في اللغة بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث
قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذ ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا يستلذ والحرام غير مستلذ
لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الاية وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه ان تناول ما
لا شهوة فيه عاد حراما فان يبعد ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة الثاني المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا حق الغير فان اكل
الحرام وان استطابه الاكل فمن حيث يؤدي الى العقاب يصير مضرا ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا اما
قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل المسألة الاولى قرا ابن عامر والكسائي وهو احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص بن عاصم خطوات بضم الخا والطا
والباقون بسكون الطا اما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعلت بالاسماء التي هي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين
للجمع كما فعلت في نحو هذا الجمع فصلا بين الاسم والصفة وذلك انه اذا كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون
العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسما لا من الصفات فيجمع بتحريك العين واما من خفف العين فبقاه على الاصل وطلب الخفة المسألة الثانية قال ابن
السكيت فيما رواه عن الجبائي والخطوة والخطوة بمعنى وحكى عن الفرا خطوة خطوة والخطوة ما بين القدمين كما قال حسوة حسوة والحسوة اسم ما تحسيت وكذلك غرفت
غرفة والغرفة هو الشي المغترف في الكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان
طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائي في التقدير فلانا نعوا به ولا تتبعوا اثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقدير ان هذا ما يتعلق باللغة اما
المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كانه قيل لمن اباح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال
الى الشبهة كما زجر عن تخطيه الى الحرام ولان الشيطان انما يلقي الى المرء ما يجري مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه
عدوا مبينا اي مظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم امورا سبعة في العداوة اربعة منها في قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام ولامرنهم
فليغيرن خلق الله وثلاثة منها في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان
هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله بذلك اما قوله تعالى انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته
وهو مشتمل على امور ثلاثة اولها السوء وهو متناول لجميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من افعال الجوارح او من افعال القلوب وثانيها الفحشاء وهي نوع من السوء
كانها اقبح انواعه وهي التي يستعظم ويستفحش من المعاصي وثالثها ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكانه اقبح الاشيا لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي من اعظم الكبائر فصار
هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الاية ان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل المسألة الاولى
اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها في انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه احدها اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها
حروف واصوات خفية قال الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات واشباحها وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشيا
من وجه وان لم تكن متشابهة لها في كل الوجوه ولقائل ان يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفا او لا تشبهها فان كان الاول
فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم يكن تصورات هذه الحروف حرفا لكني اجد من نفسي هذه الحروف والاصوات
مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف ومعانيها وتواليها لا يكون الا على مطابقتها
في الخارج فثبت انها في انفسها حروف واصوات خفية وثانيها ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا ان خالق الحوادث باسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر واما على اصل المعتزلة فهم

يقولون

بذلك وايضا فان المتكلم عندنا من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال هو
العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل يجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن ههنا من يتكلم وهو
الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في اقصى الدماغ وفي اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا ان
الشيطان والملائكة ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال انها وان كانت
لا تسع بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا يبعد ان يقال ايضا انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق بواطن البشر ومخارق جسمه
وتوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزائها بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه
المضايق والمخارق انفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة
بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين امنوا اي الهموهم بالثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام ان للشيطان لمة
بابن ادم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود لبني ادم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن فهما
يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية المسئلة الثانية دلت الاية
على ان الشيطان لا يامر الا بالقبائح لان الله تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك على انواع اما
ان يجره من الافضل الى الفاضل ليتمكن من ان يجره من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة
عن الطاعة بالكلية المسئلة الثالثة قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه قال ما لا يعلم فصار مستحقا للذم لاندراجه
تحت هذه الاية المسئلة الرابعة تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا
على الله بما يعلم لا بما لا يعلم قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون
اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلثة اقوال احدها انه عائد على من في قوله ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود على الناس في
قوله يا ايها الناس فعدل عن المخاطبة الى الغائبة على طريق الالتفات مبالغة في بيان ضلالتهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يفعلون وثالثها قال ابن عباس رضي
نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فهم كانوا خيرا منا فعلى هذه الاية مستانفة والكناية في لهم
غير مذكور الا ان الضمير قد يعود الى المعلوم كما يعود الى المذكور كما حكى الله تعالى عنهم قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وفيه مسائل المسئلة الاولى الكسائي ادغم
لام هل وبل في ثمانية احرف التاء كقوله تعالى بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب الكفار والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا عنهم والظاء بل ظننتم
والطاء بل طبع الله عليها واكثر القراء على الاظهار ومنهم من وافقه في البعض والاظهار هو الاصل المسئلة الثانية الفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في اية اخرى بل نتبع
ما وجدنا عليه اباءنا ويدل عليه ايضا قوله تعالى والفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم الفوا اباءهم ضالين والله اعلم المسئلة الثالثة معنى الاية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا
ما انزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع اباءنا واسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد واجاب الله تعالى عنه بقوله اولو كان اباؤهم لا يعقلون
شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل المسئلة الاولى الواو في اولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام
للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه المسئلة الثانية تقرير هذا الجواب من وجوه الاول انه يقال للمقلد هل
تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان ان تعلم كونه محقا ام لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد ان تعلم كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفته
بتقليد اخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذلك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده ان تعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا
فاذن انت على تقليدك لا تعلم انك محق او مبطل وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بذلك الشيء الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة
مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا ههنا وثالثها انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه
اعرفه بتقليد فان عرفه بالتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفه لا بالتقليد بل بالدليل فاذا اوجب تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك
لو طلبته بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون ذلك باطلا المسئلة الثالثة ان الله تعالى ذكر
تعالى هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر وعلى ما يقوله الغير من غير
دليل المسئلة الرابعة قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص المسئلة الخامسة
قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعلمون شيئا من الدين ولا يهتدون الى كيفية اكتسابه قوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم
بكم عمي فهم لا يعقلون اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا ضرب لهم هذا المثل

منها الا معنى انهم لما وقعوا فيها وتعودوا بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه مثل الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار
ويحقر الكافر في نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فكان ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا
مسئلتان المسئلة الاولى نعق الراعي بالغنم اذا صاح بها واما نغق الغراب بالغين المعجمة المسئلة الثانية للعلماء من اهل التاويل في هذه الاية طريقان احدهما تصحيح المعنى
باضمار في الاية والثاني اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا وجوها الاول وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من
يدعو من كفر الى الحق كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الداعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول وساير الدعاة الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق
بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لاجرم
حصل وجه التشبيه الثاني مثل الذين كفروا في دعائهم الهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراها من البهائم والبهائم لا تفهم
فشبه الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهائم فاذا كان لا شك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله ان ههنا
المحذوف هو المدعو في القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفي هذا الوجه قوله الا دعاء ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا الثالث قال ابن زيد مثل الذين
كفروا في دعائهم الهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما
يلفظوا به من الدعاء والنداء اما الطريق الثاني في الاية وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار ففيه وجهان احدهما ان يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه
الاوثان كمثل الداعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضي على ذلك الداعي بقلة العقل فكذا ههنا الثاني مثل الذين كفروا في اتباعهم اباءهم وتقليدهم لهم كمثل الداعي اذا
تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة اما قوله صم بكم عمي فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال
صم بكم عمي لانهم صاروا بمنزلة الاصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمي من حيث انهم اعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يشاهدوها
قال النحويون صم اي هم صم وهو رفع على الذم اما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم وقيل العقل عقلان مطبوع
ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاث فلما اعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون اعلم ان هذه الاشياء شبيه بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا
طيبا ثم نقول ان الله سبحانه تكلم من اول السورة الى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصاء الرد على اليهود والنصارى ومن ههنا شرع في بيان الاحكام
واعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل
اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء ان يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى
الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة المسئلة الثانية احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما
بقوله من طيبات ما رزقناكم بان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات ما حللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف
الاصل اجابوا عنه بان الطيب في اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى ذلك
بقوله كلوا من لذائذ ما احللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى المسئلة الثالثة قوله واشكروا لله امر وليس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان
او بالجوارح اما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم او العزم على تعظيمه باللسان والجوارح اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فاذا العاقل لا يمكنه ذلك
فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا
يجبان كان العزم بان لا يجب اولى واما الشكر باللسان فهو ان يقر بالاعتراف له بكونه منعما او بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر
بالجوارح والاعضاء فهو ان ياتي بافعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب اذا ثبت هذا فنقول انه ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا نخص في هذا
الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان وساير الافعال ان وجدت هناك تهمة اما قوله ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
في هذه الاية وجوه احدها واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فهو معبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر وثانيها معناه ان كنتم تريدون ان
تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر راس العبادات وثالثها واشكروا الله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون اي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه
الحكم لا غير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول الله تعالى اني والجن والانس في نبأ عظيم اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري المسئلة الثانية احتج من قال بان المعلق
بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الاية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات لا يجب عليه الشكر ايضا قوله تعالى
انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر
في الاية التي سلفت بتناول الحلال والحرام فصل في هذه الاية انواع الحرام والكلام فيها على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالتفسير والثاني ما يتعلق بالاحكام التي استنبطها العلماء من الاية

الاية النوع الاول وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان كلمة انما على وجهين احدهما ان يكون حرفا واحدا كقولك انما دخلت دارك انما مالي مالك والثاني ان يكون ما منفصلة من ان بمعنى
الذي كقولك انما وجدت مالك وانما ركبت وجاء في التنزيل على الوجهين اما على الاول فكقوله انما الله اله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فكقوله انما صنعوا كيد
ساحر ولو نصبت كيد سحر على ان تجعل انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم بنصب المودة وبرفع على هذين الوجهين واختلفوا
على الوجه الاول فمنهم من قال انما تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقران والشعر والقياس اما القران فقوله تعالى انما الله اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين
اي لهم لا لغيرهم وقال تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي اي ما انا الا بشر مثلكم وكذا هذه الاية فانه قال في اية اخرى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان
يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس فصارت الايتان واحدة فقوله انما حرم عليكم في هذه الاية مفسر لقوله لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا في تلك الاية
واما الشعر فقول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي واما القياس فهو
ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فاذا اجتمعا فلا بد وان يبقيا على اصليهما فاما ان يفيدا ثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق او ثبوت المذكور ونفي
غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انها لا تفيد الحصر بقوله تعالى انما انت نذير ولقد كان غيره نذيرا واجيب بان معناه ما انت الا نذير فهو يفيد الحصر والنفي وجود
اخر المسئلة الثانية قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم على البناء وحرم بوزن كرم والله اعلم المسئلة الثالثة قال الواحدي الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح
واما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباعر وتشويها ثم تاكلها فحرم الله الدم وقوله ولحم الخنزير اراد الخنزير بجميع اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما اهل
لغير الله به قال الاصمعي الاهلال اصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل قال ابن احمر يهل بالفرقد ركبانها كما يهل الراكب المعتمر هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للمحرم
مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام وللذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبي فمعنى قوله وما اهل
لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلماء
لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في ذبائح غير اهل الكتاب اما ذبائح اهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما قوله فمن اضطر ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم
للاتباع والكسر على اصل الحركة لالتقاء الساكنين المسئلة الثانية اضطر افتعل من الضرورة واصله من الضرر وهو الضيق المسئلة الثالثة لما حرم الله تعالى
تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان احدهما الجوع الشديد وان لا يجد ماكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني اذا اكره
على تناوله يكون مضطرا المسئلة الرابعة الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فاذن لا بد هاهنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل
فلا اثم عليه والحذف هاهنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر تقديره فافطر فعدة وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية
من صيام ومعناه فحلق ففدية من صيام انما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب عليه اما قوله تعالى غير باغ ولا عاد ففيه مسايل المسئلة الاولى قال الفراء غير
هاهنا لا يصلح ان يكون بمعنى الاستثناء لان غير هاهنا بمعنى النفي ولذلك عطف عليها بلا لانها في معنى لا بل وهي هاهنا حال من المضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا
فهو له حلال المسئلة الثانية اصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث بغى الفرس في عدوه اذا اختال ومرح وانه يبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن
الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي وقال الاصمعي بغى الجرح يبغي بغيا اذا ترامى الى الفساد وبغت السماء اذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وهو التعدي
في الامور وتجاوز ما ينبغي ان يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوانا وعداء واعتداء وتعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره المسئلة الثالثة لاهل التاويل
في قوله غير باغ ولا عاد قولان احدهما ان يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل والثاني ان يكون عاما في الاكل وغيره اما على القول
الاول ففيه وجوه الاول غير باغ وذلك بان يجد حلالا لكراهة النفس فعدل الى اكل الحرام للذم ولا عاد اي متجاوز تعديا للرخصة الثاني غير باغ للذة اي طالبها ولا عاد
متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث غير باغ على مضطر اخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة القول الثاني ان يكون المعنى غير باغ
على امام المسلمين في السفر بالبغي ولا عاد بالمعصية اي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح احد هذين القولين على الاخر سيجيء ان شاء الله تعالى اما قوله فلا اثم عليه ففيه
سؤالان احدهما ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد الاباحة والثاني ان المضطر كالملجأ الى الفعل والملجأ لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا في
قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما ان نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم ان الجائع
ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك اما اذا حصلت النفرة الشديدة
بسبب تلك النفرة يخرج من ان يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وهاهنا يتحقق معنى الوجوب اما قوله في اخر الاية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو
انه تعالى قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان يقول بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يذكر عند حصول الاثم والجواب من وجوه احدها ان المقتضي للحرمة قائم في الميتة والدم الا
ان الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على

تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور على المطيعين المسيئين على منح حكمه سبحانه النوع الثاني من الكلام في هذه الاية المسايل الفقهية التي استنبطها العلماء منها ونحن نرتبه على
فصول الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة وفيه الكلام ونرتب على مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها ثلاث مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال
قال الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها الى فعل من افعالنا فيها وليس جميع افعالنا فيها محرما لا يبعد حملها على النقل من
مكان الى مكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الاية مجملة واما اكثر العلماء
فانهم صرحوا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما تملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان تملك جارية فهم كل
احد انه يملك التصرف فيها فكذا هاهنا وقد استقصينا الكلام فيه من كتاب المحصول في الاصول المسئلة الثانية لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب ان يدل الاية على حرمة جميع هذه
التصرفات الا ما اخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه احدها ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وثانيها انه ورد عقيب
قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم في خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها والجواب عن الاول لا نسلم ان المتعارف من تحريم
الميتة تحريم اكلها وعن الثاني ان هذه الاية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعن الثالث ان ظاهر القران مقدم على خبر الواحد لكن هذا
انما يستقيم ان لم يجوز تخصيص القران بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الاية فدل انعقاد اجماعهم على انها غير مخصوصة
ببيان حرمة الاكل وللسايل ان يمنع هذا الاجماع والله اعلم المسئلة الثالثة الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج عن ان يكون حيا من دون نقض بنيته
والمقتول اما من جهة الشرع فهو غير مذكى اما لانه لم يذبح او ذبح لكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة
حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ثم ذكر بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة فدل هذا على ان غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الامر كان في
ابتداء الشرع على اصل اللغة واما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه اما المقاصد فاعلم ان الحصر في المسايل المستنبطة من هذه الاية من وجهين احدهما ما اخرج
عن الاية وهو داخل فيها والثاني ما ادخل فيها وهو خارج عنها اما القسم الاول ففيه مسايل المسئلة الاولى ذهب الشافعي رحمه الله في اظهر قوليه الى انه يحرم الانتفاع
بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وكل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بان هذه الاشياء ميتة
فوجب ان يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم العظم والشعر والكل واما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة قوله
تعالى من يحيي العظام وهي رميم فثبت انها كانت حية عند الموت فصارت ميتة فاذا ثبت انه ميتة وجب ان يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه
بان الشعر والصوف لا حياة فيهما لان حكم الحي الادراك وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجيس العظام دون الشعور والجواب ان الحي ليس عبارة
عن المعنى المقتضي والشعور فذلك مفقود في الشعر بدليل الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها واما الخبر فقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له
الاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا ان الحياة في اصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان او النبات صحيحا في مزاجه معتدلا في حالة غير متعرض للفساد والنقص
والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر ان ما ذكرناه يتناول الاية واحتج ابو حنيفة رحمه الله بالقران والخبر والاجماع والقياس اما القران فقوله ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا
ومتاعا الى حين ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به واما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها واما الاجماع فهو
انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت باسا وما خصوا حال الشعر وعليه قول الشافعي
كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد ان يقول الثعلب عند الشافعي رحمه الله حلال فلهذا يقول باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في جلود الثعالب واما القياس
فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير متعرضة للنقص والفساد فوجب ان يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة واما النقض بشعر الخنزير ففي الفقهاء
من منع نجاستها وهو الاسلم ثم قال والواجب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذا الدليل يبيح الانتفاع بها والخاص مقدم على
العام فكان بهذا الجانب اولى بالرعاية المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا ماتت في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم تفسد الماء قال وكذا وللشافعي رحمه الله قولان في الماء القليل و
احتج الشافعي بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها لمقتضى الاية واذا حرم استعمالها وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء الذي
وقعت هي فيه واجابوا عنه بانها ميتة ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا على القول الثاني للشافعي بقوله
عليه السلام اذا وقع الذباب في اناء احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء امر بالمقل فربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سببا للتنجيس
لما امر النبي صلى الله عليه وسلم به المسئلة الثالثة للفقهاء مذاهب سبعة في امر الدباغ فاوسع الناس قولا الزهري وهو انه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ ويليه
داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهر كلها دون باطنها ويليه ابو حنيفة رحمه الله فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ويليه الشافعي فانه قال يطهر الكل الا جلد
الكلب والخنزير ويليه الاوزاعي وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ويليه احمد بن حنبل رحمه الله فانه قال لا يطهر منها شيء بالدباغ واحتج احمد بالاية والخبر اما الاية
فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اطلق التحريم وما قيده بحال دون حال واما الخبر فقول عبد الله بن عكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا

المخصوص

ميمونه

عصب جابوا عن التمسك بالآية بأن تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدنا هنا الخبر الواحد فقوله عليه السلام إنما إهاب دبغ فقد طهر وأما القياس فهو أن الدباغ
يعود الجلد إلى ما كان عليه حال الحياة فكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي رحمه الله المسألة الرابعة اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة
بإطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع لأنه إذا أطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فإذا أقدم البازي من عند نفسه على أكل
فهل يجب عليه منعه أم لا فيه احتمال المسألة الخامسة اختلفوا في دهن الميتة ودركها هل يجوز الاستصباح بها وهنا ينظر فيه فإن كان ذلك مما لا يسمى
جملة ما هنا فالظاهر يقتضي المنع فيه وإن لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وإنما حرم ذلك بدليل سوى الظاهر روى عن عطاء عن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم أتاه الذين يجمعون الأدوان قالوا يا رسول الله إنا نجمع الأدوان من الميتة وغيرها وإنما هي من أجل الأدم والسفن قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فنهاهم عن ذلك وأخبر بأن تحريم الله إياها على الإطلاق وجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها المسألة السادسة
الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد إلا أنهما خصا بالخبر عن ابن عمر رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان
فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة أن البحر ألقى إليهم حوتا فأكلوا منه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك فقال عندكم منه شيء
تطعموني فقال عليه السلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وأيضا فإنه ثبت بالتواتر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حل ميتة واختلفوا في السمك الطافي وهو
الذي يموت في الماء حتف أنفه فقال مالك والشافعي رحمه الله لا بأس به وقال أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه والحسن بن صالح هو مكروه واختلف الصحابة في هذه المسألة أيضا فعن
علي عليه السلام أنه قال ما طفا من صيد البحر فلا تأكلوه وهذا أيضا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله رضي الله عنه وروى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأبي أيوب إباحته وروى
أبو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه عليه السلام قال ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه وأما الشافعي رحمه الله فقد احتج بالآية والخبر
أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله وأما الخبر فقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد وهذا
مطلق وقوله البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا مطلق وقد روى عن أنس أنه عليه السلام قال كل ما طفا على البحر المسألة السابعة قال الشافعي وأبو حنيفة رحمهما الله
لا بأس بأكل الجراد كلها ما أخذته وما وجدته وروى عن مالك أنه إن وجده ميتا فلا يحل وما أخذه حيا ثم قطع رأسه وشواه أكل وما أخذه حيا فغفل عنه حتى مات لم يؤكل وحجة مالك
ظاهر وحجة الشافعي وأبي حنيفة رحمه الله قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حلهما على الإطلاق ويبين ذلك أن قطع رأسه إن جعل ذكاة فهو كالشاة لا يكون
أنه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان وقال عبد الله بن أبي أوفى غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا
نأكل غيره فلم يفرق بين ميته وبين مقتوله المسألة الثامنة اختلفوا في الجنين إذا طرح ميتا بعد ذبح الأم فقال أبو حنيفة رحمه الله لا يؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح وهو قول
حماد وقال الشافعي رحمه الله وأبو يوسف ومحمد يؤكل وهذا هو المروي عن علي عليه السلام وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم وقال مالك إن تم خلقه ونبت شعره أكل وإلا لم يؤكل وهو
مروي عن سعيد بن المسيب احتج أبو حنيفة رحمه الله بظاهر هذه الآية وإنه ميت فوجب أن يحرم وقال الشافعي رحمه الله أخص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فإنا أجمعنا أن المذكى
مباح وهذا مذكى لما روى أبو سعيد الخدري وأبو الدرداء وأبو أمامة وكعب بن مالك وابن عمر وأبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه
وتقريره أن كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعي فجاز أن يكون ذكاته حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه أجاب الحنفيون بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه
ذكاة له ويحتمل أن يريد به إيجاب تذكيته كما تذكى أمه وأنه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والأرض ومعناه عرضها كعرض السموات والأرض وكقول
القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وإنما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر فعيناك عيناها وجيدك جيدها وإذا ثبت ما ذكرنا احتمل أحد الاحتمالين
إيجاب التزكية وأنه لا يؤكل غير المذكى في نفسه والآخر أن ذكاة أمه تبيح أكله وإذا كان كذلك لم يجز تخصيص الآية بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعي رحمه الله من وجوه
أحدها أن على الاحتمال الذي ذكرتموه لا بد فيه من إضمار وهو أن ذكاة الجنين كذكاة أمه والإضمار على خلاف الأصل وثانيها أنه لا يسمى جنينا إلا حال كونه في بطن أمه ومتى
بانت لا يسمى جنينا والنبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما أثبت له الذكاة حال كونه في بطن أمه جنينا فوجب أن يكون في تلك الحالة مذكى بذكاة أمه وثالثها أن حمل الخبر على ما ذكرتم من
ذكاته إذا خرج حيا تسقط فائدته لأن ذلك معلوم قبل وروده ورابعها ما روى عن أبي سعيد أنه عليه السلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال إن شئتم فكلوه فإن ذكاته ذكاة أمه
وأما القياس فمن وجوه أحدها أنا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا لم يفرد الجنين بحكم نفسه دون أمه في إيجاب الغرة فكذلك الجنين إذا مات
عند ذبح أمه وخرج ميتا كان تبعا للأم في الذكاة وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى وثانيها أن الجنين حال اتصاله بالأم في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر
الأعضاء وثالثها الواجب في الولدان يتبع الأم في الذكاة كما يتبع الولد للأم في العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها المسألة التاسعة ما قطع من الحي من الأبعاض فهو محرم لأنه
ميتة فوجب أن يكون حراما إنما قلنا إنه ميتة للنص والمعقول أما النص فقوله عليه السلام ما أبين من حي فهو ميت وأما المعقول فهو أن ذلك البعض كان حيا لأنه يدرك الألم
وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب أن يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة المسألة العاشرة اختلفوا في أن ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يطهره لأن هذا الذبح لا
يستعقب حل الأكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند أبي حنيفة رحمه الله يستعقبه القسم الثاني ما دخل في الآية وليس منها وفيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن الله تعالى حرم

في الانتفاع بالميتة

في الجنين

علكم

هنا

عليكم الميتة وحرمت عليكم الميتة لا تقتضي تحريم ما مات في المائعات وإنما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة لا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن إذا وقعت فيه فأرة [illegible]
الطاهر وجملة الكلام في هذا الباب يدور على فصلين أحدهما أن الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم وأما الذي لا ينجس فلا يحرم والثاني أن الذي ينجس كيف الطريق إلى تطهيره المسألة الثانية
سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة رحمه الله عن طائر وقع في قدر مطبوخ فمات فقال أبو حنيفة رحمه الله لأصحابه ماذا ترون فيه فذكروا له عن ابن عباس رضي الله عنه أن اللحم يؤكل بعد ما يغسل و
المرق يهراق فقال أبو حنيفة بهذا نقول على شرط إن كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وإن وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال ابن المبارك ولم ذلك فقال لأنه إذا
سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم وإذا وقع فيها في حال سكونها فمات فإنما وسخت الميتة اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية
يعني الذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن المسألة الثالثة قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهران وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن وأما الأنفحة وقال
الليث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم أن الشافعي لا يتمسك بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لأن اللبن لا يوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا وإثباتا إلى
دليل آخر ومعتمد الشافعي رحمه الله أن اللبن لو كان مجموعا في إناء فسقط فيه شيء من الميتة تنجس فكذلك إذا ماتت وهو في ضرعها وهكذا الخلاف في الأنفحة أما البيض إذا
خرج من جوف الدجاج فهو طاهر إذا غسل ويحل أكله لأن القشرة إذا صلبت جرت مجرى المأكول وبين الميتة حائل وكذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت وتحتم
هذا الفصل مسائل مشتركة بين القسمين المسألة الأولى اختلف المتكلمون في أن الميتة هل يكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من قال إن الموت معنى مضاد للحياة
على ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال إنه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب والله أعلم المسألة الثانية اختلفوا في أن حرمتها هل تقتضي
نجاستها والحق أن حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لأنه لا يمتنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها إلا أنه قد ثبت بالإجماع أن الميتة نجسة
الفصل الثاني في تحريم الدم وفيه مسألتان المسألة الأولى الشافعي رحمه الله حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة رحمه الله دم
السمك ليس بمحرم لنا أن الشافعي رحمه الله فإنه يتمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا أجد
فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فصرح بأنه لم يجد من المحرمات إلا هذه الأمور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما
بمقتضى هذه الآية فإن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة عام والخاص مقدم على العام فأجاب الشافعي رحمه الله بأن قوله قل لا أجد فيما أوحي إلي ليس فيه دلالة على
تحليل غير هذه الأشياء المذكورة في هذه الآية بل على أنه تعالى ما بين له إلا تحريم هذه الأشياء وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداه فلعل قوله إنما حرم عليكم الميتة نزلت
بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وإذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا في
السمك وأي دم وقع في الماء والثوب فإنه ينجس ذلك المورد المسألة الثانية اختلفوا في قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما ليكون
استثناء صحيحا أم لا منهم من يمنع ذلك لأن الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وإنما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث
الفصل الثالث في الخنزير وفيه مسائل المسألة الأولى أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم وإنما ذكر الله تعالى لحمه لأن معظم الانتفاع متعلق به وهو
كقوله إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم وأما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر
وإن أجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي لا يجوز وقال أبو يوسف يكره الخرز به وروي عنه
الإباحة حجة أبي حنيفة رحمه الله أنا نرى المسلمين يقرون الأساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليه ولأن الحاجة عليه تمسه إليه وإذا قال الشافعي في دم البراغيث إنه لا ينجس
الثوب لمشقة الاحتراز فهلا أجاز مثله في شعر الخنزير إذا خرز به والله أعلم المسألة الثانية اختلفوا في خنزير الماء فقال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والأوزاعي لا بأس بأكل شيء
يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حجة الشافعي رحمه الله قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير قال الشافعي رحمه الله الخنزير إذا أطلق فإنه يتبادر إلى الفهم الخنزير البري لا البحري كما أن اللحم إذا أطلق فإنه يتبادر إلى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك
بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الإطلاق بل يسمى حمار الماء المسألة الثالثة قال الشافعي رحمه الله فيه قولان في أنه هل يغسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعا
أحدهما نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لأن ذلك التشديد إنما كان فطاما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق الفصل الرابع في ما أهل
لغير الله به من الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة النصراني إذا سمى عليها
باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح
فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروي عن علي بن أبي طالب عليه السلام ورضي الله عنه أنه قال إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوا فكلوا فإن
الله تعالى أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه أحدها أنه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم وهذا عام وثانيها أنه قال وما ذبح على النصب
على أن المراد بقوله وما أهل لغير الله هو المراد بما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهل به لغير الله هو المراد بما ذبح على النصب الثالث أن النصراني إذا سمى الله تعالى فإنما يريد به المسيح
فإذا كان إنما أراده لذلك لم يمنع حل ذبيحته مع أنه يهل لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله تعالى في إرادته المسيح والجواب عن الأول أن قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب

اختلفوا في خنزير الماء

حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما آيتان متباينتان
لا مساواة بينهما وعن الثالث انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبح على اسم الله تعالى وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن الفصل الخامس القائلون بان كلمة انما للحصر
اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي ان لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان في الشرع اشياء آخر سواها محرمة فيصير كلمة انما متروكة العمل بظاهرها ومن قال انها لا تفيد
الحصر فالاشكال زائل والله اعلم الفصل السادس في المضطر وفيه مسائل المسألة الاولى قال الشافعي رح فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون
موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فاكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة رحمه الله معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة
البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص ام لا فقال الشافعي رحمه الله لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال
ابو حنيفة رح يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي رحمه الله على قوله بهذه الآية وبالمعقول اما الآية فهي انه سبحانه حرم هذه الاشياء
على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لانا نقول فلان ليس بمعتد نقيض
لقولنا فلان معتد وقولنا فلان معتد يكفي في صدقه كونه متعديا في امر ما من الامور سواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المعتدي يصدق بكونه
معتديا في امر ما اي امر كان وجب ان يكون قولنا فلان غير معتد لم يصدق الا اذا لم يكن معتديا في شيء من الاشياء البتة فاذن قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه
صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره معتد بسفره فلا يصدق عليه غير باغ ولا عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت اصل الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة اليوم
اقصى ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي بسفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان
الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن معصية في نفسه لم يكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم
ان القاضي وابا بكر الرازي نقلا عن الشافعي رح انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفره في معصية ثم قال تفسير الآية غير باغ
ولا عاد في الاكل اولى مما ذكره الشافعي رح وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل
لانا بينا ان معنى الآية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور
الا الاكل لانا بينا ان معنى الآية ذلك واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق عليه الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل
فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا والقول اللفظ يدل عليه على التعيين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة وكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه لا يجوز
صرفه الى الاكل وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون صفة الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل يستحيل
ان يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار وثانيها ان الانسان ينفر طبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى
النهي فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما
تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع
هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي رح فانه لا يخصص نفي العدوان بالسفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه ويدخل
تحته نفي العدوان في السفر ويتحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه متايد باية اخرى وهو قوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله
غفور رحيم فبين في هذه الآية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الآية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور
واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها قوله تعالى في آية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله
تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء
في التهلكة فوجب ان يحرم وثالثها روي انه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره
اذا كان نائما فاشرف على غرق او حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلوة ان يقطع صلوته لانجائه من الحرق او الغرق فلان يجب عليه في هذه الصورة ان يسعى في
ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالفيل والجمل الصول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا وسادسها ان العاصي
بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس وسابعها ان التوبة في دفع ضرر النار اعظم في
الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون
الرضا بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا اجاب الشافعي رح عن التمسك بالعمومات بان دليلنا النافي للترخص اخص من دليلهم
المرخص والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخصة بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم تعارض هذه
الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعي في تحصيل

مبحث مسئلة جواز قطع الصلوة

والجمع بينهما متناقض المسألة الثانية قال الشافعي رحمه الله وابو حنيفة رح واصحابه لا ياكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك به رمقه وقال عبيد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما
يسد جوعه وعن مالك ياكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب في دلالة الآية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء ارتفع الرخصة كما لو وجد الحلال
لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها بوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار في ذلك بالجوعة على ما قال العنبري لان الجوع في الابتداء
لا يبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام
وزال الخوف للتلف لم يجز له اكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك المسألة الثالثة اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما
من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا هو اللائق بظاهر هذه
الآية ومنهم من قال اولى من يقول انه اوجب ان يتناول الميتة دون لحم الخنزير وعلل بان لحم الخنزير اعظم شانا في التحريم المسألة الرابعة اختلفوا في المضطر الى شرب الخمر اذا وجد خمرا او من غص بلقمة
فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذا في هذه الصورة وهذا
قول الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال الشافعي لا تشرب لانها لا تزيد الا عطشا وجوعا ويذهب عقله واجيب عنه بان قوله لا تزيد الا عطشا وجوعا
مكابرة وذهاب العقل وكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك المسألة الخامسة اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او لوقوعها في بعض
الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي واما المعنى فهو من وجوه الاول ان الذي حل فيه
لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا الباب مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة الثاني ان ابا حنيفة رح
لا يعفى عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي رح عفى عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة
لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم
عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه المسألة السادسة اختلفوا في التداوي بالخمر واعلم ان الحاجة الى التداوي ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة وان
لم تنته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الخامسة الحكم الثاني قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا
اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اعلم ان قوله تعالى ان الذين يكتمون مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس
رضي الله عنه نزلت الآية في رؤساء اليهود وكعب بن الاشرف وحيي بن اخطب كانوا ياخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم خافوا
انقطاع تلك المنافع فكتموا امر محمد وامر شرائعه فنزلت هذه الآية المسألة الثانية اختلفوا في انهم اي شيء كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والبشارة
به وهو قول ابن عباس رض وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس
بالباطل ويصدون عن سبيل الله المسألة الثالثة اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس رض انهم كانوا يحرفون ظاهر التورية والانجيل وعند المتكلمين
هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان منهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله
عليه وآله وسلم فكانوا يذكرون لها تاويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين
يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب اما قوله ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل المسألة الاولى الكناية في به يجوز ان يعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل ان يكون
عائدة الى المكتوم المسألة الثانية معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ
الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا والله اعلم المسألة الثالثة انما سماه قليلا اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر
قليل المسألة الرابعة من الناس من كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر اكثر من اشترائهم
بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه فالكلام محتمل وانما يستوجب الطمع في ذلك الجمع من جمع الى الجهل وقلة العقل والمعرفة
التمكن من المال والشح على المالوف في الدين فيبذل عليه ما يلتمس منه فهذا معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد عليه من وجوه
اولها قوله اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان المسألة الاولى قال بعضهم ذكر البطون ههنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان المال اذا بذره وافسده
وقال الآخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم اي ملء بطونهم يقال اكل فلان في بطنه واكل في بعض بطنه المسألة الثانية قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال
فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل
ما يوجب النار فكانه اكل النار كما روي في حديث الشارب من آنية الفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فسماه باسم ما يؤول
اليه وقيل انهم في الآخرة ياكلون النار لاكلهم في الدنيا الحرام عن الاصم وثانيها قوله ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم اصلا لكنه لما ورد مورد الوعيد فهم منه
ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه قد دلت الدلالة على انه سبحانه يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين

في تناول الميتة للعلاج

في التداوي بالخمر

فوجب ان يسأل الكل واجاب عن المكلفين في السوال لا يكون الا بكلام فقالوا يجب ان يكون المراد من الاية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وغيره وانما يكلمهم بما يعظم عليهم من الغم والحزن
من المناقشة والمسائلة وبقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون الثاني انه تعالى لا يكلمهم اصلا واما قوله تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بامر الله تعالى
وانما كان عدم تكليمهم يوم القيمة مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيمة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه
وضده في اعدائه ويتميز اهل الجنة بذلك من اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث ان قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند
الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث واما قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكية ولا يثني
عليهم الثاني لا يقبل اعمالهم كما يقبل اعمال الازكياء الثالث لا ينزلهم منازل الازكياء واما قوله ولهم عذاب اليم واعلم ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد
يكون بمعنى الفاعل كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المولم واعلم ان هذه الاية مشتملة على مسائل المسئلة الاولى ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة
فقوله لا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستحقاق وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة تنبيها على ان الاهانة اشق واصعب
المسئلة الثانية الاية دلت على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره المسئلة الثالثة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فانها وان نزلت في اليهود لكنها
بوعيد اصحاب الكبائر قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود
بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصف لك الجرم ليعلم ان ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان الفضل انما يعتبر حاله في الدنيا والاخرة اما في
الدنيا والاخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم واقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك
انهم في نهاية الخسارة في الدنيا واما في الاخرة فاحسن الاشياء المغفرة واقبحها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسار واذا
كان صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس خسارا في الدنيا وفي الاخرة وانما حكم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق
وكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة من اعظم الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة من اعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة
بالعذاب لا محالة اما قوله فما اصبرهم على النار ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ان في هذه اللفظة قولين احدهما ان ما في هذه الاية استفهام بمعنى التوبيخ ومعناه
اي شيء اصبرهم على النار واي شيء جرأهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد قال الانباري وقد يكون اصبرهم بمعنى صبرهم وكثيرا
ما يكون افعل بمعنى فعل كقولهم اكرم وكرم واحسن وحسن القول الثاني انه بمعنى التعجب والمعنى ان الراضي بموجب الشيء لا بد وان يكون راضيا بمعلوله ولازمه اذا علم ذلك اللزوم
فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله والصابرين عليه فلهذا قال فما اصبرهم على النار وهو كما يقول لمن يتعرض لما
يوجب غضب السلطان ما اصبرك على القيد والسجن واذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله فما اصبرهم على حالهم في النار لان ذلك وصفهم في حال التكليف وفي
حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف
لوجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه الى انهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر وثانيهما ان اهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة
المسئلة الثانية في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا ابحاث البحث الاول في معنى التعجب هو استعظام من غير خفاء السبب او من ان
يكون العظمة سبب حصوله وهذا الكلام شرح قول من قال عجبت وتعجب ونقيض التعجب من عجب فانه راى ان خفاء شيء ما على الله محال قال النحويين معنى التعجب في حق الله تعالى
مجرد الاستعظام وان كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى بالمعنى الذي يصح
الى العباد البحث الثاني اعلم ان للتعجب صيغتين احدهما ما افعله كقوله تعالى فما اصبرهم على النار والثاني افعل به كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اما العبارة الاولى
وهي قولهم ما احسن زيدا ففيها مذاهب القول الاول وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء واحسن فعل وهو خبر المبتدا وزيد مفعوله تقديره شيء حسن
زيدا اي صيره حسنا واعلم ان هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه احدها الاول انه يصح ان يقال ما اكرم الله وما اعظمه وما اعلمه وكذا القول في
سائر صفاته ويستحيل ان يقال شيء جعل الله كريما عظيما وعالما لان صفات الله سبحانه واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان
المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه وهو الاستعظام فقط قلنا اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما ههنا
ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدأ ولا يكون اعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه الى وجه اخر واذا كان كذلك ثبت ان تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح
الحجة الثانية انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا لوجب ان يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شيء حسن زيدا لا يبقى فيه معنى التعجب
بل كان ذلك كالهذيان علمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة ان الذي حسن زيدا والشمس والقمر والعالم هو الله تعالى ولا
يجوز التعبير عنه بما وان جاز لكن التعبير عنه سبحانه بمن اولى فكان ينبغي انا لو قلنا من احسن زيدا ان يبقى معنى التعجب ولما لم يبق معنى التعجب علمنا فساد
ما قالوه الحجة الرابعة ان على التقدير الذي قالوه لا فرق بين قولنا ما احسن زيدا وبين قولنا زيد صيره غيره حسنا وكان ان هذا ليس بتعجب فكذلك يكون الاول كذلك الحجة الخامسة انه كلما

ثبت للشيء فثبوتها له اما ان يكون من نفسه او من غيره فاذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه او غيره وعلى التقديرين فشيء صيره حسنا اما ان يكون ذلك الشيء هو نفسه او غيره
وعلى التقديرين فشيء صيره حسنا اما ان يكون ذلك الشيء هو نفسه او غيره فان العلم بان شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فاذن لا يجوز
تفسير قولنا ما احسن زيدا بشيء حسن زيدا الحجة السادسة انهم قالوا المبتدا لا يجوز ان يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا اشد الاشياء تنكيرا مبتدا وقالوا لا يجوز ان يقال
رجل كاتب لان كل احد يعلم ان شيئا ما هو الذي حسن زيدا فاي فائدة في هذا الاخبار الحجة السابعة دخول التصغير انما كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة
فصار مشابها للاسم فاخذ خاصية وهو التصغير قلنا لا شك ان للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما ان يكونا متنافيين او لا يكونا متنافيين
فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما في كل المواضع وحيث اجتمعا ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن
كذلك علمنا فساد هذا القسم الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة وابطال الاعلال فانك تقول في التعجب ما اقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيد اقوم من عمرو ولو كانت فعلا لكان
واو الفعل مفتوحا ما قبلها الا انهم يقولون اقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وعام النحويين بان الاعلال على الافعال
ما كان لعلة كونها افعالا والتصحيح في الاسماء لعلة الاسمية بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجود كثرة التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح الا
من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان ينبغي ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا اقرب الى العقل الحجة التاسعة ان قولك احسن لو كان
فعلا لوجب ان يكون مفعوله كان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن عندك زيدا وما اجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة عن العرب انهم لا يفعلونه فبطل ما ذهبتم اليه
الحجة العاشرة لو كان الامر على ما ذكرتم لكان ينبغي ان يجوز التعجب بكل فعل متعد مجردا كان او مزيدا كالاشياء كان زيد يعطي وحيث لم يجز الا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول
واحتج البصريون على ان احسن في قولنا ما احسن زيدا فعل بوجوه اولها ان احسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه وثانيها ان احسن مفتوح
الاخر ولو كان اسما لوجب ان يرتفع اذا كان خبر المبتدا وثالثها الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به كقولك ما احسنني والجواب عن الاول ان احسن
كما يكون فعلا فهو ايضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وايضا فقد بينا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما طلبتمونا بالدلالة والجواب عن
عن الثالث انه منتقض بقولك لعلني وليتني والتعجب ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل
القوي فان يتركوا هذا الضعيف اولى فهذه جملة الكلام في هذا الكلام القول الثاني وهو اختيار الاخفش قال سيبويه الاقبل ان نجعل المذكور بعد كلمة ما
احسن صلة لما ويكون الخبر مضمرا وهذا ايضا ضعيف لان الوجوه المذكورة منها الكل لو قلنا الذي احسن زيدا ليس بكلام منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم
وكذا القول في بقية الوجوه القول الثالث وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم وهو للتفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن
زيد فهو استفهام بجهة انكار انه وجد شيء منه كما يقول لمن اخبر عن علم انسان وانكر غيره فيقول هذا المخبر من علم من فلان اظهارا منه بان ما يدعيه منازع
على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ونظيره عجزه في ذلك عند مطالبته اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن
زيد اذا استفهمت عن احسن عضو من اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما احسن زيد اي عضو من زيد احسن
وفي هذا معناه اي شيء من الموجودات في العالم احسن من زيد وبينهما فرق كما ترى فاختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني واشبه ما لنا دليل على
الفرق لان هناك خفض لانه اضيف احسن اليه ونصب ههنا للفرق وايضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفيما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد اعلم من
عمرو ان زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق القول الرابع وهو ايضا قول بعض الكوفيين ان ما للاستفهام وافعل فعل كما تقول اهل
البصرة معناه اي شيء حسن زيدا كانك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنه كماله فتسأل غيرك ان يشرح لك كماله فهذا جملة ما قيل
في هذا الباب واما تحقيق الكلام في افعل فسنذكره ان شاء الله تعالى في قوله اسمع وابصر قوله تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب
لفي شقاق بعيد اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا ذكروا فيه وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى
لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله تعالى نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم امور اولها اشتروا
العذاب بالمغفرة وثانيها انهم اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها ان لهم عذابا اليما ورابعها ان الله لا يزكيهم وخامسها ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون
اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وان يكون اشارة الى مجموعها الثاني ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جراتهم على الله تعالى في مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما انزل
الله فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار
على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسئلة الثانية قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع وفي محل النصب اما في محل الرفع
بان يكون مبتدا ولا محالة له خبر في ذلك الخبر وجهان الاول التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا

الوعيد معلوما لهم لا محالة أن ذلك العذاب بسبب أن الله تعالى نزل الكتاب وكفروا به فيكون الثاني محل الرفع بالخبرية وأما في محل النصب فإن التقدير فعلنا ذلك بسبب
أن الله تعالى نزل الكتاب وكفروا به فيكون الثاني محل الرفع بالخبرية وأما في محل النصب فإنا لتقدير فعلنا ذلك بسبب أن الله تعالى نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه المسألة الثالثة
المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على نعت محمد صلى الله عليه وآله وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فإن كان الأول كان المعنى وإن الذين
اختلفوا في تأويلها وتحريفها لفي شقاق بعيد وإن كان الثاني كان المعنى وإن الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد المسألة الرابعة قوله بالحق أي بالصدق
وقيل ببيان الحق أما قوله وإن الذين اختلفوا فيه ففيه مسائل المسألة الأولى من الذين اختلفوا قيل هم الكفار أجمع اختلفوا في القرآن والأقرب حمله على التوراة والانجيل
الذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم فيهما لأن القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله فإذا أورد تعالى ما يجري مجرى العلة في إنزال العقوبة بهم فالأولى
أن يكون المراد كتابهم الذي هو الأصل عندهم دون القرآن الذي إذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم المسألة الثانية أما قوله وإن الذين اختلفوا فيه فاعلم أنا إن
قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه أن بعضهم قال إنه كهانة وآخرون قالوا إنه سحر وثالث قال إنه رجز ورابع قال إنه أساطير الأولين وخامس قال إنه كلام
منقول مختلق وإن قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها أحدها أنهم يختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا
إنها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا إنها دالة على نبوته وثانيها أن القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فذكر كل واحد
منهم له تأويلا آخر فاسدا لأن الشيء إذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل أحد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف وثالثها ما ذكره أبو
مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا
في الكتاب الذين خلفوا فيه أي توارثوه وصاروا خلفا فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله إن في اختلاف الليل والنهار أي كل واحد يأتي خلف الآخر وقوله وهو
الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أي كل واحد منهما يخلف الآخر وفي الآية تأويل ثالث وهو من وجوه أحدها أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله و
المراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وردوا البعض
وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهي التوراة والانجيل لجل عداوتهم فيما منهم موافقة وثانيها كأنه تعالى يقول لمحمد صلى الله عليه وآله
وسلم هؤلاء وإن اختلفوا فيما بينهم فإنهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله بتلك الوعيد وثالثها أن هؤلاء الذين اتفقوا على أصل
التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فإن كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه وإذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك
البتة الحكم الثالث قوله تعالى ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى
المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلوة وآتى الزكوة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في
البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون اعلم أن في هذه الآية مسائل المسألة الأولى اختلف العلماء في أن هذا الخطاب عام أو
خاص فقال بعضهم أراد بقوله ليس البر أهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة لكن البر من آمن منهم بالله وقال بعضهم
بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البغية بالتوجه إلى الكعبة حتى كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لأن عند نسخ القبلة و
تحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشديد في تلك القبلة حتى ظنوا أنه الغرض الأكبر في الدين فبعثهم الله بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات
والطاعات وبين أن البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقا وغربا وإنما البر كيت وكيت وهذا أشبه بالظاهر إذ لا تخصيص فيه فكأنه تعالى قال ليس المطلوب هو القبلة بل البر
المطلوب هذه الخصال التي عدها المسألة الثانية الأكثرون على أن ليس فعل ومنهم من أنكره وزعم أنه حرف وحجة من قال إنه فعل اتصال الضمائر بها التي لا تتصل إلا
بالأفعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله إنني وليتني ولعل وحجة المنكرين أمور أولها أنها لو كانت فعلا لكان فعلا ماضيا
ولا يجوز أن يكون فعلا ماضيا بيان الملازمة أن كل من قال إنه فعل قال إنه فعل ماض بيان أنه لا يجوز أن يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على أنه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان
لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها أنه يدخل على الفعل فنقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال إن ليس داخل على ضمير القصة والشأن وهذه
الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فإنه لو جاز ذلك لجاز مثله في ما وثالثها أن الحرف ما يظهر معناه في غيره وهذه الكلمة كذلك فإنك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا
بد وأن تقول ليس زيد قائما ورابعها أن ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة أن ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول السلب
مقترنا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم في ما فوجب أن يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك أو نذكر لهذا المعنى عبارة أخرى فنقول ليس كلمة
جامدة وضعت لنفي الحال فأشبهت ما في نفي الفعلية وخامسها أنك تصل ما بالأفعال الماضية فتقول ما أحسن زيدا ولا يجوز أن تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك
سادسها أن علي وزن الفعل لأن فعل غير موجود في أبنية الفعل فكان في القول بأنه فعل إثبات ما ليس من أوزان الفعل فإن قيل أصل ليس من ليس مثل صيد البعير إلا
أنهم خففوه والتزموا التخفيف لأنه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وإنما تختلف أبنية الأفعال لاختلاف الأوقات التي تدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه بها ماضيا إلا أنهم

الابنية

الأبنية قلنا هذا كله خلاف الأصل والأصل عدمه ولأن الأصل في الفعل التصرف فلما منعوه من التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الأصلي ليلا يتوالى عليه النقصانات
فأما أن يجعل منع التصرف الذي هو خلاف الأصل علة لتغير البناء الذي هو أيضا خلاف الأصل فذلك فاسد جدا وسابعها ذكر العتبي أنه كلمة مركبة من الحرف النافي الذي
هو لا وليس الموجود قال وكذلك تقول العرب أخرجه من ليس إلى أيس أي من العدم إلى الوجود واستيه أو جله وهذا نص في الباب قال وذكر الخليل أن ليس كلمة مجحود معناها
لا أيس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب ائتني به من حيث أيس وليس معناه من حيث هو ولا هو وثامنها الاستقراء دل
على أن الفعل إنما وضع لإثبات المصدر وأنها تفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فإن قيل ينتقض قولكم بقولهم نفى زيدا وأعدمه قلنا قولك نفى زيدا مشتق من النفي وهو
نفي دل على معنى وكأن الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بأن ليس فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الأول
بأن ليس قد يجيء لنفي الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا وعن الثاني أنه منقوض بقولهم أخذ يفعل كذا وعن الثالث أنه منقوض بالأفعال الناقصة وعن الرابع أن
المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة وعن الخامس أن ذلك إنما امتنع من قبل أن ما للحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس أن تغيير البناء وإن كان
على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بما ذكرناه من الدليل وعن السابع أن الليسية اسم فلم قلتم إن ليس اسم وأما قوله من حيث أيس وليس فلم قلتم إن
المضاف إليه يجب كونه اسما وأما ما ورد في بعض الكتب فممنوع منه بالدليل وعن الثاني أن الليسية مشتقة من الليس فهي دالة على تقرير معنى الليسية فهذا ما يمكن أن يقال
في هذه المسألة وإن كانت هذه الجوابات ضعيفة المسألة الثالثة قرأ حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدي وكلا
القراءتين حسن لأن اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والآخر خبرا وحجة من رفع اسم البر أن اسم ليس مشبه بالفاعل و
خبرها بالمفعول والفاعل بأن يلي الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب إلى أن بعض النحويين قال أن مع صلتها أولى أن تكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في
أنها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر والأولى إذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في
التنزيل قوله فكان عاقبتهما أنهما في النار خالدين فيها وقوله وما كان جواب قومه إلا أن قالوا والاختيار رفع البر لأنه روي عن ابن
مسعود أنه قرأ ليس البر بأن تولوا فأدخل في خبر ليس الباء المسألة الرابعة البر اسم جامع للطاعات وأعمال الخير المقربة إلى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى إن
الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان فجعل البر ضد الإثم فدل على
أنه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الإنسان وأصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر لاتساعه المسألة الخامسة قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية أقوال
والذي عندنا أنه إشارة إلى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى يستقبلون
المشرق فقال الله تعالى إن صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل إلا عند مجموع أمور أحدها الإيمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك أما
اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بأن عزيرا ابن الله وأما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولأن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله لقد سمع الله قول الذين قالوا
إن الله فقير ونحن أغنياء وثانيها الإيمان باليوم الآخر واليهود أخلوا بذلك حيث قالوا وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى وقالوا لن تمسنا
النار إلا أياما معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر وثالثها الإيمان بالملائكة واليهود أخلوا بذلك حيث أظهروا عداوة
جبريل عليه السلام ورابعها الإيمان بكتب الله واليهود أخلوا بذلك لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وإن يأتوكم أسارى
تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الإيمان بالنبيين حيث قتلوا الأنبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير
حق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وسادسها بذل الأموال على وفق أمر الله تعالى واليهود أخلوا لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال
واشتروا به ثمنا قليلا وسابعها إقام الصلوة والزكوة واليهود كانوا يمنعون الناس منها وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال
أوفوا بعهدي أوف بعهدكم وههنا سؤال وهو أنه تعالى نفى أن يكون التوجه إلى القبلة برا ثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلوة ولا بد فيها من الاستقبال
فيلزم التناقض ولأجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال الأول أن قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لأصله كأنه قال ليس البر كله هو هذا فإن البر اسم لمجموع
الخصال الحميدة واستقبال واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر الثاني أن يكون هذا نفيا لأصل كونه برا لأن استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي صلى
الله عليه وآله وسلم وحين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك إثما وفجورا لأنه عمل منسوخ قد نهى الله تعالى عنه وما يكون كذلك فإنه لا يعد في البر الثالث أن استقبال القبلة لا
يكون برا إذا لم تقارنه معرفة الله وإنما يكون برا إذا أتى به مع الإيمان وسائر الشرائط كما أن السجدة لا تكون من أفعال البر إلا إذا أتى بها مع الإيمان بالله ورسوله فأما إذا أتى
بها دون هذا الشرط فإنها لا تكون من أفعال البر روي أنه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله إلا الاستقبال فأنزل الله تعالى هذه
الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة مع الإعراض عن كل أركان الدين المسألة السادسة قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه أحدها
ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله وأشربوا في قلوبهم العجل أي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار

الفراء والزجاج وقطرب قال ابو علي مثل هذه الاية قوله اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن امن بالله واليوم الاخر وتقديره اجعلتم اهل سقاية الحاج كمن امن بالله
او جعلتم سقاية الحاج كايمان من امن بالله ليقع التمثيل بين المصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر هاهنا بمعنى البار
كقوله تعالى والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه قولهم ان اصبح ماؤكم غورا اي غايرا وقالت الخنسا فانما هي اقبال وادبار اي مقبلة ومدبرة معا وثالثها ان معناه ولكن
ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اي ذوو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اقرب لان
مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من امن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرا القران لقرات ولكن البر بفتح البا وقرا
نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون ولكن مشددة البر بالنصب والله اعلم المسئلة السادسة اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر امورا الاول الايمان
بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلايل
الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقايه وكونه عالما بكل
المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في
العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الاخر وهذا الايمان متفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا العلم بصحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وهاهنا سؤالات
السؤال الاول لانه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب
في الذكر على الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتم في عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني السؤال الثاني لم خص الايمان بهذه
الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها كل ما يلزم ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الاخر المعرفة بما يلزم من احكام العقاب
والثواب والمعاد الى ساير ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل باداءهم الرسالة الى النبيين ليؤدوها الينا الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة ودخل
تحت اليوم الاخر المعرفة بما يلزم من احكام العقاب والثواب والمعاد الى ساير ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل باداءهم الرسالة الى النبيين ليؤدوها الينا
غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القران وجميع ما انزل الله على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرايعهم فثبت انه لم يبق شي
مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الاية وتقريره اخر وهو ان للمكلفين مبدا ووسطا ونهاية ومعرفة المبدا والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد من الايمان بالله
واليوم الاخر واما معرفة مصالح الوسط فلا يتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بامور ثلثة الملائكة الاتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول
السؤال الثالث لم قدم هنا الايمان على افعال الجوارح الامر الثاني من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله واتى المال على حبه وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الضمير
في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير واتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود وهو ان تؤتيه
وانت صحيح شحيح تامل العيش وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا وهذا التاويل على ان الصدقة حال الصحة افضل منها عند القرب من الموت
والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه احدها انه عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند القرب بالموت يحصل ظن الاستغنا عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما
تحبون وثانيها ان عطا حال الصحة ادل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من عطا حال المرض والموت وثالثها ان اعطاه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على ما يبذله
الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه لاحد من الناس بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما
اذا لم يكن خايفا من ضياع المال ووهبه منه طايعا راغبا فكذا هاهنا وخامسها انه مطابق بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والله اعلم وقوله تعالى ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا اي على حب الطعام وعن الحسن ان ذلك انه عليه السلم قال افضل الذي يعطي بعد ما يشبع القول الثاني ان الضمير يرجع الى الايتا كانه قيل يعطي ويحب الاعطا رغبة
في ثواب الله الثالث الضمير عايد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله اي طلب مرضاته المسئلة الثانية اختلفوا في المراد من هذا الايتا فقال قوم انها الزكوة
وهو ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكوة عليه بقوله واقام الصلوة واتى الزكوة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكوة ثم انه لا
يخلو اما ان يكون من التطوعات او من الواجبات لا جايز ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال في اخر الاية واولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقف التقوى
عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف المتقوى عليه فثبت ان هذا الايتا وان كان غير الزكوة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان الاول انه
عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله عليه السلم لا يؤمن بالله واليوم الاخر من بات شبعانا وجاره طاو
الى جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكوة وتلت واتى المال على حبه وحكي عن الشعبي انه سئل عمن له مال فادى زكوته فهل عليه سواه فقال نعم يصل القرابة
ويعطي السايل ثم تلا هذه الاية واما المعقول فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكوة نسخت كل حق
والجواب من وجوه الاطناب معارض بما روي انه عليه السلم قال في المال حقوق سوى الزكوة وقول الرسول عليه السلم ليس في المال حق سوى الزكوة ... وهها الثاني اجتمعت الامة على

اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد ادى الزكوة بالكمال الثالث المراد ان الزكوة نسخت الحقوق المقدرة اما الذي لا يكون مقدارا فانه غير منسوخ بدليل
انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صح هذا التاويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه
احدها انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من اوكد الوجوه
في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر على المالك بسببه في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذا السبب قدم ذكر
القربى ثم اتبعه باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ
قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السايلين وفي الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره وثانيها ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق وبقوة
ضعفه ترتب تعالى ذكر هؤلاء الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقربه اليه اقرب ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق وثالثها ان ذوي القربى
مسكين وله صفة زايدة تخصه لان شدة الحاجة فيهم تغمه وتؤذي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدا الله تعالى بذي القربى ثم باليتامى
واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته
في الوقت والسايل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليس في محل الحاجة الشديدة القول الثاني المراد بايتاء المال ما روي انه عليه السلم قال عند ذكر الابل
ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة دلوها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسايل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال
الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكوة وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع هذه الايتاء وبين الزكوة المسئلة الثالثة اما ذوي القربى فمن الناس من حمل ذلك
على المذكور في اية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على انهم قرابة المعطي وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي
القربى واعلم ان ذوي القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين او الجدين ولا وجه لقصر ذلك على ذوي الرحم المحرم على ما حكي عن قوم لان المحرمية حكم شرعي اما القرابة
فهي لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد اما الثاني فمن الناس من حمل على ذوي اليتامى لان الاحسن
من المتصدق ان يدفع المال لليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطيا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه وتكون الصدقة
من باب ما يؤكل ويلبس فلا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذي لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم
قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى واتوا اليتامى ومعلوم انهم لا يؤتون الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يسمى يتيم ابي طالب
بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال والا دفع الى وليه واما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله في سورة التوبة والذي نقوله هاهنا ان المسكين
اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد هاهنا ومنهم من يسال وينبسط وهو المراد بقوله والسايلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر
المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السايل لانه بمسالته يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل فروي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف
لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه وان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي اتت عليه
السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة وردنا عشيا والثريا كانها على قمة الراس ابن ماء محلق واما قوله والسايلين
فعنى به الطالبين ومن جعل الاية في غير الزكوة ادخل في هذه الاية المسلم والكافر روي عن حسن بن علي عليهما السلام انه قال للسايل حق ولو جاء على فرس قال
تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسايل والمحروم اما قوله وفي الرقاب ففيه مسايل المسئلة الاولى الرقاب جمع الرقبة وهي مؤخر اصل العنق واشتقاقها
من المراقبة وذلك انه مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانها سميت رقبة لانها تراقب العذاب ومن هذا
يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها المسئلة الثانية معنى الاية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورة
في اية الصدقات فقال قايلون انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء الكتابة فهاؤلاء اجازوا ان يشتري الرقاب من الزكوة المفروضة
وقال قايلون لا يجوز صرف الزكوة الا في اعانة المكاتبين فمن تاول هذه الاية على الزكوة المفروضة فيجيء فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الاية على غير الزكوة
اجاز الامرين فيها قطعا ومن الناس من حمل الاية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام في هذه الاصناف سياتي ان شاء الله في موضعه في
سورة التوبة في اية تفسير الصدقات الامر الثالث من الامور المعتبرة في تحقيق ماهية البر قوله واقام الصلوة واتى الزكوة وذلك قد تقدم ذكره الامر الرابع قوله
تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في رفع والموفون قولان الاول عطف على من امن عن الفراء والاخفش الثاني رفع على المدح
على انه يكون خبر مبتدا محذوف تقديره وهم الموفون المسئلة الثانية في المراد بهذا العهد قولان الاول ان يكون المراد ما اخذه الله من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة
رسله اليهم فالقيام بحدوده والعمل بطاعته فضل العبادة لكن حينا منوا بالانبيا والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وامرهم

فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وكان المعنى في الاية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق الله
وما وفوا بعهوده فجحدوا انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا الكلام وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكده
بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما يكون لزومه ابتداء من قبله تعالى والجواب عنه انه تعالى وان الزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه
فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم القول الثاني انا نحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين العبد وبين الله او
بينه وبين رسول الله او بينه وبين سائر الناس اما الذي بينه وبين الله فهو ما يلتزمه بالنذور والايمان واما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي عاهدوا الرسول عليه
عند البيعة من القيام بالنصرة والمجاهدة والمظاهرة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه واما الذي بينه وبين الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود
المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى
والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الاية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا
الذين اذا وعدوا انجزوا واذا حلفوا ونذروا اوفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتمنوا ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله الاية
الامر الخامس من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل المسئلة الاولى في نصب الصابرين اقوال
الاول قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى كانه قال وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الاية يصير هكذا ولكن البر من آمن بالله
وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون بعهدهم عطف على قوله من آمن وهو عطف على من قبل تمام
الموصول قبل صلته شيء وههنا غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يؤكد او يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه فاما
حمل قوله والموفون على المدح وعلى ما ذكرنا لم يصح ايضا قال الكسائي لانه يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز ههنا
اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك اولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقولك ان زيدا فافهم ما اقول رجل
عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة
كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما اتم من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر بقوله انا لا نضيع فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة
القول الثاني قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم اذا طال الكلام
بالنسق في الصفة الشيء الواحد وانشد الفراء الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم وقال وفيمن قرأ حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على
الذم قال ابو علي الفارسي اذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح او الذم فالاحسن ان تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من
مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب
من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في ان المدح والذم لم صار علة لاختلاف الحركة فقال الفراء
اصل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد فقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل اي هو والله الظريف
وهو العاقل فاراد المتكلم ان يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب على ذلك قال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعني الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين
الاول ان اعني انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعرفة الثاني انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقال قام زيد اخاك على معنى اعني اخاك وهذا مما لم تقله العرب اصلا
واعلم ان الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون اما قوله تعالى في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء
قال يريد المرض وهما اسمان على فعلاء ولا افعل لهما لانهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس
عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بئيس اي شديد ثم تسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله
ان جاءنا ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا اي اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدي في آخر هذه الاية مسئلة وهي انه قال هذه الواوات في الاوصاف
ومن اخل بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي ان يظن الانسان ان الموفي بعهده فقط من جملة القائمين بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه
الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء لان غيرهم لا يجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين والله اعلم الحكم الرابع قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف
من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم الاية قبل الشروع في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه وجوه احدها ان سبب نزولها ازالة الاحكام التي
كانت ثابتة قبل مبعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط واما العرب فتارة كانوا يوجبون
القتل واخرى كانوا يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين اما القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما اشرف من الاخرى فالاشراف كانوا يقولون

لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى
ان واحدا قتل انسانا من الاشراف فاجتمع اقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وما هي قال تحيون ولدي او تملؤون داري
من نجوم السماء او تدفعوا الي جملة قومكم حتى اقتلهم ثم لا ارى اني اخذت عوضا واما الظلم في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله
تعالى محمدا صلى الله عليه وآله وسلم اوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وانزل هذه الاية والرواية الثانية في هذا المعنى قول السدي ان قريظة
والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة انها نزلت في واقعة قتل حمزة رض والرواية الرابعة ما نقلها محمد بن جرير الطبري
عن بعض الناس ورووها عن علي بن ابي طالب عليه السلام وعن الحسن البصري ان المقصود من هذه الاية بيان ان بين الحرين والعبدين والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفي
ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا او للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع فاما حر قتل عبدا فهو قوده فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن
العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء اولياء الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة العبد من دية الحر وادوا بعد ذلك الى
اولياء الحر بقية ديته وان شاؤوا اخذوا كل الدية وتركوا العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية وان شاؤوا اخذوا كل الدية
وتركوه قالوا فالله تعالى انزل هذه الاية لبيان ان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع
فيه اذا عرفت اسباب النزول فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى كتب عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع
قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات اي المفروضات وقال عليه
السلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم والثاني لفظ عليكم مشعر بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واما القصاص فهو ان يفعل بالانسان
مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وسميت القصة قصة لان الحكاية
تساوي المحكي وسمي القصص قصصا لانه يذكر مثل اخبار الناس وسمي المقص مقصا لتعادل جانبيه واما قوله تعالى في القتلى اي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل للسببية كقوله
صلى الله عليه وآله وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الاية يا ايها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الاية على
وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب جميع القتلى الا انهم اجمعوا على ان غير القاتل خارج عن هذا العام واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صور كثيرة وهي ما اذا
قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل
قولكم هذه الاية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكال لان الاول لو وجب فاما ان يجب على القاتل او على ولي الدم او على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة انما قلنا انه لا يجب على القاتل
لان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا
اقرب للتقوى والثالث باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي عن الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني انا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الاية
ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الاية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الاية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا بسبب
القتل والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام
ان يترك القود من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه والثاني انه خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون
تسليم النفس عن مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع ههنا بخلاف الزاني والسارق فان لهما الهرب من الحد ولهما ايضا ان يستترا بستر الله فلا يقرا والفرق
ان ذلك حق الآدمي والجواب عن السؤال الثاني وهو ان ظاهر الاية يقتضي التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات
فكانت الاية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل المسئلة الاولى ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي رحمه
الله في احد قوليه الى ان موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الامر
الخطاب هو الامام فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم مريدا للقتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع ان ولي الدم
هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الاية دلالة على انه اذا اراد الدية فليس له ذلك المسئلة الثانية اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الاية على ايجابها فقال
الشافعي رحمه الله يراعي جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات عنه في تلك المدة والا حزت رقبته وكذلك لو احرق الاول بالنار
احرق الثاني فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وقال ابو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل مساواة النفس بالنفس ما يمكن فعلى هذا لا قصاص الا بالسيف بحز الرقبة
حجة الشافعي رحمه الله ان الله تعالى اوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يحسن ان يقال كتب التسوية في
القتلى الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخل تحت اللفظ وثانيها انا لو حكمنا بدلالة هذه الاية على التسوية في
كل الامور صارت الاية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الاية مفيدة لكنها صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها ان الاية لو لم تفد الا

المشروعة امرين الاول ما شاء ان الاول حاصل مساويان في بعض الامور فلا استبعاد في ان الاية تقتضي الحبه وهذا الوجه قريب من الثاني ثبت ان هذه الاية تفيد وجوب التسوية من
كل الوجوه ثم تاكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية للمماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومن
عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تاكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق
غرقناه وبما روي ان يهوديا رضخ راس صبية بالحجارة فقتلها فامر النبي صلى الله عليه واله وسلم ان يرضخ راس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية
مع سائر الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي رحمه الله مبلغا قويا واحتج ابو حنيفة رحمه الله بقوله عليه السلم لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلم لا تعذبوا الا
الاولى بها والجواب ان الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضة والله اعلم المسئلة الثالثة اتفقوا على ان القاتل اذا لم يتب واصر على ترك التوبة
فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى اما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدليل دل على ان التوبة مقبولة قال تعالى
هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة لا يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلم قال التوبة تمحو الحوبة فثبت ان
القصاص في حق التائب لا يمكن ان يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انه شرع ليكون لطفا به
ثم سالوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به ثم سالوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا
واجابوا عنه بان هذا القتل منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث زجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه
يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاضرار والله اعلم اما قوله الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان الاول ان هذه الاية تقتضي ان لا يكون القصاص
مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الالف واللام في قوله الحر يفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد ان يقتل كل حر
فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر وذلك ينافي ايجاب ان يكون كل حر مقتولا بالحر الثاني ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا بفعل فيكون المعنى
يقتل بالحر والمبتدا لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حر مقتولا بالحر والثالث وهو انه تعالى اوجب
في اول الاية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة
ولان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في ذلك المعنى
فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وشرع من قبلنا قلنا ان الاية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك ان شرعنا اقوى في
الدلالة من شرع من قبلنا وثانيها ان الاية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحاب
هذا القول مقتضى ظاهر هذه الاية ان لا يقتل الحر بالعبد وان لا يقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الاية
وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب ان يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو
فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر فلا يلزم ان يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والله
اعلم القول الثاني ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين
الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المراة الحرة بالمراة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض الثاني ان قوله تعالى كتب
عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر وتخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر
الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفائدة سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة وذكروا فيها وجهين الاول وهو الذي عليه الاكثرون
ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما رويناه في سبب نزول الاية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك
واعلم ان للقائلين بهذا القول الاول ان يقولوا اما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة و
قتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل
بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم انا سلمنا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا
ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد وهذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ
فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه الثاني في بيان فائدة التخصيص ما نقل محمد بن جرير عن علي ابن ابي طالب ع رضي الله عنه والحسن
البصري ان هذه الصور هي التي يكتفى فيها بالقصاص اما في سائر الصور وهي اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص
بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول في نزول هذه الاية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن علي ابن ابي طالب ع وهو ايضا ضعيف
عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل ولا يجوز وجوبه ووجوب غيره معه والله اعلم اما قوله فمن عفي له من اخيه شيء فا

بالمعروف واداء اليه باحسان فاعلم ان الذين قالوا موجب العمد احد الامرين اما القصاص او الدية تمسكوا بهذه الاية وقالوا الاية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه
الا ولي الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون القاتل لان ظاهر العفو اسقاط الحق وانما يتاتى ذلك في الولي الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الاية فاذا عفى
ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله عن شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير
الاية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو
الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال اذ لو لم يكن كذلك لما كان المال عند العفو عن القود واجبا والله اعلم ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من
ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع
لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله تعالى ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية اثر عنده من القود اذا كان محتاجا وقد يكون القود اثر اذا كان
راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله في حقه فان قيل لا نم ان العافي هو ولي الدم قوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي
الدم قال قيل لا نم ان العافي هو ولي الدم قوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من اخيه
شيء فمن سهل له من اخيه يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا ويقال خذ ما عفا اي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الاية فمن كان من اولياء الدم سهل
له من اخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة
فيكون معنى الاية على هذا التفسير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا ان العافي
ولي الدم لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين الشريكين فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الاخر مالا فالله تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف
وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك او لم يكن لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذا مشروط برضاء القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضا
القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل ان يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال اما اذا بذل المال ففيه احياء
النفس فلما كان هذا الرضى حاصلا في الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر والجواب حمل لفظ العفو في هذه الاية على اسقاط القصاص اولى من حمله
على ان يبعث القاتل المال الى ولي الدم وبيانه من وجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الاية
على اسقاط اولى من حمله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط اولى من حمله على ما ذكرتم لان الاية لما
تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط القصاص اولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذي هو المذكور
السابق اولى الثاني انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه
ولا حاجة بذلك المعطي الى ان يؤمر باداء ذلك المال بالاحسان واما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يتمشى بفرض صورة مخصوصة وهي ما اذا كان حق
القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفى احدهما وسكت الاخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المعينة خلاف الظاهر
والثاني ان الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافي فوجب اداء هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافي فكان
باطلا واما السؤال الثالث ان شرط الرضى اما ان يكون ممتنع الزوال او كان ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب ان يكون مكنة اخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان
ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذي ما دلت الاية على اعتباره مخالف للظاهر وانه غير جائز ولما تلخص هذا البحث فنقول الاية فيها ابحاث لطيفة تذكر
في معرض السؤال والجواب السؤال الاول كيف تركب قوله فمن عفي له من اخيه شيء الجواب تقديره فمن عفي له من اخيه شيء من العفو وهو كقوله سير بزيد بعض السير وطائفة
من السير السؤال الثاني ان عفى يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفي له الجواب يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب يقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى
عفا الله عنك وقال عفى الله عنها فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت له عن ذنبه وتجاوزت له عنه وعلى هذا كانه قيل فمن عفي له عن جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية
السؤال الثالث لم قيل شيء من العفو الجواب من وجهين احدهما ان هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة اما اذا
كان المجموع حقه متبعضا لانه له ان يعفو عن القود دون المال وله ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقال فمن عفي له من اخيه شيء والجواب الثاني ان تنكير الشيء
يفيد فائدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم ان العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى ان العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود
وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الشيء الحق كان لا يفهم منه ذلك فلما نكر صار هذا المعنى مفهوما منه ولذلك قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء
السؤال الرابع باي معنى اثبت الله تعالى وصف الاخوة والجواب نقل عن ابن عباس رض تمسك بهذه الاية في بيان كون الفاسق مومنا من ثلثة اوجه الاول ان الله تعالى
سماه مومنا حال ما وجب القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكباير وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مومن
والثاني انه اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المومنون اخوة فلولا ان الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحا

السبب الذي هو الايمان وثانيها انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق في المؤمن جانب الحضرة عن الوجوه الاول فقالوا ان قولنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص
القتل هم الائمة وفي السؤال لا يلزم واذا قلنا انهم هم القاتلون فالجواب من وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التاويل والثاني ان
القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل في هذا الباب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه بوجوه الاول ان الاية نازلة قبل
ان يقتل احد احدا ولا شك ان المؤمنين قبل الاقدام على القتل ولا يتغافون اخوانا لظاهر الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يصح ان يكون ولي المقتول اخا له والثالث يجوز ان يكون
جعله اخا له في النسب كقوله تعالى والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وبهذا العقد يصح ان يكون ولي المقتول اخا له
يجوز ان يكون جعله اخا له في النسب كقوله تعالى في الكفرة اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس ذكره بلفظ الاخوة ليعطف احدهما
على الاخر لما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد والجواب ان هذا الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى اثبت الاخوة
على الاطلاق واما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث البحث الاول في رفع الاتباع ثلاثة اوجه احدها انه مبتدا وخبره محذوف والتقدير فحكمه اتباع بالمعروف البحث الثاني
حمل على العافي الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس رضي الله عنه والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي ويؤدي ذلك المعروف
اليه باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا يشدد في المطالبة بل يجري فيها على العادة المالوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لعين المال فانه لا يطالبه بالزيادة
في غير الحق وان كان واجدا لعين المال الواجب فالامهال الى ان يتبع وان لم يشدد لعدم الامتناع يسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات واما الاداء اليه باحسان فالمراد منه ان
يدعي الاعدام في حال الامكان ولا يؤخر مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه
وجوه احدها ان المراد بقوله ذلك اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان على اهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة واما القصاص
والدية محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس رضي الله عنه وثانيها ان
قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد ان يقتل بعد العفو والدية وذلك لان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله تعالى عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير القاتل او اكثر
مما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب اليم وفيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب الاليم في الاخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب الاليم
هو ان يقتل لا محالة ولا يعفو عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا اعافي احدا قتل بعد اخذه الدية وهو المروي عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه احدها ان المفهوم من
العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الاخرة وثانيها انا بينا ان القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه
الا في وجه دون وجه وثالثها ان القاتل لمن عفا عنه لا يجوز ان يختص بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من سائر الحقوق
والله اعلم قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب لعلكم تتقون اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الاية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب
الايلام توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حيوة وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى في الاية وجوه الاول انه ليس المراد من هذه الاية ان نفس القصاص حيوة لان القصاص ازالة للحيوة وازالة الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان
شرع القصاص يفضي الى الحيوة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق من يريد ان يكون قاتلا فلانه اذا علم انه لو
ترك القتل فلا يقتل يبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص
بقاء من يهم بالقتل او من يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا
زوال كل ذلك وفي زواله حيوة الكل الوجه الثاني في تفسير الاية ان المراد منها ان نفس القصاص سبب الحيوة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع من كان يهم
بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحيوة من هذا الوجه واعلم ان الحكم الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجوارح و
الشجاج وذلك لانه اذا علم انه اذا جرح غيره اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذا الجارح اذا اقتص منه والقصاص
في الشجة والجراح التي لا قود فيها داخل تحت الاية لان الجارح لا يامن ان تؤدي جراحته الى زهوق النفس فلا يعلم انه لا قود ففي القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث ان
من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد من ايجاب التسوية حيوة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرا ابو الجوزاء
ولكم في القصاص حيوة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصص القران اي لكم في القران حيوة للقلوب كقوله روحا من امرنا ويحيى من حي عن بينة المسئلة الثانية
اتفق علماء البيان على ان هذه الاية في الايجاز مع جمع المعاني باللغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بعبارات كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول اخرين
اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القران افصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم
في القصاص حيوة اخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قولهم قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك قولهم القتل انفى للقتل

واذا تاملت علمت ان قوله في القصاص حيوة لا يشتمل الا على عشرة احرف وقولهم القتل انفى للقتل يشتمل على اربعة عشر حرفا وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء نفسه وهو محال
في القصاص حيوة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم جعله سببا لمطلق الحيوة لانه ذكر الحيوة منكرة بل جعله سببا لنوع من انواع الحيوة وثالثها ان
قولهم القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حيوة كذلك ورابعها ان قولهم القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله في القصاص
حيوة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفوائد وخامسها ان نفي القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحيوة واما الاية فانها دالة
على حصول الحيوة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل واما النافي لوقوع القتل
هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل اما الاية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الاية وبين كلام العرب المسئلة الثالثة احتج المعتزلة
بهذه الاية على فساد قول اهل السنة في قولهم المقتول لو لم يقتل لوجب ان يموت وقالوا اذا كان الذي يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل فحينئذ شرع القصاص لا يزجر من يريد ان
يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل او لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحيوة فان قيل انما
انما القول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت الا فيمن اريد قتله ولا يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا ليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم
بان حق كل وقت صح وقوع قتله ان يكون موته كقتله وذلك يصحح ما الزمناكم لانه لا بد من ان يكون على قولكم المعلوم انه لو لم يقتل لمات لانه منعه مانع من القتل وبان بدلا منه
بان خاف فلا شك انه يموت وفي ذلك صحة ما الزمناكم بهذا كله الفاظ القاضي اما قوله تعالى يا اولي الالباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف
فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه ذلك
خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الفكر انما يحصل لهذا الخوف فلهذا السبب خص الله تعالى بهذا الخطاب اولي الالباب اما قوله لعلكم تتقون ففيه مسائل المسئلة الاولى
لفظة لعل للترجي وذلك انما يصح في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
المسئلة الثانية قال الجبائي هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه ايضا في ذلك
الاية المسئلة الثالثة في تفسير الاية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل لخوف القصاص والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس
في الاية تخصيص التقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل التقوى النار باجتناب المعاصي والكف عنها
فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه الحكم الخامس قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف حقا على المتقين اعلم ان قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه اما قوله اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت فليس المراد منه
معاينة الموت لان في هذا الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور امارة الموت لانه ذكر
الوقت هو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه وصل والثاني قول الاصم ان المراد فرض عليكم
الوصية في حال الصحة بان يقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول اولى لوجهين احدهما ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز
الثاني ان ما ذكرناه هو الظاهر فاذا امكن في الكلام يجب حمل الكلام على غيره واما قوله ان ترك خيرا فلا خلاف ان المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القران كقوله
تعالى وانه لحب الخير لشديد من خير فقير اذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان احدهما انه لا فرق بين القليل والكثير وهذا قول الزهري فالوصية واجبة في الكل واحتج عليه بوجهين
الاول ان الله تعالى اوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير ويدل عليه القران والمعقول اما القران فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره وايضا قوله تعالى رب اني لما انزلت الي من خير فقير واما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة الثانية ان الله تعالى اعتبر
احكام المواريث فيما يبقى من المال قل ام كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو ان لفظ الخير في هذه الاية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه الاول ان من ترك درهما
لا يقال انه ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان اسم المال يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل وكثير وكذلك اذا
قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد لا ينفك من نعمة من نعم الله وهذا باب من الحاق مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه كما
قد روي من قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائع ونحو هذا الحجة الثانية لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء
سواء كان قليلا او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل احد لا بد وان يترك شيئا ما قليلا كان او كثيرا اما الذي يموت عريانا ولا يبقى له كسرة خبز ولا قدر
من الكرباس يستر به عورته فذاك في غاية الندرة ان المراد ههنا من الخير المال الكثير فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان الاول انه مقدر بمقدار معين
ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروي عن علي عليه السلام انه دخل على مولى لهم في الموت وله سبعماية درهم فقال الا اوصي فقال لا انما قال الله تعالى ان
ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني اريد ان اوصي فقالت كم مالك فقال ثلثة الاف فقالت كم عيالك قال اربعة قالت قال الله تعالى ان ترك خيرا وان

شيء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس رضي الله عنهما إذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصي وإن بلغ ثمانمائة درهم أوصى وعن قتادة ألف درهم وعن النخعي من ألف إلى خمسمائة
درهم والقول الثاني أنه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لأن بمقدار ماله يوصف الرجل بأنه غني وبذلك العدد لا يوصف غيره بالغنى لأجل
كثرة العيال وكثرة النفقة والممتنع في الإيجاب أن لا يكون متعلقا بمقدار مقدر بل بالاجتهاد فلا يجب لأحد أن يحمل في مقدار البيان في مقدار المال لأنه على أن
الوصية لم تجب قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية ففيه مسألتان المسألة الأولى إنما قال كتب لأنه أراد بالوصية الإيصاء ولذلك
ذكر الضمير في قوله فمن بدله بعدما سمعه وأيضا إنما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لأن الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التأنيث والعرب
تقول حضر القاضي امرأة فيذكرون لأن القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة المسألة الثانية رفع الوصية من وجهين أحدهما على ما لم يسم فاعله والثاني على أن
يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولك عبد الله قائم جملة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل
أما قوله للوالدين والأقربين ففيه مسألتان المسألة الأولى اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما بين أن الوصية يعني بعد ذلك أنها واجبة فقال للوالدين والأقربين
وفيه وجهان الأول قال الأصم إنهم كانوا يوصون للأبعد طلبا للفخر والشرف ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى في أول الإسلام الوصية لهؤلاء
منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين والثاني قال آخرون إن إيجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث جعل الله الخيار إلى الموصي في ماله وألزمه أن لا يتعدى
في إخراجه ما يتعلق به عن الوالدين والأقربين فيكون واصلا إليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه السلام إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث فبين أن ما تقدم كان واصلا إليهم بعطية الموصي فأما الآن فإن الله تعالى قدر لكل ذي حق حقه وإن عطية الله أولى من عطية الموصي وإذا كان كذلك
فلا وصية للوارث فعلى هذا الوجه كانت الوصية واجبة للوالدين والأقربين والله أعلم المسألة الثانية اختلفوا في قوله والأقربين منهم فقال قائلون هم
الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه والقول الثاني وهو قول ابن عباس ومجاهد المراد من الأقربين
من عدا الوالدين والقول الثالث أنهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة والقول الرابع
من لا يرث من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من
يوصى له من الأقربين ممن لا يوصى لأن كلا الوجهين يدخل في المعروف فكأنه تعالى أمره في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فإذا فاضل بينهم فبالمعروف وإذا سوى
فكمثل لأنه لو حرم الفقير وأوصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا ولو أوصى لأولاد الجد البعيد مع حضور
الأخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الإيحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لأحد أن يقول لو كانت الوصية
واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا أما قوله حقا على المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد أي حق ذلك
حقا فإن قيل ظاهر الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم والجواب من وجهين الأول أن المراد بقوله حقا على المتقين أنه لازم لمن آثر التقوى
وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه الثاني أن هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والإجماع دل على أن الواجبات والتكاليف عامة
في حق المتقين وغيرهم وبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم أن الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال
كان واجبا ومنهم من قال كان ندبا واحتج الأولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا الوجهين ينبئ عن الوجوب ثم إنه تعالى أكد ذلك الإيجاب بقوله على المتقين حقا
اختلف منهم من قال هذه الآية منسوخة ومنهم من قال إنها ما صارت منسوخة وهذا اختيار أبي مسلم الأصفهاني وتقرير قوله من وجوه أحدها أن هذه الآية
ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناه كتب عليكم ما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين
والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من أنصبائهم وثانيها أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصية فالميراث عطية من الله
تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكن يمكن جعل آية الميراث مخصصة
لهذه الآية وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لأن من
الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجبة ومنهم من
يسقط في حال ويثبت في حال إذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال إذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم يجز الوصية له ومن لم
يكن وارثا جازت الوصية له لأجل صلة الرحم فقد أكد الله ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام وبقوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى فهذا
تقرير أبي مسلم في هذا الباب أما القائلون بأن الآية منسوخة فمن وجه تفريعا على هذا المذهب أبحاث البحث الأول اختلفوا في أنها بأي دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها
أحدها صارت منسوخة وذكروا وجوها بإعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لأنه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية
وأكثر ما يوجب ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقال إنه لا بد وأن يكون منسوخة فيمن لم يخلف إلا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم بسبب الإرث فلا يبقى للوصية شيء إلا أن هذا تخصيص

لا النسخ وثانيها أنها صارت منسوخة بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا أقرب إلا أن الإشكال فيه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بأن هذا الخبر وإن
كان خبر واحد إلا أن الأمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل أن يقول ندعي أن الأمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع والأول مسلم إلا أن ذلك يكون إجماعا
منهم على أنه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثاني ممنوع لأنهم لو قطعوا بصحته مع أنه من باب الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز وثالثها أنها صارت منسوخة
بالإجماع والإجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن لأن الإجماع يدل على أنه كان الدليل الناسخ موجودا إلا أنهم اكتفوا بالإجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل أن يقول لما ثبت
أن في الأمة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الإجماع على حصول هذا النسخ ورابعها أنها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو أن نقول هذه الوصية لو كانت
واجبة لكان عندما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الأقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عندما لا توجد الوصية لهؤلاء الأقربين
لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في آية المواريث من بعد وصية يوصى بها أو دين فظاهر الآية يقتضي أنه إذا لم يكن وصية ولا دين فالمال أجمع مصروف إلى الميراث ولقائل
أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز البحث الثاني القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال إنها صارت منسوخة في حق من
يرث وفي حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال إنها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري
ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير أن يوصي لأقربائه ختم عمله بمعصية وقال طاوس إن أوصى للأجانب وترك
الأقارب نزع منهم ورد إلى الأقارب فعند هؤلاء أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا وحجة هؤلاء من وجهين الأول أن هذه الآية
دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب إما بآية المواريث أو بقوله عليه السلام لا وصية لوارث أو بالإجماع على أنه لا وصية للوارث وههنا
الإجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه فقد بقي ما وجدنا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا الحجة الثانية قوله عليه السلام
ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده فهذا يجمعنا على أن الوصية لغير الأقارب غير واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة
بالأقارب وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية أما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا فقد
ما لهم التمسك بقوله من بعد وصية يوصى بها أو دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل البحث الثاني القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا
اختلفوا في موضعين الأول نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه جعل هذه الوصية للأفقر فالأفقر من الأقرباء وقال الحسن البصري هم والأغنياء سواء الثاني روي عن الحسن وجابر
بن زيد وعبد الملك بن يعلى أنهم قالوا فيمن يوصي لغير قرابته وله قرابة لا ترثه قالوا يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الأقارب
إن كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب وردت إلى الأقارب والله أعلم قوله تعالى فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم
اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها أتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها أما قوله فمن بدله ففيه مسائل المسألة الأولى هذا المبدل من هو فيه
قولان أحدهما وهو المشهور أنه الوصي والشاهد أو سائر الناس أما الوصي فبأن يغير الوصية إما في الكتابة وإما في قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير
شهادته أو يكتمها وأما غير الوصي والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله فمن بدله بعدما سمعه القول الثاني أن
المنهي عن التغيير هو الموصي وهو نهي عن تغيير الوصية عن مواضعها التي بين الله تعالى بالوصية إليها وذلك لأنا بينا أنهم كانوا في الجاهلية يوصون للأجانب ويتركون
الأقارب في الجوع والضر فالله تعالى أمرهم بالوصية إلى الأقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعدما سمعه عن إعراض هذا التكليف المسألة الثانية الكناية في قوله فمن بدله
عائدا إلى الوصية مع أن الكناية مذكرة والوصية مؤنثة وذكروا فيه وجوها أحدها أن الوصية بمعنى الإيصاء ودال عليه كقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه أي وعظ
والتقدير فمن بدله ما قال الميت أو ما أوصى به أو ما سمعه عنه وثانيها قال الكناية راجعة إلى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الأمر المقدم ذكره وثالثها أن الضمير عائد
إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكر وإن كانت الوصية مؤنثة ورابعها أن الكناية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل وخامسها أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقي
فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر أما قوله فمن بدله بعدما سمعه فهو يدل على أن الإثم إنما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك لأنه لا معنى للسماع لو لم
يقع العلم به فصار إثبات سماعه كإثبات علمه أما قوله فإنما إثمه على الذين يبدلونه فاعلم أن كلمة إنما للحصر والضمير في قوله إثمه عائد إلى التبديل والمعنى أن إثم ذلك التبديل
لا يعود إلا إلى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام أحدها أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه وثانيها أن الإنسان
إذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم إن الوارث قصر فيه ولم يقض دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال وثالثها أن الميت لا
يعذب ببكاء غيره وذلك لأن هذه الآية تدل على أن إثم التبديل لا يعود إلا إلى المبدل فإن الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره ويتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا
تزر وازرة وزر أخرى ولا تكسب كل نفس إلا عليها ومن عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت المسألة الثالثة إذا أوصى للأجانب وترك
الأقارب من شدة حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والأقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كان الوصية
للأقارب واجبة عليه فإذا لم يفعله وصرف الوصية إلى الأجانب كان ذلك الأجنبي أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد إلى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل هؤلاء إنما

لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او باكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان
من الثلث لانه عليه السلام قال الثلث والثلث كثير فقد ندب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة
وقدر التركة وهذا هو الاولى واما ان كانت الوصية باكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا باجازة الورثة والتماس الرضى منهم وقال آخرون لا تأثير لقبول الورثة
الا بعد الموت ثم اذا اوصى باكثر من الثلث اختلفوا فيه فمنهم من قال يجوز ذلك اذا اجازه الورثة ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث
اما قوله ان الله سميع عليم فمعناه ان الله تعالى يسمع الوصية على حدها ويعلمها على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها قوله تعالى فمن خاف من موص
جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما توعد من بدل الوصية بين ان المراد بذلك التبديل ان يبدله عن الحق الى الباطل فاما اذا
غيره عن باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد احسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل فبين
الاولى بانه وجب الاثم في الاول فلا اثم على الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر ان حكمهما واحد في هذا الباب وههنا مسائل المسئلة الاولى
قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى واوصى بمعنى واحد المسئلة الثانية الجنف الميل في الامور واصله
العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفتحها في المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف والاثم
ان الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد المسئلة الثالثة في قوله تعالى فمن خاف فيه قولان احدهما ان المراد هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح
في امر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعليقها بالخوف والجواب من وجوه احدها ان المراد ان هذا المصلح اذا شاهد الموصي يوصي فظهر امارات الجنف الذي هو
الميل عن طريق الحق مع ضرب من الجهالة او مع التأويل او شاهد منه تعمدا بان يزيد غير المستحق او ينقص المستحق حقه او يعدل عن المستحق فعند ظهور امارات ذلك قبل
تحقيق الوصية ياخذ في الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور امارات فساده يكون اسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصي يقول وقد حضره الولي والشاهد على وجه المشورة
اريد ان اوصي للاباعد دون الاقارب وان ازيد فلانا مع انه لا يكون مستحقا للزيادة او انقص فلانا مع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف
او اثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم الوجه الثاني في الجواب انه اذا اوصى على الوجه الذي
ذكرناه لكنه يجوز ان لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز ان يستمر لان الموصي ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك
لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من ان يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف الوجه الثالث في الجواب ان يقدر ان استقرت الوصية ومات الموصي
ومع ذلك يجوز ان يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه يزول به الميل والخطا فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح ان يعلقه تعالى
بالخوف وزال اليقين فهذه الوجوه التي يمكن ان تذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول اقوى القول الثاني في تفسير قوله فمن خاف اي فمن علم والخوف والخشية يستعملان
بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على
التأويل يكون معنى الآية ان الميت اذا اخطأ في وصيته او حاف فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويرده الى الصلاح بعد موته هذا قول ابن عباس وقتادة و
الربيع المسئلة الرابعة قد ذكرنا ان الجنف هو الخطا والاثم هو العمد ومعلوم ان الخطا في حق الغير في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فرق في ذلك بين الخطا والعمد
ذلك فمن هذا الوجه سوى جل وعز بين الامرين اما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا المصلح من هو الظاهر انه هو الوصي ثم قال الله منه في الوصي
وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال او ولي او وصي ومن يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله فمن خاف من موص اذا
ظهر لهم امارات الجنف والاثم في الوصية او علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل الوصي والشاهد احق بالدخول تحت هذه الآية وذلك لانهم بثبت الوصية
فكان تعلقهم بها اشد المسئلة الثانية لقائل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق وجوابه انه لا شبهة ان المراد
بين اهل الوصية الا ان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كانهم ذكروا فصلح ان يقول تعالى فاصلح بين اهل الوصية والميراث وذلك هو ان يرد الموصي
الوصية على قدر الثلث فالصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف من وجهين احدهما ان لفظ الموصي انما يدل على اهل الوصية لا على الورثة وثانيهما
ان الجنف لا يدخل فيه ان يوصي باكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا باجازة الورثة صار ذكره وما يحتاج في ابطاله الى الاصلاح لانه ظاهر البطلان المسئلة الثالثة في بيان كيفية
الاصلاح وههنا بحثان الاول في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة او نقصان او بعدول
فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه البحث الثاني في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والاثم حينئذ
يقعان على وجوه منها ان يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار او ما بالتزام عقد فههنا يمنع منه ومنها ان يوصي بكثير من
الثلث ومنها ان يوصي باكثر من الثلث ومنها ان يوصي للاباعد في الاقارب شدة حاجتهم ومنها ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه اما قوله تعالى فلا اثم عليه
ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لقائل ان يقول هذا المصلح قد اتى بطاعة عظيمة في هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به ان يقال فلا اثم عليه وجوابه من وجوه الاول انه تعالى لما ذكر

اثم المبدل في اول الآية وهذا ايضا من البديل بين مخالفة الاول والثاني وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل والثاني لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له
ويوهم فيه فازال الشبهة وقال فلا اثم عليه والثالث بين ان الوصية لا يحتج ذلك وانه متى غيره الى الحق وان خالف وصيته فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية
الموصي وصرف لماله عمن احب الموصي لان ذلك يوهم القبح فبين الله تعالى ان ذلك حسن بقوله فلا اثم عليه والرابع ان الاصلاح بين الجماعة يحتاج الى اكثار من القول ولا
ويخاف فيه ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين الله تعالى انه لا اثم على المصلح في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلا والله اعلم المسئلة الثانية
دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى امر محذور في الشرع اما قوله تعالى ان الله غفور رحيم ففيه سؤال
وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه احدها ان هذا من
تنبيه الادنى على الاعلى كانه قال انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فلان اوصل رحمتي وثوابي مع انك تحملت المحن الكثيرة في اصلاح هذا المهم كان اولى الثاني
يحتمل ان يكون المراد ان ذلك الموصي الذي اقدم على الجنف والاثم متى اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها ان المصلح ربما احتاج في
المصالح الى اقوال وافعال كان الاولى تركها فاذا علم الله تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها فانه غفور رحيم الحكم السادس قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون الصيام مصدر صام كالقيام واصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له
ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله سبحانه وتعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس
فدعها وسل الهم عنها بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصام الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف
وقال النابغة خيل صيام وخيل غير صائمة ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز والبكرات شرهن الصائمة ومصام الشمس حيث تستوي في منتصف
النهار وكذا مصام النجم قال امرؤ القيس كأن نجوما علقت في مصامها بامراس كتان الى صم جندل وهذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من طلوع
الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية اما قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذا التشبيه قولان
احدهما انه عائد الى اصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم عليه السلام الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم
لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة والشيء الشاق اذا عم سهل تحمله والقول الثاني ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره
وهذا ضعيف لان تشبيه الشيء بالشيء يقتضي استواءهما في امر من الامور فاما انه يقتضي الاستواء في كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها
احدها ان الله تعالى فرض صوم رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا انه يوم غرق
فرعون وكذبوا في ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واما النصارى فانهم صاموا رمضان زمانا فصادفوا فيه الحر الشديد
فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه
الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وهذا مروي عن الحسن وثانيها انهم اخذوا بالوثيقة فصاموا قبل
الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الاخر يستن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو مروي عن الشعبي وثالثها
ان وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول ان الامة مجمعة على ان قوله تعالى احل
لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فلا بد من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب ان يكون هذا
التشبيه دالا على ثبوت هذا المعنى قال اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شيء بشيء لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه ولم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان
يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدرا بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذبا المسئلة الثانية
في موضع كما ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر المعنى فرض عليكم فرضا كالذي فرض على الذين من قبلكم الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون
موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها وممثلا بما كتب على الذين من قبلكم الثالث قال ابو علي هو صفة لمصدر محذوف تقديره كتابة كما
كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة يريدون انت ذات تطليقة واحدة فحذف
المضاف والمضاف اليه اما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم ان تفسير لعل في حق الله قد تقدم واما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه احدها انه
سبحانه بين بهذا الكلام ان الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا و
رياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لعادتيه بطنه وفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه
امر هذين وخفت عليه مؤنتهما وكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه امر الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم
الصيام لتكونوا به من المتقين الذين اثنيت عليهم في كتابي واعلمت ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى ان يقول عند ايجابها عليهم لعلكم تتقون

مشبها لذلك على مصير وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وان يكون واجبا وثانيها ان المعنى ينبغي لكم بالصوم ان يقوى رجاؤكم في التقوى وهذا معنى لعل وثالثها المعنى
لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الاتقاء عنه اشق والرغبة في المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة في ساير الاشياء فاذا سهل عليكم
اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك ساير الاشياء اسهل واخف ورابعها المراد
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجتها واصالتها وخامسها لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة
في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم قوله تعالى اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اعلم ان في قوله اياما معدودات مسائل المسألة الاولى في انتصاب اياما معدودات اقوال
الاول نصب على الظرف كانه قيل كتب الصيام في ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة الثاني قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطي زيد المال الثالث على
التفسير والرابع باضمار فعل اي فصوموا اياما المسألة الثانية اختلفوا في هذه الايام على قولين الاول انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن
عباس ثم هؤلاء اختلفوا فقيل ثلثة ايام من كل شهر عن عطا وقيل ثلثة ايام من كل شهر وصوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم
فرض وقيل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بان المراد بهذه الايام غير رمضان بوجوه الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب صوم شهر رمضان كان صوم آخر واجبا الثاني انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الاية
ثم ذكر حكمهما ايضا في الاية التي بعد هذه الاية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكرارا محضا من غير فايدة وانه لا يجوز
الثالث ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا واجب على التخيير يعني ان شاء صام وان شاء اعطى الفدية واما صوم رمضان
فانه واجب على التعيين فوجب ان يكون غير صوم رمضان والقول الثاني فهو اختيار اكثر المحققين كابن العباس والحسن وابي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات
شهر رمضان قالوا وتقريره انه تعالى قال اولا كتب عليكم الصيام وهذا يحتمل اليوم واليومين والايام منه ثم بينه بقوله اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه
بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران فعلى هذا الترتيب يمكن ان يحمل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات
النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم اولا بقوله عليه السلام ان صوم شهر رمضان نسخ كل صوم فالجواب انه ليس في الخبر
انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلا يجوز ان يكون المراد انه نسخ كل صوم واجب في الشرايع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون ناسخا لبعض فيصح ان يكون شرعه
ناسخا لشرع غيره سلمنا ان هذا الخبر يقتضي ان يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه لكن لم لا يجوز ان يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الاية فمن
اين لهم ان المراد بهذه الاية غير شهر رمضان واما ثانيا ان حكم المريض والمسافر مكررا فالجواب ان في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير
ثابتا بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز ان يظن ان الواجب عليه الفدية دون القضاء ويجوز ايضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لما
المشقة التي تلحقه فيها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض في حكم خلاف التخيير في المقيم فانه يجب عليهما القضاء في عدة من ايام
اخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح والزمه الصوم حتما كان من الجائز ان يظن ان حكم الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق حكم يعم الكل حتى
يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى ان حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما
اولا فهذا هو الفايدة في اعادة ذكر المسافر والمريض لا لان الايام المعدودات سوى شهر رمضان واحتجاجهم ثالثا بما ذكروا من ان صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا
ثم صار معينا وهذا تقرير هذا القول اعلم ان على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ الى هذه الاية اما على القول الاول فظاهر واما على الثاني فلان هذه الاية
تقتضي ان يكون صوم شهر رمضان واجبا مخيرا والاية التي بعدها تدل على التضييق فكانت الاية الثانية ناسخة لحكم هذه الاية وفيه اشكال وهو انه كيف يصح ان
يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح وجوابه ان الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قال
الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها ان المتقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك تبعا للتلاوة اما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو
المتقدم والاية الدالة على اربعة اشهر وعشرا هي المتاخر فصح كونها ناسخة وكذلك في القران ايات مكية متاخرة في التلاوة عن الاية المدنية وذلك كثير المسألة الثالثة
في قوله معدودات وجهان احدهما مقدرات بعدد معلوم وثانيهما قلايل كقوله دراهم معدودة واصله ان المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في
معرفة تقديره واما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثوا والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله
ولا صيام الاكثر ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما اوجبت الصوم عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما معدودات من صلة قوله
كما كتب على الذين من قبلكم ويكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعلق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلف المدتان في الطول والقصر ويكون المراد
ما ذكرنا من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الا مدة قليلة لا اشد مشقتها وكان ذلك تعزيزا لنا لكونه تعالى فرضه على جميع الامم وتسهيلا امر التكليف

على كل الامم اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر والمراد منه ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مسافرا او مريضا
فله تاخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال انظروا الى عجيب ما نبه الله تعالى عليه من سعة رافته ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في اول الاية ان لهذه الامة
التكليف سوية بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم
لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بايام معدودة فانه لو جعله ابدا او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي
انزل فيه القران لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فاباح تاخيره لمن شق عليه من المسافر والمريض الى ان يصير الى الرفاهية
والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الاية مسايل المسألة الاولى قوله فمن كان منكم مريضا الى قوله
اخر فيه معنى الشرط والجزاء اي لا يكن منكم مريضا او مسافرا فافطر فليقض فاذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما تقول من اتاني اتيته
المسألة الثانية المريض عبارة عن عدم اختصاص جميع اعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور افعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلثة اقوال
احدها اي مريض كان واي مسافر كان فله ان يترخص تنزيلا للفظ المطلق على اقل احواله وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو ياكل فاعتل
بوجع اصبعه وثانيها ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق
على اكمل الاحوال وثالثها وهو قول اكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي الى ضرر في النفس او زيادة في العلة اذ لا فرق في الفعل بين ما يخاف منه
وبين ما يؤدي الى ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام تشتد حماه وصاحب وجع العين يخاف ان صام ان يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن ان يقال كل
مرض مرخص مع علمنا ان في الامراض ما ينقصه الصوم فالمرض المراد منه اذن ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تاثيره في الامر اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل فيمن
ليس بمريض ايضا فاذن يجب ان يعتبر ما ذكرناه المسألة الثالثة اصل السفر من الكشف وذلك لانه يكشف عن احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر
التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضيء لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه
يكشف عن المعاني ببيانه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري وسمي المسافر مسافرا لكشفه قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض
الفضاء وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منها واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخصة
حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك به بان الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم وايضا في الباب ما يروى خبرا واحدا في
تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القران بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعي السفر المبيح للرخص مسافة يوم وذلك لان اقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم و
اما الاكثر منه فليس عددا اولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي رح انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحتسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلثة اميال
باميال هاشم جد الرسول عليه الصلوة والسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنى عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة فان كل ثلثة اقدام خطوة وهذا مذهب
مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفه والثوري رحمهما الله مرخص السفر لا يحصل الا في ثلث مراحل اربع وعشرون فرسخا انه مقدر بثلثة ايام وحجة
الشافعي وجهان الاول قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يترخص المسافر مطلقا تركنا العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة
واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف الحجة الثانية من الخبر
ما رواه الشافعي رح عن ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل اللغة وكل بريد
اربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي ايضا ان عطا قال لابن عباس رض اقصر الى عرفة قال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة
وعسفان والطائف وقال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد وحجة ابي حنيفة رح ايضا من وجهين الاول قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلثة ايام بسبب الاجماع على ان هذا القدر مرخص والاقل مختلف فيه فوجب ان يبقى على وجوب الصوم الثاني من الحجة
قوله عليه السلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلثة وان يكون كذلك حتى يتقدر مدة السفر بثلثة ايام لانه عليه السلم
جعل السفر علة للمسح على الخفين ثلثة ايام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا بد على العلة والجواب عن الاول انه معارض بما ذكرنا من الادلة فان رجحوا
جانبهم بان الاحتياط في العبادات اولى ولنا رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص الشرع مطلوب بدليل قوله عليه السلم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على ان رخص السفر مطلوب الشرع اخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط والجواب عن الثاني انه عليه السلم قال يمسح المقيم
يوما وليلة وهذا يدل على انه لا يحصل الاقامة في اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع الاقامة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلثة ايام ولياليهن لا يوجب ان لا
يحصل السفر في اقل من ثلثة ايام المسألة الرابعة لقايل ان يقول رعاية اللفظ تقتضي ان يقال فمن كان منكم مريضا او مسافرا فلم لم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا
او على سفر وجوابه ان الفرق وهو ان المرض صفة قايمة بالذات فان حصلت والا فلا واما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عزم الاقامة كان سكونه هناك

اقامة لا سفرا وان عزم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذن كونه مسافرا اي يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله
اعلم المسئلة الخامسة العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة للناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف
قال كيف قال فعدة على التنكير ولم يقل فعدة او فعدة الايام المعدودات قلنا لانا بينا ان العدة بمعنى المعدود فامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر انه
لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة المسئلة السادسة عدة رفع وعدة منصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا
من باب حذف المضاف واما اضماره عليه فيدل عليه حرف الفاء واما النصب فعلى معنى فليصم عدة المسئلة السابعة ذهب جماعة من علماء الصحابة الى انه يجب على
المريض ان يفطر وكذا المسافر ويصوم عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر
قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذهب اكثر الفقهاء الى ان هذا الافطار رخصة ان شاء افطر وان شاء صام حجة الاولين من القرآن
والخبر اما القرآن فمن وجهين الاول انا ان قرانا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من ايام اخر وهذا للايجاب وان قراناها بالرفع كان التقدير فعليه
عدة من ايام اخر وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر القرآن يقتضي ايجاب صوم ايام اخر فوجب ان يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه قائل بالجمع الحجة الثانية
انه تعالى قال فيما بعد هذه الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد ان يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه اذن للمريض والمسافر
بالفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا واما الخبر فاثنان
الاول قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر قالوا هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ما روي انه عليه السلام مر على رجل يغشى تحت ظلة فسأل عنه فقيل هذا
صائم اجهده العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الثاني قوله عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر حجة
الجمهور ان في الاية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه هاهنا اما
بيان الجواز فكما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه فالتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله اذى من راسه ففدية
اي فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز واما ان الدليل دل على وقوعه تعالى فتقريره من وجوه الاول قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب
الصوم ولقائل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين الاول انا ان اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار في قوله تعالى
فعليه عدة من ايام اخر وان اجرينا هذه الاية على ظاهرها لزمنا تخصيص عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين
التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص اولى والثاني وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر فهذه
الاية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء اجرينا قوله تعالى فعليه عدة من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الاية على ظاهرها
من غير اضمار الوجه الثاني ما ذكره الواحدي في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما وجب القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد
من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء ما مضى بل قال فعليه صوم عدة من ايام اخر ولا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار الوجه
الثالث ما روى ابو داود في سننه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رض عن حمزة الاسلمي سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله هل اصوم في
السفر فقال عليه السلام صم ان شئت وافطر ان شئت ولقائل ان يقول هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر الاية يقتضي وجوب صوم سائر الايام برفع هذا الخبر
غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب قوله تعالى بعد هذه الاية وان تصوموا خير لكم وسياتي بيانه وجه الاستدلال منه المسئلة الثامنة
لمذهب هؤلاء القائلين بان الصوم جائز من الفرع الاول اختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الصوم
افضل وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك والثوري وابي يوسف ومحمد وقالت طائفة الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحاق
وقالت فرقة بالتخيير افضل الامرين ايسرهما على المرء حجة الاولين قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله وان تصوموا خير لكم حجة الفرقة الثانية ان القصر
في الصلوة افضل فوجب ان يكون الافطار افضل والجواب من اصحابنا من قال الاتمام افضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين الاول ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء
الصوم دون الصلوة اذا قصرها والثاني ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر حجة الفرقة الثالثة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
فهذا يدل على انه اذا كان اسهل عليه صام كان الفطر ايسر افطر الفرع الثاني انه اذا افطر كيف يقضي مذهب علي وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال
الباقون التتابع مستحب فان فرق جاز حجة الاولين وجهان الاول ان قراءة ابي فعدة من ايام متتابعات والثاني ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا
القضاء حجة الثانية ان قوله فعدة من ايام اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام على عدد تلك الايام مطلقا فالتقييد بالتتابع مخالف لهذا
التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله تعالى لم يرخص لكم في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم وروي ان رجلا قال للنبي
صلى الله عليه وآله وسلم علي ايام من رمضان فيجزئ ان اقضيها متفرقا فقال له ارايت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين اما كان يجزيك فقال نعم قال فالله احق ان يعفو ويصفح

المسئلة التاسعة اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل اما الجمع فلانها جمع اخرى واما العدل فلانها جمع اخرى واخرى تأنيث آخر وآخر على وزن افعل فبابه ان
يستعمل مع من او مع الالف واللام يقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل فكان القياس ان يقال رجل آخر من زيد كما يقال اقدم من عمرو الا انهم حذفوا لفظة من لان
لفظه اقتضى معنى فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام يعاقبان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار آخر معدولا عن حكم نظائرها لان الالف
واللام استعملتا فيها ثم حذفتا اما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية ففيه مسائل المسئلة الاولى القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقرأ عكرمة وايوب السختياني
وعطاء يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني اما عين الطاقة فواو لقولهم لا طاقة لي به وعليه قرأ يطوقونه
فهو يتفعلونه منه كقولك يتجشمونه اي يتكلفونه المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله يطيقونه على ثلاثة اقوال الاول ان هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر
والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق الصوم اما القسم الاول فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما القسم
الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليها الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض والمسافر حالتين في احديهما يلزمه ان يفطر و
عليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام والثانية ان يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية القول الثاني وهو
قول اكثر المفسرين ان المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله بين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم عليه مضيقا معينا القول الثالث انه نزلت هذه
الاية في الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين احدهما ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء على وجه السهولة اما الطاقة فهي اسم لمن كان قادرا على
الشيء مع الشدة والمشقة فقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه اي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة الوجه الثاني في تقرير هذا القول القراءة الشاذة
وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القائلون
بهذا القول اختلفوا على قولين احدهما وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا تكون الاية منسوخة وروي ان انسانا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم و
يطعم كل يوم مسكينا وقال آخرون بل يتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او على ولدهما فقال اي
مرض اشد من الحمل تفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية اما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية فقال الشافعي عليهما
الفدية وقال ابو حنيفة رح لا حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فيكون واجبة
عليهما ايضا وابو حنيفة رح فرق وقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجب الفدية اما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو اوجبنا
الفدية عليهما ايضا لكان ذلك جمعا بين المبدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل ايضا فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلثة وتفسيرها وعلى الذين يطيقونه اما القول الاول
وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه احدها ان المرض المذكور في الاية اما ان يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله او المراد كل ما يسمى مرضا
والمراد منه ما يكون متوسطا بينهما بين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها
فانها بالنسبة الى ما فوقها ضعيف وبالنسبة الى ما تحتها قوي فاذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله هو تلك المرتبة صارت الاية مجملة وهو
خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين ان المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الاية عليه لا يفضي الى صيرورة الاية مجملة اذا ثبت هذا فنقول ان الاية
دل على ايجاب الصوم وهي قوله كتب عليكم الصيام اياما معدودات ثم بين احوال المعذورين ولما كان المعذورون على قسمين منهم من لا يطيق الصوم اصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة
والشدة فالله تعالى ذكر القسم الاول ثم اردفه بحكم القسم الثاني الحجة الثانية في تقرير هذا القول انه لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطيق هذا الفعل لا يستعمل الا في حق
من يقدر عليه مع ضرب من المشقة الحجة الثالثة على قولكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الاية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم ان النسخ كلما كان اقل كان اولى وكان المصير الى اثبات
النسخ من غير ان يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز الحجة الرابعة ان القائلين بان هذه الاية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها اية الشهود وذلك غير جائز لانه تعالى قال في آخر
تلك الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت تلك الاية ناسخة لهذه لما كان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لائقا بذلك الكلام لان هذا التقدير اوجب الصوم على
سبيل التضيق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف يليق به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي على فساد قول الاصم
فقال ان قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الاصم والجواب انا بينا ان المراد من المسافر والمريض
اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف اما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الاخيران واكثر
المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي رح واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد هو الهرم لما قال
في آخر الاية وان تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه ولقائل ان يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه على هذا التقدير فلا يمتنع ان يقال له لو تحملت
المشقة وصمت كان ذلك خيرا لك فان العبادة كلما كانت اشق كانت اكثر ثوابا اما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر فدية بغير تنوين وطعام
بالكسر مضافا اليه ومساكين جمعا والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض اما القراءة الاولى ففيها بحثان البحث الاول انه ما معنى اضافة فدية الى الطعام فنقول فيه وجهان

احدهما ان الفدية لها ذات وصفتها انها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقاء والثاني قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد كذا ههنا التقدير فدية من طعام فاضيف الفدية الى الطعام مع انه يطلق على الفدية اسم الطعام البحث الثاني انه في هذه الاية جمع المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين واما القراءة الثانية فهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده تفسيرا له ووحدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين المسألة الثانية الفدية في معنى الجزاء وهي عبارة عن البدل القائم من الشيء وعن ابي حنيفة رحمه الله انه نصف صاع من بر او صاع من غيره وهو مدان وعن الشافعي رح مد فقط المسألة الثالثة احتج الجبائي وعلي الاسواري بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى الصوم فاثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه اوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز ان يكون الضمير عائدا الى الفدية قلنا لوجهين احدهما ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها والثاني ان الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الاية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير اما قوله فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة وجوه احدها ان يطعم مسكينا او اكثر والثاني ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب والثالث قاله الزهري من صام مع الفدية فهو خير له اما قوله وان تصوموا خير لكم ففيه وجوه احدها ان هذا خطاب مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية والثاني ان هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم اعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا اولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه ان يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لابد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر الثالث ان يكون قوله وان تصوموا خير لكم واما قوله تعالى ان كنتم تعلمون ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير ان كنتم تعلمون ان الصوم عليكم تعلمون صدق قولنا وان تصوموا خير لكم الثاني ان اخر الاية متعلق باولها والتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه في صدر هذه الاية الثالث ان العبد لابد وان يكون في كل خشيه الله تعالى على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء ...

انه معقول وان تصوموا ههنا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه الذكر والقرآن خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى شيء واحد وايقاع الفصل بين الشيء ونفسه غير جائز اما قوله تعالى انزل فيه القرآن فاعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله تعالى خصه باعظم آيات الربوبية وهو انه انزل القرآن فيه فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك فان ارباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه السلم لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف ههنا مسائل المسألة الاولى قوله انزل فيه القرآن في تفسيره قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القرآن في رمضان وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نزلت صحف ابراهيم عم اول ليلة من رمضان ونزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وههنا سؤالات الاول ان القرآن ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم دفعة واحدة وانما نزل عليه في مدة ثلث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين الاول ان القرآن انزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم انزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه الله تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان السماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان في ذلك المعلوم ان في ذلك مصلحة للرسول عليه السلم في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان مصلحة لجبريل عليه السلم لانه كان هو المامور بالانزال والتادية واما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحناه في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك الجواب الثاني عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدأ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادي الملل والدول هي التي يورخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من المجاز وههنا يحتاج فانه لابد على ... تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ومن قوله انا انزلناه

قطرب وهو انه سمي قرانا لان القارئ يظهره ويلقيه عند القراءة كانه يلقيه من فيه اخذا من قول العرب ما قرأت الناقة سلا قط اي ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط وما طرحت وسمي الحيض قرءا
بهذا التاويل فالقران يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمي قرانا المسألة الثالثة قد ذكرنا في تفسير قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج
والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا
من قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لا جرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح
على سائر الاقوال والله اعلم بمراده اما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسائل المسألة الاولى بينا تفسير الهدى في قوله هدى للمتقين والسؤال انه تعالى جعل القرآن هناك
هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس وكيف وجه الجمع جوابه ما ذكرناه هناك المسألة الثانية هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو
ايات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله وبينات
نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو ايات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان
بعد قوله هدى وبينات من الهدى للناس وجوابه من وجوه الاول انه تعالى ذكر اولا انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول
لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف عليه نوعه لكونه اشرف انواعه والتقدير كانه قيل هو هدى
هدى هنا بين من الهدى ولا شك ان هذا غاية المبالغة الثاني ان يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان التورية والانجيل
قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء
وذكرى للمتقين فبين تعالى وتقدس ان القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث ان يحمل الهدى الاول على اصول الدين و
الهدى الثاني على فروع الدين حتى يزول التكرار والله اعلم بمراده اما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي في البسيط
عن الاخفش انه قال الفاء في قوله فمن شهد زائدة قال وذلك لان الفاء تدخل للعطف او للجزاء او تكون زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء
قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم واقول يمكن ان تكون الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه
سائر الشهور فيها بين ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كانه قيل لما علم اختصاص
هذا الشهر بهذه الفضيلة فانتم ايضا خصوه بهذه العبادة واما قوله تعالى فانه ملاقيكم فالفاء غير زائدة ايضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كانه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم
ليعلموا انه لا يغني الحذر عن القدر المسألة الثانية شهد اي حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان احدهما ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد او بيته
بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في فليصمه والقول الثاني ان مفعول شهد هو الشهر والتقدير فمن شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه
وهو كما يقال شهدت عصر فلان وادركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر اما القول الاول فانما يتم باضمار امر زائد واما القول الثاني فيوجب دخول
التخصيص في الاية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا انا بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض
بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى وايضا فلانا على القول الاول لما التزمنا الاضمار لا بد ايضا من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد البلد
انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى التخصيص بهذه الصورة فيه فالقول الاول لا يمشي الا مع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يمشي بمجرد التزام
التخصيص فكان القول الثاني اولى فهذا ما عندي فيه مع ان اكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول المسألة الثالثة الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر
للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاءوا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء الاربعة المسألة الرابعة اعلم ان في الاية اشكالا وهو ان قوله فمن شهد
منكم الشهر جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لم يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من اوله الى اخره
فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر فظاهر الاية يقتضي انه عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي ايقاع الفعل في الزمان
المنقضي وهو ممتنع فبهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء الاية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر فيصير تقديره من شهد
جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءا من اجزاء الشهر فقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا
التاويل يستقيم معنى الاية وليس فيه الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن علي عليه السلام ان المراد من هذه الاية فمن شهد منكم اول الشهر فليصمه جميعه
قد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا يصح الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان احدهما انه اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر والثاني اذا شهد اخر الشهر
هل يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فهو ينقل عن علي عليه السلام ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر فالواجب ان يصوم انا بينا ان الاية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم
كل الشهر واما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان شهد اول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعده ومن كان
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه ان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني وهو ان ابا حنيفة رحمه الله زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء

الشهر

الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من الاية ان من ادرك جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان
فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يكن صام ما تقدم فالقضاء واجب المسألة الخامسة اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين البحث الاول ان شهود الشهر بماذا
يحصل فنقول انه يحصل اما بالرؤية واما بالسماع اما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية او لا يكون فان كان منفردا بها فاما ان
يرد الامام شهادته او لا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لان الله تعالى جعل شهوده سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب
الصوم عليه واما ان تفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته او لم يتفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر
واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان فهل يحكم به فيه قولان للشافعي رح احدهما وهو اختيار المزني لا يحكم به كما في هلال شوال والثاني
به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في
الخروج من العبادة فلا يقبل الا قول الاثنين وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا لو قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك نقبل قول
الواحد في هلال شوال لكي لا يفطروا ولكن يصوموا احتياطا البحث الثاني في الصوم فنقول ان الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى
غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود القيد الاول الامساك فهو احتراز عن شيئين احدهما لو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لم يبطل صومه لان الاحتراز
عنه شاق والله تعالى يقول في اخر الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الثاني لو صب الطعام في حلقه كرها وحال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع عن
الاكل لا ايناء في ذلك القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلاث دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح
الى الباطن اما الدماغ والبطن وما فيه من الامعاء والمثانة اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقيء بالاختيار والاستمناء
يبطلان الصوم واما الجماع فالايلاج يبطل الصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل وشرب ناسيا للصوم فلا يبطل صومه عند ابي حنيفة والشافعي رحمهما الله
وعند مالك يبطل القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق الدليل عليه قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء
الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب
ان يكون عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة رح يعوده فقال له الاعمش انك لثقيل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا زرتني
فسكت عنه ابو حنيفة فلما خرج من عنده قال ما اقول في رجل ما صام وما صلى في دهره يعني به انه كان ياكل بعد الفجر الثاني وقبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من
الانزال فلا صلوة له القيد الخامس قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام اذا اقبل الليل من ههنا فقد افطر الصائم ومن الناس من يقول لا افطار عند غروب ضوء الشمس
قاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار القيد السادس قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة بصوم رمضان الى النية لان الله تعالى امر بالصوم فقوله فليصمه
والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
المسألة السادسة القائلون بان الاية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية قالوا هذه الاية ناسخة لها وابو مسلم الاصفهاني والا
ينكر ان ذلك للتحقيق تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على التعيين اثقل من ايجابه على سبيل التخيير بينه
وبين الفدية واما قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد تقدم تفسير هذه الاية وتقدم بيان السبب في تكريرها اما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر و
لا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لان الله تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما اوجبه الا في
مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل المسألة الاولى اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغني والسعة
اليسار لانه يتسهل به الامور واليد اليسرى قيل تلي الشمال باليسرى وقيل لانه يتسهل الامر بمعاونتها اليمين المسألة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية على ان تكليف ما لا يطاق غير
واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان الالف واللام في العسر واليسر لا يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه
ان اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وايضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد يتعين صرفه
الى المعهود السابق في هذا الموضع المسألة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريده الله تعالى وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى جهده
كان يجب ان يكون قد فعل ما لا يريده الله تعالى منه اذ كان لا يريد العسر والجواب يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يامره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الا
فقد ثبت بدون الارادة المسألة الرابعة قالوا هذه الاية دالة على رحمته سبحانه بعباده فلو اراد بهم ان يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا بان يقول
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم والله اعلم اما قوله ولتكملوا العدة ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابو بكر عن عاصم ولتكملوا العدة مشددة الميم
والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت المسألة الثانية لقائل ان يقول ولتكملوا العدة علام عطف وجوابه اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان احدهما
ما قاله الفراء وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك

لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلثة وذكر عقيبها الفاظا ثلثة فقوله ولتكملوا العدة علة لامره بمراعاة العدة ولتكبروا الله علة ما علم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتسهيل
ونظيره ما ذكرنا من حذف الفعل للتنبيه ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي وليكون من الموقنين اريناه الوجه الرابع
ما قاله الزجاج وهو ان المراد بقوله الذي تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو لاكمال العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة
في المرض والسفر يسهل عليه اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين
ان في الاول الاضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفي الثاني قبله المسئلة الثالثة انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة
ايام الشهر وايام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب ان يكون عدد القضاء مثل العدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل فيه
حكم القضاء والله اعلم بمراده اما قوله ولتكبروا الله على ما هديكم ففيه وجهان الاول ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس رض حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال
ان يكبروا الله قال الشافعي رح واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفه رح يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي
بقوله ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا الله عند انقضاء على ما هديكم الى هذه الطاعة ثم تفرع على هذا
مسايل احدها اختلف قوله في اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص فيها وثانيها
وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال لا يكبر في ليلة ولكنه يكبر في يومه وروي هذا عن احمد وقال اسحق يكبر اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي رح ان قوله تعالى
ولتكبروا الله على ما هديكم يدل على ان الامر بهذا التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من ذلك الوقت وثالثها
مذهب الشافعي رح ان وقت هذا التكبير يمتد الى ان يتحرم الامام بالصلوة وفيه قول اخر احدهما الى خروج الامام والثاني الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفه
اذا بلغ الى المصلى ترك التكبير القول الثاني في قوله تعالى ولتكبروا الله ان المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق لهذه الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد
والعمل اما القول فالاقرار بصفاته العلى واسمايه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فالتعبد
بالطاعات من الصلوة والصوم والحج واعلم ان القول الاول اقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب
ان يكون هذا التكبير له خصوصية زايدة على التكبير الواجب في كل الاوقات اما قوله تعالى على ما هديكم فانه يتضمن الانعام التعظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند
اصحابنا بخلق الطاعة واما قوله ولعلكم تشكرون ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز ان يكون في حق الله تعالى والثاني البحث عن حقيقة الشكر وهذان البحثان
قد مر تقريرهما في هذا الكتاب ونحن نذكر بحثا ثالثا وهو ان الفايدة في ذكر هذه اللفظة في هذا الموضع فنقول انه تعالى لما امر بالتكبير وكان التكبير لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله
تعالى وكبريايه وعزته وعظمته وكونه اكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنايه عن جميع
الخلق خص هذا العبد الضعيف بهذه الهداية العظيمة والتوفيق الكامل فاذا علم العبد انه سبحانه مع استغنايه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه بهذه
الهداية لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذه قال ولعلكم تشكرون قوله تعالى واذا
سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في كيفية اتصال
الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان احكامه ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر
بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه الثاني انه امر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعاء ثانيا تنبيها على ان الدعاء لا بد وان
يكون مسبوقا بالثناء الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلم لما اراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال الذي خلقني فهو يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين
وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا ههنا امر بالتكبير ثم رغب في الدعاء ثانيا الثالث ان الله تعالى لما فرض عليهم
الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصايم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسالوا النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الاية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بدعايهم وتضرعهم المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول روي
عن كعب انه قال قال موسى عليه السلم يا رب اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني فقال يا رب فانا نكون على حال نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغايط
فقال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر كذلك رغب الله عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله هذه الاية وثانيها ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله
عليه وآله وسلم فقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الاية وثالثها انه عليه السلم في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء
فقال عليه السلم انكم لا تدعون اصم ولا غايبا انما تدعون سميعا قريبا ورابعها ما روي عن قتادة وغيره ان سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعو ربنا يا نبي الله فانزل الله
تعالى هذه الاية وخامسها قال عطاء وغيره انهم سالوا في اي ساعة ندعو فانزل الله تعالى هذه الاية وسادسها ما ذكره ابن عباس رض وهو ان يهود اهل المدينة
قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعانا فنزلت هذه الاية وسابعها قال الحسن سال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله تعالى هذه الاية وثامنها ما ذكرنا ان قوله

كاب

كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسالوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله تعالى هذه الاية
واعلم ان قوله واذا سالك عبادي عني يدل على انهم سالوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الله تعالى فذلك السوال اما انه كان سوالا عن ذات الله او عن صفاته او عن افعاله
اما السوال عن ذات الله وعن صفاته او عن افعاله اما السوال عن الذات فهو ان يكون السايل سال انه تعالى هل يسمع دعانا فيكون السوال واقعا عن كونه تعالى سميعا
او يكون المقصود من السوال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء او ما اذن الا بان ندعوه باسماء معينة وهل اذن ان ندعوه كيف شينا او ما اذن الا
بان ندعوه على وجه معين كما قال ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها واما السوال عن الافعال فهو ان يكون السايل سال الله تعالى اذا سمع دعانا فهل يجيبنا الى مطلوبنا
وهل يفعل ما سالناه عنه فقوله سبحانه واذا سالك عبادي عني يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السوال عن الذات اولى لوجهين احدهما ان ظاهر قوله عني يدل على ان
السوال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله والثاني ان السوال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب المفصل على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما
قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السوال كان عن القرب والقرب بحسب الذات ولقايل ايضا ان يقول بل السوال كان عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم
بدليل انه قال فانه قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام والله اعلم اما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه ليس المراد
من هذا القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلوبين المطلوب الاول في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان و
يدل عليه وجوه الاول انه لو كان في المكان ومشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة
في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزايها المفروضة وجزء الشي غيره ولو كان في مكان وكان مفتقرا الى غيره ممكنا لذاته ومحدثا ومفتقرا الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم
محال فثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه بالمكان الثاني انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه عن جميع الجهات او كان غير متناه عن جهة دون جهة
او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني ايضا محال لهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين
متناهيا والاخر غير متناه لكان حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الاخر الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا عن اجزاء مختلفة
الطبايع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة الثالث
هو ان هذه الاية اقوى الدلايل على ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حملة
العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الاية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور
في هذه الاية ليس قربا بالجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه بمعنى انه يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم وخضوعهم والمراد من هذا القرب
العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم اينما كنتم وقال نحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى
بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد انه كان في بعض اوليك الحاضرين من كان قايلا بالتشبيه فقد كان في مشركي
العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سالوه عليه السلم فقالوا اين ربنا صح ان يكون الجواب فاني قريب وكذلك ان سالوه فقالوا هل يسمع ربنا دعانا صح الجواب
يقول في جوابه فاني قريب فانا لغاية قربي منك اسمع كلامه وان سالوه كيف ندعوه برفع الصوت او باخفايه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سالوه انه هل يعطينا
مطلوبنا بالدعاء صلح هذا الجواب ايضا وان سالوه انا اذا اذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح ان يجيب بقوله فاني قريب اي فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول
التوبة منهم قريب فثبت ان هذا الجواب مطابق للسوال على جميع التقديرات المسئلة الثانية الاية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض
الداعي فيدل على انه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولا يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم ان قوله تعالى اني قريب فيه سر عقلي وذلك لان
اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها وكان الصانع اقرب
الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان
الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا وكان بتاثيره وتكوينه صارت الماهيات الممكنات موجودة فلذلك بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك
الماهية فعلى قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل كون الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك لا يمكن
جعل الوجود وجودا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هي ايضا ماهية
فلا يكون بالفاعل فاذن لا يقع شي البتة وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة
الداعي اذا دعان ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالاول على الوصل والثاني على التخفيف
المسئلة الثانية قال ابو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت الشي ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع
الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة واما قوله اختلف الناس في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شي عديم الفايدة وصحتها علته

من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا وجب ثبوت انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء ازليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت بتقرير الماضي في الازل لم يكن للدعاء البتة اثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئا منها فاي فائدة في الدعاء وقال عليه السلام قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروي عنه عليه السلام انه قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه السلام انه قال اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق وثالثها انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام لما امر ابرهيم بالدعاء والسؤال قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ثم ان الخلق اتفقوا على ان ابرهيم عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا لما كان كذلك ورابعها ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد والجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها انه ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضى بقضاء الله والدعاء ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله وطلب حصة البشر وسادسها ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء ادب وسابعها ما روي انه عليه السلام قال رواية عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء اعظم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلائل النقلية فكثيرة الاول ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية اما الاصولية فقوله ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة واما الفروعية منها في البقرة على التوالي ويسألونك عن اليتامى ويسألونك عن المحيض ويسألونك عن الانفال ويسألونك عن ذي القرنين ويستنبئونك احق هو ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسولة جاءت اجوبتها على ثلثة انواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه ان قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة اصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربي نسفا كانه تعالى قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقرير الجواب ان النسف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه اما سائر المسائل فهي فرعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب اما الصورة الثالثة فهي في هذه الاية قال واذا سألك عبادي عني فاني قريب ولم يقل فقل فاني قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه الاول كانه سبحانه يقول عبدي انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعاء اما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك والثاني ان قوله واذا سألك عبادي عني يدل على ان العبد له وقوله فاني قريب يدل على ان الرب للعبد وثالثها لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر على ان يقرب بفضله ورحمته العبد فالقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب والرابع ان الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق فامتنع ان يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية فلا جرم حصل القرب فانه ما دام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله لان ذلك الغرض يحجبه عن الله تعالى فثبت ان الدعاء يفيد القرب من الله تعالى فكان الدعاء اعظم العبادات الحجة الثانية في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم الحجة الثالثة انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين في اية اخرى ان ترك الدعاء يورث الغضب وهو قوله فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغي ان يقول احدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولكن ليجزم المسألة فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه السلام [illegible] العبادة وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة وقرا وقال ربكم ادعوني استجب لكم وقوله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة او افضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة اي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم الحجة الرابعة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم والايات كثيرة في هذا الباب فمن ابطل الدعاء فقد انكر القرآن والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغاله بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى ذكركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي ان يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا ارايت اعمالنا هذه اشيء قد فرغ منه ام امر نستانفه فقال بل امر قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذا فقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظروا الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يبطل ظاهر العمل بما يتفرع من القضاء والقدر ولم يترك احد الامرين للآخر واخبر ان فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد انه ميسر في ايام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك يجب ان تعلم ههنا فرقا بين الميسر والمسخر [illegible] فانه لجهة مسائل القضاء وكذا القول في باب الكسب والرزق فانه مفروغ في الاصل لا انه الطلب [illegible] الترك والجواب عن الشبهة الثانية انه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية وعن الثالثة انه يصير بالمسئلة مصلحة [illegible]

وعن الرابع

وعن الرابع انه اذا كان مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعده رضي بما قدره الله وقضاه فذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبهة في هذا الباب والله الموفق للصواب المسألة الثالثة في الاية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الاية اجيب دعوة الداع اذا دعان وكذا امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا انه وردت اية اخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه احدها ان الداعي لا بد وان يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلث ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يعجل له في الدنيا او يؤخر له الى الآخرة واما ان يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقا وثالثها ان قوله استجب لكم يقتضي ان يكون الداعي عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه انه لا يفعل الا وفق قضائه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحال منه ان يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الاية على ترتب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال والله اعلم الرابع ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله تعالى كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا انما سمي الدعاء لانك دعوت الله ثم وحدته واثنيت عليه وهذا يسمى دعاء بهذا التاويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير قال ابن الانباري اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر فقولنا سمع الله لمن حمده اي اجاب الله فكذا ههنا قوله اجيب دعوة الداع اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعاء التوبة من الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه ايضا لا اشكال وثالثها ان يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت ذلك فاجابة الله تعالى الدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه فلا اشكال ورابعها ان يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلثة المتقدمة فثبت ان الاشكال انما يلزمه المسألة الرابعة قالت المعتزلة قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان يختص بالمؤمنين الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا للانسان ان الله تعالى قد اجاب دعوته صفة مدح وتعظيم الا ترى انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال الانسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة ولما كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لم يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي فيه مسائل المسألة الاولى وجه النظم ان يقال ان الله تعالى قال انا اجيب دعاءك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا لدعائي مع انك محتاج الي من كل الوجوه فما اعظم هذا الكرم وفيه دقيقة اخرى وهو انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعائي حتى اجيب دعاءك لانه لو قال ذلك لصار دعاءه وهذا تنبيه على ان اجابة الله تعالى عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلل بطاعة العبد وان احسان الرب في هذا الباب الى العبد متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما قلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة المسألة الثانية قال الواحدي اجاب واستجاب بمعنى قال كعب الغنوي وداع دعا يا من يجيب الى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب وقال اهل المعنى الاجابة من العبد لله تعالى الطاعة واجابة الله تعالى لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء على وفق ما يليق به والله اعلم المسألة الرابعة اجابة العبد لله تعالى ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات فكان حق النظم ان يقال فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس وجوابه ان الاجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقديم الطاعات اما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الاية انهم اذا استجابوا لي وامنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد وقال تعالى فان انستم منهم رشدا وقال اولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يرشدون فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه ذهب جمهور المفسرين الى انه في شريعة محمد عليه الصلوة والسلام كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الاية وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمات ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الاية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم

بوجوه الحجة الاولى ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه ان تكون ثابتة
ايضا في صومنا واذا ثبت ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الاية ناسخة لهذه الحرمة لزم ان يكون هذه الاية ناسخة لحكم ما كان ثابتا في شرعنا الحجة الثانية التمسك
بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله احل لكم فائدة الحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى علم الله انكم
كنتم تختانون انفسكم ولو كان حلالا لهم لما كان بهم حاجة الى ان تختانوا انفسهم الحجة الرابعة قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم اقدموا على
المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم الحجة الخامسة قوله فالان باشروهن ولو كان الحل باقيا قبل ذلك كما هو الان لم يكن لقوله تعالى فالان
باشروهن فائدة الحجة السادسة ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلايل القائلين بالنسخ اجاب ابو مسلم
عن هذه الدلايل فقال اما الحجة الاولى فضعيفة لانا بينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدق مشابهتهما في اصل الوجوب واما الحجة الثانية فضعيفة لانا لا نسلم
ان هذه الحرمة ثابتة في شرع من قبلنا فقوله احل لكم معناه ان الذي كان محرما على غيركم فقد احل لكم واما الحجة الثالثة فضعيفة ايضا وذلك لان تلك الحرمة كانت
ثابتة في شرع عيسى عليه السلم ثم ان الله تعالى اوجب الصوم علينا ولم ينقل في دليل الايجاب زوال تلك الحرمة وكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المقدم ولم نجد
في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم اكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وان مقتضى التشبيه حصول المشابهة
في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المقدم وجب ان تكون ثابتة في هذا الشرع وهذا وان لم يكن حجة قوية الا انها لا اقل من ان يكون شبهة موهمة فلاجل
هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم تشددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واراد تعالى به اللطف
للمومنين بالتخفيف عنهم بان بين لهم الرخصة فيه لئلا تشددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا انفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد واصل الخيانة النقص وخان
واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب فالمراد من الاية علم الله انه سبحانه لو تبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون انفسكم
شهواتها وتمنعونها اللذات ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة
ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان واما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي
كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وازال الشبهة فيه لا جرم قال فالان باشروهن
واما الحجة السادسة فضعيفة لانا قولنا هذه الاية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا ففي الاية ما يدل على ضعف
هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم
لان ظاهره مع المسافرة افتعال من الخيانة فهذا تمام الكلام في هذه المسألة والله اعلم المسألة الثانية القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم نسخت ذكروا
في سبب نزول هذه الاية انه كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل ويصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية
فجاء رجل من الانصار عشيا وقد جهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن انس فسأله
النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت اهلي لتطعمني فابطأت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل
فقام عمر رض فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعد ما صليت العشاء الاخرة فاتيت امراتي فقال عليه السلم لم تكن جديرا بذلك يا عمر فقام رجال
واعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم ليلة الصيام الرفث اي احل الله وقرأ عبد الله الرفوث
المسألة الرابعة قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلنا اسلموا انا اخوكم فقد برئت من الاحن
الصدور وفيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة من غير التفاوت الموجب لها وكثرتها لا جرم الحكم
عليها يفيد الحكم على جميع افراد هذه الحقيقة المسألة الخامسة قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج عن اللغات ورفث الكلم يقال رفث في كلامه يرفث وارفث
اذا تكلم بالقبيح قال الله تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس رض انه انشد وهو محرم وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا فقال له رفث فقال انما الرفث ما كان عند
النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من
معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله تعالى وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها
او لامستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن قلنا السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا
لانفسهم والله اعلم المسألة السادسة قال الاخفش انما عدي الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض المسألة السابعة قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشتغلا بالرفث الا كان ظرفا لذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى
هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي صح من قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فذاك يكون تاكيدا لهذا النسخ واما الذي يقول ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث

يفيد حل الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله فكلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسايل المسألة الاولى ذكروا في
تشبيه الزوجين باللباس وجوها احدها انه لما كان الرجل والمراة يعتنقان فيضم جسد كل واحد منهما الى جسد صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه سمي كل
واحد منهما لباسا قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن ابصار الناس وثانيها
انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه وثالثها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه
بنفسه ويراها اهلا لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس ورابعها يحتمل ان يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المراة حاضرة كما يستتر
الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكره الاصم ان المراد كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للاخر في ذلك المحظور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه
تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحظور المسألة الثانية قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من
مصادر فاعل وتاويله هن ملابسات لكم المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف ان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم قلت هو استيناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصل
بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسايل
المسألة الاولى يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضريبة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض
العهد خاين لانه كان ينتظر منه الوفا فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء اي نقضا للعهد ويقال للرجل المذنب انه خاين لانه لم يف بما يلزمه
بذنبه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الايات سمى الله المعصية بالخيانة واذا عرفت
معنى ذلك فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة المسألة الثانية ان الله تعالى ذكر ههنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان
تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تاخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تاخر هو قوله فالان باشروهن فيجب ان يكون
المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان الاول علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله
فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان يقطع على ان ذلك وقع من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون
ان حمل ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا مختانين لانفسهم لكنا علمنا ان المراد به البعض بالعادة وبالاخبار واذا صح ذلك فيجب ان يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من
بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولابي مسلم ان يقول قد بينا ان الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فانتم حملتموه على
الوفاء بما هو حق النفس وهذا اولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه اولى وان
لم يكن اولى فلا اقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ القول الثاني ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه ان الله تعالى علم
انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير الاول اولى لانه لا حاجة فيه الى اضمار الشرط وان يقال
بل الثاني اولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار سبب
النسخ للتكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة اما قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول ابي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم
وعلى قول مثبتي النسخ فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم فيه واما قوله وعفا عنكم فعلى قول ابي مسلم وسع عليكم بان اباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل ولفظ
العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتاخير
الصلوة الى آخر الوقت ويقال اتاني هذا المال عفوا اي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم اما على قول مثبتي النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون
تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوي ايضا قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتي النسخ يحتاج الى الاضمار اما قوله تعالى فالان باشروهن ففيه مسالتان
المسألة الاولى هذا امر وارد عقيب الحظر والذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انا تركنا الظاهر
وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع المسألة الثانية المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومن
منه ما روي انه عليه السلم نهى ان يباشر الرجل الرجل والمراة المراة والثاني وهو قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع
بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا انهم اتفقوا في هذه الاية على ان المراد منه الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوعه من القوم ولان
الرفث المتقدم ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة ما عداه فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين
فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه على ما لخصه القاضي اما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسايل المسألة الاولى في الاية وجوه احدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد
بالمباشرة اي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع له النكاح من التناسل قال عليه السلم تناكحوا تكثروا وثانيها انه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهيته

ذلك وقال الشافعي رحمه الله لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا باس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن زر بن حبيش عن علي عليه السلام انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة رضي ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله و
رابعها ان هذا للتوكيد تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها وهو على قول ابي مسلم فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب
الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن الله لكم في مباشرتهن وسابعها ان قوله تعالى فالآن
باشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وثامنها قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا
ليلة القدر وما كتب الله لكم فيها من الثواب ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي انه لا باس به وذلك ان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة
واللذة لا يمكنه ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغا عن طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقرير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا
من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله لكم من الاخلاص في العبودية في الصلوة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر
ولا اشكال ان هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة كتب فيه وجوه احدها ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان اي جعل وقوله فاكتبنا مع
الشاهدين وقوله فسأكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي قضاه وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله
لبرز الذين كتب عليهم القتل اي قضي وثالثها اصله ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال **المسألة الثالثة** قرأ ابن عباس رض واتبعوا وقراءة الاعمش وأتوا اما
قوله وكلوا واشربوا فالفائدة في ذكره ان تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم كما تقدم احتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى
على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله كلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة اما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود ففيه مسائل **المسألة الاولى** روي انه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل
فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار و
سواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول هذا يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار
وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الافق
فكان يلزم بمقتضى هذه الآية ان يكون اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع ليس كذلك وجوابه انه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك
لان الفجر انما يسمى فجرا لانه ينفجر منه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الآية على ان هذا الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس
المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يكون تشبيه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل جوابه ان القدر
من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب
يطلع دقيقا ويرتفع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيلا فزال السؤال اما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة
مع قوله تعالى من الفجر **المسألة الثانية** لا شك ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم
الاصفهاني انه لا شيء من المفطرات الا هذه الثلثة فاما الامور التي يذكرها الفقهاء من تكلف القيء والحقنة والسعوط فليس شيء منها مفطرا قال لان هذه الاشياء كانت
مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلثة على الصائم بعد طلوع الصبح فبقي ما سواها على الحل الاصلي فلا يكون شيء منها مفطرا والفقهاء قالوا انما خص الله تعالى هذه
الاشياء الثلثة بالذكر لان النفس تميل اليها واما القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها **المسألة الثالثة** مذهب ابي هريرة والحسن بن صالح ابن حي ان الجنب
اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح **المسألة الرابعة** زعم الاعمش
انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما ان آخره بغروب القرص وجب ان يكون اوله بطلوع القرص وقال في الآية
ان المراد من الخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال
طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم اتموا
الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون
قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من قال اول النهار انما يكون من طلوع الصبح فنقاس عليه آخر النهار و
منهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء اجمعوا على بطلانها
فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها **المسألة الخامسة** الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر اصله الشق فعلى هذا الفجر آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل

بنور الصبح واما من في قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر **المسألة السادسة** ان الله تعالى لما احل الجماع والاكل
والشرب الى غاية تبين الصبح وجب ان نعرف ان تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة الصبح اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فبان يرى طلوع الصبح عنده واما الظني
فنقول اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع او يحصل ظن ان الصبح ما طلع او ما حصل ظن احد الطرفين ولكنه حصل التوقف فان حصل ظن ان الصبح طلع حرم
الاكل والشرب والوقاع مباحا فان اكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك اذا ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين
انها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله وفي رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لان الامر بالصوم من
الصبح الى الغروب ولم يات به اما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطنا
عنه للنص وهو ما روى ابو هريرة رض عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اطعمك الله وسقاك الله فانت ضيف الله فاتم صومك والقول الثاني انه اذا اخطأ في طلوع الفجر
الصبح لا يجب القضاء واذا اخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب على ظنه
لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فههنا يكره له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله اعلم اما قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان كلمة الى لانتهاء الغاية فظاهر القرآن ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطعه ومنتهاه وانما يكون
منتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا للانتهاء كقوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون
الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال احمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جائز تقول اكلت السمكة الى راسها جاز ان يكون
الراس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل اخذا بالاوثق ثم سواء قلنا
انه مجمل او غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح وهو ما روى عن عمر رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد
افطر الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف ان يتناول عند هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رح باسناده عن ابن
عمر رض ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله انك تواصل اي كيف تنهانا عن امر انت تفعله فقال اني لست مثلكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فقيل في
الحديث معان احدها انه يطعم ويسقى من طعام الجنة والثاني انه عليه السلام قال اني على ثقة من اني لو احتجت الى الطعام اطعمني الله من طعام الجنة والثالث اعطيت قوة من طعم
وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة ايام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها ثلاثا
كلام الشافعي رح يدل على ان هذا النهي نهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لانه ترك المباح وعلى هذا التاويل يصح فعل ابن الزبير فاعرف هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة
من الماء فبعد ذلك هو بالخيار في الاستيفاء الا ان يخاف المرض من التعطيش في الصوم المستانف او في سائر العبادات فيلزم ح ان يتناول من الطعام قدر ما يزول به هذا الخوف
المسألة الثانية اختلفوا في ان الليل ما هو فمن الناس من قاس آخر النهار على اوله فاعتبر في حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل النهار عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء
منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء **المسألة الثالثة** للحنفية تمسكوا بهذه
الآية في ان النية والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قال الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى
عند الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا انا قلنا الاصل ملحق بالغالب فلا جرم ابطلنا بنية بعد الزوال
المسألة الرابعة للحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان الصوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيام
والشافعية قالوا هذا انما ورد لبيان احكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض الحكم السابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله ولا تباشروهن وانتم
عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز ان يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى
تحريم المباشرة فيه نهارا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الشافعي رح الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبس نفسه عليه
برا كان او اثما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة
قال تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد **المسألة الثانية** لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رض كانت ترجل
راس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو معتكف اما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي رح فيه قولان
الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال بالافساد ان الاصل في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة
فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله احل لكم ليلة
الصيام وسبب نزول تلك الآية يدل على انه هو الجماع ثم لما اذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى اما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على

موضوع عن الاصل وحجة من قال انها لا تبطل الاعتكاف هو انا اجمعنا على ان هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا تفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما والجواب
ان النص مقدم على القياس المسألة الثالثة اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد يمتاز عن سائر البقاع من حيث انه بني لاقامة الطاعات ثم اختلفوا فيه
فنقلوا عن علي عليه السلام انه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين فتعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما
صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله ابن الزبير ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوة في مسجدي افضل من الف صلوة فيما سواه
من المساجد الا المسجد الحرام وصلوة في المسجد الحرام افضل من مائة صلوة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه السلام لا تشد الرحال
الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصح الا في مسجد له امام راتب ومؤذن راتب
وقال الشافعي رحمه الله يجوز في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلوة الجمعة واحتج الشافعي رح بهذه الآية لانه قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم
عاكفون في المساجد يتناول كل المساجد المسألة الرابعة قال الشافعي رح يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة رح لا يجوز الا بالصوم
حجة الشافعي هذه الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة فلو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا تركنا العمل بظاهر اللفظ فيما ترك النية
فبقي فيما عداه على الاصل واحتج المزني بصحة قول الشافعي رح بامور ثلثة الاول لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لان الصوم الذي هو موجبه
اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب الشهر لا بسبب الاعتكاف او صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك ممتنع عقلا وحسا اجمعوا على انه يصح في رمضان
علمنا ان الصوم لا يوجبه الاعتكاف والثاني انه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا للصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه عن الصوم ولما كان الامر
بخلاف ذلك علمنا ان الاعتكاف يجوز مفردا بدون الصوم والثالث ما روي عن عمر رض قال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة فقال عليه السلام
اوف بنذرك ومعلوم انه لا يجوز الصوم في الليل المسألة الخامسة قال الشافعي رح لا تقدير لزمان الاعتكاف فلو اعتكف ساعة انعقد ولو نذر ان يعتكف مطلقا يخرج عن نذره
باعتكاف ساعة كما لو نذر ان يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل وكثير ثم قال الشافعي رح واحب ان يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف قال ابو حنيفة رح اعتكاف
اقل من يوم بشرط ان يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعي رح انه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان اولى من بعض فوجب ترك التقدير
والرجوع فيه الى اقل ما لا بد منه وحجة ابي حنيفة رح ان الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولان على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن
ينتظر الصلوة اما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل المسألة الاولى قوله تلك لا يجوز ان يكون اشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر تعالى في الاعتكاف الا حدا
واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم في اول آية الصيام الى هيهنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل المسألة الثانية قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه
قال الازهري ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها ان يدخل فيها وحدود الله
ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمي الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق
فنقول المراد من حدود الله محدوداته اي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة اما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكال لان الاول ان قوله تعالى تلك
حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها والثاني انه تعالى قال في آية اخرى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال هيهنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما والله اعلم والجواب عن السؤال الاول من وجوه
الاول وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله والعمل بشرايعه فهو متصرف في حيز الحق فنهي ان يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهي ان
يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيز الحق والباطل لئلا يداني الباطل وان يكون بعيدا عن الطرف فضلا ان يتخطاه كما قال عليه السلام ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه
فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فالرتع حول الحمى وقربان حيزه واحد الثاني ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني لا تقربوها اي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا
تقربوا مال اليتيم الثالث ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون وقبل هذه الآية
ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله تعالى ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة
والمملوكة وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وتحريم مواقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل فلما كانت
الاحكام المتقدمة اكثرها تحريمات لا جرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها اي تلك الاشياء التي منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه
عنها فلا تقربوها اما قوله كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه الاول المراد انه كما بين ما امركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر ادلته على دينه
وشرعه ثانيها قال ابو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني
الى سائر ما بينه من احكام الزنا فكأنه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بان يعملوا بما لزم وثالثها يحتمل ان يكون المراد انه سبحانه لما
بين احكام الصوم على الاستقصاء في هذه الالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس اي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي اذكره

للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان اما قوله تعالى لعلهم يتقون فالمعنى زجرهم عن المعاصي الحكم الثامن من الاحكام المذكورة في هذه الآيات
حكم الاموال قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون اعلم انه من مثل قوله تعالى ولا
تأكلوا اموالكم بقوله ولا تقتلوا انفسكم وبقوله ولا تلمزوا انفسكم وهذا مخالف لهما لان اكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح اكله مال غيره قال الشيخ ابو حامد الغزالي في كتاب
الاحياء المال انما يحرم اما لمعنى في عينه او لخلل في جهة اكتسابه القسم الاول الحرام لصفة في عينه فاعلم ان الاموال اما ان تكون من المعادن او من النبات او من الحيوان اما
المعادن وهي اجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وبعضها ما يجري مجرى السم واما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة او الصحة او العقل فمزيل الحياة
السموم ومزيل الصحة الادوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات واما الحيوانات فينقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح
ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا يحل جميع اجزائها بل يحرم منها الروث والدم وذلك مذكور في كتب الفقه القسم الثاني ما يحرم لخلل في جهة اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال
انما يكون باختيار المتملك او بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما ان لا يكون ماخوذا من مالك كاخذ المعادن واما ان يكون ماخوذا من مالك وذلك اما ان يؤخذ
قهرا او بالتراضي والماخوذ قهرا اما ان يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم او للاستحقاق كالزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والماخوذ تراضيا اما ان يؤخذ
بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما ان يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم اقسام ستة الاول ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد
والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون الماخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين الثاني الماخوذ
قهرا ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر اموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم ياخذوه من كافر له
حرمة وامان وعهد الثالث ما يؤخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من هو عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق الرابع ما يؤخذ
تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين اعني الايجاب والقبول مما تعبد الشرع به من اجتناب الشروط المفسدة الخامس
ما يؤخذ بالرضى من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث او غيره السادس ما يحصل
بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة
بين الورثة واخراج الزكوة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذه مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتمل على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه
كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون لغيره او له فان كان لغيره كانت حرمته لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كان له فاكله بالحرام ان يصرفه في الخمر
او الى الزنا او الى اللواطة او القمار او الى السرف المحرم فكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه نهى بهذا النهي في مواضع من كتابه
فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من
الربوا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال فان تبتم فلكم رؤس اموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون جعل آكل الربوا في اول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار المسألة الثانية لا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات
كالاكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله ان يقال اكله فلهذا السبب عبر الله عنه بالاكل المسألة الثالثة الباطل
في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل والجمع البواطل والاباطيل جمع ابطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو اما قوله تعالى
وتدلوا بها الى الحكام فالادلاء ماخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوي ادليها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى فادلى دلوه
ثم جعل كل القاء قول او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها ليصل الى مراده كادلاء المستقي الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلي الى الميت بقرابة او رحم
اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا
بها الى الحكام اي لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من اموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان احدهما ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدلو المملوء من الماء يصل
من البعد الى القرب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة والثاني ان الحكم بسبب اخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبت كمضي الدلو في الرشاء ثم
المفسرون ذكروا وجوها احدها قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودايع وما لا يقوم عليه بينة وثانيها ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى
الحاكم ليبقى عليهم بعضه وثالثها ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي ورابعها قال الحسن المراد هو ان يحلف ليذهب حقه وخامسها هو ان يدفع الى الحاكم رشوة
وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد ايضا من حمل اللفظ على الكل لانها باسرها اكل بالباطل اما قوله تعالى وانتم تعلمون والمعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان
الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ احق روي عن ابي هريرة رض انه قال اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للعالم فقال المقضي عليه يا رسول الله والذي لا اله الا هو اني محق فقال ان شئت فعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضي عليه مثل ما قال اولا ثم
عاوده ثالثا ثم قال عليه السلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضي له يا رسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلوة والسلام من اقتطع بخصومته وجدله حق

فليس بسعيه من الباب الحكيم التاسع قوله تعالى يسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت
من ابوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون ﴿ يسالونك عن الاهلة وفي الاية مسايل المسالة الاولى نقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ما كان قوم اقل سوالا من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم سالوا
عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا واقول ثمانية منها في سورة البقرة اولها واذا سالك عبادي عني فاني قريب وثانيها هذه الاية والستة الباقية في سورة البقرة فالمجموع ثمانية في هذه السورة
والتاسعة قوله تعالى في سورة المائدة يسالونك ماذا احل لهم والعاشر في الانفال يسالونك عن الانفال والحادي عشر في بني اسرائيل ويسالونك عن الروح والثاني عشر في الكهف
ويسالونك عن ذي القرنين والثالث عشر في طه ويسالونك عن الجبال والرابع عشر في والنازعات يسالونك عن الساعة ولهذه الاسولة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح
المبدا الاول قوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب هذا سوال عن الذات والثاني قوله ويسالونك عن الاهلة وهذا سوال عن صفة الخلاقية والحكمة في جعل الهلال على هذا
الوجه واثنان منها في الاخير في شرح المعاد احدهما قوله يسالونك عن الجبال والثاني يسالونك عن الساعة ايان مرساها ونظيره هذا انه ورد في القرآن سورتان اولهما يا
ايها الناس احدهما في النصف الاول وهو السورة الرابعة من السور النصف الاول فان اولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء وثانيهما
في النصف الثاني من القرآن وهو ايضا السورة الرابعة من السور النصف الثاني اولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يا ايها الناس الذي في النصف الاول
مشتمل على شرح المبدا فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ويا ايها الناس الذي في النصف الثاني مشتمل على شرح المعاد فقال يا ايها الناس اتقوا
ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسبحان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عبيده المسالة الثانية روي ان معاذ بن جبل رضي الله عنه وثعلبة بن
غنم وكل واحد منهما كان من الانصار قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا لا يكون على
حالة كالشمس فنزلت هذه الاية ويروى ايضا عن معاذ ان اليهود سالوا عن الاهلة واعلم ان قوله يسالونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم على اي شيء سالوا لكن الجواب
كالدال على موضع السوال لان قوله هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سوالهم كان على وجه الفايدة والحكمة في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار القرآن و
الخبر مطابقين في ان السوال كان على هذا المعنى المسالة الثالثة الاهلة جمع هلال وهو اول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال لليلتين ثم يكون قمرا بعد ذلك وقال ابو
الهيثم القمر لليلتين من اول الشهر واخر ليلتين من الشهر هلال وسمي ما بين ذلك قمرا قال الزجاج فقال يجمع في اقل العدد على افعلة مثل مثال وامثلة وحمار واحمرة
وفي اكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر الا انهم كرهوا في التضعيف فعل مثل هلل وخلل فاقتصروا على جمع ادنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج ففيه مسايل
المسالة الرابعة المواقيت جمع الميقات والميقات الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر
ومواضع الاحرام مواقيت للحج لانها مواضع ينتهي اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجموع فصار كان الجمع مكرر فيها فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت في
راس آية فنون ليجري على طريقة الآيات كما تنون القوافي في مثل قوله اقلي اللوم عاذل والعتابا المسالة الخامسة اعلم انه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا من اربعة اوجه
السنة والشهر واليوم والساعة اما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة على خلاف حركة الفلك الى ان تعود الى
النقطة بعينها الا ان القوم اصطلحوا على جعل تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو اول الحمل واما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر عن نقطة معينة من فلكه الخاص
الى ان يعود الى تلك النقطة ولما كان اشهر احوال القمر وصفه مع الشمس هو اجتماعه او ضياؤه من الشمس وهو الهلال العربي مع ان القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم و
المولود الخارج من الظلم لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى الشهر واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الافق او نقطة من
دائرة نصف النهار وعودها اليها فالزمان المقدر بهذا المقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم المنجمون اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدا لليوم بليلته واما اكثر
الامم فانهم جعلوا مبادي الايام بلياليها من مفارقة الشمس افق المشرق وعودها اليه من الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم
فجعله اولا اولى ثم ان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن مدة كونها تحت الارض و
في شريعة الاسلام يفتتح النهار من اول طلوع الفجر في وجوب الصلوة والصوم وغيرهما من الاحكام عند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة من
زمان الليل معلوم المقدار محدودة المبدا واما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة وعشرين من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر
جزءا من يوم وجزء من اثني عشر جزءا من ليلة فهذا كلام مختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول اما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول
الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت في هذا الموضع الى الجانب الشمالي اعتدل الهواء في جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من مسامتة الرؤوس والتمادي
الامتحان الى ان تصل الى اول السرطان الاسد لقربها من سمت الرؤوس وتمادي الاسخان ثم تنكسر الى ان تصل الى الميزان فيعتدل الهواء ويعتدل الحر باخذ الحر في القصان
والبرد في الزيادة ولا يزال الانقياد (?) البرد الى ان تصل الشمس الى اول الجدي ويشتد البرد لبعدها عن سمت الراس وتمادي البرد ثم ان الشمس تاخذ في الصعود الى
ناحية الشمال فما دامت في الجدي والدلو فالبرد باشد ما يكون الى ان تنتهي الى الحمل فيعتدل الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدا حركتها فانتهى زمان السنة نهايته وحصلت الفصول
الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول الاربعة وغاياتها ظاهرة مشهورة في الكتب واما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص فيعود الى

بملا

اصطلحوا

مستفاد من الشمس وابدا يكون احد نصفيه مضيئا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون
نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام وكلما كان القمر اقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيء اقل وكلما
كان ابعد كان المرئي من نصفه المضيء اكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الاستقبال يكون كل ليلة ابعد من الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه اكثر ومن وقت الاستقبال الى وقت
الاجتماع يكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم كل ليلة ضوءه اقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قاله اصحاب الطبايع والنجوم واما الذي يقوله الاصوليون فهو
ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاجسام المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فان حصول الضوء في جرم
الشمس دون القمر امر جائز ان يحصل وان لا يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعل الفاعل المختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاده
وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا ان حصول في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد الفاعل
المختار وكذا في جرم القمر بقي ههنا ان يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذا الاختلاف فعقول علماء الاسلام في هذا المقام جوابان احدهما ان يقال ان فاعلية الله تعالى
لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه احدها ان من فعل فعلا لغرض فان تعذر عليه تحصيل ذلك الغرض بعد تلك الواسطة عبثا وان لم يتعذر فهو عاجز وثانيها ان كل
من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن اولى له لم يكن غرضا وثالثها انه لو كان فعله معللا بغرض فذلك
ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض اخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وهو محال فلا جرم قلنا كل شيء صنعه فلا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه بعلة
لا يسال عما يفعل وهم يسالون والجواب الثاني قول من قال لابد في افعال الله تعالى واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقايلون بهذا المذهب سلموا ان العقول البشرية قاصرة
في اكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم انما سالوا عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالله سبحانه ذكر وجوه الحكمة فيه وهو
قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في اية اخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في اية ثالثة فمحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مبصرة
لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها يتصل بالدين وبعضها بالدنيا اما ما يتصل
بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وثانيها الحج قال الله تعالى الحج اشهر معلومات وثالثها عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى
فهن يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ورابعها النذور التي تتعلق بالاوقات ولفضايل الصوم في ايام لا تعلم الا بالاهلة واما ما يتصل منها من الدنيا فهو كالمداينات
والاجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وغيرها وكل ذلك مما يسهل ضبط اوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل
القمر فان قيل لا نسلم انا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهور وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التي عبارة عن دورة الشمس وباجزائها مثل ان يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية
في اول السنة او في سدسها او ثلثها او نصفها وهكذا في سائر الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام مثل ان يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة او بعد خمسين يوما
من اول السنة وايضا فبتقدير ان يساعد على انه لابد من تقدير الزمان بالسنة وباليوم وبالشهر فذلك عبارة الشهر عن دورة القمر من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة
اخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره او لم يحصل الا ترى ان تقدير السنة حركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشهر بحركة
القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لكون القمر مختلف الحال اثر في هذا الباب لم يجز تعليله به والجواب عن السوال الاول ان ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصا
الاهلة ايسر من احصاء الايام لان الاهلة اثنا عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم ان تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم
تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله ولهذا كان المصنف
يراعي حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى ابواب ثم كل باب الى فصول ثم كل فصل الى المسايل فكذا ههنا والجواب عنه ان ما ذكرتم كذلك الا انه متى كان القمر يختلف
الشكل كان معرفة اوايل الشهور واوساطها واواخرها له اسهل مما اذا لم يكن كذلك على جعل الله الاهلة بهذا التقدير العجيب المنافع عباده في قوام دنياهم مع
يستدلون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وكمال قدرته كما قال ان في خلق السموات والارض الى قوله لآيات لاولي الالباب وقال وتبارك وتعالى الذي جعل في السماء
بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وايضا لو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتاكدت شبهة الفلاسفة في توهمهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير الى احوالها
سبحانه بحكمته القاهرة ابقى الشمس على حالة واحدة واظهر الاختلاف في احوال القمر ليظهر للعاقل ان بقاء الشمس على احوالها ليس الا بابقاء الله وتغير القمر في اشكاله ليس الا
بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول
انه لما ظهر ان الاختلاف احوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من الجهات التي ذكرناها الله تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس على جميع هذه المنافع لان تعديد جميع [illegible]
الامور يفضي الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض يوهم ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقاتا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة
العظيمة اما قوله والحج ففيه اضمار والمعنى ان تقديره والحج كقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم واعلم انا بينا ان الاهلة مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج
بالذكر لا بد فيه من فايدة ولا يمكن ان يقال تلك الفايدة هي انه مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة قال تعالى الحج اشهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان

ثنات

الا بانزال هذا القرآن وقوله عليه الصلوة والسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته واحسن الوجوه الذي ذكره القفال وهو ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على
الاشهر التي عينها الله تعالى لفرض الحج وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى اشهر اخر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسي والله اعلم اما قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من
ظهورها ففيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها احدها قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشي فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه
بل ياتيه من خلفه ويبقى على ذلك حولا كاملا فنهاهم الله عز وجل عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تاويل الاية ليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها
على وجه التطير ولكن البر من اتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا مما يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون اي لتفوزوا بالخير
في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا
وتمام التحقيق في الاية ان من رجع خائبا يقال ما افلح وما انجح فيجوز ان يكون الفلاح المذكور في الاية هو الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت
الاخبار عن النبي صلى الله عليه واله وسلم بالنهي عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد اشرك وكما قال وانه كان يكره الطيرة ويحب الفال وقد عاب الله
قوما تطيروا بنبيه صالح ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله الوجه الثاني في سبب نزول هذه الاية روي ان في اول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان
من اهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج او يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من اهل الوبر خرج من خلف الخباء فقال الله تعالى ليس البر بتحرجكم
من دخول الباب ولكن البر من اتقى الوجه الثالث ان اهل الجاهلية كانوا اذا احرموا نقب احدهم خلف بيته او خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحمس وهم قريش
وكنانة وخزاعة وثقيف وخثعم وبنو عامر بن صعصعه وبنو نضر بن معوية وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى احرموا
لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يجلسوا تحت سقف البيت ولا يستظلون الوبر ولا ياكلون السمن والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كان محرما ورجل
اخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذي كان محرما فاتبعه فقال عليه السلم تنح عني قال ولم
يا رسول الله قال دخلت الباب وانت محرم فوقف ذلك الرجل اني رضيت بسنتك وهديك وقد رايتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الاية واعلمهم
ان تشديدهم في احرام الاحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وامرهم بترك سنة الجاهلية فقال واتوا البيوت من ابوابها فهذا ما قيل في سبب نزول
هذه الاية المسئلة الثانية ذكروا في تفسير الاية وجوها الاول وهو قول اكثر المفسرين حمل الاية على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الا ان على هذا التقدير يصعب
الكلام في نظم الاية فان القوم سالوا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي
تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن هذا السؤال من وجوه احدها ان الله تعالى لما ذكر ان الحكمة في اختلاف
احوال الاهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه وثانيها انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تاتوا
البيوت من ظهورها بقوله يسالونك عن الاهلة لانه انما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد فنزلت الاية فيهما معا في وقت واحد ووصل احد الامرين بالاخر وثالثها
كانهم سالوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة فقيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الا يعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها
بر وليس الامر كذلك القول الثاني في تفسير الاية ان قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره ان الطريق المستقيم
المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فنقول انه قد ثبت بالدلائل ان للعالم صانعا
مختارا حكيما وثبت ان الحكيم لا يفعل الا الصواب البري عن العبث والسفه فمتى عرفنا ذلك ثم عرفنا ان اختلاف احوال القمر في النور من فعله علمنا ان فيه حكمة ومصلحة
وذلك لانا علمنا بان هذا الحكيم الذي لا يفعل الا الحكمة يفعله فقطعنا بان فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة ان فاعله ليس
بحكيم فهذا استدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها
يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد اتيتم الشي من غير طريقه وليس ذلك من البر ولا من كمال العقل انما البر ان تاتوا
البيوت من ابوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها
كناية عن العدول عن الطريق الصحيح واتيانها من ابوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من ارشد غيره الى الوجه الصواب يقول له
ينبغي ان تاتي الامر من بابه وفي ضده يقال انه ذهب الى الشي من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان هذا طريقا مشهورا
معتادا في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تاويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الاية فان تفسيرها بالوجه الاول يبطل في الاية سوء الترتيب وكلام الله منزه عنه
القول الثالث في تفسير الاية ما ذكره ابو مسلم ان المراد من هذه الاية ما كانوا يعملونه من النسي فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله له فيحرمون الحلال و
يحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب في الحج وشهوره المسئلة الثالثة قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر من اتقى وهو كقوله
ولكن البر من امن بالله وقد تقدم تقريره المسئلة الرابعة قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لانهم استثقلوا الخروج من ضمة الباء الى الياء

بالضم على الاصل والقراء فيها وفي نظائرها نحو بيوت وعيون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها اما قوله واتقوا الله فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم فيه
تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة هذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص في الاية والله اعلم الحكم العاشر ما يتعلق بالقتال
قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى امر بالاستقامة في الاية المتقدمة
بالتقوى بطريق معرفة الله وقال ليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها وامر بالتقوى في طريق طاعة الله تعالى وهو عبارة عن
ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف الا في هذين ثم لما امر بالتقوى امر بعد ذلك باشد اقسام التقوى واشقها على النفس وهو
قتل اعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله المسئلة الثانية في سبب النزول قولان الاول قال الربيع وابن زيد هذه اول اية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين والقول الثاني انه عليه السلم خرج باصحابه لارادة
الحج فنزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على ان يرجع ذلك العام ويعود اليهم في العام
ويتركون له مكة ثلثة ايام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بذلك وصالحهم عليه وعاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم
خاف اصحابه ان لا يفوا بالوعد ويصدهم عن المسجد الحرام وان يقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم في الشهر الحرام وفي الحرم فانزل الله هذه الايات وبين لهم كيفية المقاتلة
ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا في سبيل الله المسئلة الثالثة وقاتلوا في سبيل الله اي في طاعته وطلب رضوانه روى ابو موسى ان النبي صلى الله عليه واله وسلم سئل عمن
في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة المسئلة الرابعة اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه احدها وهو قول ابن عباس رضي
المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج او على وجه المقاتلة ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس رضي في سبب نزول الاية وثانيها قاتلوا كل
من له اهلية القتال سوى من جنح للسلم قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وثالثها قاتلوا كل من له قدرة على القتال واهلية لذلك واعلم ان القول الاول اقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى
الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والمستحل له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز المسئلة الخامسة من الناس من
قال هذه الاية منسوخة وذلك لان هذه الاية دلت على انه تعالى اوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا الذين يقاتلونكم ثم قال بعده ولا تعتدوا
[illegible] ولا تقتلوا من لا يقاتلكم فثبت انه بهذه الاية مانعة من قتال غير المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاذن في قتالهم وان لم
يقاتلوا فدل على ان هذه الاية منسوخة وكما لا يقال ان يقول مسلم ان هذه الاية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن الحكم ما صار منسوخا اما قوله انها دالة على المنع من قتال من لم
يقاتلنا فهذا غير مسلم واما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها اخر سوى ما ذكرتم منها ان يكون المعنى ولا تبتدئوا في الحرم بالقتال ومنها ان يكون المراد ولا تعتدوا
من نهاكم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالمثلة او بالمفاجاة من غير تقديم دعوة او بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا يكون الاية منسوخة
فان قيل هب انه لا يصح في الاية ولكن ما السبب في ان الله تعالى امر اولا بقتال من يقاتل ثم في اخر الامر اذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا قلنا لانه في اول الامر كان المسلمون قليلين
فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل الياس
من اسلامهم فلا جرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق المسئلة السادسة المعتزلة احتجوا بقوله تعالى فان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح
الجواب وجوابه تقدم والله اعلم قوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم
فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم فيه مسائل المسئلة الاولى الثقف وجود على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل
ثقف سريع الاخذ لاقرانه قال فاما تثقفوني فاقتلوني فمن اثقف فليس الى خلود ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي ومن هاجر معه وكان الغرض بهذا كل
مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين امر بقتالهم في الاية الاولى وهم الكفار من اهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول
انه تعالى امر بالجهاد في الاية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الاية زاد في التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا واستثنى عنهم المقاتلة عند المسجد الحرام
المسئلة الاولى نقل عن مقاتل انه قال ان الاية المتقدمة على هذه الاية وهي قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم وهذا الكلام
ضعيف اما قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الاية فقد تقدم ابطاله واما قوله ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهو ايضا من
باب التخصيص لا من باب النسخ واما قوله ان قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطا ايضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم
وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم ان يجمع بين ايات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى اما قوله تعالى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه
بحثان الاول ان الاخراج يحتمل وجهين احدهما انهم كلفوهم الخروج فخرجوا الثاني انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج البحث الثاني ان صيغة
حيث يحتمل وجهين احدهما اخرجوكم منه وهو مكة والثاني اخرجوكم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى امر المؤمنين بان يخرجوا اولئك الكفار من مكة اذا قدروا على ذلك
ان يمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة وقال عليه السلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب

الحرب اما قوله تعالى والفتنة اشد من القتل ففيه وجوه احدها وهو المنقول عن ابن عباس رض ان المراد من الفتنة الكفر بالله وانما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم
وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر
اعظم من القتل وروي في سبب نزول الاية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية فكان المعنى ليس لكم ان
تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك وثانيها ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار لاستخلاص الذهب من الغش ثم صار اسما
لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا
من اضلالهم في الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي اشد من القتل الذي يقتضي التخليص من غموم الدنيا وآفاتها وقال بعض الحكماء ما اشد من
الموت قال الذي يتمنى فيه الموت اوس بان هذا القتل الذي وجب عليكم جزاء عن تلك الفتنة الوجه الثالث ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه
قيل اقتلوهم حيث ثقفتموهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو اشد منه كقوله ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب
اطلاق اسم السبب على المسبب قال الله تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي عذبوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم اي عذابكم وقال فاذا
اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اي عذابهم كعذابه الوجه الرابع ان يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون
المنع من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها الوجه الخامس ان ارتداد المؤمن اشد عليه من ان يقتل محقا فالمعنى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو ادى ذلك
الى قتلكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا في طاعة ربكم اما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه
مسائل **المسألة الاولى** هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل القتال وفي الاشهر الحرم **المسألة الثانية** قرأ حمزة والكسائي ولا
تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير الالف والباقون في جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير الف وانما كتب كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صالح وما اشبه ذلك
من حروف المد واللين قال القاضي القراءتان مشهورتان فاذا لم يتنافيا في العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنافيا في العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان لا تنافي فيه فيجب العمل
بهما ما لم يقع النسخ فيه روي ان الاعمش قال لحمزة أرأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره قال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا
ضرب منهم رجل قالوا ضربنا **المسألة الثالثة** الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجي الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان اولى
وتمام الكلام في كتب الخلاف اما قوله فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فهو ظاهر قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى لما اوجب عليهم القتال على
ما تقدم ذكره كان يجوز ان يقدر ان ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله فقال تعالى بعد ما اوجب الله القتل عليهم فان انتهوا فان
الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن
عباس رض فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك حجة القول الاول ان المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله تعالى فان انتهوا محمولا
على ترك المقاتلة حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر **المسألة الثانية** الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بامرين احدهما
التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان يقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط اما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران
والرحمة فليس الا ما ذكرنا **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك اشد من القتل فاذا
قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث يجمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على ان توبته اذا كان قاتلا مقبولة
والله اعلم **قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين** فيه مسائل **المسألة الاولى** قال قوم هذه الآية ناسخة لقوله
تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام بقيت حرمتها في الباب اذ هذه الصفة عامة ولكن مذهب
الشافعي رح ان العام سواء كان مقدما على المخصص او متاخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله اعلم **المسألة الثانية** في المراد بالفتنة ههنا وجوه احدها انه الشرك والكفر
قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبي صلى الله عليه واله وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة
وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك
وثانيها قال ابو مسلم معنى الفتنة ههنا الجرم قال لان الله تعالى امر بقتالهم حتى لا تكون منهم القتال الذي اذا بدأوا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من انواع
المضار فان قيل كيف قال تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لا يزيل الكفر اوليس يلزم من هذا ان خبر الله لا يكون حقا قلنا الجواب من وجهين الاول ان
هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف من الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز ان يقال ذلك
والجواب الثاني المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفار ان يكون مراده هذا ولذلك متى ظن ان من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه
العدول عنه اما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين ان يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه ان يكون تعالى هو المعبود المطاع دون غيره

فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وفي ذلك بيان انه
تعالى انما امر بالقتال لهذا المقصود اما قوله تعالى فان انتهوا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو اما كفرهم واما قتالهم فعند ذلك لا يجب قتالهم وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر
لهم ما قد سلف اما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان الاول فان انتهوا فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال
تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمى ذلك القتل عدوانا مع انه في نفسه حق وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم والثاني ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال
كنتم انتم الظالمين فنسلط عليكم من يتعدى عليكم **قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله
واعلموا ان الله مع المتقين** اعلم ان الله تعالى لما اباح القتال وكان ذلك مشكلا فيما بينهم ذكر في هذه الاية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه احدها روي عن ابن
عباس رض ومجاهد والضحاك ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصده اهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف
ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة ايام فرجع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى
الاية يعني انك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر بذلك الشهر وثانيها ما روي عن الحسن ان الكفار سمعوا ان الله تعالى نهى
الرسول صلى الله عليه واله وسلم عن ان تقاتلهم في الاشهر الحرم فارادوا مقاتلته وظنوا انه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه فقال تعالى قل قتال فيه
كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الاية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام اي من استحل منكم من المشركين في الشهر الحرام
فاستحلوا منه وثالثها ما ذكره قوم من المتكلمين وهو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم و
الحاصل في الوجه الثالث ان حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعكم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلتموه سببا في ان يمنع في القتال من شركم وفسادكم اما قوله تعالى والحرمات قصاص
فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكه والقصاص المساواة اذا عرفت هذا ففي هذه الاية تعود تلك الوجوه اما على الوجه الاول فهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام وحرمة الاحرام
فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا هذه الحرمة في سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على رغمهم في سنة سبع واما على الوجه الثاني فهو ان المراد انه قد سوى
مقاتلكم فقاتلوهم انتم ايضا قال الزجاج اعلم الله تعالى بهذه الاية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول اشبه بما قبل
هذه الاية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم وما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى اما على القول الثالث فقوله والحرمات قصاص
يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال اما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب في تسميته اعتداء فقد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى
التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلائل انه ليس بجسم ولا في مكان معين اذ لو كان في مكان لكان اما ان لا يكون مع احد منهم او ان كان مع
احد منهم لم يكن مع الآخر او يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من اجزائه وبعض من ابعاضه تعالى الله عنه علوا كبيرا **قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين** اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى لما امر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالآلات والادوات
يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا امر الله تعالى الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون
على القتال الثاني يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس احد يطعمنا فامر رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم ان ينفقوا في سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة ولو بمشقص يحمل في سبيل الله فهلكوا فنزلت هذه الاية وفق امر
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واعلم ان الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به في طريق
الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما امر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الاية سواء كان انفاقا في حج او عمرة او كان جهادا بالنفس وتجهيزا للغير
وكان انفاقا في صلة الرحم او على العيال في الصدقات او في الزكوات او الكفارات او في عمارة السبيل وغير ذلك الا ان الاقرب في هذه وقد تقدم ذكر الجهاد انه يراد به الانفاق
في الجهاد بل انما قال وانفقوا في سبيل الله لوجهين الاول ان هذا كالتنبيه على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولان المؤمن
اذا سمع ذكر الله تعالى اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال الثاني ان هذه الايات انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت
تلك العمرة لا بد من ان تفضي بهم الى القتال ان منعهم المشركون وكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لا جرم قال تعالى وانفقوا في سبيل الله ولم
يقل وانفقوا في الجهاد والعمرة اما قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابو عبيدة والزجاج التهلكة والهلاك واحد يقال هلك
يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال الخارزنجي لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال ابو علي قد حكى سيبويه التضرة والتسرة وقد جاء هذا المثال اسما غير
مصدر حكى سيبويه التنضبة والتتفلة قال ولا يعلم جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز ان يقال اصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هلك فابدلت من الكسرة ضمة كما جاء الجوار

في الجملة فأقول انا لا اتعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين في امثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعراً مجهولاً يشهد لما ارادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية فورود هذا اللفظ في
كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة اولى بان يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها **المسألة الثانية** اتفقوا على ان الباء في قوله بايديكم يقتضي اما زيادة او نقصاناً فقال
قوم الباء زائدة والتقدير ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقوله جذبت الثوب بالثوب واخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان والمراد بالايدي النفس كقوله
بما قدمت يداك وبما كسبت ايديكم فالتقدير ولا تلقوا انفسكم الى التهلكة وقال آخرون بل ههنا حذف والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم الى التهلكة **المسألة الثالثة** قوله ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال راجع الى غيرها اما الاولون فذكروا فيه وجوهاً الاول ان لا تنفقوا في مهمات الجهاد
اموالكم فيستولي العدو عليكم ويهلككم وكانه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك في دفع الهلاك
والضرر عن نفسك الوجه الثاني انه تعالى لما امر بالانفاق نهاه عن ان ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى الماكول والمشروب والملبوس
وكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الذين قالوا
المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوهاً احدها ان تبخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار بعثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن
بينة وثانيها المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجوا النفع ولا يكون فيه الا قتل انفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب ان يقتحم اذا طمع في النكاية
وان خاف القتل فاما اذا كان آيساً من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال في هذه
الآية هو الرجل يستقل بين الصفين ومن الناس من طعن في هذا التاويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه الاول روي ان رجلاً من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس
القى بيده الى التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الآية وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونصرناه وشهدنا معه فلما قوي الاسلام و
كثر اهله رجعنا الى اهالينا واموالنا نصلحها فكانت التهلكة الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد والثاني روى الشافعي رحمه الله ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار ارأيت يا رسول الله ان قتلت صابراً محتسباً قال عليه السلام لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه وان رجلاً من الانصار القى درعاً كانت عليه حين
ذكر النبي عليه السلام الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الثالث روي ان رجلاً من الانصار تخلف عن بني معوية فرأى الطير عكوفاً
على من قتل من اصحابه فقال لبعض من معه اتقدم الى العدو فيقتلونني ولا اتخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
فقال فيه قولاً حسناً الرابع روي ان قوماً حاصروا حصناً فقاتل رجل حتى قتل فقيل القى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال كذبوا اليس يقول الله ومن الناس
من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ولمن نصر ذلك التاويل ان يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع نكاية فيهم فاما اذا توقع
فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه لم يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع الوجه الثالث في تاويل الآية ان يكون هذا متصلاً بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فكانه قيل ان قاتلوكم
في الشهر الحرام فقاتلوهم فان الحرمات قصاص فجازوا اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على ان تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين
بايديكم الى التهلكة الوجه الرابع في التاويل ان يكون المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان انفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء فنهوا ان يجعلوا انفسهم
هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلاناً هالكاً والقاه في الهلاك اذا حكم عليه بذلك الوجه الخامس ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس الى التهلكة فالحاصل ان معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان
على ترك العبودية والاصرار على الذنب الوجه السادس يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان يفعلوا
بعد ذلك الانفاق فعلاً يحبط ثوابه اما بذكر المنة او بذكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم اما قوله تعالى واحسنوا ففيه مسئلتان
المسألة الاولى اختلفوا في ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه الاول انه مشتق من فعل الحسن وانما كثر استعماله فيمن نفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان
في نفسه حسن وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا كان فاعلهما محسناً الثاني انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسناً الا اذا كان فعله
احساناً وتعلق هذا القائل في اثبات مذهبه بالعرف الثالث ان المحسن هو الذي يكون فعله حسناً واحساناً معاً فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين
المسألة الثانية قوله واحسنوا فيه وجهان احدهما قال الاصم احسنوا في فرائض الله وثانيهما واحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه ان
يكون ذلك كما قال الذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه واما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره
مراراً **قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله** في الآية مسائل **المسألة الاولى** الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا قصده مرة بعد اخرى وادام
الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها اركان ومنها ابعاض ومنها هيآت
فالاركان ما لا يحصل التحلل حتى يؤتى به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيئاً يجبر بالدم والهيآت ما لا يجب الدم على تاركها والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف
بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وفي حلق الرأس وتقصيره قولان اصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به واما الابعاض فهي الاحرام من الميقات والمقام

الى الغروب في عرفة والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالي التشريق في قول ورمي ايامها واما ساير اعمال الحج فهي سنة واما اركان العمرة فهي
الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدي **المسألة الثانية** قوله
اتموا الحج امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتممه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول في الشيء واجباً الا ان بعد الدخول فيه يكون واجباً اتمامه وفائدة هذا الخلاف
ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة رحمه الله حجة اصحابنا من وجوه الحجة الاولى قوله واتموا الحج والعمرة لله ووجه الاستدلال به ان الاتمام قد يراد
به فعل الشيء كاملاً تاماً واذا ثبت الاحتمال وجب ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن
على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاماً الى الليل وحمل هذا اللفظ على هذا اولى من قول من يقول المراد فاشرعوا في الصيام
ثم اتموه لان على التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يحتمل ان يكون
المراد منه الاتيان به على نعت التمام والكمال فوجب حمله عليه اقصى ما في الباب انه يحتمل ايضاً ان يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على
الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان حمل الآية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطاً ويكون التقدير واتموا الحج والعمرة ان شرعتم فيهما وعلى التاويل
الاول الذي نصرناه لا يحتاج فيه الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك اولى الثاني ان اهل التفسير ذكروا ان هذه الآية هي اول آية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على
الاتمام بشرط الشروع الثالث قرأ بعضهم واقيموا الحج والعمرة وهذا وان كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تاويل على تاويل الرابع
ان الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتاويل الذي ذكرتم لا يفيد اصل الوجوب فكان الذي ذكرناه اولى واكثر فائدة
فكان حمل كلام الله عليه اولى الخامس ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معاً اقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه
السادس هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكنا نقول ان اللفظ دل على وجوب الاتمام جزماً وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام
واجباً جزماً والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجباً في الحج والعمرة السابع مروي عن ابن عباس رضي
الله عنه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله اي ان العمرة لقرينة الحج في الامر بها في كتاب الله يعني في هذه الآية فكان كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فهنا الفرض بهذه
الآية فان قيل قرأ علي عليه السلام وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان هذه
قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة الثاني ان فيها ضعفاً من العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية الثالث ان قوله والعمرة لله معناه ان
العمرة عبادة الله لا ينافي وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز الرابع انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب ان
يكون العمرة مأموراً بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب فحينئذ يحصل المقصود الحجة الثانية في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على
وجود حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون واجبة لقوله تعالى واتموا الحج وبقوله ولله على الناس حج البيت
الحجة الثالثة في المسألة الاحاديث منها ما اورده الجوزقي في المتفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سأل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وان
محمداً رسول الله وان تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروى نعمان بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين انه سأل فقال السائل ان ابي شيخ كبير
ادرك الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال عليه السلام حج عن ابيك واعتمر امر بهما والامر للوجوب ومنها ما روي عن ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه السلام
قال الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت ومنها ما روت عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله هل على النساء
جهاد فقال عليه السلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة الحجة الرابعة في وجوب العمرة قال الشافعي رحمه الله اعتمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة
واجبة لكان الاشبه ان يبادر الى الحج الذي هو واجب حجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه الحجة الاولى قصة الاعرابي
الذي سأل الرسول عليه السلام عن اركان الاسلام فعلمه الصلوة والزكوة والصوم والحج فقال الاعرابي هل علي غير هذا فقال لا الا ان تطوع فقال الاعرابي لا ازيد على
هذا ولا انقص فقال عليه السلام افلح الاعرابي ان صدق وقال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت وقال
عليه السلام صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه اخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها والا ردها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه سئل عن العمرة اواجبة هي ام لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع والجواب من وجوه احدها ان ما ذكرتم اخبار آحاد فلا تعارض القرآن وثانيها لعل العمرة ما كانت واجبة عندما ذكر الرسول عليه السلام ذلك
ثم نزلت بعدها قوله واتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الآية نزلت في السنة السابعة من الهجرة وثالثها ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان
تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث محمد بن المنكدر فقالوا رواية حجاج بن ارطاة وهو ضعيف **المسألة الثالثة**

كاملا

اعلم ان الحج على ثلثة اقسام الافراد والقران والتمتع والافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران ان يحرم بالحج والعمرة معا في اشهر الحج بان ينويهما بقلبه وكذلك لو احرم بالعمرة في اشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج يصير قارنا والتمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج وياتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلثة فقال الشافعي افضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وحكى في اختلاف الحديث التمتع افضل من الافراد وبه قال مالك رح وقال ابو حنيفة رح القران افضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وابي اسحق المروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف ومحمد القران افضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي رح ان الافراد افضل من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى اتموا الحج والعمرة لله الاستدلال به من ثلثة اوجه الاول التمسك بقوله ان الاية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شيء واحد هو حج وعمرة وذلك لا يصح العطف الثاني ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يقتضي الاتمام بدليل انه تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هدي جبران عند الخصم وايضا انه تعالى اوجب عند الحلق عند الاذى فدية واحدة والقارن يلزمه الفديتان عند الخصم الثالث هذه الاية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل انه من اوصى بان يحج عنه فانه يحج عنه من وطنه ولولا ان السفر مقصود والا لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج ماشيا فحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لانه بسببه يصير السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد الثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر لله والى الله تعالى من وجه ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تصير الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج وفي العمرة تكثر عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت ان الافراد فيه الاتمام فكان الافراد وان لم يكن واجبا بحكم هذه الاية فلا اقل من كونه افضل الحجة الثانية في بيان ان الافراد افضل ان الافراد يقتضي كونه اتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فيكون الاعمال الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله عليه السلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها الحجة الثالثة انه عليه السلم كان مفردا فوجب ان يكون الافراد افضل اما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلف رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عايشة رض ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم افرد الحج وروى جابر وابن عمر انه افرد واما انس فقد روي عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول لبيك بحجة وعمرة معا ثم ان الشافعي رح رجح رواية عايشة وجابر وابن عمر رض على رواية انس من وجوه احدها بحال الرواة اما عايشة فلانها كانت عالمة اشد الناس اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فانه كان اقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم من انس ولان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر رض فانه كان مع فقهه اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والثاني ان عدم القران متاكد بالاستصحاب والثالث ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبي عليه الصلوة والسلم اولى واذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه عليه السلم كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم اي تعلموا عني الحجة الرابعة ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران تقليلها فكان الاول اولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكل ما كان افضى الى تكثير العبادة كان افضل حجة ابي حنيفة رح من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما ويكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل الاتمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاولى حمل كلام الله على ما يكون اكثر فائدة الحجة الثانية ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد الحجة الثالثة في القران مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى احد النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله وسارعوا الى مغفرة والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية تدل من بلدنا وجد لانه يجب اللفظ ما هو اكثر فائدة عن الافراد وما ذكرتموه مجرد حسن ظن فلم حمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني والثالث ان كل ما يفعله القارن فيفعله المفرد ايضا الا ان القران كان حيلة في اسقاط الطاعة فينتهي الامر فيه ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل فلا وبالجملة الشافعي رض لا يقول ان الحجة المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من اتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فمجموع هذين الامرين افضل من الاتيان بالحجة المقرونة المسئلة الرابعة في تفسير الاتمام في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه احدها روي عن علي عليه السلم وابن مسعود رض ان اتمامها ان تحرم من دويرة اهلك وثانيها قال ابو مسلم المعنى ان من نوى الحجة والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التاويل ان هذه الاية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى امر رسوله في هذه الاية بان لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذا التاويل فايدة فقهية وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام وثالثها قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة وامر عباده ان يتموا الآداب المعتبرة وذكر الشيخ الامام ابو حامد الغزالي في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية الاول في المال فينبغي ان يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودايع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير

بل على وجه يمكنه مع التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل ويكتريها فان اكتراها فليظهر للمكاري كل ما يحمل ويحصل رضاه وفيه الثاني في الرفيق ينبغي ان يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر اعانه وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان والرفقاء المقيمين فيودعهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك الثالثة في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرا في الاولى بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون وفي الثانية سورة الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله تعالى بالاخلاص الرابعة اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات اكثر كان اولى الخامسة في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون السادسة في النزول والسنة ان يكون اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا السابعة ان قصده عدو او سبع في ليل فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت الثامنة مهما علا نشزا من الارض في الطريق فيستحب ان يكبر ثلثا التاسعة ان لا يكون هذا السفر مشوبا بشيء من الاعراض العاجلة كالتجارة وغيرها العاشرة ان يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والفجور والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع اركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله واتموا الحج والعمرة لله كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا اتى العبد بالحج على الوجه الذي كان معاملة ابرهيم حيث قال واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان المراد افراد كل واحد منهما بسفر وهذا تاويل من قال الافراد افضل وقد بينا بالدليل وهذا التاويل مروي عن علي بن ابي طالب عليه السلم وقد يروى مرفوعا عن ابي هريرة رض فكان عمر يترك القران والمتعة ويقول ان ذلك اتم للحج والعمرة ان يعتمر في غير شهر الحج فان الله تعالى يقول الحج اشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر رض انه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم المسئلة الخامسة قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وابو عمرو وابو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله قال احمد بن يحيى اصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال الذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس في الحجاب وهو في شعر لبيد جن لدى باب الحصير قيام والحصير معروف سمي به لانضمام بعض اجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول انهم اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلثة اقوال الاول وهو اختيار ابي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة واكثر اهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر قال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثاني ان لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو او بسبب المرض وهو قول الفراء والقول الثالث انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رح وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر رض فانهما قالا لا حصر الا حصر العدو واكثر اهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رح وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وساير الموانع قال ابو حنيفة رح يثبت وقال الشافعي رح لا يثبت حجة ابي حنيفة ظاهر على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة رجلان احدهما الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب يكون هذه الاية نصا صريحا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والثاني الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض او بسبب العدو وعلى هذا القول حجة ابي حنيفة ايضا ظاهرة لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض واما على القول الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق اهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول ابي حنيفة رح وهو ظاهر قوي واما تقرير مذهب الشافعي رح فهو انا ندعي ان المراد بالاحصار في هذه الاية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن اهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر رض ولا شك ان قولهما اولى لتقدمهما على الادباء في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا نؤكد ذلك ونؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل الحجة الاولى ان الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته انا ويجيء بمعنى صار كذا نحو اغد البعير اي صار ذا غدة واجرب الرجل اي صار ذا جرب ويجيء بمعنى وجدته كذا نحو احمدت الرجل وجدته محمودا والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب اما حمله على الصيرورة او على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين او وجدوا محصورين ثم ان اهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو او وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا الحجة الثانية ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادرا على ذلك الفعل ومتمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضي اما اذا كان ممنوعا بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح ههنا انه ممنوع من الفعل فثبت ان لفظ الاحصار حقيقة من العدو ولا يمكن ان يكون حقيقة في المرض الحجة الثالثة ان معنى قوله احصرتم اي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا اما وصف العدو بانه حابس ومانع فوصف حقيقي

الكلام على حقيقته اولى من حمله على مجازه الحجة الرابعة الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار يجب ان يكون خاليا عن الاشعار بالمرض
قياسا على جميع الالفاظ المشتقة الحجة الخامسة انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض او من يكون المرض
داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انما خص هذا المريض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الراس فصار تقدير الآية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تأذى
رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان
حمل المحصر على غير المريض يصون الكلام عن هذا الاشتراك فكان ذلك اولى الحجة السادسة قال تعالى فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من العدو لا
في المرض فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم ان لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف فانه يقال امن المريض من الهلاك وايضا خصوص آخر الآية لا يقدح في
عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم اولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم
ليس فيه بيان انه حصل الامن عماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن عن شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا امنتم من ذلك الاحصار
ولما ثبت ان لفظ الامن لا يطلق الا في العدو وجب ان يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل ان الاحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط
اما قول من قال انه منع المرض خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الآية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه
وآله وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا في ان الآية النازلة في سبب هل يتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار
اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس
منع المرض عليه وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ان شرط عند اهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار
الذي دلت الآية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص قياسا وهو غير جائز الوجه الثاني ان الاحرام شرع لازما لا يحتمل النسخ قصدا الا ترى
انه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء لم يخرج من احرامه والمرض ليس كالعدو لان المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه
امتناعا من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل اذا اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسألة على ما يليق بالتفسير قوله تعالى فما استيسر من
الهدي ففيه مسائل المسألة الاولى قال القفال في هذه الآية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر اي فافطر فعدة
وفيها اضمار آخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يكون المحل رفعا والتقدير فواجب عليكم ما استيسر والثاني قال
الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا واكثر ما جاء في القرآن من اشباهه مرفوع المسألة الثانية استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر
واستصعب المسألة الثالثة الهدي جمع هدية كما يقال تمرة وتمر وقال احمد بن يحيى يخففون الهدي وبنو تميم يثقله فيقولون هدية وهدي ومطية ومطي قال الشاعر حلفت
برب مكة والمصلى واعناق الهدي مقلدات ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره تقربا اليه ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة
الهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس المسألة الرابعة المحصر اذا كان عادما للهدي هل له بدل ينتقل اليه للشافعي رح فيه قولان احدهما لا
لم يكن الهدي في ذمته ابدا وبه قال ابو حنيفة رح والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدي على التعيين وما اثبت له بدلا والثاني له بدل ينتقل اليه وهو قول احمد فاذا
قلنا بالقول الاول هل له ان يتحلل في الحال او يقيم على احرامه فيه قولان احدهما انه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول ابي حنيفة رحمه الله ويدل عليه ظاهر الآية والثاني له ان يتحلل
في الحال لمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثاني وفيه اختلافات كثيرة فاقربها ان يقوم الهدي بالدراهم ويشتري بها الطعام ويؤدى وانما قلنا ذلك لانه اقرب الى
الهدي المسألة الخامسة المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح المسألة السادسة اختلفوا في العمرة فاكثر الفقهاء قالوا حكمها في
الاحصار كحكم الحج وعند ابن سيرين انه لا احصار فيها لانه غير موقت وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما اما قوله تعالى ولا تحلقوا
رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسائل المسألة الاولى في الآية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الآية حتى يبلغ الهدي محله وينحر فاذا
نحر فاحلقوا المسألة الثانية قال الشافعي رح يجوز اراقة دم الاحصار لا في الحرم بل حيث حبس وقال ابو حنيفة رح لا يجوز ذلك الا في الحرم ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الآية فقال
الشافعي رح المحل في هذه الآية اسم للزمان الذي يحصل فيه التحلل وقال ابو حنيفة رح انه اسم للمكان حجة الشافعي من وجوه الاول انه عليه السلام احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية
ليست من الحرم قال اصحاب ابي حنيفة رح ان النبي عليه السلام انما احصر في طرف الحديبية الذي هو اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية على طرف الحرم على تسعة اميال من مكة
اجاب القفال رح في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على ان نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان
يبلغ محله فبين تعالى ان الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ابلاغ الهدي محله الذي كان يريده فدل هذا على انهم نحروا ذلك الهدي في غير الحرم الحجة الثانية ان
المحصر سواء كان في الحل او في الحرم فهو مأمور بنحر الهدي فوجب ان يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدي بيان المقام الاول ان قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصرا سواء كان
في الحل او في الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدي معناه فما استيسر من الهدي نحره واجب فنحره في الحل والحرم لان المكلف بالشيء لا بد من رعاية ان يكون فاعلا للمامور به واذا كان كذلك

وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر الحجة الثالثة ان الله سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر
الا في الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا التقدير وجب ان لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان المحوج
للنحر الى الحرم ان كان هو فقد بقي الخوف فكيف يؤمن بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فاذا بطل حجة ابي حنيفة رحمه الله من وجوه الاول
ان المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال جوابه المحل عبارة
عن الزمان وان من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه الثاني هب ان لفظ المحل يحتمل الزمان والمكان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وقال
في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فبين ان محل الهدي هو البيت ولا شك ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا تراق فيه الدماء جوابه قال الشافعي رح كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزاء
هدي فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين والثاني دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالآيات
التي ذكرتموها في سائر الدماء ثم قلتم انها متناولة لهذه الصورة الثالث قالوا الهدي انما سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا
بعثها المهدي الى دار المهدى وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدي هو الحرم جوابه هذا تمسك بالاسم ثم هو محمول على الافضل عند القدرة الرابع ان سائر دماء
الحج كلها ان كانت قربة او كفارة لا تصح الا في الحرم فكذا هذا جوابه ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل
هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق المسألة الثالثة هذه الآية دالة على انه لا ينبغي لهم ان يحلوا فيحلقوا رؤوسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدي كما
انه امرهم ان لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك ففيه مسائل
المسألة الاولى قال ابن عباس رض نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زمن الحديبية وكان في شعر راسي كثير من القمل والصئبان و
هو يتناثر على وجهي وانا اطبخ قدرا لي فقال أتؤذيك هوام رأسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق رأسك فانزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها ان المحرم اذا تأذى بالمرض او
بهوام رأسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله اعلم المسألة الثانية قوله ففدية رفع لانه خبر مبتدأ محذوف والتقدير فعليه فدية واضافوا اضمارا آخر والتقدير
فحلق فعليه فدية والله اعلم المسألة الثالثة قال بعضهم هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لانه قبل بلوغ الهدي محله ربما لحقه مرض او اذى في رأسه فاذن الله تعالى
له في ازالة ذلك المؤذي بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف في كل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى علاج او لحقه اذى في رأسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى
ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بعين المرض من شدة البرد وما
شاكله فابيح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه كذلك واما من يكون به اذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان وقد
يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض او الم وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج المسألة الرابعة اختلفوا في انه هل تقديم الفدية ثم يترخص او يؤخر
الفدية عن الترخص والذي يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان مقدما عليه وايضا فقد بينا ان تقدير الآية
فحلق فعليه فدية من طعام ولا ينتظم الكلام الا على هذا الحد فاذن يجب تأخير الفدية اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الآية
مسائل المسألة الاولى النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة
المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسك لانها من اشرف العبادات التي يتقرب بها الى الله تعالى المسألة الثانية اتفقوا في النسك على ان اقله شاة لان النسك
لا يتأدى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقر والشاة ولما كان اقلها الشاة لا جرم اقل الواجب في النسك هو الشاة اما الصيام والاطعام فليس في الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما
وبماذا يحصل بيانه فيه قولان احدهما انه حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى ابو داود في سننه انه عليه السلام مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام في رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة
نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين والقول الثاني ما يروى عن ابن عباس رض والحسن انهما قالا الصيام للمتمتع عشرة ايام والاطعام مثل ذلك في
العدد وحجتهما ان الصيام والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حمله على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد
الهدي والقول الاول عليه اكثر الفقهاء المسألة الثالثة الآية دلت على حكم من اقدم على شيء من محظورات الحج بعذر اما من حلق رأسه عامدا بغير عذر فعند الشافعي وابي حنيفة
رحمهما الله الواجب عليه الدم وقال مالك رح حكمه حكم من فعل ذلك بعذر وهذه الآية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام يدل على ان شرط
هذا الحكم هذه الاعذار والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط قوله تعالى فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فاعلم ان تقديره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج ففيه مسألتان المسألة الاولى معنى التمتع التلذذ
يقال تمتع بالشيء اذا تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به واصله من قولهم حبل ماتع اي طويل وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والمتمتع بالعمرة الى الحج هو ان
يقدم مكة فيعتمر في اشهر الحج ثم يقيم بمكة حلالا حتى ينشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة الى
احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهية فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه وهو الذي خطب به عمر رضي الله عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة ان نجمع بين الاحرامين ثم نفسخ الحج الى العمرة ونتمتع بها الى الحج وروى ان رسول الله صلى الله عليه واله
اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روى عن ابي ذر انه قال ما كانت متعة الحج الا لي خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج ويعدونها من افجر الفجور فلما اراد النبي صلى
عليه واله وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في اشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لايثارهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم المسألة الثالثة
قوله فمن تمتع بالعمرة اي من تمتع بسبب العمرة فكانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج اما قوله فما
استيسر من الهدي ففيه مسائل المسألة الاولى قال اصحابنا لوجوب دم المتمتع خمس شرائط احدها ان يقدم العمرة على الحج والثاني ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها
قبل اشهر الحج واتى بشيء من الطواف وان كان شوطا واحدا ثم اكمل باقيه في اشهر الحج وحج فيه هذه السنة لم يلزمه الدم لانه لم يجمع بين النسكين في اشهر الحج واذا احرم بالعمرة قبل اشهر
الحج واتى باعمالها في اشهر الحج ففيه قولان قال في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه اتى بركن من اركان العمرة قبل اشهر الحج كما لو طاف قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك
يحصل استدامة الاحرام في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اتى ببعض الطواف قبل اشهر الحج فهو متمتع اذا اتم بات باكثره الشرط الثالث ان يحج في هذه السنة
فان حج في سنة اخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة في عام واحد الشرط الرابع ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد
الحرام وحاضري المسجد الحرام فان كان اهله على اقل من مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة او من الحرم فيه وجهان الشرط الخامس ان يحرم بالحج من
جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد من الميقات فاحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هي الشرائط المعتبرة في لزوم دم
المتمتع المسألة الثانية قال الشافعي رحمه دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له ان ياكل منه وقال ابو حنيفة رحمه دم نسك وياكل منه حجة الشافعي رحمه من وجوه الاولى ان التمتع حصل
خلل فوجب ان يكون الدم دم الجبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه الاول روي ان عثمان رضي الله عنه كان نهى عن المتعة فقال له علي عليه السلام عمدت الى رخصة انبهار سول
الله صلى الله عليه واله وسلم للغريب وقت الحاجة وابطلها سمي المتعة رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيه الثاني انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة
عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل الثالث وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان المتمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه
ان يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما فذلك خلل وايضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه اعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك
نوع خلل واذا ثبت تمكن الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك الحجة الثانية ان الدم ليس بنسك اصلي عن مناسك الحج او العمرة كما لو افرد بهما وكان حج
المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلوة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد ان يكون دم الجبران الحجة الثالثة
ان الله تعالى اوجب الهدي على المتمتع بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها موقتة الحجة الرابعة ان الصوم فيه مدخل [illegible]
بالصوم واذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى الزم المكلف اتمام الحج بقوله واتموا الحج والعمرة لله ودل ذلك على ان حج التمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى
الحج فما استيسر من الهدي وذلك لان تمتعكم اوقع نقصا في حجكم فاجبروه بالهدي ليكمل به حجكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الاية وهو لا يليق [illegible]
المسألة الثالثة الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضان او ثنية من المعز ولو شارك ستة في بدنة او بقرة جاز ووقت وجوبه بعد ما احرم بالحج لان الفاء في قوله فما
استيسر من الهدي تدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب يوم النحر فلو ذبح بعد ما احرم بالحج لان الفاء في قوله فما استيسر من الهدي تدل على انه وجب عقيب التمتع [illegible]
ذبح بعد ما احرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز اصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كساير دم الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية
فيختص بيوم النحر اما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدي فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله [illegible]
ام الصيام الظاهر ان يكون المبدل الذي هو الاصل افضل لكنه تعالى بين ان هذا البدل انه في الكمال والثواب كالهدي وهو قوله تلك عشرة كاملة وفي [illegible]
الاية نص فيما اذا لم يجد الهدي والفقهاء قاسوا عليه ما اذا وجد الهدي ولم يجد ثمنه او كان ماله غائبا او يباع بثمن غال فههنا ايضا يعدل الى الصوم [illegible]
ثلثة ايام في الحج اي فصيام ثلثة ايام في الحج اي فصيام ثلثة ايام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي ان المتمتع اذا لم يجد الهدي لا يصح صومه قبل
احرام الحج وقال ابو حنيفة رحمه يصح حجة الشافعي رحمه من وجوه الاول انه صيام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة الايام قبل الرجوع وانما قلنا
انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلثة ايام في الحج واراد به احرام الحج لان ساير افعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه الثاني ان
الاحرام بالحج ليس بوقت للهدي الذي هو اصل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذي هو بدل له اعتبارا بساير الاصول والابدال وتحقيقه ان البدل انما [illegible]
مقامه فيصير في الحكم كان الاصل فلا يجوز ان يحصل في وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع في الحج الى يوم [illegible]
يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله عليه السلام لا تصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم في ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة مفطرا المسألة [illegible]
الرجوع وفي قوله اذا رجعتم فقال الشافعي رحمه في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال ابو حنيفة رحمه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج [illegible]
يتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعي رحمه في وجوه الاول قوله تعالى اذا رجعتم معناه الى [illegible]

الى الوطن شرطا ولم يوجد الشرط فما لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب ان لا يوجد المشروط وتاكد ما قلناه
بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شيء الحجة الثانية ما روي عن ابن عباس رض قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه واله وسلم احلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من
قلد الهدي وطفنا بالبيت بالصفا والمروة واتينا النساء ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية التروية ان نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدي فان لم تجدوا فصيام ثلثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم الى امصاركم الحجة الثالثة ان الله تعالى اسقط الصوم عن المسافر في رمضان فصوم التمتع اخص شانا منه المسألة الرابعة قرا ابن ابي عبلة سبعة
بالنصب عطفا على محل ثلثة ايام كقوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما اما قوله تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين احدهما ان المعلوم بالضرورة
ان الثلثة والسبعة عشرة فذكره يكون ايضاحا للواضح والثاني ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا انواعا من الفوائد في هذا
الكلام الاول ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد تكون بمعنى او كما في قوله مثنى وثلاث ورباع وكما في قوله جالس الحسن وابن سيرين اي
هذا وهذا فالله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم الثاني ان المعتاد ان يكون البدل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك بل
هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدي المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل
به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة جاز ان يراد به الثلثة المفردة عن السبعة او السبعة المفردة عن الثلثة فلا بد في هذا من ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان
الكمال من ثلثة اوجه احدها كاملة في البدل عن الهدي قائمة مقامه وثانيها انها كاملة في ان ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من ياتي بالهدي من القادرين عليه وثالثها انها
كاملة في ان حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يات بهذا التمتع الوجه الثالث ان الله تعالى اذا قال اوجب عليكم صيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك
دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام من هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف فلو قال ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال ان يكون ذلك مخصوصا بحسب بعض الدلايل المخصصة
فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فيكون دلالته اقوى واحتماله للتخصيص والنسخ ابعد الوجه الرابع مراتب الاعداد اربعة احاد
وعشرات ومئات والوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير امر يحتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما وجب هذا العدد لكونه
عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال ولا طاير
يطير بجناحيه والفايدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة والتعبير
عنه بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملا على مصالح كثيرة ولا يجوز الاخلال بها اما اذا عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها
واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دالا على ان رعاية هذا العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة الوجه السادس في بيان
فايدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روي انه قال في الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار
بيديه ثلاثا ومرة اخرى امسك ابهامه في الثالثة منبها بالاشارة الاولى على ثلثين وبالثانية على تسعة وعشرين الوجه السابع ان هذا الكلام ينفي الابهام المتولد من تصحيف
الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه الوجه الثامن ان قوله فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان
يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع ان يكمل صيام سبعة ايام على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج اربعة سوى
تلك الثلثة المتقدمة ويحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال
هذا الاشكال وبين ان الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلثة المتقدمة الوجه التاسع ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى امر والتقدير فلتكن تلك الصيامات كاملة لان
الحج الواجب المامور به حج تام على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات عن الخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرة للخلل
الواقع في ذلك الحج الذي يجب ان يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان
جليا ظاهرا دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز ان يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تاكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه الوجه العاشر انه سبحانه لما امر بصيام
ثلثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة في غاية
الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وكما دل
النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فالعقل ايضا دل على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك
شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضات الله والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والولد ويوجب
التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد
الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم لما اوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة شهد سبحانه على انه عبادة في غاية الكمال
فقال تلك عشرة كاملة وانه كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوايد العشرة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين عن هذه الاية بحمد الله تعالى

قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب ه فيه مسايل المسئلة الاولى قوله ذلك اشارة الى امر تقدم واقرب الامور المذكورة
ذكر ما لزم المتمتع من الهدي وبدله وابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي رح انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدي وبدله عن المتمتع انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري
المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل الحرم فانه لا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك لان عند الشافعي رح هذا الهدي انما يلزم الافاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج في الميقات فلما احرم في
الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لا عن الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم عن الميقات فاقدامه عن المتمتع لا يوقع خللا في حجة فلا جرم لا يجب
عليه الهدي ولا بدله وقال ابو حنيفة رحمه الله ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن كان عليه دم وهو دم جناية
لا ياكل منه حجة الشافعي رح من وجوه الاول ان قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي الحجة الثانية قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الحج
حر ايجاب الهدي على المتمتع الذي يكون افاقيا لزم القطع لان غير الافاقي قد يكون ايضا متمتعا الحجة الثالثة ان الله شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريم
العمرة في اشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة الحجة الرابعة ان من كان من اهل الافراد كان من اهل المتعة قياسا على المدني الا ان المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرناه حجة ابي حنيفة رح
ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه انه لا يجوز ان يقال عوده الى الاقرب اولى لان القرب سبب الرجحان الا ترى ان مذهبه ان الاستثناء المذكور
عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما غيرت تلك الجملة عن ساير الجمل بسبب القرب فكذا ههنا المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل ذي
طوى قال فلو ان اهل منى احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك عن اهل الحرم اتجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هو مثل اهل مكة
قيل له فاهل منى قال لا ادري ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضرو المسجد الحرام هم اهل الحرم وقال الشافعي رح هم الذين يكونون على اقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على
مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال ابو حنيفة رح حاضرو المسجد الحرام اهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق وكل من كان من اهل موضع من هذه
المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب مالك لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام
ويحضرونه ولفظ الآية لا يدل الا عليهم الا ان الشافعي رح قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله
عليه واله وسلم انما اسري به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق في البيت والمسجد فاذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام
ههنا ما ذكرنا ويدل عليه وجهان الاول الحاضر ضد المسافر فكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما يثبت في مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر فكل
كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا الثاني ان العرب يسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل البر بادية وبادين ومشهور كلام الناس اهل البلد والحضر يراد به اهل
الوبر والمدر المسئلة الثالثة قال الفراء اللام في قوله لمن في ذلك العرض الذي هو الدم او الصوم لازم على من لم يكن من اهل مكة كقوله عليه السلام واشترطي لهم الولاء اي عليهم
المسئلة الرابعة الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لا حضور الاهل لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون المسئلة الخامسة المسجد الحرام انما وصف بهذا
الوصف لان اصل الحرام المنع والمحروم الممنوع عن المكاسب والشيء المنهي عليه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من ان يفعل فيه ما منع عن فعله قال الفراء ويقال حرام
وحرم مثل زمان وزمن اما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس رض يريد فيما فرضه عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده وقال ابو مسلم العقاب والمعاقبة سيان
وهو مجازاة المسيء على اسائته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعل المسيء كقول القائل لتذوقن غب فعلك قوله تعالى الحج اشهر معلومات فيه مسايل المسئلة الاولى المعلوم ان
الحج ليس الا اشهر فلا بد ههنا من تاويل وفيه وجوه احدها التقدير اشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقوله البرد شهران اي وقت البرد شهران والثاني التقدير الحج
حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر لا يجوز في غيرها كما كان اهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر الثالث يمكن تصحيح الآية من غير اضمار
وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قايم ونهار صايم المسئلة الثالثة اجمع المفسرون على ان شوال وذو القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن
الزبير انها بكليتها من اشهر الحج وهو مذهب مالك وقال ابو حنيفة رح العشر الاولى من ذي الحجة من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رح
التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك من وجوه الاول انه تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلثة الحجة الثانية ان ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل
بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء ايام بعد العشر ومذهب عروة جواز تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر والجواب عن الاول من
وجهين الاول ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما والثاني انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا او ما رأ في ساعة منها والجواب
عن الثاني ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحايض اذا طاف بعده فكانه في حكم القضاء لا في حكم الاداء واما الذين قالوا
ان عشرة ايام من ذي الحجة هي من اشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين الاول ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر والثاني ان يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو طواف
الزيارة واما الشافعي رح فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فايتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا اشكالان الاول انه تعالى قال
من قبل يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج الثاني انه اشتهر من اكابر الصحابة انهم قالوا من تمام الحج ان يحرم المؤمن من دويرة اهله ومن
البعد الشديد لا يجوز ان يحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص والجواب عن الاول ان تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج اشهر

معلومات

معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة رض المسئلة الثالثة قوله معلومات فيه وجوه احدها ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر
معلومات من شهورها وليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا واحالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يات على خلاف ما عرفوه وانما جاء
مقررا له الثاني المراد بها انها معلومات ببيان الرسول صلى الله عليه واله وسلم الثالث المراد بها انها موقتة في اوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تاخيرها لا كما يفعله الذين انزل فيهم
انما النسيء زيادة في الكفر المسئلة الرابعة قال الشافعي رح لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال احمد واسحاق وقال مالك والثوري وابو حنيفة رح يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رح
قوله الحج اشهر معلومات فاشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما اكثره الى عشرة وادناه الى ثلثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت ان المراد اشهر الحج ثلثة والمفسرون اتفقوا
على ان تلك الثلثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلثة اوجه الاول ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء
لا يصح قياسا على الصلوة الثاني ان الخطبة في صلوة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها اقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو مشروع في العبادة اولى الثالث ان الاحرام
وهو مشروع في العبادة لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حجة ابي حنيفة رحمه الله
وجهان الاول قوله يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج جعل الاهلة كلها مواقيت للحج اداء فثبت انها مواقيت لصحة الاحرام
ويجوز ان يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقت حجا في قوله الحج اشهر معلومات بل هذا اولى لان الاحرام الى الحج اقرب من الوقت والحجة الثانية ان الاحرام التزام للحج فجاز تقدمه
على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الآية التي ذكرناها اخص من الآية التي تمسكتم بها وعن الثاني بالفرق بين النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا
للتعهد بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور لا بعقل مبتدا واما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو ايضا مشروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم اختص بالوقت قوله تعالى
فمن فرض فيهن الحج فيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى فرض في اللغة الزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اي اوجبته واصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن
الاعرابي الفرض الحز في القدح وفي الزند وغيره وفرضة القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة الزند الحز الذي فيه ومنه فرض الصلوة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم
الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى اوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى ابان وهو قوله سورة انزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ايضا راجع
الى معنى القطع لان من قطع شيا فقد ابانه من غيره والله تعالى اذا فرض شيا ابانه من غيره ففرض بمعنى وجب وفرض بمعنى ابان كلاهما يرجع الى اصل واحد المسئلة الثانية اعلم ان
في هذه الآية حذفا والتقدير فمن الزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه يصير حاجا ومحرما لا بفعله فيخرج عن ان يكون حلالا
ويحرم عليه الصيد والطيب والنساء واللبس والتغطية للراس الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل
حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب ايضا سميت البقعة حرما لانه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل
يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء في ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعي رح انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة رح لا يصح
الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى يضم اليها التلبية او سوق الهدي قال القفال رح في تفسيره يروى عن جماعة من العلماء ان من اشعر هديه او قلده فقد احرم روى نافع عن ابن
عباس وابن عمر رض انه قال اذا قلد او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس رض اذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة والحج فقد احرم حجة الشافعي رح وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فمن
فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية او سوق الهدي فانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم
يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل فلا رفث فوجب ان يكون النية كافية في انعقاد الحج الحجة الثانية ظاهر قوله عليه السلام لكل امرئ
ما نوى الحجة الثالثة القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة ابي حنيفة رح وجهان الاول ما روى ابو منصور الماتريدي في
تفسيره عن عايشة رض انها قالت لا يحرم الا من اهل او لبى الثاني ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه بنفس النية كالصلوة قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج
فيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين
القرائتين في المعنى يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين المقدمة الاولى ان كل شيء له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر احواله دليل على احوال المسمى فقولك
رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة اعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على احوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والاضافية وهذا هو
الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي ان يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جبل حجر وذلك ان
تلك الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات المسمى فحيث اريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شيء من احواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان اريد في
بعض الاوقات تحريكه وجب ان يقال بالنصب لانه اخف الحركات واقربها الى السكون المقدمة الثانية اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب
انتفاء جميع افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت
ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفنا هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القرائتين فنقول اما الذين قرؤا
الثلاثة بالنصب فلا اشكال واما الذين قرؤا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فكذلك على ان الاهتمام

الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة امر الله تعالى والمجادل لا يحب
الانقياد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة
في النفي اما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال
هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي المسألة الثالثة اما الرفث فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع
وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا
يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس رضي الله عنه كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم فقال
انما الرفث ما قيل عند النساء وههنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش واما اللغة فهو انه روي عن ابي عبيدة انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال رفث الرجل رفثا وقال ابو عبيدة
الرفث اللغو من الكلام اما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون
فاكثر المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع انواعه فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق تحكم
من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا
وجوها الاول المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان واما الخبر فقوله عليه السلام
سباب المسلم فسوق وقتاله كفر والثاني ان المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والثالث قال ابن زيد هو الذبح
للاصنام فانهم كانوا في حجتهم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله او فسقا اهل لغير الله به والرابع قال
ابن عمر رضي الله عنه قال المعاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه والخامس ان الرفث هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس قال محمد بن جرير الطبري
الفسوق هو العزم على الحج الا لم يعزم على ترك محظوراته واما الجدال فهو فعال من المجادلة واصله من الجدل الذي هو الفتل يقال زمام مجدول وجديل اي مفتول والجديل اسم
للزمام لانه لا يكون الا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم ان يفتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال فالاول قال الحسن هو
الجدال الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا اتم وقال اخرون حجنا اتم
فنهاهم الله عن ذلك والثالث قال مالك في الموطأ الجدال في الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون
يقول هؤلاء نحن اصوب ويقول هؤلاء نحن اصوب قال الله تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم
وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال مالك فهذا هو الجدال فيما نرى والله اعلم الرابع قال القسم بن محمد الجدال في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم ويقول اخرون
بل غدا وذلك بانهم امروا بان يجعلوا حساب الشهور على رؤية الاهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقولون هذا اليوم يوم
العيد ومنهم من يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كانه قيل لهم قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة
الخامس قال القفال ويدخل في هذا النهي ما جادلوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين امرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا
تقطر منيا فقال عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال السادس قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج بسبب اختلافهم
في ايهم المصيب موقف ابراهيم عليه السلام السابع انهم كانوا مختلفين في النسيء فقيل لهم لا جدال في الحج فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو
المراد بقوله عليه السلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا
في هذا الموضع فقال قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل ان يكون خبرا وان يكون نهيا كقوله تعالى لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على
الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهي مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا بان يراد بالرفث الجماع المفسد للحج
ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني
حتى يصح خبر الله بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل اليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه واذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بان
هذه الاشياء لا توجد مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الاشياء
بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شيء اخر سوى تلك الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء واما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر
لانه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه اما اذا حملناه على النهي
وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح ان يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وان يراد بالفسوق جميع انواعه وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول
لكل هذه الاقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع اقسامها وعلى هذا الوجه يكون هذه الآية كالبعث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات

المسألة الثالثة الحكمة في ان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا ازيد ولا انقص هو قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج انه قد ثبت في العلوم العقلية ان الانسان فيه قوى
شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاث اعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله فلا
رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب الغضب والتمرد وقوله ولا جدال اشارة الى قهر القوة الوهمية التي تحمل الانسان
على الجدال في ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شيء فلما كانت منشأ الشر محصورة في هذه الامور
الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج اي فمن قصد معرفة الله تعالى ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده فهذه اسرار نفيسة
هي المقصد الاقصى من هذه الآيات فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور المسألة الرابعة من الناس من عاب الاستدلال بالبحث والنظر والجدال
واحتج بوجوه احدها انه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع انواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير
كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان اولى بالترغيب فيه وثانيها قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من اهل الجدل فدل ذلك على
ان الجدل مذموم وثالثها قوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم نهى عن المنازعة واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدل في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم انه
كان ذلك الجدال الا لتقرير اصول الدين اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل الممدوح
على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله تعالى والذب عن دين الله قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي
الالباب اعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال واتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر ان يقال وما تفعلوا من خير يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بانه
يعلمه الله لفوائد ولطائف احدها اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته واخفيته لتعلم انه اذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى وثانيها ان
من المفسرين من قال في تفسير قوله تعالى ان الساعة آتية لا ريب فيها اكاد اخفيها معناه لو امكنني ان اخفيها عن نفسي لفعلت فكذا ههنا الآية كانه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته
اما الذي تفعله من الشر فلو امكن ان اخفيه عن نفسي لفعلت ذلك وثالثها ان السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تحمله من انواع المشقة والخدمة في حقي فانا عالم به
مطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه اكرم الاكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب
ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب ورابعها ان جبريل عليه السلام لما سأل عن الاحسان فقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فههنا
بين للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو اعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن احواله
كان احرص على العمل واكثر التذاذا به واقل نفرة عنه وخامسها ان الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع ما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات والاحتراز عن المحظورات
اشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله اما قوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى
ففيه قولان احدهما ان المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا
فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول
من وجوه الاول ان زاد الدنيا يخلصك عن عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك عن عذاب متيقن وثانيها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من عذاب
دائم وثالثها ان زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والاسقام والبليات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال
ورابعها ان زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة في الادبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول وخامسها ان زاد الدنيا يوصلك
الى منصة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا ان خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية فكانه تعالى قال لما ثبت ان خير الزاد
التقوى فاشتغلوا بتقواي يا اولي الالباب يعني ان كنتم من ارباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة
المنافع وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى اذا انت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا ندمت على ان لا تكون كمثله وانك لم ترصد كما كان ارصدا والقول
الثاني ان هذه الآية نزلت في ناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فامرهم الله تعالى ان يتزودوا
فقال وتزودوا ما تتبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وانفسكم عن الظلم وعن ابن زيد ان قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزل وتزودوا
محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر رضي الله عنه قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازواد رموا بها فنهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله تعالى فان خير الزاد التقوى راجع
الى قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى الفعل وتزودوا مكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات
فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان احدهما ان القادر على ان يستصحب الزاد في السفر اذا لم يستصحبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية والثاني ان يكون في الكلام حذف

حذف ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى اما قوله تعالى واتقون ففيه مسألتان المسألة الاولى ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول
الشاعر انا ابو النجم وشعري شعري المسألة الثانية اثبت ابو عمرو الياء في قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه اما قوله تعالى يا اولي الالباب
فاعلم ان لب الشيء ولبابه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه اشرف ما في الانسان وهو الذي يتميز به الانسان عن البهائم ويقرب من درجة
الملائكة وما يستعد به للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين فقال الآخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل فقوله يا اولي الالباب
معناه يا اولي العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليست له حمية فلان لا نفس له فكذا هاهنا فان قيل اذا كان
لا يصح الا خطاب العقلاء فما الفائدة في قوله يا اولي الالباب قلنا معناه انكم لما كنتم من اولي الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم
اثبت واعراضكم عنها اقبح ولهذا قال الشاعر ولم ار في عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام ولهذا قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل يعني الانعام معذورة
بسبب العجز اما هؤلاء فقادرون فكان اعراضهم اخس فلا جرم كانوا اضل قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فيه مسألتان المسألة الاولى
في الآية حذف والتقدير وليس عليكم جناح في ان تبتغوا والله اعلم المسألة الثانية اعلم ان الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه احدها انه تعالى منع عن الجدال
فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب ان تكون التجارة محرمة وثانيها ان التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين اهل
الجاهلية فظاهر ذلك مستحسن لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب ان لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية وثالثها ان المسلمين لما علموا انه صار كثير من
المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم ان الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة
مع قلة الحاجة اليها كان اولى ورابعها انه عند الاشتغال بالصلوة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب ان يكون كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح ان تصير
شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى هاهنا ان التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله
ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين الاول ان المراد هو التجارة ونظيره من القرآن قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الاول ما روى عطاء
عن ابن مسعود رض وابن الزبير انهما قرآ ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج والثاني الروايات المذكورة في سبب النزول فالرواية الاولى قال ابن عطا كان ناس من العرب يحترزون من
التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط
وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا من اغاثة الملهوف واعانة الضعيف واطعام الجائع فازال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في
التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه الآية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وقوله فاذا افضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الكلام واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره
والرواية الثانية ما روي عن ابن عمر رض ان رجلا قال له انا قوم نكري وان قوما يزعمون انه لا حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما سألت فلم يرد عليه حتى
نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت ردا على من يقول لا حج للتاجر والاجير والجمال والرواية الثالثة ان عكاظا ومجنة وذا المجاز كانت
متجرهم ايام الموسم فكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا ان يتجروا في الحج بغير اذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت هذه الآية الرواية الرابعة قال
مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الآية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول اكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في
ايام الحج واما ابو مسلم فانه حمل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل افعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واذكروا والله اعلم ان هذا القول ضعيف من وجوه احدها الفاء في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت
بعد ابتغاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج وثانيها ان حمل الآية على موضع الشبهة اولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم ان محل الشبهة هو التجارة
في زمان الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل احد يعلم حل التجارة اما ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج على الصلوة فجوابه ان الصلوة اعمالها متصلة فلا يصح في اثنائها التشاغل
بغيرها واما اعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق في تلك الاوقات بدليل ان حرمة الطيب واللبس
وامثالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطا القول الثاني ان المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال كونه حاجا اعمالا
اخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام
اعترض القاضي عليه بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فانما يذكر هذا اللفظ في المباحات والجواب لا نسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات
والدليل عليه قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة والقصر بالاتفاق من المندوبات وقال تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وايضا فاهل الجاهلية يعتقدون
ان ضم سائر الطاعات الى الحج توقع خللا في الحج ونقصانا فيه فبين الله تعالى ان الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم المسألة الثالثة اتفقوا على ان التجارة ان اوقعت نقصانا في
الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصانا البتة فهاهنا كانت من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل

على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل ان الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص
قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين وفيه مسائل المسألة الاولى الافاضة الاندفاع في السير بكثرة
ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا رمى بها فالقاها منبثة وكذلك افاضة القداح في الميسر معناه جمعها ثم القاؤها متفرقة وافاضة الماء من هذه الآية اذا صب بتفرق والافاضة في
الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثار وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوضى ويقال افاضت العين دمعها فاصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق
فقوله تعالى اي دفعتم بكثرة واصله افضتم انفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا وفي حديث ابي بكر رضي الله عنه صب في وادي ذي فوارض وغيره
لغة في محسر المسألة الثانية عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وارض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمي مجموع تلك
القطع بعرفات فان قيل هلا منعت الصرف وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة منها مسماة بعرفة وعلى هذا
التقدير لم تكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على اصلها في عدم الصرف المسألة الثالثة اعلم ان اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع منه
يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص مسمى بعرفات وذكروا في تعليل هذه الاسماء وجوها اما يوم التروية ففيه قولان احدهما من روى يروي تروية اذا تفكر واعمل فكره
ورويته الثاني من روي من الماء ترويه اذا سقاه من عطش اما الاول ففيه ثلثة اقوال احدها ان آدم عليه السلام امر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل اجرا فما
اجري على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنبك باول شوط من طوافك قال رب زدني قال اغفر لاولادك اذا طافوا به قال رب زدني قال اغفر لكل من استغفر له الطائفون
من موحدي اولادك قال حسبي يا رب حسبي وثانيها ان ابرهيم عليه السلام رأى في منامه ليلة التروية كانه يذبح ابنه فاصبح مفكرا هل هذا من الله او من الشيطان فلما رآه ليلة عرفة
يؤمر به اصبح فقال عرفت يا رب انه من عندك وثالثها ان اهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون في الادعية التي يريدون ان يدعوها غدا بعرفات واما
القول الثاني وهو اشتقاقه من ترويه الماء ففيه ثلثة اقوال احدها ان اهل مكة كانوا يجمعون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق وذلك ان الحاج يستريحون في هذا
اليوم من مشاق السفر ويستقون الماء ويروون بها ابلهم بعد مقاساتهم قلة الماء في الطريق والثاني انهم يتزودون الماء الى عرفة والثالث ان المذنبين كالعطاش الذين
وردوا بحار رحمة الله فشربوا حتى رووا واما فضل هذا اليوم فقد دل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس رض قال الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن
عبادة انه عليه السلام قال صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر وله بصوم يوم التروية سنة وبصوم عرفة سنتان وروى انس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من صام يوم
التروية اعطاه الله تعالى مثل ثواب ايوب عليه السلام على بلائه ومن صام يوم عرفة اعطاه الله مثل ثواب عيسى ابن مريم عليه السلام واما يوم عرفة فله عشرة اسماء خمسة منها مختصة
به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره اما الخمسة الاول فاحدها عرفة وفي اشتقاقه ثلثة اقوال احدها انه من المعرفة وفيه ثمانية اقوال الاول قال ابن عباس رض ان آدم و
حوا عليهما السلام التقيا بعرفة فعرف احدهما صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما اهبطا من الجنة وقع آدم عليه السلام بسرنديب وحوا بجدة وابليس ببيسان والحية
باصفهان فلما امر الله تعالى آدم عليه السلام بالحج لقي حوا بعرفات فتعارفا وثانيها ان آدم عليه السلام علمه جبرئيل عليه السلام مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له اعرفت قال نعم فسمي عرفات و
ثالثها قول علي عليه السلام وابن عباس والسدي وعطا سمي الموضع عرفات لان ابرهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة ورابعها ان جبرئيل عليه السلام كان
علم ابرهيم عليه السلام المناسك واوصله الى عرفات فقال له اعرفت كيف تطوف وفي اي موضع تقف قال نعم وخامسها ان ابرهيم عليه السلام وضع ابنه اسمعيل وامه هاجر بمكة
ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة فسمي بعرفات وسادسها ما ذكرنا من امر ابرهيم عليه السلام في منامه وسابعها ان الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا
وقفوا وثامنها انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة القول الثاني في اشتقاق عرفة انه من الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال
والصمدية والاستغناء ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحواء لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا قال الله سبحانه الآن عرفتما انفسكما
القول الثالث انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا من نجاسات الذنوب
ويكتسبون به عند الله رائحة طيبة قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك الثاني يوم اياس الكفار من دين الاسلام الثالث يوم اكمال
الدين الرابع يوم اتمام النعمة الخامس يوم الرضوان فقد جمع الله هذه الاشياء الاربعة في قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس رض نزلت هذه الآية
عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وآله وسلم واقف بعرفة في موقف ابرهيم ع وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان الجاهلية فقال النبي صلى الله عليه
وآله وسلم لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت اعينهم فقال يهودي لعمر لو ان هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر رض اما نحن فجعلناه عيدين كان ذلك
اليوم يوم عرفة ويوم جمعة فاما معنى ياس المشركين فانهم يئسوا من قوم محمد صلى الله عليه وآله وسلم ان يرتدوا راجعين الى دينهم واما معنى كمال الدين فهو انه ما امر بعد ذلك
بشيء من الشرائع واما اتمام النعمة فاعظم النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم ولذلك قال في آية الوضوء وليتم نعمته عليكم
لعلكم تشكرون ولما قدم البشير على يعقوب عليه السلام قال على اي دين تركت يوسف قال على الاسلام قال الآن تمت النعمة واما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضي لهم دينهم الذي تمسكوا به
هو الاسلام فهو لشأنه بشرهم به في ذلك اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ويوم قطيعة

[...] المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا كما تاب برحمته على آدم ع فيه فكذلك يتوب على اولاده والذي يقبل التوبة
[...] الوافدين واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور الكريم ان يكرم زايره واما الاسماء الخمسة الامر ليوم
[...] قال الله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فمنهم
[...] انه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو ادركه وفاته ساير مناسك الحج اخرت عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن سمي به لانه اجتمع فيه اعياد
[...] والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه اكبر مناسك الحج واما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزئ في الليلة وروي عن النبي
[...] واله وسلم وعن علي ع وابن عباس رض وثانيها الشفع وثالثها الوتر ورابعها الشاهد وخامسها المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء
[...] انه تعالى خص يوم عرفة من بين ساير الايام العشرة بفضايل منها انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه السلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم
[...] كان يقال في ايام العشر كل يوم بالف يوم ويوم عرفة بعشرة الاف بل يستحب للحاج الوقوف بعرفات ان يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوي القلب حاضر النفس
[...] تعالى ذكر اشارة خفيفة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الاية فمن دخل مكة محرما في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا او قارنا طاف وسعى
[...] حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته واقام الى وقت خروجه الى عرفات وح يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك
[...] للامام ان يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعدما يصلي الظهر خطبة واحدة يامر الناس فيها بالذهاب غدا ما يصلون الصبح الى منا ويعلمهم تلك
[...] يوم التروية الى منا بحيث يوافون الظهر بمنا ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير
[...] ان لا يدخلوها بل يضرب فيها الامام بنمرة وهي قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين تبين لهم مناسك الحج و
[...] الموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون ياخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ
[...] فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال فيصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلوة
[...] عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه واله وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة ويذكرون الله تعالى ويدعون الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف
[...] فانه الوقوف فرض وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم
[...] حال في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار فقد كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر ثم اذا غربت الشمس دفع
[...] المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء الاخرة بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة اقوال احدها انهم يقربون فيها من منا والازلاف القرب والثاني ان الناس
[...] اجتماع والثالث انهم يزدلفون الى الله اي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلوة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة وقيل
[...] حواء وانه ازدلف اليها اي دنا منها ثم اذا اتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فمن لم يبت بها فعليه دم شاة
[...] التغليس بالفجر هنا اشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منه الحصى للرمي ياخذ كل انسان سبعين حصاة ثم يذهبون الى
[...] الله قزح وهو المراد من قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهو الجبل قصي المزدلفة مما يلي منى في قول ان مكثوا
[...] ويحمدون الله تعالى ويهللونه ويكبرونه ولا يزالون كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا
[...] عن ركابه ومن كان ماشيا اسرع سعيا شديدا قدر رمية فاذا اتوا منا رموا جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية
[...] ثم ذبح الهدي ان كان معه هدي وذلك سنة لو تركه لا شيء عليه لانه ربما لا يكون معه هدي ثم بعد ذبح الهدي يحلق راسه او يقصر والتقصير ان يقطع
[...] الى مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منا ويبيتون بها ليلة يوم النحر وعليهم الرمي
[...] اتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا سوق الكلام في اعمال الحج والله اعلم
[...] عليه كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنن ابرهيم عليه السلام وذلك لان قريشا وقوما اخرين سموا انفسهم بالحمس وهم اهل الشدة في دينهم والحماسة الشدة
[...] فلذلك كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل
[...] يفيضون قبل ان تطلع الشمس ويقولون اشرق ثبير كيما نغير ومعنى اشرق ادخل في الشروق بالشمس كما يدفع من مزدلفة قد خلفه عن الارض وهو المنخفض
[...] مزدلفة صاروا في عرض الارض فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه واله وسلم بمخالفة القوم في الدفعتين وامره بان يفيض من عرفة بعد غروب الشمس
[...] طلوع الشمس في الاية الادلة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام المسألة الثانية الصحيح ان الاية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك لان
[...] المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروط بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان
[...] الحج فاذا لم يات به فلم يكن اتيا بالحج المامور به فوجب ان لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي ان يكون الوقوف بعرفة شرطا وهو ما في الباب ان الحج يحصل عند ترك المامور

الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الاية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا انه ان فاته ذلك قام الوقوف
بجمع مقامه وساير الفقهاء انكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة المسألة السابعة فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي
فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون وروي عن علقمة والنخعي انهما قالا الوقوف بمزدلفة ركن لا يتم الحج الا به كالوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله
عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الاية او بالسنة والمشعر الحرام فيه امر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا بقوله
عليه السلام عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الاية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا افضتم من ع
فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الاية او بالسنة والمشعر الحرام فيه امر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا
بقوله عليه السلام عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الاية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا افضتم من
عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف بالمشعر الحرام تبع وليس باصل واما الوقوف بعرفة فهو اصل لانه قال فاذا افضتم من عرفات ولم يقل
عن الذكر بعرفات المسألة الثامنة المشعر المعلم واصله من قولك شعرت بالشيء اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان اي ليت علمي بلغه وما طلبه وشعار الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع
بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قوم المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلوة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قال الواحدي
في البسيط وقال صاحب الكشاف الاصح انه قزح وهو اخر حد المزدلفة والاول اقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام تدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة
من عرفات وما ذلك الا بالبيتوتة بالمزدلفة المسألة التاسعة اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلوة
تسمى ذكرا قال تعالى اقم الصلوة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا واما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح
والتحميد والتهليل وعن ابن عباس رض انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون اما قوله تعالى واذكروه كما هديكم ففيه سؤالات السؤال
الاول قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة اخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار والجواب من وجوه احدها ان مذهبنا ان اسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية
فقوله فاذكروا الله امر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هديكم امر لنا بان نذكره سبحانه وتعالى بالاسماء والصفات التي بينها لنا وامرنا ان نذكره بها لا
بالاسماء التي نذكرها بحسب الراي والقياس وثانيها انه تعالى امر بالذكر اولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هديكم اي وافعلوا ما امرناكم به من الذكر كما هديكم الله لدين
الاسلام فكانه قال انما امرتكم بهذا الذي لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما امرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم
وقال في الاضاحي كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هديكم وثالثها ان قوله اولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هديكم امر
بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان احدهما ذكر هو ضد النسيان والثاني الذكر بالقول مما هو خلاف الصمت لقوله وما انسانيه الا الشيطان واما الذكر الذي
بالقول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا واذكروا الله في ايام معدودات فثبت ان الذكر وارد بالمعنيين فالاول محمول على الذكر باللسان والثاني على الذكر
بالقلب فانهما يحصل تمام العبودية ورابعها قال ابن الانباري يعني قوله واذكروه كما هديكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته وخامسها يحتمل ان يكون المراد
من قوله الذكر مواصلة الذكر فقال لهم اذكروا الله واذكروه اي اذكروه ذكرا بعد ذكر كما هديكم هداية بعد هداية ويرجع حاصله الى قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله
ذكرا كثيرا وسادسها انه تعالى امر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده واذكروه كما هديكم والمعنى ان التوفيق للذكر على المشعر الحرام
اقامة لوظائف الشريعة اذا فرغت منها فترت الى جناب الحقيقة وهو ان ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل ما سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته
وتذكره لانه هو ولانه المستحق للذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك ذاكرا له مشتغلا بالثناء عليه فتعبدا بالاول وتثني بالثاني لان العبد في اول حاله
يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا شرح للمقال ولا يعبر عنه الخيال ومن اراد ان يصل فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين
للاثر وسابعها ان يكون المراد بالاول هو ذكر اسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني الاشتغال بشكر نعمائه والشكر مشتمل ايضا على الذكر فصح
تسمية الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر انه علقه بالهداية فقال كما هديكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر وثامنها انه تعالى لما قال فاذكروا الله عند المشعر
الحرام جاز ان يظن ان الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة يعني الحج فبين الله تعالى بهذه الشبهة فقال واذكروه كما هديكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان هداه الى
انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الله متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب ان يكون مستمرا غير منقطع وتاسعها ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع
بين صلوتي المغرب والعشاء هناك ثم قوله تعالى واذكروه كما هديكم المراد منه التهليل والتسبيح السؤال الثاني ما المراد من الهداية في قوله كما هديكم الجواب منهم من قال انها
خاصة والمراد كما هديكم بان ردكم من مناسككم الى سنة ابرهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل انواع الهدايات في معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته
وكتبه ورسله وشرائعه السؤال الثالث الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود الجواب يحتمل ان يكون راجعا الى الهدى وعلى التقدير وان كنتم من قبل ان هداكم لمن الضالين وقال اخرون انه
راجع الى القران والتقدير واذكروه كما هديكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله عليكم لمن الضالين اما قوله وان كنتم من قبل ان هداكم لمن الضالين قال اخرون

انه راجع الى القرآن والتقديس وما ذكره كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبله لمن الضالين اما قوله وان كنتم من قبله لمن الضالين فقال القفال فيه
وجهان احدهما وما كنتم من قبله الا ضالين والثاني قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان نظنك لمن الكاذبين قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض
الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فيه قولان الاول المراد بالافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان هذا الامر
امر لقريش وحلفائها وهم الحمس وذلك لانهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه احدها انه لو افاضوا من عرفات لكان يجب ان يكون الوقوف بها اولى وثانيها انهم كانوا يترفعون على
الناس ويقولون نحن اهل الله وقطان حرمه وثالثها انهم كانوا لو سلموا ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوجب نقصا في الحرم وذلك النقص كان يعود اليهم فلهذا الامر كان الحمس
يقفون في المزدلفة فانزل الله تعالى هذه الآية امرا لهم بان يقفوا بعرفات وان يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس وروي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما جعل ابا بكر رضي الله عنه
اميرا في الحج امره باخراج الناس الى الوقوف بها وعلى هذا التاويل فقوله من حيث افاض الناس يعني ليكن افاضتكم من حيث افاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن القائلين ان
المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات وروي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا
يقتدى به وهو كقوله الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود ان الناس يعني ابا سفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله تعالى انا انزلناه في ليلة
وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم وما سواه مبتدع محدث كما يقال هذا مما
فعله الناس قديما فهذه جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة
الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد بالناس ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل
طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه السلام والعرب الذين كانوا يقفون بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالله تعالى امرهم بان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل
فيه افاضة ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واعلم ان على واحد من القولين اشكالا اما الاشكال على الاول فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله
فاذا افضتم من عرفات لمكان العطف ولمكان ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات كان هذا
عطفا للشيء على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الآية فاذا افضتم من عرفات فافيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان تكون هذه الآية مقدمة على ما قبلها والتقدير
فاتقون يا اولي الالباب ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند
المشعر الحرام وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الآية ان تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه واذا امكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فاي حاجة
بنا الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتمشى الا اذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان
اجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك السؤال بان ثم ههنا على مثل ما في قوله تعالى وما ادريك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا اي كان مع هذا من المؤمنين
ويقول الرجل لغيره اعطيتك اليوم ويقول الرجل لغيره اعطيتك اليوم كذا ثم قد اعطيتك امس كذا وفائدة كلمة ثم ههنا تاخير احد الخبرين عن الآخر لا تاخير هذا المخبر
عن ذلك المخبر عنه واجاب القائلون بالقول الثاني بان التوفيق الزماني والمكاني متشابهان ولا يبعد جعل اللفظ المستعمل في احدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز اما
قوله من حيث افاض الناس فقد ذكرنا ان المراد من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري ان
المراد من الناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم افيضوا من حيث افاض الناسي وقال هو آدم عم نسي ما عهد اليه ويروى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء
من الياء بالكسر والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه اما قوله واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهي ان يندم على كل تقصير منه
في طاعة الله ويعزم ان لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا المنافع العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع الا والقلب مستقر على معناهما فاما
الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر اقرب فان قيل كيف امر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فلا يحتاج الى الاستغفار والجواب انه ان
كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه ان قد صدر عنه تقصير في اداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار ايضا تداركا
لذلك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فمن اين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف في اعمال كل العمر الا ان بتقدير
امكانه فالاستغفار ايضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة
ولهذا قال عليه السلام انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة اما قوله ان الله غفور رحيم فقد علمت ان غفورا يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الآية مسائل
المسألة الاولى هذه الآية تدل على انه يقبل التوبة من التائب لانه تعالى امر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بانه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر
لذلك المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه المسألة الثانية اختلف اهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الآية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى جمع
وقال آخرون انها عند الدفع من جمع الى منى وهذا الاختلاف فرع على ما ذكرنا ان قوله ثم افيضوا على اي الامرين يحمل قال القفال ويتاكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر رض قال
خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشية عرفة فقال يا ايها الناس ان الله تطلع عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده افيضوا

على اسم الله تعالى فقال اصحابه يا رسول الله افضت بنا بالامس كئيبا حزينا وافضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه السلام اني سالت ربي عز وجل بالامس لم يجدلي به سالته التبعات فابى
علي فلما كان اليوم اتاني جبريل عم فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من اهله بفضلك يا اكرم الاكرمين قوله تعالى فاذا
قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وما له في الآخرة من خلاق فيه مسائل المسألة الاولى
روى ابن عباس رض ان العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد ايام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم
ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما انعم الله تعالى عليهم بالاسلام امرهم ان يكون
ذكرهم لربهم لا لآبائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر رض طاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله تعالى و
اثنى عليه ثم قال اما بعد يا ايها الناس ان الله تعالى قد اذهب عنكم عبية الجاهلية وتفاخرها يا ايها الناس انما الناس رجلان بر تقي كريم على الله تعالى وفاجر شقي هين على الله ثم
تلا يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى الآية اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن السدي ان العرب بمنى بعد الفراغ من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابي كان عظيم الجفنة
عظيم القبة كثير المال فاعطني مثل ما اعطيته فنزلت هذه الآية المسألة الثانية اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير فالمراد
الالزام نظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فاذا قضيت الصلوة وقال عليه السلام في الصلوة وما فاتكم فاقضوا ويقال للحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ونظير الثاني
قوله وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب يعني اعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل
الا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر كثيره قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل ان يكون المراد اذا ذكروا الله عند المناسك ويكون المراد منه الذكر كما امروا به من
الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل حججت فطفت ووقفت بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه
وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا مفارق لقول القائل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا
الفراغ واما هذه الآية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من الحج المسألة الثالثة المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك اي اذا قضيتم عباداتكم
التي امرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة كان التقدير فاذا قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول
قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما امر الله به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدماء المسألة الرابعة الفاء في قوله فاذكروا الله
يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا في هذا الذكر ما هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبير بعد
الصلوات في يوم النحر وايام التشريق على حسب اختلافهم في وقته اولا وآخرا لان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه
بعد الحج من ذكر التفاخر باحوال الآباء لانه تعالى لو لم ينقل عن ذلك لما نزل بهذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات
الحج وطلبتم فتوفروا على ذكر الله وعن ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل
والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج تحقق بعد الفراغ منه ان الاقبال على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ
من الصلوات بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادات قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا المعلوم ليس مقصودا بالذات بل
المقصود منه ان تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله تعالى والتقديس فاذا قضيتم مناسككم وازلتم آثار البشرية واطمأن الاذى عن طريق السلوك
فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفي والثاني اثبات والاول ازالة ما دون الحق عن النفس من الآثار والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار اما قوله تعالى
كذكركم آباءكم ففيه وجوه احدها وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آبائهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله تعالى
فاذكروا الله كذكركم آباءكم يعني توفروا على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم في الثناء على الله تعالى وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الثناء على آبائكم
لان هذا اولى واقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذاك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في العقبى وان كان صدقا فذاك يوجب العجب
والكبر والكسر الغير وكل ذلك امهات المهلكات فثبت ان اشتغالكم بذكر الله تعالى اولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم فان لم يحصل الاولوية فلا اقل من التساوي وثانيها قال
الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم اباكم وامهاتكم واكتفى بالآباء عن الامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبي اول ما يفصح الكلام ابا اما اي كونوا مواظبين
على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر ابيه وامه وثالثها قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينسى ذكر ابيه فكذلك يجب ان لا
يغفل عن ذكر الله ورابعها قال ابن الانباري في هذه الآية ان العرب كان اكثر اقسامها في الجاهلية بالآباء كقولهم وابي وابيكم وجدكم فقال الله تعالى عظموا الله كتعظيم
آبائكم وخامسها قال بعض المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتأذى واستنكف منه ثم كما يثبت لنفسه
قبيل ابا واحدا فاذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد ههنا اولى من هناك وهذا هو المراد بقوله او اشد ذكرا وسادسها ان الطفل يرجع الى
ابيه في طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا انتم في ذكر الله كذلك وسابعها يحتمل انهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بهم الى اجابة الدعاء من عند الله فعرفهم الله تعالى

ان آباءهم ليس في هذه الدرجة اذ كان تمام الحسنة صارت عن معتبرة لسبب شركهم وامروا ان يجعلوا عوض ذلك تعديد آلاء الله وتمجيده وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى
تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ان تحلفوا بآبائكم وقال من كان حالفا فليحلف بالله او فليصمت ان كل ما سوى الله فانما هو لله وبالله فلا يجوز
تعظيم الله جل وعز والاله غيره وثانيها ما روى عن ابن عباس رضه انه قال في تفسير هذه الآية هو ان تغضب لله اذا عصي اشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم ان هذه الوجوه وان
كانت محتملة الا ان الوجه الاول متعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو ان يجعل العبد ان يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عما سواه
اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا اكرم الاكرمين اما قوله تعالى او اشد ذكرا ففيه مسألتان المسألة الاولى عامل الاعراب في محل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير
اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم او اذكروه اشد ذكرا من آبائكم المسألة الثانية قوله او اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا وذلك لان مفاخر آبائهم كانت قليلة اما صفات الكمال لله غير متناهية
فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم قال القفال ومجاز اللغة مثل هذا معروف في قول الرجل لغيره افعل كذا الى شهر او اسرع منه لا يريد
له التشكيك بل يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه اما قوله تعالى فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة الى آخر الآية ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان الله سبحانه وتعالى بين
اولا تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين ان الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره
فقال فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ثم بين بعد الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا آتنا وما احسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة
ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله لتنوير القلب بتجلي نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشتغل المرء بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكي عن ابراهيم عم
انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين تعالى ان الذين يدعون من دون الله فريقان
احدهما ان يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا والثاني الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب
الآخرة فاختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك لان الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى
ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل على رجل يعوده وقد انهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به قال
كنت اقول اللهم ما كنت معاقبني به في الآخرة فعجله لي في الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
عذاب النار قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشفي واعلم انه سبحانه لو سلط الالم على عرق واحد في البدن او على منبت شعرة واحدة لتشوش الامر على الانسان وصار
محروما من طاعة الله تعالى ومن الاشتغال بذكره فمن الذي يستغني عن امداد رحمة الله تعالى في الدنيا والآخرة فثبت ان الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية اشارة
اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم الثالث المسألة الثانية اختلفوا في الذين حكى الله تعالى عنهم انهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روي
عن ابن عباس رضه ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وغنما وبقرا وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين البعث والمعاد
وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر وانصرنا واعطنا على عدونا الظفر فاخبر الله تعالى ان من كان في هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة اي لا نصيب له فيها من الاكرام والنعيم و
ثواب نقل عن الشيخ الدقاق رحمه الله انه قال اهل النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فهمتهم في الدنيا طلب المأكول والمشروب وفي النار طلب المأكول و
المشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون مؤمنين يسألون الله لدنياهم لا لآخرتهم ويكون سؤالهم من جملة الذنوب حيث سألوا الله في
اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل لذلك مسلما
كما روي في قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة انه نزل فيمن اخذ مالا بيمين فاجرة وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الله
يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم في الآخرة ثم معنى ذلك على وجوه احدها انه لا خلاق لهم في الآخرة الا ان يتوبوا والثاني لا خلاق لهم في الآخرة الا ان يعفو الله عنهم والثالث لا خلاق
له في الآخرة كخلاق من سأل الله الآخرة وكذلك لا خلاق لمن اخذ مالا بيمين فاجرة كخلاق من تورع عن ذلك المسألة الثالثة قوله ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتنا من الكلام لانه
كالمعلوم واعلم ان مراتب السعادات ثلثة روحانية وبدنية وخارجية اما الروحانية فاثنان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة واما البدنية
فاثنان الصحة والجمال واما الخارجية فاثنان المال والجاه فقوله ربنا آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد به التزين في الدنيا والترفع على الاقران كان من
الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كان يراد بها الرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة الروحانية والجسمانية
الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق الفريق وما له في الآخرة من خلاق اي ليس له نعيم الآخرة ونظير هذه الآية قوله من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا
نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية ان الذي طلبه في الدنيا هل اجيب له ام لا فقال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل الاجابة لان كون
الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه والله مجيب فانه ما دام مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة تكون مكرا واستدراجا قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
عذاب النار فاعلم انهم ذكروا فيه وجوها احدها ان الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والنصرة على الاعداء وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما اشبه ذلك

حسنة فقال

حسنة فقال ان تصبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين انهما الظفر والنصرة واما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا
آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة وروى حماد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا لانس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة و
قنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا و
حسنة الآخرة لم يبق شيء سواه وثانيها ان المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والنعيم بذكر الله وبالانس به وبمحبته وبرؤيته
روى الضحاك عن ابن عباس رضه ان رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما اعلم ان هذا الرجل
سأل الله شيئا من امر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول الله انه قال آتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه يقول آتنا في الدنيا عملا صالحا وهذا متأكد
بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين وتلك القرة هي ان يشاهدوا الاولاد مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية وثالثها قال قتادة الحسنة
في الدنيا والآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا فهم كتاب الله وفي الآخرة الجنة واعلم ان منشأ البحث انه لو قيل آتنا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة
لكان متناولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وهذا في محل الاثبات فلا يتناول الا الحسنة الواحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل
اللفظ على ذكره من انواع الحسنة فان قيل اليس انه لو قيل آتنا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلنا الذي اظن في هذا الموضع
والعلم عند الله انا بينا فيما تقدم انه ليس للداعي ان يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب ان يقول اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم
اعطني الحسنة في الدنيا وفي الآخرة لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه
ورضائه وحكمه وحكمته وكان ذلك اقرب الى رعاية الادب والمحافظة على اصول الدين اما قوله تعالى اولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل المسألة الاولى اولئك فيه قولان احدهما انه اشارة
الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وما له في الآخرة من خلاق والقول الثاني انه راجع الى الفريقين اي لكل نصيب من
عمله من انكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه او يكون المراد من عمل للدنيا اعطي نصيب مثله في الدنيا كما قال تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في
حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب اما قوله تعالى اولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات الاول قوله نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه الجواب
الجواب لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم وقوله منه يتولد مما كسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض السؤال الثاني هل يدل هذه الآية على الجزاء على العمل الجواب نعم ولكن
الوعد لا يجب الاستحقاق الذاتي السؤال الثالث ما الكسب الجواب الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط ان يكون ذلك اجتلاب منفعة او دفع مضرة وعلى هذا الوجه
يقال في الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب ام قليل الكسب لا يراد به الا الربح فاما الذي يقوله اصحابنا من ان الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة من الكلام اما
قوله تعالى والله سريع الحساب ففيه مسائل المسألة الاولى سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب
في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد وهو حسب الرجل وما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشيء وقال
الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا اي كفاك فسمي الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان المسألة الثانية
اختلف الناس في معنى كون الله محاسبا لخلقه على وجوه احدها ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكمياتها
وكيفياتها ومقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب
على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس رضه انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها
ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم والقول الثاني ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكأين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا
شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة والقول الثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال
اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق في اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديم
ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في اذن كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت ان يمنع الغير من فهم ما كلف
به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه المسألة الثالثة ذكروا في معنى قوله تعالى سريع الحساب وجوها احدها ان المحاسبة ترجع اما الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف
بمقادير اعماله ومقادير ثوابه وعقابه او الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب او الى انه يخلق في اذن كل مكلف ادراكا يسمع به الكلام القديم او الى انه يخلق في اذن كل مكلف صوتا
دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كان قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات فلا يتوقف تخليقه واحداثه
على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم كان قادرا على ان يخلق جميع الخلق في اقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى سريع الحساب بمعنى
فلا حاجة به وثانيها ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم اشياء مختلفة من
امور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد مطلوبه من غير ان يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين لطال العدد واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب اي هو عالم بجملة

الاعتقاد

سوال السائلين لانه سبحانه لا يحتاج الى عقد يد ولا الى فكر وروية وهذا معنى الدعاء الماثور يا من لا يشغله سمع عن سمع وحاصل الكلام في هذا القول ان معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع احوال الخلق واعمالهم ووجه المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على المسبب وثانيها انه تعالى سريع محاسبة الله سريعة بمعنى انها اتية لا محالة كما قال تعالى انما توعدون لصادق وان الدين لواقع وكل ما هو آت فكانه قد اتى قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة

قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون

الاية اعلم انه تعالى ذكر المشعر الحرام ولم يذكر الرمي لوجهين احدهما ان كان امرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لانهم كانوا لا يفعلونه والثاني لعلها انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه الايام دليلا عليه اذا كان من سنة التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات وفيه مسائل

المسئلة الاولى ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال واذكروا الله في ايام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات فمذهب الشافعي رحمه الله ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة اخرها يوم النحر والمعدودات هي ايام التشريق والدليل على ان المعدودات هي ايام التشريق انه تعالى ذكر الايام المعدودات الايام بلفظ جمع فيكون اقلها ثلثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي ان يكون المراد فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات واجتمعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في ايام منى وهي ايام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي ايام التشريق والقفال اكد هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم امر مناديا ينادي الحج عرفة من جاء ليلة جمعة قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج وايام منى ثلثة ايام فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام المعدودات هي ايام التشريق قال الواحدي ايام التشريق هي ثلثة بعد النحر اولها يوم القر وهو الحادي عشر من ذي الحجة يستقر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلثة مع يوم النحر كلها ايام النحر وايام رمي الجمار وهذه الايام الاربعة مع يوم عرفة ايام التكبير المسئلة الثانية المراد من الذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس اجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع الموضع الاول اجتمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف القول الاول انها من الظهر يوم النحر الى ما بعد صلوة الظهر من اخر ايام التشريق فيكون التكبيرات على هذا القول في خمسة عشر صلوة وهو قول ابن عباس وابن عمر رض وبه قال الشافعي رح ومالك في احد قوليه والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج فدل على ان الامر بهذه التكبيرات انما هو في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم ان صلوة الظهر هي اول صلوة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك واخر صلوة يصلونها بمنى هي صلوة الصبح من اخر ايام التشريق فوجب ان يكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان القول الثاني للشافعي رح انه يبتدأ بها من صلوة المغرب ليلة النحر الى صلوة الصبح من اخر ايام التشريق وعلى هذا القول يكون التكبيرات بعد ثماني عشر صلوة والقول الثالث للشافعي رح انه يبتدأ بها من صلوة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلوة العصر من يوم النحر فيكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وابي حنيفة رح والقول الرابع انه يبتدأ بها من صلوة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلوة العصر من اخر ايام التشريق فيكبر ثلثا وعشرين صلوة وهو قول اكابر الصحابة رضي الله عنهم كعلي رض وابن عمر وابن مسعود وابن عباس رض ومن الفقهاء من يقول به كالثوري وابي يوسف ومحمد واسحاق والمزني وابن سريج وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر رض ان النبي صلى الله عليه واله وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم اقبل علينا فقال الله اكبر ومد التكبير الى العصر من اخر ايام التشريق والثاني ان الذي قال ابو حنيفة رح اخذ بالاقل وهذا القول اخذ بالاكثر والتكثير في التكبير اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا والثالث ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد في التكبير خير من ان ينقص منها الرابع ان التكبيرات نسبت الى ايام التشريق فوجب ان يوتى بها الى اخر ايام التشريق فان قيل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودة وهي ايام التشريق فوجب ان لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضي ان لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وايضا لما كان الاغلب في هذه الثلثة ايام التشريق صح ان يضاف التكبير اليها الموضع الثاني قال الشافعي رح المستحب في التكبير ان يكون ثلثا نسقا اي متتابعة وهو قول مالك وابي حنيفة واحمد يكبر مرتين حجة الشافعي رح ما روى عبد الله بن محمد بن ابي بكر بن عمرو بن حزم قال رايت الائمة يكبرون في ايام التشريق بعد صلوة ثلثا ولانه زيادة في التكبير وكان اولى لقوله عليه السلام اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعي رح وما يقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقال وما زاد من ذلك فحسن وقاس التلبية واحتج ان لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والفرق ان سنة التلبية التكرار فتكرارها ولا موضع للزيادة وههنا يكبر مرة واحدة فكيف الزيادة والحق السكوت واما التكبير على الجمار فقد روي ان النبي صلى الله عليه واله وسلم كان يكبر مع كل حصاة فينبغي ان يفعل ذلك اما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات السوال الاول لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل والجواب قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ويقال تعجل الذهاب واستعجله السوال الثاني قوله ومن تاخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في المقصر والمقال لحق من اتى بتمام العمل والجواب من وجوه احدها انه تعالى لما اذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان من جرى على موجب الرخصة فانه يأثم الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله يقول القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان الاحتمال قائما لاجرم ازال الله هذه الشبهة وبين انه لا اثم في الامر عليه فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة فلا اثم عليه في الامرين جميعا وثانيها قال بعض المفسرين انه منهم من كان يتاخر وكل واحد من الفريقين يعيب على الاخر فعله وكان المتاخر يرى ان التعجل مخالف

نفر من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل ذلك الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الاية وذلك
من بعد ذلك من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله منبها بذلك على حال هولاء الشهداء. القول الثاني في الاية وهو اختيار اكثر المحققين من المفسرين ان هذه الاية عامة في كل
من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة فيها ونقل عن محمد بن كعب القرظي انه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الاية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع ان تنزل الاية
في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بهذه الصفات والتحقيق في المسألة ان قوله ومن الناس اشارة الى البعض فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله على ما
في قلبه يدل ان المراد به واحد من الناس لكن اذا رجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع واما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع عموم اللفظ لان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب وثانيه ليس في الاية ما يمنع من العموم بل في الاية ما يدل على العموم وهو من وجوه احدها ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذكر الله تعالى
ذمهم ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا ان الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم
وثانيها ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة وثالثها ان هذا اقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الاية على العموم دخل فيه
ذلك الشخص واما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا ان حمل الاية على العموم اولى واذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان الاية هل تدل على ان الموصوف
بهذه الصفات منافق ام لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس وشيء منها لا يدل على النفاق فاولها قوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا
وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة الا من جهة الايماء الحاصل بقوله في الحيوة الدنيا لان الانسان اذا قيل حلو الكلام فيما يتعلق او هو نوع من المذمومة وثانيها قوله ويشهد الله
على ما في قلبه وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة فان اضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام على الاضمار لا يدل على النفاق لانه ليس في الاية ان الذي يظهره للرسول
من الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم ان يكون منافقا بل لعل المراد انه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا وثالثها قوله وهو الد الخصام وهذا ايضا لا يوجب النفاق
ورابعها واذا تولى سعى في الارض فالمسلم الذي يكون مفسدا قد يكون كذلك وخامسها قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم فهذا ايضا لا يقتضي النفاق فعلمنا
ان كل واحد من هذه الصفات المذكورة في الاية لا يمكن ثبوتها في المنافق ويمكن ثبوتها في المرائي فاذا ليس في الاية دلالة على ان هذا المذكور يجب ان يكون منافقا الا ان المنافق داخل في
هذه الاية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمس وقد يكون بهذه الصفات الخمس من ليس بمنافق فثبت انا متى حملنا الاية على الموصوف بهذه الصفات الخمس دخل فيها
المنافق والمرائي واذا عرفت هذه الجملة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس الصفة الاولى قوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا والمعنى يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب
الذي يعظم في النفس واما قوله في الحيوة الدنيا ففيه وجهان احدهما انه نظير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسألة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا
والقصد ان يكون القصد ويعجبك قوله وكلامه في الحيوة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الاخرة لانه ما دام في الدنيا يكون حلو الكلام واما في الاخرة فانه تعتريه
اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة جلال الله وقهر كبريائه الصفة الثانية قوله ويشهد الله على ما في قلبه والمعنى انه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك
الاستشهاد بالحلف واليمين ويحتمل ان يكون ذلك بان يقول الله يشهد بان الامر كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤن ويشهد الله بضم الياء
اي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرا ابن محيصن ويشهد الله بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ما اظهر فالقراءة الاولى تدل على كونه مرائيا وعلى كونه يشهد الله باطلا
على نفاقه وريائه واما القراءة الثانية فلا تدل الا على كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذه القراءة الاولى ادل على الذم الصفة الثالثة قوله وهو
الد الخصام المسألة الاولى الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وقوله بل هم قوم خصمون يقال منه لد يلد بفتح اللام في يفعل منه

وفيه مسائل

فهو الد اذا كان خصيما ولددت الرجل الده بضم اللام اذا غلبته في الخصومة قال الزجاج من لديدي العنق وهما صفحتاه ولديدي الوادي وهما جانباه وتاويله انه في اي وجه
اخذ خصمه من اليمين والشمال في ابواب الخصومة غلب من خاصمه واما الخصام ففيه قولان احدهما هو قول الخليل انه مصدر بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة
والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم في هذه الاضافة وجهان الاول انه بمعنى في والتقدير الد في الخصام والثاني انه جعل الخصام الد على سبيل المبالغة والقول الثاني
ان الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو اشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الاية نزلت في الاخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه
نزلت ايضا قوله ويل لكل همزة لمزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذا اللفظ قال مجاهد الد الخصام معناه ظالم لا يستقيم وقال السدي اعوج
الخصام وقال قتادة الد الخصام معناه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل المسألة الثانية تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الاية قالوا انه تعالى
ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ما يجادل في ايات الله الصفة الرابعة قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد
فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان انه حلو الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله تعالى وانه الد الخصام بين
بعد ذلك ان كل ما ذكره باللسان فقلبه منطو على ضده لكان فاذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها وفي الاية مسائل المسألة الاولى اما قوله اذا تولى ففيه قولان احدهما معناه اذا
انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين احدهما ما كان في اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمناه ان
الاخنس لما اظهر للرسول عليه السلام انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر ومنها انه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف

فبيتهم ليلا واهلك مواشيهم واحرق زروعهم والوجه الثاني في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي صلى الله عليه وسلم يشتغل بادخال الشبهة في قلوب المؤمنين وفي استخراج
الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض اي ليردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال
ايضا اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سمي هذا المعنى فسادا في الارض
لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الارحام وتسفك الدماء قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا
ارحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصل الا الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن واعلم ان حمل الفساد على هذا اولى من حمله على
التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشوم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل والقول الاول اقرب الى نظم الاية لان المقصود بيان
نفاقه وهو انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد المسألة الثانية قوله سعى في الارض اي اجتهد في ايقاع الفساد واصل السعي
هو المشي بسرعة ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتضريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة
المسألة الثالثة من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الافساد
بالقاء الشبهة قال كان الدين الحق امران اولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل امران اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فههنا ذكر تعالى اولا من ذلك الانسان اشتغاله
بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكر وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك ان هذا التفسير اولى وعلى التفسيرين سبب نزول هذه الاية ان الاخنس
مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر وقيل المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال افرايتم ما تحرثون انتم تزرعونه وهو يقع على كل
ما يحرث ويزرع من اصناف النبات وقيل الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون
من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون اي يسرعون
لان اسراع الخروج حدة والنسل الولد لخروجه عن ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل آدم واصل الحرث من [illegible] وهو الخروج واما من قال سبب نزول هذه الاية ان
الاخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم او الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض قال
الرجال هم الذين يشقون ارض التولد اما النسل فالمراد منه الصبيان واعلم ان على جميع الوجوه فالمراد بيان ان ذلك الفساد عظيم لا اعظم منه لان المراد منهما على القول الاول هلاك
النبات والحيوان وعلى تفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذا قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع
اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قال في الجنة وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل افدلت الاية على انه يهلك
الحرث والنسل او تدل على انه اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه السعي في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الاية
على وقوع ذلك فان تقدير الاية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى
فان الاخبار المذكورة في سبب نزول الاية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت في الوجود المسألة الرابعة قرا بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل
وقرا الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو ابى يابى وروي عنه يهلك على البناء للمفعول المسألة الخامسة استدلت المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله والله لا يحب الفساد
قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان الله تعالى
احب لكم ثلثا وكره لكم ثلثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاه امركم ويكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة السوال فجعل الكراهية ضد المحبة ولولا
ان المحبة عبارة عن الارادة والا لكانت الكراهية ضد المحبة وايضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح ان يحب الفعل وان لا يكرهه على هذا القول لا تضاد الارادة دون المحبة
قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الاية اقوى لانه تعالى ذكرها
وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع وقع لا بارادته تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا
له لان الخالق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الاية دالة على مسالة الارادة ومسالة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه من وجهين الاول ان المحبة غير الارادة بل
المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه والثاني سلمنا ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيد العموم ثم
الذي يهدم قوة الكلام وجهان الاول ان قدرة العباد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد
وان يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل ان يقال انه لا يريده والثاني انه تعالى عالم بوقوع الفساد فان
اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال الصفة الخامسة قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد
وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة معناه ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى
الظلم واعلم ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم ليس فيه دلالة الا على انه متى قيل له هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القول قيل او ما قيل فليس في الاية دلالة عليه

كان يثبت ذلك بروايته وجب المصير اليه لكنا نعلم ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص **المسألة الثانية** انه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة اولها اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا وثانيها استشهاده بالله كذبا وبهتانا وثالثها لجاجه في ابطال الحق واثبات الباطل ورابعها سعيه في الفساد وخامسها سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح فظاهر قوله اتق الله ليس بان ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل فكانه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد واللجاج الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهي الى البعض اولى من بعض **المسألة الثالثة** اخذته العزة بالاثم فيه وجوه احدها ان هذا مأخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل كذا اي الزمته ذلك وحملته عليه فتقدير الآية اخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الوعظ وعدم الاصغاء اليه فانها اخذته الحمية اي لزمته يقال لحمي انف منه واخذه الكبر اي اعتراه ذلك فمعنى الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل نظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء ههنا بمعنى اللام فيقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته ولجنايته ما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا الله واما جهنم فقال يونس واكثر النحويين هي اسم النار التي يعذب بها في الآخرة وهي عجمية وقال آخرون جهنم اسم عربي سميت نار الآخرة بها لبعد قعرها حكي عن رؤبة انه قال ركية جهنام اي بعيدة القعر اما قوله ولبئس المهاد ففيه وجهان الاول ان المهاد والتمهيد والتوطئة والتهيئة واصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون اي الموطئون الممكنون اذ جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون اي يفرشون ويمكنون والثاني ان يكون قوله ولبئس المهاد اي بئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد

اعلم انه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري نفسه وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في سبب النزول روايات احدها وروي عن ابن عباس رضي الله عنه ان هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية امه وفي ابيه ياسر وفي بلال مولى ابي بكر رضي الله عنه وفي خباب بن الارت وفي عابس مولى حويطب اخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم او من عدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه وانا اعطيكم مالي ومتاعي واشتري منكم ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه ابو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر ما ذاك فقال انزل الله فيك كذا وقرأ عليه هذه الآية واما خباب بن الارت فقد فر الى المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا بتعذيب اهل مكة لنبوئنهم في الدنيا حسنة بالنصرة والغنيمة ولاجر الآخرة اكبر وفيهم نزل الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والرواية الثانية انها نزلت في رجل امر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم والرواية الثالثة نزلت في علي ابن ابي طالب عليه السلام بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليلة توجه الى الغار ويروى انه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت الآية **المسألة الثانية** اكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع وقال تعالى وشروه بثمن بخس اي باعوه وحقيقته ان المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله تعالى من الصلوة والصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار العامل كالبائع والله كالمشتري كما قال تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندي انه يمكن اجراء لفظ الشراء على ظاهره وذلك لان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة وقع في العذاب الاليم الدائم فصار في التقدير كان نفسه كانت له بسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار وللعذاب فاذا ترك الكفر والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من النار ومن العذاب فصار المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه وكذلك المؤمن يبذل انفاسا معدودة ويشتري بها نفسه ابدا لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذلك المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا قال تعالى لنبيه عليه الصلوة والسلام واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فان قيل ان الله جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وعلى هذا يمتنع كون المؤمن مشتريا قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بائع وكل واحد منهما مشتري فكذا ههنا وعلى هذا التأويل لا يحتاج الى ترك الظاهر والحمل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وامه ويدخل فيه الآبق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله كما فعل صهيب ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروي ان عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى بيده الى التهلكة فقال عمر رضي الله عنه كذبتم يرحم الله ابا فلان وقرأ ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم اعلم ان المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من جملة القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة فعل وقال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء المراق من دين ولكنهم اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الها آخر قاتلوا على دين الله وشروا انفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله **المسألة الثالثة**

يشري نفسه ابتغاء مرضات الله اي ابتغاء مرضات الله ويشتري بمعنى يشري كما قوله تعالى والله رؤف بالعباد فمن رأفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رأفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رأفته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو بلحظة اسقط ذلك العقاب عنه واعطاه الثواب الدائم ومن رأفته ان النفس له والمال ثم انه اشترى ملكه بملكه فضلا منه ورأفة واحسانا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين

اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة في الاسلام وفي شرائعه فقال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في سبب النزول روايات احدها روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية امه وفي ابيه ياسر قرأ ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوا للسلم فاجنح لها ويدعوا الى السلم وقرأ عاصم في رواية ابي بكر بن عياش السلم بكسر السين في الكل وقرأ حمزة بكسر السين في هذه التي في البقرة وفي قوله وتدعوا الى السلم وفتح في الانفال وان جنحوا للسلم وقرأ ابو بكر وابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها وبفتح السين في الانفال وفي سورة محمد عليه السلام فذهب ناس الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعمش بفتح السين واللام **المسألة الثانية** اصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين والاسلام انما سمي اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهو ايضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال ابو عبيدة وفيه ثلاث لغات السلم والسلم والسلم **المسألة الثالثة** في الآية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام والايمان هو الاسلام ومعلوم ان ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تأويل هذه الآية احدها ان المراد بالآية المنافقون والتقدير يا ايها الذين آمنوا بالسنتهم ادخلوا بكليتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي آثار تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على ان هذه الآية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف المنافق بما ذكر دعاه في هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق وثانيها روي ان هذه الآية نزلت في طائفة من مسلمي اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك انهم حين آمنوا بالنبي عليه الصلوة والسلام اقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى عليه السلام فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا في السلم كافة اي في شرائع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشيء من احكام التوراة لانه ثبت انها صارت منسوخة بل يتركوا كل تلك الاحكام اعتقادا له وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام التوراة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا في جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا وثالثها ان يكون هذا الخطاب واقعا على اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا ايها الذين آمنوا اي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة اي اكملوا طاعتكم في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع انبيائه ورسله وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة بسبب انه متفق عليه انه حق بسبب انه جاء في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة ورابعها هذا الخطاب واقع على المسلمين يا ايها الذين آمنوا بالالسنة ادخلوا في السلم كافة اي دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من ايامكم ولا تخرجوا منه ولا من شيء من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي يلقيها اليكم اصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل تمسك بما قبل هذه الآية وبما بعدها اما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكره الله تعالى في صفة المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد فيها واما ما ذكر ههنا كان المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي ذكرها المنافقون واما ما بعد الآية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر فما يجب عليهم ولا يرجون قبولهم لهذا الدين الحق الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف بالشيء لا يقال له ادم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم ان له في المستقبل خروجا منها فغير ممتنع ان يؤمر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال الى ان كان كائنا فيها في الحال لا ينافي كونه فيها غير الحال التي امر ان يدخلها فاذا كان في الحال قد يخرج عنها صح ان يؤمر بدخولها ومعلوم ان المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يمتنع ان يأمرهم الله تعالى بان يدخلوا في المستقبل في الاسلام وخامسها ان يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم اي كونوا موافقين مجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه وهذا الوجه من التأويل ذكره الجمهور من المفسرين وعندي وجه آخر احدها ان قوله يا ايها الذين آمنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فصح ان يسمى تركها بالسلم ويكون المراد منه كونوا منقادين لله في الاثبات بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر وثانيها ان يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولا يضطرب قلبه فيه على ما ورد في الحديث الرضا بما قضى الله باب الله الاعظم وثالثها ان يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهذا هو الكلام في وجوه تأويلات هذه الآية **المسألة الرابعة** قال القفال رحمه الله كافة يصلح ان يرجع الى المأمورين بالدخول اي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا والكافة في اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء اي منعته ومنه كفة القميص لانها تمنع الثوب من الانتشار وقيل لحاشية الثوب كفة لانها تمنع الثوب من الانتشار والكافة الجماعة لانها تمنع ان يخرج منها احد ومعناها في الآية جميعا هذا قول الاكثرين ... ولا يختلفوا والقطب يقول العرب رأيت القوم كافة وكافرين ورأيت النسوة كافات ويصلح ان يرجع الى الاسلام اي ادخلوا في الاسلام كله اي في كل شرائعه قال الواحدي وهذا اليق بظاهر التفسير لانهم امروا

بالغمام ظهار معنى الكاف في اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا من السوء اي منعته ويقال كفة القميص لانها تمنع الثوب من الانتشار ويقال لطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن
ورجل مكفوف اي كف بصره من ان ينظر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة
اي ادخلوا في شرائع الاسلام الى حيث تنتهي شرائعه فكفوا من ان يتركوا شيئا من شرائعه او يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحدا منكم ان لا يدخل فيه اما قوله تعالى ولا تتبعوا
خطوات الشيطان فالمعنى لا تطيعوه وهو معروف في الكلام ان يقال فلان يتبع سنن فلان اذا اقتفى اثره والفرق بين خطوة وبين خطوة ... خطوة وخطوات جمع خطوة
وقد تقدم ذلك اما قوله انه لكم عدو مبين فقال ابو مسلم الاصفهاني المبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره واقول والذي يدل على صحة هذا المعنى قوله تعالى حم والكتاب
المبين فلا معنى لكونه مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بانه مبين مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا انه تعالى لما بين عداوته لادم ونسله صح ان
يوصف بانه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله ان من يظهر عداوة رجل في بلد بعيد فقد يصح ان يقال ان فلانا عدو مبين لك وان لم تشاهده في الحال وعندي فيه وجه
اخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما سمي بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه عدو مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته
عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما ان يكون بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك لوجب ان لا نقع الا في
والالام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان الثاني فهو ايضا باطل لان من قبل عنه تلك الوسوسة فانما اتى من قبل نفسه كما قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين للعداوة والحال ما ذكرناه الجواب انه عدو من الوجهين معا اما من حيث انه حاول ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله
تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريدا لايصال الضرر الينا ان يكون قادرا عليه فاما انه من حيث الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصي والقاء الشبهات كل ذلك
سبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من اعظم جهات العداوة قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله
عزيز حكيم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابو السمال زللتم بكسر اللام وهما لغتان نحو ظللت وظللت المسئلة الثانية يقال زل يزل زللا وزلولا اذا دحضت
قدمه وزلة الطين ويقال فيمن زال عن حال كان عليها زلت به النعل ويسمى الذنب زلة يريدون به الزوال عن الواجب فقوله فان زللتم اي اخطاتم الحق وتعديتموه واما
نزول هذه الاية فقد اختلفوا فيه اختلافهم في قوله يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة فمن قال في الاول انه في المنافقين فكذا في الثاني ومن قال انه في اهل الكتاب فكذا
في الثاني وكذا الباقي ويروى عن ابن عباس رض فان زللتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه واله وسلم وشرائعه فاعلموا ان الله عزيز بالنقمة
حكيم في كل ما فعل عند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله الاية المسئلة الثالثة قوله فان
زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عالما بعواقب الامور واجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى قدم في ذلك واوعد فيه
لكي يكون له الحجة على خلقه المسئلة الرابعة قوله تعالى فان زللتم يعني ان انحرفتم عن الطريق الذي امرتم به وعلى هذا التقدير يدخل في هذا الكلام الكباير والصغاير فان الانحراف
كما يحصل بالكثير فقد يحصل ايضا بالقليل فوجب على تعالى على كل ذلك زجرا لهم عن الزوال عن المنهاج لكي يجب المؤمن قليل مع ذلك وكثيره لان كل ما كان من جملة الكباير فلا شك في وجوب
الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكباير فانه لا يكون كون العقاب مستحقا به فيجب الاحتراز عنه المسئلة الخامسة قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية
والسمعية اما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا يثبت نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم الا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره الى الصانع وكون الصانع
عالما بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية
واما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقران والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة في الاية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول هذه البينات
المسئلة السادسة قال القاضي دلت الاية على ان المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجي البينات وحصولها فبان لا يجوز ان
يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل اصلا اولى لان الادلة لا ينتفع بها مع فقد القدرة وقال ايضا دلت الاية على ان المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين
من المكلف فمن هذا الوجه دلت الاية على ان المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فيبطل بذلك قول من يزعم ان لا حجة لله الا على من يعلم ويعرف اما
قوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ان قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يليق قوله تعالى فان الله
عزيز حكيم على الزجر والتهديد والجواب ان العزيز هو من لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق
فصار تقدير الاية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز مقتدر عليكم لا يمنعه مانع منكم فلا تفوته ما يريد منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضروب
الخوف ما لا يجمعه تذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وانت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر الضرب وغيره
فان قيل فهل الاية مشتملة على الوعد كما انها مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث انه اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسي فكما يحسن من الحكيم ايصال العقاب
الى المسي فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا اليق بالحكمة واقرب الى الرحمة المسئلة الثانية احتج من قال بانه لا وجوب لشي قبل الشرع بهذه الاية قال لانه تعالى اثبت
التهديد والوعيد بشرط مجي البينات ولفظ البينات لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على ان الوعيد مشروط بمجي كل البينات وقبل الشرع لم يحصل كل البينات فوجب ان لا يحصل الوعيد

فوجب ان لا يتقرر الوجوب قبل الشرع المسئلة الثالثة قال ابو علي الجبائي لو كان الامر كما تقوله المجبرة بانه تعالى يريد السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز ان يوصف بانه حكيم لان من فعل
واراده كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما اجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فرجع معنى كونه تعالى الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء
ومريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه لكان قد اراد تجهيل نفسه فان قالوا لو لزم ذلك لكان ذا امر بما علم عدمه فقد امر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم ان لو
كان الامر بالشي امرا بما لا يتم به الا به وهذا عندنا ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا وهذا غير جائز المسئلة الرابعة يحكى ان قاريا قرا غفور رحيم فسمعه
اعرابي فانكره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول الحكيم مثل هذا عند الزلل لانه اغراء عليه قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة و
قضي الامر والى الله ترجع الامور واعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى الكلام المستقصى في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
احجمعوا على انه يجي بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون والمراد من قوله هل ينظرون هو الانتظار المسئلة الثانية اجمع المعتبرون من العقلاء على انه سبحانه منزه عن المجي
والذهاب ويدل عليه وجوه احدها ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجي والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم ان كل ما
يصح عليه المجي والذهاب وجب ان يكون محدثا مخلوقا فالاله القديم يستحيل ان يكون كذلك وثانيها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي
لا يتجزى وذلك باطل باتفاق كل العقلاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون احدهما بينه مغايرا للاخر فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك
المركب يكون مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد
وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم فالاله القديم يمتنع ان يكون كذلك وثالثها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار
معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه او انقص منه فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فهو فعل
الفاعل المختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع ان يكون كذلك ورابعها انه متى جوزنا في الشي الذي يصح عليه المجي والذهاب ان يكون الها قديما ازليا
فحينئذ لا يمكننا ان نحكم بنفي الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول الامام ابي حنيفة الشمس منع من القول بالهيتها الا انها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجي و
الذهاب على الاله فلم لا يحكم بالالهية للشمس وما الذي اوجب عليه الحكم باثبات موجود اخر يزعم انه اله وخامسها ان الله تعالى حكى عن الخليل عليه السلام انه طعن في الهية الكوكب والقمر
والشمس بقوله لا احب الافلين ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام في ذلك وسادسها ان فرعون لعنه الله
لما سال موسى فقال وما رب العالمين وطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان الله جسما موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والقدر
الشكل فكان جواب موسى عم رب السموات والارض وما بينهما ورب المشرق والمغرب وربكم ورب ابائكم الاولين خطاء باطلا وهذا يقتضي تخطئة موسى ع فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان
رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما كان ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزه عن ان يكون جسما او يكون في مكان ومنزه عن ان يصح عليه المجي والذهاب وسابعها انه تعالى قال قل هو الله احد
والاحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والاشارة الى جزئين فلما كان الله تعالى احدا امتنع ان يكون جسما ومتحيزا فاذا لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجي
والذهاب وايضا قال الله تعالى هل تعلم له سميا اي شبيها ولو كان جسما لكان شبيها في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات
وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وايضا قال الله تعالى ليس كمثله شي ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام وثامنها لو كان جسما ومتحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام
في عموم الجسمية فيعند ذلك لا يخلو اما ان يكون مخالفا لها في خصوص ذاته المخصوصة واما ان لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به المباينة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته
المخصوصة وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الصفات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما
غير موصوف بكونه جسما فيكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما واما ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كان جسما لا يخالف سائر
الاجسام في خصوصية فيكون مثلا لها مطلقا فكل ما يصح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا متحيز
وانه لا يصح المجي والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف اهل الاسلام في قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وذكروا فيه وجهين الوجه الاول وهو مذهب السلف الصالح انه
لما ثبت بالدليل القاطع ان المجي والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا انه ليس مراد الله تعالى من هذه الاية هو المجي والذهاب وان مراده بعد ذلك شي اخر فان عينا ذلك المراد لم
نامن الخطا فالاولى السكوت عن التاويل وتفويض معنى هذه الاية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس رض قال نزل القران على اربعة اوجه وجه لا يعذر
واحد بجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه يعرف من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا القول في قوله تعالى فالوجه الثاني وهو
قول جمهور من المتكلمين انه لا بد من التاويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها الاول هل ينظرون الا ان ياتيهم ايات الله فجعل مجي الايات مجيا له على التفخيم لشان الايات كما
قال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التاويل انه تعالى في الاية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض
الزجر والتهديد ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله ومعلوم انه بتقدير ان يصح المجي على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار
ومعاصيهم فهو بشارة للمؤمنين وتخصيصه بالقرب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان المقصد من الاية انما هو الوعيد والتهديد وجب ان يضمر في الاية مجي الهيبة والقهر

والتهديد بعض اضمر في ذلك زال التشبيه بالكلية وهذا تاويل حسن موافق لنظم الآية والوجه الثاني فيه انا قيل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم الله امر الله ومدار الكلام هنا
الا بانه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التاويل كما قالوا العلماء ان الذين يحادون الله ورسوله والمراد يحادون اولياءه وقال واسال القرية
والمراد واسال اهل القرية فكذا قوله ياتيهم الله المراد ياتيهم امر الله وقوله وجاء ربك اي وجاء امر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومنها ان
يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لا انه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التاويل وجهان الاول قوله هنا ياتيهم الله وقوله
وجاء ربك اخبار عن حال القيمة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك وصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه لان جميع
الايات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض والثاني انه تعالى قال بعده وقضي الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وان يكون قد جرى ذكر
من قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمرناه من ان قوله ياتيهم الله امر الله فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة اصوات
فيكون اعراضا فالاتيان عليها ايضا محال قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل والشأن والطريق قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد
وفي المثل لامر ما جدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فنحمل الامر هنا على الفعل وهو ما يليق من الاهوال واظهار الايات المهيبة وهذا التاويل الاول والذي
ذكرناه وان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير ان منادي ينادي يوم القيمة الا ان الله يامركم بكذا وكذا فكذا هو اتيان الامر
وقوله في ظلل من الغمام اي مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد وثانيها ان يكون المراد من اتيان امر الله في ظلل من الغمام حصول اصوات
مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل احد بما يليق به من السعادة والشقاوة او يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام بياضا
سوادا تلك الكتابة يعرف بها حال الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما ويكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعله امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب الوجه
الثالث في التاويل ان المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف ما ياتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما ياتي به كان اسهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان
ابلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين والمعنى
اتاهم بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب فقوله واتاهم العذاب كالتفسير لقوله فاتى الله
بنيانهم من القواعد ويقال في العرف اذا سمع بولاية جائر قد جاءنا فلان بظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور الوجه الرابع في التاويل ان يكون في بمعنى الباء وحروف الجر يقام
بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر والمراد العذاب الذي ياتيهم في الغمام مع الملائكة الوجه الخامس ان المقصود
من الاية تصوير عظمة يوم القيمة وهولها وشدتها وذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا للقضاء والخصومة وكان القاضي في تلك الخصومة اعظم السلاطين قهرا واكثرهم
هيبة فهولاء المذنبون لا وقت عليهم اشد من وقت حضورهم لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تعالى تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ونظيره قوله
تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون من غير تصوير قبضة وطي ويمين وانما هو تصوير لعظمة
شانه وتمثيل حسي فكذا هنا الوجه السادس وهو عندي اوضح من كل ما سلف انا اذا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزل في حق اليهود وعلى
هذا التقدير فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم يكون خطابا مع اليهود وح يكون قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة حكاية
والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا مع موسى عليه السلام مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان حكاية
عن حال اليهود لم يمتنع اجراء الاية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام
على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلوة والسلام وعلى هذا التقدير هذا الكلام يكون حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا احتاج
الى التاويل والى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالاية تدل على ان قوما ينتظرون ان ياتيهم الله وليس في الاية دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار او مبطلون وعلى هذا التقدير
يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التاويل كيف يتعلق قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنهم ذلك وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الباطل
فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه اظهر عندي مما سبق والله اعلم بحقيقة كلامه الوجه السابع في التاويل ما حكاه القفال في تفسيره
عن ابي العالية وهو ان الاتيان في ظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط وكان يحمل الكلام على التقديم والتاخير ويستشهد في صحته بقراءة
من قرأ هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام قال القفال وهذا التاويل مستنكر واما قوله في ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهو ما اظلك والغمام لا
يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة وكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال الله تعالى واذا غشيهم موج
كالظلل وقرأ بعضهم الا ان ياتيهم الله في ظلال من الغمام فيحتمل ان يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه احدها ان الغمام منبع الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان
اهول وافظع كما ان الخير اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اكثر تاثيرا في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هنا اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون

وثانيها

وثانيها ان نزول الغمام علامة لظهور ما يكون اشد الاهوال في القيمة قال الله تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على
الكافرين عسيرا وثالثها ان الغمام ينزل عنه قطرات كثيرة غير محدودة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور اما قوله تعالى والملائكة فهو عطف على
ما سبق والتقدير وياتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن ان يحمل على الحقيقة فوجب حمله عليها فصار المعنى انه ياتي امر الله واياته والملائكة مع ذلك ياتون لتقويم
امره وابه من اثابة او عقاب او غيرهما من احكام يوم القيمة اما قوله وقضي الامر ففيه مسائل المسئلة الاولى المعنى انه فرغ مما كانوا يوعدون به فبعد ذلك لا تقال العثرة
ولا تصرف عنهم عقوبة ولا تشفع في دفع ما نزل بهم حيلة المسئلة الثانية قوله تعالى وقضي الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضي موضع
المستقبل وهذا كثير في القرآن وخصوصا في امور الاخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضي قال الله تعالى يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس والسبب في اختيار هذا
المجاز امران احدهما التنبيه على قرب الاخرة فكان الساعة قد اتت ووقع ما يريد الله ايقاعه والثاني المبالغة في تاكيد انه لا بد من وقوعه فيجري كل نفس بما تسعى
لحصول القطع والجزم بوقوعه كانه قد وقع وحصل المسئلة الثالثة الامر المذكور ههنا هو القضاء بين الخلائق واخذ الحقوق لاربابها وانزال كل احد من المكلفين منزلته
من الجنة والنار وقال الله تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر اذا عرفت هذا فنقول قوله وقضي الامر يدل على ان احوال القيمة توجد دفعة من غير توقف فانه سبحانه
ليس لقضائه دافع وللحكمة مانع المسئلة الرابعة قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة اما قوله والى الله ترجع الامور ففيه مسائل
المسئلة الاولى من الحكمة من قال الكلمة الى انتهاء الغاية وذلك يقتضي ان يكون الله في مكان ينتهي اليه يوم القيمة واجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملك
تلك عباده في الدنيا كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الاخرة فلا مالك للحكم من العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع امرنا الى الامير اذا كان هو يختص
بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه الثاني قال ابو مسلم انه تعالى قد ملك لكل احد في دار الاختيار والبلوى امورا
امتحانا فاذا انقضى امر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو اهل ان يتقى ويطاع فندخل في السلم كما امر
ونحترز عن خطوات الشيطان كما امر المسئلة الثانية قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته اي رددته قوله تعالى ولئن رجعت الى ربي و
في موضع اخر ولئن رددت الى ربي وموضع اخر ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال الله تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا اي ردوني وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي ترجع
بفتح التاء اي تصير لقوله الا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال رح والمعنى في القرائتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله ويرجعها هو
لنفسه بافناء الدنيا واقامة القيمة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث لغات احدها الذي ذكرناه وهو انه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الاية وقضي الامر
وهو قاضيه والثاني انه على مذاهب العرب في قولهم فلان معجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى اين يذهب بك وان لم يكن ذاهب يذهب به والثالث ان ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت
شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محاسبون مجزيون كانوا رادين امورهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور اي يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم وهو كما
قال يسبح لله ما في السموات وما في الارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه ايضا حمل قوله ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له
المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة انفسهم بانهم عبيد الله فكذا يجوز ان يقال ان العباد يردون امورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال
والكفار بشهادة الحال قوله تعالى سل بني اسرائيل كم اتيناهم من اية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب في الاية مسائل المسئلة الاولى
سل كان في الاصل اسال فترك الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا التصرف استغني عن الف الوصل وقال
قطرب سال يسال مثل زال يزال وسال يسال مثل خاف يخاف والامر منه سل مثل خف وبهذه اللغة قرأ نافع وابن عامر سال سائل [illegible] وقوله كم اسم
مبني على السكون موضع للعدد يقال انه من تاليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما وسكنت الميم وبني على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهو تارة يستعمل في الخبر واخرى في
الاستفهام واكثر لغة العرب الجر عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب في الخبر ويجر في الاستفهام وههنا يحتمل ان يكون استفهامية وان يكون خبرية
المسئلة الثانية اعلم انه ليس المقصود سل بني اسرائيل ليخبروك عن تلك الايات فتعلمها وذلك لان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عالم بتلك الاحوال باعلام الله اياه بل المقصود
منه المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه قال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان امر بالاسلام
ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اي فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم ثنى ذلك التهديد
بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين انا لما اتينا اسلافهم ايات بينات فانكروها لا جرم
استوجبوا العقاب من الله وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن ايات الله تعالى لوقعوا في العذاب كما وقع اولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية
ان يعتبروا بغيرهم كما قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فهذا بيان وجه النظم المسئلة الثالثة قرأ ابو عمرو في
رواية [illegible] سل بني اسرائيل بغير همزة واسال القرية فاسال الذين يقرؤن الكتاب من قبلك واسالوا الله من فضله بالهمزة وسوى الكسائي
بين الاتصال بالواو والفاء وبين الاستئناف فقرأ [illegible] في الاتصال والكسائي تبع المصحف لان الالف ساقطة في جميع
هذا كله وقرأ الكل بغير همزة ووجه الفرق ان الحذف في الاستئناف يوصله الى اسقاط الهمزة المبتداة وهي مستثقلة وليس كذلك

المسئلة الرابعة قوله من آية بينة فيه قولان احدهما المراد معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر والتظليل بالغمام وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى موسى عليه السلام من السحاب وانزال التورية عليه وتبيين الهدى من الكفر فكل ذلك آيات بينات والقول الثاني ان المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلوة والسلام يعلم بها صدقه وصحة شريعته اما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته ففيه مسايل المسئلة الاولى قرئ ومن يبدل بالتخفيف المسئلة الثانية قال ابو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله المسئلة الثالثة في نعمة الله ههنا قولان احدهما ان المراد آياته ودلائله وهي من اجل اقسام نعم الله تعالى لانها اسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم اياها وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزة موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها ان الله تعالى اظهرها لتكون اسباب هداهم فجعلوها اسباب ضلالتهم كقوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما في التورية والانجيل من دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم قال المراد بتبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها القول الثاني المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من اسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي بدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه بسبب من جهتهم وترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينة اما قوله من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من بعد ما جاءته اى من بعد ما تمكن من معرفتها او من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه لانه اذا لم يتمكن من معرفتها او لم يعرفها فكانها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك ان عند حصول هذه الاسباب يكون الشكر واجبا فكان الكفران اقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدي وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له واقول بين عبد القاهر النحوي في كتاب دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار اولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه في ذاته موصوفا بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا او لذلك كما قال الواحدي والعقاب عذاب يعقب الجرم قوله تعالى زين للذين كفروا الحيوة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة والله يرزق من يشاء بغير حساب اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهو الكفار الذين كذبوا بالادلة والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذي لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحيوة الدنيا والمقصود من هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار في ترجيح الفاني من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسايل المسئلة الاولى انما لم يقل زينت لوجوه احدها وهو قول الفراء ان الحيوة والاحياء واحد فان كان تأنيث للفظ فالتذكير على المعنى كقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه واخذ الذين ظلموا الصيحة وثانيها قول الزجاج ان تأنيث الحيوة ليس بحقيقي لانه ليس حيوانا بازائه ذكر مثل امرأة ورجل وناقة وجمل بل معنى الحيوة والعيش والبقاء واحد فكانه قال زين للذين كفروا البقاء وثالثها هو قول ابن الانباري انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين الحيوة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث والاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغني عن تاء التأنيث المسئلة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها فالرواية الاولى قال ابن عباس رض نزلت الآية في ابي جهل ورؤس قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وخباب وعمار وسالم مولى ابي حذيفة وعامر بن فهيرة وابي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على انواع البلاء مع ان الكفار كانوا في التنعم والراحة والرواية الثانية نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وقينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم واموالهم والرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن ابي واصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المؤمنين وفقراء المهاجرين واعلم انه لا مانع من نزولها في جميعهم المسئلة الثالثة اختلفوا في كيفية هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها احدها قال الجبائي المزين هو غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا امر الآخرة في اعينهم واوهموا ان لا صحة لما يقال من امر الآخرة فلا تنغصوا عيشكم في الدنيا قال واما الذي يقوله المجبرة انه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله سبحانه وتعالى فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا وجب ان يكون ما زينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب ان الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا في ذلك التزيين ادى ذلك الى ان لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا ايضا كفر قال فصح ان المراد من الآية ان المزين هو الشيطان هذا تمام كلام ابي علي الجبائي في تفسيره واقول هذا ضعيف لان قوله زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي ان يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لابد وان يكون مغايرا لهم الا ان يقال ان كل واحد منهم كان يزين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت ان الذي يزين الكفر لجميع الكفار لابد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هو غواة الجن والانس وذلك لان هؤلاء الغواة داخلون في الكفار ايضا وقد بينا ان المزين لابد وان يكون غيرهم فثبت ان هذا التأويل ضعيف واما قوله المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين للشئ من يجعل الشئ موصوفا بالزينة وهي صفات قائمة به باعتبارها يكون الشئ مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم ان سلمنا ان المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى اخبر عن حسنه والمراد منه انه اخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية التأويل الثاني قال ابو مسلم يحتمل ان زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون لمن يبعد منهم اين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به وهو موضع قوله تعالى انى يؤفكون انى يصرفون الى غير ذلك والله يقول تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم فاضاف ذلك اليها لما كانت سببا ولما كان الشيطان لا يملك ان يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم ان هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي ان مزينا زينه والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن التأويل الثالث ان هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التأويل وجهان احدهما قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل الثاني قوله تعالى انا

جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوها الاول يمتنع ان يكون تعالى هو المزين بما اظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة في الدنيا وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء الى قوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار وقال ايضا المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا قالوا فهذه الآيات متوافقة في المعنى والكل ان الله تعالى جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذي يميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام الثاني ان المراد من التزيين انه تعالى امهلهم في الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لابد له من محدث والا فقد وقع المحدث لا عن مؤثر وهو محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة او ما رجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا مع حصولها في قلبه فهذا يمنع من كونه تزيينا في قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة احد الطرفين مرجوحا كان اولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة الثالث في تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين الحيوة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا سقط الاشكال وهذا ايضا ضعيف وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكفار فيمتنع ان يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وايضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباح من طيبات الدنيا يكون يمنعه الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص واكثر غرضه اجر الآخرة وانما يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فرحه بها يكون غالبا على قلبه لاعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها فاذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد في الآية تزيين المباحات وايضا انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورات وتحملهم المشاق فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل في المحظورات واما اصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة تلك الاشياء بل خلق تلك الافعال والاقوال وهذا بناء على ان الخالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية اما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدي رح قوله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يبعد استيناف المستقبل بعد الماضي وذلك ان الله اخبر عنهم بزين وهو ماض ثم اخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا طيبات الدنيا ولذاتها وشهواتها وتحملوا المشاق والمتاعب في طلب الآخرة مع ان القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد كانت هذه السخرية لازمة اما اذا ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من اعرض عن الملك الابدي بسبب لذة حقيرة في انفاس معدودة لم يجد في الخلق احدا اولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الحزم على جميع المقدرات فانه ان بطل القول بالآخرة لم يكن الفائت الا لذات حقيرة في انفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة امرا متعينا فثبت ان تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية اليهم اولى اما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة ففيه سؤالان الاول لم قال من الذين آمنوا ثم قال والذين اتقوا الجواب ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقي وليكون بعثا للمؤمنين على التقوى السؤال الثاني ما المراد من هذه الفوقية الجواب فيه وجوه احدها ان يكون المراد الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرين يكونون في سجين من الارض وثانيها يحتمل ان يكون المراد الفوقية بالكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون احدهما ازيد حالا من الآخر في تلك الكرامة والكافر ليس له شئ من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الامر فالله سبحانه يعطي المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين وثالثها ان يكون المراد انهم فوقهم في الحجة يوم القيمة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى واما يوم القيمة فلا يبقى شئ من ذلك بل تزول الشبهات وتتلاشى وساوس الشيطان كما قال الله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون ورابعها ان سخرية المؤمنين بالكافرين يوم القيامة فوق سخرية الكافرين من المؤمنين في الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة ومع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن من الكافر في الآخرة حقة ومع حقيتها فهي دائمة باقية السؤال الثالث هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان القائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب ان لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من اهل النار والجواب هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون اقوى في الدلالة من العمومات التي بينا انها مخصوصة بالعفو اما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب ففيه وجوه احدها انه يحتمل ان يكون المراد منه ما يعطي الله المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل ان يكون المراد ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها احدها انه

مرتبة في الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب اي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله تعالى فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب
فهو متناه وثانيها ان المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال الله تعالى اجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل بلا حساب وثالثها انه لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج
الى حساب ما يخرج منه لان المعطي انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لا نهاية لمقدوراته ورابعها
اراد بهذا الرزق رزق اهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون
الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل تاما فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب وخامسها اراد ان الذي يعطي لا نسبة له الى ما في الخزانة لان الذي يعطي في كل وقت يكون متناهيا
لا محالة والذي في خزائن قدرة الله غير متناه والمتناهي لا نسبة له الى غير المتناهي فهذا هو المراد بقوله بغير حساب وهو اشارة الى انه لا نهاية لمقدورات الله تعالى وسادسها
بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه وهذا يدل على انه لا يستحق احد عليه شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق
وسابعها بغير حساب اي يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب اذا كان لا يزيد على الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال ينفق بغير حساب وثامنها بغير حساب اي
يعطيه كثيرا لان ما دخل الحساب فهو قليل واعلم ان هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها مشتملة فيجوز ان يكون المراد كلها اما اذا حملنا الآية على ما يعطي في الدنيا من اصناف
عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه احدها وهو الذي ينتظم الآية ان الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية لهم على
انهم على الحق وبحرمان فقراء المسلمين عن تلك على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني يعطي في الدنيا من يشاء من غير ان يكون
ذلك مبنيا على كون المعطى محقا او مبطلا او محسنا او مسيئا بل ذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على ايوب عليه السلام فلا يجوز لكم ايها الكفار ان تستدلوا
بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصوله لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في
الابتلاء والامتحان ولهذا قال الله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وثانيها ان المعنى ان الله يرزق من يشاء في
الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه ان لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه
في الدنيا بل لا اعتراض عليه الامر امره والحكم حكمه ولا يسأل عما يفعل وثالثها قوله بغير حساب اي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه ما لم يكن في حسابه فعلى هذا الوجه يكون
معنى الآية ان هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم فانه تعالى يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب فلعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم
فاغناهم بما افاء عليهم من اموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله بعد وفاته على ايدي اصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فان قيل قد قال تعالى في صفة
المتقين وما يصل اليهم عطاء حسابا اوليس ذلك كالمناقض لهذه الآية قلنا اما من حمل قوله بغير حساب على التفضل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما
هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط واما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات ويتماثل صح من
هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل
معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من
الحق باذنه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم الآية اعلم انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان سبب اصرار هؤلاء على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الآية ان هذا المعنى
غير مختص بهذا الزمان بل كان هذا حاصلا في الازمنة المتقدمة لان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في
طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال القفال رحمه الله الامة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو ماخوذ من الايتمام
المسئلة الثانية دلت الآية على ان الناس كانوا امة واحدة ولكنها ما دلت على انهم كانوا امة واحدة في الحق او في الباطل واختلف المفسرون فيه على اقوال الاول انهم كانوا على دين
الحق وهذا قول اكثر المحققين ويدل عليه وجوه الاول ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم
الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على ان الانبياء انما بعثوا حين الاختلاف ويتاكد هذا بقوله وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ويتاكد ايضا
بما نقل عن ابن مسعود انه قرأ كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين
يقتضي ان يكون بعثهم بعد الاختلاف فلو كانوا قبل ذلك امة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف اولى لانهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان
يبعثوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان اولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال حسن في هذا الموضع وثانيها انه تعالى حكم بان الناس كانوا امة واحدة ثم اذا جاء فيما اختلفوا
فيه عليه ويجب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر ان المراد من هذا الاختلاف
الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس امة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق الا بالمذاهب الباطلة
فحصول المذاهب الباطلة اذا حصل بسبب البغي وهذا يدل على ان الاتفاق الذي كان حاصلا قبل حصول الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت ان الناس
كانوا امة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل وثالثها ان آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان

قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والامة منطبقة عليه لان الناس هم اولاد آدم واولاده الذكور والاناث كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا
بسبب البغي والحسد كما حكى الله تعالى عن ابني آدم اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله الا بسبب البغي والحسد ورابعها انه لما غرق
الارض بالطوفان لم يبق الا اهل السفينة فكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما يعرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر
الا انهم اختلفوا بعد ذلك فثبت ان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل انهم كانوا منطبقين على الباطل والكفر واذا
كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدلائل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدليل وخامسها ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات
ليتوصل بها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات اخرى ولزم الدور والتسلسل باطلان فوجب انتهاء النظر بالآخرة الى الضروريات وكما ان المقدمات
يجب انتهاؤها الى الضروريات فيجب انتهاؤها ايضا الى تركيب يعلم صحته بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات يعلم صحتها بضرورة العقل والى تركيبات يعلم صحتها بضرورة العقل
وجب القطع بان العقل السليم لا يغلط لو لم يحصل له سبب من خارج فاما اذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت ان بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطاء وما بالذات
اقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان ايضا هذا هو الاظهر فثبت ان الاولى ان يقال كان الناس امة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي
البغي والحسد فهذا دليل معقول على ان لفظ القرآن مطابق فوجب المصير اليه فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا
المعنى فلاجل ان يرحمهم خلقهم وسادسها قوله عليه الصلوة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه بين انه الباطل لاسباب خارجية وهي سعي الابوين
في ذلك وحصول الاعراض الفاسدة من البغي والحسد وسابعها ان الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم امة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن ابي بن كعب
وجماعة من المفسرين الا ان للمتكلمين في هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد ذلك الوجوه الستة التي ذكرناها الى هذا الوجه وهذا احد الاقوال
ونصر هذا القول القفال اما القول الثاني وهو ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر اما
الآية فقوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك واما الخبر فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى نظر الى اهل الارض عربهم
وعجمهم فمقتهم الا بقايا من اهل الكتاب وجوابه انا بينا ان هذا لا يليق الا بضده وذلك ان عند الاختلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر
لكانت البعثة في ذلك الوقت اولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا ان ذلك الاتفاق على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين
على الكفر فقيل من وفات آدم عليه السلام الى زمن نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سالوا انفسهم سؤالا وقالوا اليس فيهم من كان مسلما كهابيل وشيث وادريس واجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب
ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون القول الثالث واختيار ابي مسلم
والقاضي ان الناس كانوا امة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهو الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمته والاجتناب عن القبائح العقلية
كالظلم والكذب والجهل والعبث وامثالها واحتج القاضي على صحة قوله بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد ان بعثة
جميع الانبياء كانت متاخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لابد وان تكون وحدة في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وايضا
فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه الكل فالاظهر ان الناس كانوا
في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سال نفسه فقال اليس اول الناس آدم عليه السلام وانه كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل
واجاب بانه يحتمل انه عليه السلام مع اولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية اولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى اولاده ويحتمل ان بعد ذلك صار شرعه مندرسا
فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم ان هذا القول لا يصح الا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور في علم الاصول القول الرابع ان الآية دلت
على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او الكفر فهو موقوف على الدليل القول الخامس ان المراد من الناس ههنا اهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك
لانا بينا ان هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا ان تلك الآية نازلة في اليهود فقوله تعالى كان الناس
امة واحدة اي كان الذين آمنوا بموسى عليه السلام امة واحدة على دين واحد وملة واحدة ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وانزل
معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليهم الصلوة والسلام لتكون تلك الكتب حاكمة في تلك الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق
لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيها اشكال الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس بقوم معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم ان الالف واللام كما تكون
للاستغراق فقد يكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية اما قوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انه ذكرنا انه لا بد ههنا من اضمار والتقدير كان الناس امة واحدة
فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم انه تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث الاول كونهم مبشرين والثانية كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما
قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر الصفة الثالثة قوله
وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي اليهم فكيف يكون التبشير والانذار على ذكر انزال الكتب اجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع

يمكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر إذا خاف أنه لو لم ينظر
ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف إنما يقوى ويكمل عند التبشير والإنذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على إنزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على أنه
لا نبي إلا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق والباطل طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا أو لم يكن كذلك لأن كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا
من ذلك أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم أن قوله ليحكم فعل ولا بد من إسناده إلى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فأقربها إلى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كل واحد منها يصح فيكون
ليحكم الله أو النبي المنزل عليه الكتاب أو الكتاب ثم إن كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح أما الكتاب فلأنه أقرب المذكورات وأما الله سبحانه فهو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب وأما
النبي فلأنه هو المظهر فلا جرم كان حمله على الكتاب أولى أقصى ما في الباب أن يقال الحاكم هو الله فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز إلا أنا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين الأول أنه مجاز
مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا وإذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال الله سبحانه وتعالى إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين
والثاني أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله أما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم أن الهاء في قوله فيه يجب أن يكون راجعا إما إلى الكتاب وإما إلى الحق لأن ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه إلى
الحق أولى لأن الآية دلت على أنه تعالى إنما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه وأما قوله تعالى وما اختلف
فيه إلا الذين أوتوه فالهاء الأولى راجع إلى الحق والثانية إلى الكتاب والتقدير وما اختلف في الحق إلا الذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهما اليهود والنصارى والله
تعالى كثيرا ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله
وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء ويحتمل أن يكون المراد باختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه أي وما اختلف في الحق
إلا الذين أوتوا الكتاب مع أنه كان المقصود من إنزال الكتاب أن لا يختلفوا وأن يرفعوا المنازعة في الدين واعلم أن هذا يدل على أن الاختلاف في الحق لم يوجد إلا بعد بعثة الأنبياء وإنزال الكتاب
وذلك يوجب أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف في الحق حاصلا بل كان الاتفاق في الحق حاصلا وهو يدل على أن قوله تعالى كان الناس أمة واحدة في دين الحق أما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات
فهو يقتضي أن يكون إيتاء الله تعالى إياهم الكتاب بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لإيتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية
التي نصبها الله تعالى على إثبات الأصول التي لا يمكن القول بالنبوة إلا بعد ثبوتها وذلك أن المتكلمين يقولون كل ما لا يصح إثبات النبوة إلا بعد ثبوتها فذلك لا يمكن إثباته بالدلائل
السمعية وإلا وقع الدور بل لا بد من إثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على إيتاء الكتاب وأما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى أن الدلائل إما سمعية وإما عقلية
أما السمعية فقد حصلت بإيتاء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على إيتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل
الإعراض والعدول لم يكن ذلك إلا بسبب البغي والحسد والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الآية قوله تعالى فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم وقال وما تفرق
الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة أما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه فاعلم أنه سبحانه وتعالى لما وصف حال أهل الكتاب وأنهم بعد كمال
البيان أصروا على الكفر والجهل بسبب البغي والحسد بين أن حال هذه الأمة بخلاف ذلك فإن الله عصمهم عن الزلل وهداهم إلى الحق في الأشياء التي اختلف فيها أهل الكتاب
روي أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ونحن أول الناس دخولا الجنة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهدانا الله
لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه فهذا اليوم الذي هدانا الله له والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى قال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود إلى بيت المقدس والنصارى إلى
المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا في إبراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا فقلنا إنه كان حنيفا مسلما و
اختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى أفرطوا وقلنا القول العدل وبقي في الآية مسائل المسألة الأولى من الأصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الإيمان مخلوق
لله تعالى قال لأن الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص في أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على أن الإيمان مخلوق لله تعالى واعلم أن هذا الوجه ضعيف فإنا بينا
أن الهداية غير الاهتداء والذي يدل عليه ههنا أن الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الإيمان وجهان الأول أن الهداية إلى الإيمان كما أن التوفيق إلى الإيمان والثاني أنه تعالى قال في
الآية بإذنه ولا يمكن صرف هذا الإذن إلى قوله فهدى لأن الله لا يحتاج إلى إذن أحد فلا بد ههنا من إضمار ليصرف الإذن إليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا
بإذنه وإذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء المسألة الثانية احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة أجابوا
عنه من وجوه أحدها أنهم اختصوا بالاهتداء فجعل هدايته لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها أن المراد بهذه الهداية إلى الثواب وطريق الجنة وثالثها هداهم إلى
التمسك بالألطاف المسألة الثالثة قوله لما اختلفوا فيه أي إلى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أي إلى ما قالوا ويقال هديته إلى الطريق فإن قيل لم قال هداهم لما اختلفوا فيه
من الحق ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا فيه وقدم الاختلاف والجواب من وجهين أحدهما أنه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ثم فسره بمن وهو الثاني قال الفراء هذا من المقلوب أي فهدى الله الذين آمنوا للحق
مما اختلفوا فيه المسألة الرابعة قوله من الحق بإذنه فيه وجوه أحدها قال الزجاج بعلمه الثاني هداهم بأمره أي حصلت الهداية بسبب الأمر كما يقال قطعت بالسكين وذلك أن
الحق لم يكن متميزا عن الباطل وبالأمر حصل التمييز فحصلت الهداية بسبب الأمر الثالث قال بعضهم لا بد فيه من إضمار والتقدير هداهم فاهتدوا بإذنه أما قوله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم
فاستدلال الأصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه أحدها المراد بالهداية البيان وقال الله تعالى خص المكلفين بذلك والثاني المراد بالهداية الطريق إلى الجنة والثالث المراد اللطف فيكون

من يعلم أنه يصلح وهو قول أبي بكر الرازي قوله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء في هذا النظم وجهان الأول أنه تعالى قال في الآية السابقة
والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم والمراد أنه يهدي من يشاء إلى الحق وطلب الجنة فبين في هذه الآية أن ذلك الطلب لا يتم ولا يحصل إلا باحتمال الشدائد في التكليف فقال أم حسبتم أن تدخلوا
الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والثاني أنه في الآية السابقة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه بإذنه بين في هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في إقامة الحق وصبروا على
البلوى فكذا أنتم يا أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم لا تستحقون الفضيلة في الدين إلا بتحمل هذه المحن وفي الآية مسائل المسألة الأولى استقصينا الكلام في لفظة أم في تفسير قوله
أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت والذي نريده ههنا أن أم استفهام متوسط كما أن هل استفهام سابق فيجوز أن تقول هل عندك رجل ولا يجوز أن تقول ابتداء أم عندك رجل فأما إذا كان متوسطا
جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر كقولك أنت رجل لا تنصف أفمن جهل تفضل علينا أم لك سلطان وأما الذي لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب
فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه وهذا القسم يكون في تقدير القسم الأول إلا أن التقدير فيه متروك بهذا أم يقولون افتراه فكذا التقدير في هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا
لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه وصبروا على استهزاء قومهم بهم أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا هو الحق المسألة الثانية قوله ولما
يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم أي ولما يأتكم مثل الذين حكوا وذكر الكوفيون من أهل النحو أن لما أصله لم وما زيدت قال سيبويه ما لم تأتني زيد لأن لما تقع في مواقع لا تقع فيها لم يقول
الرجل لصاحبه أقدم فلان فتقول لما ولا يقال لم مفردة قال المبرد إذا قال القائل لم يأتني زيد فهو نفي لقولك أتاك زيد وإذا قال لما يأتني فمعناه أنه لم يأتني بعد وأنا أتوقعه قال النابغة أزف
الترحل غير أن ركابنا لما تزل برحالنا وكأن قد فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا يدل على أن إتيان ذلك متوقع منتظر المسألة الثالثة قال ابن عباس رضي الله عنهما لما دخل رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم المدينة اشتد الضر عليهم لأنهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأموالهم في أيدي المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنزل الله تطييبا لقلوبهم
أم حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي
لأصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل لو كان محمد نبيا ما سلط الله عليكم الأسر والقتل فأنزل الله تعالى هذه الآية أم حسبتم أيها المؤمنون أن
تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان بي وتصديق رسولي دون أن تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس
في المعيشة ومقاساة الأهوال في مجاهدة العدو كما كان ذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان
مثل ومثل كشبه وشبيه إلا أن المثل مستعار لحال عجيبة وقصة عجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى ولله المثل الأعلى أي الصفة التي لها شأن عظيم واعلم أن في الكلام حذفا تقديره
مثل محنة الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول أما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة وأما
الضراء فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والأوجاع وضروب الخوف وعندي أن البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات
الشر والآفة والألم عليه أما قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب أي حركوا بأنواع البلايا والرزايا قال الزجاج
أصل الزلزلة في اللغة من زل الشيء عن مكانه فإذا قلت زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الإزالة فضوعف لفظه لمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرير الفعل تضوعف فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر
وصل وصلصل وكف وكفكف وأقل الشيء أي رفعه من موضعه فإذا كرر قيل قلقل وقال بعضهم زلزلوا أي خوفوا وحقيقته غير ما ذكرناه وذلك لأن الخائف لا يستقر بل
يضطرب لقلقه ولهذا لا يقال ذلك إلا في الخوف المقيم المقعد لأنه يذهب السكون فيجوز أن يكون زلزلوا ههنا مجازا والمراد خوفوا ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقر
لما في قلوبهم من الجزع والخوف ثم إنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية في الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه
متى نصر الله وذلك لأن الرسول عليه السلام يكون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فإذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى في الشدة
فلما بلغت بهم الشدة في هذه الدرجة العظيمة قيل لهم ألا إن نصر الله قريب إجابة لهم إلى طلبتهم فقد بين الآية هذا كانت حالهم لأنه إنما هو بنصر الله بعد
طول البلاء عن دينهم فأنتم يا معشر المسلمين كونوا كذلك وتحملوا الأذى والمشقة في طلب الحق فإن نصر الله قريب لأنه آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله
تعالى الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم وقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين
المقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان نالهم الأمر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما أذن في
القتال نالهم من الجراح وذهاب الأموال والنفوس ما لا يخفى فعزاهم الله تعالى في ذلك وبين أن حال من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والمصيبة إذا عمت طابت وذكر الله تعالى في قصص من تقدم
والقاء في النار وغيره ما ابتلاه به وسائر الأنبياء في مصائبهم على أنواع البلاء ما صار ذلك سلوة المؤمنين روى قيس بن أبي حازم عن خباب بن الأرت قال شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ما نلقى من المشركين فقال إن من كان من قبلكم من الأمم كانوا يعذبون بأنواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى إن الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين ويمشط
الرجل بأمشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب ما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء إلى حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه
ولكنكم تعجلون المسألة الرابعة قرأ نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه أن حتى إذا نصبت المضارع تكون على ضربين أحدهما أن تكون بمعنى إلى وفي هذا الضرب يكون
الفعل الذي حصل قبلها والذي حصل بعدها قد وجدا ومعناه تقول سرت حتى أدخلها أي إلى أن أدخلها فالسير والدخول قد وجدا وعلى النصب في هذه الآية لأن التقدير وزلزلوا إلى أن يقول

وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب

الرسول والزلزلة والقول فقد وجدا الثاني ان يكون على هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وان يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال
هذا من شيعته وهذا من عدوه وقوله وكلبهم باسط ذراعيه لان هذا لا يصح الا على سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام ويقال شرب حتى يجيء البعير يجر بطنه والمعنى
شرب حتى ان من حضر هناك يقول يجيء البعير يجر بطنه ثم هذا قد يصدق عند انفصال السبب عن المسبب كقولك حتى دخلها يحتمل ان يكون قد وجد السير والدخول معا
لم يوجد فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لا تصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة
النصب لا يحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب اولى المسألة الخامسة في الاشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده ان يقول على سبيل
الاستبعاد متى نصر الله والجواب عنه من وجوه احدها ان كونه رسولا لا يمنع من ان يتأذى من كيد الاعداء قال الله تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال
لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين وقال حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى
انه ينصره الا انه ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه لو علم قرب الوقت زال غمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب
ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر او لا لما كان هذا الجواب مطابقا
لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد والجواب الثاني انه تعالى اخبر عن الرسول والذين آمنوا انهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين احدهما قوله متى نصر الله والثاني قوله الا ان نصر الله
قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال الا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القرآن ومن
الشعر اما القرآن فقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار
واما الشعر فقول امرئ القيس كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي والتشبيه للعناب بالرطب وبالحشف البالي اليابس فهذا جواب
ذكره قوم وهو متكلف جدا المسألة السادسة قوله الا ان نصر الله قريب يحتمل ان يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم
قال الله عند ذلك الا ان نصر الله قريب ويحتمل ان يكون ذلك قولا لقوم منهم كانهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى انفسهم فعلموا ان الله لا يعلي عدوه عليهم فقالوا
ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله ان نصر الله قريب يوجب ان يكون في حق كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير
ثابت قلنا لا يمتنع ان يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام وايضا ان ذلك عام في حق الكل اذ كل من كان في بلاء فانه لا بد له من احد امرين اما ان يتخلص عنه واما ان يموت
واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك من اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم
من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم الآية اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان انه
على كل مكلف ان يكون معرضا عن طلب العاجل وان يكون مشتغلا بطلب الآجل وان يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه
الآية الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القرآن ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها ببعض ليكون كل واحد
منها مقويا للآخر ومؤكدا له فالحكم الاول هو هذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى قال عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه نزلت الآية في رجل اتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان لي
دينارا فقال انفقه على نفسك قال ان لي دينارين فقال انفقهما على اهلك فقال ان لي ثلاثة فقال انفقها على خادمك قال ان لي اربعة قال انفقها على والديك
قال ان لي خمسة قال انفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال انفقها في سبيل الله وهو احسنها وروى الكلبي عن ابن عباس رض قال ان الآية نزلت في عمرو بن الجموح وهو الذي
قتل يوم احد وكان شيخا كبيرا وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها فنزلت هذه الآية المسألة الثانية للنحويين في ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مع
ذا بمنزلة الاسم الواحد ويكون الموضع نصبا بينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون عماذا تسأل باثبات الالف فلولا ان ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسأل بحذف الالف
كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم انت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من آخر ما علمنا انه مع ذا بمنزلة اسم واحد فلم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان
آخرا الا ان يكون في شعر كقوله على ما قام يشتمني لئيم كخنزير تمرغ في دمان والقول الثاني انه يجعل ذا بمعنى الذي فيكون ما رفعا بالابتداء وذا خبرها والعرب قد تستعمل
ذا بمعنى الذي فيقول من ذا يقول ذاك اي من الذي يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذي ينفقون المسألة الثالثة في الآية سؤال وهو ان القوم
سألوا عما ينفقون لا عن مصرف النفقة اليهم فكيف اجابهم بهذا والجواب عنه من وجوه احدها انه حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك
المقصود وذلك لان قوله ما انفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله الجواب اردفه بذكر المصرف
ليصير تكميلا للبيان وثانيها قال القفال انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امروا بانفاقه مال يخرج قربة الى
الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال اي شيء هو واذا خرج ذلك عن ان يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه اي شيء هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا
للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض وانما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال لانه
كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شأنها وصفتها كذا فقولهم ما هي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق

الجواب مطابقا لذلك السؤال فكذا هاهنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بان ذلك الذي امروا بانفاقه ما هو وجب ان يقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف
فلهذا حسن هذا الجواب وثالثها يحتمل ان يكون المراد انهم لما سألوا هذا السؤال كأنه قيل لهم هذا السؤال فاسد انفقوا اي شيء كان ولكن بشرط ان يكون ما الاحد الا وبشرط ان يكون
مصرفه ونظيره مثل اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره اكل اي طعام كان فقال للطبيب كل اليوم فمن كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا هاهنا المعنى انفقوا اي شيء اردتم بشرط
ان يكون المصرف ذلك المسألة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر الترتيب في الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود ثم رباه في الحال الذي كان في غاية
الضعف فكان انعامهما على الانسان اعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفي الآية اشارة الى انه ليس بعد رعاية
حق الله شيء اوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من العدم الى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان اخرجاه الى الوجود في عالم الاسباب
الظاهرة فثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا اوجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر الله تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم بمصالح
جميع الفقراء بل لا بد وان يرجح البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح ان تكون سببا للترجيح من وجوه احدها ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب اطلاع كل
واحد منهم على حال الآخر فاذا كان احدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الغني على الفقير اتم واطلاع الغني على فقر الفقير اتم وذلك من اقوى الحوامل على الانفاق وثانيها
انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير الى الرجوع الى غيره وذلك عار وسبة في حقه فالاولى ان يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس وثالثها ان قريب الانسان جار
مجرى الجزء منه والانفاق على النفس اولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب اولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى بعد ذكر الاقربين ذكر اليتامى
وذلك لانهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم احد يكتسب لهم فالطفل الذي مات ابوه قد عدم الكسب والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر الله تعالى
بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل اكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر الله تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في
الفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبه الله سبحانه وتعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وما تفعلوا من خير
فان الله به عليم اي كل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما
يعني لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليها كما قال اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره المسألة الخامسة
المراد من الخير هو المال كقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية للوالدين فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شيء من المال قل ام كثر وفيه قول آخر وهو ان يكون
قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهو اولى المسألة السادسة قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا ضعيف لانه
يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها احدها قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد من الاقربين الولد وولد الولد
يلزم نفقتهم عند فقد الملك فاذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال انه منسوخ بآية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت
وايضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة وثانيها ان يكون المراد من احب التقرب الى الله تعالى في باب النفقة فالاولى له ان ينفق في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى
فيكون المراد التطوع وثالثها ان يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة ورابعها يحتمل ان يكون المراد من
الانفاق على الوالدين والاقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه في اليتامى والمساكين ما يخرج من الصدقة فظاهر الآية يحتمل كل هذه الوجوه من غير نسخ الحكم الثاني
قوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون وفي الآية مسائل المسألة الاولى
اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان مأذونا في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في
هذه الآية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل ويحكى انه كان يحلف عند البيت بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضي وجوب القتال على اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله عليكم يقتضيه ايضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من وجوده وعلى من سيوجد بعد ذلك
كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الآية هل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان لان
قوله عليكم اي على كل واحد من آحادكم كما في قوله كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يقتضي الايجاب ويكفي في العمل به
مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله عليكم يقتضيه ايضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من وجوده
وعلى من سيوجد بعد الا انا قلنا كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة
هاهنا فوجب ان الوضع الاصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى الا ان يقال
كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فالقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع
اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا ان يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد وحينئذ على الكل المسألة الثانية قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان قوله
كتب عليكم هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر لا يؤمر بالامر بقتال الكافر وان كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمنين كارهين

بحكم الله وتكليفه وذلك غير جايز لان المومن لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى ويحبه ويتمسك به ويعلم ان ذلك صلاحه وفي تركه فساده والجواب من الوجه
الاول ان المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان ما امر الله تعالى به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس بل التكليف عبارة عن الزام
ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان اعظم ما يميل اليه الطبع الحياة فلذلك اشق الاشياء على النفس القتال الثاني ان يكون المراد كراهتهم للقتال قبل ان فرض لما فيه
من الخوف ولكثرة الاعداء فبين الله تعالى ان الذين يكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا يكرهوه بعد ان فرض عليهم المسئلة الثانية الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل
قوله وعسى ان تكرهوا شيئا ثم فيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقولها فانما هي اقبال وادبار كانه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم
له الثاني ان يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز والمعنى وهو مكروه لكم وقرا السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف ويجوز ان يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كانهم
اكرهوا عليه لشدة كراهتهم ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالاكراه فبالفتح
واما قوله تعالى وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسايل المسئلة الاولى عسى فعل درج مضارعه ولا يبقى بناء ماضيه فقال منه
عسا وعسيتم قال الله تعالى فهل عسيتم وينتصب بعده الفعل فيقول عسى زيد كما يقول قام زيد ومعناه قرب قال الله تعالى عسى ان يكون ردف لكم اي قرب فقوله عسى زيد ان
يقوم تقديره عسى قيام زيد اي قرب قيام زيد المسئلة الثانية معنى الاية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبضده ولاجله
حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتحصيل الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق الكثيرة في
طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق
ولكن فيه انواع من المضار منها ان العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما ان ياخذكم ويستبيح دماءكم واموالكم واما ان تحتاجوا
الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى
تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل ان القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانقطاع لسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها السرور
العظيم بالاستيلاء على الاعداء واما ما يتعلق بالدين فكثير منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستعداد
فلم يفسد ما فعله ومنها انه عسى عدوكم ان يفتنكم فلا تصبرون عن المحنة فترتدون عن الدين ومنها ان عدوكم اذا اوجل كم في دينكم وبلدكم الفكم واحوجكم في طلب الالف
سال اسباب فيكم الحد ديكم فاذا اسلم على تركه صار بسبب ذلك الحد لكم مستحقا للاجر العظيم عند الله ومنها ان من يقدم على القتال طلبا لمرضات الله
كان قد تحمل الم القتال بسبب طلب رضوان الله تعالى وعلم بصبر الرجل متقيا بفضل الله وبرحمته وانه لا يضيع اجر المحسنين وبان لذات الدنيا امور باطلة لا يرضى بالقلب
ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من اعظم السعادات الانسانية فثبت بما ذكرنا ان الطبع وان كان يكره القتال مع اعداء الله ففيه
خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح فهذا هو المراد من قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم
المسئلة الثالثة الشر السوء واصله من الشرر اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته للجفوف ومنه وحتى شررت بالاكف المصاحف والشرر اللهب لانبساطه
الاشياء الضارة المسئلة الرابعة عسى توهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل لانها تدل على حصول
الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التاويل اما ان قلنا انها بمعنى لعل فالتاويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى
من الله واجب في القرآن قال فعسى الله ان ياتي بالفتح وقد وجد وعسى الله ان ياتيني بهم جميعا وقد حصل اما قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم
في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله ثم علم انه سبحانه لا يامر العبد الا بما فيه خيره ومصلحته علم قطعا ان الذي امره الله به وجب امتثاله
سواء كان مكروها للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال ايها العبد فاعلم ان علمي اكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الاية في هذا المقام
تجري مجرى قوله في جواب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد
الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله والفتنة اكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون الاية وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان هذا السائل
كان من المسلمين او من الكافرين فالقائلون بانه من المسلمين فريقان الاول الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم للشهر الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم
عندهم ان يكون الامر بالقتال مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سالوا الرسول عنه فقالوا هل يحل لنا قتالهم في هذا الموضع فنزلت الاية
فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين الفريق الثاني وهم اكثر المفسرين رووا عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبد الله بن جحش
الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدم المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وامره ان يفتحه بعد منزلين و
ان يقراه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر على بركة الله بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش لعلك ان تاتينا منه بخبر فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره

فقال لاصحابه من احب منكم الشهادة فلينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطايف فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما نظروا
لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حلقوا راس واحد منهم واوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد بن عبد الله الحنظلي وهو واحد من كان مع عبد الله بن جحش رمى
عمرو بن الحضرمي فقتله واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يامن
فيه الخايف فيسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا قد استبعدوا ذلك وقال عليه الصلوة والسلام اني ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يا رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم انا قتلنا ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندري افي رجب اصبناه ام في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
العير والاسارى فنزلت هذه الاية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه احدها
ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا مسلمين وثانيها ان ما قبل هذه الاية وما بعدها خطاب مع المسلمين اما ما قبل هذه الاية فقوله
ام حسبتم ان تدخلوا الجنة خطاب مع المسلمين وقوله ويسالونك ماذا ينفقون حكاية عنهم ايضا واما ما بعد هذه الاية فكذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وهذا قوله ويسالونك عن اليتامى وثالثها روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رايت قوما كانوا خيرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما سالوه
الا عن ثلاثة عشر مسئلة حتى قبض كلهن في القران منها يسالونك عن الشهر الحرام والقول الثاني ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سالوا رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبرهم انه حرام قتلوه وان استحلوا قتالا فيه فانزل الله تعالى هذه الاية يسالونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه
كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به اكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين الله تعالى ان غرضهم من هذا السؤال
ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل الله تعالى بعده الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في
هذه الاية بان القتال على سبيل الدفع جائز المسئلة الثانية قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك اعجبني زيد علمه ونفعني
زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال الله تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسالونك
عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة ابن مسعود رض والربيع رض ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرا عكرمة قتل فيه اما قوله تعالى قل
قتال فيه كبير فهو مبتدا وكبير خبره وقوله قتال فيه وان كان نكرة الا انه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدا والمراد من قوله كبير اي عظيم مستنكر كما
يسمى الذنب العظيم كبيرة قال الله تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا فان قيل لم نكر القتال في قوله قتال ومن حق النكرة اذا تكررت ان تجي باللام حتى يكون
المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك يكون المراد الثاني غير الاول كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان
المراد بالثاني غير الاول والقوم ارادوا بقولهم يسالونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه عبد الله بن جحش فقال الله تعالى قل قتال فيه كبير
وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سالتم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون
من الكباير انما القتال الكبير الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر وكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا انه تعالى ما صرح بها
الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو انه [illegible] دفع اللبس عنهما وعلى هذا
بلفظ التعريف لبطلت هذه الفايدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي اليه الا اولوا الالباب المسئلة الثالثة الاكثرون على
ان حكم الاية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا في ان ذلك الحكم هل نسخ فنقل عن ابن جريج انه قال حلف لي بالله عطاء انه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في
الشهر الحرام الا على سبيل الدفع وروى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين ان
يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق
ينكره عليهم وكذلك احسب قول الحجاز والحجة في اباحته قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الاية ناسخة للتحريم والذي عندي ان قوله تعالى قل قتال فيه
كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الاية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ
فيه فاما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه مسايل المسئلة الاولى للنحويين في هذه الاية وجوه الاول وهو قول
البصريين وهذا الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها قوله اكبر عند الله والمعنى
ان القتال الذي سالتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا منها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز
ان يكون ذلك القتل واقعا في جمادى الاخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا الوجه ظاهر الا انهم اختلفوا
في قوله تعالى والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين احدهما انه عطف على الهاء في به وهو قول الاكثرين انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متاكد بقوله تعالى ان الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على هذا الوجه الاول انه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وزيد وعمرو والثاني على هذا الوجه يكون تقدير الاية وصد عن سبيل الله

وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد وما الصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبي بينهما لا يكون فان قيل اجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر حتى يكون
التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام الاضمار في كلام الله ليس بغريب ثم يتاكد هذا بقراءة حمزة يساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو ان حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا
بالاتفاق فاذا قرأ في كتاب الله تعالى كان اولى ان لا يكون مقبولا واما الاكثرون الذين اختاروا القول الثاني قالوا لا شك انه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة
والموصول والاصل انه لا يجوز الا انا اذا حملناه هنا لوجهين الاول ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكانه لا فصل والثاني ان موضع قوله وكفر به
عقب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا ان فرط العناية اوجب تقديمه
فكذا ههنا الوجه الثالث في هذه الاية وهو اختيار الفراء وابي مسلم الاصفهاني ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسالونك عن قتال
في الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم لها بعد هذا طريقان احدهما ان قوله قتال فيه مبتدا وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان القتال يحكم عليه
بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله والطريق الثاني ان يكون قوله قتال فيه كبير جملة مبتدا وخبر واما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتدا وكذا
قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو اي وعمرو منطلق طعن البصريون في هذا الجواب
فقالوا اما قولكم تقدير الاية يسالونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام فهو ضعيف لان السوال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد
الحرام وطعنوا في الوجه الاول بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطا بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني بانه لما قال بعد ذلك واخراج
اهله منه اكبر اي اكبر من كل ما تقدم فيلزم ان يكون اخراج اهل المسجد اكبر عند الله من الكفر وهو خطا بالاجماع واقول للفراء ان يجيب عن الاول بان
الذي اجيب كون انه ما وقع السوال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا مستعظمين القتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان احدهما مثل
الاخر في القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما في السوال وقولهم على الوجه الاول يلزم ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم ان يكون قتال في الشهر الحرام كفرا وعندي
يقول به لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم ان يكون كل قتال كذلك قولهم على الوجه الثاني يلزم ان يكون
اخراج اهل المسجد الحرام من المسجد اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد هم الرسول واصحابه واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه كفر
فهو ظلم لانه ايذاء للانسان عن جرم سابق وعن غرض لاحق ولا شك ان الذي يكون ظلما وكفرا معا اكبر واقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول في
تقرير قول الفراء الثالث في الاية قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به ووجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات واما الخفض في قوله تعالى
والمسجد الحرام فهو واو القسم الا ان الجمهور ما قالوا هذا القول **المسئلة الثانية** واما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه احدها انه صد عن الايمان بالله ومحمد
عليه الصلوة والسلم وثانيها صد للمسلمين عن ان يهاجروا الى الرسول عليه الصلوة والسلم وثالثها صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت والقائل ان يقول الروايات
دلت ان هذه الاية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان كان في معلوم الله كانوا سيفعلون
واما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسول مستحقا للعبادة قادرا على البعث واما قوله والمسجد الحرام ان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام هو منع
الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد
الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود واما قوله واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهله اذ كانوا
هم القائمين بحقوق البيت كما قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال الله تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا
اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فاخبر الله تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد الحرام ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها اكبر
اي كل واحد منها اكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا تفريع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين احدهما ان كل
واحد من هذه الاشياء كفر والكفر اعظم من القتل والثاني انا ندعي ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش
وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهولاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فلزم ان يكون وقوع هذه الاشياء اكبر ثم قال تعالى
والفتنة اكبر من القتل ذكروا في الفتنة قولين احدهما هي الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال
وكفر به اكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التاويل يستقيم على قول الفراء والقول الثاني ان الفتنة ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة
بالتعذيب كفعلهم ببلال وعمار وصهيب وخباب وهذا قول محمد بن اسحاق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش عنه
ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا له عن الانفاق وقال الله تعالى
الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا انما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس
من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي اذوهم

وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا اثباتهم على دينهم وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين وقال ما انتم عليه بفاتنين الا من هو
صال الجحيم وقال يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة او المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين
وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا والمعنى ان يفتنوها عن دينهم وتزين في عينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل المفتون
المجنون والمجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل اهل السلامة في العقول فثبت بهذه الاية ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل
الفتنة الى الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدايم في الاخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا على ذلك القتل الذي وقع السوال عنه
وهو قتل ابن الحضرمي وروي انه لما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى المؤمنين بمكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم
بالكفر واخراج الرسول عليه الصلوة والسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام ثم قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا فالمعنى ظاهر
ونظيره قوله ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ما زال يفعل هكذا ولا يزال يفعل هكذا قال الواحدي هذا لا مصدر
له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذرما بقي وهلم وكذلك هات وتعال ومعنى لا يزالون
اي يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد العدم فاذا ادخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم **المسئلة الثانية** حتى يردوكم اي الى ان يردوكم
وقيل المعنى ليردوكم **المسئلة الثالثة** قوله ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به قال
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي ومن يرتدد اظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو اكثر في
اللغة من الادغام وقوله فيمت وهو كافر جزم بالعطف على يرتدد وجوابها فاولئك حبطت اعمالهم **المسئلة الثانية** لما بين الله تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة
هو ان يرد المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فقد حبط عمله في الدنيا والاخرة واستوجب العذاب الدائم
في النار **المسئلة الثالثة** ظاهر الاية يقتضي ان الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر اما اذا اسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام
ويتفرع على هذه النكتة بحث اصلي وبحث فرعي اما البحث الاصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا
الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان
قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعده كفره يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقان فهو محال واما ان يقال ان الطاري يزيل السابق وهذا محال لوجوه احدها
ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس كون الطاري مزيلا للسابق اولى من كون السابق دافعا للطاري فلو عللنا زوال السابق بطريان الطاري لزم الدور
وهو محال وثانيها ان ثواب الايمان وعقاب الكفر الطاري متساويين ويكون احدهما ازيد من الاخر فان تساويا وجب ان يتحابطا كل واحد منهما بالاخر فيبقى المكلف لا
من اهل الثواب ولا من اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الاخر فلنفرض ان السابق ازيد فعند طريان الطاري لا يزول الا ما يساويه فيزول
بعض الاستحقاق فاذن دون البعض مع كونهما متساويين في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال ولنفرض الى السابق ولاح اما ان يكون الطاري الزائد يكون
جملة اجزائه موثرة في ازالة السابق فيجتمع على الاثر الواحد موثرات مستقلة وهو محال واما ان يكون الموثر في ازالة السابق بعض اجزاء الطاري دون البعض فيلزم
ان يكون اختصاص ذلك البعض بالموثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فثبت ما ذكرنا انه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كنا نظنه ايمانا الا انه
تبين انه ما كان عند الله ايمانا فظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت الاية عليه فانها دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك
الاحكام ان يموت المرتد على تلك الردة اما البحث الفروعي فهو ان المسلم الاصلي ثم اسلم في الوقت وقال الشافعي رح لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة رح يلزمه قضاء ما ادى وكذا
حجة الشافعي قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم شرط في حبط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب
ان لا يصير عمله محبطا فان قيل ان هذا معارض بقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد
واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم اجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط فالحكم يترك عند ايهما وجد كمن قال لعبده انت حر اذا جاء يوم
الخميس وانت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه وجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق
الاول والسوال الثاني على التمسك بهذه الاية ان هذه الاية تدل على ان الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الاية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام
المذكورة في هذه الاية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الاية دلالة على ان الموت على الردة شرط
فيه والجواب عن الاول ان باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه لكل واحد منهما مانعا من تعليقه بالاخر وفي مسئلتنا لو
جعلنا مجرد الردة موثرا في الحبط لم يبق للموت على الردة اثر في الحبط اصلا في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد اما السوال الثاني

بجوابه ان الآية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فقد سقط السؤال اما قوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة ففيه مسائل

المسألة الاولى قال اهل اللغة اصل الحبط ان تأكل الابل شيئا تضرها وتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم وسمي بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه المسألة الثانية المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد فني وزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الآتي بالردة كان يمكنه ان يأتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يأت بذلك العمل الحسن واتى بدله بهذا العمل الذي لا يستفيد منه نفعا بل يستفيد منه اعظم المضار يقال انه احبط عمله اي اتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اما ان يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما ان يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه فان كان مجازا وجب المصير اليه لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسألة ان الموافاة شرط في صحة الايمان على ان القول بان اثر الفعل الحادث يزيل اثر الفعل السابق محال المسألة الثالثة اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى ان يظفر به ولا يستحق به من المؤمنين موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز ان يكون المعنى في قوله تعالى حبطت اعمالهم في الدنيا انما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لان الله تعالى اعز الاسلام بانصاره فيكون الاعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة واما حبوط اعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم الثواب الذي استحقوه باعمالهم السالفة وعند المنكرين كذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا في الآخرة بل يستفيدون منه اعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم وفيه مسائل المسألة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا عقاب علينا فيما عملنا فهل نطمع بان لنا اجرا وثوابا فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا والثاني انه تعالى لما اوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد المسألة الثانية هاجروا اي فارقوا اوطانهم وعشائرهم واصله من الهجر الذي هو ضد الوصل ومنه يقال للكلام القبيح الهجر لانه مما ينبغي ان يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه والمهاجرة مفاعلة من الهجر وجاز ان يكون المراد منه ان الاحباب والاقارب هجروه بسبب الدين وهو ايضا هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة واما المجاهدة فاصله من الجهد الذي هو المشقة ويجوز ان يكون معنى المجاهدة ان يضم جهده الى جهد اخيه في نصرة دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعد اخيه لتحصيل التأييد والقوة ويجوز ان يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فيصير مفاعلة ثم قال اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم وفيه قولان احدهما ان المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التي يتوقعها واراد الله تعالى في هذا الموضع انهم يطمعون في ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما في سائر الآيات قلت الجواب من وجوه احدها ان مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء وثانيها هب انه واجب عقلا ولكنه معلق بان لا يكفر وهذا الشرط مشكوك لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع وثالثها ان المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان بعد ذلك من سائر الاعمال وهو يرجو ان يوفقه الله لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء ورابعها ليس المراد من الآية ان الله تعالى شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين انفسهم في حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرة دينهم فيقدمون على الله تعالى مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون القول الثاني ان المراد من الرجاء القطع في اصل الثواب والظن انما دخل في كميته وفي وقته وفيه وجوه قررناها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ثم قال الله تعالى والله غفور رحيم اي ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش واصحابه ما لم يعلموا من الحكم

الثالث قوله تعالى يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة الآية اعلم ان قوله يسألونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم عن اي شيء سألوا فانه يحتمل انهم سألوا عن حقيقته وماهيته لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الآية مسائل المسألة الاولى قالوا نزلت في الخمر اربع آيات نزلت بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل

٧

مسلبة للمال فنزل قوله تعالى فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم فقرأ قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فقل من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار فيهم سعد بن ابي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت هذه الآية يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر رضي الله عنه انتهينا يا رب قال القفال والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم كانوا قد الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال ان الله تعالى حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر لان شارب الخمر لا يمكنه ان يصلي الا مع السكر وكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن انس ان هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر

المسألة الثانية اعلم ان عندنا ان هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر ههنا الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى بيان ان هذه الآية دالة على تحريم الخمر اما المقام الاول في بيان ان الخمر ما هو فقال الشافعي رحمه الله كل شراب مسكر فهو خمر وقال ابو حنيفة رحمه الله الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حجة الشافعي رحمه الله على قوله وجوه احدها ما روى ابو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر رحمه الله قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وجه الاستدلال به من وجهين الاول ان عمر رضي الله عنه اخبر ان الخمر حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها خمرا وثانيها انه قال حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة وثالثها ان عمر الحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك ان عمر رضي الله عنه كان عالما باللغة وروايته ان الخمر اسم لكل ما خامر العقل حجة مقبولة الحجة الثانية روى ابو داود عن نعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا والاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا صريح في ان هذه الاشياء داخلة تحت اسم الخمر فيكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر والثاني انه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب ان يكون مراده من ذلك بيان ان الحكم الثابت فيها هو المشهور الذي اختص به الخمر وهو حرمة الشرب فوجب ان يكون ثابتا في هذه الاشربة قال الخطابي وتخصيص الخمر بهذه الاشياء الخمسة ليس لاجل ان الخمر لا تكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة في ذلك الزمان وكل ما في معناها من ذرة او سلت او عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة كما ان تخصيص الاشياء الستة بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها الحجة الثالثة روى ابو داود ايضا عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابي كل مسكر خمر يكون على وجهين احدهما ان الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه ان الآية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع ان يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا على سبيل الاحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الآخر ان يكون معناه انه كالخمر في الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد في نفسه كونه خمرا فان قام دليل على ان ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشيء الحجة الرابعة روى ابو داود عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن البتع فقال كل شراب يتخذ من العسل فيه ابطال كل تأويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه الصلاة والسلام سئل عن نوع واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك تفصيل في شيء من انواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله الحجة الخامسة روى ابو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام الحجة السادسة روى ايضا عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا وفيه ابين البيان ان الحرمة شاملة لجميع اجزاء الشراب الحجة السابعة روى ابو داود عن شهر بن حوشب عن ام سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الاعضاء وهذا لا شك انه متناول لجميع انواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر فهو خمر وهو حرام النوع الثاني من الدلائل على ان كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال اهل اللغة اصل هذا الحرف التغطية سمي الخمار خمارا لانه يغطي رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة واكمة وخمرت رأس الاناء اي غطيته والخامر هو الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل اي تخالطه يقال خامره الداء اذا خالطه وانشد لكثير هنيئا مريئا غير داء مخامر ويقال خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع الى الاول لان الشيء اذا خالط صار بمنزلة الساتر فهذه الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت مسكرا لانها تسكر العقل اي تحجزه وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله الى ان الخمر هو المسكر لان المسكر يغطي العقل ويمنع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه الاشتقاقات من اقوى الدلائل على ان مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضاف اليها الاحاديث الكثيرة لا يقال هذا اثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز لانا نقول ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة الاشتقاق كما ان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاق ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاق النوع الثالث من الدلائل على ان الخمر هو المسكر ان الامة مجمعة على ان الآيات الواردة في الخمر ثلاثة منها وردت بلفظ الخمر احدها هذه الآية والثانية آية المائدة والثالثة وردت في المسكر وهي قوله

لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر المسكر النوع الرابع من الحجة ان سبب تحريم الخمر هو ان عمر ومعاذ قالا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الخمر
مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين تعالى انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبا للعقل فوجب ان يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى اما ان
يكون خمرا واما ان يكون مساويا للخمر في هذا الحكم النوع الخامس من الحجة ان الله تعالى علل تحريم الخمر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر
والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم ولا شك ان هذه الافعال يقع بالسكر وهذا التعليل يعني يقيني فعلى هذا تكون هذه الاية نصة في ان حرمة الخمر معللة
بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع بان كل مسكر خمر وان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف وترك العناد علم ان هذه الوجوه ظاهرة جلية
في اثبات هذا المطلوب حجة ابي حنيفة رح وجوه احدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى بالخلق السكر
والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب ان يكون مباحا لان المنة لا تكون الا بالمباح الحجة الثانية ما روى عن ابن عباس رض انه عليه الصلوة والسلم
اتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس الا نسقيك مما ننبذه في بيوتنا فقال مما تسقي الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب
وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افسدت على اهل مكة شرابهم فقال ردوا علي القدح فردوه عليه فدعا من ماء زمزم وصب فيه و
اشرب وقال اذا اغتلمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا متونها بالماء وجه الاستدلال به ان التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج من الماء كان
لقطع الشدة بالنص ولان الاغتلام اشتداد كاغتلام البعير سكره الحجة الثالثة التمسك باثار الصحابة والجواب عن الاول ان قوله تعالى تتخذون منه سكرا
ورزقا حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم اجمع المفسرون على ان تلك الاية كانت نازلة قبل هذه الايات الثلاثة الدالة
على تحريم وكانت هذه الثلاثة اما ناسخة او مخصصة لها واما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ما نبذت فيه التمرات لتخرج الملوحة فتغير طعم الماء قليلا الى الحموضة
وطبعه عليه الصلوة والسلام كانت في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة القدر من الحموضة
او الرايحة وبالجملة فكل عاقل يعلم ان الاعراض عن تلك الدلايل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز واما اثار الصحابة فهي متدافعة
متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله تعالى وسنة الرسول عليه الصلوة والسلام فهذا الكلام في حقيقة الخمر المقام الثاني في بيان ان هذه الاية دالة
على تحريم الخمر وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاية دالة على ان الخمر مشتمل على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم
والبغي بغير الحق فكان مجموع هاتين الايتين دليلا على تحريم الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وايهما كان فلا
يصح ان يوصف به الا المحرم الثالث انه تعالى قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم العقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الاية لا تدل على ان شرب الخمر اثم
بل تدل على ان فيه اثما وهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين
الله تعالى ان فيها اثما كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الشرب محرما
ومنهم من قال هذه الاية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجهين احدهما انه تعالى اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة والثاني لو دلت هذه الاية
على حرمتها فلم لم يقنعوا حتى نزلت اية المائدة واية تحريم الصلاة الثالث انه تعالى اخبر ان فيهما اثم كبير فمقتضاه ان ذلك الكبير يكون حاصلا ما داما موجودين
فلو كان ذلك الكبير سبب حرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في ساير الشرايع والجواب عن الاول ان حصول النفع العاجلة فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى
كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتها لان صدق الخاص يوجب صدق العام والجواب عن الثاني انا روينا عن ابن عباس رض انها نزلت في تحريم الخمر
والتوقف الذي ذكروه غير مروي عنهم وقد يجوز ان طلب الكناية من الصحابة ما هو من هذه الاية في التحريم كما التمس ابرهيم عليه السلم مشاهدة احياء الموتى
ليزداد سكونا ودعة وطمانينة والجواب عن الثالث ان قوله فيهما اثم كبير اخبار عن الحال لا عن الماضي وعندنا ان الله تعالى علم ان شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك
الزمان واعلم انه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الاية فهذا تمام الكلام في هذا الباب المسئلة الثالثة في حقيقة الميسر فقول القمار مصدر من يسر كالموعد
والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه اخذ المال الرجل بيسر وسهولة من غير
كد ولا تعب كانوا يقولون يسرونا ثمن الجزور او من اليسار لانه سبب يساره عن ابن عباس رض كان الرجل يخاطر في الجاهلية على اهله وماله وثانيها قال ابن
قتيبة الميسر من التجزية والاقتسام يقال يسروا الشيء اي اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزأ فكانه موضع التجزية والياسر الجازر لانه يجزي لحم الجزور ثم
يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور ياسرون لانهم ياسرون بسبب ذلك الفعل يجزئون لحم الجزور وثالثها قال الواحدي انه من قولهم يسر لي هذا الشيء ييسر يسرا اذا وجب
والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظ واما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة اقداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوأم
والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها
ويجزئونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلاثة وهي المنيح والسفيح والوغد ولبعضهم لي في الدنيا سهام ليس فيهن ربيح واسمهن وغد وسفيح ومنيح فللفذ سهم وللتوأم سهمان

وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قدحا
منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم بذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك
الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون منها شيئا ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم المسئلة الرابعة اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار
المعين او هو اسم لجميع انواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اياكم وهاتين الكعبتين الموسومتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين
ومجاهد وعطا كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوزات واما الشطرنج فروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال النرد والشطرنج من الميسر و
قال الشافعي رح اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع مال او اخذ مال
وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا اما السبق في الخف والحافر والنصل فمما لا اتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه المسئلة الخامسة
الاثم الكبير فيها امور احدها ان عقل الانسان اشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الاشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس الامور و
تقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي
الى فعل القبائح خاليا عن العقل المانع منها وتقدير بعد ذلك ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضي ويقول الحمد لله
الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن ابن عباس رض انه مر ادريس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جرأتك قال ما انا باخذ جهلي بيدي فادخله
جوفي ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسي سفيههم وثانيها ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وثالثها ان هذه المعصية
من خواصها ان الانسان كلما اشتغاله بها اكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها اكثر وقوة النفس عليها اقوى بخلاف ساير المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة
فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل اكثر كان فتوره اكثر وتقذره اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه اكثر كان نشاطه اكثر ورغبته
فيه اتم فاذا واظب الانسان عليه صار غارقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر الاخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم انفسهم وبالجملة فالخمر
يزيل العقل حصلت القبائح باسرها ولذلك قال عليه الصلوة والسلم الخمر ام الخبائث واما الميسر فالاثم فيه انه يفضي الى العداوة والبغضاء لما يجري بينهم
من الشتم والمنازعة وانه اكل مال بالباطل وذلك ايضا يورث العداوة لان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلوة
واما المنافع المذكورة في قوله تعالى للناس فمنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك المماكسة في الثمن كانوا يعدون ذلك
فضيلة ومكرمة وكان يكثر ارباحهم بذلك السبب ومنها ايضا انها تقوي الضعيف وتهضم الطعام وتعين على الباه وتسلي المحزون وتشجع الجبان وتسخي البخيل وتصفي
اللون وتنعش الحرارة الغريزية وتزيد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجات لان من قمر لم ياكل من الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين
وذكر الواقدي ان الواحد منهم كان ربما قمر في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح المسئلة السادسة
قرا حمزة والكسائي كثير بالثاء المنقطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة ان الله سبحانه وتعالى وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر
فكانها عدادة من الذنوب فيها كون عشرة لسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيها ولان الاثم في هذه الاية كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم كبير فكذا الاثم فيصير
كانه قال فيهما مضار كثيرة حجة الباقين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما يكون بالكبر لا بالكثرة يدل عليه كبائر الاثم وكبائر ما تنهون عنه انه كان حوبا
كبيرا وايضا القراء اتفقوا على قوله واثمهما اكبر بالباء المنقطة من تحت وذلك يرجح ما الحكم الرابع قوله تعالى ويسالونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك
يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف واعيد هاهنا فاجيب بذكر الكمية العقال
قد يقول الرجل لاخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا كان الناس لما راوا الله سبحانه ورسوله يحضان
على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سالوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال او بعضه فاعلمهم الله تعالى ان العفو مقبول وفي هذه الاية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي
اصل العفو في اللغة الزيادة وقال الله تعالى خذ العفو اي الزيادة وقال ايضا حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه من العدد وقال القفال رح العفو ما تيسر وتسهل مما
يكون فاضلا من الكفاية يقال خذ ما عفا اي ما تيسر ويشبه ان يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه الصلوة والسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل و
الرقيق فهاتوا عشر اموالكم معناه التخفيف باسقاط زكوة الخيل والرقيق ويقال اعفى فلان فلانا حقه اذا اوصله الرجل عن الحاج في المطالبة وهذا راجع الى
التخفيف ويقال اعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفا لك اي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو اي ما سهل لك من اخلاق الناس و
يقال للارض السهلة العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن يلزمه مؤنتهم فقول من
قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذي ذكرناه وجملة التاويل ان الله سبحانه وتعالى في الانفاق فقال الله تعالى وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا
تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال عليه

اذا كان عند احدكم شيء فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وقال عليه الصلوة خير الصدقة ما ابقت غنى ولا تلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله
اذ جاءه رجل بمثل البيضة ذهب فقال يا رسول الله خذ هذا صدقة فوالله ما املك غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ثم اتاه من بين يديه فقال هاتها مغضبا
فاخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو اصابه لاوجعه ثم قال ياتي احدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبي
صلى الله عليه واله وسلم انه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والقليل جدا هو التقتير والعدل
هو الفضيلة وهو المراد بقوله قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه واله وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة وشرع النصارى على
المسامحة التامة وشرع محمد عليه الصلوة والسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان اكمل من الكل المسئلة الثانية قرا ابو عمرو العفو بضم الواو والباقون بالنصب
فمن رفع جعل ذا بمعنى الذي وينفقون صلته كانه قال ما الذي ينفقون فقال هو العفو ومن نصب جعلهما كلمة واحدة بمنزلة ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو المسئلة الثالثة
اختلفوا في ان المراد بهذا الانفاق الواجب او التطوع اما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان الاول قول ابي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكوة
فجاء ذكرها على سبيل الاجمال واما تفاصيلها فمذكورة في السنة الثاني ان هذا كان قبل نزول اية الصدقات فالناس امروا بان ياخذوا من مكاسبهم ما
يكفيهم في عامهم ثم ينفقوا الباقي ثم صار هذا منسوخا باية الزكوة فعلى هذا التقدير تكون الاية منسوخة القول الثاني ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل
التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله مقداره فلما لم يبين وفوضه الى راي المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب عنه بانه لا يبعد ان يوجب
الله تعالى شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق اخر اما قوله كذلك يبين الله لكم الايات فمعناه انه بين لكم الامر فيما سالتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه
فهكذا يبين لكم في مستقبل ايامكم امركم جميع ما تحتاجون اليه وقوله تعالى لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة ففيه وجوه الاول قال الحسن فيه تقديم وتاخير والتقدير
كذلك يبين الله لكم الايات في الدنيا والاخرة لعلكم تتفكرون والثاني كذلك يبين الله لكم الايات فيعرفكم ان الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الاخرة فاذا تفكرتم
في احوال الدنيا والاخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا الثالث يعرفكم ان نفاق المال في وجوه الخير لاجل الاخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون في امر
الدنيا والاخرة وتعلمون انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا واعلم انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين فرفض التقديم والتاخير الذي قاله
الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز الحكم الخامس قوله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد
من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم ان الله عزيز حكيم في الاية مسائل المسئلة الاولى ان اهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما
تزوجوا بالبتيمة طمعا في مالها او زوجوها من ابن لهم لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في
بطونهم نارا وانزل في الايات وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في
الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير
فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام بامورهم فعند ذلك اختلت
مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا اموالهم استحقوا الوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا
عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ههنا يحتمل انهم سالوا الرسول عليه الصلوة والسلم عن هذه الواقعة ويحتمل انه لسوال كان في
قلبهم وانما تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الاية وروي انه لما نزلت تلك الايات اعتزلوا اموال اليتامى واجتنبوا
مخالطتهم في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا ياكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على
ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكلنا منازل يسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية
قوله تعالى قل اصلاح لهم خير ففيه وجوه احدها قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في حال اصلاح اليتيم بالتقويم والتاديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وادب
وفضل لان هذا الصنع اعظم تاثيرا فيه من اصلاح ماله بالتجارة ويدخل فيه قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله خير يتناول
حال المتكفل اي هذا العمل خير له من ان يكون مقصرا في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم ايضا اي هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله
فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فان قيل ظاهر قوله تعالى قل اصلاح لهم خير لا يتناول الا تدبير انفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدي
الى الصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول احسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع وثانيها قول من قال الخير عائد
الى الولي يعني اصلاح اموالهم من غير عوض ولا اجرة للولي واعلم اجر لهم وثالثها ان يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم
والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون بعض ترجيح وهو غير جائز فوجب حمله على الجهات العائدة الى الولي والى
اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الاية ان جهات المصالح مختلفة غير منضبطة فينبغي ان يكون عين المتكفل بمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا

والاجر لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية اما قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل المسئلة الاولى المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز
يقال للجماعة الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن عليه والخلاط الجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزوال عقله المسئلة الثانية في تفسير الاية وجوه احدها المراد وان
تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامه عن طعام انفسهم وشرابه عن شراب انفسهم ومسكنه عن مسكن انفسهم فالله
تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم
بما لا يتضمن افساد اموالهم فذلك جائز وثانيها ان يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون اجرة مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول
منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا او فقيرا ومنهم من قال اذا كان غنيا لم ياكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا
فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واما ان كان فقيرا فقالوا انه ياكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان لم يوسر تحلل من اليتيم وروي عن عمر انه قال انزلت
نفسي من مال الله بمنزلة مال اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا واكل بالمعروف فلا قضاء
عليه القول الثالث ان يكون معنى الاية ان يخلطوا اموال اليتامى باموال انفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي والقول الرابع
وهو اختيار ابي مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح نحو قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله عز وجل ويستفتونك في النساء قل الله
يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه احدها ان هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله
ثانيها ان الشركة داخلة في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط اقرب وثالثها ان
قوله تعالى فاخوانكم يدل على ان المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب ان يتحرى صلاح امواله كما يتحراه اذا كان مسلما
فوجب ان يكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع اخر من المخالطة ورابعها انه تعالى قال بعد هذه الاية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة مندوب اليها
في اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تناكحوهم فهم الذين ان تناكحوهم لتاكد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك والله
اعلم بالصواب المسئلة الثالثة قوله فاخوانكم اي فهم اخوانكم قال الفراء ولو نصبه كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون اما قوله تعالى والله يعلم المفسد من
المصلح فقيل المفسد لاموالهم من المصلح لها وقيل يعلم ضمائر من اراد الافساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهرتم من انفسكم ارادة الاصلاح
فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا اخر فالله تعالى مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة
لنفسه وليس له احد يراعيها فكانه تعالى قال لما لم يكن له احد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل والمطالب لوليه لذلك وقيل والله يعلم المصلح الذي يلي من امر اليتيم
ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي من اصلاح امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من
غير اصلاح منكم لمالهم اما قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم ففيه مسائل المسئلة الاولى الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال اعنت فلان فلانا اذا اوقعه فيما
لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا لبس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل الحرف من المشقة واكمة عنوت اذا كانت شاقة كؤودا
ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني في السؤال اي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار واما المفسرون فقال
ابن عباس ولو شاء الله لجعل ما اصبتم من اموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على انفسهم ولضيق الامر عليكم في
مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم المسئلة الثانية احتج الجبائي بهذه الاية فقال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لان
قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه لم يفعل الاعنات ولا الضيق في التكليف ولو كان مكلفا بما لا يقدر العبد عليه كان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق
واعلم ان وجه هذا الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ثم سالوا انفسهم ان هذه الاية وردت في حق اليتيم واجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وايضا فقوله هذه اليتيم قد لا يفعل الله تعالى فقد دل بان الاصلاح لان هذا قولهم فمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى في خاصة
الله لاعنتكم مع انه كلفه ما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وايضا فالاعنات لا يصح الا فيمن يمكن منه الشيء فيشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم
الولي اذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد والذي لم يقدر على الفساد لا يصح ان يقال فيه ولو شاء الله لاعنتكم والجواب عنه المعارضة بمسالة العلم والداعي
المسئلة الثالثة احتج الكعبي بهذه الاية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات لما جاز ان يقول ولو شاء الله لاعنتكم والجواب
انه يجب ان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى الحكم السادس ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو
اعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اولئك يدعون الى النار والله يدعوا الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين اياته للناس
لعلهم يتذكرون اعلم ان هذه الاية نظير قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء اي لا تزوجوهن وعلى هذا القراءة ولا تتزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا
في هذه الاية هل هي ابتداء حكم وشرع او هو متعلق بما تقدم فالاكثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال ابو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم

اخوانكم فارادوا مخالطة النكاح عطف عليه بما يبعث على الرغبة في اليتامى وان كان ذلك اولى مما كانوا يتعاطونه من الرغبة من المشركات وبين ان امة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت
النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعيا لما امر به من النظر في صلاحهم وصلاح اموالهم
وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل المسألة الاولى روي عن ابن عباس رضه انه عليه الصلوة والسلام بعث مرثدا الغنوي حليفا لبني هاشم الى مكة ليخرج ناسا من المسلمين بها
سرا فعند قدومه جاءته امراة يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية اعرض عنها عند الاسلام فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع ووعدها ان يستاذن الرسول عليه الصلوة
والسلام ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عرفه ما جرى في امر عناق وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى المسألة الثانية اختلفوا
في لفظ النكاح فقال الاكثرون من اصحاب الشافعي رض انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله عليه الصلوة والسلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي
والشهود وهو العقد لا الوطي والثاني قوله عليه الصلوة والسلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل
على الوطي فامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح وثالثها قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد ورابعها
قول الاعشى انشده الواحدي في البسيط ولا تقربن جارة ان سرها عليك حرام فانكحن او تأبدا وقوله تعالى انكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة
يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج والا فتأبد اي تجنب النساء وقال الجمهور من اصحاب ابي حنيفة رحمه هو حقيقة في الوطي واحتجوا عليه
بوجوه احدها قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفى الحل ممتدا الى غاية النكاح والنكاح الذي ينتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل
قوله عليه الصلوة والسلام لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته فوجب ان يكون المراد هو الوطي وثانيها قوله عليه السلام ناكح اليد [illegible]
والناكحين [illegible] او قال ملعون ناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع عدم العقد وثالثها ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطي يقال نكح
المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل انكحنا الفرا فسنرى وقال الشاعر ايضا التحف ضم حصاها حين حله تفشرت بحابلك السهل والجبل
ومعلوم ان معنى الضم والوطي في المباشرة اتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد والوطي
فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا وقال ابن جني سألت ابا علي عن قولهم نكح المراة فقال فرقت العرب بالاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا
نكح فلان فلانة ارادوا انه تزوجها وعقد عليها فاذا قالوا نكح امراته او زوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكر امراته او زوجته فقد استغنى عن
ذكر العقد فلم يحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية اي لا تعقدوا
عليهن عقد النكاح المسألة الثالثة في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج
فيه الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون
وهذه صريحة في ان اليهود والنصارى مشركون وثانيها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد
يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية ان يغفر الله له في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك
وثالثها قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة او لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان
المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه تعالى قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات
ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك
فانهم جوزوا في اقنوم الكلمة ان يحل في عيسى وجوزوا في اقنوم الحياة ان يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا
عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقول باثبات الآلهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم
تحت اسم المشركين وجب ان يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق ورابعها ما روي انه عليه الصلوة والسلام امر اميرا وقال اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم
الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وان ابوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك
وخامسها ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وهم كانوا ينكرون صدورها
من الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله سبحانه في
حصول هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضي فقال هذا انما يلزم لو سلم
اليهودي ان ما ظهر على يد محمد عليه الصلوة والسلام من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضاف الى غير الله كان مشركا اما اذا انكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد عليه الصلوة
والسلام من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله والجواب انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر انما الاعتبار
بالدليل فاذا ثبت بالدليل ان تلك المعجزات خارجة عن قدرة البشر فمن اضاف ذلك الى غير الله كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من شريك جسم فقد ادعى الشريك

للحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا مجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من قال انه تعالى فصل بين القسمين في قوله تعالى ان
الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين وقال
لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ففي هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف احدهما على الآخر وذلك يوجب التغاير والجواب ان هذا يشكل بقوله تعالى واذ
اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها
على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فههنا ايضا كذلك لانه انما خص عبدة الاوثان في هذه الآيات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة
ما في هذه المسألة ثم اعلم ان القائلين بان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة
لان اليهودي والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها اصلا او كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث
والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعث والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل
كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد ليس له شريك ونظرا الى ابن جماعتهم وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من
الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلوة والزكوة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا ما في المسألة المسألة الرابعة الذين قالوا
ان اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا الآن قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات نهي عن نكاح الوثنية اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر
قوله ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة اصلا سواء كانت من اهل الكتاب ام لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الامة
قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد ائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله في سورة المائدة والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ فيها شيء قط فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منهن من آمن بعد ان كان من اهل الكتاب قلنا هذا لا يصح
لانه تعالى قال واحل المحصنات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من اول الامر ولان قوله من الذين اوتوا الكتاب يفيد حصول
هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روي ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من احد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز
نقل ان حذيفة تزوج بيهودية او نصرانية فكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه اتزعم انه حرام فقال لا ولكني اخاف وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال نتزوج نساء اهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه ايضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف انه عليه الصلوة والسلام قال في المجوس سنوا بهم سنة اهل
الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم ولولا ان نكاح نسائهم جائز لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور اولها ان لفظ المشرك يتناول الكتابية
على ما بيناه فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه قالوا وفي الآية ما يدل على تأكيد ما ذكرنا
وذلك لانه تعالى قال في آخر الآية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكانه تعالى
قال حرمت عليكم نكاح المشركات لانهن يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع بكونها محرمة الحجة الثانية لهم ان ابن عمر سئل عن هذه المسألة
فتلا آية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق
لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين قال احلتهما آية وحرمتهما آية فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ههنا الحجة الثالثة لهم حكى محمد بن
جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس رضه تحريم اصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين واذا كان كذلك
كانت مثل المرتدة فانه لا يجوز ايراد العقد عليها الحجة الرابعة التمسك بان عمر رضه حكي ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما غضبا شديدا فقالا نحن
نطلق يا امير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن لقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم والجواب عن الحجة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت
اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اخص من هذه الآية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت
جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم يدخل ذلك جعلناه مخصصا اقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين
الا بهذا الطريق وجب المصير اليه اما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية لانها تدعو الى النار وهذا المعنى موجود في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمحاربة
والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا ينتهي حصول ذلك
النكاح الى المقاتلة اما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب ان تكون مقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف
الآيتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من تلك الآيتين اخص من الاخرى من وجه واعم منها من وجه فلم يحصل سبب الترجيح فيه اما ههنا قوله والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله فقد حبط عمله فجوابه انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لا

الفريق منها ايضا في هذا الفكر واما التمسك بان عمر رض ضد من قلنا عنه انه ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال المسئلة الخامسة اتفق الكل على ان المراد من قوله
يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام احكام الاسلام وعن هذا احتجت الكرامية بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا
غاية التحريم والذي هو غاية التحريم وههنا الاقرار فثبت ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج اصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه احدها انا بينا في
الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وثانيها قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ولو كان
الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا وثالثها قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولو كان الايمان عبارة
عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الاية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق
المسئلة السادسة نقل عن الحسن انه قال هذه الاية ناسخة لما كانوا عليه من تزويج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول الاية مقدمين على نكاح المشركات ان كان
على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الاية بانها ناسخة لانه ثبت في الاصول ان الناسخ والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين اما ان كان جواز
نكاح المشركة قبل نزول هذه الاية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الاية ناسخة اما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو
مسلم اللام في قوله ولامة مؤمنة في افادة التوكيد يشبه لام القسم المسئلة الثانية الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت فائقة في المال والجمال والنسب
فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان يتعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا لانه اشرف الاشياء عند كل احد فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا
من الصحبة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المراة وقال بعضهم المراد ولامة
مؤمنة خير من حرة مشركة واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين احدهما ان اللفظ مطلق والثاني ان قوله ولو اعجبتكم يدل على صفة الحرية لان الاعجاب قد يكون
بحسنها او مالها وحريتها او نسبها وكل ذلك داخل تحت قوله ولو اعجبتكم المسئلة الثالثة قال الجبائي ان الاية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزويج بالامة
على ما هو مذهب ابي حنيفة رح وذلك لان الاية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزويج بالامة لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لا محالة واجدا لطول
الحرة المسلمة لان بسبب الايمان والكفر لا يتفاوت في قدر المال المحتاج اليه في اهبة النكاح فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا
استدلال لطيف في هذه المسئلة المسئلة الرابعة في الاية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح المشركة وفي قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضي جواز
التزويج بالمشركة لان لفظة افعل يقتضي المشاركة في الصفة ولاحدهما مزية قلنا ان نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الاخرة والنفعان
مشتركان في اصل كونهما نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال اما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل لها
البتة على اختلاف انواع الكفر اما قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم اما قوله تعالى اولئك يدعون الى النار ففيه مسائل المسئلة الاولى
هذه الاية نظير قوله تعالى ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار ثم في تاويل الاية وجوه احدها انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فان قيل كيف يدعون الى النار
الا ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والاغراض وربما ادى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه قيل
احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل ان يصير المسلم كافرا نعوذ بالله بسبب الالفة والمحبة يحتمل ايضا ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة والمودة واذا تعارض احتمالا
وجب ان يتساقطا فوجب ان يبقى اصل الجواز قلنا الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير ان ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم مزيد ثواب ودرجة وبتقدير ان ينتقل المسلم
عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائر بين ان يلحقه مزيد نفع وبين ان يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا
السبب رجح الله جانب المنع على جانب الاطلاق التاويل الثاني من حمل قوله تعالى اولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار
والعقاب وغرض هذا القائل ان يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق التاويل الثالث ان الولد الذي يحدث
ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث امر بالتزويج بالمسلمة حتى يكون الولد مسلما من اهل الجنة اما قوله
والله يدعوا الى الجنة والمغفرة ففيه وجهان الاول ان المعنى واولياء الله يدعون الى الجنة كما جعل اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا
جرم يجب على العاقل ان لا يدخل المشركات اللواتي هن اعداء الله وان ينكح المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة الثاني انه سبحانه وتعالى لما بين هذه الاحكام
واباح بعضها وحرم بعضها قال والله يدعوا الى الجنة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة اما قوله تعالى باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة
ونظيره قوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى وقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقرا الحسن والمغفرة باذنه بالرفع اي
حاصلة بتيسيره اما قوله تعالى ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر الحكم السادس قوله تعالى ويسالونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا
تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى جمع في هذا
الموضع ستة من الاسولة فذكر الثلاثة الاولى بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب في سؤالهم عن تلك الحوادث الاولى وقع في احوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان كل

واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدا وسالوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجيء بحرف الجمع لذلك كانه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا
المسئلة الثانية روي ان اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المراة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يفعلون
مثل فعل اليهود والمجوس كانوا اذا حاضت المراة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فراش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الاية اخذ
المسلمون بظاهر الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت وان استاثرنا بها
هلكت الحيض فقال عليه الصلوة والسلام انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم امركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد ان لا
يدع شيئا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشر واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقالا يا رسول الله افلا ننكحهن في الحيض فتغير وجه رسول الله عليه الصلوة
والسلام فقاما فجاءت هدية من لبن فارسل النبي عليه الصلوة والسلام فاخبرهما ذلك اليهما فسقاهما فعلم انه لم يغضب عليهما المسئلة الثالثة اصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل
وفاض وقال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد واذا عرفت هذا فنقول ان بناء الباب قد يجيء
للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجيء ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة
نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك مال يميل مالا مميلا وهذا ميل يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما جميعا او كسرهما في المصدر
والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمعاب والمعيب والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وايضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين
من الادباء زعموا ان المراد ههنا بالمحيض الحيض وعندي انه ليس كذلك لانا لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض معناه فاعتزلوا النساء في الحيض
ويكون المراد فاعتزلوا النساء في المحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى الاية
ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الاية فاعتزلوا النساء في موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا
لا يتطرق الى الاية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على احدهما يوجب محذورا وعلى الاخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذي
لا يوجب المحذور اولى اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع انا نعلم ان استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر واشهر منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض
الحيض انه قال قل هو اذى ولو كان المراد من المحيض المواضع لما صح هذا الوصف قلنا لا نسلم بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن الحيض والحيض في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى
كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد وان تقولوا المراد منه ان الحيض موصوف بكونه اذى واذا جاز لكم التجوز جاز لنا ايضا ان نقول المراد ان ذلك الموضع ذات اذى
لم لا يجوز ان يكون المحيض الاول هو المحيض والمحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع اما قوله تعالى قل هو اذى فقال عطا
وقتادة والسدي يعني قذرا واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شيء وقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض الاعتزال التنحي عن الشيء وقدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب
الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل في وقت الاستحاضة وهو وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المراة وقت الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا
العلة غير منقوضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المراة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المراة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان
اذى وقذرا اما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون اذى هذا البحث هو قاعدة طبية يتخلص بها ظاهر القرآن من الطعن
المسئلة الرابعة اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية وتتفرع عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامران احدهما المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال الله تعالى ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحمل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في فم الرحم قال عليه الصلوة والسلام في صفة دم
الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القرآن والنوع الثاني من صفات دم الحيض الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم
دم الحيض بها فاحدها انه اسود والثاني انه ثخين والثالث انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته والرابع انه يخرج برفق ولا يسيل سيلا والخامس ان له رائحة كريهة بخلاف
سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة والسادسة انه بحراني وهو شدة حرارته والرابعة انه يخرج برفق ولا يسيل سيلا والخامس ان له رائحة كريهة بخلاف
سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة والسادسة انه بحراني وهو شديد الحمرة وقيل ما يحصل منه كدورة تشبه لون الماء الكدر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية
ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة وكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم حيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم الحيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء
التكاليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف
التامل في تلك الدماء في تلك الصفات يقتضي عسرا او مشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء والمقصود من هذا
اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض المنع من الصلوة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المراة به بالغة والحكم
الثابت بنص القرآن انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الاية عليه المسئلة الخامسة اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رح اقلها يوم وليلة واكثرها خمسة عشر يوما
وهذا قول علي بن ابي طالب عليه السلام وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد واسحاق وقال ابو حنيفة رح والثوري اقله ثلاثة ايام ولياليهن فان نقص عنه فهو دم فاسد واكثره عشرة ايام قال ابو

الرازي في احكام القرآن وقد كان ابو حنيفة يقول قال عطا اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما فتركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد ايام فهو كذلك واحتج ابو بكر الرازي في احكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المراة وكان يلزم ان لا يوجد في الدنيا استحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روي ان فاطمة بنت ابي حبيش قالت للنبي عليه الصلوة والسلم اني استحاض فلا اطهر وايضا روي ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه واله وسلم لهما جميع ذلك حيض بل اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل ان يقول انما تميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض فاذا ترددنا في الامرين كان طريان الحيض مجهولا وبقاء التكاليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم يحكم ببقاء التكاليف لا اصلي فبهذا الطريق تميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يحصل للحيض زمان معين وحجة مالك وجهين الاول ان النبي عليه الصلوة والسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وقوله عليه الصلوة والسلم لفاطمة بنت ابي حبيش اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة الحجة الثانية انه تعالى قال في دم الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر وصف كونه اذى في معرض بيان ان الطهر يوجب الاعتزال فانما كان اذى للرائحة المنكرة فيه اللون الفاسد والحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فحيث حصلت هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل النص الصريح وعندي ان قول مالك قوي جدا اما الشافعي فقد احتج على ابي حنيفة رحمه الله بوجهين الاول انه وجد دم الحيض في اليوم بليلة وفي الزايد على العشرة بدليل انه عليه الصلوة والسلم وصف دم الحيض بانه اسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل فيما اقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيننا وبينك اعني ابا حنيفة رحمه الله فوجب ان يبقى معمولا به في هذه المدة الحجة الثانية للشافعي رضي الله عنه في جانب الزيادة ما روي انه عليه الصلوة والسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان بهذا التقدير يكون الطهر ايضا خمسة عشر يوما لان بهذا التقدير يكون الطهر ايضا خمسة عشر يوما فيكون نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت امراة لا تصلي نصف عمرها اجاب ابو بكر الرازي عنه من وجهين الاول ان الشطر ليس هو النصف بل البعض والثاني انه لا يوجد في الدنيا امراة تكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها والجواب عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطر الشيء اي اذا جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه وعن الثاني انه عليه الصلوة والسلم تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا يمكن تصلي فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ واحتج ابو بكر الرازي على قيام لابي حنيفة رحمه الله من وجوه الحجة الاولى ما روي عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد الحجة الثانية ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه وانس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهم قالوا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام ما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن الصحابة ولم يخالفه احد كان اجماعا والثاني ان التقدير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روي عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول عليه الصلوة والسلم الحجة الثالثة قوله عليه الصلوة والسلم لفاطمة بنت ابي حبيش تحيضي في علم الله تعالى ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر ووجه الاستدلال به ان قوله عليه الصلوة والسلم كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر الا في العشرة فيبقى ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله عليه الصلوة والسلم في حق النساء ما رايت من ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الليالي والايام لا تصلي هذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الليالي والايام واقلها ثلثة واكثرها عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين الايام ولا يقال في الزائد على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها ايام وايضا قال عليه الصلوة والسلم يا فاطمة ابي حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفي حديث ام سلمة في المراة التي سالته انها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل وتصلي فان قيل لعل حيض تلك المراة كان مقدار تلك المقدار قلنا انه عليه الصلوة والسلم ما سالها عن قدر حيضها بل حكم عليها مطلقا فدل هذا على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها وذلك عام في جميع النساء الحجة الخامسة وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره قال ان فرض الصلاة والصوم لازم بيقين المعمومات الدالة على وجوبها تركنا العمل بها في الثلاثة الى العشرة وجب ان لا يبقى على الاصل فيما دون الثلاث حصل خلاف العلماء فاورث شبهة فلم يجعله حيضا وما زاد على العشرة فقد حيطا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء في هذه المسئلة والله اعلم

المسئلة السادسة اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمراة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بما فيها دون الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الاية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون دالة على تحريم ما وراءه من يقول الله قريب في تخصيص الشيء بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه يقولوا ان هذه الاية تدل على حل ما سوى الجماع اما من يفسر المحيض بالحيض كان تقدير الاية فاعتزلوا النساء في

الحيض ثم يقول تركنا العمل بهذه الاية فيما دون فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقي على الحرمة اما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فاعلم ان قوله لا تقربوهن اي ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امراته اذا جامعها وهذا كالتاكيد لقوله تعالى فاعتزلوهن في المحيض ويمكن حملها ايضا على فائدة جديدة وهي ان يكون فاعتزلوا النساء في المحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وابو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارات وقرا حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فمن خفف فهو على زوال الدم لا يطهرن من طهرت المراة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرا يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله تعالى يا ايها المزمل اي المتزمل والمدثر

المسئلة الثانية اكثر فقهاء الامصار على ان المراة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل عن الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري رحمه الله والمشهور عن ابي حنيفة رحمه الله انها ان رات الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رات لعشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي رضي الله عنه من وجهين احدهما ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب ذلك هنا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الاية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين الحجة الثانية قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجوز الاتيان عند عدم التطهير حجة ابي حنيفة رضي الله عنه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل ذلك غاية النهي ان يطهرن يعني ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية النهي وجب ان ينتهي هذا النهي عند انقطاع الحيض اجاب القاضي عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما ضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فانه يجب ان يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي رضي الله عنه واكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم غسل الموضع وقال عطا وطاوس هو ان تغسل الموضع وتتوضا والصحيح هو الاول لوجهين احدهما ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عايد الى ذات المراة فوجب ان يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعضها والثاني ان حمل على التطهير الذي يختص الحيض بوجوبه اولى من التطهير الذي يثبت في الاستحاضة كثبوته في الحيض وهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن بوجود الماء وان تعذر ذلك فقد جمع القايلون بوجوب الاغتسال الا ان التيمم يقوم مقامه وانما اثبتنا ان هذا الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضي ان لا يقربها الا عند الاغتسال بالماء

المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد بقوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله وفيه وجوه الاول وهو قول ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فاتوهن في المأتى فانه هو الذي امر الله به ولا تاتوهن في غير المأتى وقوله من حيث امركم الله كقوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة والثاني قال الاصم والزجاج اي فاتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا يكن صايمات ولا معتكفات ولا محرمات والثالث وهو قول محمد بن الحنفية فاتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظة حيث حقيقة في المكان مجازية في غيرها اما قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ففي الكلام في تفسير محبة الله وتفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا انا نقول هو المكلف من فعل ما يسمى توبة وقد يقال ايضا في حق الله تعالى من حيث انه كثير قبول التوبة فان قيل ظاهر الاية يدل على انه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب ان لا تحسن منه التوبة والجواب من وجهين احدهما ان المكلف لا يامن البتة من التقصير فلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى في كل الاحوال محمود واعترض القاضي عليه بان التوبة وان كانت في اصل اللغة هي الرجوع الا انها في عرف الشرع الا انها عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي والترك في الحاضر والعزم على ان لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولابي مسلم ان يجيب عنه فيقول مرادي من هذا الجواب انه ان امكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السوال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الاصلية لئلا يدخل الطعن والسوال اما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه احدها المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لان التايب هو الذي فعل ثم ترك والمتطهر هو الذي ما فعل تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ يحتمل ذلك لان الذنب كانه نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبايح ويقال فلان طاهر الذيل والقول الثاني ان المراد انه يحب المتطهرين عن اتيانها في زمان الحيض وان لا يتهافت عن المأتى على ما قال فاتوهن من حيث امركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا اولى لانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقال الله تعالى رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل في التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فاثنى الله عليهم بذلك ثم قال تعالى

قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم وقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وبشر المؤمنين ٥ في الاية مسايل المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي ان اليهود قالوا من جامع امراته في قبلها من دبرها كان ولدها احول وزعموا ان ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال كذب اليهود فنزلت هذه الاية وثانيها روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان عمر رضي الله عنه جاء الى النبي صلى الله عليه واله وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الاية وثالثها كان الانصار ينكرون ان ياتي الرجل المراة من قبلها او من دبرها وكانوا اخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار

وذلك عليهم فنزلت الآية المسألة الثانية حرث لكم اى مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المراة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون الولد فحذف المضاف ايضا وقد يسمى موضع الشئ باسم الشئ على سبيل المبالغة كقوله فانما هى اقبال وادبار ويقال هذا امر الله اى مأموره وهذا شهوة فلان اى مشتهاه وكذلك حرث الرجل محرثه المسألة الثالثة ذهب اكثر العلماء الى ان المراد من الآية ان الرجل مخير بين ان ياتيها من قبلها فى قبلها وبين ان ياتيها من دبرها فى قبلها فقوله انى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الآية تجويز اتيان النساء فى ادبارهن وساير الناس كذبوا نافعا فى هذه الرواية وهو قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والسيد رواه عن جعفر بن محمد الصادق ع حجة من قال انه لا يجوز اتيان النساء فى ادبارهن وجوه الاول ان الله تعالى قال فى آية المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمة اتيان موضع الاذى والمعنى للاذى الا ما يتاذى الانسان منه وههنا يتاذى الانسان بنتن رائحة ذلك الدم وحصول هذه العلة فى محل النزاع اظهر فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة الحجة الثانية فى قوله فأتوهن من حيث امركم الله وظاهر الامر للوجوب ولا يمكن ان يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من اتى المراة وجب ان ياتيها من ذلك الموضع الذى امر الله به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك غير واجب بالاجماع فتعين ان يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة روى خزيمة بن ثابت ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اتيان النساء فى ادبارهن فقال عليه الصلوة والسلم حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت فى اى الخربتين او فى اى الخرزتين او فى اى الخصفتين اما من دبرها فى قبلها فنعم او من دبرها فى دبرها فلا ان الله لا يستحيى من الحق لا تاتوا النساء فى ادبارهن واراد بخربتها مسلكها فاصل الخربة المراد شبه الثقب بها والخرزة التى يثقبها الخراز كنى به عن المأتى وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه الاول التمسك بهذه الآية من وجهين الاول انه تعالى جعل الحرث اسما للمراة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرث اسم المراة لا للموضع المعين فلما قال بعده فأتوا حرثكم انى شئتم كان المراد فأتوا نساءكم انى شئتم فيكون هذا اطلاقا فى اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع الوجه الثانى ان كلمة انى معناها اين قال الله تعالى انى لك هذا والتقدير من اين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم انى شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس انى شئت كان هذا تخييرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها فى قبلها او من دبرها فى قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع فى طريق الاتيان واللفظ اللائق به ان يقول اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظ كيف بل المذكور لفظة انى وثبت ان لفظة انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت ان ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرنا الحجة الثانية لهم التمسك بعموم قوله سبحانه وتعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ترك العمل به فى حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب ان يبقى معمولا به فى حق النسوان الحجة الثالثة لو قال للمراة دبرك على حرام ونوى الطلاق ان يكون طلاقا وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم فى هذا الباب اجاب الاولون فقالوا الذى يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية باتيان النساء فى غير المأتى وجوه الاول ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المراة بجميع اجزائها ليست محلا للحراثة فامتنع اطلاق لفظ الحرث على ذات المراة ومقتضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرث على ذات المراة الا انا تركنا العمل بهذا الدليل فى قوله تعالى نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المراة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل شئ متسمة جزؤه وهذه الصورة مفقودة فى قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت ان هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتيان النساء فى المأتى الوجه الثانى فى بيان ان هذه الآية لا يمكن ان يكون دالة على ما ذكروه لما بينا ان ما قبل هذه الآية تدل على المنع مما ذكروه من وجهين احدهما قوله تعالى قل هو اذى والثانى قوله فأتوهن من حيث امركم الله فلو دلت هذه الآية على تجويزه كان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على التحليل فى موضع واحد والاصل انه لا يجوز الوجه الثالث الروايات المشهورة فى ان سبب نزول هذه الآية اختلافهم فى انه هل يجوز اتيانها من دبرها فى قبلها وسبب نزول هذه الآية يجب ان لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون هذه الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على صورة اخرى فثبت بهذه الوجوه ان الآية المراد منها ليس ما ذكروه وعند هذا يحصل الجواب عن الوجوه التى تمسكوا بها على التفصيل اما الوجه الاول فقد بينا ان قوله فأتوا حرثكم ان ذلك الموضع المعين لم يكن حمل انى شئتم ان معنا فاتوا موضع الحرث واما الثانى فانه لو كان المراد بالحرث فى قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يكن حمل انى شئتم على التخيير فى المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهى ان يكون المراد من انى شئتم فيضمن لفظ من لا يقال انتم حملتم لفظ الحرث على حقيقته والتزمتم هذا الاضمار ونحن حملنا لفظ الحرث على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لانا نقول بل هذا اولى لان الاصل فى الابضاع الحرمة واما الثالث فجوابه ان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم عام ودلايلنا خاص والخاص مقدم على العام واما الرابع فجوابه ان قوله دبرك على حرام انما صح ان يكون كناية عن الطلاق لانه محل الملامسة والمضاجعة فصار كذلك كقوله يدك طالق المسألة الرابعة اختلف المفسرون فى تفسير انى شئتم فالمشهور ما ذكرنا انه يجوز للزوج ان ياتيها من قبلها فى قبلها ومن دبرها فى قبلها والثانى ان المعنى اى وقت شئتم من اوقات الحل يعنى اذا لم تكن اجنبية او محرمة او صائمة او حائضا والثالث انه يجوز للرجل ان ينكحها قائمة او باركة او مضطجعة بعد ان يكون فى المأتى الرابع قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب الخامس متى شئتم من ليل او نهار فان قيل فما المختار من هذه الاقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين ان سبب نزول هذه الآية هو ان اليهود كانوا يقولون من اتى المراة من دبرها فى قبلها جاء الولد احول فانزل الله الآية لتكذيبهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه واما الاوقات فلا مدخل لها فى هذا الباب لان انى لا يكون بمعنى متى وانما يكون بمعنى كيف واما العزل وخلافه فلا يدخل تحت انى لان حال ع

لا يحلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام الا على ما قلنا اما قوله وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره ان يقول الرجل قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من اهل النار وهو قوله قالوا بل انتم قدمتموه لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس رض انه قال معناه التسمية عند الجماع وهو فى غاية البعد والذى عندى فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التشبيه على سبيل الوطى كانه قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة لكم وطيهن لكم لاجل انهن حرث لكم اى بسبب انه يتولد منها الولد ثم قال بعده فأتوا حرثكم انى شئتم لما كان السبب فى اباحة وطيها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تاتوا غير موضع الحرث فكان قوله تعالى فأتوا حرثكم دليلا على الاذن فى ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن فى احد الموضعين والمنع من الموضع الآخر لا جرم قال وقدموا لانفسكم اى لا تكونوا فى قيد قضاء الشهوة بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله تعالى واتقوا الله ثم اكده ثالثا بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهى عن شئ لذيذ مشتهى فثبت ان ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها ايضا دال على تحريمه فظهر ان المذهب الصحيح فى تفسير هذه الآية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين اما قوله واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم ان الكلام بالتقوى قد تقدم والكلام فى تفسير لقاء الله تعالى فقد تقدم فى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واعلم ان الله تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة اولها وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات وثانيها قوله تعالى واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات وثالثها قوله تعالى واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى انه انما كلفكم بتحمل المشقة فى فعل الطاعات وفى ترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة فى فعل الطاعات وفى ترك المحظورات عبثا وما احسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد رعاية الترتيب المعروف فى القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لانه كالمعلوم فصار كقوله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا الحكم الثامن قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم المفسرون ذكروا من الكلام فى هذه الآية واجود ما ذكروه وجهان الاول وهو الذى ذكره ابو مسلم الاصفهانى وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اى عن الحرم او على الله تعالى بكثرة الحلف به وذلك لان من اكثر ذكر شئ فى معنى من المعانى فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتنى عرضة للومك قال الشاعر ولا تجعلنى عرضة للوائم وقد ذم الله من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت والحكمة فى الامر بتقليل الايمان ان من حلف فى كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين فى قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلى من اليمين وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان اكمل فى العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى اجل واعلى عنده من ان يستشهد به فى غرض من الاغراض الدنيوية واما قوله بعد ذلك ان تبروا وتتقوا فهذا علة لهذا النهى فقوله ان تبروا اى ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما ان فى ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونوا يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مصلحين فى الارض غير مفسدين فان قيل كيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا ان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله اعظم واجل من ان يستشهد باسمه العظيم فى مطالب الدنيا وخساس مطالب الخلق فلا شك ان هذا من اعظم ابواب البر واما معنى التقوى فظاهر انه اتقى ان يصدر منه ما يخل بتعظيم الله تعالى واما الاصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا فيه كونه معظما لله تعالى الى هذا الحد يحترز عن الاخلال بواجبه اعتقدوا وصدقوا لهجته وبعدوا عن الاغراض فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه التاويل الثانى قالوا العرض عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال اردت ان افعل كذا فعرض لى امر كذا واعترض اى تحامى فى ذلك بمعنى منعه واشتقاقها من الشئ الذى يوضع فى عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على فلان وجعل كلامه معارضا لكلام اخر اذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشئ ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام فى قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا وتتقوا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره سبب نزول الآية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم واصلاح بين الناس واحسان الى احد او عبادة ثم يقول اخاف الله ان احنث فى يمينى فيترك البر ارادة البر فى يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البر والتقوى هذا اجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا فى كلمات اخر ولكن لا فائدة فيها فتركناها ثم قال فى اخر الآية والله سميع عليم اى ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان تستشهد باسمه الكريم فى الاغراض العاجلة فهو عليم عالم بما فى قلبكم ونيتكم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم فى الآية مسائل المسألة الاولى اللغو الساقط الذى لا يعتد به سواء كان كلاما او غيره اما ورود هذه اللفظة فى الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية اما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما وقوله تعالى لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم وقوله لا تسمع فيها لاغية اما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل ان يكون المراد واذا مروا بالكلام الذى يكون لغوا وان يكون المراد واذا مروا باللغو الذى يكون لغو واما الخبر فقوله عليه الصلوة والسلم من قال يوم الجمعة لصاحبه والامام يخطب صه فقد لغا واما الروايات فقال الفراء لغى الطاير يلغى لغوا اذا صوت ولغو الطاير منصوبة واما ورود هذا اللفظ فى غير الكلام فهو قوله تعالى لا

بني الدنة من اولاد الابل لغو قال جرير يعد الناسبين في بني تميم سوت المجاز بعد كابرا ويخرج منهم المرئي لغوا كما لغت في الدية الجونا وقال العجاج ورب اسراب حجيج
كظم عن اللغا ورفث التكلم قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة اما المفسرون فقد ذكروا وجوها الاول قال الشافعي رح انه قول
العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة والقول الثاني
وهو قول ابي حنيفة رح ان اللغو هو ان يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف ان الشافعي رح لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله
وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة رح يحكم بالضد من ذلك فمذهب الشافعي رح هو قول عائشة رض والشعبي وعكرمة وقول ابي
حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة ومكحول حجة الشافعي رح على قوله وجوه الاول ما روت عائشة عن النبي عليه الصلوة
والسلم انه قال لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلا والله وبلى والله وروي عن النبي عليه الصلوة والسلم مر بقوم ينتضلون ومعه رجل من اصحابه فرمى رجل من القوم فقال اصبت والله
ثم اخطأ فقال الذي مع النبي عليه الصلوة والسلم حنث الرجل يا رسول الله فقال عليه الصلوة والسلم كلا ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة رض انها قالت
ايمان اللغو ما كان في الهزل والمراء والخصومة التي لا يعقد عليها القلب واثر الصحابة في تفسير كلام الله اولى الحجة الثانية ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد بقوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الانسان بالجد
ولا يربط قلبه به وذلك قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله وبلى والله فاما اذا حلف على شيء بالجد انه كان حاصلا ثم ظهر انه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين
تصديق قول نفسه وربط قلبه به فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب الحجة الثالثة انه سبحانه ذكر قبل هذه الاية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم و
ذكرنا ان معناه النهي عن كثرة الحلف فاليمين وههنا الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا يؤاخذهم عليه ولا كفارة لان ايجاب
المواخذة والكفارة عليهم يفضي اما الى ان يمتنعوا عن الكلام او يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر ان تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الاية فاما
قاله ابو حنيفة رح فانه لا يناسب ما قبل الاية وكان تاويل الشافعي اولى حجة ابي حنيفة رح من وجوه الحجة الاولى قوله عليه الصلوة والسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا
منها فليات بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهزل الحجة الثانية ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ
فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهما ان لا يختلفان في وجوب الكفارة في قول الناس لا والله وبلى والله اذا حصل الحنث ثم ان الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره
بما قال الشافعي ويجب تفسيره بما قال ابو حنيفة رح ان اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين اي بالقوة والمقصود من اليمين
تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يعقل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون وقوع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين
على الماضي يكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي اما اليمين على المستقبل فانه قابل التقوية فلم تكن
اليمين خاليا عن الغرض المطلوب منها فلا يكون لغوا القول الثالث في تفسير يمين اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة او فعل معصية فهذا هو اليمين اللغو لان اللغو
هو المعصية قال الله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فبين انه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي بما اقمتم على الذي حلفتم
عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التاويل يساعده قوله عليه الصلوة والسلم من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن
يمينه وهذا التاويل ضعيف من وجهين الاول هو ان المواخذة المذكورة في هذه الاية صارت مفسرة في اية المائدة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
ولما كان المراد بالمواخذة ايجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة عرفنا ان المراد من الاية ليس هو هذه الصورة الثاني انه تعالى جعل المقابل اللغو هو كسب القلب ولا يمكن
تفسيره بما ذكرناه من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب القول الرابع في تفسير
اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الاثم كانه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول الضحاك والقول الخامس وهو اختيار القاضي
المراد به ما يقع سهوا غير مقصود البتة والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي يؤاخذكم بما تعمدتم ومعلوم ان المقابل للعمد هو السهو والله
اعلم المسئلة الثالثة احتج الشافعي رح بهذه الاية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب ولان يكون المراد به العقد الذي هو ضد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد
القلب وايضا ذكر المواخذة ههنا ولم يبين ان تلك المواخذة ما هي وبينها في اية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين ان المواخذة هي الكفارة فكل واحدة من
هاتين الايتين مجملة من وجه مبينة من وجه اخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة
واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها اما قوله تعالى والله غفور حليم فقد علمت ان الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها واما الحليم فاعلم ان الحلم
في كلام العرب الاناة والسكون يقال ضع الهودج على احلم الجمال اي على اشدها تؤدة في السير ومنه الحلم لانه يرى في حال السكون وحلمة الثدي ومعنى الحليم في صفة الله تعالى الذي لا يعجل
بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار الحكم التاسع قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى

الى يولي ايلاء وتالى يتالى تاليا وائتلى ياتلي ائتلاء والاسم منه الية والوة والوة وكلها بالتشديد وحكى ابو عمرو الوة والوة والوة ثلث لغات مخففة وبالجملة فالالية والقسم والحلف واليمين كلها
عبارات عن معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى اليت ان افعل خلاف المقدرين وقال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه فان بدرت منه الالية برت هذا معنى اللفظ بحسب اصل
اللغة اما في الشرع فهو اليمين على ترك الوطي كما اذا قال والله لا اجامعك ولا اباضعك ولا اقربك ومن المفسرين من قال في الاية حذف تقديره للذين يؤلون ان يعتزلوا
من نسائهم الا انهم حذفوا ذلك لدلالة الباقي عليه وانا اقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المفهوم اللغوي اما اذا حملناه على المتعارف في الشرع
استغنينا عن هذا الاضمار المسئلة الثانية يروى ان الايلاء في الجاهلية كان طلاقا وقال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها
وكان يتركها كذلك لا ايما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك ايضا فازال الله تعالى ذلك وامهل للزوج مدة حتى يتروى
ويتامل فان راى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وان راى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها المسئلة الثالثة قرأ عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس رض يقسمون
من نسائهم اما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال المتعارف ان يقال حلف فلان على كذا وآلى على كذا فلم ابدلت لفظة على ههنا بلفظة من وجوابه من وجهين الاول
ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر كما يقال لي منك كذا والثاني ان ضمن هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين اما قوله تعالى تربص
اربعة اشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار ويقال تربصت الشيء تربصا ويقال ما لي على هذا الامر ربصة اي تلبث واضاف التربص الى اربعة اشهر اضافة المصدر
الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم اي مسيرة في يوم ومثله كثير اما قوله فان فاءوا فمعناه فان رجعوا والفيء في اللغة الرجوع وهو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل
لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود فيء وقال اهل العربية الفيء والظل ما كان بالمعنى ان الذي نسخته الشمس فيء والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها فيء
لانه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وانشد فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق وقيل فلان سريع الغضب سريع الفيئة وكذا عن العرب سريع
الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فيء كانهم فيء اليهم فقوله فان فاءوا فمعناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها
فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامراته كما انه غفور رحيم لكل التوابين قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب
على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن اي اقسمت وعلى الطلاق مصدر طلقت المرأة تطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن
الاعرابي طلقت بفتح اللام من الطلاق اجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلا في الشرع واصله من الانطلاق وهو الذهاب والطلاق عبارة عن انطلاق
فهذا ما يتعلق بنفس لفظ الاية اما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دلت الاية — منه الوقاع وكان يقصد معنى في الشرع كانه يصح منه الايلاء وهذا
القيد معتبر طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل من كان يمكنه الجماع صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام الاول يصح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة رض وقال ابو يوسف ومحمد لا
يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق اما قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم الحكم الثاني قال الشافعي
مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي اربعة اشهر سواء كان الزوجان حرين او رقيقين او احدهما كان حرا والاخر كان رقيقا وعند ابي حنيفة رح ومالك يتنصف
بالرق الا ان عند ابي حنيفة رح يتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قال في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل فتخصيصه خلاف
الظاهر ولان تقدير المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة
الحكم الثالث يصح الايلاء حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الاية الحكم الرابع يصح الايلاء عن المرأة سواء كانت في صلب النكاح او كانت
مطلقة طلاقا رجعيا بدليل ان الرجعية يصدق عليها انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نسائه دخلت في الاية لظاهر قوله للذين
يؤلون من نسائهم اما عكس هذه القضية وهو ان كل من لا يتصور منه الوقاع هل يصح ايلاؤه ففيه مسائل الاول ايلاء الخصي صحيح لانه يجامع كالفحل انما المفقود في حقه الانزال و
ذلك لا اثر له ولانه داخل تحت عموم الاية المجبوب ان بقي ما يمكنه ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق ففيه قولان احدهما لا يصح وهو قول ابي حنيفة رح والثاني يصح لعموم
الاية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه العقد الثاني ان يكون زوجا فلو قال لاجنبية والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم
تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله لكم دينكم ولي دين اي لكم لا لغيركم — المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان موليا ثم
ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب عليه كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول ابي حنيفة رح انه يجب عليه كفارة اليمين والقديم وهو انه اذا
فاء بعد مضي المدة او في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدليل الموجب للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة واي فرق بين ان يقول والله لا افعل
ثم يفعل وبين ان يقول والله لا اكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاءوا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين الاول ان الكفارة لو كانت
واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا قائمة الى معرفتها وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والثاني انه تعالى لما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله
فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة والاولى ان يجاب فيقال انما ترك الكفارة لانه تعالى بينها في القرآن على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع
اما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما ان كان الحلف

في الايلاء بغير اسم الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر او انت طالق او اكثر او التزام امر في الذمة فقال ان وطئتك فلله علي عتق رقبة او صدقة او صوم او حج او صلاة فهل يكون موليا
للشافعي رحمه الله فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال احمد في ظاهر الرواية ودليله ان الايلاء المعهود في الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله وايضا روي انه عليه الصلاة
والسلام قال من حلف فليحلف بالله فيطلق يمينهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفة رحمه الله ومالك وجماعة العلماء انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل
وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك العتق وان كان المعلق به التزام قربة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه اقوال اصحها
انه عليه كفارة اليمين والثاني ان عليه الوفاء بما سمى والثالث انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضي
اربعة اشهر يضيق الامر عليه حتى يفيء او يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق عليه الامر. **المسئلة الثالثة** اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على اقوال فالاول قول ابن
عباس رضي الله عنه انه لا يكون موليا حتى يحلف ان لا يطأها ابدا والثاني قال الحسن البصري واسحق ان اي مدة حلف عليها كان موليا وان كان يوما وهذان مذهبان في غاية التباعد
والثالث قول ابي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يطأها اربعة اشهر او فيما زاد والرابع قول الشافعي واحمد ومالك رحمهم الله انه لا يكون موليا حتى تزيد
المدة على اربعة اشهر وفائدة الخلاف بين ابي حنيفة رحمه الله انه اذا آلى منها اكثر من اربعة اشهر اجل اربعة اشهر وهذه المدة تكون حقا للزوج فاذا مضت طالبت المرأة
الزوج بالفيئة او بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلق الحاكم عليه وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان الفاء
في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فان قيل [illegible]
لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا نزيلكم هذا الشهر فان احمدتكم اقمت عندكم والا ترحلت عنكم
قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر اشارة الى حكمين احدهما صدور الايلاء عنهم والثاني وجوب تربص هذه المدة على النسوان فالفاء
في قوله فان فاؤا وورد عقيب ذكرهما معا فلا بد وان يكون هذا الحكم مشروعا عقيب الامرين اعني عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكره وهو قوله
انزل عليكم فان اكرمتموني بقيت والا ترحلت لان هناك المذكور السابق شيء واحد وهو النزول فلا جرم لزم كون ما دخل عليه الفاء متأخرا عن ذلك النزول وههنا
المذكور مذكور عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون ما دخل الفاء عليه واقعا عقيب الامرين وهذا الكلام ظاهر الحجة الثانية للشافعي رحمه الله ان قوله
وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يقع الطلاق بمضي المدة لا بايقاع فان قيل الايلاء
طلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وان يكون معناه وان عزم الذين يؤلون من نسائهم
الطلاق فيجعل المولي عازما وهذا يقتضي ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متأخر عن العزم فان الطلاق متأخر عن
العزم لا محالة عن الايلاء اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما عليه وهذا يفيد القطع بان الطلاق في هذه الآية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر الحجة الثالثة
ان قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي ان يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا ان يقول تقدير الآية وان عزموا الطلاق فان الله سميع لكلامهم
عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله سميع عليم لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على شيء حصل بعد الايلاء فلا بد وان يصدر عن
الزوج بعد ذلك الايلاء كلام حتى يكون قوله فان الله سميع عليم تهديدا عليه الحجة الرابعة ان قوله فان فاؤا وان عزموا ظاهره التخيير بين الامرين وذلك يقتضي ان يكون وقتهما
واحدا وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله ليس الامر كذلك الحجة الخامسة ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك قدرا معلوما
من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة
ولما كان الطول والقصر في هذا الباب امرا غير مضبوط بين الله تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول هذه المدة يتبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة
وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة ان يأمر اما بترك المضارة او بتخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى امر معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل
مدة العنين وعندها حجة ابي حنيفة رحمه الله ان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قرأ فان فاؤا فيهن والجواب الصحيح ان القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرآنا وجب ان يثبت بالتواتر
فاذا لم يثبت بالتواتر قطعنا انه ليس بقرآن واولى الناس بهذا ابو حنيفة رحمه الله فانه بهذا الطريق تمسك في ان التسمية ليست من القرآن وايضا فقد بينا ان الآية مشتملة على امور ثلثة دلت على ان
الفيئة لا تكون في نفس المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها الحكم العاشر قوله تعالى **والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم**
الآية اعلم ان الله تعالى ذكر في هذا الموضع احكاما كثيرة للطلاق فالحكم الاول للطلاق وجوب العدة واعلم ان المطلقة هي المرأة التي وقع الطلاق عليها وهي اما ان تكون اجنبية او منكوحة
فان كانت اجنبية فاذا اوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع واما المنكوحة فهي اما ان تكون مدخولا بها او لا
تكون فان لم يكن مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها واما ان تكون مدخولا بها فهي
اما ان تكون حاملا او حائلا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالقرء قال الله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا في حقها

حلف على

اولا يكون

اولا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما للصغر المفرط او لكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم واما اذا كان الحيض في حقها
ممكنا فاما ان تكون رقيقة او حرة فان كانت رقيقة عدتها بقرءين لا بثلاثة اما اذا كانت المرأة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض
وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكمها في هذه الآية وفي الآية سؤالات السؤال الاول العام انما يحسن تخصيصه اذا كان
الباقي بعد التخصيص اكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال في الثوب انه اسود اذا كان الغالب عليه السواد وان حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب
عليه البياض وكان السواد قليلا كان اطلاق لفظ السواد عليه كذبا فثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا ان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر وهذه الآية ليست كذلك فان الحكم المذكور
عن عموم خمسة اقسام وترك قسما واحدا فاطلاق اللفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب ان الاجنبية خارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال
انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان لفظ العدة لبراءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل واما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ
ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة فتخصيصها كالنادر فثبت ان الاعم الاغلب باق تحت
العموم السؤال الثاني قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر الجواب من وجهين الاول انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر
لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب ان لا تكون
كافية في المقصود ولانها لو كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف اما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه متى
انقضت هذه القروء حصل المقصود سواء كانت علمت ذلك او لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا او بالغضب الثاني قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد
الامر واشعارا بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكانهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم في الدعاء رحمك الله اخرج في صورة الخبر ثقة
بالاجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها السؤال الثالث لو قال يتربص المطلقات لكان جملة من فعل وفاعل فما الحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسنادا
الى ضمير المطلقات ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدأ الجواب قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي في كتابه دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل فهذا يفيد
من التأكيد والقوة ما لا يفيد قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل في امرين احدهما ان يكون لتخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل كقولك انا كتبت في المهم الفلاني الى
السلطان والمراد دعوى الانفراد والثاني ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بحديث آكد لاثبات ذلك الفعل له كقولهم هو يعطي الجزيل لا تريد الحصر
بل ان تحقق على السامع ان اعطاء الجزيل دابه ومثله قوله تعالى واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية بهم وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا
بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر هما يلبسان المجد احسن لبسة شحيحان ما استطاعا عليه كلاهما والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ انك اذا قلت عبد الله
فقد اشعرت انك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفته فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة
السؤال الرابع هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص اربعة اشهر وما الفائدة في ذكر الانفس الجواب في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان في انفس النساء
فيحملهن على ان يتربصن وذلك ان انفس النساء طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص السؤال الخامس لفظ الانفس جمع قلة فلم ذكر جمع
مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد من هذه القروء ثلاثة وهي قليلة والجواب انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر
لاشتراكهما في معنى الجمعية واعلم ان القرء كان اكثر استعمالا في جمع قرء من قروء ولا خلاف ان القرء يقع على الحيض والطهر قال ابو عبيدة والاقراء من الاضداد في كلام العرب
المشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض معا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال القائلون انه موضوع بحسب معنى واحد مشترك بين
الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اقوال فالاول ان القرء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي
والاخفش والفراء والكسائي والقول الثاني وهو قول ابي عبيدة انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة والثالث وهو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال قرأ
النجم اذا طلع وقرأت اذا افلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وانشد للهذلي اذا هبت لقارئها الرياح واذا ثبت ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان
لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم ان الله سبحانه وتعالى امر المطلقة ان تعتد بثلاثة اقراء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى بالاقراء ان تخرج عن عهدة
التكليف الا ان العلماء اجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعي رحمه الله انها الاطهار وروي ذلك عن ابن عمر وزيد
وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة واحمد في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول ابي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن ابي ليلى وابن شبرمة
واسحق وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعي اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة
انقضت عدتها وان طلقها في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر او من الحيضة
الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند عدم
الماء او يمضي عليها وقت الصلاة حجة الشافعي رحمه الله من وجوه الحجة الاولى قوله فطلقوهن لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اي في يوم القيامة

الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان العدة غير زمان الحيض اجاب صاحب الكشاف عنه فقال معنى الاية مستقبلات لعدتهن كما تقول الثلاثة بقين من الشهر يريد
مستقبلا لثلاث واقول هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي رض لان قوله لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث عقيبه فكذا ههنا قوله فطلقوهن
لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الاذن حاصلا بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق العدة
وذلك هو المطلوب الحجة الثانية عن عائشة رض انها قالت هل تدرون ما الاقراء هي الاطهار ثم قال الشافعي والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء الحجة الثالثة ان
القرو عبارة عن الجمع تقول ما قرات الناقة سلا قط اي ما جمعت في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم هجان اللون لم تقرا جنينا وقال الاخفش يقال ما قرات حيضة
اي ما ضمت رحمها على حيضة وسمي الحوض مقراة لانه يجتمع فيه الماء واقرات النجوم اذا اجتمعت الغروب وسمي القران قرانا لاجتماع حروفه وكلماته ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه
وعرفي القاري اي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز ان يقال زمان
الحيض اولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا انه الدم لم يجتمع في الرحم البتة بل ينفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن فكان معنى
الاجتماع وقت الطهر اتم ومنام التقريب فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فاكثر احوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم اخر الطهر اذ لو لم تمتلئ تلك المعاني لما سالت الى
الخارج فثبت ان وقت الطهر اخذ في الاجتماع والازدياد الى اخره وحال كمال الاجتماع فكان اخر الطهر في الحقيقة وهذا كلام بين الحجة الرابعة ان الاصل ان لا يكون لاحد من العقلاء
المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو اقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك اثبتنا الاقل
ضرورة العمل بهذه الاية وطرحنا الاكثر وفقا بالدليل الدال على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع الحجة الخامسة ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت ثلاثة اشياء يسمى قروا تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب ان تخرج المراة عن العهدة بايهما كان
سبيل التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار اقل مدة من العدة بالحيض فعلى هذا تكون المراة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة الزائدة واذا كانت كذلك كانت متمكنة
من ان تترك الاعتداد الزائد الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذا الاعتداد بالعدد الزائد على مدة الاطهار غير واجب فذلك يقتضي ان لا يكون الاعتداد بزمان الحيضة
واجبا وهو المطلوب ولابي حنيفة حجة من وجوه الاول ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان الشرع غلب استعمالها في الحيض لما روي عن النبي عليه الصلوة
والسلام انه قال دعي الصلوة في ايام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكور في القران الى الحيض اولى الحجة الثانية ان القول بالاقراء حيض ممكن معه استيفاء ثلاثة
اقراء كاملة لان هذا القايل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلث حيض وانما تخرج عن العهدة بزوال الحيض الثلاثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة ببعض الطهر
الثالث نعم لو المطلقة اذا طلقت في اخر الطهر تعتد بذلك قرءا فاذا كان في احد القولين يكمل الاقراء الثلاثة دون القول الاخر كان القول الاول اليق بالظاهر اجاب الشافعي
عن ذلك بان تعالى قال الحج اشهر معلومات والاشهر جمع واقله ثلثة ثم انا حملنا الاية على شهرين وبعض الثالث وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة
فكذا ههنا جاز ان نحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر اجاب الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين الاول انا تركنا الظاهر في تلك الاية لدليل
يلزمنا ان نترك الظاهر ههنا من غير دليل والثاني ان في العدة تربصا متصلا فلابد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك اشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكان قيل هذه
الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق واجاب المتاخرون من اصحابنا عن هذه الحجة من وجهين الاول ان حمل القرء على الاطهار يوجب النقصان عن الثلثة وحمله
على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقها في اثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فيحصل الزيادة وعندهم ان هذه الزيادة لابد من تحملها لاجل الضرورة
ولانه لو جاز الطلاق في الحيض لامرنا بالطلاق في اخر الحيض حتى يعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطهر صارت تلك الزيادة متحملة بالضرورة فنحن ايضا نقول
لما صارت الاقراء معتبرة بالاطهار وعلم الله تعالى امرنا بالطلاق في الطهر صار تقدير الاية يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق وطهران اخران ثم لو لم يكن الطهر
الاول طهر الطلاق ان يكون ذلك الطهر ناقصا لتعقل وقوع الطلاق فيه والوجه الثاني في الجواب انا اثبتنا ان القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع انما يحصل
اخر الطهر فكان في الحقيقة الجزء الاخير من الطهر قرءا وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القروء الحجة الثالثة لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم
الحيض فقال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وايضا لما كان الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء و
البدل المعتبر بتمامه فان الاشهر لابد من اتمامها وجب ايضا ان يكون الكمال معتبرا في المبدل فلابد وان يكون القرء كاملة والقرء الكاملة هي الحيض لا الاطهار على ما بينا قرءان
وبعض الثالث الحجة الرابعة لهم قوله عليه الصلوة والسلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان واجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان يكون عدة الحرة
هي الحيض الحجة الخامسة اجمعنا على ان الاستبراء في شراء الجواري يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيض لان المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد الحجة السادسة الغرض
الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي تستبرى به الارحام دون الطهر فوجب ان يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر الحجة السابعة لهم ان القول بان القرء هو الحيض احتياط
او تغليبا لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر طهرها بقية الطهر وطعنت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحرم على الغير التزوج بها وان جعلنا القرء طهرا فحل للغير التزوج
بها وجانب الحرمة اولى بالرعاية لقوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال فان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا اقرب الى الاحتياط وكان اولى لقوله عليه السلام

والله

دع ما

دع ما يريبك فهذا جملة الوجوه في هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم الله في حق كل احد ما ادى اليه اجتهاده واما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت
المراة امينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي اثنان وثلاثون يوما وساعتان لان امرها يحمل على انها طلقت طاهرا
ثم حاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رات الدم فقد انقضت
عدتها لحصول الثلاثة اطهار فمتى ادعت هذا او اكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فاذا ادعت انها اسقطت كان القول قولها لانها على اصل امانتها اعلم ان المفسرين
في قوله ما خلق الله في ارحامهن ثلاثة اقوال الاول انه الحبل والحيض معا وذلك لان المراة لها اغراض كثيرة في كتمانهما اما كتمان الحبل فان غرضها فيه ان انقضاء عدتها
بالقرء اقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحمل قصرت مدة عدتها فتتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الاول وربما احبت التزوج بزوج اخر
واحبت ان يلحق ولدها بالزوج فلهذه الاغراض تكتم الحمل واما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المراة اذا طلقها الزوج وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها
كي يراجعها الزوج الاول وقد تحب قصر عدتها لتبطل رجعته ولا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت اولا فكتمته ثم اظهرت عند الحيضة
الثانية ان ذلك اول حيضها فقد طولت العدة واذا كتمت الحيضة الثالثة وجدت فكمله ماذا كتمان حيضها ما في نفقة طعنا لوجبة على زوجها فقد ثبت انه كما لها غرض
في كتمان الحبل فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الامرين القول الثاني ان المراد هو النهي عن كتمان الحبل فقط واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى هو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء وثانيها ان الحيض خارج عن الرحم لا انه مخلوق في الرحم وثالثها ان حمل قوله تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف اولى من حمله على الحيض
الذي هو شيء في غاية الخساسة والقذر واعلم ان هذا الوجه ضعيف لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف
احوال الحلال والحرام في النكاح وجب حمل اللفظ على الكل والقول الثالث ان المراد من ذلك هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الاية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر
الحمل وهو ايضا ضعيف لان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كلام مستانف مستقل بنفسه من غير ان يرد الى ما تقدم فوجب حمله على كل ما يخلق في
الرحم اما قوله تعالى ان كن يومن بالله واليوم الاخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مومنة بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت مومنا فلا تظلم تريد ان كنت مومنا
فينبغي ان يمنعك ايمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال في الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقال فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته
وليتق الله ربه والاية دالة على ان كل من جعل امينا في شيء فخان فيه فامره عند الله شديد وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا اعلم ان هذا
هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان احدهما انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والحزونة والسهولة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتانيث الجماعة ولا يجوز ادخالها
في كل جمع بل فيما رواه اهل اللغة عن العرب ولا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمراة بعلة كما يقال زوج وزوجة في كثير اللغات
وزوج في افصح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان واصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه وقد كان النساء
يدعون ازواجهن بالسود والقول الثاني ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امراته اذا جامعها وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال والمراة تحسن البعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها وقصد الحديث اذا احسنتن تبعل ازواجكن وعلى هذا الوجه كان المعنى
واهل بعولتهن واما قوله احق بردهن في ذلك فالمعنى احق برجعتهن في مدة ذلك التربص وههنا سؤالات السؤال الاول ما فائدة قوله احق مع انه لا حق لغير الزوج في مراجعتها
في ذلك الحبل من وجهين الاول انه تعالى قبل هذه الاية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كان بردهن وتقدير الكلام فان همن ان يكتمن ذلك لاجل ان يتزوجن
بزوج اخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول احق بردها وذلك لانه ثبت للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج الاول احق منه وكذا اذا ادعت انقضاء
اقرائها ثم علم خلافه فالزوج في العدة الثاني انها اذا كانت معتدة فلها في نصف العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج
ان يقول وبعولتهن احق من حيث انهم ان يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة السؤال الثاني ما معنى الرد الجواب يقال رده اي رجعه قوله تعالى في موضع
لئن رددت الى ربي وفي موضع اخر ولئن رجعت الى ربي السؤال الثالث ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة فهي زوجته كما كانت الجواب ان الرد
والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحري في العدة وهي ما دامت في العدة كانها كانت جارية الى ابطال حق الزوج والرجعة يبطل ذلك الجري فسميت الرجعة ردا لا سيما
ومذهب الشافعي رض انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة ففي الرد على هذا المذهب معنيان احدهما ردها من التربص الى خلافه والثاني ردها من الحرمة الى الحل
السؤال الرابع ما الفائدة في قوله في ذلك الجواب ان المراد انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة اما قوله تعالى فان ارادوا اصلاحا
فالمعنى ان للازواج حق بهذه المراجعة ان ارادوا اصلاحا وما ارادوا المضارة ونظيره قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف
ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الاية ان في الجاهلية كانوا يراجعون اضطلاء ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد
الرجعة حتى يحتاج المراة الى ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلاحا فان قيل كلمة ان للشرط

اصلاحا

والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم يوجد ارادة الاصلاح ان لا يثبت حق الرجعة والجواب ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة
الرجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم اما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف فاعلم انه
تعالى لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا
كان كل واحد منهما مراعيا حق الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمأمور والرعية فيجب على الزوج
بسبب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج وثانيها عن ابن عباس رض انه قال اني لاتزين لامرأتي كما
تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن وثالثها ولهن على الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في ارحامهن وهذا
اوفق لمقدمة الآية واما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال رجل بين الرجلة اي القوة وهو ارجل الرجلين اي اقواهما وفرس رجيل قوي
على المشي والرجل الكلام اي قوي عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية ورجل النهار قوي ضياؤه واما الدرجة فهي المنزلة واصلها من درج يدرج درجا وهو درجة اذا
اذا طواه ودرج القوم قرنا بعد قرن اي فنوا ومعناه انهم طووا عمرهم شيئا فشيئا والدرجة المنزلة من منازل الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل
الطي ومنه الدرجة التي يرتقى فيها المسئلة الثانية اعلم ان فضل الرجل على المرأة امر معلوم الا ان ذكره ههنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل ازيد في الفضيلة من النساء
في امور احدها في العقل والثاني في الدية والثالث في المواريث والرابع في صلاحية الامامة والقضاء والشهادة والخامس ان له ان يتزوج عليها ويتسرى عليها وليس لها
ان تفعل ذلك مع الزوج والسادس ان نصيب الزوج في الميراث منها اكثر من نصيبها في الميراث منه والسابع ان الزوج قادر على ان يطلقها واذا طلقها فهو قادر على
مراجعتها شاءت المرأة ام ابت اما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على ان تمنع الزوج من المراجعة والثامن
ان نصيب الرجل في سهم الغنيمة اكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة في هذه الامور ظهر ان المرأة كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال عليه الصلوة والسلم
استوصوا بالنساء خيرا فانهن عوان عندكم وفي خبر آخر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمرأة فكان معنى الآية انه لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن
في الاقتدار كانوا مندوبين الى ان يوفوا من حقوقهن اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الاقدام على مضارتهن وايذائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله عليه
اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح واستحقاقه للزجر اشد والوجه الثاني ان يكون المراد حصول المنافع واللذة مشتركة بين الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن
والمودة والالفة والاشتباك والانساب والاستكثار من الاعوان والاحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك من الجانبين بل يمكن ان يقال ان نصيب المرأة منها اوفر لان
الزوج اختص بانواع من الحقوق وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوبا رعاية
لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وعن النبي عليه الصلوة والسلم لو امرت احدا
بالسجود لغير الله لامرت المرأة بالسجود لزوجها ثم قال الله تعالى والله عزيز حكيم اي غالب لا يمنع مصيب في احكامه وافعاله لا يتطرق اليها العبث والسهو والغلط والباطل
قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من احكام الطلاق وهو الطلاق الذي تثبت فيه الرجعة وفي
الآية مسائل المسئلة الاولى كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل ان تنقضي عدتها ولو طلقها الف مرة كان القدرة على المراجعة ثابتة فجاءت امرأة
الى عائشة رض فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة رض ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانزل الله الطلاق مرتان المسئلة الثانية
اختلف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدأ او هو متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون
الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم ابو زيد الدبوسي في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله ابن مسعود
وعبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر وعمران بن حصين وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وحذيفة والقول الثاني في تفسير الآية ان هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق
بما قبله والمعنى ان الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رض حجة القائلين بالقول الاول
ان لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود فانهما للاستغراق فصار تقدير الآية كل الطلاق مرتان ومرة بالتعدد ولو قال هكذا لافاد ان
الطلاق بهذه الآية ورد لبيان الطلاق المسنون وعندي ان الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس في الآية بيان صفة السنة بل كان تعيين الاصل للطلاق ثم قالوا هذا الكلام
وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اي طلقوا مرتين يعني دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن الامر بلفظ الخبر
يفيد تأكيد معنى الامر فثبت ان هذه الآية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلين بهذا القول اختلفوا على قولين الاول
وهو اختيار كثير من علماء اهل البيت انه لو طلقها اثنتين او ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي يدل على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول
بالوقوع سعي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب ان يحكم بعدم الوقوع والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة رح انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بناء على ان
النهي لا يدل على الفساد والقول الثاني ان تفسير هذه الآية ان نقول انها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان

ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين او كالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه الآية ان ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة
هو ان يوجد طلقتان فقط اما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت
الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية والذي يدل على ان هذا التفسير اولى وجوه الاول ان قوله وبعولتهن احق بردهن ان كان عاما في كل
الاحوال فهو مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة
بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص او كان البيان حاصلا مع المجمل وذلك اولى من ان لا يكون كذلك لان تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا
الا ان الارجح ان لا يتأخر الحجة الثانية انا اذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ كان قوله الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في مرتين وهو باطل بالاجماع لا يقال انه
تعالى ذكر الطلقة الثالثة وهو قوله او تسريح باحسان فصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لانا نقول قوله او تسريح باحسان متعلق بقوله فامساك بمعروف
لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة كان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه غير
جائز الحجة الثالثة ما روينا في سبب نزول هذه الآية انها انما نزلت بسبب امرأة شكت الى عائشة رض ان زوجها يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد اجمعوا
على ان سبب نزول الآية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم الآية وكان نزول هذه الآية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم الآية وكان حمل الآية على هذا المعنى اولى من حملها
على حكم آخر اجنبي عنها اما قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الامساك خلاف الاطلاق والممسك والمسكة اسمان منه يقال انه
لذو مسكة ومساكة اذا كان بخيلا قال الفراء يقال انه ليس بمساك غلمانه وفيه مسكة من خير اي قوة واما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليص بعضه من بعض
وسرح الماشية سرحا اذا ارسلها المسئلة الثانية تقدير الآية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتين ثم الواجب بعد هاتين
المرتين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانتفاع وفي التسريح بالاحسان وجهان
احدهما ان يوقع عليها الطلقة الثالثة روي انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل له عليه الصلوة والسلم فاين الثالثة فقال عليه الصلوة والسلم هو قوله او تسريح
باحسان والثاني ان معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروي عن الضحاك والسدي واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه احدها ان الفاء
في قوله فان طلقها يقتضي وقوع هذه الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه لا يجوز و
ثانيها فلو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف او لا
يراجعها بل يتركها حتى تنقضي عدتها ولا تحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الآية مشتملة على بيان كل الاقسام
اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا لزم اهمال احد الاقسام الثلاثة ولزم التكرير في ذكر الطلاق فانه غير جائز وثالثها ان ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال
فحمل اللفظ على ترك المراجعة اولى من حمله على التطليق ورابعها انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا والمراد به الخلع
ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثالثة فهذه الوجوه ظاهرة لو لم يثبت الخبر الذي رويناه في صحة القول الاول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم ان
المراد من الاحسان هو انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس منها المسئلة الثالثة اعلم ان الحكمة في اثبات حق
الرجعة ان الانسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل يشق عليه مفارقته ام لا فاذا فارقه فبعد ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت
المشقة على الانسان بتقدير ان يظهر المحبة بعد المفارقة ثم ان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت الله تعالى حق الرجعة بعد المفارقة مرتين وعند
ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح له
تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان
يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله
فاولئك هم الظالمون اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين في هذه
الآية ان من جملة الاحسان انه اذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذي اعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة
ما اعطاها فلا يجوز ان يأخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي ان يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما في سورة النساء فلا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وقوله
ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وقوله الا ان يخافا الا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا ان
يأتين بفاحشة مبينة قد تكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة فقيل المراد من الفاحشة
المبينة البذاء على احمائها وقال ايضا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا واثما مبينا فعظم ذلك في اخذ شيء من ذلك بعد الافضاء فان قيل لم خاطب

ولا يحل لكم ان تاخذوا فان كان للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله وان قلت للائمة والحكام فهولا ياخذون منهن شيا قلنا الامران جايزان يجوز
اول الاية خطابا للازواج واخرها خطابا للايمة والحكام وذلك غير غريب في القرآن ويجوز ان يكون الخطاب كله للايمة والحكام لانهم هم الذين يامرون بالاخذ والايتا
عند الترافع اليهم فكانهم الاخذون والموتون اما قوله تعالى الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فاعلم انه تعالى لما منع ان ياخذ من امراته عند الطلاق شيا استثنى هذه
الصورة وهي مسلة الخلع في الاية مسايل المسلة الاولى روي ان هذه الاية نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي وفي زوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه اشد البغض
وكان يحبها اشد الحب فاتت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وقالت فرق بيني وبينه فاني ابغضه ولقد رفعت طرف الخبا فرايته يجي في اقوام وكان اقصرهم قامة واقبحهم
واشدهم سوادا واني اكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت مرها يا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فلترد علي الحديقة التي اعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم واريده قال
عليه الصلوة والسلم لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل ذلك فكان اول خلع في الاسلام وفي سنن ابي داود ان المراة كانت حفصة بنت
سهل الانصارية المسلة الثانية اختلفوا في ان قوله تعالى الا ان يخافا هو استثنا متصل او منقطع وفايدة هذا الخلاف تظهر في مسلة فقهية وهي ان اكثر المجتهدين قالوا يجوز
الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الا عند الغضب والخوف من ان لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد
حجتهم ان هذه الاية صريحة في انه لا يجوز للزوج ان ياخذ من المراة عند طلاقها شيا ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فكانت الاية
صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف واما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جايز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شي
منه نفسا فكلوه هنيا مريا فاذا جاز لها ان تهب مهرها من غير ان تحصل لنفسها شيا بازا ما بذلت كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها اولى واما كلمة الا فهي محمولة
على الاستثنا المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا اي لكن ان كان خطا فدية مسلمة الى اهله المسلة الثالثة الخوف المذكور في هذه الاية يمكن حمله
على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن ان سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق
اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فلا جرم يطلق على هذا الظن اسم الخوف وهو مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك فيقول قد خفت ذلك على معنى ظننته
وتوهمته انشد الفرا اذا مت فادفني الى جنب كرمة تروي عظامي بعد موتي عروقها ثم الذي يوكد هذا التاويل قوله تعالى فيما بعد هذه الاية فان طلقها
فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله المسلة الرابعة اعلم ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الشرط حصول الخوف للرجل والمراة ولا بد هاهنا من مزيد
بحث فنقول الاقسام الممكنة في هذا الباب اربعة لانه اما ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المراة فقط او من قبل الزوج فقط او لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما
او يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا اما القسم الاول وهو ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المراة وذلك بان تكون ناشزة مبغضة للزوج فهنا يحل للزوج اخذ المال
منها والدليل عليه ما رويناه من حديث جميلة مع ثابت لانها اظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لها الخلع ولثابت الاخذ فان قيل فقد شرط الله تعالى
في هذه الاية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا سبب هذا الخوف وان كان اوله من جهة المراة الا انه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل
الزوج منها لان المراة تخاف على نفسها من عصيان الله في امر الزوج والزوج يخاف انها اذا لم تطعه فانه يضربها ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا
لهما جميعا وايضا فقد يكون ذلك السبب يتعلق بالزوج يجوز ان يكره المراد بصاحبه وذلك الزوج لفقر او لقبح وجه او لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير يكون المراة
خايفة من معصية الله في ان لا يطيع الزوج ويكون الزوج خايفا من معصية الله تعالى من ان يقع منه تقصير في بعض حقوقها القسم الثاني ان يكون الخوف من قبل الزوج
فقط بان يضربها ويوذيها حتى يلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل اول هذه الاية وبدليل ساير الايات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن شيا الى
قوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وهذا مبالغة عظيمة في تحريم اخذ ذلك المال القسم الثالث
ان لا يكون هذا الخوف حاصلا لا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا ان قول اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جايز والمال الماخوذ هنا حلال وقال قوم انه حرام
القسم الرابع ان يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام ايضا لان الايات التي تلوناها تدل على حرمة اخذه لما لا اذا كان السبب حاصلا من قبل الزوج
وليس فيه نقض بعد ان يكون من جانب المراة سبب لذلك ام لا وايضا ولان الله تعالى افرد لهذا القسم اية اخرى وهي قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله
وحكما من اهلها فلم يذكر فيه تعالى حل اخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة واعلم ان هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى
فاما في الظاهر فهو جايز هنا في قول الفقها المسلة الخامسة قرا حمزة يخافا بضم اليا والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراة حمزة ابدال ان لا يقيما من الضمير وهو
بدل الاشتمال كقولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى يتاكد بقراة عبد الله الا ان يخافوا فانه قرا قوله تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما ووجه
القراة العامة اضافة الخوف اليهما على ما بيناه ان المراة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انه لو لم تطعه يعتدي عليها المسلة السادسة اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع
فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطا وطاوس لا يجوز ان ياخذ اكثر مما اعطاها وهو قول علي بن ابي طالب عليه السلم وقال سعيد بن المسيب بل ما دون ما اعطاها حتى يكون له
الفضل واما ساير الفقها فانهم جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوي حجة الاولين بالقران والخبر والقياس اما القران فقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن

ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما افتدت به فوجب ان يكون هذا راجعا الى ما اتيتموهن واذا كان كذلك لم تدخل فيها اباحة الله تعالى الا قدر ما اتاها من المهر واما الخبر فما روي
ان ثابتا لما طلب من جميلة ان ترد عليه حديقة فقالت جميلة وازيده فقال عليه الصلوة والسلم لا حديقته فقط ولو كان الخلع بالزايد جايزا لما جاز للنبي عليه الصلوة والسلم
ان يمنعها منه واما القياس فهو انه استباح بضعها فلو اخذ منها ازيد مما دفع اليها لكان ذلك اجحافا بجانب المراة والحاقا للضرر بها وانه غير جايز واما
ساير الفقها فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقيد بمقدار معين وكما ان للمراة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصداق الكثير فكذا للزوج ان لا يرضى عند
المخالعة الا بالبذل الكثير لا سيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته ويتاكد هذا بما روي ان عمر رضي الله عنه رفعت اليه امراة ناشزة امرها
فاخذها عمر وحبسها في بيت الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت اطيب من هاتين الليلتين فقال عمر رضه اخلعها ولو من قرطها والمراد اخلعها
حتى من قرطها وعن ابن عمر انه جاته امراة قد اختلعت من زوجها بكل شي لها وبكل ثوب عليها الا درعها فلم ينكر عليها المسلة السابعة الخلع تطليقة باينة وهو قول
علي وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطا وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول ابي حنيفة رحمه وسفيان وهو احد قولي
الشافعي رحمه وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة انه فسخ وهو القول الثاني للشافعي وبه قال احمد واسحق وابو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه اما فسخ او
طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت كونه طلاقا وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة في البيع وايضا لو كان الخلع فسخا
فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب ان يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر والا لم يكن كذلك ثبت ان الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت انه
طلاق حجة الشافعي رحمه ومن قال ليس بطلاق وجوه الاول انه قال فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس
الحجة الثانية هو ان النبي عليه الصلوة والسلم اذن لثابت بن شماس في مخالعة امراته مع انه تعالى ان الطلاق في زمن الحيض وفي الطهر الذي حصل الجماع فيه حرام فلو كان
الخلع طلاقا لكان يجب على النبي عليه الصلوة والسلم ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف الحال امره بالخلع مطلقا دل على ان الخلع ليس بطلاق الحجة الثالثة روى
ابو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس رضه ان امراة ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبي عليه الصلوة والسلم عدتها حيضة قال الخطابي وهذا ادل شي على
ان الخلع فسخ وليس بطلاق ان الله قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر بها على قرء واحد اما قوله تعالى تلك حدود الله
فالمعنى ان ما تقدم ذكره في احكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها اي فلا تتجاوزوا عنها ثم بعد هذا النهي المؤكد اتبعه بالوعيد ومن يتعد حدود الله
فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه احدها انه تعالى ذكر في ساير الايات الا لعنة الله على الظالمين وذكر الظلم اسم ذم وتحقيق في وقوع هذا الاسم يكون جاريا مجرى
الوعيد وثانيها انه اطلق لفظ الظلم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية وظلم ايضا للغير بتقدير ان لا يتم المراة عدتها او كتمت شيا مما
خلق في رحمها او الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان واخذ من جملة ما اتاها شيا لا بسبب نشوز من جهة المراة ففي كل هذه المواضع يكون ظالما
للغير فاطلاق لفظ الظالم ادل على كونه ظالما لنفسه ولغيره وفيه اعظم التهديد قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما
ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون الاية اعلم ان هذا هو الحكم الخامس من احكام الطلاق وهو بيان ان الاحكام المطلقة
الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسايل المسلة الاولى الذين قالوا ان قوله او تسريح باحسان اسناده الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله او تسريح
باحسان وهذا مجاهد الا انا بينا ان الاولى ان لا يكون المراد من قوله او تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المراة بعد الطلقة الثانية احوالا
ثلاثة احدها ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف والثاني ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة ويحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح
باحسان والثالث ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلثة والله تعالى ذكر الفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلثة
على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان جعلنا قوله او تسريح باحسان عبارة عن الطلقة الثالثة كنا قد صرفنا لفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا
القسم الثالث ومعلوم ان الاول اولى واعلم ان موقع اية الخلع فيما بين هاتين الايتين كالشي الاجنبي ونظم الاية الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح
باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل اذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع اية الخلع فيما بين هاتين الايتين قلنا
ان الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة فاما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شي من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم
الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا الباب المسلة الثانية مذهب جمهور المجتهدين ان المطلقة الثالثة لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرايط تعتد منه
وتنكح زوجا غيره ويطاها ثم يطلقها ثم تعتد منه وقال سعيد بن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلما في ان شرط الوطي هل علم بالكتاب ام لا فقال الجمهور اشتراط
العقد علم بالكتاب واشتراط الوطي بالسنة وهذا هو المختار وقال ابو مسلم الاصفهاني الامران معلومان بالكتاب وقيل الخوض في الدليل لا بد من البينة على
قال عثمان بن جني سالت ابا علي عن قولهم نكح المراة فقال فرق العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة اراد انه عقد عليها واذا قالوا نكح امراته وزوجته اراد به

هذا الذي قال ابو علي كلام تحقيق بحث القوانين الاصلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذلك كل واحد منهما فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح امر حاصل
بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير لهذه الزوجة فان الزوجة ليست الا تلك المراة بحيث يتناولها الاسم تلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالزوجية مركبة من الذات ومن
الزوجية والمفرد متقدم لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول لما قلنا نكح فلان زوجته ماهيته فالناكح متاخر عن المفهوم من الزوجية والزوجية متقدمة على الزوجة من
حيث انها زوجة تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية الا ان هذا كان قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضي ان يكون ذلك النكاح غير
الزوجية وكل من قال بذلك قال انه الوطي فثبت ان الاية دالة على انه لا بد من الوطي فقوله تنكح يدل على الوطي وقوله زوجا يدل على العقد واما قولهم ان الاية غير دالة على الوطي وانما ثبت
الوطي بالسنة فضعيف لان الاية تقتضي نفي الحل ممدودا الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية الشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح فلو كان
النكاح عبارة عن العقد لكانت الاية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد وكان رفعها بالخبر نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطي
وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال واما الخبر المشهور في المسئلة ما روي ان تميمة بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها
فطلقها ثلاثا فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير النضري فجاءت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير
انما معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني فارجع الى ابن عمي فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك
والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال كذبت في الاولى فلن اصدقك في الاخرى فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاتت ابا بكر واستاذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر
فاذنت فقال لئن رجعت اليه لارجمنك وفي قصة رفاعة نزل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على
هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لان الغالب ان الزوج يستنكر ان يستفرش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض اهل العلم انما حرم الله تعالى على نساء النبي ان ينكحن غيره
لما فيه من الغضاضة ومعلوم ان هذا الزجر انما يحصل بتوقف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله زاجرا المسئلة الثالثة قال الشافعي رح
اذا طلق زوجته طلقة او ثنتين ثم نكحت زوجا آخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاول وقال
ابو حنيفة رض بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلث حجة الشافعي رح ان هذه الطلقة ثالثة فوجب ان تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت
بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح فان طلقها اعم من ان يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره او
غير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل خلافيه المسئلة الرابعة مذهب الشافعي رح انه اذا تزوج بالمطلقة ثلاثا للغرض على انه اذا احلها للاول بان اصابها فلا نكاح بينهما فهذا كان
متعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط ان يطلقها اذا احلها للاول ففيه قولان احدهما لا يصح والثاني يصح ويبطل الشرط وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقة
معتقدا بانه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به ولو قال مالك والثوري واحمد هذا النكاح باطل دليلنا ان الاية دلت على ان الحرمة تنتهي بوطي مسبوق
بعقد وقد تزوجت القول بالحرمة وحيث حكمنا بفساد العقد فوطئها هل يقع فيه التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل اما قوله تعالى فان طلقها الزوج الثاني
الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما اي على المراة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ
النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى
ظاهر الاية يقتضي ان عند ما طلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لان المقصود من العدة
استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل هاهنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب ان التحليل يحصل بمجرد العقد قال لان الوطي لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة
وهذه الاية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا تدل على ان حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني الا ان الجواب ما قدمناه
المسئلة الثانية قال الخليل والكسائي موضع ان يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره بان يتراجعا وقال الفراء موضعها نصب بنزع الخافض اما قوله تعالى ان ظنا
ان يقيما حدود الله ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال كثير من المفسرين ان ظنا اي ان علما انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه احدها انك
لا تقول علمت ان يقوم زيد ولكن ان الانسان لا يعلم ما في الغد وانما يظنه وثالثها انه بمنزلة قوله وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا فان المعتبر هناك
الظن فكذا هاهنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن اي متى حصل هذا الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن
وخافا عند المراجعة من نشوز منهما او اضرار منه فالمراجعة محرمة المسئلة الثانية كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط وظاهر الاية يقتضي انه متى لم يحصل
هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الا كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن او لم يحصل الا انا نقول ليس المراد ان هذا الشرط لصحة المراجعة بل
المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله واوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه
مسائل المسئلة الاولى قوله وتلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندي ان المراد ان هذه النصوص التي تقدمت

هي حدود الله ويبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه وهو قوله لتبين للناس ما نزل اليهم المسئلة الثانية قرأ عاصم في رواية ابان والمفضل نبينها بالنون نون التعظيم و
بالياء على مرجع الى اسم الله تعالى المسئلة الثالثة انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه احدها انهم هم الذين ينتفعون بالايات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد بهم وهو كقوله وملائكته
وجبريل وميكال وثالثها انه يعني به العرب لعلمهم باللسان والرابع يريد به من له علم وعقل كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلف لانه متى
كان كذلك فقد ازيح عذر المكلف والخامس ان قوله وتلك حدود الله يعني ما تقدم من ذكر الاحكام يبينها لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعلموا فيعملوا بامره وينتهوا عما نهوا
عنه قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا
تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شيء عليم اعلم ان في الاية مسائل
المسئلة الاولى ما يجب تقديمه في هذه الاية ان القائل يقول لا فرق بين هذه الاية وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيكون اعادة هذه الاية
بعد ذلك تكريرا لكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز والجواب اما اصحاب ابو حنيفة رح وهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السوال ساقط عنهم لان تلك الاية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الاية في بيان كيفية
الرجعة واما اصحاب الشافعي رح هم الذين حملوا تلك الاية على كيفية الرجعة فهذا السوال وارد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم
في بعض تلك الصور اهم ثم بعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان تلك الصورة من الاهتمام ما ليس لغيرها وههنا كذلك
ذلك لان قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد من احد هذين الامرين واما في هذه الاية ففيه بيان ان عند مشارفة العدة على الزوال
لا بد من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية احد هذين الامرين عند مشارفة زوال العدة اولى بالوجوب من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم
انواع الايذاء ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند اخر الاجل حتى يبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لا جرم اعاد الله حكم هذه الصورة تنبيها على ان
الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضار فاولاها بان يحترز المكلف عنها المسئلة الثانية قوله فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف العلماء في كيفية الرجعة
فقال الشافعي رح لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام فكذا الرجعة وقال ابو حنيفة والثوري تصح الرجعة بالوطي وقال مالك ان نوى الرجعة بالوطي كانت رجعة والا فلا حجة الشافعي رح
ان ابن عمر رض لما طلق زوجته وهي حائض سال عمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال عليه الصلوة والسلام مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر امر النبي عليه الصلوة
والسلام بالمراجعة مطلقا وافعال رجات الامر جواز فنقول انه كان ماذونا بالمراجعة في زمان الحيض وما كان ماذونا بالوطي في زمان الحيض فلزم
ان لا يكون الوطي رجعة حجة ابي حنيفة رح انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف امر بمجرد الامساك فاذا وطئها فقد امسكها فوجب ان يكون ذلك كافيا اما الشافعي رح فانه لما قال انه لا بد من
الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وابو حنيفة وقال في الاملاء هو واجب واختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف
لا يكون معروفا الا اذا عرفت الغير واجمعنا على انه لا يجب عرفانا غير الشاهد واجاب الاولون عنه ان المراد بالمعروف الرعايات وايصال الخير لا ما ذكره المسئلة الثالثة
لقائل ان يقول الله تعالى اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة والجواب من وجهين احدهما المراد ببلوغ الاجل مشارفة
البلوغ وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا ويقول الرجل لصاحبه اذا بلغت مكة فاغتسل بذي طوى انما يريد به مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وبالجملة فهذا من
باب المجاز الذي يطلق اسم الكل على الاكثر الثاني ان الاجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو اخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده الا التمكن من الرجعة
وعلى هذا التاويل فلا حاجة بنا الى المجاز اما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لقائل ان يقول لا فرق بين ان يقول فامسكوهن بمعروف وبين
قوله ولا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار والجواب ان الامر لا يفيد الا مرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات اما النهي فانه يتناول كل الاوقات
فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها في الزمان المستقبل فلما قال الله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات المسئلة الثانية قال القفال
الضرار هو المضارة كقوله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا اي ليضاروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة
وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها احدها ما روي ان الرجل كان يطلق المراة ثم يدعها فاذا قاربت انقضاء العدة راجعها وهكذا يفعل
بها حتى تبقى في العدة تسعة اشهر او اكثر والثاني تفسير الضرار سوء العشرة والثالث تضييق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال وجاء الاسلام
المراة منه اما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان الاول المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين يعني عاقبة امركم ذلك وهو كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
اي فكان ذلك لهم وهي لام العاقبة والثاني ان يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة الله تعالى وتكونوا متعمدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك
ان هذا اعظم المعاصي اما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه احدها ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله وثانيها ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما
منافع الدنيا فانه اذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملة احد واما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب
الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه اما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا ففيه وجوه الاول ان من امر بشيء ثم لم يفعله يقال انه نصب نفسه منصب من يطلب ذلك الامر

ثم قال فيه انه استهزاء بهذا الامر وتلعب به فعلى هذا كل من وجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه من التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع
وترك المضارة فلا ينتفع بالآيات كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلوة وثانيها المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله تعالى ولا تتهاونوا بها كما يتهاون فيما
يكون من باب الهزء والعبث والثالث قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق امرأته في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه
الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال من طلق او حرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد الرابع قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا
عليه ومثله كان مستهزئا بآيات الله والاقرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد
محمولا عليها لا على شيء آخر واعلم انه لما رغبهم في اداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم ايضا في ادائها بان ذكرهم انواع نعمه عليهم فبدأ اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال
واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا والدين ثم انه بعد هذا ذكر نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم
من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انما انزل الكتاب والحكمة ليعظهم به ثم قال واتقوا الله اي في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شيء عليم

قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم ازكى لكم واطهر والله يعلم وانتم لا تعلمون

اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل
المسئلة الاولى في سبب نزول الآية وجهان الاول ان معقل بن يسار زوج اخته جميلا من عبد الله بن عاصم ثم طلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه و
رضيت المرأة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريد ان تراجعيه وجهي من وجهك حرام ان راجعتيه فانزل الله تعالى هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله
معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل رغم انفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها والثاني يروى عن مجاهد والسدي ان جابر
بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول فيّ نزلت هذه الآية المسئلة الثانية
العضل المنع ويقال عضل فلان ايمه اذا منعها من التزوج فهو يعضلها بضم الضاد وكسرها وانشد الاخفش وان قصائدي لك فاصطنعني كرائم قد عضلن عن
النكاح واصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم
قال اوس بن حجر ترى الارض منا بالفضاء مريضة معضلة منا بجيش عرمرم واعضل الداء الاطباء اذا اعياهم ويقال داء عضال وسميت العضلة لان القوي بالحركة
تضاغطها واعضل الامر اذا اشتد ومنه قول اوس وليس اخوك الدائم العهد بالذي يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا ولكنه الناي اذا كنت امنا وصاحبك
الادنى اذا الامر اعضلا المسئلة الثالثة اختلف المفسرون في قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فالاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا
هو المختار والذي يدل عليه ان قوله واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن
والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم ايضا اذ
لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وح لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب
تفكيك نظم الكلام وتنزيه كلام الله تعالى عن مثله واجب فهذا كلام قوي متين في تقرير هذا القول ثم انه يتأكد بوجهين آخرين الاول ان من اول آية الطلاق الى هنا
كان الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاولياء ذكر فكان تصرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم الثاني ان ما قبل هذه الآية خطاب مع الازواج
في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما اما اذا جعلناه خطابا للاولياء لم يحصل فيه بيان كيفية
معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة خطابا مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج اولى حجة من قال هذه الآية خطاب للاولياء وجوه
الاول وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول هذه الآية دالة على ان هذه الآية خطاب مع الاولياء لا مع الازواج ويمكن ان يجاب عنه بانه
لما وقع التعارض بين ما ذكرناه من الحجة لا شبهة ان الحجة التي ذكرناها اولى بالرعاية لان المحافظة على نظم كلام الله تعالى اولى من المحافظة على خبر الواحد وايضا فان الروايات
متعارضة فروي عن معقل انه كان يقول فيّ نزلت هذه الآية وجابر كان يقول فيّ نزلت واذا تعارضت الروايات تساقطتا فبقي ما ذكرناه من التمسك بنظم الكلام
سليما عن المعارض الحجة الثانية لهم وهو ان هذه الآية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما ان يكون خطابا معهم قبل انقضاء العدة او بعد انقضائها
والاول باطل لان ذلك مستفاد من الآية   فلو حملنا هذه الآية على ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة وايضا فقد قال الله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن
اذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى الله عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح الا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة الا بعد انقضاء
العدة وقال الله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله والثاني ايضا باطل لان بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يصرف هذا النهي
اليه ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة اذا رأى من ينكحها غيره اما ان يجحد الطلاق او يدعي انه كان راجعها في العدة او يدس
الى من يخطبها بالتهديد والوعيد او يسيء القول فيها بان ينسبها الى امور تنفر الرجال عن الرغبة فيها فان الله تعالى نهى الازواج عن هذه الافعال وعرفهم ان ترك هذه

الافعال

الافعال وعرفهم ان ترك هذه الافعال ازكى واطهر من دنس الآثام الحجة الثالثة لهم قالوا قوله ان ينكحن ازواجهن معناه ولا تمنعوهن من ان ينكحن الذين كانوا
ازواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم الا اذا جعلنا الآية خطابا للاولياء لانهم كانوا يمنعونهن من العود الى اولئك الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك فاما
اذا جعلنا الآية خطابا للازواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قوله ان ينكحن ازواجهن اي ينكحن من يريدون ان يتزوجنه فيكونوا ازواجا لهن
والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب المسئلة الرابعة تمسك الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان ان النكاح بغير ولي لا يجوز وبين ذلك
الاستدلال على ان الخطاب في هذه الآية مع الاولياء قال واذا ثبت هذا فوجب ان يكون التزويج للاولياء لا الى النساء لانه لو كان للمرأة ان تزوج نفسها او توكل من يزوجها
لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عز وجل عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولي
قادرا على العضل وجب ان لا تكون المرأة متمكنة من النكاح واعلم ان هذا الاستدلال بناء على ان الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم لئن سلمنا هذه
المقدمة لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فلا تعضلوهن ان يخليها وآراءها في ذلك لان الغالب في النساء الايامى ان يرجعن الى رأي الاولياء في باب النكاح وان
كان الاستبداد الشرعي حاصلا لهن فان لم يكن بحيث ارادتهم وتدبيرهم وح يكونون متمكنين من منعهن لتمكنهم من تخليهن فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهذا الوجه
منقول عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير الآية وايضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لانه مهما عضل انعزل واذا انعزل لا يبقى لعضله اثر وعلى هذا الوجه لا يتصور
صدور العضل عنه وتمسك ابو حنيفة بقوله ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جائز وقال انه تعالى اضاف الفعل الى فاعله والتصرف الى مباشره ونهى
الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فاذا بلغن
اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفء فعل بالمعروف فوجب ان يصح حقيقة هذه الاضافات على المباشرة دون الطلب وايضا
قال الله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها دليل واضح مع انه لم يحضر هنالك ولي البتة واجاب اصحابنا بان العضل كما يضاف
الى المباشر قد يضاف ايضا الى المسبب يقال بنى الامير دارا او ضرب دينارا وهذا وان كان مجازا الا انه يجب المصير اليه لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح
المسئلة الخامسة قوله تعالى فبلغن اجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة وفي الآية السابقة ما كان محمولا على ذلك بل على القرب من انقضاء العدة قال الشافعي رضي الله عنه
دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام انه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها
قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف لان امساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال او سرحوهن بمعروف لانها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة
الى تسريحها واما هذه الآية التي نحن فيها فان الله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالازواج وهذا نهي انما يحسن في الوقت الذي يمكنها ان تتزوج بالازواج وذلك انما يكون
بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين اما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل المسئلة الاولى
في التراضي وجهان احدهما ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول وثانيها ان المراد منه ما يضاد ما ذكره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا
لتعتدوا فيكون معنى الآية ان يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة المسئلة الثانية قال بعضهم التراضي
بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسئلة فقهية انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند ابي حنيفة رضي الله عنه وللولي ان يعترض
عليها بسبب النقصان عن المهر وقال ابو يوسف ومحمد ليس للولي ذلك حجة ابي حنيفة هذه الآية وهو قوله اذا تراضوا بينهم بالمعروف وايضا انها بهذا النقصان ارادت
الحاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يعيرون بقلة المهور ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء
وايضا فان نساء العشيرة يتضررون بذلك لانه ربما وقعت الحاجة اذا يجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل فلاجرم للاولياء ان يمنعوها عن ذلك
[illegible] نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكم التكليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق الوعظ ان يتضمن التحذير
من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تهديدا من هذا الوجه وفي الآية سؤالان السؤال الاول لم وحد الكاف في قوله ذلك مع انه يخاطب جماعة
والجواب هذا جائز في اللغة والتثنية والجمع والثالث ايضا جائز والقرآن نزل بالمعنيين جميعا قال ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال الم
انهكما عن تلكما الشجرة السؤال الثاني لم خص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم الجواب لوجوه احدها لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه
به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وقال انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا للكل كما قال ليكون للعالمين نذيرا وثانيها
احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الاسلام قالوا والدليل عليه ان قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خص ذلك بالمؤمنين
دل على ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت ان ذلك التكليف عام قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت وثانيها ان بيان الاحكام وان كان
عاما في حق المكلفين الا ان كون ذلك البيان وعظا يختص بالمؤمنين لان هذه التكاليف انما تتوجه على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم الملجئ اما المؤمن الذي
يعتقدها فانها انما تذكر له وتشرع على العظة والتحذير ثم قال الله تعالى ذلكم ازكى لكم واطهر يقال ازكى الزرع اذا نما فاصله ازكى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله واطهر لكم

اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال الله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمعنى ان المكلف وان كان يعلم وجها للصلاح في هذه
على الجملة الا ان التفصيل في هذه الامور غير معلوم والله تعالى عالم في كل معلوم بما امر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الوقائع وبحسب العدد لانه تعالى عالم بما لا نهاية له من
المعلومات فلما كان كذلك صح ان يقول والله يعلم وانتم لا تعلمون ويحتمل ان يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود
من الاية تقرير طريقة من الوعد والوعيد الحكم العاشر حكم الرضاع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة
قوله تعالى والوالدات فيه ثلاثة اقوال الاول ان المراد منه ما هو ظاهر اللفظ وهو جميع الوالدات سواء كن مطلقات او متزوجات والدليل عليه ان اللفظ عام وما
قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه القول الثاني المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان احدهما ان الله تعالى ذكر هذه
الاية عقيب اية الطلاق فكانت هذه الاية تتمة لتلك الايات ظاهرا وسبب تعلق بين هذه الاية وبين ما قبلها انه اذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادي وذلك يحمل المرأة
على ايذاء الولد من وجهين احدهما ان ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق الثاني انها ربما رغبت في التزوج بزوج اخر وذلك يقتضي اقدامها على اهمال امر الطفل فلما
كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشانهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن والمراد المطلقات الحجة
الثانية لهم ما ذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الاية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولو كانت الزوجية باقية لوجب ذلك بسبب
المرأة فقد نزل المال لمكان الزوجية وقد اخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين القول الثالث قال الواحدي في البسيط الاولى ان يحمل على الزوجات
في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجة باقية فهي مستحقة للنفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت
الولد او لم ترضعه فما وجه تعلق هذه الاستحقاق بالرضاع قلنا النفقة والكسوة تجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج
فربما يتوهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشتغلت المرأة بالارضاع هذا
كلام الواحدي اما قوله يرضعن اولادهن ففيه مسائل المسألة الاولى هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الاية
والوالدات يرضعن اولادهن في حكم الله الذي اوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه والثاني ان يكون معنى يرضعن ارضعن الا انه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع ازالة
الابهام المسألة الثانية هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة الثاني
انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد
تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الرضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت الذي قدمناه ان
ان الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه اكثر من شفقة غيرها هذا
اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار اما اذا بلغ حد الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فوجب عندئذ ان ترضعه كما يجب على كل احد
المضطر في الطعام اما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل المسألة الاولى اصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما
ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا وبعض الاخر ويقولون اليوم يومان منذ لم اره وانما يعنون يوما
وبعض يوم الاخر ومثله قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومعلوم انه يتعجل في يوم وبعض اليوم الثاني المسألة الثانية اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديد
ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه
تعالى قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت انه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه الاول وهو
الاصح ان المقصود من قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما فان اراد الاب
ان يفطم قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا اما اذا اجتمعا على ان يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني المقصود
من هذا التحديد انه بيان ان الرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله عليه الصلاة والسلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان ان
الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي و
الزهري وقال ابو حنيفة رضي الله عنه مدة الرضاع ثلاثون شهرا حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الحجة الاولى انه ليس المقصود من قوله لمن اراد ان يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة
الصبي الى ذلك لان من المعلوم ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك واذا لم
يكن المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير تصير الاية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول
الارتضاع في هذه المدة الحجة الثانية روي عن علي عليه السلام انه قال عليه الصلاة والسلام لا رضاع بعد فصال في عامين الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
عليه الصلاة والسلام قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين الوجه الثالث في المقصود من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال التي تضع لستة اشهر انها ترضع حولين كاملين

فان وضعت لسبعة اشهر او وضعت لتسعة اشهر او وضعت لثلاثة وعشرين شهرا تم كذلك وقال الاخرون الجواهر الحدث في الرضاع لكل مولود وحجة ابن عباس انه تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا دلت هذه الاية على ان زمان هاتين هو هذا القدر من الزمان فكلما ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص عن مدة الحالة الاخرى المسألة الثالثة
روي ان رجلا جاء الى علي رضي الله عنه فقال تزوجت جارية بكرا وما رابت بها ريبة ثم قال ولدت لستة اشهر فقال علي عليه السلام قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
وقال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل ستة اشهر الولد ولدك وعن عمر رضي الله عنه انه جيء بامرأة وضعت لستة اشهر فشاور في رجمها فقال ابن
عباس رضي الله عنه ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الايتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر فقال كان يطعمكم اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة ففيه
مسئلتان المسألة الاولى قرأ ابن عباس ان اراد ان يتم الرضاعة المسألة الثانية في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان تقدير الكلام هذا الحكم
لمن اراد اتمام الرضاعة وعن قتادة انزل الله حولين كاملين ثم انزل اليسر والتخفيف فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة والمعنى انه تعالى جعل النقصان بذكر هذه
الاية والثاني ان اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول ارضعت فلانة لفلان ولده اي يرضعن حولين لمن اراد ان يتم الرضاعة من الاباء لان الاب يجب عليه ارضاع
الولد دون الام لما بينا اما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل المسألة الاولى المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذه
الاسم لوجوه الاول قال صاحب الكشاف السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للاباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وانشد للمامون بن الرشيد
وانما امهات الناس اوعية مستودعات وللاباء ابناء الثاني ان هذا تنبيه على ان الولد انما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال عليه الصلاة والسلام الولد
للفراش فكانه قال اذا ولدت المرأة الولد لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب النسب والالتحاق مجرد هذا القدر الثالث
انه قيل في تفسير قوله تعالى يا ابن ام ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام تذكير الشفقة فكذا ذكر الولد بلفظ المولود له تنبيه على ان
الولد انما ولد لاجل الاب فكان نفعه عائدا اليه فوجب رعاية مصالحه لانه له كما قيل كله لك وكله عليك المسألة الثانية انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في
قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف و
المعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة
فانه اذا كان ذلك اقل من قدر الكفاية لحقها من الجوع والعري ضرر وضررها يتعدى الى الولد المسألة الثالثة انه تعالى وصى الام برعاية الطفل اولا ثم وصى الاب
برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة
البتة اما رعاية الاب فانما تصل الى الطفل بواسطة فانه يستاجر المرأة على ارضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام اكثر من حق الاب
والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة ومشهورة ثم قال الله تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل المسألة الاولى التكليف الالزام يقال كلفه الامر فتكلف وكلفه ما
فيه اثر والوسع ما يسع الانسان فيطيقه اخذ من سعة الملك اي العرض ولو ضاق لعجز عنه فالسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة المسألة الثانية
المراد من الاية ان ابا هذا الصبي لا يكلف من الانفاق عليه وعلى امه الا ما يتسع به مقدوره في اللغة يبلغ به المقدرة ولا يبلغ استغراق القدرة وبين انه لا يلزم
الاب الا ذلك وهو نظير قوله تعالى في سورة الطلاق فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له اخرى ثم بين ان النفقة انما على قدر
امكان الرجل لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها المسألة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ان الله
تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه اخبر انه لا يكلف احدا الا ما يتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلف الله ما لا يتسع له قدرته فبان لا يكلف
ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال الله تعالى لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو و عن الكسائي لا تضار بالرفع وابان عن
عاصم بالفتح اما الرفع قال الكسائي والفراء انه نسق على قوله لا تكلف قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا انما هو اخراج الثاني مما دخل فيه الاول نحو ضرب زيدا
لا عمرا فاما ان يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع بالاستئناف على النهي كما يقال لا تضرب زيدا لا تقتل عمرا واما النصب فعلى النهي
والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال ضار يضار رجل زيدا وذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الراءين في الاخرى
فصار لا تضار كما تقول لا ترد ردا لا ترده بالفتح قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرأ ابان عن
عاصم لا تضارر بالاظهار والراء الاولى مكسورة على ان الفعل لها المسألة الثانية قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائزين في اللغة فانما احتمل الوجهين على ان الاصل
في تضار احدهما ان يكون اصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه يكون المرأة هي الفاعلة للضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فيكون
هي المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال الضرار الى الولد وذلك ان تمنع المرأة ارضاعه مع ان الاب ما ضيق عليها
في النفقة من الرزق والكسوة فتلقي الولد عليه ثم قال تعالى ولا مولود له بولده اي ولا تفعل الاب الضرار بان ينزع الولد منها مع رغبتها في امساكه
الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال لا تضار والفعل لواحد قلنا فيه وجوه

ان سقاها لبن الغير فان ابت من ذلك والثاني لا تضار الام والاب بان لا ترضع الام او يمنعها الاب وينزعه منها والثالث ان المقصود كل واحد باضرار الولد اضرار
فكانه قال لا تضار بالمقصود مضارة المسئلة الثالثة لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك
التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده يتناول كل المضار وذلك بان يمنع الوالدة ان ترضعه وهي به ارأف وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة او بان يسيء
فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا النهي اما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما
فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الولد احتمل في الوارث ان يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به الا قال به بعضهم فالاول وهو
المنقول عن ابن عباس رض ان المراد وارث الاب لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض
لبيان المعروف والمعنى ان المولود له فان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة ان مات المولود له الزم من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها
بشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار قال ابو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والوالد ايضا وارثه
فذلك الى وجوب نفقته على غيره حال ما له نفقة منه ولان هذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان الصبي اذا ورث من ابيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق
ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع عنه الضرر وهذه الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب القول الثاني ان المراد منه وارث الولد يجب عليه عند موت الاب كل ما كان
واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقتادة وابي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه اي وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاخوة من
الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابن
ابي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل على الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والموالي وهو قول ابي حنيفة رح واصحابه واعلم ان ظاهر الكلام
يقتضي ان لا فصل بين وارث ووارث لانه تعالى اطلق اللفظ فذو الرحم بمنزلة ذي الرحم كان البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث
انه ذكرها بايجاب الحق لها فيصح دخولها ايضا تحت الكلام لانها قد يكون وارثة الصبي كغيرها القول الثالث المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء في الدعاء
واجعله الوارث منا اي الباقي وهو قول سفيان وجماعة والقول الرابع اراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث ابيه المتوفى فانه ان كان له مال وجب اجرة الرضاع
في ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي رح اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة
عن ابراهيم وقيل من ترك الاضرار عن الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم اما قوله فان ارادا فصالا عن تراض منهما فلا جناح عليهما ففي الاية
مسائل المسئلة الاولى في الفصال قولان الاول الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وانما سمي الفطام بالفصال لان الولد ينفصل عن الاغتذاء بثدي امه
الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن امه فصلا وفصالا وقرئ بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال احسن لانه اذا انفصل من امه فقد انفصلت منه فبينهما
فصال نحو القتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا لانه مفصول عن امه يقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال الله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل
الفصال ههنا على الفطام هو قول اكثر المفسرين واعلم انه تعالى لما بين ان الحولين الكاملين هما تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الاية على فائدة زائدة حتى لا يلزم التكرار
ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الاية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان الفطام قبل الحولين جائز وبعده ايضا جائز وهذا القول
مروي عن ابن عباس حجة القول الاول انه قبل الاية لما دل على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة قول الثاني ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع
ويضره فطمه كما يضره ذلك قبل الحولين واجاب الاولون بان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المتعقد هو الواجب القول الثاني
في تفسير الانفصال وهو ان ابا مسلم المذكور للقول الاول قال ويحتمل معنى اخر وهو ان يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الولد والام اذا حصل التراضي
والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد المسئلة الثانية التشاور في اللغة استخراج الراي المشورة والمشورة فعول مفعلة منه كالمعونة وشرت
العسل اذا استخرجته قال ابو زيد شرت الدابة وشورتها اذا اجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر ويقال شورته فتشور اي خجلته والشارة
هيئة الرجل لانه ما يظهر من زينته والاشارة اخراج ما في نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره المسئلة الثالثة دلت الاية على ان الفطام في اقل من الحولين
لا عند رضى الوالدين وعند المشاورة مع ارباب التجارب وذلك لان الام قد تمل من الارضاع فتحاول الفطام والاب ايضا قد يمل من اعطاء الاجرة على الارضاع
فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قلما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد ان تحصل
موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر الى احسان الله سبحانه وتعالى بهذا الطفل الصغير
كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال لا جناح عليكم وهذا يدل على ان الانسان كلما كان اكثر ضعفا
كانت رحمة الله معه اكثر وعنايته به اشد اما قوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير
لما بين حكم الام وانها احق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها ثم في الاية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف استرضع منقول من ارضع يقال

ارضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي فتعديه الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى ان تسترضعوا المراضع اولادكم فحذف احد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول
استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن احدهما عبارة عن الاول وقال الواحدي ان تسترضعوا لاولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع
لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيدا وانت تريد لزيد لانه ملبس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظيره حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون
اي كالوا لهم او وزنوا لهم يخسرون المسئلة الثانية اعلم انا قد بينا ان الام احق بالارضاع فاما اذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها ان
تتزوج بزوج اخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج اخر ومنها ان تأبى
المرأة قبول ارضاع الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له ومنها ان تمرض او ينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى وقبل الطفل لبنها
جاز العدول عن الام الى غيرها فاما اذا لم نجد مرضعة اخرى او وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الارضاع واجب على الام اما قوله تعالى اذا سلمتم ما اتيتم
بالمعروف ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وحده ما اتيتم مقصورة الالف والباقون ما اتيتم ممدودة الالف اما المد فتقديره ما اتيتموه المرأة اي اردتم ايتاءه
واما القصر فتقديره ما اتيتم به فحذف المفعول لانه في الاول لفظة في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما اوتيتم اي ما اتاكم الله واقدركم عليه من
الاجرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه المسئلة الثانية ليس التسليم شرطا للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود منه ان تسلم الاجرة
الى المرضعة يدا بيد حتى يكون طيبة النفس راضية فيكون ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الاية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا
ان الله بما تعملون بصير الحكم الحادي عشر عدة الوفاة قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاذا بلغن
اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير فيه مسائل المسئلة الاولى يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال الله تعالى الله
يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفي اخذ الشيء وافيا كاملا فمن مات فقد وجد عمره وافيا كاملا يقال توفي فلان وتوفى اذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض واخذ
ومن قال توفى كان معناه توفى اجله واستوفى اجله وعمره وعليه قراءة علي ابن ابي طالب عليه السلام يتوفون بفتح الياء اما قوله ويذرون فمعناه يتركون ولا يستعملون منه
الماضي ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ومثله يدع كذلك في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما موجودان يقال دعه وذره واما الماضي
والمصدر فغير موجودين منهما والازواج ههنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجا والمرأة زوجا له وربما الحقوا بها الهاء المسئلة الثانية والذين يتوفون مبتدأ ولا بد له
من خبر واختلفوا في خبره على اقوال الاول ان المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين منكم يتربصن بعدهم الا انه اسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم
وقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور والثالث وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ازواجهم يتربصن قال واضمار المبتدأ ليس
بغريب قال الله تعالى قل انبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل انتم اضمرتم ههنا مبتدأ مضافا وذلك ليس شيئا واحدا بل شيئين والايات
التي ذكرتم المضمر فيها شيء واحد قلنا كما ورد اضمار المبتدأ ورد اضمار المضاف قال الله تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل الرابع
وهو قول الكسائي والفراء قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ الا ان الغرض غير متعلق ههنا ببيانه بل ببيان حكم عائد اليهم الى ازواجهم فلا جرم لم يذكر له
المبتدأ خبرا وانكره المبرد والزجاج وذلك لان مجيء المبتدأ بدون الخبر محال المسئلة الثالثة قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا العائد في قوله بانفسهن وبينا
هنالك انه وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبينا ان العائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر المسئلة الرابعة قوله وعشرا مذكور بلفظ التانيث مع ان
المراد عشرة ايام وذلك لان ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل اقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من
الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذا لم يذكروا الايام فاذا اظهروا الايام قالوا صمنا خمسة ايام الثاني وهو ان هذه الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه
الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي امارة الحجاج والثالث ذكره المبرد وهو انه انث العشر لان المراد به المدة
معناه وعشر مدد وتلك المدة كل مدة منها يوم وليلة الرابع ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الاية فقال اذا انقضى لها اربعة اشهر وعشر ليال حلت للازواج
فيتناول العشر الليالي وذهب اليه الاوزاعي وابو بكر الاصم المسئلة الخامسة روي عن ابي العالية انه سبحانه انما جعل العدة بهذا القدر لان الولد ينفخ فيه الروح
في العشر بعد الاربعة وهو ايضا منقول عن الحسن البصري المسئلة السادسة اعلم ان هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين احداهما ان تكون
امة فانها تعتد عند اكثر الفقهاء بنصف عدة الحرة فقال ابو بكر الاصم عدتها عدة الحرة وتمسك بظاهر هذه الاية وايضا ان الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا
عن هذه المدة ثم وضع الحمل اشتركت فيه الحرة والرقيقة فكذا الاعتداد بهذه المدة فيجب ان تشتركا فيه وسائر الفقهاء قالوا التنصيف في هذه المدة ممكن وفي وضع
الحمل غير ممكن فظهر الفرق الثانية ان تكون المرأة حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان بعد وفاة الزوج بساعة وعن علي عليه السلام
انها تتربص بابعد الاجلين فالدليل عليه القرآن والسنة اما القرآن فقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الاية مخصصة لعموم
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا والشافعي رح لم يقل بذلك لوجهين الاول ان كل واحدة من هاتين الايتين اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه فالحامل

والثاني وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم

قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما تتوفى عنها زوجها فقد يكون حاملا وقد لا يكون فلما كان الامر كذلك امتنع احدى الايتين مخصصة للاخرى فالثاني انه وان الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب ذكر المطلقات فربما يقول قايل انها في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذا السبب لم يعول الشافعي رح عليه في هذا الباب على القرآن
وانما عول على السنة وهي ما رواه ابو داود باسناده ان سبيعة بنت الحارث الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفى عنها زوجها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد
زوجها نصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما انت ناكح حتى يمر عليك اربعة اشهر وعشرا وقالت سبيعة فسالت النبي عليه الصلوة والسلم عن
ذلك قال ما فتاني بان قد حللت حين وضعت حملي فامرني بالتزويج ان بدا لي اذا عرفت هذا الاصل فهنا تفاريع الاول لا فرق بين في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة
وقال ابن عباس رض لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الاية عامة في حق الكل الحكم الثاني اذا تمت اربعة اشهر وعشرا انقضت عدتها الا لم تر عادتها الحيض
فيها وقال مالك لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الايام مثلا ان كان عادتها ان تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة اربع حيض وان كانت عادتها
ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان ان كانت عادتها ان تحيض في كل خمسة اشهر مرة فههنا يكفيها الشهور حجة الشافعي رحمه الله ان هذه الاية دلت على ان تمام المتوفى
عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد عليها فوجب ان يكون هذا القدر كافيا قال الشافعي رح انها ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت لوجب
عليها ان تحتاط الحكم الثالث اذا مات الزوج فان كان قد بقي من شهر الوفات اكثر من عشرة ايام فالشهر الثاني والثالث والرابع يوخذ بالاهلة سواء اخرجت ناقصة او كاملة
فيكمل الشهر الاول بالخامس ثلاثين يوما ثم تضم اليها عشرة ايام وان مات وقد بقي من الشهر اقل من عشرة ايام اعتبرا ربعة اشهر بعد ذلك بالاهلة ويكمل العشر من الشهر السادس
المسئلة التاسعة اجمع الفقهاء على ان هذه الاية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت بالتلاوة غير ابي مسلم الاصفهاني فانه انكر نسخها وسنذكر كلامه بعد ان شاء الله
والتقدم في التلاوة لا يمنع التاخر في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة والمصاحف هو ترتيب جبريل عليه السلم بامر الله تعالى المسئلة العاشرة
اختلفوا في ان هذه المدة سببها الوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن لكن
تربصن بانفسهن لا يحصل الا اذا قصدت هذا التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك قطعا لاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة او اكثرها
ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه ان الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة المسئلة الحادية عشر المراد من تربصها
بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في اي شيء
الا ان نقول الامتناع عن النكاح والامتناع مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روي
عن عايشة وحفصة امي المومنين ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ايام الا على زوج
اربعة اشهر وعشرة وقال الحسن والشعبي غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا وجوبه واحتجوا بما روي عن اسماء بنت عميس قالت قال لي رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم تسلبي ثلاثا ثم اصنعي ما شئت والله اعلم المسئلة العاشرة احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم
فهو خطاب مع المومنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع مختص بالمومنين فقط واجابوا بان المومنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر
من يخشيها مع انه كان منذرا للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا الذي اما قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اصل العدة فلا جناح عليكم
قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتعقدون وقيل خطاب للحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل احد منعهن عن ذلك ان قدر على
المنع فان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يومن اشتمال فرجها على ماء زوجها الاول وفي الاية وجه ثالث وهو انه لا
جناح عليكم نفس بين لا جناح على النساء عليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف اي بالحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا
كان مستجمعا لشرائط الصحة ثم ختم الاية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير ففي الاية مسايل المسئلة الاولى تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المراة بقوله تعالى
فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد المراة بفعله والنكاح ليس كذلك الا مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمراة وحدها
من التزين والتطيب وغيرهما المسئلة الثانية تمسك اصحاب ابي حنيفة رح بهذه الاية في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جائزا
لقوله تعالى فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن واضافة الفعل الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك اصحاب الشافعي رح في هذا النكاح
لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا ان هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما صار الولي مخاطبا بقوله لا جناح عليكم الحكم الثاني عشر خطبة النساء
قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا
وفيه مسايل المسئلة الاولى التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان تضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غيره الا ان شعاره بجانب المقصود اتم
ارجح واصله من عرض الشيء وهو جانبه كانه يحوم به حوله لا يظهره ونظيره ان يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا وحسبك
بالتسليم مني تقاضيا والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين الكناية ان تذكر الشيء بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض ان تذكر كلاما يحتمل

مقصودك الا ان قرائن احوالك تؤكد حمله على مقصودك واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب والخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة يريد القعود والجلوس
وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك فقولهم خطب فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها والثاني اصل الخطبة من الخطاب الذي
هو الكلام يقال خطب المراة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير المسئلة الثانية النساء
في حكم الخطبة على ثلثة اقسام احدها التي يجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا يجوز خطبتها
بل يستثنى عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي رح عن مالك عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان ورد
مطلقا لكن فيه ثلثة احوال الحالة الاولى اذا خطب امراة فاجيب اليه صريحا فههنا لا يحل لغيره ان يخطبها لهذا الحديث الحالة الثانية اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة
فههنا يحل لغيره ان يخطبها الحالة الثالثة اذا لم يوجد صريح الرد للشافعي رح ههنا قولان احدهما يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا والثاني وهو القديم
وهو قول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل ايضا على الكراهية فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فيصير هذا الخطبة الثانية مزيلة لذلك العدد
من الرغبة القسم الثاني التي لا يجوز خطبتها لا تصريحا ولا تعريضا وهي ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبة اياها ربما صار سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا
علمت رغبتها بخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من اداء حقوق الزوج والسبب الى هذا حرام وكذا الرجعة فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها
ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان القسم الثالث ان يفصل حقها من التعريض وهي المعتدة غير الرجعية وهو ايضا على ثلثة اقسام القسم الاول التي تكون
في عدة الوفاة فيجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وظاهره ان للمتوفى عنها زوجها لان
هذه الاية مذكورة عقيب تلك الاية اما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعي رح لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم ان المعنى يؤكد ذلك وهو
ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يومن ان يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل اوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل ان يكون غرضه لكن فلا يدعوها
ذلك الى الكذب القسم الثاني المعتدة عن الطلقات الثلاث قال الشافعي رح في الام ولا احب التعريض بخطبتها وقال في الاملاء القديم يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت
المعتدة عن الوفاة ووجه المنع هو ان المعتدة عن الوفاة يومن عليها بسبب الخطبة من الخيانة في امر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر اما ههنا تنقضي عدتها بالاقراء فلا يومن
عدتها القسم الثالث البائن التي يجوز لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او غرر او اعسار بنفقة فههنا لزوجها التصريح والتعريض
لانه لما كان له نكاحها في عدتها فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك انه لا يحل التصريح وفي التعريض قولان احدهما كله كثير كالمتوفى عنها زوجها
والمطلقة ثلاثا والثاني وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة يحل للزوج ان يستنكحها في عدتها فلم يحل التعريض بها كالرجعية المسئلة الثالثة قال الشافعي رح التعريض
هو كقوله رب راغب فيك ومن يجد مثلك وانك لجميلة وانك لصالحة وانك لنا فعة وانه غرضي
هو كقوله رب راغب فيك او من يجد مثلك او لست بايم واذا حللت فاذنيني وذكر سائر المفسرين من الفاظ التعريض انك لجميلة وانك لصالحة وانك لنا فعة
ان اتزوج وان فلت لراغب فيك قوله تعالى او اكننتم في انفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء المعرب في كننت الشيء اي سترته لغتان كننته واكننته
في الكن وفي النفس بمعنى ومنه ما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشيء اذا صنته حتى تصيبه افة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وجارية
مكنونة وبيض مكنون مصون عن التدحرج واما اكننت فمعناه اضمرت ويستعمل في ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد اعلنت واظهرت والمقصود
من الاية انه لا حرج في التعريض للمراة في عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها ولا
يذكر شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاري مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد انه اباح التعريض
وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم والمراد انه عقد قلبه على انه سيصرح بذلك في المستقبل فالاية الاولى اباحت التعريض في الحال وحرم التصريح في
الحال والاية الثانية اباحت ان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن
لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق اسقط عنه هذا الحرج واباح له
ذلك ثم قال الله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا وفيه سوالات الاول ان المستدرك بقوله ولكن لا تواعدوهن الجواب هو محذوف لدلالة ستذكرونهن
عليه تقديره وعلم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا السوال الثاني ما معنى السر الجواب هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم
الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ضد الجهر والاعلان فيحتمل ان يكون السر ههنا صفة للمواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة سرية
ويحتمل ان يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشيء الذي يكون موصوفا بصفة كونه سرا اما على التقدير الاول وهو ان يكون السر نعتا للمواعدة
الواقعة بين الرجل والمراة على وجه السر لا ينفك ظاهرا عن ان يكون مواعدة بشيء من المنكرات وههنا احتمالات الاول ان يواعدها في السر بالنكاح فيكون المعنى ان اول
الاية اذن في التعريض بالخطبة واخر الاية منع عن التصريح بالخطبة الثاني ان يواعدها بذكر الجماع والرفث لان ذكر ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال الله تعالى لازواج
النبي عليه الصلوة والسلم فلا تخضعن بالقول اي لا يقلن من امر الرفث شيئا فيطمع الذي في قلبه مرض الثالث قال الحسن ولا تواعدوهن سرا بالزنا وهو العاهر في هذا الوجه وقال

بالاقرا فلا يومن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخطاب وكيف الجناية على انه غير بانقضاء عدتها

ان المواعدة على الزنا محرمة على الاطلاق فحمل الكلام على ما يختص بالخاطب حال العدة اولى والجواب روى عن الحسن انه كان الرجل يدخل على المرأة وهو يعرض بنفسه لها ويقول دعيني
اجامعك فاذا انقضت عدتك اظهرت نكاحك قال الله تعالى ينهى عن ذلك الرابع ان يكون نهيا لان يشافه الرجل المرأة الاجنبية لان ذلك يورث تفريع ريبة فيها والخامس
ان يواعدها بان لا يتزوج احدا سواها اما اذا حملنا السر على الموعود به وهو الاول ان السر الجماع قال امرؤ القيس الا زعمت بسباسة اليوم انني كبرت وان لا يشهد السر امثالي وقال الفرزدق
ابنك مواقع للاسرار من اهلها ويخلقن ما ظن العيون الشفشف الذي شفه لهم يعني انهن عفائف يمنعن الجماع الا من ازواجهن قال ابن عباس هو المراد لا تصف
نفسها فتقول انك لعزيز والحسنة الثاني ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشيء باسم سببه جائز اما قوله تعالى الا ان تقولوا
قولا معروفا ففيه سؤال وهو انه تعالى بأي شيء يتعلق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الاية بالتعريض ثم نهى عن المسارة دفعا للريبة استثنى عنه ان
يسارها بالقول المعروف وذلك ان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشأنها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشياء الجميلة مؤكدا لذلك التعريض
قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم اعلم ان في لفظ العزم وجها
الاول انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال فاذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزما على الفعل فلا بد في الاية من اضمار فعل وهذا اللفظ
يتعدى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الاية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف في هذه الاشياء لا يقاس فعلى هذا تقدير
الاية ولا تعزموا على عقدة النكاح ان تعقدوها حتى يبلغ الكتاب اجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد
النهي عن العزم فلان يكون النهي عن الاقدام على المعزوم عليه كان اولى القول الثاني ان يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليكم اي اوجبت عليك ويقال هذا من باب العزائم
لا من باب الرخص وقال عليه السلام عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله يحب ان يؤتى رخصه كما يحب ان يؤتى عزائمه وكذلك فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبالاول لا
يجوز اذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب للوجود ظاهرا فلا يبعد ان يستعار لفظ العزم في الوجود وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا ذلك ولا توجدوه ولا تعزموا
منعقدا حتى يبلغ الكتاب اجله وهذا القول هو اختيار المحققين القول الثالث قال القفال رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن عقدة النكاح اي لا
تعزموا عليهن ان يعقدن النكاح كما تقول عزمت عليك ان تفعل كذا واما قوله عقدة النكاح فاصل العقد الشد والعهود والانكحة تسمى عقودا لانها تعقد كعقد الحبل
في التوثيق اما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب اجله ففي الكتاب وجهان الاول المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضية والثاني ان يكون
الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله تعالى كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته وانما حسن ان يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في
النفوس انه اثبت واكد وقوله من هو غاية فلا بد من ان يكون بعدها ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر ان تنقض ثم انه تعالى ختم الاية بالتهديد فقال واعلموا
ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد فقال واعلموا
ان الله غفور حليم الحكم الثالث عشر حكم المطلقة قبل الدخول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع
قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين اعلم ان اقسام المطلقات اربعة احدها المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله
تعالى فيما تقدم احكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم اخبر ان لهن كمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء القسم الثاني من المطلقات التي لا
يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وذكر انه ليس لها مهر وان لها المتعة بالمعروف والقسم الثالث من المطلقات التي يكون مفروضا
لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الاية التي بعد هذه الاية وهو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه
بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها القسم الرابع
من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا تكون مفروضا لها وحكم هذا القسم مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وايضا القياس الجلي دال
عليه وذلك ان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الاية ويمكن ان يعبر عن هذا
التقسيم بعبارة اخرى فنقول ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذكر البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر
كله وهذا هو حكم المطلقات اللاتي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الاية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات اللاتي ذكرهن الله تعالى
في الاية التي هي بعد هذه الاية واما اذا لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى في حكم هذه الاية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها
ويجب لها المتعة وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور في هذه الاية الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير فنقول قوله لا
جناح عليكم ان طلقتم النساء نص في ان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من اصحابنا متمسكون بهذه الاية في بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلاث تطليقات فان هناك
يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات اعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال

عندي ضعيف وذلك لان الاية دالة على ان الاذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود يكفي في العمل به ادخالها في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار فهذا
لما انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حال الجمع واما الاستثناء الذي ذكروه فنقول
هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح ان يقال صل الا في الوقت الفلاني وصم الا في الوقت اليوم الفلاني اما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسائل
المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي تماسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقون بغير الالف حجة حمزة والكسائي ان بدن كل واحد منهما يلاقي بدن صاحبه
فيتماسان جميعا وايضا يدل عليه قوله تعالى من قبل ان يتماسا وفيه اجماع حجة الباقين اجماعهم على قوله ولم يمسسني بشر ولان اكثر الالفاظ في هذا المعنى جاء على فعل
دون فاعل كقوله لم يطمثهن وقوله فانكحوهن باذن اهلهن وايضا المراد من هذا المس الغشيان وذلك فعل الرجل ويدل عليه اتفاق الائمة على ان المراد من هذا المس
الغشيان فاما ما جاء في الظهار في قوله تعالى من قبل ان يتماسا فالمراد به المماسة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرأ تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن
لان فاعل قد يراد به فعل نحو طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير المسألة الثانية لقائل ان يقول ظاهر الاية مشعر بان نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس
كذلك فانه لا جناح عليه بعد المسيس وجوابه من وجوه الاول ان الاية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لا يحل الطلاق
بعد المسيس في زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الاية حل الطلاق على الاطلاق وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر
اللفظ الوجه الثاني في الجواب قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن الا ان ما اسم جامد لم يتصرف فلم يعمل
فيه الاعراب والاعداد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطا فزال السؤال الوجه الثالث في الجواب ما ذكره القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما ذكرنا وهو ان المراد
من الجناح في هذه الاية لزوم المهر فتقدير الاية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة يعني لا يجب المهر الا باحد هذين الامرين فاذا فقدا
جميعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا انا نحتاج الى بيان ان قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان
ان الاحتمال فهو ان اصل الجناح في اللغة الثقل يقال جنحت السفينة اذا مالت بثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال الله تعالى وليحملن اثقالهم اذا ثبت
ان الجناح هو الثقل واللزوم اداء المال ثقل فكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له واما قلنا ان الدليل دل على انه هو المراد فلوجهين الاول انه تعالى قال لا جناح عليكم ان
طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة نفي الجناح محدودا الى غاية وهي اما المسيس او الفرض والتقدير فوجب ان يثبت ذلك الجناح عند حصول احد هذين
الامرين ثم ان الجناح الذي يثبت عند احد هذين هو لزوم المهر فعلم القطع بان الجناح المنفي في اول الاية هو لزوم المهر الثاني ان تطليق النساء قبل المسيس على قسمين احدهما
الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الاية والثاني الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الاية والثاني الذي يكون قبل
المسيس وبعد المهر وبعد تقديره وهو الذي في الاية بعد هذه الاية وهو قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه في هذا القسم اوجب
نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم ان يكون الجناح المنفي هناك هو المثبت هاهنا فلما كان المثبت هاهنا هو لزوم المهر وجب ان يقال الجناح المنفي هناك هو لزوم
المهر واعلم انا قد ذكرنا في اول تفسير الاية ان اقسام المطلقات اربعة وهذه الاية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام منها لانه لما صار تقدير الاية لا مهر الا عند المسيس
او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها لا يجب المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة
ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر فتكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام منها لانه لما صار تقدير الاية لا مهر
الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها لا يجب المهر وعرف
ان التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر فتكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام
الثلاثة واما القسم الرابع وهي التي تكون ممسوسة ومدخولا بها وبيان حكمها مذكور في الايات المتقدمة وعلى هذا التقدير يكون في هذه الايات حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام
وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك المسألة الثالثة قال ابو بكر الاصم والزجاج هذه الاية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل على الجواز
بل على الصحة اما بيان دلالتها على الصحة فانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة واما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم من الصحة الجواز بدليل ان
الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك فهو واقع وصحيح المسألة الرابعة اتفقوا على ان المسيس هاهنا الدخول قال ابو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تاديبا
للعباد في اختيار احسن الالفاظ فيما يتخاطبون به اما قوله او تفرضوا لهن فريضة فالمعنى تقدروا لها مقدارا من المهر يوجبه على نفسه لان الفرض في اللغة التقدير وذكر كثير من
المفسرين ان او هاهنا بمعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن وتفرضوا لهن فريضة كقوله او يزيدون وكقوله كفورا علمنا ان هذا التاويل متكلف بل خطأ قطعا اما قوله تعالى ومتعوهن
فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر عليه الا عند المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة تقدم في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الاية مسائل المسألة الاولى المطلقات
قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول فنظر ان لم يكن قد فرض لها مهر فلها المتعة لهذه الاية التي نحن فيها فان كان فرض لها فلا متعة لان الله
تعالى اوجب عقيبها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر واما المطلقة بعد الدخول

سوى فرض لها الولد بعرض فهل يستحق بر المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال ابو حنيفة لا متعة لها لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد
والحسن بن علي وابن عمر والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين امتعكن وكان ذلك في نساء من دخل بهن النبي عليه السلام
الفرض قبل المسيس لانها تستحق لا بمقابلة عوض فلم يستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة بضع فيجب لها المتعة
المسئلة الثانية مذهب الشافعي وابي حنيفة ان المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهري وروى عن الفقهاء من اهل المدينة انهم كانوا لا يرونها واجبة
تعالى ومتعوهن فظاهر الامر للايجاب وقال وللمطلقات متاع فجعله ملكا لهن او في معنى الملك وحجة مالك انه تعالى في هذه الاية حقا على المحسنين فجعل
تعالى جعل هذا الفعل احسانا اذا لم يكن واجبا فان من وجب عليه اداء دين فاذا اداه لا يقال انه احسن اليه وايضا قال الله تعالى ما على المحسنين من سبيل
وجوب والجواب عنه ان الاية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهو للوجوب لانه اذا قيل هذا حق على فلان
الوجوب المسئلة الثالثة اصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل ينقضي عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة
الموسع قدره وعلى المقتر قدره وفيه مسائل المسئلة الاولى الموسع الذي يكون في سعة من غناه يقال اوسع الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله
عليه ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اي قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير
المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية ابو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني القدر
بقدر وقدر يقال هذا قدر هذا واحمل على راسك قدر ما تطيق هو قدر الله الرزق بقدره وقدره ولو قدرت الشيء بالشيء اقدره قدرا وقدرا على
كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين يقال هم يختصمون في القدر والقدد وحدثت بقدر كذا وبقدر كذا قال الله فسالت اودية بقدرها
قدره ولو حرك كان جائزا وكذا لكنا انا كل شيء خلقناه بقدر ولو خفف جاز المسئلة الثالثة انه قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان
الاجتهاد ولانها كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع مخالف للمقتر وقال الشافعي رح هو المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط
مقنعة وروى عن ابن عباس انه قال اكثر المتعة خادمة واقلها مقنعة واي قدر ادى جاز في جانبي الكثرة والقلة وقال ابو حنيفة رح
نصف مهر المثل قال لان حال المراة التي يسمى لها المهر احسن من حال التي لم يسم لها ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا يجب
المثل اولى اما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى الاية انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج في الغنا والفقر ثم اختلفوا
وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر فيه حال الزوج فقط قال ابو بكر رح في المتعة يعتبر حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة و
الموسع قدره واحتج القاضي بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حاليهما الا انه ليس من المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة المسئلة الثانية
يعني متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة متاعا اي متاعا واجبا عليهم او حق ذلك حقا على المحسنين وقيل نصب على الحال لانه معرفة والعامل
على القطع اما قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه احدها ان المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان كقوله انما انت منذر من يخشاها
المعنى ان اراد ان يكون من المحسنين فهذا شانه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين الثالث حقا
على المحسنين الى انفسهم في المسارعة الى طاعة الله تعالى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير
الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر ذكر في المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى مذهب الشافعي ان الخلوة لا تقرر نصف المهر
وقال ابو حنيفة رح الخلوة الصحيحة تقرر المهر ومعنى الخلوة الصحيحة ان يخلو بها وليس هناك مانع حسي ولا شرعي فالحسي نحو الرتق والقرن والمرض او يكون معهما ثالث
وان كان نائما والشرعي نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلوة والاحرام المطلق سواء كان فرضا او نفلا حجة الشافعي رح ان الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط
نصف المهر فبيان المقدمة الاولى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار شيء آخر
ليتم الكلام فنصف ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجوه احدها ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك
الشيء فلو حملناه على الوجوب لم يعمل بقضية التعليق لانه غير منفي قبله اما لو حملناه على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منفي قبله وثانيها انه تعالى وقد فرضتم لهن
فريضة لانا لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى اوفوا بالعقود فلم يكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف ان المحتاج اليه بيان سقوط البعض في هذا
المقام فالمحتاج الى البيان فكان حمل الاية على بيان السقوط اولى من حملها على بيان الوجوب وثالثها ان الاية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر قد تقدمت كقوله وان
فلا تحمل الاية على سقوط النصف ولمن حملها على وجوب النصف ورابعها ان المذكور في الاية هو الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق قبل المسيس
يناسب سقوط شيء فلما كان المذكور في الاية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط اولى وانما استقصينا هذه الوجوه لان منهم من قال

الاية فنصف ما فرضتم واجب في تخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند ابي حنيفة ليس بحجة وكان غرضنا من هذا الاستقصاء
دفع هذا السؤال ببيان المقدمة الثانية وهو قوله تعالى ان ههنا وجد الطلاق قبل المسيس هو ان المراد بالمسيس اما حقيقة المس باليد او جعله كناية عن الوقاع وايهما
كان فقد وجد الطلاق قبله حجة ابي حنيفة رح قوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم الى
بعض واخذن منكم وجه التمسك به من وجهين الاول انه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق والكل فاما نوافقنا على انه حصل الطلاق قبل الخلوة فمن
ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان والثاني انه تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعلة الافضاء وهي الخلوة والافضاء مشتق من الفضاء وهو المكان الخالي فعلمنا ان
الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك ان الاية التي تمسكوا بها عامة والاية خاصة والخاص مقدم على العام المسئلة الثانية قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من
مفعول طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة اما قوله تعالى الا ان يعفون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انما لم يسقط النون من يعفون وان دخل عليه ان لان
الافعال لان يعفون فعل النساء ويستوي فيه الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير جمع المؤنث واذا كان مسندا الى
الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هي ضمير جمع المؤنث كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والساقط في يعفون اذا كان الفعل
للرجال النون والتي هي لام الفعل في يعفون الواو التي هي ضمير الجمع المسئلة الثانية المعنى الا ان يعفو المطلقات من ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر
ويقول المراة ما رآني ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا اما قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية
قولان الاول انه الزوج وهو قول علي ع وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول اصحاب ابي حنيفة رح والقول الثاني انه الولي وهو قول الحسن و
مجاهد وعلقمة وهو قول اصحاب الشافعي رح حجة القول الاول وجوه الاول انه ليس للولي ان يهب مهر وليته صغيرة كانت او كبيرة فلا يمكن حمل هذه الاية على
الولي الثاني ان الذي بيد الولي هو عقدة النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالاكلة واللقمة فان المصدر للعقد كالاكل
واللقمة ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي والثالث قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقدة
النكاح ثابتة له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى اي نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره وكانت الجنة ثابتة له ويكون ماواه
الرابع ما روى عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل الصداق وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية
العفو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولي وجوه الاول ان الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا
اجاب الاول عن هذا من وجوه احدها انه كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها عند الزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا
ترك المطالبة فقد عفى عنها وثانيها سماه عفوا على طريق المشاكلة وثالثها ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال صفوا عفوا وقد بيناه في
هذا القول في تفسير قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وعلى هذا عفو الرجل على ان يبعث اليها كل الصداق على الوجه السهل اجاب القائلون بان المراد هو الولي
عن السؤال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على بعض التقديرات والله تعالى ندب الى العفو مطلقا وحمل المطلق على المقيد خلاف
الاصل واجابوا عن السؤال الثاني ان العفو الصادر عن المراة هو الابراء وهذا عفو في الحقيقة اما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا واجابوا عن السؤال
الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ومعلوم انه ليس كذلك الحجة الثانية للقائلين بان المراد هو الولي وجه
ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فلو كان المراد بقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج لقال او يعفو على سبيل المخاطبة
فلما لم يقل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا ان المراد منه غير الازواج واجاب الاولون عنه بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذي لاجله ترغب
الزوج في العفو والمعنى الا ان يعفون او يعفو الزوج الذي حبسها زمانا وملك عقد نكاحها عن الازواج ثم لم تكن منها سبب الفراق وانما فارقها الزوج
فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها وتكمل لها صداقها الحجة الثالثة للقائلين بانه هو الولي ان الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح
كان الزوج اجنبيا عن المراة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا يكون له قدرة على نكاحها البتة واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على ايجاد الموجود
فثبت انه لا قدرة له على ازالة النكاح والله تعالى اثبت العفو لمن بيده وفي قدرته عقدة النكاح واذا ثبت ان الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقدة النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج اما
الولي فله قدرة على نكاحها وكان المراد من الاية هو الولي لا الزوج ثم ان القائلين بهذا القول اجابوا عن دلايل من قال المراد هو الزوج اما الحجة الاولى فان الفعل
يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة واخرى عند السبب يقال بنى دارا والظاهر ان النساء انما يرجعن في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن الى اقوال الاولياء والظاهر انه كلما
تعلق بامر التزويج فان المراة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى راي الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه فلهذا السبب اضيف العفو
الى الاولياء اما الحجة الثانية وهو قولهم الذي بيد الولي عقد النكاح قلنا العقد قد يراد به العقد قال الله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح سلمنا ان العقدة هي المعقود
انما حصلت وتكونت بواسطة العقد النكاح في يد الولي ابتداء وكانت عقدة النكاح في يد الولي ايضا بواسطة كونها من نتايج العقد ومن آثاره واما الحجة الثالثة

ان المراد من الاية الذي بيده عقدة النكاح فجوابه ان هذا العقد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يريد الذي في يده امر نفسه وكذلك
نفسه بل المراد ان في يده امر غيره ونهيه فكذا هاهنا المسئلة الثالثة للشافعي ان يتمسك بهذه الاية في بيان انه لا يجوز النكاح الا بولي وذلك لان جمهور المفسرين اجمعوا
ان المراد من قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على
الولي اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي معناه ان بيده لا بيد غيره وقال الله تعالى لكم دينكم لا لغيركم فكذا هاهنا
بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان كذلك وجب ان لا يكون بيد المراة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب ثم قال الله تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وفيه
مسايل المسئلة الاولى هذا خطاب للرجال والنساء جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب تغليب الذكور ان الذكورة اصل والتانيث فرع في اللفظ
وفي المعنى اما في اللفظ فانك تقول قايم ثم تريد التانيث فتقول قايمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المونث فرع عليه واما في المعنى فلان الكمال للذكور
والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع المذكر والمونث كان جانب التذكير مغلبا المسئلة الثانية قوله تعالى موضع ان رفع بالابتداء تقديره والعفو اقرب
للتقوى واللام بمعنى الى المسئلة الثالثة معنى الاية ان العفو بعضكم عن بعض اقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين الاول ان من سمح بترك حقه
فهو محسن فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب والثاني ان هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة
لان من سمح بحقه وهو له معرضا تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ ما ليس له بحق ثم قال ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد النهي عن النسيان لان ذلك ليس
في الوسع بل المراد منه الترك ولا تتركوا الافضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمراة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتاذيها
عنه وايضا اذا كلف الرجل ان يبذل لها مهرا من غير ان ينتفع بها البتة صار ذلك سببا لتاذيه عنها فندب تعالى كل واحد منها الى الفعل الحسن بان تترك المراة على الكل
فندب الزوج الى تطييب قلبها بان تسلم المهر لها بالكلية ثم انه تعالى ختم الاية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير الحكم الرابع عشر
حكم الصلوة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين اعلم انه تعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من
شرايعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه احدها ان الصلوة لما فيها من القراة والقيام والركوع والسجود والخشوع والخضوع تفيد
انكسار القلب من هيبة الله تعالى والانتهاء عن مناهيه كما قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والثاني ان الصلوة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية
وامر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلوة والثالث ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة
اشتغال بمصالح الدنيا فاتبع ذلك بذكر الصلوة التي هي من مصالح الاخرة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اجمع المسلمون على ان الصلوات المفروضة خمس وهذه
الاية الغير مخرجة تفسيرها دالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على ثلاثة من حيث ان اقل الجمع ثلثة ثم قال والصلوة الوسطى يدل على شي زايد على الثلاثة
والا لزم التكرار والاصل عدمه ثم ان الزايد يمتنع ان يكون اربعة لان الاربعة لا وسط لها فلا بد وان ينضم الى تلك الثلاثة عدد اخر يحصل للمجموع واسطة واقل ذلك ان يكون
خمسة فهذه الاية دالة على وجوب الصلوات الخمس بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد هاهنا الوسطى ما يكون وسطيا في العدد لا ما يكون وسطيا
من حيث الفضيلة وبين ذلك بالدلايل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الاية وان دلت على وجوب الصلوة الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والايات الدالة على تفصيل الاوقات اربع
الاولى قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الاية اقرب الايات الى الموافقة فقوله سبحان الله او سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون اراد به صلوة
المغرب والعشاء وحين تصبحون اراد به صلاة الصبح وعشيا اراد به صلوة العصر وحين تظهرون اراد به صلوة الظهر الاية الثانية قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى
غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلوة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقران الفجر اراد به صلوة الصبح الاية الثالثة قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع
الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح واطراف النهار فمن الناس من قال هذه الاية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما ان يكون قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فالليل والنهار
داخلان في هذين اللفظين الاية الرابعة اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والظهر والعصر وبقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان
بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع واقله ثلاثة المسئلة الثانية اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة على جميع شرايطها اعني طهارة البدن والثوب والمكان
والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلوة والمحافظة على الاحتراز عن جميع المنهيات والمبطلات للصلاة سواء كان ذلك
من اعمال القلوب او من اعمال اللسان او من اعمال الجوارح واهم الامور في الصلاة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من الصلاة قال الله تعالى اقم الصلوة
لذكري فمن ادى على هذا الوجه كان محافظا على الصلوة والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمعاملة والمخاصمة فلم ذكرها هاهنا قلنا فيه وجوه
احدها ان المحافظة تكون بين العبد وبين الرب كانه قيل احفظ الصلوة ليحفظك الاله الذي امرك بالصلوة وهذا كقوله تعالى فاذكروني اذكركم وفي الحديث
احفظ الله يحفظك الثاني ان يكون المحافظة بين المصلي والصلاة كانه قيل احفظ الصلاة حتى يحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلوة للمصلي على ثلثة اوجه
الاول ان الصلاة تحفظ عن المعاصي قال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فمن حفظ الصلوة حفظته الصلوة عن الفحشاء ومن لم يحفظ الصلوة لم

الصلاة عن الفحشاء الثاني ان الصلاة تحفظه من البلايا والمحن قال الله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال تعالى اني معكم لين اقمتم الصلوة واتيتم الزكاة
ومعناه اني معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم اقمتم الصلوة واتيتم الزكاة الثالث ان الصلوة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال الله تعالى واقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلوة فيها القرآن والقرآن يشفع لقاريه وهو شافع مشفع وفي الخبر تجيء البقرة وال عمران
كانهما غمامتان او غيابتان فيشفعان وايضا في الخبر ان سورة الملك تصرف عن عذاب القبر وتجادل عنه الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول
للنار لا سبيل لك عليه المسئلة الثالثة اختلفوا في الصلوة الوسطى على سبعة مذاهب الاول ان الله تعالى امرنا بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها اي الصلوات
وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك اما ان يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي او بطريق ظني والاول باطل لان بيانه اما ان يكون بهذه الاية وبطريق اخر قاطع اما
او خبر متواتر ولا يمكن ان يكون البيان حاصلا في هذه الاية وذلك لان عدد الصلوات على خمسة وليس في الاية ذكر اولها واخرها واذا كان كذلك امكن في كل واحد
من تلك الصلوات ان يقال انما هي الوسطى واما ان يقال بيانه حصل في اية اخرى او في خبر متواتر وذلك مفقود واما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس
فغير جايز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليس كذلك فعلم ان الله لم يبين ان الصلوة الوسطى ماهي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما
خصها بالمزيد التوكيد مع انه تعالى ما بينها جوزوا في كل صلوة يؤدونها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الكل على اداء الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب اخفى الله تعالى ليلة
القدر في رمضان واخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء واخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خايفا من الموت في
كل الاوقات فيكون ابدا تاييا بالتوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء محمد بن سيرين ان رجلا سال زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات
كلها تصبها وهو لم يسمع من ضم انه ساله واحد عنها فقال يا ابن عمي الوسطى واحدة منهن محافظ على الكل يكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع ارايت لو علمتها
بعينها اكنت محافظا عليها ومضيعا سايرهن قال السايل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى القول الثاني ان الوسطى هي مجموع الصلوات
الخمس لان هذه الخمس هي الوسطى من الطاعات وتقديره ان الايمان بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والصلوات
المكتوبات دون الايمان وفوق اماطة الاذى فهي واسطة بين الطرفين القول الثالث انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي وابن عباس وابن عمر وجابر بن
عبد الله وابي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطا وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الاول ان هذه الصلاة
يصلي في الغلس فاولها يقع في الظلام فاشبهت صلاة بالليل واخرها يقع في الضوء فاشبهت صلاة النهار الثاني ان هذه الصلوة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع
الشمس وهذا القدر من الزمان لا يكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء ايضا تاما فكانه ليس بليل ولا نهار وكان متوسطا بينهما الثالث انه حصل في النهار التام صلاتان
الظهر والعصر وفي الليل التام صلاتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالمتوسط من صلاة الليل وصلاة النهار فان قيل هذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب
قلنا انا نرجح صلاة الصبح على صلاة المغرب بكثرة فضايل صلاة الصبح على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى الرابع ان الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي
وكذا المغرب والعشاء واما صلوة الفجر فهي منفردة بموقف واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما
الخامس قوله تعالى ان قران الفجر كان مشهودا قال المفسرون وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسط اذا لم يمل الى احد الخصمين وكان منفردا بنفسه عنهما
وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلوة الفجر وانما جعلها مشهودا لانها تؤدى بحضرة ملائكة الليل والنهار اذا عرفت هذا فنقول وجه الاستدلال بهذه الاية وجهان الاول ان يكون
هو المراد بالتاكيد المذكور في هذه الاية والثاني ان الملايكة يتعاقبون بالليل والنهار فلا يجتمع ملايكة الليل وملايكة النهار في وقت واحد الا في صلوة الفجر فقد اخذت
بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط السادس انه قال تعالى بعد ذكر الوسطى وقوموا لله قانتين فقرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة
يقنت فيها بالاخبار الصحيحة الا في الصبح فدل على ان المراد بالصلوة الوسطى هي صلاة الصبح السابع لا شك انه تعالى انما افردها بالذكر لاجل التاكيد ولا شك ان صلاة
الصبح احوج الصلوات الى التاكيد اذ ليس في الصلاة اشق منها لانها تجب على الناس في الذ اوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمعون نوم السحر العسيلة للذتها ولا شك ان
ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتاهب للصلوة شاق صعب على النفس فيجب ان يكون هي المراد بالصلوة الوسطى
اذ هي اشد الصلوات حاجة الى التاكيد الثامن ان صلاة الصبح افضل الصلوات واذا كان كذلك وجب ان يكون هي المراد من الصلوة الوسطى انما قلنا انها افضل الصلوات
لوجوه الاول قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار فجعل الله تعالى ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار
ثم يجب ان يكون اعظم انواع الاستغفار هو اداء الفرض لقوله عليه الصلوة والسلام حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الى بمثل اداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضي
ان افضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح والثاني ما روي فيها ان التكبيرة الاولى منها في الجماعة خير من الدنيا وما فيها والثالث انه ثبت بالاخبار الصحيحة ان
صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل الطلوع ومرة اخرى بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويشتغلوا بالوضوء الرابع
ان الله تعالى سماها باسماء فقال في بني اسرائيل وقران الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه والمراد من قوله وادبار النجوم

صلاة الفجر وخامسها انه تعالى اقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلاة العصر
لكن في صلوة الفجر تاكيد وهو قوله اقم الصلوة طرفي النهار فكان احد الطرفين هو الصبح وهو واقع قبل الطلوع فالطرف الاخر هو المغرب لانه هو الواقع بعد الغروب
فقد اجتمع في الفجر القسم به مع التاكيد بقوله اقم الصلوة طرفي النهار وقد بينا ان هذا التاكيد لم يوجد في العصر وسادسها ان التثويب في اذان الصبح معتبر وهو ان
تقول بعد الفراغ من الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين ومثل هذا التاكيد غير حاصل في ساير الصلوة وسابعها ان الانسان اذا قام من منامه فكانه كان معدوما
ثم صار موجودا او كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كانهم في الليل كلهم اموات فصاروا احيا فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الاثر العظيم من كمال قدرة
الله تعالى ورحمته حيث ازال عنهم ظلمة الليل العجز والحيرة وابدلها للكل بالاحسان فملا العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم والقوة والمعرفة
فلا شك ان هذا الوقت اليق الاوقات بان يشتغل العبد باداء العبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلاة الصبح افضل
الصلوات فكان حمل الصلاة الوسطى عليها اولى التاسع ما روي عن علي عليه السلم انه سئل عن الصلوة الوسطى فقال كنا نرى انها الفجر وعن ابن عباس رض انه
صلى صلاة الفجر ثم قال ان هذه هي صلوة الوسطى العاشر ان سنة صلاة الصبح اكد من ساير السنن ففرضها يجب ان يكون اقوى من ساير الفرايض وصرف التاكيد اليه
اولى فهذا جملة ما يستدل به على ان الصلوة الوسطى هي صلاة الصبح القول الرابع قول من قال انها صلاة الظهر وهذا القول عن عمر وزيد وابي سعيد الخدري واسامة بن
زيد وهو قول ابي حنيفة واصحابه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الظهر كان شاقا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه اولى وعن زيد
بن ثابت ان النبي عليه الصلوة والسلم وكان يصلي بالهاجرة وكانت اثقل الصلوات على اصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال لقد هممت
ان احرق على قوم لا يشهدون الصلوة بيوتهم فنزلت هذه الاية الثاني صلوة الظهر تقع في وسط النهار وليس في المكتوبات صلوة تقع في وسط الليل والنهار غيرها
الثالث انها صلاة بين صلاتين نهاريتين الفجر والعصر والرابع انها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشي والخامس قال ابو العالية صليت مع اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر فلما فرغوا سالتهم عن الصلوة الوسطى فقالوا التي صليتها السادس روي عن عايشة رض انها كانت تقرا حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى وصلاة العصر وكانت سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووجه الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلوة الوسطى والمعطوف عليه
قبل العصر هي صلاة الظهر السابع روي ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة بن زيد وسالوه عن الصلوة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كان يصليها
في الهاجرة الثامن روي في الاحاديث الصحيحة ان اول صلوة صلاها جبريل عليه السلم كانت في صلوة الظهر فدل هذا على انها اشرف الصلوات فكان صرف التاكيد
اليها اولى التاسع ان صلوة الجمعة اشرف الصلوات وهي صلاة الظهر فصرف المبالغة اليها اولى القول الخامس قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروي عن
علي عليه السلم وابن عباس وابن مسعود وابي هريرة ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروي عن ابي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه الاول ما روي عن علي ابن ابي
طالب عم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلوة الوسطى حتى غابت الشمس ملا الله بيوتهم او قبورهم نارا وهذا الحديث رواه البخاري
ومسلم وساير الايمة وهو عظيم الموقع في المسالة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلوة الوسطى صلاة العصر ومن الفقهاء من اجاب عنه فقال العصر وسط لكن ليست هي
المذكورة في القران فههنا صلاتان وسطيان الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقران والاخر بالسنة كما ان الحرام حرمان حرم مكة بالقران وحرم المدينة بالسنة
وهذا الجواب متكلف جدا الثاني قالوا روي في صلاة العصر من التاكيد ما لم يرو في غيرها قال عليه السلم من فاته صلاة العصر فكانما وتر اهله وماله وايضا اقسم الله تعالى بها فقال
والعصر ان الانسان لفي خسر فدل على انه احب الساعات الى الله تعالى الثالث ان العصر بالتاكيد اولى لان المحافظة على ساير اوقات الصلوات اخف واسهل من المحافظة
على وقت صلاة العصر والسبب فيه امران احدهما ان وقت صلاة العصر اخفى الاوقات لان دخول صلاة الصبح بطلوع الفجر المستطير ودخول الظهر بظهور الزوال و
دخول المغرب بغروب القرص ودخول العشا بغروب الشفق اما صلاة العصر فلا يظهر وقتها الا بنظر دقيق وتامل عظيم في حال الظل فلما كانت معرفته اشق لاجرم
كانت الفضيلة فيها اكثر الثاني ان الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات وكان الاقبال على الصلوة اشق فكان صرف التاكيد الى هذه الصلاة اولى الحجة الرابعة
ان الوسطى هي العصر ان العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه احدها انها متوسطة بين صلاة هي شفع وبين صلاة هي وتر اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان
العشا كذلك الا ان قبلها المغرب وهي وتر وبعدها وهي شفع وثانيها ان العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر وصلاة ليلية وهي المغرب وثالثها ان العصر بين
صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار القول السادس انها صلاة المغرب وهو قول عبيدة السلماني وقبيصة بن ذويب والحجة فيه من وجهين الاول انها بين بياض النهار
وسواد الليل وهذا المعنى وان كان حاصلا في الصبح الا ان المغرب ترجحت بوجه اخر وهو انه ازيد من الركعتين كما في الصبح واقل من الاربع كما في الظهر والعصر والعشا
فهو وسط في الطول والقصر الحجة الثانية ان صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى لذلك ابتدا جبريل عم بالامامة فيها واذا كان الظهر اول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا
محالة القول السابع انها صلوة العشا قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا تقصران الصبح والمغرب عن عثمان بن عفان رض عن النبي عليه الصلوة والسلم انه قال من صلى العشا
الاخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلايل الناس واقوالهم في هذه المسالة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يسد على نظر بلا عظيما المسالة الرابعة احتج الشافعي رض في ان الوتر

بوجوب الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوة الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والاية دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد
بالوسطى وهذا ممنوع بل المراد بالوسطى الفضيلة قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقال الله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقد حكمنا هذا الاشعار
في تفسير قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى لا في العدد بل في الزمان وهو الظهر ولم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في المقدار
كالمغرب فانه ثلث ركعات وهو متوسط بين الاثنين والاربع وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانه وقت ليس بغاية في الظلمة ولا
غاية في الضوء والجواب ان الخلق الفاضل انما سمي وسطا لا من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة
بين الجبن والتهور فرجع حاصله الى ان لفظ الاوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجازا في الخلق الحسن الفاضل من حيث انه من شانه ان يكون متوسطا
بين الطرفين الذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله نحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر لست بوسطى في الحقيقة فانها توجد
بعد الزوال وهناك قد زال الوسط اما قوله نحمله على الصبح لكونه وقتا وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور وعلى المغرب لكن عدده متوسط بين الاثنين و
الاربع فالجواب ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسالة بهذه الاية بحسب الامكان اما قوله تعالى
وقوموا لله قانتين ففيه وجوه احدها وهو قول ابن عباس رض ان القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين الاول ان قوله تعالى حافظوا على الصلوات
امر بها في الصلاة من الفعل فوجب ان نحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر فيصير معنى الاية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه والثاني ان المفهوم من القنوت
هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وهو المعني بالقنوت في صلوة الصبح وهو الوتر وهو المفهوم من قولهم قنت فلان على
فلان لان المراد به الدعاء عليه والقول الثاني قانتين اي مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل و
الدليل عليه وجهان الاول ما روي عن النبي عليه الصلوة والسلم انه قال كل قنوت في القران فهو الطاعة الثاني قوله تعالى لازواج الرسول ومن يقنت منكن لله و
رسوله وقال في النساء فالصالحات قانتات والقنوت عبارة عن كمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وادابها وهو زجر لمن لم يبال
كيف صلى فخفف واقتصر على ما لا يجزي وذهب الى انه لا حاجة بالله الى صلاة العباد ولو كان كما قالوا لوجب ان لا يصلي راسا لانه تعالى كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فكذلك
لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول عليه الصلوة والسلم والرسل والسلف الصالح فاطالوا واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هولاء الجهال القول
الثالث قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن ارقم قال كنا نتكلم في الصلوة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسالهم كم صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله
وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام القول الرابع وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات
من هيبة الله تعالى وكان احدهم اذا قام الى الصلاة هاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصا ولا يعبث بشي من جسده ولا يحدث نفسه بشي من الدنيا حتى ينصرف القول الخامس
القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي عليه الصلوة والسلم اي صلاة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندي ضعيف
والا صار تقدير الاية وقوموا لله قائمين اللهم الا ان يقال وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام القول السادس وهو
اختيار علي بن عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشي والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمته
وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل ان يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في اوقات وجوبها واستحقاقها قوله تعالى فان خفتم
فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة على الصلوة والقيام على ادائها باركانها وشروطها
بين من بعد ان هذه المحافظة على هذا الحد لا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي الاية مسايل المسالة الاولى قرئ فرجالا بضم الراء ورجالا
بالتشديد ورجلا المسالة الثانية قال الواحدي معنى الاية فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان بكم خوف من عدو او غيره و
هذا القول اصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو او من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان اخرتم الصلاة الى
ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا او ركبانا وعلى هذا التقدير الاية تدل على تاكيد فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود المسالة الثالثة
في الرجال قولان احدهما جمع راجل مثل تجار وتاجر واصحاب وصاحب والراجل هو الكاين على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال في جمع راجل رجل ورجالة
القول الثاني ما ذكره القفال وهو انه يجوز ان يكون جمع الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال القفال ويقال
انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس المسالة الرابعة رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا او ركبانا
المسالة الخامسة صلوة الخوف قسمان احدهما ان يكون في حال القتال وهو المراد بهذه الاية والثاني في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا
كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طايفة منهم معك وفي سياق الايتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد منهم
فمذهب الشافعي رض يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن

التسبيحات لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة لا يصلي الماشي بل يؤخر واحتج الشافعي ره بهذه الآية من وجهين الاول قال ابن عمر فرجالا او ركبانا يعني مستقبلي القبلة
وغير مستقبليها قال نافع لا اراه ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والوجه الثاني وهو ان الخوف الذي يجوز معه الصلوة مع الترجل والمشي
ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجالا او ركبانا يدل على الرخص في ترك التوجه وايضا يدل على الرخص في ترك الركوع و
السجود الى الايماء لان مع الخوف الشديد من العدو لا يامن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه ولا يتمكن من الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة قوله تعالى فرجالا او ركبانا
على جواز ترك السجود والركوع والاكتفاء بالايماء في الركوع والسجود واذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول لا شك ان الصلاة انما يتم بمجموع
امور ثلاثة احدها فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حاله للخوف بسبب ذلك والثاني فعل اللسان وهو القراءة وهو لا يسقط عند الخوف ولا
يجوز له ايضا ان يتكلم حال الصلاة بكلام اجنبي ويأتي بالتسبيحات التي لا ضرورة اليها والثالث اعمال الجوارح فنقول اما القيام والقعود فيسقطان عنه لا محالة
والاستقبال ساقط على ما بينا واما الركوع والسجود فالايماء قايم مقامهما فيجب ان يجعل الايماء النايب عن السجود اخفض من الايماء والنايب عن الركوع لان هذا
القدر ممكن واما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكن التطهير بالماء او بالتراب انما الخلاف فيما اذا وجد الماء وامتنع عليه الترضي فهل يجوز بالغبار الذي
يتمكن من حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطش يرخص التيمم فالخوف على النفس اولى ان يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي ره وبالجملة فاعتماده
في هذا الباب على قوله عليه الصلوة والسلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة بانه عليه السلام اخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ايضا ذلك
والجواب انه يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه عليه السلام اخر الصلوة فعلمنا كون الاية ناسخة لذلك الفعل المسئلة السادسة اختلفوا في الخوف الذي
يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط ان نقول الخوف اما ان يكون في القتال او لا في القتال فاما ان يكون في قتال واجب او مباح او محظور اما القتال الواجب
فهو في القتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزلت الاية ويلتحق به قتال اهل البغي قال الله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واما القتال
المباح فقد قال القاضي ابو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد الكافر نفسه فانه يجب الدفع لئلا
يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه الصلاة للخوف اما اذا قصد اخذ ماله او
اتلاف ماله فهل له ان يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان والاصح انه يجوز واحتج الشافعي ره بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل على هذا ان الدفع عن المال
كالدفع عن النفس والثاني لا يجوز لان حرمة الروح اعظم اما القتال المحظور فانه لا يجوز فيه صلاة شدة الخوف لان هذا رخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة اما الخوف
الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خايفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم ان يصلوا هذه الصلوة لان
قوله فان خفتم فرجالا او ركبانا مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا او ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا وجب انه كذلك الا انه لما
ثبت هناك دفعا للضرورة وهذا المعنى قايم هنا فوجب ان يكون ذلك الحكم مشروعا المسئلة السابعة روي عن ابن عباس انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر
اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر اربعا وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن عباس متروك اما قوله
فاذا امنتم فالمعنى زوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان فاذكروا الله يعني فافعلوا الصلوة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشروطه واركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان فيه من قبل فالتسليم ذكر القول تعالى فاسعوا الى ذكر الله
وذروا البيع والقول الثاني فاذكروا الله اي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر لما كان مشروطا بخصوص وهو حصول
الامن بعد الخوف لم يمكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم انه مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لانه في كلي الحالين منعم متصل الحفظ
هناك من جهة الكفار لا من جهة تعالى فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة والقول الثالث انه دخل تحت قوله تعالى فاذكروا الله الصلاة والشكر
جميعا لان الامن سبب للشكر متجدد يلزمه فعل مع فعل الصلاة فاوفاتها اما قوله تعالى كما علمكم حسان انعامه علينا بالتعليم والتعريف ان ذلك من نعم علينا ولولا
هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان اصحابنا قرروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة قرروه بوضع الدلايل وفعل الالطاف وقوله ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد
عليه الصلوة والسلام عن زمان الجهالة والضلالة الحكم الخامس عشر قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير
اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف والله عزيز حكيم وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع والكسائي وابو بكر عن
عاصم وصية مبتداء وقوله لازواجهم خبر وحسن الابتداء بالنكرة لانها مخصصة بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك والثاني ان تكون قوله
وصية لازواجهم مبتدا وضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله تعالى فنصف ما فرضتم فقوله مسلمة الى اهله فصيام ثلثة ايام والثالث تقدير الاية والامر
او الفرض والحكم وعلى هذا الوجه اضمر المبتدا والرابع تقدير الاية كتب عليكم وصية والخامس تقديره ليكن منكم وصية والسادس تقديره الاية ووصية الذين يتوفون في
الحاصل وكل هذه الوجوه جائز حسن واما قراءة النصب ففيها وجوه الاول تقدير الاية فليوصوا الزم الذين يتوفون وصية واما قوله تعالى متاعا ففي وجه النصب وجوه الاول انه

على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا الثاني ان يكون التقدير جعل لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام قد دل عليه الثالث انه نصب على الحال
واما قوله غير اخراج ففيه قولان الاول انه نصب لوقوعه موقع الحال كانه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات والثاني انتصب بنزع الخافض اراد من غير اخراج المسئلة الثانية
في هذه الاية بلا اشكال قولان الاول وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل ولم يكن لامراته من الميراث شيء النفقة
والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة في ان تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها
هذا جملة حكم هذه الاية الا ان قرانا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرانا بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القرائتين فهذه الوصية واجبة ثم
ان هذه الوصية صارت منسوخة بامرين احدهما المتاع والنفقة الى الحول والثاني السكنى الى الحول ثم ذكر الله تعالى انهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فبيت ان هذه الوصية
توجب امرين احدهما وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة والثاني وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنة والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج باخر في
السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين اما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن
والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول واما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهذا القول هو الذي
اتفق عليه اكثر المتقدمين والمتاخرين من المفسرين والقول الثاني وهو قول مجاهد ان الله تعالى انزل في عدة المتوفى عنها زوجها ايتين احدهما ما تقدم وهو قوله
تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الايتين على حالتين فنقول انها ان لم تختر السكنى في دار زوجها ولم تاخذ النفقة من
مال زوجها كانت عدتها اربعة اشهر وعشرا على ما في تلك الاية المتقدمة واما ان اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها هي الحول قال وتنزيل الايتين
على هذين التقديرين اولى حتى يكون كل واحد منهما معمولا به القول الثالث وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان معنى الاية ان من يتوفى منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا
وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في
انفسهن من معروف اي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على
المراة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الاية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زايل واحتج على قوله بوجوه احدها ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى
عدمه بقدر الامكان والثاني ان يجب ان يكون الناسخ متاخرا عن المنسوخ في النزول واذا كان متاخرا عنه في التلاوة اولى فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من سوء
الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الاية متاخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى ان لا يحكم بانها منسوخة بتلك والوجه الثالث وهو
انه ثبت في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ والتخصيص كان التخصيص اولى وههنا ان خصصنا هاتين الايتين بالحالتين المخصوصتين على ما هو قول
مجاهد اندفع النسخ وكان المصير الى قول مجاهد اندفع النسخ اولى من التزام النسخ من غير دليل واما على قول ابي مسلم الاصفهاني فالكلام اظهر لانكم تقولون
تقدير الاية فعليهم وصية لازواجهم او تقديرها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وابو مسلم يقول بل تقدير الاية والذين يتوفون منكم
ولهم وصية لازواجهم وتقديرها وقد اوصوا وصية لازواجهم فهو وصف هذا الحكم الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم اولى من اضماره ثم على
تقدير ان يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الاية وعلى تقدير ان يكون الاضمار ما ذكره ابو مسلم لم يلزم تطرق النسخ الى الاية وعند هذا يشهد كل عقل
سليم بان اضمار ابي مسلم اولى وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ان القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا
كلام واضح اذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من اولها الى اخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وهم
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف فهذا تقدير قول ابي مسلم
هو في غاية الصحة المسئلة الثالثة المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت او حائلا روي عن علي وابن عمر ره ان لها النفقة اذا كانت حاملا و
عن جابر وابن عباس ره انهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنة فيه قولان احدهما لا تستحق السكنة وهو قول علي وابن عباس وعائشة ره وهو
ابي حنيفة والمزني والثاني تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن عمر وابن مسعود وام سلمة وبه قال مالك والثوري واحمد وبناء القولين على خبر
فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسالت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي ما ترك في مسكن يملكه فقال عليه السلام
نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد او في الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث فمن لم يوجب قال الابتداء ثم اوجب صار
الاول منسوخا وقيل امرها بالمكث في بيتها اخرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني على انه لا سكنى لها فقال اجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك
انقطع بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم اجمعوا على ان من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا فكذا
ههنا اجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لان المطلقة ثلاثا تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني ولان النفقة وجبت في
مقابلة التمكن من الاستمتاع ولا تمكن ههنا واما السكنى فقد وجب لتحصين الماء وهو موجود ههنا فافترقا فاذا عرفت هذا فنقول القايل بان هذه الاية منسوخة لا بد وان

فلم يبق هذه المسألة وذلك لان هذه الاية على قولهم يوجب عدة الحول ويوجب النفقة والسكنى اما وجوب النفقة فقد صار منسوخا بالاتفاق واما الكلام ما ذكرنا في المسألة الرابعة
القائلون بان هذه الوصية كانت واجبة ام جواز على انفسهم سؤالا فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم امر بالوصية فكيف يوصي المتوفى واجابوا عنه بان المعنى والذين
يقاربون الوفاة ينبغي ان يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها وجواب آخر وهو ان هذه الوصية يجوز ان يكون مضافة الى الله تعالى بمعنى امره
وتكليفه كانه قيل وصية من الله لازواجهم كقوله يوصيكم الله في اولادكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة بالرفع اما قوله تعالى فلا جناح عليكم فالمعنى
لا جناح عليكم يا اولياء الميت فيما فعلن في انفسهن من التزين ومن الاقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان احدهما لا جناح في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء
الحول والثاني لا جناح عليكم في تركهن منعهن من الخروج لان مقامها حولا ليس بواجب عليها الحكم السادس عشر قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على
المتقين كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون يروى انه لما نزلت هذه الآية انما نزلت لان الله تعالى لما انزل قوله ومتعوهن الى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين
ان احسنت فعلت وان لم ارد ذلك فلا فقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من المتاع ههنا
قولان احدهما انها هي المتعة وظاهر هذه الاية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات فمن الناس من تمسك بظاهر الآية واوجب المتعة لجميع المطلقات
وهو قول سعيد بن جبير وابي العالية والزهري قال الشافعي لكل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة رح المتعة لا
الا المطلقة التي لم يفرض لها مهر ولم يوجد في حقها مسيس وهذه المسألة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى وعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم
اعادها هنا ذكر في تفسير المتعة مع ان ما ذكرها تقدم في قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره قلنا هناك ذكر حكم المتعة خاصا وههنا ذكر عاما والقول
الثاني ان المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا لقوله متاعا الى الحول واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك اولى وههنا الاخر
اي الدالة على الاحكام والله تعالى اعلم بالحقيقة قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم
ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون اعلم ان عادته تعالى في القرآن ان يذكر بعد بيان الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع و
يحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع والانقياد فقال الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف اما قوله الم تر ففيه مسائل
المسألة الاولى اعلم ان الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصر والقلب وذلك راجع الى العلم قال الله تعالى وارنا مناسكنا معناه علمنا وقال فاحكم بين الناس بما اراك الله اي بما علمك ان
هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء الم تر الى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف فعلى هذا
يحتمل ان يكون النبي عليه الصلوة والسلام لم يعرف هذه القصة الا بهذه الاية ويجوز ان يقال كان العلم بها سابقا على نزول هذه الاية ثم ان الله تعالى انزل هذه الآية على وفق ذلك العلم
المسألة الثانية هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا انه لا يبعد ان يكون المراد هو وامته الا انه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله تعالى يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن المسألة الثالثة دخول لفظ الى في قوله الم تر الى الذين يحتمل ان يكون لاجل ان الى عندهم حرف للانتهاء كقوله من فلان الى فلان فمن علم
بتعليم معلم وكان ذلك المعلم اوصل ذلك العلم الى ذلك المعلوم وانهاه اليه فحسن من ذلك الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اما قوله تعالى
الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات احدها قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون فهرب عامة اهلها والذين قعدوا هلك اكثرهم وبقي قوم منهم في المرض و
البلاء ثم بعد ارتفاع الطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من المرضى هؤلاء احزم منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض والآفات ولئن وقع الطاعون
ثانيا لنخرجن فوقع الطاعون فهربوا وهم بضعة ثلاثون الفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من اسفل الوادي وآخر من اعلاه ان موتوا فهلكوا وبليت
اجسامهم فمر بهم نبي يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم يتفكر فيهم فاوحى الله تعالى اليه اتريد ان اريك كيف احييهم فقال نعم فقيل له ناد ايتها العظام ان الله يأمرك
ان تجتمعي فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم اوحى الله تعالى اليه ناد ايتها العظام ان الله يأمرك ان تكتسي لحما ودما فصارت لحما ودما ثم نادى ان الله
يأمرك ان تقومي فقاموا فلما صاروا احياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت ثم رجعوا الى قومهم بعد حياتهم وكانت امارات انهم ماتوا
ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم الرواية الثانية قال ابن عباس رض ان ملكا من ملوك بني اسرائيل امر عسكره بالقتال فخافوا القتال وقالوا لملكهم
ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فنحن لا نذهب حتى يزول ذلك الوباء فاماتهم الله باسرهم وبقوا ثمانية ايام حتى انتفخوا وبلغ بني اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم
فعجزوا لكثرتهم فحظروا عليهم الحظائر فاحياهم الله بعد الثمانية وبقي فيهم شيء من ذلك النتن وبقي ذلك في اولادهم الى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول
بقوله تعالى عقيب هذه الاية وقاتلوا في سبيل الله والرواية الثالثة ان حزقيل النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا فارسل الله اليهم الموت فلما
كثر فيهم الموت خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فارهم آية في انفسهم تدل على نفاذ
قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فارسل الله عليهم الموت ثم انه عليه السلام ضاق قلبه بسبب موتهم فدعا مرة اخرى فاحياهم الله تعالى اما قوله وهم الوف ففيه قولان
الاول ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدي رح لم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم زائدا على عشرة

آلاف لان الالوف جمع الكثير ولا يقال في عشرة فما دونها الوف والقول الثاني ان الوف جمع آلف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال
القاضي الوجه الاول اولى لان ورود الموت عليهم وهم كثيرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار كانهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه يفيد اعتبارا
عظيما فاما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف في ان وجه الاعتبار لا يتغير ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال بان المراد
كون كل واحد منهم آلف الحياة محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال الله تعالى في صفتهم ولتجدنهم احرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها
اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة والفهم بها اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت فهذا القول
على هذا الوجه ليس في غاية البعد اما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له اي لحذر الموت ومعلوم ان كل واحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع
بالذكر علم ان سبب الموت كان في تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او لاجل الامر بالمقاتلة اما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا ففي تفسيره قال الله تعالى
وجهان الاول انه جار مجرى قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى اراد
ذلك وقع من غير منع وتاخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله تعالى ثم احياهم فاذا صح الاحياء بلا قول فكذا القول في الاماتة والقول
الثاني انه تعالى امر الرسول ان يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدي ويحتمل ايضا ما رويناه من ان الملك قال ذلك والقول الاول
اقرب الى التحقيق اما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل المسألة الاولى الاية دالة على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك انه في نفسه جائز
والصادق اخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه اما الامكان فلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والاماتة وجدا ولا واحتمال تلك الاجزاء
للحياة ممكن والاماتة وجدا ولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق اخبر عنه ففي هذه الآية ومتى اخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان
وقوعه وجب القطع به المسألة الثانية قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عندما يكون معجزة لنبي ليطلب
على النبوة واما عند اصحابنا فانه يجوز ظهور خوارق العادات لاكرام الولي ولسائر الاغراض فكان هذا الحصر باطلا ثم قالت المعتزلة وقد ادعى هذا الاحياء
انما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام وببركة دعائه وبهذا يتحقق ما ذكرناه ان مثل هذا لا يوجد الا ليكون معجزة للنبي وقيل حزقيل هو ذو الكفل وانما سمي
بذلك لانه تكفل بشأن سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقيل انه عم صوتهم وهم سوى يحفل الكفر فهم متعجبا فاوحى الله تعالى اليه اني اريد ان احييهم فقيل حملت
ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فاحياهم الله تعالى بدعائه المسألة الثالثة انه قد ثبت بالدليل ان خالق المكلفين يصيرون ضرورية عند القرب من الموت وعند معاينة
الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله ثم احياهم لا يخ اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية او ما شاهدوا
من تلك الاحوال بل الله تعالى اماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الاحوال البتة فان كان الحق هو الاول فعندما احياهم يمتنع ان يقال انهم نسوا تلك
الاهوال ونسوا ما عرفوا بهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان يبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد
الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف كما لا يبقى التكليفية الاخرة فاما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين وليس في الاية ما يمنع
فيه ويقال ان الله تعالى حين ما اماتهم ما اراهم شيئا من الآيات العظيمة التي تصير معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين
يعاينون الاهوال عند القرب من الموت والله اعلم بحقائق الامور المسألة الرابعة قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية آجالهم وهذا القول فيه كلام كثير
وبحث طويل اما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه احدها انه تفضل على اولئك الاقوام الذين اماتهم الله بسبب انه احياهم وذلك لانهم خرجوا من
الدنيا على المعصية فهو تعالى اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي وثانيها ان العرب الذين كانوا منكرين للمعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من
الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت لهم معلومة وهم يذكرونها العرب المنكرين للمعاد فالظاهر يرجعون من الدين الباطل الذي هو
الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيتخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في حق
هؤلاء المنكرين وثالثها ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على الله تعالى كيف كان وتزيل عن قلبه
الخوف عن الموت فكان ذكر هذه الاية سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز بالثواب العظيم وكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا
من الله تعالى على الناس ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله فابى اكثر الناس الا كفورا قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم
فيه قولان الاول ان هذا خطاب للذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب انهم كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول
لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا والقول الثاني وهو قول اختيار جمهور المحققين ان هذا استيناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه
بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت فليعلم كل احد ان ترك القتال لا يغني بالسلامة من
الموت كما قال تعالى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فشجعهم على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين اما في العاجل الظهور على العدو وفي

الاجل الفوز بالخلود في النعيم والرضوان الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين اما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله من حيث ان الانسان
يتوسل بها الى الله تعالى ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد
او في ترغيب الغير عنه وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض ان ذلك الجهاد لغرض الدين او لعاجل الدنيا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه
له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون في الآية مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما امر بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله
قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين احدهما ان هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد وامر القادر على الجهاد ان
ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال في
سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق والقول الثاني ان هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد بهذا القرض انفاق
المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال لهم ثلاثة اقوال الاول ان المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين الاول انه تعالى سماه بالقرض والقرض
لا يكون الا تبرعا الحجة الثانية سبب نزول الآية قال ابن عباس نزلت هذه الآية في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحديهما فهل لي مثلاها
في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم فتصدق بافضل حديقته وكانت تسمى الجنينة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانوا في الحديقة
وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها وسلموها فكان عليه السلام يقول كم من نخلة تدلى عروقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرف سبب
نزول الآية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا والقول الثاني ان المراد من هذا القرض الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر
في آخر الآية واليه ترجعون وذلك كالزجر وهو انما يليق بالوجوب والقول الثالث وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله
كمثل حبة اما الذين قالوا المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال قالوا روي عن بعض اصحاب ابن مسعود قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال القاضي
وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع في عرف اللغة عليه ثم قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان في قلبه
انه لو كان قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق وقد روي انه عليه السلام قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة المسألة الثانية
اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو ما يفعل ليجازى عليه بقول العرب لك عندي قرض
حسن وسيئ والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه قال امية بن ابي الصلت كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا او سيئا ومدينا كالذي دانا ومما يدل على ان القرض في
اللغة اصله القطع ومنه المقراض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا اقرض فالمراد قطع له من ماله او عمله قطعة يجازى عليها القول الثاني
ان لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل الاختلاف
بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه احدها ان القرض انما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال وثانيها ان البدل في القرض المعتاد لا يكون
الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف وثالثها ان المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال المأخوذ ملك لله تعالى ثم مع حصول هذه الفروق
سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل الى
المكلف لا محالة ويروى انه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء فهو يطلب منا القرض وهذا الكلام لائق بجهلهم وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون
ان معبودهم شيخ قال القاضي ومن يقول في معبوده هذا القول لا يستبعد منه ان يصفه بالفقر فان قيل في قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا لم
جرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا لان ذلك في الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر اما قوله قرضا حسنا ففيه مسئلتان المسألة الاولى قال الواحدي رحمه الله القرض
في هذه الآية اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان اقراضا المسألة الثانية كون القرض حسنا يحتمل وجوها احدها ان يكون حلالا صافيا لا يختلط به الحرام لانه
مع الاختلاط لا يقبل العمل وثانيها ان لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى وثالثها ان يفعله على نية التقرب الى الله سبحانه وتعالى وتقدس لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به
الثواب اما قوله فيضاعفه له ففيه مسائل المسألة الاولى في قوله فيضاعفه له اربع قراآت احدها قرأ نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع والثاني
قرأ عاصم فيضاعفه بالالف والنصب والثالث قرأ ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا الف والرابع قرأ ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد و
التخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب على ان يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى ايكون قرض فيضاعفه والاختيار الرفع لان معنى
الجزاء والجواب بالفاء لا يكون الا رفعا المسألة الثانية التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشيء حتى يصير مثلين او اكثر وفي الآية
حذف والتقدير فيضاعف ثوابه اما قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال فيه ان هذا المذكور في قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم
في سبيل الله كمثل حبة فيقال يحمل المجمل على المفسر لان كلتا الآيتين وردتا في الانفاق ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن
يشاء والقول الثاني وهو الاصح واختيار السدي ان هذا التضعيف لا يعلم احد ما هو وكم هو وانما ابهم ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب اقوى من ذكر المحدود اما قوله تعالى والله يقبض

ويبسط

ويبسط فقد بان ان هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه احدها ان المعنى انه تعالى لما كان هو القابض والباسط فان كان تقدير هذا الذي امر بانفاق المال الفقر فلينفق المال
في سبيل الله فانه سواء انفق او لم ينفق فليس المراد له الا الفقر وان كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد فعلى كل
التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله اولى وثانيها ان الانسان اذا علم ان القبض والبسط بالله تعالى انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله تعالى
فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل مرضاة الله تعالى وثالثها وهو انه تعالى لو وسع على عباده وبقي فلا يبخل عليه انا اوسع عليكم لئلا تعدلوا السعة الحاصلة لكم بالفضول
ورابعها انه تعالى لما امرهم بالصدقة وحثهم عليها اخبر انه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه واعانته فقال والله يقبض ويبسط يعني يقبض بعض القلوب حتى لا تقدم على
الطاعة ويبسط بعضها حتى تقدم على هذه الطاعة ثم قال واليه ترجعون المراد به الحشر الحاكم ولا مدبر سواه الصورة الثانية قصة طالوت قوله تعالى
الم تر الى الملأ من بني اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا في سبيل الله
قالوا وما لنا الا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم والله عليم بالظالمين الملأ الاشراف من
الناس وهو اسم للجماعة كالرهط والقوم والجيش وجمعه املاء قال الشاعر وقال لها الاملاء من كل معشر وخير اقاويل الرجال سديدها واصله من الملأ الذين
يملؤن العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين يملؤن المكان اذا حضروا وقال الزجاج الملأ الرؤساء سموا بذلك لانهم ملأ بما يحتاج اليه من قولهم ملؤ الرجل يملؤ ملاءة
فهو مليء اما قوله تعالى اذ قالوا لنبي لهم ابعث ففي الآية مسائل المسألة الاولى تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امر
بالانفاق فيه لما له من التأثير في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما امروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ونسبهم الى الظلم والمقصود منه
ان لا تقدم المأمورين بالقتال من هذه الامة على ترك القتال وان يكونوا مستمرين في القتال مع اعداء الله تعالى المسألة الثانية لا شك ان المقصود الذي ذكرناه حاصل
سواء علمنا ان ذلك النبي من كان وان اولئك الملأ من كانوا او لم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من كان ذلك النبي ومن ذلك
الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود واما خبر الواحد فانه لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى و
ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الوصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي اشمويل من ولد هارون واسمه بالعربية اسماعيل وهذا قول
الاكثرين وقال السدي هو شمعون سمته امه بذلك لانها دعت الله تعالى ان يرزقها غلاما فسمته شمعون يعني دعائي سمع فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوي
بن يعقوب عليه السلام المسألة الثالثة قال وهب والكلبي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم عدوهم فسبى كثيرا من ذراريهم فسألوا نبيهم ملكا
تنتظم به كلمتهم ويجتمع امرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب قوم جالوت على بني اسرائيل فسبوا ذراريهم فسألوا ملكا تنتظم به كلمتهم ويجتمع به امرهم في
جهاد عدوهم وكان قوام امر بني اسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الاعداء ويجري الاحكام ويقيم امر دينهم ويأتيهم بالخبر من ربهم اما قوله تعالى نقاتل في سبيل الله
فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون والرفع على انه حال اي ابعثه لنا مقدرين القتال واستئنافا كأنه قيل لهم ما تصنعون بالملك فقالوا نقاتل و
قرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا اما قوله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وحده عسيتم
بكسر السين ههنا وفي سورة محمد عليه الصلوة والسلام واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسي بكذا وهذا يقوي عسيتم
بكسر السين الا ترى ان عسي بكذا مثل حري وشج وقد طعن ابو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسي ربكم اجاب اصحاب نافع من وجهين الاول ان الياء اذا
سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك الا انها وان كانت كذلك في الكتابة الا انها في اللفظ مدة وهي خفيفة فلا يحتاج
الى صفة اخرى والجواب الثاني هب ان القياس يقتضي جواز عسي ربكم الا انا ذكرنا انهما لغتان فلعل ان يأخذ اللغتين فيستعمل احداهما في موضع والاخرى في موضع آخر
المسألة الثانية خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم ان لا تقاتلوا المعنى اتوقع جبنكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو
متوقع عنده ومظنون واراد بالاستفهام التقرير وثبت ان المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل اتى على الانسان معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر قول القوم
قالوا وما لنا الا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على ضمان قوي خصوصا واتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا
لان من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور ان يقال ما لك تفعل كذا ولا يقال ما لك ان تفعل كذا قال
تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال وما لكم لا تؤمنون بالله والجواب من وجهين الاول هو قول المبرد ما في هذه الآية جحد لا استفهام كانه قيل ما لنا نترك القتال وعلى
هذا الطريق زال السؤال والوجه الثاني ان نسلم ان ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه الاول قال الاخفش ان ههنا زائدة والمعنى وما لنا لا نقاتل
وهذا القول ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام الله خلاف الاصل الثاني قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لان قولنا ما لك لا تقاتل معناه ما يمنعك ان تقاتل
فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال الله تعالى ما منعك ان تسجد وقال ما لك الا تكون مع الساجدين الثالث قال الكسائي المعنى وما لنا في ان لا نقاتل
في ترك القتال ثم سقطت كلمة في ورجح ابو علي الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لانه على قول الفراء لابد من اضمار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقاتل واذا كان لا بد من اضمار

حرف الجر والتقدير ما لنا في ان لا نقاتل واذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على القولين ثم كان على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى فكان
قول الكسائي لا محالة اولى واقوى اما قوله تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم ان في الكلام محذوفا تقديره فسال الله ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا اما قوله
الا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسياتي ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر والله عليم بالظالمين وهو عالم بمن ظلم نفسه حيث خالف ربه
ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكانه تعالى اكد وجوب ذلك بان ذكر قصة بني اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك
بان من تقدم وهو ظالم والله عالم بما يستحقه الظالم وهذا يبين في كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل مسلم في القتال بذلك قوله تعالى و
قال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفيه عليكم وزاده بسطة
في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انه اجابهم الى ما سالوا ثم انهم تولوا بين انه اول ما تولوا الانكار لامرة
طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم ان يطلب من الله ان يعين لهم ملكا فاجابهم بان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع
من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت واصله طولوت الا ان امتناع صرفه يمنع ان يكون منه
الا ان يقال انه اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حطة حنطة وعلى هذا التقدير يكون احد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولي
عن طاعة الله والاعراض عن حكمه وقالوا انى له الملك علينا فاستبعدوا جدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون سبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبط
معين من اسباط بني اسرائيل وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنه موسى وهارون وسبط المملكة سبط يهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من هذين السبطين بل كان
من ولد بنيامين فلهذا السبب انكروا كونه ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه ثم انهم اكدوا هذه الشبهة بشبهة اخرى وهو قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة منهم
الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدي كان مكاريا وقال آخرون سقاء فان قيل ما الفرق بين الواوين في قوله ونحن احق بالملك وفي قوله ولم يؤت
قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من
مال يعتضد به ثم ان الله تعالى اجاب عن شبهتهم بوجوه الاول قوله ان الله اصطفيه عليكم وفيه مسائل المسألة الاولى معناه ان الله خصه بالملك والامرة واعلم ان القوم
لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء عليهم السلم لم يبق له
الوثوق عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق المخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات
ساقطة المسألة الثانية قوله اصطفيه اي اخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان ياخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج
انه ماخوذ من الصفوة والاصل اصتفى بالتاء فابدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيفما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بهذا الملك والامرة
وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل في وصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى المسألة الثالثة هذه الآية تدل على
بطلان قول من يقول ان الامامة موروثة وذلك لان بني اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى ان هذا ساقط والمستحق للملك
من خصه الله بذلك وهو نظير قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء الوجه الثاني في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم
والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للملك بامرين احدهما انه ليس من اهل بيت المملكة والثاني انه فقير والله تعالى بين انه اهل للملك وقرر ذلك
بانه حصل له وصفان احدهما العلم والثاني القدرة وهذان الوصفان اشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه احدها ان العلم
والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك والثاني ان العلم والقدرة يمكن التوسل بهما الى المال والجاه ولا ينعكس والثالث ان العلم والقدرة
من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه امران منفصلان عن ذات الانسان والرابع ان العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان و
الخامس ان العالم بامر الحروب القوي الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالنسيب الغني اذا لم يكن له
علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا ان اسناد الملك الى العالم القادر اولى من اسناده الى النسيب الغني ثم ههنا مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا
في مسألة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة في العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله تعالى وايجاده وقالت المعتزلة
هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي اعطاه العقل ونصب الدلائل واجاب الاصحاب بان الاصل في الاضافة المباشرة دون السبب المسألة الثانية
قال بعضهم المراد من البسطة في الجسم الطول في القامة وكان يفوق الناس براسه ومنكبه وانما سمي طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان اجمل
بني اسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي اصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال المسألة الثالثة انه تعالى قدم البسطة في
العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية اعلى واشرف واكمل من الفضائل الجسمانية والوجه الثالث في الجواب عن الشبهة قوله
تعالى والله يؤتي ملكه من يشاء والاعتراض لاحد عليه في فعله لانه المالك اذا تصرف في ملك نفسه فلا اعتراض لاحد عليه الوجه الرابع في الجواب قوله والله عليم وفيه ثلاثة اقوال

احدها انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير انهم طعنوا في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرزق فاذا فوض الملك اليه
علم ان الملك لا يتمشى الا بالمال فهو تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال والقول الثاني انه واسع بمعنى موسع على من يشاء من نعمه ويتعلق بما قبله على
ما ذكرنا والثالث انه واسع بمعنى انه ذو سعة وجاء فاعل ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية اي ذات رضى وهم ناصب ذو نصب ثم عقبه بقوله عليم اي انه تعالى مع
قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار بعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحة في قيام
بامر الملك قوله تعالى وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة ان في ذلك
لآية لكم ان كنتم مؤمنين اعلم ان ظاهر الآية المتقدمة تدل على ان اولئك الاقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ
قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا فالظاهر في كونهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي مقرين بانه مبعوث من عند الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت
ملكا كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل على ان
طالوت نصبه الله تعالى للملك واكثار الدلائل من الله تعالى جائز ولذلك فانه كثرت معجزات موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلوة والسلم فلهذا قال الله تعالى وقال لهم
نبيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت وفيه مسائل المسألة الاولى ان مجيء ذلك التابوت لا بد وان يكون على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون آية من عند الله
تعالى دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلم تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل
الى يعقوب ثم بقي في ايدي بني اسرائيل وكانوا اذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة
تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت و
سلبوه فلما سالوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول
والغائط فدعا النبي عليه السلم في ذلك الوقت فسلط الله تعالى على اولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده او تغوط ابتلاه الله بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك
لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكل الله بهما اربعة من الملائكة يسوقونهما حتى اتوا منزل طالوت ثم ان قوم
ذلك النبي راوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه اتي به
اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة والرواية الثانية ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلم يضع التوراة فيه وكانت من خشب
ثم ان الله تعالى رفعه بعدما قبض موسى عليه السلم لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان ياتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة
ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس وعلى هذا الاتيان
حقيقة في التابوت واضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز ان يوصف بانه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت الامتعة
الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم انه تعالى جعل اتيان التابوت معجزة ثم فيه احتمالات احدها ان يكون مجيء التابوت معجزا وذلك هو الذي
قررناه والثاني ان لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان يشاهدوا التابوت خاليا ثم ان ذلك النبي يضعه بحضرة القوم في بيت ويغلقون البيت
ثم ان النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على ما وصفنا فاذا فتحوا باب البيت ونظروا في التابوت راوا فيه كتابا يدل على ان ملكهم هو طالوت وعلى ان الله ينصرهم على اعدائهم
فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على انه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا لان قوله تعالى ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل ان يكون المراد منه انهم
يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلبهم واطمينان نفسهم فهذا محتمل المسألة الثانية قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلوتا
او فاعولا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا يقال تابوت من تبت قياسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم
تعين الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف توضع فيه الاشياء وتودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع فيما يحتاج اليه من مودعاته
المسألة الثالثة قرا الكل التابوت بالتاء وقرا ابي وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار المسألة الرابعة من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لان الله تعالى
اظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من باب كرامات الاولياء لان الفرق بين الكرامة والمعجزة ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي
فلا تكون من جنس الكرامات والجواب لا يبعد ان يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة في ثبوت ملك طالوت اما قوله تعالى فيه سكينة من ربكم
ففيه مسائل المسألة الاولى السكينة فعيلة من السكون وهي ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية والعزيمة المسألة الثانية اختلفوا في السكينة و
ضبط الاقوال فيها ان نقول المراد بالسكينة اما ان يقال انه كان شيئا حاصلا في التابوت او ما كان كذلك والقول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم فانه قال معناه ان آية
ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة اي تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك وتزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وان يسكنوا
اليه وتزول نفرتهم بالكلية واما الاول وهو ان المراد من السكينة شيء كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه اقوال الاول وهو قول ابي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب

المنزلة على موسى وهرون عليهما السلام ومن بعدهما من الانبيا . بان الله تعالى ينصر طالوت وجنوده ويزيل خوف العدو عنهم والثاني وهو قول علي عليه السلام كان لها وجه كوجه الانسان
وفيها ريح هفافة والثالث وهو قول ابن عباس رض هي صورة من زبرجد او ياقوت لها راس كراس الهر وذنب كذنبه فاذا صاح كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون
معه واذا وقف وقفوا ونزل النصر والقول الرابع وهو قول عمرو بن عبيد ان السكينة التي كانت في التابوت شي لا نعلم واعلم ان السكينة عبارة عن الثبات والامن و
هو كقوله تعالى في قصة الغار فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين . وكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الامن والسكون واحتج القايلون بانه حصل في
التابوت شي بوجهين الاول ان كلمة في كما تكون للظرفيه فقد تكون للسببية قال عليه الصلوة والسلام في النفس المومنة ماية من الابل وقال في خمس من الابل شاة اي بسبب
يحصل سكينه والجواب عن الثاني لا يبعد ان يكون المراد بقيه مما ترك موسى وال هرون من الدين والشريعة فالمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم امر ما بقي من دينهما
وشريعتهما واما القايلون بان المراد بالبقية شي كان موضوعا في التابوت قالوا البقيه هي رضاض الالواح وعصى موسى وثيابه وشي من التوراة وقفيز من
المن الذي كان ينزل عليهم اما قوله آل موسى وآل هرون ففيه قولان احدهما قال بعض المفسرين يحتمل ان يكون المراد من آل موسى وآل هرون نفسهما والدليل عليه قوله عليه السلم
لابي موسى الاشعري لقد اوتي هذا من مزامير آل داود واراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود والقول
الثاني قال القفال انما اضيف ذلك الى آل موسى وآل هرون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التابوت اشياء توارثها العلماء
من اتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الاتباع قال الله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما قوله تعالى تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه واما قوله
ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مومنين . فالمعنى ان هذه الاية معجزة باهرة ان كنتم ممن يومن بدلالة المعجزة على صدق المدعي قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود قال
ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه
قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين ولما برزوا
لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين . فلما فصل طالوت بالجنود فيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه حصل في
اتصال هذه الاية بما قبلها نظم بتقدير محذوف يدل عليه ما في الكلام والتقدير انه لما اتاهم باية التابوت اذعنوا له واجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم و
فارق حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بالحق والباطل وفصل اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه والمراة
فصالا ويقال للفطام فصال لانه قطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله تعالى ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف فصل
عن موضع كذا اصله فصل نفسه ثم لاجل كثرة الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كانفصل والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة
يقال للجراد الكثيرة انها جنود الله ومنه قوله عليه السلام الارواح جنود مجندة المسئلة الثانية يعني ان طالوت قال لقومه لا ينبغي ان يخرج معي رجل بنى بناء لم
يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا متزوج بامراة لم يبن عليها ولا ابغي الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه مما اختار ثمانون الفا اما قوله تعالى قال
ان الله مبتليكم بنهر ففيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في هذا القايل من كان فقال الاكثرون انه طالوت وهو الاظهر لان قوله قال لا بد وان يكون مسندا
الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل ان يكون القول من طالوت لكونه تحمله على نبي الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون
طالوت نبيا ويحتمل ان يكون من قبل نفسه فلا بد من وحي اتاه عن ربه وذلك يقتضي انه مع الملك كان نبيا والقول الثاني ان قايل هذا القول النبي المذكور في اول
الاية والتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر ونبي ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلم المسئلة الثانية في حكمة هذا الابتلاء وجهان قال
القاضي كان مشهورا من بني اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والملوك مع ظهور الايات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها من يصبر
على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يوثر كتاثير الرجوع حال لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقابلة العدو لا جرم قال ان الله
مبتليكم بنهر الثاني ان الله تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدايد المسئلة الثالثة في هذا النهر قولان احدهما وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن و
فلسطين والثاني وهو قول ابن عباس والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى بلد قد يضاف الى احد البلدين القول
الثالث وهو قول صاحب الكشاف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسالوا ان يجري الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر المسئلة الرابعة قوله
مبتليكم اي ممتحنكم امتحان العبد كما قال الله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وانما كان الابتلاء من الناس لما يكون لظهور الشي ولا يعاقب
على عمل انما يفعل ذلك لظهور الافعال من الناس وذلك لا يحصل الا بالتكليف لا جرم التكليف ابتلاء وفيه لغتان بلا يبلو وابتلى يبتلي وقال . ولقد بلوتكم و
ابتليت خليقتي . ولقد كفاك مودتي تادب . مجازا باللغتين المسئلة الخامسة نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان وكل ثلاثي حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجي
على هذين الوجهين كقوله صخر وصخر وشعر وشعر وبحر وبحر قال كانما خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى عمل يرى التيمم في بر وفي بحر مخافة ان يرى في كفه بلل
اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسايل المسئلة الاولى قوله ليس مني كالزجر يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمومنون والمومنات

بعضهم

بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقال في صفة المنافقين والمنافقات بعضهم من بعض يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف وايضا قوله
عليه الصلوة والسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي ليس على ديننا ومذهبنا المسئلة الثانية قال اهل اللغة لم يطعمه اي لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع
على الطعام والشراب وهذا ما قال اهل اللغة وعندي انه انما اختار هذا اللفظ لوجهين من الفايدة احدهما ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء واراد
وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كانه الجلاب وكانه عسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون
الماء في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني ان من جعل الماء في فمه وتمضمض به ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه
وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصورا على الشرب اما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضمضة
ومعلوم ان هذا التكليف اشق فان الممنوع من شرب الماء اذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة المسئلة الثالثة انه تعالى قال في اول الاية فمن شرب منه فليس مني ثم
قال بعده ومن لم يطعمه فانه مني وكان ينبغي ان يقال ومن لم يشرب منه ليكون اخر الاية مطابقا لاولها الا انه ترك ذلك اللفظ واختير هذه الفايدة وهي ان
الفقهاء اختلفوا في ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث قال ابو حنيفة رحمه الله لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر و
شربه لم يحنث لان الشرب من الشي هو ان يكون ابتداء شربك متصلا بذلك الشي وهذا لا يحصل الا بان تشرب من النهر وقال الباقون بل اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر و
شربه يحنث لان هذا وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا فنقول قوله فمن شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهي مقصورا على الشرب من
النهر حتى لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قايما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه
مني اضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام اما قوله تعالى الا من اغترف غرفة بيده ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو
غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرا عاصم وابن عامر وحمزة والكسايي بالضم قال اصل الغرفة بالضم الشي القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح
الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان ياكل بالنهار اكلة واحدة وما اكل عنده الا اكلة بالضم اي شيا قليلا كاللقمة وتقول الحزة
بالضم القطعة اليسيرة منه وحززت اللحم حزة اي قطعة مرة واحدة ونحو الحسوة والحسوة والخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة ان تخطو مرة واحدة
وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف وما اغترفته وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء الا انها قدمت في الذكر
للعناية والله اعلم المسئلة الثانية قال ابن عباس رض كانت الغرفة يشرب منها وافق هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه كان ماذونا ان ياخذ من الماء كم شاء مرة واحدة عنه
او جرعة بحيث كان المرجو يكفيه ولدوابه ولخدمه ولان يحمله مع نفسه والثاني انه كان ياخذ القليل الا ان الله تعالى كان يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل واحد من هولاء
وكان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروي الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد عليه الصلوة والسلم اما قوله فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسايل المسئلة الاولى
قرا ابي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في المعنى فلم يطيعوه لا جرم حمل عليه حتى كانه قيل فلم
يطيعوه الا قليل منهم المسئلة الثانية قد ذكرنا ان المقصود من هذه الاية ان يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون اهلا
لهذا القتال منهم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه فانه لا يكون ماذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم اقدموا على
الشرب فتميز الموافق عن المنافق والصديق عن العدو وروي ان اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم في النهر واكثروا الشرب و
اطاع قوم قليل منهم امر الله تعالى فاما الذين شربوا فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا على لقاء العدو واما الذين اطاعوا
امر الله تعالى فقوي قلبهم وصح ايمانهم وعبروا النهر سالمين المسئلة الثالثة القليل الذين لم يشربوا قيل انهم اربعة آلاف والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد اهل
بدر ثلثماية وبضعة عشر وهم المومنون والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال لاصحابه يوم بدر انتم اليوم على عدد اصحاب طالوت حين عبروا النهر
وما جاز معه الا مومن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثماية وثلاثة عشر رجلا اما قوله تعالى فلما جاوزه هو والذين امنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت و
جنوده ففيه مسالتان المسئلة الاولى لا اختلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله تعالى وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من اطاع
في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه قولان احدهما ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القايل بامور الاول ان الله
تعالى قال فلما جاوزه هو والذين امنوا معه والمراد بقوله والذين امنوا الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل العسكر ثم خص المطيعين بانهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر
النهر احد الا المطيعين الحجة الثانية وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني اي ليس من اصحابي في سفري كالرجل الذي يقول لغيره لست انا منك في هذا الامر قال
ومعنى فشربوا منه اي ليتسببوا بالرجوع وذلك لفساد دينهم وقلبهم الحجة الثالثة ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم
عن نفسه ويردهم قبل ان يرتدوا عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الظاهر انه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما اذن لهم في
عبور النهر القول الثاني انه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واحتجوا في اثبات هذا القول على قوله حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده

ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق او الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه احدها يحتمل ان يقال ان طالوت لما
عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون وبقي المخلصون ان عندنا في هذا التخلف فقضية الباب ان يقال ان القائلين لهذا القول فلما جاوزه يقتضي ان يكون قولهم لا طاقة لنا
اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل ان يقال ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر رأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه سألوهم عن سبب التخلف فذكروا
ذلك وكان النهر في العظيم بحيث يمنع من المكالمة ويحتمل ان يكون المراد بالمجاوزة وعلى هذا التقدير لا اشكال ايضا بل والجواب الثاني انه يحتمل ان يقال المؤمنون
الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى
فالقسم الاول هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين اجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة والجواب الثالث يحتمل ان يقال القسم
الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد ان نوطن انفسنا على القتل والقسم الثاني قالوا بل يجب ان نرجو
الفتح والظفر فكان غرض الاولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من
القولين طعن البتة المسألة الثانية الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة يقال اطقت الشيء اطاقة وطاقة ومثلها اطاع اطاعة والاسم الطاعة واغار يغير اغارة والاسم الغارة
واجاب يجيب اجابة والاسم الجابة وفي المثل اساء سمعا فاساء اجابة اي جوابا اما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه تعالى لم جعلهم ظانين
ولم يجعلهم جازمين والجواب ان السبب فيه امور الاول وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله
لقاءه وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا انفسهم على القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في وصفهم انهم ملاقوا الله والثاني ان الذين يظنون انهم
ملاقوا الله اي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان احدا لا يعلم عاقبة امره فلا بد وان يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة ما بلغ الا ان يخبر الله
بعاقبة امره وهو قول ابي مسلم وهو حسن يظنون الوجه الثالث ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله بطاعة وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون قاطعا
بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما اتى به على شيء من الرياء والسمعة فلا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن فيه ان يظن انه اتى به على نعت
الطاعة والاخلاص الوجه الرابع انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب
الالهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده لكن ما كان فيه تلك الكتب ان النصر والظفر يحصل في المرة الاولى او ما كان
الا على سبيل حسن الظن الوجه الخامس قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله اي انهم يعلمون ويوقنون الا انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز
لما بين الظن واليقين من المشابهة في تأكد الاعتقاد اما قوله تعالى كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل المسألة الاولى المراد تقوية قلوب الذين قالوا لا
طاقة لنا اليوم بجالوت والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتأييد الالهي والنصر السماوي فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة
فلا منفعة في كثرة العدد والعدة المسألة الثانية الفئة الجماعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج بل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت
اذا قطعته والفئة الفرقة من الناس كانها قطعة منهم المسألة الثالثة قال الفراء لو القيت من ههنا جاز فيه الرفع والنصب والخفض اما النصب فلان كم يعمل فيه ما بعده فتنصب
ما بعده نحو عشرين رجلا واما الخفض فبتقدير دخول من عليه واما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فيه اما قوله والله مع الصابرين فالتشبيه ان
المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل ان يكون قولا من الله تعالى وان كان الاول اظهر قوله تعالى ولما برزوا
لجالوت وجنوده الاية في الاية مسائل المسألة الاولى المبارزة في الحرب هي ان يبرز كل واحد منهما لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء
التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهما لصاحبه وقت القتال
والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة المسألة الثانية ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قدروا مع العوام
والضعفاء انكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وصححوا ان الفتح والنصر لا يحصلان الا باعانة الله تعالى لا جرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر
جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم
آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين فقال وكاين من نبي قتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في
امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كل موطن فروي عنه في قصة بدر انه عليه السلام لم يزل
يصلي ويستنجز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعل كيدهم في نحورهم وكان يقول اللهم بك اصول واحول المسألة الثالثة
الافراغ الصب يقال فرغت الاناء اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يخلو بصب كل
ما فيه اذا ثبت هذا فقوله ربنا افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين احدهما انه اذا صب الشيء في الشيء فقد اثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التاكيد
والثاني ان افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فمعنى افرغ علينا صبرا اي صب علينا اتم صب وابلغه المسألة الرابعة اعلم ان الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع

امور ثلاثة

امور ثلاثة فاولها ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والامور الهائلة وهذا هو الركن الاصلي للمحارب فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود اصلا
والثاني ان يكون قد وجد من الآلات والادوات والاتفاقات الحسنة ما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يصير ملجأ الى الفرار والثالث ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه
ان يقهر العدو واذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى هي المراد من قوله ربنا افرغ علينا صبرا والثانية هي المراد بقوله وثبت اقدامنا والثالثة هي المراد بقوله
وانصرنا على القوم الكافرين المسألة الخامسة احتج الاصحاب على ان افعال العباد مخلوقة لله بقوله ربنا افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات
والسكون ولا معنى للثبات الا السكون والاقرار وهذه الاية دالة على ان المسمى بالصبر من الله تعالى وقوله ربنا افرغ علينا صبرا يدل على ان الثبات والسكون ليحصل
عند ذلك القصد ايضا بفعل الله تعالى وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا صريح في ان الارادة والمراد من فعل العبد مخلوق لله تعالى اجاب القاضي عنه بان المراد من
الصبر تثبيت القدم تحصيل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم وتلك الاسباب امور احدها ان يجعل في قلوب اعدائهم الرعب والجبن منهم فيقع بسبب ذلك فيهم
الاضطراب فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم ويصير داعيا لهم في الصبر على القتال وترك الانهزام وثانيها ان يلطف لبعض اعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم
الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لجراءة المؤمنين عليهم وثالثها ان يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم وما اليهم من البلاء مثل الموت والوباء وما يكون سببا لاشتغالهم
بانفسهم ولا يتفرغون للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم ورابعها ان يبتليهم بمرض وضعف لعمائهم كأن يموت رئيسهم ومن يدبر امرهم فيعرف
المؤمنون ذلك فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا ان الصبر عبارة عن القصد
السكون والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه على ان ارادة العبد وفعله من الله تعالى وذلك يبطل عليكم قولكم وانتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على اسباب
الصبر الاقدام ومعلوم ان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز والوجه الثاني في الجواب ان هذه الاشياء التي سلمتم انها بفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها
فيه اثر او لم يكن لها اثر فان لم يكن لطلبها من الله تعالى فائدة وان كان لها اثر في الترجيح فعند صدور هذه الاسباب المرجحة من الله تعالى يحصل الرجحان وعند حصول
الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهو المطلوب قوله تعالى فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة
وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين المعنى ان الله سبحانه وتعالى استجاب دعاءهم فافرغ الصبر عليهم
وثبت اقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله فهزموهم واصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء
منهزم اذا انشق مع جفاف وهزمت العظم او القصبة هزما والهزمة نقرة في الجبل او في الصحراء قال سفيان بن عيينة في زمزم هي هزمة جبريل يريد هزمها برجله
فخرج الماء ويقال سمعت هزمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزم الضرع وهزمه ما تكسر منه ثم اخبر الله تعالى ان تلك الهزيمة كانت
باذن الله تعالى وباعانته وتوفيقه وتيسيره قال ابن عباس رضي ان داود عليه السلام كان راعيا وله سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطأ خبر اخوته على ابيهم ايشا ارسل اليهم
داود ليأتيه بخبرهم فاتاهم وهم في المصاف وبدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال
داود لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فذهب الى ناحية اخرى من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس فقال له داود ما تصنعون
لمن يقتل هذا الاقلف فقال طالوت انكحه ابنتي واعطيه نصف ملكي فقال داود فانا خارج اليه وكانت عادته ان يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في الرعي وكان
طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مر بثلاثة احجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا منية جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فاصابه في
صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا منهم فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت واخرجه من مملكته ولم يف له بوعده ثم ندم على
صنيعه فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الا له واعلم ان قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت
يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من عسكر طالوت وان قتل جالوت ما كان الا من داود ولا دلالة في الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت ام
بعده لان الواو لا يفيد الترتيب اما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل المسألة الاولى قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة
وبذل النفس في سبيل الله مع ان الله تعالى كان عالما بانه صالح لتحمل امر النبوة والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال الله تعالى ولقد اخترناهم على علم على
العالمين وآتيناهم من الايات ما فيه بلاء مبين وقال الله اعلم حيث يجعل رسالته وظاهر هذه الاية ايضا يدل على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود عليه السلام انه قتل جالوت
وقال بعده وآتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا انعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام على بعض عبيده لاجل الخدمة فكان ظاهر المسألة الثانية قال
الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس
الاية يدل على ان داود عليه السلام حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ايتاء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب
مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه الصلوة والسلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا
لا سيما وقد نطقت الاحجار معه وقالت خذنا معك فانك تقتل جالوت بنا وظهور المعجز يدل على النبوة واما الملك فلان القوم لما شاهدوا قهره للعدو والمعظم لذلك العمل

القليل فلا شك ان النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة له تاخر عن ذلك الوقت سبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا
والروايات بذلك قالوا ولان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد ان يعزله عن الملك حال حيوته والمشهور في اقوال بني اسرائيل ان الله تعالى كان يبعث فيهم نبيا وكان عليهم
ملكا وذلك الملك ينفذ امور ذلك النبي وكان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطى النبوة لداود عم ولما مات طالوت اعطى الملك لداود فاجتمع
له الملك والنبوة فيه المسئلة الثالثة الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد ان يكون
المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى ام يحسدون الناس على ما آتيهم الله من فضله فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وقال في نعت نبيه ويعلمهم الكتاب
والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على النبوة مع ان الملك دون النبوة قلنا لانه تعالى بين في هذه الاية كيفية ترقي داود عم الى المراتب العالية فذكر اولا
تكميل المكان في كيفية الترقي فكل ما كان اكثر تاخرا في الذكر كان اعلى حالا واعظم رتبة واما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه احدها ان المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة
لبوس لكم لتحصنكم من باسكم وقال وألنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدر في السرد واعملوا صالحا وثانيها ان المراد كلام الطير والنمل قال الله تعالى حكاية عنه علمنا منطق الطير
وثالثها المراد به ما يتعلق بمصالح الدين وضبط الملك من ابائه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة ورابعها علم الدين قال الله تعالى وآتينا داود زبورا وذلك لانه
كان حاكما بين الناس فلا بد وان يعلمه الله كيفية الحكم والقضاء وخامسها الالحان الطيبة فلا يبعد حمل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة وكان
المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكره بعده بقوله وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قط لا ينتهي الى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبيا
او لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد عليه الصلوة والسلم وقل رب زدني علما ثم قال الله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم انه لما بين ان القتال
الواقع لجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل على كل تفصيل في هذا الباب وهو انه يدفع
الناس بعضهم ببعض لكيلا تفسد الارض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وههنا مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو ونافع
لولا دفع الله بغير الف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرا جميعا ان الله يدافع عن الذين آمنوا بغير الف وتابعهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر في الحج
على دفع الله بغير الف الا انهم قرءوا ان الله يدافع عن الذين آمنوا بالالف وقرا نافع ولولا دفاع الله وان الله يدافع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول
اما من قرا ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجهه ظاهر واما من قرا ولولا دفاع الله ان الله يدافع عن الذين آمنوا فوجه الاشكال فيه ان الدفاع مفاعلة وهو
عبارة عن كون كل واحد منهما اعني المتدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له عن فعله وذلك من العبد في حق الله محال وجوابه ان لاهل اللغة في لفظ دفاع قولين
احدهما انه مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبته كتبا وكتابا قالوا دفعا ودفاعا كثيرا ما يجيء المصدر في فعل وفعل تقول جمح جماحا
وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقمت قياما وعلى هذا التاويل كان قوله ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله والقول الثاني تقول من جعل دفاعا من دافع فالمعنى
انه سبحانه وتعالى انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على ايدي انبيائه ورسله وايمة دينه وكان يقع بين اولئك المحقين واولئك المبطلين مدافعات ومكافحات
فحسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله ويشاقون وكما قال تعالى قاتلهم الله ونظائره كثيرة المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر الدين
ويحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في هذه الاية المدفوع والمدفوع به والمدفوع عنه فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارة الى المدفوع وقوله ببعض
اشارة الى المدفوع به واما المدفوع عنه فغير مذكور في الاية فيحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا و
يحتمل ان يكون مجموعهما اما القسم الاول وهو ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور اما ان يكون المرجع بها الى الكفر او الى الفسق او اليهما
فلنذكر هذه الاحتمالات الاول ان يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء عليهم السلم وايمة
الهدى فانهم هم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلايل والبراهين والبينات وقال تعالى وانزلنا اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور
والاحتمال الثاني ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائلون بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب الايمة المنصوبون من قبل الله تعالى لاجل اقامة
الحدود واظهار شعاير الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي هي احسن وقال في موضع اخر ادفع بالتي هي احسن السيئة وفي موضع آخر ويدرؤن بالحسنة السيئة
الاحتمال الثالث ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم ان الدافعين على هذا التقدير هم الانبياء ثم الايمة ثم
الملوك الذابون عن شرايعهم وتقديره ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يعيش وحده لانه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ولا يبني هذا لذاك ولا ينسج هذا لذاك
لا تتم مصلحة الانسان وظاهر ان مصلحة الانسان الواحد لا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع سبب المنازعة
المفضية الى المخاصمة اولا والى المقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات والانبياء الذين اتوا من عند الله بهذه
الشريعة هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الافات عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرايع لا يقع بينهم خصام ولا تنازع والملوك والايمة متى كانوا متمسكين

بهذه الشرايع كانت الفتن زايلة والمصالح حاصلة فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين انواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء واعلم انه كما لا بد في قطع المنازعات والخصومات
من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا قال عليه السلم الاسلام والسلطان اخوان توامان وقال ايضا الاسلام اس والسلطان حارس فما لا اس له
فهو منهدم وما لا حارس له فهو ضايع ويدفع الله عن المؤمنين انواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرايع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا القول
قال في تفسير قوله لفسدت الارض اي يغلب على اهل الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال الله تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقال
اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون جبارا في الارض وما تريد ان تكون من المصلحين وقال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد و
قال اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس وهذا التاويل يشهد له قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس
بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد الاحتمال الرابع ولولا دفع الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض ولهلكت بمن فيها
ويصدق هذا ما روي ان النبي عليه الصلوة والسلم قال ان الله ليدفع بمن يصلي من امتي عمن لا يصلي وعمن يزكي عمن لا يزكي وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ولو
اجتمعوا على ترك هذه الاشياء لما انظرهم الله طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذه الاية ومما يدل على صحة هذا القول من القران قوله تعالى واما الجدار
فكان لغلامين يتيمين في المدينة الى قوله وكان ابوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما
وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض اي لاهلك الله اهلها لكثرة الكفر
والعصاة والاحتمال الخامس ان يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام باسرها فيه
المسئلة الثالثة قال القاضي هذه الاية من اقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه ان كان الفساد من خلقه فكيف يصح ان يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض
ويجب ان لا يكون على قولهم لاندفاع الناس بعضهم ببعض تاثير في زوال الفساد وذلك لان على مذهبهم الفساد انما لم يقع بسبب ان لم يفعله تعالى ولا تعلق له بامر يرجع الى الناس
والجواب ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا صح مع ذلك العلم ان لا يفعل الفساد كان المعنى انه يصح من العبد ان يجمع بين عدم الفساد ومن العلم بوجود
الفساد فيلزم ان يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال اما قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين فالمقصود منه بيان ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام
يعم الناس كلهم واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحقين للمبطلين فضلا
من الله تعالى على اهل الدنيا لان المتولي لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى في ذلك الدفاع اثر اصلا والبتة لم يكن لله تعالى على العالمين
فضل بسبب الدفاع لكن قوله ذو فضل على العالمين عقب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفاع فدل هذا على
ان ذلك الدفاع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا نحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قايم في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه
الدفع فعلمنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفاع وذلك يوجب صحة قولنا قوله تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين
اعلم ان قوله تعالى تلك اشارة الى القصص التي ذكرها من حديث الالوف واماتتهم واحيائهم وتمليك طالوت واظهاره بالاية التي هي نزول التابوت من السماء وغلبة الجبابرة
على يد داود عم وهو صبي فقير ولا شك ان هذه الاحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك اشارة
الى غايب لا الى حاضر قيل قد بينا في تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه ان تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذا ايضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشيء الذي
انقضى ومضى وكان في حكم الغايب فلهذا التاويل قال تلك اما قوله تعالى نتلوها فالمراد نتلوها عليك جبريل عم عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل تلاوة نفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلم
وهو كقوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله اما قوله تعالى بالحق ففيه وجوه احدها ان المراد من ذكر هذه ان تعتبر بها محمد عليه الصلوة والسلم وتعتبر بها امته
في احتمال الشدايد في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة وثانيها بالحق اي باليقين الذي لا يشك فيه اهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت اصلا
وثالثها ان نتلو هذه الآيات عليك على وجه يكون دالا على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة ورابعها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق اي يجب عليك ان تعلم ان نزول هذه الآيات
عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه احدها انك اخبرت عن هذه الاقاصيص
من غير تعلم ولا دراسة فذلك يدل على انه عليه السلم انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى وثانيها انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الانبياء في بني اسرائيل من الخلاف عليهم
والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف لانك مثلهم وانما بعث الكل لتادية الرسالة على سبيل الاختيار والطوع لا على وجه الاكراه فلا عتب عليك في
خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول فيما نظر من الكفار والمنافقين فيكون قوله وانك لمن المرسلين كالتنبيه على ذلك قوله تعالى تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من
بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد في الاية مسايل المسئلة الاولى تلك ابتداء
قلنا تلك ولم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة والرسل رفع لانه صفة لتلك وخبر المبتدا فضلنا بعضهم على بعض المسئلة الثانية في قوله تلك الرسل قولان احدها

ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبياء عليهم السلم في القرآن كابرهيم واسمعيل واسحاق ويعقوب وموسى وعيسى عليهم السلم والثاني ان المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الاية
كاشمويل وداود وطالوت على قول من جعله نبيا والقول الثالث وهو قول الاصم تلك الرسل الذين ارسلهم الله لدفع الفساد الذين اليهم الاشارة بقوله تعالى ولولا دفع الله الناس
بعضهم ببعض لفسدت المسئلة الثالثة وجه تعلق هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه تعالى انبأ محمدا عليه الصلوة والسلم من اخبار المتقدمين مع قومهم كسؤال
قوم موسى ان ارنا الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة وكقوم عيسى بعد ان شاهدوا منه احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق
على الكفر به وهم اليهود وزعموا انهم اولياؤه وادعى على اليهود من قتله وصلبه فاكذبهم الله تعالى فيه كالملا من بني اسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة
وكذلك ما جرى من امر النهر فعزى الله رسوله عما راى من قومه من التكذيب والحسد فقال هؤلاء الرسل الذين كلم الله بعضهم ورفع الباقين درجات وايد عيسى بروح القدس
قد نالهم من قومهم ما ذكرناه لك مع مشاهدة المعجزات وانت رسول مثلهم فلا يحزنك ما ترى من قومك فلو شاء الله لم يختلف امم اوليك ولكن ما قضى الله فهو كائن وما قدره
فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول عليه الصلوة والسلم عن ايذاء قومه المسئلة الرابعة اجتمعت الامة على ان الانبياء بعضهم افضل من بعض وان محمدا
عليه الصلوة والسلم افضل من الكل ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان رحمة لكل العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين الحجة
الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل فيه لانه قرن اسم محمد بذكره في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي التشهد ولم يكن ذكر ساير الانبياء كذلك الحجة الثالثة انه تعالى
قرن طاعته بطاعته فقال من يطع الرسول فقد اطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وعزته بعزته ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال
والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته فقال يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول الحجة الرابعة ان الله تعالى امر محمدا عليه الصلوة والسلام بان يتحدى بكل سورة من
القران فقال فأتوا بسورة من مثله واقصر السور سورة الكوثر وهي ثلاث آيات فكان الله تعالى تحداهم بكل ثلاث آيات من القرآن ولما كان ستة الاف اية وكذا لزم
ان لا يكون القرآن معجزا واحدا بل يكون الفي معجز وازيد واذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه وتعالى ذكر تشريف موسى عليه السلم بتسع آيات بينات فلان يحصل التشريف لمحمد عليه
الصلوة والسلم بهذه الآيات الكثيرة كان اولى الحجة الخامسة ان معجزة رسولنا افضل من معجزة ساير الانبياء عليهم السلم فوجب ان يكون رسولنا افضل من ساير الانبياء بيان الاول
قوله عليه السلم القرآن في الكلام كادم في الموجودات بيان الثاني ان الخلعة كلما كانت اشرف كان صاحبها اكرم عند الملك الحجة السادسة ان معجزه عليه السلم القرآن وهو
من جنس الحروف والاصوات وهي اعراض غير باقية ومعجزة ساير الانبياء من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد عليه الصلوة والسلم باقية الى اخر الدهر ومعجزة
ساير الانبياء فانية منقضية الحجة السابعة انه تعالى بعد ما حكى احوال الانبياء قال اوليك الذين هدى الله فبهديهم اقتده فامر محمدا عليه الصلوة والسلم بالاقتداء بهم فلا يخلو اما
ان يقال انه كان مامورا بالاقتداء بهم في اصول الدين وهو غير جائز لان شرعه نسخ ساير الشرائع فلم يبق الا ان يكون المراد محاسن الاخلاق فكانه سبحانه وتعالى قال انا اطلعتك
على احوالهم وسيرهم فاختر انت منها اجودها واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا انه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب ان يكون افضل منهم الحجة الثامنة
انه عليه السلم بعث الى كل الخلق وذلك يقتضي ان تكون مشقته اكثر فيجب ان يكون افضل اما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واما ان ذلك يقتضي كون المشقة
اكثر فلانه كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان ولا انصار فاذا قال لجميع العالمين يا ايها الكافرون صار الكل اعداء وح يصير خائفا من الكل فكانت المشقة عظيمة ولذلك
فان موسى عليه السلم لما بعث الى بني اسرائيل وهو ما كان يخاف احدا الا من فرعون وقومه واما محمد عليه الصلوة والسلم كانوا اعداء له بين ذلك ان انسانا لو قيل له ان هذا البلد الخالي عن الصديق
والرفيق فيه رجل واحد فقير وسلاح فاذهب اليه اليوم وبلغ اليه خبرا موحشا وبعد فانه لما تسمح نفسه بذلك مع انه انسان واحد ولو قيل واذهب الى بادية بعيدة
فيها انيس ولا صديق وبلغ الى اصحاب البادية كذا وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان اما النبي فانه كان مامورا بان يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره الى
الجن والانس الذين لا عهد له بهم بل المعتاد منهم انهم يعادونه ويؤذونه ويستخفون به ثم انه عليه السلم لم يعمل في هذه الحالة ولم يتكاسل بل يسارع اليه سامعا مطيعا فهذا يقتضي
انه تحمل في الطاعة ما هو اعظم المشاق ولهذا قال الله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان سرايا البلاء كان على الرسول عليه فاذا عظم فضل الصحابة
بسبب تلك المشقة فما ظنك بالرسول فاذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره وجب ان يكون فضله اعظم من فضل غيره ولقوله عليه السلم افضل العبادة احمزها الحجة التاسعة ان
دين محمد عليه الصلوة والسلم افضل الاديان فيلزم ان يكون محمدا افضل الانبياء بيان الاول ان الله تعالى جعل الاسلام ناسخا لساير الاديان والناسخ ان يكون افضل لقوله
عليه السلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فلما كان هذا الدين افضل واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضعي ساير الاديان فلزم ان يكون
محمدا افضل من ساير الانبياء الحجة العاشرة ان امة محمد عليه السلم افضل الامم فوجب ان يكون محمد افضل الانبياء بيان الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف بيان الثاني ان هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة بمتابعة محمد صلى الله عليه واله وسلم قال الله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة التابع توجب
توجب فضيلة المتبوع وايضا ان ثواب محمد عليه الصلوة والسلم اكثر لانه مبعوث الى الجن والانس فوجب ان يكون ثوابه اكثر لان لكثرة المستجيب اثرا في علو شان المتبوع
الحجة الحادية عشر ان عليه ختم الرسل فوجب ان يكون افضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح في العقول الحجة الثانية عشر ان تفضيل الانبياء بعضهم على بعض يكون لاجل امور
منها كثرة المعجزات التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا عليه الصلوة والسلم ما يفضل على ثلثة الاف وهي بالجملة على اقسام منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق

الكثير من الطعام القليل وارواءهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القرآن ومنها اختصاصه في ذاته بالفضائل نحو كونه نسبا من اشراف العرب
وايضا كان في غاية الشجاعة كما روي انه عليه السلم قال بعد محاربته علي لعمرو بن عبد ود كيف وجدت نفسك يا علي فقال لو كان اهل المدينة في جانب وانا في جانب لقدرت
عليهم فقال ابشر فانه لا يخرج من هذا الوادي فتى يقاتلك الحديث الى اخره وهو مشهور ومنها في خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه وكتب الحديث ناطقة بتفصيل
هذه الابواب الحجة الثالثة عشر قوله عليه السلم آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وذلك يدل على انه افضل من آدم ومن كل اولاده وقال عليه السلم انا سيد ولد آدم
ولا فخر وقال عليه السلم لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها انا ولا يدخلها احد من الامم حتى تدخلها امتي وروى انس انه عليه السلم قال انا اول الناس خروجا اذا بعثوا
وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا ايسوا لواء الحمد بيدي وانا اكرم ولد آدم على ربي ولا فخر وعن ابن عباس رض قال جلس جماعة من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابرهيم خليلا وقال آخر ماذا باعجب من كلام موسى كلمه تكليما وقال آخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله
فخرج رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وقال سمعت كلامكم وعجبكم ان ابرهيم خليل الله وهو كذلك وموسى نجي الله وهو كذلك انا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد
يوم القيمة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح فادخلها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر الحجة الرابعة عشر روى البيهقي
في فضائل الصحابة انه ظهر علي بن ابي طالب عليه السلم من بعيد فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا سيد العرب فقالت عائشة رض الست بسيد العرب فقال انا
سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبياء الحجة الخامسة عشر روى مجاهد عن ابن عباس رض قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اعطيت خمسا لم
يعطهن احد قبلي ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب امامي مسيرة شهر واحلت لي الغنايم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة
فادخرتها لامتي فهي نائلة ان شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئا وجه الاستدلال به انه صريح في ان الله تعالى فضله بهذه الفضايل على غيره الحجة السادسة عشر قال محمد
بن علي الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي تكون امارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك المشرق
والمغرب احتاج الى اموال وذخاير اكثر من اموال الامير فكذلك كل رسول بعث الى قومه فاعطي من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة فالمرسل الى
قرية في طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل الشرق والغرب انسها وجنها الى الابد فانه يعطى من المعرفة بقدر
ما يكفيه ان يقوم بامور كل اهل الشرق والغرب واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد عليه الصلوة والسلم الى نبوة ساير الانبياء كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد
المخصوصة ولما كان كذلك لا جرم اعطي من كنوز العلم والحكمة ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى حد لم يبلغه احد من البشر وقال تعالى في حقه فاوحى الى
عبده ما اوحى وفي الفصاحة الى ان قال اوتيت جوامع الكلم فصار كتابه مهيمنا على كل الكتب وصارت امته خير الامم الحجة السابعة عشر روى محمد بن علي الحكيم الترمذي
في كتاب النوادر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال ان الله اتخذ ابرهيم خليلا وموسى نجيا فاتخذني حبيبا قال وعزتي لاوثرن حبيبي على خليلي ونجيي
الحجة الثامنة عشر في الصحيحين عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم مثلي ومثل الانبياء قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا واحسنها
واجملها واكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس يطوفون ويعجبهم البنيان فيقولون الا وضعت ههنا لبنة فيتم بناؤك فقال عليه السلم كنت انا تلك اللبنة
الحجة التاسعة عشر ان الله تعالى كلما نادى نبيا في القرآن ناداه باسمه يا آدم اسكن وناديناه ان يا ابرهيم يا موسى اني انا ربك واما النبي عليه السلم فانه ناداه الله يا ايها
النبي يا ايها الرسول وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه الاول ان معجزات ساير الانبياء كانت اعظم من معجزاته فان آدم عليه السلم جعل مسجود الملائكة وما كان محمد عليه السلم
كذلك وان ابرهيم عليه السلم القي في النار العظيمة فانقلبت روحا وريحانا عليه وان موسى عليه السلام اوتي تلك المعجزات العظيمة ومحمد عليه الصلوة والسلم ما كان له مثلها
وداود لان له الحديد في يده وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرين له وما كان ذلك حاصلا لمحمد عليه السلم وعيسى عليه السلم انطقه الله في الطفولية واحيى الموتى ولم يحصل ذلك
لمحمد عليه السلم الحجة الثانية قوله عليه السلم لا تفضلوني على يونس بن متى وقال عليه السلم لا تخيروني على الانبياء الحجة الثالثة وروي عن ابن عباس رض قال
كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبياء فذكرنا نوحا عليه السلم بطول عبادته وابرهيم عليه السلم بخلته وموسى عليه السلم بتكليم الله اياه وعيسى عليه السلم برفعه الى السماء وقلنا
رسول الله افضل منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وهو خاتم الانبياء فدخل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي
لاحد ان يكون خيرا من يحيى بن زكريا فذكر انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها والجواب عن كون آدم عليه السلم مسجودا للملائكة لا يوجب ان يكون افضل من محمد عليه السلم بدليل قوله عليه السلم
آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وقال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ونقل ان جبرئيل عليه السلم اخذ بركاب محمد عليه الصلوة والسلم ليلة المعراج وهذا اعظم من السجود
وايضا فلانه تعالى صلى بنفسه على محمد وامر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه وذلك افضل من سجود الملائكة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بالسجود آدم عليه السلم
تاديبا وامرهم بالصلاة على محمد تقريبا والثاني ان الصلاة على محمد عليه الصلوة دائمة الى يوم القيمة واما سجود الملائكة لادم ما كان الا مرة واحدة والثالث ان السجود لادم
انما تولاه الملائكة واما الصلاة على محمد فانما تولاها رب العالمين ثم امر بها الملائكة والمؤمنين والرابع ان الملائكة امروا بالسجود لادم عليه السلم لاجل ان نور محمد في جبهة
آدم فان قيل انه تعالى خص آدم ع بالعلم فقال وعلم آدم الاسماء كلها واما محمد عليه الصلوة والسلم فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ووجدك ضالا فهدى وايضا فمعلم

آدم هو الله تعالى قال وعلم آدم الاسماء كلها ومحمد عليه السلام معلمه جبريل عليه السلام لقوله علمه شديد القوى والجواب انه تعالى قال في حق محمد وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك
عظيما وقال عليه السلام ادبني ربي فاحسن تاديبي وقال تعالى الرحمن علم القران وكان عليه السلام يقول ارنا الاشياء كما هي وقال تعالى لمحمد عليه السلام وقل رب زدني علما واما
الجمع بينه وبين قوله علمه شديد القوى فذلك بحسب التلقين واما التعليم فمن الله تعالى كما انه تعالى قال قل يتوفيكم ملك الموت الذي ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها
فان قيل قال نوح عليه السلام وما انا بطارد المومنين وقال تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي وهذا يدل على ان خلق نوح عليه السلام احسن قلنا انه تعالى قال
انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم فلما كان اول امره العذاب واما محمد عليه الصلوة والسلام فقيل فيه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه الى قوله رؤوف رحيم فكانت عاقبة نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة سيدنا صلى الله عليه وسلم الشفاعة
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا واما سائر فقد ذكرنا في كتب دلائل النبوة في مقابلة كل واحد منها معجزة افضل منها لمحمد عليه الصلوة والسلام وهذا الكتاب
لا يحتمل اكثر مما ذكرناه اما قوله تعالى منهم من كلم الله ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد منهم من كلم الله الها تخف كثيرا كقوله تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
المسئلة الثانية قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الاولى ادل على الفضل لان كل مومن فانه يكلم الله على ما قال عليه الصلوة والسلام المصلي مناج ربه انما الشرف في ان كلمه الله
وقرئ اليماني كالم الله من المكالمة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكالمه المسئلة الثالثة اختلفوا في ان كلمه فالمسموع هو الكلام القديم الازلي الذي ليس بحرف
ولا صوت ام غيره فقال الاشعري واتباعه ان المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف وكذا لا يستبعد سماع
ليس بمكيف وقال الماتريدي سماع ذلك الكلام محال انما المسموع هو الحرف والصوت المسئلة الرابعة اتفقوا على ان موسى عليه السلام مراد بقوله منهم من كلم الله قالوا وقد
سمع من قومه السبعون المختارون وهم الذين ارادهم بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وهل سمعه محمد عليه الصلوة والسلام اختلفوا فيه منهم من قال نعم
بدليل قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فان قيل ان قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه بيان غاية منقبة اولئك الانبياء الذين كلم الله تعالى وهذا السبب لا يبلغ
تعظيم موسى عليه السلام قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء في القران كلام بين الله وبين ابليس حيث قال انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم
الى آخر هذه الايات يدل على مكالمة كثيرة بين الله وبين ابليس فان كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لابليس وان لم يوجب شرفا فكيف ذكره في موضع التشريف
لموسى عليه السلام حيث قال وكلم الله موسى تكليما فالجواب ان قصة ابليس ليس فيها ما يدل على ان الله تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة
اما قوله تعالى ورفع بعضهم درجات ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالى اتخذ ابرهيم خليلا ولم يوت احدا مثله وخصه بالفضيلة
وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره وسخر لسليمان الجن والانس والطير والريح ولم يكن هذا حاصلا لابيه داود عم ومحمد عليه الصلوة والسلام مبعوث
الى الجن والانس وبان شرعه ناسخ لكل الشرائع وهذا اذا حملنا الدرجات على المناصب والمراتب اما اذا حملناها على المعجزات ففيه ايضا وجه لان كل واحد من الانبياء
اوتي نوعا آخر من المعجزة لائق بزمانه فمعجزات موسى عم من قلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر
ومعجزات عيسى وهي ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى كان اهل العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد عليه الصلوة والسلام وهي القران كانت من جنس الفصاحة
والبلاغة والخطب والاشعار وبالجملة فالمعجزة متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو ان يكون المراد بتفاوت الدرجات
ما يتعلق بالدنيا وهو كثرة الامة والصحابة وقوة الدولة فاذا تاملت الوجوه الثلاثة علمت ان محمدا عليه الصلوة والسلام كان مستجمعا للكل فمنصبه اعلى ومعجزته ابقى واقوى
وقومه اكثر ودولته اعظم واوفر القول الثاني ان المراد بهذه الاية محمد عليه الصلوة والسلام لانه هو المفضل على الكل وانما قال ورفع بعضهم درجات على سبيل التنبيه
والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له من فعل هذا الفعل فيقول احدكم او بعضكم ويريد به نفسه ويكون ذلك افخم من التصريح به وسئل الحطيئة عن اشعر الناس
فذكر زهيرا والنابغة ثم قال ولو شئت لذكرت الثالث اراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة فان قيل المفهوم من قوله تعالى ورفع بعضهم درجات
هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فما الفائدة في التكرير وايضا فقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلي وقوله بعده منهم من كلم الله
شروع في تفصيل تلك الجملة وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات اعادة لذلك الكلام الكلي ومعلوم ان اعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته يكون
مستدركا والجواب ان قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على اثبات تفضيل البعض على البعض فاما انه يدل على ان ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة
او بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة فلم يكن تكرارا واما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه سؤالات
السؤال الاول انه تعالى قال في الاية فضلنا بعضهم على بعض ثم عدل عن هذا النوع من الكلام الى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل
عن المغايبة الى النوع الاول فقال وآتينا عيسى ابن مريم فما الفائدة في العدول عن المخاطبة الى المغايبة ثم عنها الى المخاطبة مرة اخرى والجواب ان قوله منهم
من كلم الله اهيب واكثر وقعا من ان يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلهذا المقصود اختار لفظ الغيبة واما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم
البينات فانما اختار لفظ المخاطبة لان الضمير في قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم احياء الموتى يدل على عظمة الايتاء السؤال الثاني لم خص موسى وعيسى عم من بين الانبياء بالذكر

وهل يدل ذلك على انهما افضل من غيرهما والجواب سبب التخصيص ان معجزاتهما ابهر واقوى من معجزات غيرهما وايضا فامتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وامم
سائر الانبياء ليسوا موجودين فخصصهما بالذكر تنبيها على الطعن في امتهما كانه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد
من امتهما بل نازعوا وخالفوا وعن الواجب عليهم في طاعتهم اعرضوا السؤال الثالث تخصيص عيسى ابن مريم بايتاء البينات يدل ويوهم ان ايتاء البينات ما حصل في غيره
ومعلوم ان ذلك غير جائز فان قلتم انما خصهما بالذكر لان تلك البينات اقوى فنقول ان بينات موسى عليه السلام كانت اقوى من بينات عيسى فان لم يكن اقوى فلا اقل
من المساواة والجواب المقصود منه التنبيه على قبح افعال اليهود من حيث انكروا نبوة عيسى عم مع ما ظهر على يديه من البينات اللايحة السؤال الرابع البينات جمع قلة وذلك
لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم انه جمع قلة اما قوله تعالى وايدناه بروح القدس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى القدس ثقلها اهل الحجاز وخففها تميم المسئلة الثانية في تفسير
روح القدس اقوال الاول قال الحسن القدس هو الله تعالى وروحه جبريل عليه السلام والاضافة للتشريف والمعنى اعانه جبريل في اول امره وفي وسطه وفي آخره اما في اول الامر
فلقوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا واما في الوسط فلان جبريل عليه السلام علمه العلوم وحفظه من الاعداء واما في آخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبريل عم
ورفعه الى السماء والذي يدل على ان روح القدس جبريل عم قوله تعالى قل نزله روح القدس والقول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس رض ان روح القدس هو
الاسم الذي كان يحيي به عيسى عم الموتى القول الثالث وهو قول ابي مسلم ان روح القدس الذي ايده به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه فابانه بها عن
غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والانثى ثم قال الله تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات وفيه مسائل المسئلة الاولى في
تعلق هذه الاية بما قبلها هو ان الرسل بعد ما جاءتهم البينات ووضحت لهم الدلائل والبراهين اختلفت اقوامهم فمنهم من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف
تقاتلوا وتحاربوا ولو شاء الله ان لا يقتتلوا لم يقتتلوا المسئلة الثانية احتج القائلون بان كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الاية تقدير الاية ولو شاء الله ان لا
يقتتلوا لم يقتتلوا والمعنى ان عدم الاقتتال لازم لمشية عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا ان مشية عدم الاقتتال مفقودة
بل كان الحاصل هو مشية الاقتتال ولا شك ان ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيته وعلى
قتل الكفار وقتالهم للمومنين بارادة الله واما المعتزلة فقد اجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الاية بيان ان الكفار اذا قتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم
لله تعالى وهذا المقصود يحصل بان يقال انه تعالى لو شاء لاهلكهم وابادهم او يقال لو شاء لسلب القوى والقدرة منهم او يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقهرا
واذا كان كذلك فقوله ولو شاء المراد منه هذه الانواع من المشية وهذا كما يقال لو شاء الامام لم تعبد المجوس النار في مملكته ولم تشرب النصارى الخمر والمراد منه
المشية التي ذكرناها فكذا ههنا ثم اكد القاضي هذه الاجوبة وقال انا لما كانت المشية تقع على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص الا استماع وهذه الانواع
من المشية متباينة متنافية والجواب ان انواع المشية وان اختلفت وتنافت الا انها مشتركة يقع على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص في عموم كونها
مشية والمذكور في الاية في معرض الشرط هو المشية من حيث انها مشية لا من حيث انها مشية خاصة وهي اما مشية الهلاك او مشية سلب القوى والقدرة او مشية القهر ونحو
الاجبار لانه تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما ان هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الاقتتال والعالم
الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والاثبات وبين السلب والايجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو اراد عدم الاقتتال كان قد اراد الجمع
بين النفي والايجاب وذلك محال فثبت ان ظاهر الاية على ضد قولهم والبرهان الباهر القاطع على ضد قولهم ثم قال ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر وقد
ذكرنا في اول الاية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الاية
دالة على ان الفعل لا يقع الا بعد حصول الداعي لانه بين ان المقاتلة تستلزم المقاتل والمعنى ان اختلافهم في الدين يدعوا الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا
لهذا الداعي وعلى انه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذا الوجه يدل على ان الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعي وواجب الحصول عند حصول
الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر ان الكل بقضاء الله وقدره لان الداعي تستند لا محالة الى داعية يخلقها الله تعالى في العبد دفعا للتسلسل فكانت الاية ايضا دالة
من هذا الوجه على صحة مذهبنا ثم قال ولو شاء الله ما اقتتلوا فان قيل ما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي ربما كررها تاكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم انهم
فعلوا ذلك عن انفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى ثم قال تعالى ولكن الله يفعل ما يريد يوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج
الاصحاب بهذه الاية على انه تعالى هو الخالق لايمان المومن قالوا لان الخصم يساعد على انه تعالى يريد الايمان من المومن ودلت الاية على انه تعالى يفعل كل ما
يريد فوجب ان يكون الفاعل لايمان المومن هو الله تعالى وايضا المادل على انه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان من الكافر ودلت الاية على ان الله تعالى يفعل
كل ما يريد فوجب ان يكون الفاعل لايمان المومن والكافر لفعل منهم الايمان ولكانوا مومنين ولما لم يكن كذلك دل على انه تعالى لا يريد الايمان منهم فكانت هذه الاية
دالة على مسئلة خلق الايمان وعلى مسئلة ارادة الكائنات والمعتزلة يعتقدون المطلق ويقولون المراد يفعل ما يريد من افعال نفسه فهذا ضعيف لوجوه احدها انه تقييد
المطلق والثاني ان على هذا التفسير يصير الاية بيانا للواضحات فانه يصير معنى الاية انه يفعل ما يشاء والثالث ان كل احد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليل على كمال قدرته وعلى [illegible]

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون اعلم ان اصعب الاشياء على الانسان
بذل النفس في القتال وبذل المال في الانفاق فلما قدم الامر بالقتال اعقبه في الامر بالانفاق وايضا فيه وجه آخر وهو انه تعالى امر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا
في سبيل الله ثم اعقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه انفاق المال في الجهاد ثم انه مرة ثانية اكد الامر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت ثم اكده
ثم اعقبه بالامر بالانفاق في الجهاد وهو قوله يا ايها الذين آمنوا انفقوا اذا عرفت وجه النظم فنقول في الآية مسائل المسئلة الاولى المعتزلة احتجوا على ان الرزق
لا يكون الا حلالا بقوله انفقوا مما رزقناكم فندب الله تعالى الى الانفاق من كل ما كان رزقا بالاجماع كل ما كان حراما فانه لا يجوز انفاقه وهو يفيد القطع بان
الرزق لا يكون حراما واما الاصحاب فقالوا ظاهر هذه الآية وان كان يدل على الامر بالانفاق كل ما كان رزقا الا انا نخصص هذا الامر بانفاق ما كان رزقا حلالا المسئلة الثانية
اختلفوا في ان قوله انفقوا مختص بالانفاق الواجب كالزكوة او هو عام في كل الانفاق سواء كانت واجبة او مندوبة فقال الحسن هذا الامر مختص بالزكوة قال
لان قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة كالوعيد والوعيد لا يتوجه الا على الواجب وقال الاكثرون هذا الامر يتناول الواجب والمندوب
وليس في الآية وعيد فكانه قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة والقول الثالث ان المراد
منه الانفاق في الجهاد والدليل عليه انه مذكور بعد الامر بالجهاد فكان المراد منه الانفاق في الجهاد وهذا قول الاصم المسئلة الثالثة قرا ابن كثير وابو عمرو لا بيع
فيه ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفي سورة ابرهيم لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها ولا تاثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين الرفع والنصب قد
ذكرناه في قوله لا ريب فيه وفي قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج المسئلة الرابعة المقصود من الآية ان الانسان يجيء وحده ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا
قال الله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وقوله تعالى ما يقول وياتينا فردا اما قوله تعالى لا بيع فيه ففيه وجهان
الاول ان البيع ههنا بمعنى الفدية كما قال فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكانه قيل من قبل ان ياتي
لا تجارة فيه فيكتسب ما يفتدي به من العذاب والثاني ان يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال الذي هو ملككم قبل ان ياتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى
يكتسب بسببه شيء من المال اما قوله ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال وتقطعت بهم الاسباب
وقال ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال حكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقال وما للظالمين من انصار واما قوله
ولا شفاعة فيقتضي نفي كل الشفاعة واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل لكن سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة
بين المؤمنين وقد بيناه في قوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واعلم ان السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيمة امور احدها ان
كل احد يكون مشغولا بنفسه على ما قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه والثاني ان الخوف الشديد غالب على كل احد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت
وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى والثالث انه اذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضا
لمن كان موصوفا بهما اما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول الحمد لله الذي قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم
الكافرون ثم ذكروا في تاويل هذه الآية وجوها احدها انه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة اوهم نفي ذلك الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقيبه والكافرون
هم الظالمون ليدل على ان ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير يصير الآية دالة على اثبات الشفاعة في حق الفساق قال القاضي هذا التاويل غير صحيح لان
قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلا يجب تعليقه بما تقدم والجواب انا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف الى كلام الله لان غيرنا الكافر يكون ظالما اما اذا
علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير الى تعلقه بما قبله التاويل الثاني ان الكافرين اذا دخلوا النار وعجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى قال لم نظلمهم
بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا انفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم
ربك احدا والتاويل الثالث ان الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم فانتم ايها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الردي
ولكن قدموا لانفسكم ما تجعلونه يوم القيمة فدية لانفسكم التاويل الرابع الكافرون هم الواضعون لانفسهم الامور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة فيمن لا يشفع
لهم عند الله فانهم كانوا يقولون في الاوثان هؤلاء شفعاؤنا وقالوا ايضا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فمن عبد وتوقع ان يكون شفيعا له يوم القيمة فقد ظلم
حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه الخامس ان المراد من الظلم ترك الانفاق قال الله تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي اعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون هم التاركون
للانفاق في سبيل الله واما المسلم فلا بد وان ينفق شيئا قليلا او كثيرا والتاويل السادس والكافرون هم الظالمون اي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال العلماء
هم المتكلمون اي هم الكاملون في العلم فكذا ههنا واكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما
في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما وهو
العلي العظيم اعلم ان من عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم ان يخلط هذه الانواع الثلاثة بعضها بالبعض اعني علم التوحيد وعلم الاحكام وعلم القصص والمقصود من ذكر القصص

اما تقرير دلائل التوحيد واما المبالغة في الزام الاحكام والتكاليف وهذا الطريق هو الطريق الاحسن لان ابقاء الانسان في النوع الواحد كانه يوجب الملال فاما اذا انتقل من
نوع من العلوم الى نوع آخر فكانه ينشرح به الصدر ويفرح به القلب وكانه سافر من بلد الى بلد وانتقل من بستان الى بستان آخر وانتقل من طعام الى طعام آخر ولا شك انه يكون
الذ واشهى ولما ذكر فيما تقدم من علم الاحكام ومن علم القصص ما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى
في فضل هذه الآية روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ما قرئت هذه الآية في دار الا اهتجرتها الشياطين ثلثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة اربعين
ليلة وعن علي عليه السلام قال سمعت نبيكم على اعواد المنبر وهو يقول من قرا آية الكرسي في دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق
او عابد ومن قراها اذا اخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات حوله وتذاكر الصحابة افضل ما في القرآن فقال لهم علي اين انتم عن آية الكرسي ثم قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لي يا علي انا سيد العرب ومحمد ولا فخر وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وعن علي عليه السلام انه قال لما كان يوم
بدر قاتلت ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انظر ماذا يصنع قال فجئت فاذا هو ساجد يقول يا حي يا قيوم ولا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم عدت
فوجدته كذلك فلا ازال اذهب وارجع وانظر اليه وكان لا يزيد على ذلك الا ان فتح الله تعالى له واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور اشرف كان الذكر و
العلم اشرف واشرف المعلومات والمذكورات هو الله سبحانه وتعالى بل هو متعال عن ان يقال انه اشرف من غيره لان ذلك يقتضي نوع مجانسة ومشاكلة وهو
مقدس عن مجانسة ما سواه فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وكبريائه كان ذلك الكلام في نهاية الجلالة والشرف ولما كانت هذه الآية كذلك لا جرم
كانت هذه الآية مبالغة في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات المسئلة الثانية اعلم ان تفسير قوله الحي القيوم وعن ابن عباس انه كان يقول اعظم اسماء
الله تعالى الحي القيوم وما روينا انه عليه السلام كان لا يزيد على ذكره في السجود يوم بدر يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحة ذلك
ونقرره ومن الله التوفيق انه لا شك في وجود الموجودات فهي اما ان تكون باسرها ممكنة واما ان تكون باسرها واجبة واما ان يكون بعضها ممكنة وبعضها
واجبا لا جائز ان تكون باسرها ممكنة لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من آحاد هذا المجموع ممكن والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فكان
هذا المجموع ممكنا لذاته وكل واحد من اجزائه ممكن وكل ممكن فانه يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب اشعار كل
واحد من اجزائه الى مرجح مغاير له وكل ما كان مغايرا لكل الممكنات لم يكن ممكنا فقد وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بان كل موجود ممكن واما القسم الثاني وهو ان
يقال الموجودات باسرها واجبة فهذا ايضا باطل لانه لو حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالتعين وما به
المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به المشاركة ومن التعين الذي به الممايزة وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه
غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فلو كان واجب الوجود اكثر من واحد لما كان شيء منها واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه
حصل في مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته وان كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاد ذلك الموجود الذي هو واجب لذاته فالواجب لذاته موجود بذاته
ولذاته ومستغن في وجوده عن كل ما سواه واما كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل
ما سواه في ماهيته وفي وجوده فهو قيوم الحق بالنسبة الى كل الموجودات فالقيوم هو المتقوم بذاته والمقوم لكل ما عداه في ماهيته ووجوده ولما كان واجب الوجود لذاته
هو القيوم الحق بالنسبة الى الكل ثم انه لما كان المؤثر في الغير اما ان يكون مؤثرا على سبيل العلة والايجاب واما ان يكون مؤثرا على سبيل الفعل والاختيار لا جرم ازال
وهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب بقوله الحي فان الحي هو الدراك الفعال فقوله الحي دل على كونه عالما قادرا وقوله القيوم دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ما عداه
ومن هذين الاصلين يتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد فاولها ان واجب الوجود بمعنى ان ماهيته غير مركبة من الاجزاء وبرهانه ان كل مركب فهو متقوم بغيره
والمتقوم بغيره لا يكون متقوما بذاته فلا يكون قيوما وقد بينا بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه تعالى في ذاته واحد فهذان الاصلان لهما لازمان احدهما ان واجب
الوجود واحد بمعنى انه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو فرضنا ذلك لاشتركا في الوجوب ولتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم
كون كل واحد منهما في ذاته مركبا من جزئين وقد بان انه محال اللازم الثاني انه لما امتنع في حقيقته ان تكون مركبة من جزئين امتنع كونه متحيزا لان كل متحيز فهو
منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع فاذا ثبت انه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة لانه لا معنى للمتحيز الا ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واذا ثبت انه ليس
بمتحيز وليس في الجهة امتنع ان يكون له اعضاء وحركة وسكون وثانيهما انه لما كان قيوما كان قائما بذاته ويلزم منه امور اللازم الاول انه لا يكون عرضا في موضوع
ولا صورة في مادة ولا حالا في محل لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر الى الغير لا يكون متقوما بذاته واللازم الثاني قال بعض العلماء لا معنى للعلم الا
حقيقة المعلوم للعالم فاذا كان قيوما بمعنى كونه قيوما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته فاذا كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب ان يكون
معلوما لذاته فاذا ذاته معلومة لذاته وكل ما عداه فانما يحصل بتاثيره لانا بينا انه قيوم بمعنى انه مقوم لغيره وذلك التاثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد
وان يكون له شعور بفعله وان كان بالايجاب لزم ايضا كونه عالما بكل ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على انه يلزم من كونه قائما بنفسه كونه عالما بذاته والعلم

بالعلة علة للعلم بالمعلول فعلى هذه التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات وثانيها انه لما كان قيوما لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تاثيره في تقويم ذلك الغير
يمتنع ان يكون حال البقاء اذ ذلك يقتضي تحصيل الحاصل فهو اذا اما حال حدوثه او حال عدمه وعلى التقديرين وجب ان يكون الكل محدثا وثالثها انه لما كان قيوما
لكل الممكنات اليها اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا وهذا ما قد فصلنا واوضحناه في هذا الكتاب في مواضع
كثيرة فاذا تأملت الذي قلت وتاملت في هذه المعاقد التي ذكرناها علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهي الا بواسطة كونه تعالى
قيوما فلا جرم لا يبعد ان يكون الاسم الاعظم هو هذا واما ساير الايات الالهية كقوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو وقوله شهد الله انه لا اله الا هو ففيه بيان
التوحيد بمعنى نفي الضد والند واما قوله تعالى قل هو الله احد ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند وبمعنى ان حقيقته غير مركبة من الاجزاء واما قوله ان ربكم
الله الذي خلق السموات والارض ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان حقيقة الوحدة اما قوله الحي القيوم فانه يدل على الكل لان كونه قيوما يقتضي ان يكون قائما
بذاته وان يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة في حقيقته وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز وبالنهاية
يقتضي نفي الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه جسما كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضي استناد الكل اليه وانتهاء
جملة الاسباب والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر فظهر ان هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي فلا جرم بلغت هذه الاية في الشرف
الى المقصد الاقصى واستوجبت ان يكون هو الاسم الاعظم من اسماء الله ثم انه تعالى لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يغفل عن
تدبير الخلق لان القيم بامر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل امر الطفل فهو سبحانه وتعالى قيم جميع المحدثات ومقوم جميع الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لا
تاخذه سنة ولا نوم كالتاكيد لبيان كونه قائما وهو كما يقال لمن ضيع واهمل انك لوسنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى انه قائم بذاته مقوم لغيره رتب
عليه حكما وهو قوله له ما في السموات وما في الارض لانه لما كان كل ما سواه انما تقومت ماهيته وانما حصل وجوده بتكوينه وتقويمه وتخليقه لزم ان يكون كل ما
سواه ملكا له وملكا له وهو المراد من قوله له ما في السموات وما في الارض ثم انه لما ثبت انه هو المالك والمالك لكل ما سواه ثبت ان حكمه في الكل جار وليس لغيره في شيء من
الاشياء حكم الا باذنه وامره وهو المراد بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم انه لما بين انه يلزم من كونه مالكا للكل غنيا عاليا كلما ان لا يكون لغيره في ملكه
تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه وهو قوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه تعالى عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وهو اشارة
الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه تعالى لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات والارض بين ان ملكه فيما وراء السموات والارض اعظم واجل وان ذلك مما لا تصل
اليه اوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى ادنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين فقال وسع كرسيه السموات والارض ثم بين ان نفاذ ملكه وحكمه في الكل على
نعت واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤده حفظهما ثم بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه وانه منزه عن الاحتياج الى غيره في امر من الامور فتعالى عن ان يكون متحيزا
حتى يحتاج الى مكان او متغيرا حتى يحتاج الى زمان فقال وهو العلي العظيم والمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور ولا يناسب غيره
في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى الابتداء بهذه الاية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله
بما ذكرناه علم انه ليس عند العقول البشرية من الاصول الالهية كلام اكمل وابرهان اوضح مما اشتملت عليه هذه الاية فاذا عرفت هذه الاصول فلنرجع الى ظاهر التفسير
اما قوله الله لا اله الا هو ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الله رفع بالابتداء وما بعده خبره المسئلة الثانية قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطأ لوجهين الاول انه
تعالى كان الها في الازل وما كان معبودا والثاني انه تعالى اثبت معبودا سواه في القرآن بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان
مستحقا للعبادة اما الحي ففيه مسائل المسئلة الاولى الحي اصله حيي كقوله حذر وطمع فادغمت الياء في الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانباري اصله الحيو فلما اجتمعت
الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة المسئلة الثانية قال المتكلمون الحي ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في ان هذا المفهوم صفة موجودة ام لا
فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون لما كانت الحيوة عبارة عن عدم الامتناع
على انه لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت ان الحيوة عدم هذا الامتناع وثبت
ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحيوة صفة موجودة وهو المطلوب المسئلة الثالثة لقائل ان يقول لما كان معنى الحي هو انه الذي يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر
حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات والذي عندي في هذا الباب ان الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة بل كل ما كان كاملا في جنسه فانه
يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات وقال الله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فاحيينا به بلدة ميتا والصفة
المسماة في عرف المتكلمين انما سميت بالحيوة لان كمال حال الجسم ان يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حيوة وكمال حال الاشجار ان يكون مورقة خضراء فلا جرم سميت هذه الحالة
حيوة وكمال حال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حيوة فثبت ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه واقعا على اكمل احواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال
لان المفهوم من الحي هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بانه كامل في هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق والكامل على الاطلاق ان لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته

والاضافة

والاضافة ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا يدل على كونه مستقلا بذاته وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا
القيوم اسما يتناول المستقل بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ الحي مع زيادة فهذا ما عندي في هذا الباب اما قوله تعالى القيوم ففيه مسائل المسئلة الاولى
القيوم في اللغة مبالغة في القائم فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون فعولا لانه لو كان كذا لكان قووما وفيه لغات
قيوم وقيام وقيم ويروى عن عمر رضي الله عنه انه قرأ الحي القيام ومن الناس من قال هذا اللفظ عبرية لانهم يقولون حيا قياما وليس الامر كذلك لانا بينا ان له وجها صحيحا في اللغة
ومثله ما في الدار ديار من دور وديور من الدوران اي ما بها احد يدور يعني يجيء ويذهب وقال امية بن ابي الصلت قدرها المهيمن القيوم المسئلة الثانية اختلف
عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل شيء وتاويله انه قائم بتدبير امر الخلايق في ايجادهم وفي ارزاقهم ونظيره من الايات قوله تعالى افمن
هو قائم على كل نفس بما كسبت وقال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وقال ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من
احد من بعده واقول هذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير واقول هذا القول يرجع معناه الى
كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد لانه يصير قوله لا تاخذه سنة ولا نوم تكرارا اما قوله تعالى
لا تاخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل المسئلة الاولى السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس فان قيل واذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا
قال لا تاخذه سنة ولا نوم فقد دل على انه لا تاخذه نوم بطريق الاولى فكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقدير الاية لا تاخذه سنة فضلا ان ياخذه نوم المسئلة الثانية
الدليل على ان النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لان هذه الاشياء اما ان تكون عبارات عن عدم العلم او عن اضداد العلم وعلى التقديرين فجوازها
يقتضي جواز زوال علم الله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح ان لا يكون عالما فيفتقر حصول صفة العلم له الى الفاعل والكلام فيه كما في الاول ولزم
التسلسل وهو محال فلا بد وان ينتهي الى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا المسئلة الثالثة
يروى عن الرسول عليه الصلوة والسلام انه حكى عن موسى عليه السلام انه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى فارسل الله اليه ملكا فارقه ثلاثا ثم اعطاه قارورتين في كل يد واحدة
وامره بالاحتفاظ بهما فكان يتحرز بجهده الى ان نام في اخر الامر فاصطفقت يداه وانكسرت القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في بيان انه لو كان ينام
لم يقدر على حفظ السموات والارض واعلم ان مثل هذا لا يمكن نسبته الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله تعالى وكان شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز
نسبة هذا الى موسى عليه السلام بل ان صحت هذه الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض
فالمراد من هذه الاضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرناه من انه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر وكل ما له مؤثر فهو
محدث فاذن كل ما سواه فهو محدث باحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان قيل لم قال له ما في السموات ولم يقل له من في السموات
قلنا لما كان المراد اضافة كل ما سواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب عليه ما لا يعقل اجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ ما وايضا فهذه الاشياء انما اسندت
اليه من حيث انها مخلوقة وهي من حيث انها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنه بلفظ ما للتنبيه على ان المراد من هذه الاضافة من هذه الجهة واعلم ان الاصحاب احتجوا
بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله له ما في السموات يتناول كل ما في السموات والارض وافعال العباد من جملة ما في السموات والارض فوجب
ان تكون منتسبة الى الله تعالى انتساب الملك والخلق وكما ان اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح الا
بتاثير واجب الوجود لذاته والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح اما قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه استفهام معناه الانكار والنفي اي لا يشفع عنده احد الا بامره
وذلك لان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع لهم وقد اخبر الله تعالى عنهم انهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله
ثم بين تعالى انهم لا يجدون هذا المطلوب فقال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر الله تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا من استثناه الله
تعالى بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا المسئلة الرابعة قال القفال رحمه الله تعالى
لا اذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين اهل الطاعة واهل المعصية وطول في تقرير هذا واقول ان القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن
في كلامهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول الا ان السمع دل على انه لا يقع واذا كان كذلك
فالاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطأ على قولهم بل مذهب الكعبي ان العفو عن المعاصي قبيح عقلا فالقفال اذا كان على مذهب الكعبي صح منه
هذا الاستدلال الا ان الجواب عنه بعد ذلك من وجوه الاول ان العقاب حق الله تعالى وللمستحق ان يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون
لله ان يسقطه وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب عن شبهة الكعبي والثاني ان قوله لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصي ان اراد به انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من
الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحيوة والرزق واطعام الطيبات والتمكين من المرادات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما في كل الامور
فنحن نقول بموجبه وكيف لا نقول ذلك والمطيع لا يكون له فزع ولا يكون خائفا من العذاب والمذنب يكون في غاية الخوف وربما يدخل النار ويتالم مدة ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب

وهو تعالى

بشفاعة الرسول عليه الصلاة والسلام واعلم ان القفال رحمه الله كان حسن الكلام في التفسير دقيق النظر في تأويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة مع انه
كان قليل الحظ من علم الكلام قليل النصيب من معرفة كلمات المعتزلة اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ففيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف الضمير لما
في السموات والارض لان فيهم العقلاء او لما دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء المسألة الثانية في الاية وجوه احدها قال مجاهد وعطاء والسدي ما بين ايديهم ما كان قبلهم
من امور الدنيا وما خلفهم ما يكون بعدهم من امر الآخرة والثاني قال الضحاك والكلبي يعلم ما بين ايديهم يعني الآخرة لانهم يقدمون عليها وما خلفهم يعني الدنيا لانهم يخلفونها وراء
ظهورهم والثالث قال عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما يعلم ما بين ايديهم من السماء الى الارض وما خلفهم يريد ما في السموات والرابع يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء آجالهم وما خلفهم
اي ما كان قبل ان يخلقهم والخامس ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم ان المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم باحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق
باستحقاق الثواب والعقاب لانه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من انفسهم ان لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله
ولا يعلمون ان الله تعالى هل اذن لهم في تلك الشفاعة ام لا وبتقدير ان لا يأذن الله في تلك الشفاعة فانهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على انه ليس لاحد من الخلائق
ان يقدم على الشفاعة الا باذن الله تعالى المسألة الثالثة هؤلاء المذكورون في هذه الاية يحتمل ان يكونوا هم الملائكة ويحتمل ان يكونوا الملائكة وسائر من يشفع يوم القيامة
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واما قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ففيه مسائل المسألة الاولى المراد بالعلم ههنا المعلوم كما يقال اللهم
اغفر علمك فينا والمراد معلومك واذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره والمعنى ان احدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى المسألة الثانية احتج بعض الاصحاب
في هذه الاية باثبات صفة العلم لله تعالى وهذا ضعيف لوجوه احدها ان كلمة من للتبعيض وهي داخلة ههنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول
التبعيض في صفة الله تعالى وهو محال والثاني ان قوله بما شاء ههنا لا يتأتى في العلم انما يتأتى في المعلوم والثالث ان الكلام انما وقع في المعلومات والمراد انه تعالى عالم
بكل المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل المسألة الثالثة قال الليث يقال لكل من احرز شيئا او بلغ علمه اقصاه احاط به وذلك لانه
اذا علم اول الشيء وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به اما قوله الا بما شاء ففيه قولان احدهما انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الا بما شاء هو ان يعلمهم كما حكى عنهم انهم
قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا والثاني انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله تعالى بعض انبيائه على بعض الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من
رسول اما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلان الشيء يسعه سعة اذا احتمله واطاقه وامكنه القيام به ولا يسعك هذا اي لا تطيقه ولا تحتمله
ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي اي لم يحتمل غير ذلك واما الكرسي فاصله في اللغة من تركب الشيء بعضه على بعض والكرسي ابوال الدواب
وابعارها يتلبد بعضها فوق بعض واكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها فوق بعض وتراكب الشيء المتراكب ومنه الكراسة لتراكب بعض
اوراقها على بعض والكرسي هو هذا الشيء المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض واختلف المفسرون فيه على اربعة اقوال الاول انه جسم عظيم يسع السموات
والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي
غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال بانه تحت العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدي واعلم ان لفظ الكرسي ورد في هذه الاية وجاء
في الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باثباته واما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
الكرسي موضع القدمين فمن البعيد ان يقال ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى لانه تعالى منزه عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة
من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او حملها على ان المراد ان الكرسي موضع قدمي الروح الاعظم او ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى القول الثاني ان المراد من الكرسي
السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمون اصل كل شيء الكرسي وتارة يقال الملك بالكرسي لان الملك يجلس
على الكرسي فيسمى الملك باسم مكانه والقول الثالث ان الكرسي هو العلم لان موضع العالم فسميت صفة الشيء باسم مكانه على سبيل المجاز لان العلم هو الامر المعتمد عليه
والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لانهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم اوتاد الارض والقول الرابع ما اختاره القفال رحمه الله وهو ان المقصود من
هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف
الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في ارضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي
ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش
استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ثم قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال
الذين يحملون العرش ومن حوله ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد
مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام
في العرش والكرسي وهذا جواب مبين الا ان المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز اما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما فاعلم انه يقال آده يؤده اودا اذا اثقله

وآده العود اودا كذا اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى امكنه والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما اي حفظ السموات والارض ثم قال الله تعالى وهو العلي العظيم فاعلم انه لا يجوز ان يكون
المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة ونزيد ههنا وجهين الاول انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون متناهيا في جهة فوق او غير متناه في تلك الجهة والاول باطل
لانه اذا كان متناهيا في جهة فوق كان الجزء المفروض فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما عداه بل يكون غيره اعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات
بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وايضا فانا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له فقد فرضنا في ذلك البعد نقطا غير متناهية فلا تخلو اما ان يحصل في تلك النقط نقطة واحدة
لا يفرض فوقها نقطة اخرى او كان لكل واحد من تلك النقط المفروضة في ذلك البعد سفلا ولا يكون فيها فوق على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفروضة في ذلك البعد علو
مطلق البتة وذلك ينفي حصول صفة العلو الحجة الثانية ان العالم كرة ومتى كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى احد وجهي الارض يكون سفلا بالنسبة الى
الوجه الثاني فينقلب غاية العلو غاية السفل الحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل وفي العرضي
اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله صفة ذاتية ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله
في المكان فكان علو المكان اكمل واتم من علو ذات الله تعالى فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فثبت بهذه الوجوه ان علو الله تعالى يمتنع ان يكون بالجهة
وما احسن ما قال ابو مسلم الاصفهاني في تفسير قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال هذا يدل على ان المكان والمكانيات باسرها ملك الله تعالى وملكه ثم قال وله ما
سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات باسرها ملك الله تعالى وملكه فتعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان واما عظمته فهو ايضا بالمهابة
والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه في كل الجهات او في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة وكانت الاحياز
المحيطة بذلك المتناهي اعظم منه فلا يكون هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق انه سبحانه وتعالى اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا قوله تعالى لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله
سميع عليم قوله لا اكراه في الدين فيه مسألتان المسألة الاولى اللام في الدين فيه قولان احدهما انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله تعالى فان الجنة هي المأوى
اي مأواه والمراد في دين الله المسألة الثانية في تأويل الاية وجوه احدها وهو قول ابي مسلم والقفال وهو الاليق باصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى امر الايمان على الاجبار والقسر
وانما بناه على التمكن والاختيار واحتج القفال على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل
للكافر عذر في الاقامة على الكفر الا ان يقسر على الايمان ويجبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء اذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان
ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء
لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الاية قد تبين الرشد من الغي
يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التأويل الثاني في التأويل ان الاكراه ان يقول المسلم
للكافر ان آمنت والا قتلتك فقال الله تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم واما سائر الكفار فاذا تهودوا او
تنصروا فقد اختلف الفقهاء فقال بعضهم انه يقر عليهم وعلى هذا التقدير يسقط القتل عنه بقبول الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه في الدين عاما في كل الكفار اما من
يقول من الفقهاء بان سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب والقول الثالث لا تقولوا
لمن دخل في الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست
مؤمنا اما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي ففيه مسألتان المسألة الاولى يقال بان الشيء واستبان وتبين اذا ظهر ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين وعندي ان الايضاح
والتعريف انما سمي بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد في اللغة معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد يرشد رشدا ورشد يرشد رشدا والرشاد مصدر ايضا كالرشد والغي
نقيض الرشد يقال غوى يغوي غيا وغواية اذا سلك خلاف طريق الرشد المسألة الثانية تبين الرشد من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة
الحجج والآيات الدالة قال القاضي ومعنى قد تبين الرشد انه قد اتضح وتجلى بالادلة لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان
المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجريا على ظاهره اما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت ففيه مسائل قال النحويون الطاغوت وزنه
فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة فيه وهي مشتقة من طغى وتقديره طغووت الا ان لام الفعل نقلت الى موضع العين لعادتهم في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبت الواو الفا
لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد في الطاغوت الاصوب عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندي كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت
والملكوت فكما ان هذه الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضى وهم عدل قالوا وهذا
اللفظ يقع على الواحد والجمع اما في الواحد فلقوله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع فكما في قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم
وقالوا الاصل فيه التذكير فاما قوله تعالى والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما انث بارادة الآلهة اذا عرفت هذا فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال الاول قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان

والصاعقة

الثاني قال سعيد بن جبير الكاهن قال ابو العالية هو الساحر قال بعضهم الاصنام الخامس انه مردة الجن والانس وكل ما يطغي والتحقيق انه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الا[شياء]
جعلت هذه الاشياء اسبابا للطغيان كما في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس اما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان يتوب اولا عن الكفر ثم يؤمن بعد
ذلك اما قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى فاعلم انه يقال استمسك بالشيء اذا تمسك به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة
عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى تانيث الاوثق وهذا باب استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك شيء تعلق بعروته فكذا ههنا من اراد امساك هذا الدين تعلق
بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها لا جرم وصفها بانها العروة الوثقى اما قوله لا انفصام لها ففيه مسائل المسألة الاولى الانفصام كسر الشيء
من غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فبان لا يكون لها انقطاع اولى المسألة الثانية قال النحويون
نظم الاية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي ومن وتكتفي بصلاتها فيها قال سلامة بن جندل والعاديات اسامي الدماء بها كان اعناقها انصاب ترجيب
يريد والعاديات التي وقال الله تعالى وما منا الا له مقام معلوم اي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان الاول انه تعالى سميع قول من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم
بالكفر ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث القول الثاني روى عطاء عن ابن عباس رض قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يحب اسلام اهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسال الله ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع يريد لدعائك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك
قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
فيه مسئلتان المسألة الاولى الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء يليه ولاية فهو وال وولي واصله من الولي الذي هو القرب قال الهذلي وعدت عواد
دون وليك تشعب ومنه يقال دار وليه اي قريبة منها ومنه يقال للمحب الصادق ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي
لانه يلي القوم بالتدبير والامر والنهي ومنه المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية العداوة من عدا الشيء اذا جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية المسألة الثانية
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الطاف الله تعالى في حق المؤمن فيما يتعلق بالدين اكثر من الطافه في حق الكافر بان قالوا الاية دلت على انه تعالى ولي الذين آمنوا على
التعيين ومعلوم ان الولي للشيء هو المتولي لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة امره في الغرض المطلوب ولاجل قال الله تعالى يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا
اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فجعل القيم بعمارة المسجد الحرام وليا له ونفى عن الكفار ان يكونوا اولياءه فلما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل
وليا للمؤمنين على التخصيص علمنا انه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما يتكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمؤمن في الهداية والتوفيق والا[لطاف]
فكانت هذه الاية مبطلة لمذهبهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على احد وجوه الاول انه محمول على زيادة الالطاف كما ذكره في قوله والذين اهتدوا زادهم هدى
من حيث العقل الخير والطاعة يدعو بعضها الى بعض وذلك لان المؤمن اذا حضر مجلسا يجري فيه الوعظ فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار ويكون حاله
مفارقا لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصي وذلك يدل على انه يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره فكان تخصيص المؤمنين بانه تعالى وليهم محمولا على ذلك الوجه الثاني
وهو انه تعالى يثيبهم في الاخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم فكان التخصيص محمولا عليه الوجه الثالث وهو انه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه متكفلا بمصا[لح]
الكل على السوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن فصح تخصيصه بهذه الولاية كما في قوله تعالى هدى للمتقين والوجه الرابع انه تعالى ولي المؤمنين بمعنى انه يحبهم
المراد انه يحب تعظيمهم اجاب الاصحاب عن الاول بان زيادة الالطاف متى امكنت وجب عندكم فعلها فلا يكون لله تعالى في حق المؤمن الا اداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل في
حق الكافر بل المؤمن تعالى لاجله استوجب ذلك من الله من اللطف واما السوال الثاني وهو انه تعالى يثيبه في الاخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله تعالى
المومن هو الذي جعله مستحقا على الله تعالى ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله وليا له واما السوال الثالث وهو ان المنتفع بحماية الله تعالى هو المؤمن فنقول هذا
السر الذي لاجله امتاز المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله فكان ولي العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غير واما السوال الرابع وهو ان الولاية
معناها المحبة فالجواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب فذلك هو السوال الثاني وقد اجبنا عنه اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسئلتان المسألة الاولى
اجمع المفسرون على ان المراد ههنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الاية صريحة في ان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من الكفر وادخله في الايمان فلزم
ان يكون الايمان بخلق الله تعالى لانه لو حصل بخلق العبد لكان العبد هو الذي اخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الاية اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان الاخراج
من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلائل وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب في الايمان بابلغ الوجوه والتحذير عن الكفر باقصى الوجوه قال القاضي وقد نسب الله الاضلال
الى الصنم بقوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس لاجل ان الاصنام سبب بوجه ما لضلالهم فبان يضاف الاخراج من الظلمات الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بمن يومن كان اولى
والوجه الثاني ان يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على انه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي وهذا ادخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الاخرة يكون فعله تعالى
والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان هذه الاضافة حقيقة في الفعل ومجاز في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه الترغيبات ان كانت موثرة في ترجيح
الداعية صار الراجح والمرجوح ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم تكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج واما السوال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة

فهو ايضا مدفوع من وجهين الاول قال الواحدي كل ما في القرآن العظيم من الظلمات الى النور فانه تعالى اراد به الكفر والايمان غير قوله تعالى في سورة الانعام في قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فانه يريد به الليل والنهار قال جعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان العدول بالمومنين من النار
الى الجنة امر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه المسألة الثانية قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضي انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم
الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم ههنا قولان الاول ان يجري اللفظ على ظاهره وهو ان هذه الاية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم والقائلون بهذا القول ذكروا في
سبب النزول روايات احدها قال مجاهد هذه الاية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلم وقوم كفروا به فلما بعث الله محمدا عليه الصلوة والسلم آمن به من كفر بعيسى وكفر به
الاية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلم على طريقة النصارى ثم آمنوا بعده بمحمد عليه الصلوة والسلم فقد كان ايمانهم بعيسى حين آمنوا به كفرا وظلمة لان القول بالاتحاد كفر والله
تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى نور الايمان وثالثها ان الاية نزلت في كل كافر امن بمحمد عليه الصلوة والسلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد عليه الصلوة
والسلم سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن وتقريره انه لا يبعد ان يقال يخرجهم من الظلمات الى النور وان لم يكونوا في ظلمات البتة ويدل على جوازه القرآن والخبر والعرف
اما القرآن فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار وقال لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي ولم يكن نزل بهم عذاب البتة
وقال في قصة يوسف عليه السلم اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وقال ومنكم من يرد الى ارذل العمر وما كانوا فيه قط واما الخبر فروي ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم سمع انسانا يقول اشهد ان لا اله الا الله فقال على الفطرة فلما قال اشهد ان محمدا رسول الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها وروي انه عليه السلم
اقبل على اصحابه فقال تهافتون في النار تهافت الجراد واما العرف فهو ان الاب اذا انفق كل ماله فالابن قد يقول له اخرجتني من مالك اي لم تجعل لي منه شيئا لا انه
كان فيه ثم اخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلي عن توفيق الله تعالى سببا لدفع تلك الظلمات وبين الدفع والرفع مشابهة فبهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج
والانقاذ في معنى الدفع والمنع اما قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فاعلم انه قرأ الحسن اولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى بعده يخرجونهم الا انه
مخالف للمصحف وايضا قد بينا في اشتقاق هذا اللفظ مفرد لا جمع اما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان الكفر ليس
من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه اجاب اصحابنا عنه بان اسناده هذا الى الطاغوت مجاز بالاتفاق ولان المراد بالطاغوت على اظهر الاقوال
هو الصنم ويتاكد هذا بقوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا خرجت عن ان تكون
حجة لكم ثم قال الله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ويحتمل ان يرجع ذلك الى الكفار فقط ويحتمل ان يرجع الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجرا للكل
ووعيدا لان لفظا ولكن اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كل المذكورين رجوعه اليهما معا قوله تعالى الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه ان آتاه الله الملك اذ
قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم
الظالمين اعلم انه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلثا الاولى منها في بيان اثبات العلم بالصانع والثانية والثالثة في اثبات الحشر والنشر والبعث فالقصة الاولى مناظرة
ابرهيم عليه السلم مع ملك زمانه وهي هذه الاية التي نحن في تفسيرها فنقول اما قوله تعالى الم تر فهي كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها ولفظها لفظ الاستفهام وهي
كما يقال الم تر الى فلان كيف يصنع معناه هل رايت كفلان في صنعه كذا اما قوله تعالى الى الذي حاج ابرهيم في ربه قال مجاهد هو نمرود بن كنعان وهو اول من تجبر وادعى
الربوبية واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل انه عند كسر الاصنام قبل القائه في النار عن مقاتل وقيل بعد القائه في النار والمحاجة المغالبة يقال حاجه
اي غالبه فغلبه والضمير في قوله في ربه يحتمل ان يرجع الى ابرهيم ويحتمل ان يرجع الى الطاغي والاول هو الاظهر كما قال وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله والمعنى وحاجه
قومه في ربه اما قوله تعالى ان آتاه الله الملك فاعلم ان في الاية قولين الاول ان الهاء في آتاه عايدة الى ابرهيم يعني ان الله تعالى آتى ابرهيم عليه السلم الملك واحتجوا على هذا القول
بوجوه الاول قوله تعالى فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما اي سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثاني انه لا يجوز ان يؤتي الكافر
من يدعي الربوبية لنفسه والثالث ان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب وابرهيم اقرب المذكورين الى هذا الضمير فوجب ان يكون هذا الضمير عايدا اليه القول
الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عايد الى ذلك الذي حاج ابرهيم واجابوا عن الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على حصول الملك لآل ابرهيم وليس فيها دلالة
على حصول الملك لابرهيم عليه السلم وعن الحجة الثانية بان المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسط في الدنيا والحس يدل على انه تعالى يعطي الكافر هذا المعنى
فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يعطي الكافر هذا المعنى وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اعطاه الملك حال ما كان مومنا ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة ان ابرهيم
وان كان اقرب المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بان الذي حاج ابرهيم كان الملك حال ما كان مومنا ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة ان ابرهيم
فعود الضمير اليه اولى من هذه الجهة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه الاول ان قوله ان آتاه الله الملك يحتمل تاويلات ثلثة وكل واحد منها فاسد اذا
قلنا الضمير عايد الى الملك لا الى ابرهيم فاحدها ان التاويلات ان يكون المعنى حاج ابرهيم في ربه لاجل ان آتاه الله الملك على معنى ان ايتاء الملك ابطره واورثه الكبر والعتو فحاج
لذلك ومعلوم ان هذا انما يليق بالملك العالي وثانيها التاويلات الثالث ان يكون المعنى انه جعل محاجته في ربه شكرا على ان آتاه ربه الملك كما يقال عاداني فلان لاني احسنت اليه يريد انه عكس ما يجب عليه

من الموالاة لاجل الاحسان ونظيره قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وههنا وجه ايضا لا يليق بالنبي فانه يجب عليه اظهار المحاجة قبل حصول الملك وبعده اما الملك العالي فانه
لا يليق به اظهار هذا العتو الشديد الا بعد ان يحصل الملك العظيم له فثبت انه لا يستقيم لقوله ان اتيه الله الملك معنى بتأويله الا اذا حملناه على الملك العالي الحجة الثانية
ان المقصود من هذه الاية بيان كمال حال ابرهيم عم في اظهار الدعوة الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا وابرهيم ما كان ملكا كان هذا المعنى تم ما اذا كان ملكا وما كان
الكافر ملكا فوجب المصير الى ما ذكرناه الحجة الثالثة ما ذكره ابو بكر الاصم وهو ان ابرهيم عم لو كان هو الملك لما قدر الكافر ان يقتل احد الرجلين ويستبقي الاخر بل كان ابرهيم عم
يمنعه منه اشد منع بل كان يجب ان يكون كالملجأ الى ان لا يفعل ذلك قال القاضي هذا الاشكال ضعيف لانه من المحتمل ان يقال ان ابرهيم عم كان ملكا وسلطانا في الدين والتمكين
من اظهار المعجزات وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم فلهذا السبب امكنه قتل احد الرجلين وايضا فيجوز ان يقال انما قتل احد الرجلين قودا وكان الاختيار
اليه واستبقى الاخر اما لانه لا قتل عليه او بذل الدية اليه فاستبقاه وايضا قوله انا احيي واميت خبر ووعد ولا دليل في القران على انه فعل فههنا ما يتعلق بهذه المسئلة
اما قوله تعالى اذ قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت ففيه مسائل المسئلة الاولى الظاهر ان هذا جواب سؤال سابق غير مذكور وذلك لان من المعلوم ان الانبياء بعثوا للدعوة و
الظاهر انه متى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات ان للعالم الها الا ترى ان موسى عليه السلم لما قال اني رسول رب العالمين قال فرعون وما رب العالمين فاحتج موسى عم على اثبات
الالهية بقوله رب السموات والارض وكذا ههنا الظاهر ان ابرهيم عم ادعى الرسالة فقال نمروذ من ربك فقال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت الا ان المقدمة حذفت لان
الواقعة تدل عليها المسئلة الثانية دليل ابرهيم عم كان في غاية الصحة وذلك لانه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة افعاله التي لا يشاركه فيها
احد من القادرين والاحياء والاماتة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم بعد الاختيار ضروري فلا بد من مؤثر آخر غيرهم وهو الله القادر الذي
تراحم المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر فكان يجب ان لا يتبدل الاحياء بالاماتة وان لا يتبدل الاماتة بالاحياء
والثاني وهو انا نرى في الحيوان اعضاء مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلمنا انه لا بد في الاحياء
والاماتة من وجود آخر مؤثر على سبيل القدرة والاختيار في احياء هذه الحيوانات وفي اماتتها وذلك هو الله سبحانه وتعالى وهو دليل صحيح قوي ذكره الله سبحانه
في مواضع من كتابه لقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى اخره وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقال تعالى الذي خلق
الموت والحيوة المسئلة الثالثة لقايل ان يقول انه تعالى قدم الموت على الحيوة في ايات منها قوله تعالى كيف تكفرون وكنتم امواتا فاحياكم وقال الذي خلق الموت والحيوة وحكى عن ابرهيم
انه قال في ثنائه على الله تعالى والذي يميتني ثم يحيين فلأي سبب قدم في هذه الاية ذكر الحيوة على الموت حيث قال ربي الذي يحيي ويميت فالجواب لان المقصود من ذكر الدليل
اذا كان هو الدعوة الى الله تعالى وجب ان يكون الدليل في غاية الوضوح ولا شك ان عجائب الخلقة حال الحيوة اكثر واطلاع الانسان عليها اكثر فلا جرم وجب تقديم الحياة
في الذكر اما قوله تعالى في الخلقة قال انا احيي واميت ففيه مسائل المسئلة الاولى يروى ان ابرهيم عليه السلم لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر بشخصين وقتل احدهما
واستبقى الاخر وقال ايضا انا احيي واميت هذا هو المنقول في التفسير وعندي انه بعيد وذلك لان الظاهر من حال ابرهيم عليه السلم انه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة الاماتة
على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع ان يشتبه على العاقل الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاماتة والاحياء بمعنى القتل وتركه
ويبعد في الجمع العظيم ان يكونوا في الجماعة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق فالمراد من الاية والله اعلم شيء آخر وهو ان ابرهيم عليه السلم لما احتج بالاحياء والاماتة
قال المنكر اتدعي الاحياء والاماتة من الله تعالى ابتداء من غير واسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية او تدعي صدور الاحياء والاماتة من الله بواسطة الاسباب
الارضية والاسباب السماوية اما الاول فلا سبيل اليه واما الثاني فلا يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة سائر الاسباب فان الجماع
يفضي الى الولد الحي بواسطة الاسباب الارضية والسماوية وتناول السم قد يفضي الى الموت فلما ذكر نمروذ هذا السؤال على هذا الوجه اجاب ابرهيم بان قال هب ان الاحياء
والاماتة حصل من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية الا انه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل ومدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات هو الله تعالى كان
الاحياء والاماتة الحاصلات بواسطة تلك الحركات الفلكية ايضا من الله تعالى واما الاحياء والاماتة الصادران عن البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك لانه
لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق اذا عرفت فقوله ان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق ليس دليلا اخر بل تمام للدليل الاول ومعناه انه وان كان الاحياء
والاماتة من الله تعالى بواسطة حركات الافلاك الا ان حركات الافلاك من الله تعالى وكان الاحياء والاماتة ايضا من الله تعالى واما البشر فانه لو صدر منه الاحياء والاماتة
بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته فثبت ان الاحياء والاماتة الصادرين عن البشر ليسا على ذلك الوجه فانه لا يصح
عليه فهذا هو الذي اعتقده في كيفية جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور عند الكل والله اعلم بحقيقة الحال المسئلة الثانية اجمع القراء على اسقاط الف انا عند الوصل في جميع القران
الا ما روي عن نافع من اثباتها عند استقبال همزة والصحيح ما عليه الجمهور لان ضمير المتكلم هو انا وهمزة والنون فاما الالف فانما تلحقها في الوقف كما يلحق الهاء في سكون الوقف
وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل فكذا هذه الالف تسقط عند الوصل لان ما يتصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل اذا اتصلت بالكلمة التي هي فيها سقطت فلم
لانها تتصل الى النطق بما بعد الهمزة فلا يثبت الهمزة فكذا الالف التي الحقت للوقف والهاء التي في الوقف يجب سقوطها عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل اما قوله تعالى قال ابرهيم

فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فاعلم ان الناس في هذا المقام طريقين الاول هو طريقة اكثر المفسرين وهو ان ابرهيم عم لما رأى من نمروذ انه القى تلك الشبهة عدل عن ذلك
الى دليل اخر اوضح منه فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فزعم ان الانتقال من دليل الى دليل آخر اوضح منه جائز للمستدل فان قيل هلا قال نمروذ
فليأت بها ربك من المغرب قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه المحاجة كانت مع ابرهيم بعد القائه في النار وخروجه منها سالما فعلم ان من قدر على حفظ ابرهيم عم
في تلك النار العظيمة من الاحراق يقدر على ان يأتي بالشمس من المغرب والثاني ان الله تعالى خذله وانساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلم والطريق الثاني
وهو الذي قاله المحققون ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل آخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو انا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها
فلا بد من قادر آخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه ثم ان قولنا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها لها امثلة منها الاماتة والاحياء ومنها السحاب والرعد
والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له ان ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر
فكان ما فعله ابرهيم من باب ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال اخر وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل اخر وهذا الوجه
احسن من الاول واليق بكلام اهل التحقيق منه والاشكال عليهما من وجوه الاول ان صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الاسماع وجب على المحق القادر
على الجواب ان يذكر الجواب في الحال ازالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الاول او في المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشتغال بازالة
تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الواجب الاشكال الثاني انه لما اورد المبطل ذلك السؤال فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل الى كلام آخر
اوهم ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وانه ما كان عالما بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه ضعفه ونبه عليه وهذا مما يوجب سقوط وقع الرسول المعصوم وحقارته وما
انه غير جائز الاشكال الثالث وهو انه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل او من مثال الى مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب وههنا ليس الامر
كذلك لان جنس الحياة لا قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجثة اعظم من السموات وانه هو الذي يكون محركا
للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والاماتة على وجود الصانع اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم
ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفسه لا مرئيا الاشكال الرابع ان دلالة الاحياء والاماتة على وجود الصانع اقوى من دلالة
طلوع الشمس عليه وذلك انا نرى في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات والتبدل اقوى الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر اما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ولا
في صفاتها تبدلا ولا في منهج حركاتها البتة فكانت دلالة الاحياء والاماتة على الصانع اقوى فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الجلي الاقوى الى الاخفى الاضعف
وانه لا يجوز الاشكال الخامس ان نمروذ لما لم يستحي من معارضة الاحياء والاماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال ابرهيم بطلوع
الشمس ان يقول طلوع الشمس من المشرق مني فان كان لك اله فقل حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا انه لو اورد هذا السؤال لكان من الواجب
ان تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال بفساد سؤاله في الاحياء والاماتة اسهل بكثير من التزام طلوع الشمس من المغرب الا انه يكون الدليل على الصانع
الصانع وح يصير دليله الثاني ضايعا كما صار دليله الاول ضايعا وايضا في الدليل الذي حمل ابرهيم على ان ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم
واعترف بالحاجة الى الانتقال وتمسك بدليل لا يمكنه تمشيته الا بالتزام اطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ان يأتي باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثاني
ايضا كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام هذه المحذورات لا يليق باقل الناس علما وفضلا فضلا عن افضل العقلاء واعلم العلماء فظهر بهذا ان هذا التفسير
اجمع المفسرون عليه ضعيف واما الوجه الذي ذكرنا فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات لانا نقول لما احتج ابرهيم عليه السلم بالاحياء والاماتة اورد الخصم عليه سؤالا يليق بالعقلاء
وهو انك اذا ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصل للبشر فاجاب
ابرهيم عم بان الاحياء والاماتة وان حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحياء والاماتة من الله تعالى بخلاف الخلق
فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء والاماتة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه
والله اعلم بحقيقة كلامه اما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى بقي مغلوبا لا يجد مقالا ولا للمسئلة جوابا وهو كقوله تعالى بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها
قال الواحدي فيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت عروة العذري فما هو الا ان اراها فجاءة فابهت حتى ما اكاد اجيب والتحير والسكوت ثم قال والله
لا يهدي القوم الظالمين وتأويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة فقال القاضي يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدي المؤمن
بحيرة وينقطع واقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج على الكفر فكيف يصح ان يقال ان الله تعالى لا يهديه اليه قال القاضي ومنها
ان يريد انه لا يهديهم لزيادات الهدى والالطاف من جهة انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طريق الانتفاع به واقول هذا ايضا ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت
في حقهم ممتنعة عقلا لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع بين الضدين ولا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها انه لا يهديهم الى الثواب في الاخرة
او لا يهديهم الى الجنة واعترض ايضا هذا ضعيف لان المذكور ههنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة بل الاولى اللايق بسياق الاية ان يقال

انه تعالى لما بين ان الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلية الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه الا ان الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ونظيره قوله تعالى
ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون القضية الثانية والمقصود منها اثبات المعاد
قوله تعالى او كالذي مر على قرية في الآية مسايل **المسألة الاولى** اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله او كالذي وذكروا فيه ثلثة اوجه الاول ان يكون عطفا على المعنى
الى الذي حاج ابرهيم بمعنى ارايت الذي حاج ابرهيم ويكون هذه الآية معطوفة والتقدير ارايت كالذي حاج ابرهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى
وهو قول الكسائي والفراء وابي علي الفارسي واكثر النحويين قالوا ونظيره من القران قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال من رب السموات
السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله وقال معاوي فاسجحها فلسنا بالجبال ولا الحديدا فحمل على المعنى وترك
اللفظ والقول الثاني وهو اختيار الاخفش ان الكاف زائدة والتقدير الم تر الى الذي حاج والى الذي مر على قرية القول الثالث وهو اختيار المبرد انا نضمر في الآية
زيادة المرتين الى الذي حاج ابرهيم والم تر الى من كان كالذي مر على قرية **المسألة الثانية** اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا في البعث وهو قول مجاهد
واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان مسلما ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطا عن ابن عباس هو ارميا ثم من هولاء من قال
ارميا هو الخضر عم وهو رجل من سبط هارون بن عمران وهو قول محمد بن اسحق وقال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه الله عندما خرب بخت نصر بيت المقدس
واحرق التوراة حجة من قال هذا المار كان كافرا وجوه الاول ان الله تعالى حكى عنه انه قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء
بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل يجوز ان ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى ان يجيء رسولا منه اذ الصبي لا يتعجب من مثل ذلك وهذه الحجة
ضعيفة لاحتمال ان ذلك الاستبعاد ما كان لسبب الشك في قدرة الله تعالى بل كان بسبب اطراد العادات في ان مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصيره الله معمورا وهذا كان الواحد منا
يشير الى الجبل فيقول متى يقلبه الله ذهبا وياقوتا لا لان مراده منه الشك في قدرة الله تعالى بل على ان مراده منه ان ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات فكذا ههنا
الوجه الثاني قالوا انه تعالى قال في حقه فلما تبين له وهذا يدل على انه قبل ذلك لم يكن التبين حاصلا له وهذا ايضا ضعيف لان تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما
كان حاصلا له قبل ذلك فاما ان تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا فهو ممنوع الوجه الثالث انه قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان هذا العلم
انما حصل في ذلك الوقت وانه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا ايضا ضعيف لان تلك المشاهدة لا شك انها افادت نوع تاكيد وطمانينة ووثوق و
ذلك القدر من التاكيد انما حصل في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك الوجه الرابع لهم ان هذا المار كان قد انتظم مع نمرود في
سلك واحد وهو ضعيف ايضا لان قبله وان كانت قصة نمرود ولكن بعده قصة سؤال ابرهيم عم فوجب ان يكون نبيا من جنس ابرهيم عم حجة من قال انه كان مؤمنا وكان نبيا
وجوه الاول ان قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالما بالله وعلى انه تعالى يصح منه الاحياء في الجملة لان تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء انما يصح
لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء في الجملة فاما من يعتقد ان القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فايدة الحجة الثانية ان قوله كم لبثت لا بد له من قائل
والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال الله كم لبثت قال ذلك الانسان لبثت يوما او بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام وهذا يوكد ان قائل
هذا القول هو الله تعالى ولنجعلك آية للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
ولا شك ان قايل هذا القول هو الله تعالى فثبت ان هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال الكافر فان قيل لعله
تعالى بعث اليه رسولا او ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر هذا الكلام يدل على ان قايل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر
الى المجاز من غير دليل بوجه غير جائز والحجة الثالثة انه اعاده حيا وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعاد الحمار بعد ما صار رميما مع كونه مشاهدا لاعادة
اجزاء الحمار الى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف عظيم وذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان كل هذه الاشياء وانما ادخلها الله في الوجود
اكراما لانسان آخر كان نبيا في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الآية ذكر النبي وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي اصلا فلو كان المقصود من اظهار الاشياء
اكرام ذلك النبي وتاييد رسالته بالمعجزة كان من الواجب ذكر ذلك الرسول لانه هو الغرض الاصلي من الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك الشخص كان اما ان تعالى انه
ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحياء او بعدهما والاول باطل لان ارسال النبي من قبل انه يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد
الاحياء فالمعجزة قد تقدم على الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله انه سيصير رسولا جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال
الحجة الرابعة انه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك آية للناس وهذا اللفظ انما يستعمل في حق الانبياء والرسل قال الله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين
فكان هذا وعدا من الله تعالى بانه يجعله نبيا وايضا فهذا الكلام ان لم يدل على النبوة بصريحه فلا شك انه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر و
على الشك في قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان المراد من جعله آية ان من عرفه من الناس شابا كاملا اذا شاهدوه بعد مائة عام على شبابه وقد شاخوا او هرموا او سمعوا
بالخبر انه كان مات منذ زمان وقد عاد شابا صح ان يقال انه جعل آية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله تعالى ... في ذلك الزمان ... وهذا الاول

انه لو

ان قوله ولنجعلك آية اخبار عن انه تعالى يجعله آية اخبار عن انه تعالى يجعله آية وهذا الاخبار انما وقع بعد ان احياه وتكلم معه والمحمول لا يحصل ثانيا فوجب حمل قوله ولنجعلك آية
للناس على امر زايد على هذا الاحياء وانتم تحملونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا والثاني ان وجه التمسك ان قوله ولنجعلك آية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق
بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله الحجة الخامسة ما روي عن ابن عباس رض في سبب نزول الآية قال لما خرب بخت نصر بيت المقدس وسبى من بني اسرائيل الكثير ومنهم عزير وكان من علمائهم
جاء بهم الى بابل فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل تحت ظل شجرة وهو على حمار فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها احدا فعجب من ذلك وقال انى يحيي هذه الله بعد موتها لا على
سبيل الشك في الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة فتناول من الفاكهة التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فاماته الله مائة عام في منامه وهو شاب ثم
اعمى عنه في موته ابصار الانس والسباع والطير ثم احياه الله بعد المائة ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت فقال يوما فابصر من الشمس بقية فقال او بعض يوم
فقال الله بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمها فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدها ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو
عظام بيض تلوح وقد تفرقت اوصاله وسمع صوتا ايتها العظام البالية اني جاعل فيك روحا فانضم اجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى
الضلع والذراع الى مكانه ثم جاء الراس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم انبسط اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرج الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم
ينهق فخر عزير عليه السلم ساجدا وقال اعلم ان الله على كل شيء قدير ثم دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا اباؤنا ان عزير بن شرخيا مات ببابل وقد كان بخت نصر قتل ببيت المقدس
اربعين الفا من قراء التوراة وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه يقرأ التوراة فلما اتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة واملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت
التوراة قد دفنت في موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك المار كان
نبيا **المسألة الثالثة** اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع ايليا وهي بيت المقدس وقال ابن زيد هي القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت **قوله تعالى**
وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى
طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شيء قدير
قال الاصمعي خوى البيت فهو يخوي خواء ممدودا اذا خلا من اهله والخوى خوى البطن من الطعام وفي الحديث كان النبي عليه الصلوة والسلم اذا سجد خوى اي خلا ما بين عضديه
وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى الفرس ما بين قوائمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بتهدمه يخلو من اهله وكذلك خوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم تمطر لانها
خلت من المطر والعرش سقف البيت والعروش الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش ويعرش اذا بنى من خشب فقوله وهي خاوية على عروشها اي
منهدمة ساقطة خراب قال ابن عباس رض وفيه وجوه احدها ان حيطانها كانت قايمة وقد تهدمت سقوفها ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف
المنهدمة ومعنى المنقعرة هي المنقلعة من اصولها يدل عليه قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وفي موضع اعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب المنازل من احسن
ما يوصف به والثاني قوله تعالى خاوية على عروشها اي خاوية عن عروشها جعل على بمعنى عن كقوله اذا اكتالوا على الناس اي عنهم والثالث ان المراد ان القرية خاوية
مع كون اشجارها معرشة وكان التعجب من ذلك اكثر لان الغالب من القرية الخالية الخاوية ان يبطل ما فيها من عروش الفواكه فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب
اكثر اما قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فقد ذكرنا ان المار كان من حمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله على الاستبعاد بحسب مجاري العرف
والعادة او كان المقصود منه طلب زيادة الدلايل لاجل التاكيد كما قال ابرهيم عليه السلم رب ارني كيف تحيي الموتى وقوله انى اي من اين كقوله انى لك هذا والمراد باحياء
هذه القرية عمارتها اي متى يفعل الله ذلك على معنى انه لا يفعله فاحب الله ان يريه في نفسه وفي احياء القرية آية فاماته الله مائة عام وقد ذكرنا القصة
فان قيل ما الفايدة في اماتة الله مائة عام مع ان الاستدلال بالاحياء بعد يوم او بعد بعض يوم حاصل قلنا لان الاحياء بعد تراخي المدة ابعد من العقول من الاحياء
بعد قرب المدة وايضا فلان بعد تراخي المدة ما يشاهد منه ويشاهد هو من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثه والمعنى ثم احياه ويوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم
واصله من بعث الناقة اذا اقمتها من مكانها وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اولا حيا عاقلا فاهما مستعدا للنظر
والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياه لم يحصل هذه الفوايد اما قوله تعالى قال كم لبثت قال لبثت ففيه مسايل **المسألة الاولى** فيه وجهان من القراءة
ابو عمرو وحمزة والكسائي بالادغام والباقون بالاظهار فمن ادغم فلتقارب المخرجين ومن اظهر فلتباين المخرجين وان كانا متقاربين **المسألة الثانية** اجمعوا على ان قائل هذا القول هو الله
تعالى وانما عرف ان هذا القول هو الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من احوال حماره وظهور
البلى في عظامه ما عرف به ان تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى **المسألة الثالثة** في الآية اشكال وهو انه تعالى كان عالما بانه كان ميتا وكان عالما بان الميت لا يمكنه بعد ما صار حيا
ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة ام قصيرة فمع ذلك لاي حكمة ساله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه ان المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق واما قوله
لبثت يوما او بعض يوم ففيه سؤالات الاول لم ذكر هذا الترديد في الجواب اذ الميت طالت مدة موته ام قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه فاجاب بالاقل ما يمكن ان يكون متيقنا الا
اليقين وفي التفسير ان اماتته كانت في اول النهار فقال يوما ثم لما نظر الى ضوء الشمس باقيا على رؤوس الجدران قال او بعض يوم السؤال الثاني انه لما كان لبث مائة عام ثم قال لبثت

يوما او بعض يوم البتة لانه يكون كذبا والجواب انه قال ذلك على حسب الظن فلا يكون مواخذا بهذا الكذب ونظيره انه تعالى حكى عن اصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم على
ما وقع عندهم وايضا قال اخوة يوسف عليه السلام يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك بناء على الامارة من اخراج الصواع من رحله السوال الثاني انه كيف
علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت فذلك لان الغرض الاصلي في اماتته ثم احيائه بعد مائة سنة ان يشاهد الاحياء بعد الاماتة وذلك لا يحصل الا اذا عرف ان ذلك اللبث
كان بسبب الموت وهو ايضا قد شاهد اما في نفسه واما في حماره احوالا دالة على ان ذلك اللبث كان بسبب الموت اما قوله تعالى قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقيل العام
من العوم الذي هو السباحة لان فيه سبحا طويلا لا يمكن من التنصيص فيه اما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا اختلف القراء
في اثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثباتها في الوقف فقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم هذه
الحروف كلها باثبات الهاء في الوصل وحذفها حمزة والكسائي من قوله لم يتسنه واقتده واثبتاها في الوصل في الباقي ولم يختلفوا في قوله لم اوت كتابيه ولم ادر ما
حسابيه انها بالهاء في الوصل والوقف اذا عرفت هذا فنقول اما الحروف ففيه وجوه احدها ان اشتقاق قوله لم يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان اصل السنة سنوة
وزعم كثير من الناس ان اصل السنة سنوة قالوا والدليل عليه انهم يقولون في الاشتقاق منها اسنت القوم اذا اصابتهم السنة قال الشاعر ورجال مكة مسنتون عجاف
ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت الرجل مساناة اذا عاملته سنة سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء في قوله لم يتسنه للسكت لا للاصل ونقل
الواحدي عن الفراء انه قال يجوز ان يكون اصل سنة سنهة لانهم قالوا في تصغيرها سنيهة وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز ان يكون لم يتسنه اصله لم يتسنن ثم اسقط النون
الاخيرة ثم ادخلها عليه هاء السكت عند الوقف فقال لم يتسنه وثالثها ان يكون لم يتسنه ماخوذا من قوله تعالى من حما مسنون والمسنون في اللغة هو المتغير كذا قال ابو علي الفارسي
فقوله لم يتسنن اي الشراب بقي بحاله لم يتغير مع ما مر عليه مائة عام ثم انه حذفت النون الاخيرة وابدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني فهذه الوجوه الثلثة لبيان الحذف
واما بيان الاثبات فهو انه لم يتسنه ماخوذ من السنة والسنة اصلها سنهة بدليل انه تعالى في تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت واجرت الدار مساناهة واذا كان
كذلك فالهاء في لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف المسألة الثانية قوله تعالى لم يتسنه اي لم يتغير وحاصل معنى لم يتسنه اي لم يات عليه السنون لان
السنين اذا لم يتغير فكأنه لم يات عليه ونقلنا عن ابي علي الفارسي لم يتسنن اي لم يتصبب الشراب بقي في الاية سوالان السوال الاول انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه
ان يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على انه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على قول من قال لبثت يوما او بعض يوم والجواب كلما كانت
الشبهة اقوى مع علم الانسان بالجملة بانها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة الذ ووقعه في العقل اكمل فكانه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال فانظر الى طعامك لم يتسنه
فان هذا مما يوكد قولك لبثت يوما او بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فرأى الحمار صار رميما وعظاما نخرة
فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي دهرا طويلا وزمانا عظيما فرآه ما لا يبقى باقيا وهو الطعام والشراب وما يبقى غير باق وهو
العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه السوال الثاني انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام
والجواب كما يوصف الشراب بانه لم يتغير كذلك يوصف الطعام بانه لم يتغير لانها انما كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والمروي ان طعامه كان هو التين والعنب و
شرابه كان عصير العنب واللبن وفي قراءة ابن مسعود رض فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسنن اما قوله تعالى وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرف طول مدة موته بان شاهد عظام
حماره نخرة رميمة وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا في الحال علم ان القادر على ذلك قادر على ان يميت الحمار ويجعل عظامه رميمة
نخرة في الحال وح لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب العظام الى الحيوة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى وله
انه لما احيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان اية لان الله تعالى بعثه شابا اسود الراس وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس اما قوله ولنجعلك اية للناس
فقد بينا ان المراد منه التشريف العظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا وذلك لما يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل ما فائدة الواو في قوله
ولنجعلك قلنا قال الفراء دخلت الواو لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك اية للناس كان النظر الى الحمار شرطا وجعله اية جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من
هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك اية كان المعنى ولنجعلك اية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست والمعنى و
ليقولوا درست صرفنا الايات وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين نريه الملكوت اما قوله وانظر الى العظام فاكثر المفسرين على ان المراد بالعظام
عظام حماره فان اللام فيه بدل على الكناية وقال اخرون اراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا انه احيا راسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام
نفسه فرآها يجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على هذا الوجه وانظر الى عظامك وهذا قول قتادة
والربيع وابن زيد وعندي انه ضعيف لوجوه احدها انه قوله تعالى لبثت يوما او بعض يوم انما يليق بمن لا يرى اثر التغير في نفسه فيظن انه كان نائما في بعض يوم اما من شاهد اجزاء بدنه
متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول وثانيها انه تعالى حكى عنه انه خاطب واجاب فيجب ان يكون هو الذي اماته الله فاذا كانت الاماتة راجعة الى كله فالحيوة ايضا الذي
بعثه الله يجب ان يكون جملة الشخص وثالثها انه قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه يدل على ان تلك الجملة احياها وبعثها اما قوله ننشرها فالمراد نحييها يقال انشر الله الميت فنشر قال الله تعالى ثم اذا شاء انشره

وقد وصف

وقد وصف الله العظام بالاحياء في قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفراء كانه ذهب الى النشر بعد الطي وذلك
ان بالحيوة يكون الانبساط في التصرف فكانه مطوي ما دام ميتا فاذا عاد حيا صار كانه نشر بعد الطي وقرأ حمزة والكسائي ننشزها بالزاي المنقطعة من فوق والمعنى نرفع بعضها
على بعض وانشاز الشيء رفعه يقال انشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشوز المراة وهو ان ترتفع عن حد رضا الزوج ومعنى الاية على هذه القراءة
كيف نرفعها من الارض فنردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض وروي عن النخعي انه كان يقرا ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاء ووجهه ما قال الاخفش انه
يقال نشزه وانشزه اي رفعه والمعنى من جميع القراءات انه تعالى يركب العظام بعضها على بعض حتى تتصل على نظام ثم بسط اللحم عليها ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود
عليها ورفع بعضها على جنب البعض فيكون كل القراءات داخلا في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع الى ما تقدم ذكره في قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع
ما كان يستبعد وقوعه وقال صاحب الكشاف فاعل تبين له مضمر تقديره فلما تبين له ان الله على كل شيء قدير قال اعلم ان الله على كل شيء قدير فحذف الاول لدلالة الثاني عليه وهذا عندي تعسف
بل الصحيح انه لما تبين له من امر الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وتاويله اني قد علمت مشاهدة ما كنت اعلمه قبل ذلك بالاستدلال وقرا حمزة
والكسائي قال اعلم على لفظ الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبين امر نفسه بذلك قال الاعشى ودع امامة ان الركب قد رحلوا والثاني ان الله تعالى قال اعلم ان الله على
كل شيء قدير ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم ان الله على كل شيء قدير ويوكده في قصة ابراهيم رب ارني كيف يحيي الموتى ثم قال في اخره واعلم ان الله عزيز
حكيم قال القاضي القراءة الاولى اولى وذلك لان الامر بالشيء انما يحسن عند عدم المامور به وهنا العلم حاصل بدليل قوله فلما تبين له فلان الامر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز
اما الاخبار عن انه حصل كان جائزا القصة الثالثة وهي ايضا دالة على صحة البعث قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم في الاية مسائل المسألة الاولى العامل
في اذ قولان قال الزجاج واذكر اذ قال ابراهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذي حاج ابراهيم والتقدير الم تر اذ حاج ابراهيم في ربه الم تر اذ قال ابراهيم رب ارني كيف يحيي
الموتى المسألة الثانية انه تعالى سمى عزيرا قالوا او كالذي مر على قرية وسمى هاهنا ابراهيم مع ان المقصود من البحث في كلي القصتين شيء واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ الادب
بل قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وابراهيم حفظ الادب فانه اثنى على الله اولا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارني وايضا ان ابراهيم ع لما راعى الادب جعل الاحياء والاماتة في
الطيور وعزير لما لم يراع الادب جعل الاحياء والاماتة في نفسه المسألة الثالثة ذكروا في سبب سوال ابراهيم ع وجوها الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن
جريج انه راى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد البحر اكل منها دواب البحر فاذا جزر البحر جاءت السباع واكلت واذا ذهبت السباع جاءت الطيور واكلت وطارت فقال ابراهيم ع
رب ارني كيف تجمع اجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السوال ان يصير العلم الاستدلالي ضروريا الوجه الثاني قال محمد بن
اسحق والقاضي سبب السوال انه تعالى مناظرته مع نمرود لما قال ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت واطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابراهيم ليس هذا باحياء واماتة
وعند ذلك قال رب ارني كيف يحيي الموتى لتنكشف هذه المسألة عند نمرود واتباعه وروي ان نمرود قال له قل لربك حتى يحيي والا قتلتك فسال الله ذلك وقوله تعالى ليطمئن قلبي
بنجاتي من القتل او ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني وان عدولي منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع والوجه الثالث قال ابن عباس رض وسعيد بن
جبير والسدي انه تعالى اوحي اليه اني متخذ بشرا خليلا فاستعظم ذلك ابراهيم عليه السلام قال الهي ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيي الميت بدعائه فلما عظم مقام ابراهيم عليه السلام
في درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله اني لعلي ان اكون ذلك الخليل فسال احياء الميت فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انني خليلك الوجه الرابع انه ع انما سال ذلك
لقومه وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يطالبونهم باشياء كثيرة وكان حقه كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم الهة فسال ابراهيم ع ذلك والمقصود ان يشاهدها قومه فيزول
الاشكال عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالي قديما ولا شك ان الامة كما يحتاجون الى العلم بان الرسول صادق في ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك
اليه واخباره اياه بان الله تعالى بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم فكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج الى معجز
يدل على ان ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه لما جاء الملك الى ابراهيم واخبره بان الله تعالى بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب
ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على ان الاتي ملك كريم لا شيطان رجيم الوجه السادس وهو على لسان اهل التصوف ان المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن
انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية فقوله رب ارني كيف تحيي الموتى طلب لذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى امنت به ايمان
الغيب ولكن اطلب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا تتخالجه شيء من
الشكوك والشبهات والوجه السابع لعله طالع في الصحف التي انزلها الله عليه انه يشرف ولده عيسى عليه السلام بانه يحيي الموتى بدعائه وطلب ذلك فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني لست اقل
منزلة في حضرتك من ولدي عيسى ع الوجه الثامن ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد فسارع الى ذلك ثم قال امرتني ان اجعل ذا روح بلا روح ففعلت وانا اسالك ان تجعل غير ذي روح روحا
او روحانيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا الوجه التاسع نظر ابراهيم في قلبه فرآه ميتا بحب ولده فاستحيى من الله تعالى وقال رب ارني كيف تحيي
الموتى اي القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون احياؤه بذكر الله تعالى الوجه العاشر بعد هذه الاية جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فارني ذلك في الدنيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن

ليطمئن قلبي على انك خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف الوجه الحادي عشر لم يكن قصد ابرهيم ع احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة الوجه الثاني عشر ما قال قوم
من الجهال وهو ان ابرهيم عليه السلم كان شاكا في معرفة المبدا وفي معرفة المعاد اما شكه في معرفة المبدا فقوله هذا ربي وقوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين
واما شكه في المعاد فهو في هذه الاية وهذا القول سخيف لان الجاهل بقدرة الله تعالى على احياء الموتى جاهل بالله فمن نسب النبي المعصوم الى ذلك فقد كفر النبي المعصوم
فكان هذا بالكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه احدها قوله تعالى او لم تؤمن قال بلى ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد
اليقين ومنها ان الشك في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى اولم تؤمن ففيه وجهان احدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر
الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح والثاني ان المقصود من هذا ان المقصود من هذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه ع كان مؤمنا بذلك
عارفا به وان المقصود من هذا السؤال شي آخر اما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاعلم ان اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سالت ذلك ارادة طمانينة القلب قالوا
والمراد منه ان يزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل والا فاليقين حاصل في كلا الحالين وههنا بحث عقلي وهو ان هذه النفس معرع على ان العلوم يجوز بعضها اقوى من
بعض وفيه سؤال صعب وهو ان الانسان حال حصول العلم له اما ان يكون مجوزا لنقيضه واما ان لا يكون فان جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوي لا اعتقاد جازم
وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في المعلوم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول الطمانينة في اعتقاد قدرة الله على الاحياء
اما لو قلنا المقصود شي آخر فالسؤال زائل اما قوله تعالى فخذ اربعة من الطير فقال ابن عباس رض اخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد حمامة بدل النسر
وههنا ابحاث الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة وذكروا فيه وجوها الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع في الهواء والخليل كانت همته
العلو والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه الثاني ان الخليل ع لما ذبح الطيور جعلها قطعة قطعة ووضع على راس كل جبل منها قطعة مختلطة ثم
دعاها فصار كل جزء من الاجزاء الى الجبل كما طار كل جزء الى مشاكله يوم القيمة كل جزء الى مشاكله حتى يلتف الابدان وتتصل بها الارواح ونظيره قوله تعالى يخرجون من الاجداث
كانهم جراد منتشر البحث الثاني ان المقصود من الاحياء والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد فلم امر باخذ اربع حيوانات فيه وجهان الاول ان المعنى فيه انك سالت واحدا على قدر
العبودية وانا اعطي اربعا على قدر الربوبية والثاني ان الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوان والنبات والاشارة فيه انك ما لم
تذبح هذه الطيور الاربعة لم تقدر الطير الروح على الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء عالم القدس البحث الثالث انما خص هذه الحيوانات لان الطاوس اشارة الى ما في الانسان
من حب الزينة والجاه والترفع قال الله تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة شغف بقضاء الشهوة من الفرج والغراب
اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب فان من حرص الغراب انه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى ان الانسان ما لم يسع في قتل شهوة النفس
الفرج وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله تعالى فصرهن اليك ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة فصرهن بكسر الصاد
والباقون بضم الصاد اما الضم ففيه قولان الاول انه من صرت الشيء اصوره اذا اقبلته اليك ورجل اصور اي مائل العنق ويقال صار فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه وعلى
هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف كانه قيل املهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا فحذف الجملة التي هي فقطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله ان اضرب بعصاك الحجر
فانفلق على معنى فضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على التقطيع فان قيل ما الفائدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان يأخذها قلنا الفائدة ان يتامل
فيها ويعرف اشكالها وهياتها لئلا يلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك والقول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن اليك معناه قطعهن
يقال صار الشيء يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة صرنا به الحكم واعيا الحكما اي قطعناه وهذا القول لا يحتاج الى الاضمار واما قراءة حمزة بكسر الصاد ففسر هذه الكلمة
تارة بالامالة واخرى بالتقطيع اما الامالة فقال الفراء هذه لغة هذيل وسليم صار يصير اذا امال وقال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد قطعهن يقال صاره يصيره
اذا قطعه قال الفراء اظن ان ذلك مقلوب من صرى يصري اذا قطع فقدمت ياؤها كما قالوا عثى وعاث قال المبرد وهذا لا يصح لان كل واحد من اللفظين اصل في نفسه مستقل
بذاته فلا يجوز جعل احدهما فرعا على الاخر **المسئلة الثانية** اجمع اهل التفسير على ان المراد بالاية قطعهن وان ابرهيم ع قطع اعضاءها ولحومها وريشها ودماءها وخلط
بعضها ببعض غير ابي مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابرهيم ع لما طلب احياء الميت من الله تعالى اراه الله تعالى مثالا قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة اي
فعود الطيور الاربعة ان تصير بحيث اذا دعوتها اجابتك واتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا على حال حيوته ثم ادعهن ياتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال
محسوس في عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر القول بان المراد فقطعهن واحتج عليه بوجوه الاول ان المشهور في اللغة في قوله فصرهن اي املهن واما التقطيع
والذبح فليس في الاية ما يدل عليه وكان ادراجه في الاية الحاقا لزيادة في الاية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز والثاني انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك انما يتعدى
بالى وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال في الكلام تقديم وتاخير والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتاخير
من غير ملجئ اليه خلاف الظاهر والثالث ان الضمير في قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى اجزائها واذا كانت الاجزاء متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء
فيلزم ان يكون ذلك الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابي مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك الطيور و

نقطع

وتقطيع اجزائها فيكون ذلك انكارا للاجماع والثاني ان ما ذكر غير مختص بابرهيم عليه السلم فلا يكون له فيه مزية على الغير والثالث ان ابرهيم ع اراد ان يريه كيف يحيي الموتى وظاهر الاية يدل على انه
اجيب الى ذلك وعلى قول ابي مسلم لم تحصل الاجابة في الحقيقة والرابع ان قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على ان تلك الطيور جعلت جزءا جزءا قال ابو مسلم في الجواب عن هذا
الوجه انه اضاف الجزء الى الاربعة فيجب ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب ان ما ذكرتم وان كان محتملا الا ان حمل الجزء على ما ذكرناه اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل
من كل واحد منهن جزءا او بعضا اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر قوله تعالى على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب
الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربعة جبال على حسب الطيور والجهات الاربع ايضا اعني المشرق والمغرب والشمال والجنوب
وقال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابرهيم عليه السلم حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة لان الجبال التي كان يشاهدها ابرهيم ع
سبعة **المسئلة الثانية** روي انه ع امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزءا جزءا وخلط دمائها ولحومها وان يمسك رؤسها ثم امر بان يجعل اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا
من كل طير ثم يصيح بها تعالين باذن الله تعالى ثم اخذ كل جزء يطير الى الاخر حتى تكاملت الجثة ثم اقبلت كل جثة الى راسها وانضم كل راس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى
المسئلة الثالثة قرأ عاصم في رواية ابي بكر والمفضل جزءا مثقلا مهموزا حيث وقع والباقون مهموزة مخففة وهما لغتان بمعنى واحد اما قوله تعالى ثم ادعهن ياتينك سعيا
ففيه عدوا ومشيا على ارجلهن لان ذلك ابلغ في الحجة وقيل طيرانا وليس يصح لانه يقال للطائر اذا طار سعى ومنهم من اجاب عنه بان السعي هو الاشتداد في الحركة فان كانت الحركة
طيرانا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة وقد احتج اصحابنا بهذه الاية على ان البنية ليست شرطا في صحة الحيوة ثم قال القاضي الاية دالة على انه لا بد من البنية من حيث وجب
التقطيع بطلان حيوتها والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه في بعض الاحوال يدل على المقارنة حيث حصلت كانت واجبة و
الاية حصول فهم النداء والقدرة على السعي لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلا قطعا على ان البنية ليست شرطا للحيوة اما قوله تعالى واعلم ان الله عزيز حكيم فالمعنى انه
غالب على جميع الممكنات حكيم اي عليم بعواقب الامور وغايات الاشياء **قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل
سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم** اعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر من بيان اصول العلم بالمبدا والمعاد ومن دلايل صحتهما اردف ذلك ببيان
الشرايع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول في بيان التكاليف المعتبرة في انفاق الاموال وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول قال القاضي انه تعالى
اجمل في قوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون فصل بعد ذلك في هذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين
الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان الانفاق في سائر الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن
رغبه في الانفاق قد عرفت اني خلقتك بالاحياء والمكث نعمتي عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى انفاق المال
فانه يجازي القليل بالكثير ثم ضرب لذلك مثلا وهو ان من بذر حبة اخرجت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة الوجه الثاني في بيان النظم ما ذكره الاصم
وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ما احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي عليه السلم ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته واعلاء شريعته والوجه الثالث لما بين تعالى انه
ولي المؤمنين وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت **المسئلة الثانية** في الاية اضمار والتقدير مثل صدقات
الذين ينفقون اموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون كمثل زارع حبة **المسئلة الثالثة** معنى ينفقون اموالهم في سبيل الله يعني في دينه قيل اراد النفقة
في الجهاد خاصة وقيل جميع ابواب البر ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن الانفاق في الجهاد على النفس و
الغير ومن صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها في المصالح لان كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقه لان كل ذلك انفاق في سبيل الله فان قيل
فهل رايت سنبلة مائة حبة حتى يضرب المثل بها قلنا الجواب من وجوه الاول ان المقصود من الاية انه لو علم انسانا يطلب الزيادة والربح انه اذا بذر حبة واحدة
اخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغي لمن طلب الاجر في الاخرة عند الله ان لا يتركه اذا علم انه يحصل له على الواحدة عشرة وسبعمائة
واذا كان هذا المعنى معقولا فسواء وجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة او لم يوجد كان المعنى حاصلا مستقيما وهذا قول القفال وهو حسن جدا والجواب الثاني
انه شوهد ذلك في سنبلة الجاورس وهذا الجواب في غاية الركاكة **المسئلة الرابعة** ابو عمرو وحمزة والكسائي يدغمون التاء في السين في قوله انبتت سبع سنابل لانهما
حرفان مهموسان والباقون بالاظهار على الاصل ثم قال والله يضاعف لمن يشاء بيان كمية تلك المضاعفة لا بيان من يشاء الله بهذه المضاعفة بل يحتمل ان
تكون المضاعفة لكل المنفقين ويجوز انما يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه ادخل في الاخلاص ولانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعة مقرونة عزمها القبول والثواب
ثم قال واسع اي واسع القدرة على المجازاة وعلى الجود والافضال عليهم عليم بمقادير الانفاق وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يصر عمل العامل ضايعا
عند الله تعالى **قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**
اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق في سبيل الله اتبعه ببيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** نزلت
الاية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها واحلاسها فرفع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يديه يقول يا رب عثمان

رضيت عنه فارض عنه واما عبد الرحمن بن عوف فتصدق بنصف ماله اربعة الاف دينار فنزلت الايتان **المسئلة الثانية** قال بعض المفسرين ان الاية المتقدمة مختصة بمن انفق على نفسه
وهذه الاية بمن انفق على غيره وبين تعالى ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الاية المتقدمة اذا لم يتبعه منا ولا اذى قال القفال وقد يحتمل ان يكون هذا الشرط
معتبرا ايضا فيمن انفق على نفسه فذلك هو ان ينفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله عليه الصلوة والسلم والمسلمين ابتغاء مرضات الله تعالى ولا يمن به على النبي والمومنين
ولا يوذي احدا من المومنين مثل ان يقول لو لم احضر لما تم هذا الامر ويقول للغير انت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد **المسئلة الثالثة** المن في اللغة على
وجوه احدها معنى الانعام يقال قد من الله على فلان اذا انعم ولفلان علي منة اي نعمة وانشد ابن الانباري فمني علينا بالسلام فانما كلامك ياقوت ودر منظم
ومنه قوله عليه الصلوة والسلم ما من الناس احد امن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن ابي قحافة يريد اكثر انعاما بماله وايضا الله تعالى يوصف بانه منان اي منعم والوجه
الثاني في المن النقص من الحق والبخس له قال الله تعالى وان لك لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعمار ويقطع الاعذار ومن
هذا الباب المنة المذمومة لانها تنقص النعمة وتكدرها والعرب تمدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم زاد معروفك عندي عظما انه عندك مستور حقير تتناساه كان لم
تاته وهو في العالم مشهور كبير اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته عنهم بسبب ما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول ان الفقير
الاخذ للصدقة منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرة
بعد المنفعة وفي حكم المسيء اليه بعد ان احسن اليه والثاني ان اظهار المن يبعد اهل الحاجة عن الرغبة في الصدقة اذا اشتهر من طريقته ذلك الثالث ان المعطي يجب
ان يعتقد ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان لله تعالى عليه نعما عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف هل اقترن بهذا الانعام ما يخرجه عن قبول الله
اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعل منه على الغير الرابع وهو سر الاصل انه ان علم ان ذلك الاعطا انما تيسر لان الله تعالى هيا له اسباب الاعطاء وازال
اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله تعالى في الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور الله تعالى واذا لم
يكن كذلك كان مشغولا بالمن كان قلبه مشتغل الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان في درجة البهائم
الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول وعن الاثار الى المؤثر واما الاذى فقد اختلفوا فمنهم من حمله على الاطلاق في اذى المومنين وليس ذلك بالمزيل بل يجب ان يكون
مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيني بالابرام وفرج الله عني منك وباعد ما بيني وبينك فبين الله سبحانه وتعالى ان من انفق ماله ثم لم
يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان فيلزم انه لو وجد احدهما دون الثاني لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط
ان لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضي ان لا يقع منه لا هذا ولا ذاك **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة الاية دالة على ان الكبائر تحبط ثواب
فاعليها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى الى ان لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فايدة اجاب اصحابنا بان
المراد من الاية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من ان يكون فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان على انه انما انفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله ولا على وجه
القربة والعبادة فلا جرم بطل الاجر وطعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح وكذلك قال ثم لا يتبعون ما انفقوا وكلمة ثم للتراخي
وما يكون متاخرا عن الانفاق لا يجوز ان يكون شرطا في كون الانفاق موجبا للثواب لان شرط الشي يجب ان يكون حاصلا حال حصول المشروط لا بعده اجاب اصحابنا
عنه من وجوه الاول ان ذكر المن والاذى وان كان متاخرا عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتاخر يدل ظاهرا على انه حين انفق كان انفاقه لا لوجه الله بل لاجل الترفع
على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب للثواب والثاني هب ان هذا الشرط متاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان تاثير المؤثر يتوقف
على ان لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب اصحاب الموافاة وتقريره معلوم في علم الكلام **المسئلة الخامسة** دلت الاية على ان المن والاذى من الكبائر حيث تخرج هذه الطاعات
بسبب كل واحد منهما عن ان تفيد ذلك الثواب الجزيل اما قوله تعالى فلهم اجرهم عند ربهم ففيه مسايل **المسئلة الاولى** احتج المعتزلة بهذه الاية على ان العمل يوجب الاجر على الله تعالى
واصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد واداء الواجب لا يوجب الاجر **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على نفي الاحباط
وذلك لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم على الاطلاق فوجب ان يكون الاجر حاصلا لهم بعد فعل الكباير وذلك يبطل القول بالاحباط **المسئلة الثالثة** احتجوا بالاية على
ان قوله اجرهم عند ربهم مشروط بان لا يوجد منه الكفر وذلك يدل على انه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص ومتى جاز ذلك في الجملة لم يكن دلالة اللفظ العام
على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب سقوط دلايل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد اما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان الاول ان
انفاقهم في سبيل الله لا يضيع بل ثوابه موفر عليهم يوم القيمة لا يخافون من ان لا يوجد ولا يحزنون بسبب ان لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن
فلا يخاف ظلما ولا هضما والثاني ان يكون المراد انهم يوم القيمة لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ آمنون وقال لا يحزنهم الفزع الاكبر قوله تعالى
قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم اما القول المعروف فهو القول الذي تقبله القلوب ولا تنكره والمراد منه هنا ان يرد السايل بطريق
جميل حسن وقال عطا عدة حسنة اما المغفرة ففيه وجوه احدها ان الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فامر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح

عن اساته وثانيها ان يكون المراد ونيل مغفرة من الله بسبب الرد الجميل وثالثها ان يكون المراد من المغفرة ان يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره والمراد من القول المعروف رده باحسن
الطرق وبالمغفرة ان لا يهتك ستره بان يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ورابعها ان قوله معروف خطاب مع المسئول بان يرد السايل باحسن الطرق وقوله ومغفرة
خطاب مع السايل بان يعذر المسئول في ذلك الرد فربما لم يقدر على ذلك الشي في تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها اذى وسبب الخيرية
انه اذا اعطى ثم اتبع الاعطا بالايذا فهناك جمع بين الانفاع والاضرار وربما لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار واما في القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور الى
قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال ان الاية واردة في التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السايل منه وقد يحمل ان لا
الواجب وقد يعدل به عن سايل الى سايل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني عن صدقة العباد وانما امركم بها ليثيبكم عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويوذي بصدقته
وهذا سخط منه ووعيد له ثم انه تعالى وصفهما لحفظ النوعين من الانفاق احدهما الذي يتبعه المن والاذى والثاني الذي لا يتبعه المن والاذى وشرح حال كل واحد منهما
فقال في القسم الاول الذي يتبعه المن والاذى قوله تعالى **يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الاخر
فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شي مما كسبوا والله لا يهدي القوم الظالمين** وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال القاضي
انه تعالى اكد النهي عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة بان بين ان المن والاذى يبطل الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا يصح ان
يكون المراد ابطالها فالمراد ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما يتبعه من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال اجر الصدقة بالمن والاذى مثلين
فمثله اولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الاخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائي الكافر اظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها بالمن والاذى
ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اذا اصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كانه ما كان عليه غبار ولا تراب اصلا فالكافر كالصفوان والتراب
مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن
والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي وكما دل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل عليه ايضا وذلك
لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب ان يستحق النقيضين لان شرط الثواب ان يكون منفعة خالصة دايمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان
يكون مضرة خالصة دايمة مقرونة بالاهانة فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال ولانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب
عدل فيلزم ان يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وان يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح بهذا قولنا في
الاحباط والتكفير بهذا النص وبدلالة العقل هذا كلام المعتزلة واما اصحابنا فانهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد ان
لا تاتي بهذا العمل باطلا وذلك لانه اذا قصد به غير وجه الله فقد اتى به من الابتداء وهو على نعت البطلان واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلايل اولها ان
الباقي والطاري ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطاري زوال الباقي وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطاري اولى من زوال الباقي بل ربما كان هذا اولى لان
الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان الطاري لو ابطل كان اما ان يبطل ما دخل في الوجود في الماضي وهو محال لان الماضي انقضى ولم يبق في الحال واعدام المعدوم محال واما
ان يبطل ما هو موجود في الحال وهو ايضا محال لان الموجود في الحال لو عدم في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال واما ان يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو محال
لان الذي سيوجد في المستقبل معدوم في الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال وثالثها ان شرط طريان الطاري زوال الباقي فلو جعلنا زوال الباقي معللا بطريان الطاري لزم الدور
وهو محال ورابعها ان الطاري اذا طرى واعدم الثواب السابق فالثواب السابق اما ان يعدم من الطاري شيا او لا يعدم منه شيا والاول هو الموازنة وهو
قول ابي هاشم وهو باطل وذلك لان الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لزم حصول الموجودين لان العلة حاصلة مع المعلول فيلزم ان
يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال واما الثاني وهو قول ابي علي الجبائي فهو ايضا باطل لان العقاب الطاري لما ازال الثواب السابق وذلك
الثواب السابق ليس له اثر البتة في ازالة شي من هذا العقاب الطاري فح لا يحصل له من العمل الذي اوجب الثواب السابق فايدة اصلا لا في جلب الثواب ولا في دفع العقاب
وذلك على مضادة النص الصريح في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه على خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ولم يظهر لها منها اثر لا في جلب منفعة ولا في دفع
مضرة وخامسها هو انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض وذلك محال من القول لان اجزاء الاستحقاقات متساوية في الماهية فالصغيرة
الطارية اذا انصرف تاثيرها الى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل في الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا ان يقال ان
الصغيرة الطارية تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق او لا تزيل شيا منها وهو المطلوب وسادسها هو ان عقاب الكبيرة اذا كان اكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان
يقال المؤثر في ابطال الثواب بعض اجزاء العقاب الطاري او كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح للممكن
من غير مرجح وهو محال والقسم الثاني لانه يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزءان من العقاب مع ان كل واحد من ذينك الجزئين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع
على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال لانه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال وسابعها

لم يبق ذلك الاستحقاق لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق ثم في ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربته ذلك العدو وقتله فذلك الفعل
من العبد يوجب استحقاقا للمدح والتعظيم حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاقا للذم حيث عرض المال للسرقة فكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون في
هذه الواقعة الى الترجيح او الى المهاياة فظهر ان حكمهم بانتفاء احد الاستحقاقين وزواله فذلك ممنوع في بداية العقول وثامنها ان الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا
الطاري اما ان يكون له اثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق او لا يكون والاول محال لان ذلك الفعل لما كان موجودا في الزمان الماضي فلو كان لهذا الطاري اثر في ذلك الفعل
الماضي لكان هذا ايقاعا للتاثير في الزمان الماضي وهو محال وان لم يكن لهذا الطاري اثر في اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وان
لا يزول لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذا مانعا من ظهور الاثر عن ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطاري لا يمكنه ان يحل بجهة اقتضاء ذلك السابق اصلا [illegible]
الاثر في المال محال وان امتناع اثر هذا الطاري ممكن في الجملة كان الماضي على هذا التقدير اقوى من هذا الحادث فكان الماضي يدفع هذا الحادث اولى من العكس وتاسعها ان جمهور المعتزلة
يقولون ان من شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال لانا نعلم بالضرورة ان ثواب هذه الطاعات اكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة
والاعظم لا يحبط بالاقل قال الجبائي انه لا يمتنع ان تكون الكبيرة الواحدة اعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى على قدر كثرة نعمه واحسانه فكما ان استخفاف المرء بابيه الذي
رباه وعلمه وبلغه الى النهاية العظيمة اعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا تنضبط عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذي
يوفي على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا العذر ضعيف لان الملك اذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد اذا قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر راس قلم ذلك الملك قصدا فلو
احبط الملك جميع طاعته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل احد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله تعالى اقل من كسر راس القلم فظهر ان ما قالوه
على خلاف قياس العقول وعاشرها ان ايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة فكيف يهدم فسق ساعة ايمان سبعين سنة هذا مما لا يقبله العقل والله اعلم فهذا جملة الدلائل العقلية على فساد القول
بالمحابطة ثم تمسك المعتزلة بهذه الاية فنقول قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى يحتمل امرين احدهما الاتيان بها باطلا وذلك ان ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون
هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلة وهذا التاويل لا يضر البتة والوجه الثاني ان يكون المراد بالابطال ان يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ثم بعد ذلك اذا اتبعها المن و
الاذى صار عقاب المن والاذى مزيلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالاية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني اولى من حمله على الوجه الاول وان الله تعالى ذكر
لذلك مثلين احدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الاخر ومن المعلوم ان المراد منه كون عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود باطلا لا انه دخل
صحيحا ثم زال لان المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التاويل واما المثل الثاني وهو الصفوان الذي
وقع عليه غبار وتراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لنا ولهم لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب ان يكون المن والاذى مزيلين للاجر
والثواب بعد حصول استحقاق الاجر الا ان لنا ان نقول لا نسلم ان المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا
بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر عنه وحمل الكلام على ما ذكرناه اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان
لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال فهو في مرأى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون بالمن والاذى يرى في الظاهر انه عمل من
اعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر ان استدلالهم بهذه الاية ضعيف واما الحجة العقلية التي تمسكوا بها فقد بينا انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع
اما الترجيح واما المهاياة **المسألة الثانية** قال ابن عباس رضي الله عنهما لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله تعالى بسبب صدقتكم وبالاذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن على الفقير وبالاذى
للفقير وقول ابن عباس محتمل لان الانسان اذا انفق متبجحا ولا يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله تعالى والاعتراف بان ذلك من فضله وتوفيقه واحسانه فكان كالمان
على الله تعالى وان كان القول الثاني اظهر اما قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ففيه مسائل **المسألة الاولى** الكاف في قوله كالذي فيه قولان احدهما انه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم
كابطال الذي ينفق ماله رئاء الناس فبين الله تعالى ان المن والاذى يبطل الصدقة كما ان النفاق والرياء يبطلانها وتحقيق القول فيه ان المنافق والمرائي يأتيان بالصدقة لا لوجه
الله تعالى ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد اتى بتلك الصدقة لا لوجه الله تعالى ايضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة طلب مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا اذاه فثبت
اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة ما اتى بها لوجه الله تعالى وهذا يحقق ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به باطلا لا ان المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه
بسبب المن والاذى والقول الثاني ان يكون الكاف في محل النصب على الحال اي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء الناس **المسألة الثالثة** الرئاء مصدر كالمراءاة
يقال راءيته رئاء ومراءاة مثل راعيته مراعاة ورعاء وهو ان ترائي بعملك غيرك وتحقيق الكلام في الرياء قد تقدم ثم انه تعالى ذكر هذا المثل اتبعه في المثل فقال فمثله وفي
الضمير وجهان احدهما انه عائد الى المنافق فيكون المعنى ان الله تعالى شبه المان المؤذي بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر والثاني انه عائد الى المان المؤذي فيكون المعنى انه
تعالى شبه المان بالمنافق ثم شبهه بالحجر ثم قال كمثل صفوان وهو الحجر الاملس حكى ابو عبيد عن الاصمعي ان الصفوان والصفا والصفواء واحد وكل ذلك مقصور
قال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال فاصابه وابل الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا والارض موبولة اي اصابها
وابل فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبل صلد اذا كان براقا املس والارض صلد لا ينبت شيئا كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم يور نارا واعلم ان هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل

المان المؤذي وعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر ان لهؤلاء اعمالا كما يرى التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيمة اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال كانت
لغير الله كما ذهب ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا المعنى ان تلك الصدقة اوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى ازالا ذلك الاجر والثواب كما يزيل
الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهين الاول ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب والمان والمؤذي والمنافق كالصفوان ويوم
القيمة كالوابل هذا على قولنا واما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل الوجه الثاني للتشبيه قال القفال وفيه احتمال اخر وهو ان اعمال العباد ذخائر لهم يوم القيمة
فمن عمل باخلاص فكانه طرح بذرا في الارض فهو يتضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته فالصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء ولا يكون
فيه قبول للبذر والمعنى ان عمل المؤمن المؤذي والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار قليل فاذا اصابه مطر جود بقي مستودع بذره خاليا لا شيء فيه الا ترى
انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه اشجار ونخيل فمن اخلص لله تعالى كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يجني ثمرة غراسه في اوقات الحاجة وهي
تؤتي اكلها كل حين باذن ربها تتضاعف زائدة واما عمل المنافق والمان والمؤذي فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن
الملحدة من طعن في هذا التشبيه فقال ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله طاهرا نقيا نظيفا عن الغبار والتراب فكيف يحسن تشبيه عمل المنافق والجواب ان وجه التشبيه
ما ذكرناه فلا يعتبر باختلافهما فيما وراءه قال القاضي وايضا ففي وقوع التراب على الصفوان بعينه منافع من وجوه احدها انه اصلح في الاستقرار عليه وثانيها انه لا ينتفع
به في التيمم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل من النبات وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن الا ان الاعتماد على الاول ثم قال تعالى لا يقدرون على شيء مما كسبوا واعلم
ان الضمير في قوله لا يقدرون الى ماذا يرجع فيه قولان احدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور اي لا يقدرون احد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي
كان على ذلك الصفوان لانه خرج من التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد القدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوي الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره
القفال وكذا المان والمؤذي والمنافق لا ينتفع احد منهم بعمله في يوم القيمة والثاني انه عائد الى قوله كالذي ينفق ماله وخرج هذا على المعنى لان قوله كالذي ينفق
اشارة الى الجنس او الجنس في حكم العام قال القفال وفيه وجه ثالث وهو ان يكون ذلك مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدروا
على شيء مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى الغائب كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قولهم سلب الايمان وعلى غير
قول المعتزلة **قوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين**
فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا ومؤذيا ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك وهو هذه الاية وبين
تعالى ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق امران احدهما طلب مرضات الله تعالى والابتغاء افتعال من بغيت اي طلبت وسواء قولك بغيت وابتغيت والغرض الثاني هو
تثبيت النفس وفيه وجوه احدها انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملته ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي
ثانيها وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين انها صادقة في الايمان مخلصة فيه وقرأ مجاهد وتبيينا من انفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات لها في موقف العبودية الا
اذا صارت مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران الحياة العاجلة والمال فاذا كلفت انفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت بذل الروح
فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الاية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت فلهذا ادخل فيه من
التي للتبعيض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله تعالى فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه معا فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد من قوله وتجاهدون في سبيل
الله باموالكم وانفسكم وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف ورابعها وهو الذي خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع ان ثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله
على ما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل له الطمأنينة للقلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية ولهذا السبب حكى تعالى
عن علي عليه السلام انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ووصف انفاق ابي بكر رضي الله عنه فقال وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى
ولسوف يرضى فاذا كان العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس وطلب الحشمة فهناك اطمان قلبه واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه فلهذا اولا لان الانفاق
انه لطلب مرضات الله حصل له من تلك المواظبة امران احدهما حصول هذا المعنى والثاني صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس حتى يصير القلب بحيث لو صدر
عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب الى جناب القدس وذلك لسبب ان تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح فاتيان العبد بالطاعة لله تعالى لاجل ابتغاء
مرضاة الله يفيد هذه الملكة المستقرة التي وقع التعبير عنها في القرآن بتثبيت النفس وهو المراد بقوله يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت وعند حصول هذا التثبيت
يصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية فكانما صار العبد كما قاله بعض المحققين وهو غائب حاضر وظاعن مقيم وسادسها قال الزجاج
المراد بقوله من التثبيت انهم ينفقونها جازمين بان الله تعالى لا يضيع اعمالهم ولا يخيب رجاءهم لانهم مقرون بالثواب والعقاب والبعث والنشور بخلاف المنافق
فانه اذا انفق عد ذلك الانفاق ضايعا لانه لا يؤمن بالثواب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها قال الحسن ومجاهد وعطاء المراد ان المنفق يتثبت في اعطاء الصدقة
فيعطيها اهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة تثبت فان كان لله تعالى امضى وان خالطه رياء امسك قال الواحدي وانما جاز ان يكون التثبيت بمعنى

التثبيت انهم يثبتوا انفسهم تثبيتا في طلب المستحق وصرف المال في وجهه ثم انه تعالى بعد ان شرح الغرض من الانفاق بين ان الامر ان ضرب لانفاقهم مثلا فقال كمثل جنة بربوة
وابل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرئ كمثل حبة وقرا عاصم وابن عامر بربوة بفتح الرا وفي المؤمنين الى ربوة ذات قرار ومعين وهي لغة تميم والباقون بضم الرا فيهما وهو
اشهر اللغات ولغة قريش وفيه ست لغات ربوة جميعا بتعاقب الحركات الثلث على الرا وربارة جميعا بالالف بتعاقب الحركات الثلث على الرا والربوة المكان المرتفع
قال الاخفش والذي اختاره ربوة بالضم لانه جمعا الربوة واصلها من قولهم ربا الشي يربو اذا ازداد وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها ارتفعت ومنه الربو اذا
اصابه نفس شديد حتى ينتفخ ومنه الربوا لانه ياخذ الزيادة واعلم ان المفسرين قالوا البستان اذا كان في ربوة من الارض كان احسن واكثر ريعا وفيه اشكال وهو ان البستان
اذا كان في مرتفع من الارض كان فوق الما ولا ترتفع اليه الانهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه
ولا تصل اليه اثار الرياح فلا يحسن ايضا ريعه فاذا البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه
بل المراد منه كون الارض طينا حرا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته
متاكد بدليلين احدهما قوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الما اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا ههنا والثاني
انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا
المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر بالبال ثم قال الله تعالى اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين وفيه مسائل المسئلة الثانية قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو
اكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان والاكل بالضم الطعام لان من شانه ان يؤكل قال الله تعالى تؤتي اكلها كل حين باذن ربها اي ثمرها وما يؤكل منها
فالاكلة للمعنى مثل الطعم وانشد الاخفش فما اكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعتها بغرام وقال ابو زيد يقال انه لذو اكل اذا كان له حظ من الدنيا المسئلة الثالثة قال
الزجاج اتت اكلها ضعفين لان ضعف الشي مثله زايد عليه وقيل ضعف الشي مثلاه قال عطا حملت في سنة من الريع ما يحمل غيرها في سنتين فقال الاصم ما يكون في غيرها قال
ابو مسلم مثل ما كان يعهد منها ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر ضعيف القطر ثم في المعنى وجوه الاول المعنى ان هذه الجنة ان لم يصبها فيصيبها مطر دون الوابل
الا ان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينقص بسبب انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني معنى الاية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد وان يصيبها طل يعطي
ثمرا دون ثمر الاول فهي على جميع الاحوال لا تخلو من ان تثمر فكذلك من اخرج صدقة لوجه الله لا يضيع كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم اي
هو الله تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى مجازيهم بها ان خيرا فخير وان شرا فشر قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب
تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون
اعلم ان هذا مثل اخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى ان يكون للانسان جنة في غاية الحسن ونهاية كثرة النفع وكان الانسان في غاية العجز
عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية ضعفاء ايضا في غاية الحاجة وفي غاية العجز ولا شك ان كونه محتاجا وعاجزا مظنة الشدة والمحنة
وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة
والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس وثانيا بسبب انه تعالى في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن ان يدفع اليه احد شيا
وثالثا بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من انفق لاجل الله كان ذلك نظير الجنة المذكورة وهو يوم القيمة كذلك الشخص العاجز الذي يكون
كل اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة فاما اذا اعقب انفاقه بالنفاق او بالمن والاذى كان ذلك الاعصار الذي يحرق في تلك الجنة ويعقب الحسرة والحيرة والندامة
فكذا هذا المان المؤذي اذا قدم يوم القيمة وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيا فيبقى لا محالة في اعظم غم وفي اكمل حيرة وحسرة وهذا
المثل في غاية الحسن ونهاية الكمال ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الاية اما قوله تعالى ايود احدكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الهمزة في ايود الودة المحبة الكاملة
ايود استفهام لاجل الانكار وانما قال ايود ولم يقل ايريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة ومعلوم ان محبة كل احد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة
فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال ايود احدكم حصول مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام والنفرة البالغة
الى الحد الذي لا مزيد عليه واما قوله ان تكون له جنة من نخيل واعناب ولا تكون الجنة من النخيل والاعناب فقط الا ان بسبب كثرة النخيل والاعناب صار كان الجنة انما
تكون من النخيل والاعناب وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما اشرف الفواكه ولانهما احسن الفواكه مناظر حين تكون باقية على اشجارها والصفة الثانية
تجري من تحتها الانهار ولا شك ان ذلك سبب لزيادة الحسن في هذه الجنان والصفة الثالثة قوله له فيها من كل الثمرات ولا شك ان هذا سبب لكمال حال هذا البستان
فهذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله سبحانه وتعالى هي للجنة بها ولا شك ان هذه الجنة تكون في غاية الحسن لانها مع هذه الصفات حسن الرؤية والنظر كثيرة
المنفعة والرابح ولا يمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ثم انه تعالى شرع بعد ذلك في بيان شدة حاجة المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا
عجز عن الاكتساب وكثرت جهات حاجاته في مطعمه وملبسه ومحاده ومسكنه ومن يقوم بخدمته ويحصل مصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات الدخل

والكسب الا من تلك الجنة فحينئذ يكون في غاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف واصابه على ايود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب
الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه ايود احدكم ان تكون له جنة حال ما اصابه الكبر ثم انها تحترق والجواب الثاني قال الفرا يقال وددت ان تكون كذا ووددت
لو كان كذا فحمل العطف على المعنى كانه قيل ايود احدكم لو كانت له جنة واصابه الكبر ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء
والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير المعنى ان ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله ذرية
ضعفاء في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر ثم قال فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السما كانها عمود وهي التي
يسميها الناس الزوبعة وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب هذا الانسان
من الغم والخيبة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه الا الله فكذا من اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله تعالى بل قرن بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم
يوم القيمة وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظم حسرته وتناهت حيرته ونظير هذه الاية قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله
وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال كذلك يبين الله لكم الايات اي كما بين لكم اياته وادلته في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين لكم ايات ودلايله في سائر
الامور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ان لعل للترجي وهي لا تليق بالله تعالى المسئلة الثانية ان المعتزلة تمسكوا به في انه يدل على انه تعالى اراد من الكل
الايات وقد تقدم شرحها في المسئلتين مرارا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه
تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه واعلموا ان الله غني حميد اعلم انه رغب في الانفاق ثم بين ان الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح
ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا انكشف على المعنى وبين المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية ان المال الذي امر
بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي ان يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في ان قوله انفقوا المراد منه ماذا فقال الحسن المراد منه الزكاة المفروضة
وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناولهما الفرض والنفل حجة من قال المراد به الزكاة المفروضة ان قوله انفقوا امر وظاهر الامر للوجوب والانفاق
الواجب ليس الا الزكاة وساير النفقات الواجبة حجة من قال المراد صدقة التطوع ما روي عن علي بن ابي طالب عليه السلم والحسن ومجاهد انهم قالوا كانوا يتصدقون
بشرار ثمارهم ورذالة اموالهم فانزل الله هذه الاية وعن ابن عباس رضي جا رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
بئس ما صنع صاحب هذا فانزل الله هذه الاية حجة من قال الفرض والنفل داخلان في هذه الاية ان المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على الترك من غير ان يكون
فيه بيان انه يجوز الترك او لا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفل فوجب ان يكونا داخلين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول وهو انه للوجوب
فيتفرع عليه مسائل المسئلة الاولى ظاهر الاية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة والذهب والفضة وزكاة النعم لان ذلك مما يوصف بانه مكتسب
ويدل على وجوب الزكاة في كل ما تنبته الارض على ما هو قول ابي حنيفة واستدلاله بهذه الاية ظاهر جدا الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه الصلوة والسلم ليس في الخضراوات
صدقة وايضا مذهب ابي حنيفة رضي ان اخراج الزكاة من كل ما انبتته الارض واجب قليلا كان او كثيرا وظاهر الاية يدل على انه مخالفوه خصصوا هذا العموم بقوله عليه الصلوة والسلم ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة المسئلة الثانية اختلفوا في ان المراد بالطيب في هذه الاية على قولين فالقول الاول انه الجيد من المال دون الردي فاطلقوا لفظ الطيب على الجيد على
سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الاية الردي والقول الثاني وهو قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة
القول الاول وجوه الحجة الاولى انا ذكرنا في سبب النزول انهم كانوا يتصدقون برذالة اموالهم فنزلت الاية وذلك يدل على ان المراد من الطيب الجيد الحجة الثانية ان المحرم
لا يجوز اخذه لا بالاغماض ولا بغير اغماض والاية تدل على ان هذا الخبيث يجوز اخذه بالاغماض قال القفال ويمكن ان يجاب عنه بان الاغماض المسامحة وترك الاستقصا فيكون المعنى
ولستم باخذيه وانتم تعلمون انه محرم الا ان ترخصوا لانفسكم اخذ الحرام ولا تبالون من اي وجه اخذتم المال امن حلاله ام من حرامه الحجة الثالثة ان هذا القول مقابل بقوله تعالى
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على ان المراد بالطيبات الاشيا النفيسة التي يستطاب ملكها لا الاشيا الخسيسة التي يجب كل احد دفعها عن نفسه واخراجها عن
بيته واحتج القاضي بالقول الثاني فقال اجمعنا على ان المراد من الطيب في هذه الاية اما الجيد واما الحلال فاذا بطل الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان
هو الجيد لكان امرا بانفاق مطلق الجيد سوا كان حلالا او حراما وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت ان المراد ليس هو الجيد بل الحلال ويمكن ان يذكر فيه قول
ثالث وهو ان المراد من الطيب ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل ان يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال
انما سمي طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما سمي طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت ان المراد
منه الجيد الحلال فنقول الاموال الزكاتية اما ان يكون كلها شريفة او كلها خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان الماخوذ بحسب الزكاة كذلك وان كان الكل
خسيسا كان الزكاة ايضا من ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلافا للاية لان الماخوذ في هذه الحالة لا يكون خبيثا من ذلك المال الجيد ورديا في حق الانسان لا يجعل الزكاة من ردي المال واما ان
كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال عليه السلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم واياك وكرائم اموالهم هذا كله اذا قلنا ان المراد من قوله

انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكوة الواجبة اما على القول الثاني وهو ان يكون المراد منه صدقة التطوع او قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فيقول الله تعالى ندبهم الى ان يتقربوا اليه بافضل
ما يملكونه كمن يتقرب الى السلطان الكبير بتحفة وهدية فانه لابد وان يكون تلك التحفة افضل ما في ملكه واشرفها فكذا هاهنا بقي في الاية سؤال واحد وهو ان يقال ما الفائدة في كلمة
من في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض وجوابه تقدير الاية انفقوا من طيبات ما اخرجنا لكم الا انه ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الاولى عليه اما قوله تعالى
ولا تيمموا الخبيث ففيه مسائل المسئلة الاولى يقال اممته وتممته وتاممته كله بمعنى قصدته قال الاعشى تيممت قيسا وكم دونه من الارض من مهمه ذي شزن المسئلة الثانية
قرا ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لانه كان في الاصل تاءان تاء المخاطبة وتاء الامر فادغم احديهما في الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة وعلى هذا الخلاف اخواتها
وهي ثلثة وعشرون موضعا لا تفرقوا فانهم تعاونوا فتفرق بكم تلقفوا تنازعوا تربصون فان تولوا لا تكلم تنزل تلقونه تبرجن تبدل تناصرون تخشونه تبرجوا
والتعارفوا تميز تخيرون تلظى تنزل الملائكة وههنا بحثان البحث الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لزم ان يجلب همزة الوصل عند الابتداء
به كما جلب في امثلة الماضي نحو ادارأتم وازينت واطيرنا لكن اجمعوا على ان همزة الوصل لا تدخل على المضارع البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال
بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا يسقط الثانية والفراء يقول ايهما اسقطت جاز لنيابة الباقية عنها اما قوله تعالى منه تنفقون فاعلم ان في كيفية نظم الاية
وجهين الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم قال منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه فقوله منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى أمنه
تنفقون مع انكم لستم باخذيه الا مع الاغماض والثاني ان الكلام تم عند قوله الا ان تغمضوا فيه ويكون الذي مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقون ثم
ولستم باخذيه الا بالاغماض ونظيره اضمار الذي قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام والمعنى التي لا انفصام اما قوله تعالى ولستم باخذيه الا ان
تغمضوا فيه ففيه مسائل المسئلة الاولى الاغماض في اللغة غض البصر واطباق الجفن واصله من الغموض وهو الخفاء يقال كلام غامض اي خفي الادراك والغمض المتطامن
الخفي من الارض المسئلة الثانية في معنى الاغماض في هذه الاية وجوه الاول ان المراد بالاغماض هاهنا المساهلة وذلك لان الانسان اذا راى ما يكره اغمض عينيه لئلا
يرى ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره اغماضا فقوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه يقول لو اهدي لكم مثل هذه الاشياء لما اخذتموها الا على
استحياء واغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لانفسكم والثاني ان يحمل الاغماض على المتعدي كما تقول اغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم باخذيه الا اذا اغمض لكم
بصر البايع يعني امرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الاية بقوله واعلموا ان الله غني حميد والمعنى انه غني عن صدقاتكم ومعنى حميد اي محمود على ما انعم بالبيان وفيه
وجه اخر ان قوله غني كالتهديد على اعطاء الاشياء الرديئة في الصدقات وقوله حميد كالوعد على اعطاء الاشياء الجيدة في الصفات وحميد بمعنى حامد اي انا احمدكم على
ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله تعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا قوله تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه
فضلا والله واسع عليم ٭ اعلم انه تعالى لما رغب الانسان في انفاق اجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان يعدكم الفقر اي يقول ان انفقت
الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل ساير الشياطين وقيل
شياطين الانس والجن وقيل النفس الامارة بالسوء المسئلة الثانية الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى النار وعدها الله الذين كفروا ويمكن ان يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله تعالى
فبشرهم بعذاب اليم المسئلة الثالثة الفقر والفقر لغتان وهو ضعف بسبب قلة المال واصل الفقر في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقر وفقير اذا كان مكسور الفقار قال
طرفة انني لست بموهون فقر قال صاحب الكشاف وقرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين المسئلة الرابعة اما الكلام في حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه في اول الكتاب في تفسير اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم وروي عن ابن مسعود رض ان للشيطان لمة وهي الايعاد بالشر وللملك لمة وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى ومن وجد الاولى
فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرا هذه الاية وروي الحسن قال بعض المهاجرين من سره ان يعلم مكان الشيطان منه فليتامل موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة
في فعل المنكر اما قوله تعالى ويامركم بالفحشاء اي ويغريكم على البخل اغراء الامر للمامور والفاحش عند العرب البخيل قال طرفة ارى الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة
مال الفاحش المتشدد والعتام يشمل هل عام فلان الى اللبن اذا اشتهاه واراد بالفاحش البخيل قال الله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقد نبه الله تعالى في هذه الاية على
لطيفة وهي ان الشيطان اولا يخوفه بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى ان يامره بالفحشاء وهي البخل وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل احد فالشيطان لا
يمكنه تحسين البخل في عينه الا بتقديم تلك المقدمة وهي التخويف من الفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشاء هو انه يقول لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله تعالى لئلا
تصير فقيرا فاذا اطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الانفاق بالكلية حتى لا يعطي لا الجيد ولا الردي حتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدي الزكاة ولا يصل الرحم
ولا يرد الوديعة فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء وتحقيقه ان لكل خلق
طرفين واوساطا فالطرف الكامل هو ان يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد والردي والطرف الفاحش الناقص ان لا ينفق شيئا في سبيل الله لا الجيد ولا الردي والامر
بالمتوسط ان يبخل بالجيد وينفق الردي فالشيطان اذا اراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بان يجره الى الوسط فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام
انقطع طمعه عنه وان اطاعه فيه طمع ان يجره من القسط الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بان يجره الى الوسط فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وان اطاعه فيه طمع في ال

الجفن

يجره من القسط الى الطرف الفاحش فالوسط هو قوله تعالى يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويامركم بالفحشاء ثم لما ذكر سبحانه درجات وسوسة الشيطان اردفها بذكر الهام
الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الاخرة والفضل اشارة الى ما يحصل من الدنيا من الخلف وروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم ان الملك
ينادي كل ليلة اللهم اعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفي هذه الاية لطيفة وهي ان الشيطان يعدك الفقر في غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك ووعد
الرحمن بالمغفرة في غد العقبى اولى بالقبول من وجوه احدها ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به وثانيها ان بتقدير وجدان غد الدنيا
فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لابد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى لانه الصادق الذي يمتنع وجود الكذب في كلامه وثالثها
ان بتقدير بقاء المال المبخول به في غد الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن اما بسبب خوف او مرض او اشتغال بمهم اخر وعند وجدان غد العقبى الانتفاع
حاصل بالانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به في غد الدنيا فلا شك ان ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى واما الانتفاع
بالمغفرة من الله وفضله واحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول وخامسها ان الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيا من اللذات الا ويكون سببا
للمحنة من الف وجه بخلاف منافع الاخرة فانها خالصة عن الشوائب ومن تامل فيما ذكرناه علم ان الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة اولى من الانقياد للشيطان
اذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي الاية لفظتان تدلان على كمال هذه المغفرة احدهما التنكير في لفظة
المغفرة والمعنى مغفرة واي مغفرة والثاني قوله مغفرة منه فقوله منه يدل على كمال هذه المغفرة لان كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم
ايضا لكل احد فلما خص هذه المغفرة بانها منه علم ان المقصود تعظيم هذه المغفرة لان عظم المعطي يدل على عظم العطية وكمال هذه المغفرة يحتمل ان يكون المراد منه ما قال
في اية اخرى فاولئك يبدل الله سياتهم حسنات ويحتمل ان يكون المراد منه ان يجعل شفيعا في غفران ذنوب ساير المؤمنين ويحتمل ان يكون كمال المغفرة امرا لا يصل اليه
عقلنا ما دمنا في دار الدنيا فان تفاصيل احوال الاخرة اكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا واما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا وهذا الفضل يحتمل عندي
وجوها احدها ان المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود والسخاء وذلك لان مراتب السعادات ثلث نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من
الفضايل الخارجية وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضايل النفسانية واجمعوا على ان اشرف هذه المراتب الثلث السعادات النفسانية واخسها السعادات الخارجية
فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادات الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي و
لا شك ان هذه الحالة اكمل فثبت ان مجرد الانفاق يقتضي حصول ما وعد الله به من حصول الفضل والثاني وهو انه تعالى متى حصل ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال
بلذات الدنيا والتهالك في طلبها والمانع للروح من تجلي نور جلال الله حب الدنيا ولذلك قال عليه السلام لولا ان الشياطين يوحون الى قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات و
اذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بانوار عالم القدس وصار كالكوكب الدري والتحق بارواح الملائكة وهذا هو الفضل لا غير والثالث وهو احسن الوجوه ان
مهما عرف من الانسان كونه منفقا لامواله في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضايقونه في مطالبه فحينئذ ينفتح عليه ابواب الدنيا ولان اولئك الذين انفق اموالهم عليهم يعينونه
بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه ابواب الخير ثم ختم الاية بقوله والله واسع عليم اي انه واسع القدرة قادر على اغنايكم واخلاف ما ينفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ما ينفقون
فهو يخلفه عليكم قوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب ٭ اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة ان الشيطان
يعد بالفقر ويامر بالفحشاء وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على ان الامر الذي لاجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو ان وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل
ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما يامران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع احكام الخيال والوهم ولا شك ان حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرا
عن الزيغ والخلل وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان في البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة والعقل اولى فهذا هو الاشارة الى وجه النظم في الاية بقي في الاية مسائل
المسئلة الاولى المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القرآن على اربعة اوجه احدها مواعظ القرآن قال في البقرة وما انزل عليكم
من الكتاب والحكمة يعظكم به يعني مواعظ القرآن وفي النساء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم ومنه قوله تعالى
وآتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء
فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الاسرار
في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وفي هذه الاية ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تامل ايها المسكين فانه
ما اعطي الا القليل من العلم قال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمي الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظم ذلك
الكثير والبرهان العقلي ايضا يطابقه لان الدنيا متناهية المقدار متناهية العدد متناهية المدة والعلوم لا نهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادة الحاصلة منها
وذلك ينبهك على فضيلة العلم والاستقصاء في هذا الباب قد مر في تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل في حده انها التخلق باخلاق
الله بقدر الطاقة البشرية ومدار هذا المعنى على قوله عليه السلام تخلقوا باخلاق الله واعلم ان الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك لان كمال الانسان في شيئين ان يعرف الحق لذاته

لاجل العمل فالمرجع بالاول الى العلم لادراك المطابق وبالثاني الى فعل الصواب حكى عن ابرهيم عليه السلم رب هب لي حكما وهو الحكمة النظرية ثم قال فاعبدني وهو الحكمة العملية وقال عن عيسى عليه السلم
انه قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت وكل ذلك للحكمة النظرية ثم قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا
وهو الحكمة العملية وقال في محمد عليه الصلوة والسلم فاعلم انه لا اله الا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية وقال في حق جميع الانبياء ينزل الملائكة
بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاتقون وهو الحكمة العملية والقرآن مملوء من الايات الدالة على ان كمال حال الانسان
ليس الا في هاتين القوتين قال ابو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهو كالنحلة ورجل حكيم اذا كان ذا حجى ولب واصابة راي وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال امر حكيم اي محكم وهو
فعيل بمعنى مفعول قال الله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم وهذا الذي قاله ابو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت الحكمة
وهكذا قرا الاعمش **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لان الحكمة ان فسرناها بالعلم لم يكن مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة
للبهائم والمجانين والاطفال وهذه الاشياء لا توصف بانها حكم فهي مفسرة بالعلوم النظرية وان فسرناها بالافعال الحسنة فالامر ظاهر وعلى التقديرين فيلزم ان يكون حصول العلوم
النظرية والافعال الحسنة [illegible] وذلك [illegible] الله بالانفاق فدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد من الحكمة النبوة او القرآن او قوة الفهم والخشية على ما قاله الربيع بن انس قلنا الدليل الذي ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات وذلك لانه بالنقل المتواتر ثبت انه يستعمل
لفظ الحكيم في غير الانبياء فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن بل هي مفسرة اما بمعرفة حقائق الاشياء او بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة وعلى التقديرين فالمقصود
حاصل فان حملها المعتزلة على حمل الايتاء على التوفيق والاعانة والالطاف قلنا كل ما فعله من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكافرين مع ان هذا المدح العظيم المذكور
في هذه الاية لا يتناولهم فعلمنا ان الحكمة المذكورة في هذه الاية شيء آخر سوى فعل الالطاف ثم قال وما يذكر الا اولوا الالباب والمراد به عندي والله اعلم ان الانسان اذا رأى
الحكم والمعارف حاصلة في قلبه ثم تامل وتدبر وعرف انها لم تحصل الا بايتاء الله تعالى وتيسيره كان من اولي الالباب لان الانتقال من المسبب الى السبب هو التذكر الذي لا يحصل الا لاولي
الالباب لانه لم يقف عند المسببات بل ترقى منها الى اسبابها فاما من اضاف هذه الاحوال الى نفسه واعتقد انه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهريين الذين
عجزوا عن الانتقال من المسببات الى الاسباب واما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما ينتفع بها المراد ان
يتدبر ويتفكر ويتذكر ويعرف ما له وما عليه وعند ذلك يقدم او يحجم **قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من انصار**
اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق يجب ان يكون من اجود المال ثم حث اولا بقوله ولا تيمموا الخبيث وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث ثالثا بقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم
من نذر فان الله يعلمه وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله فان الله يعلمه على اختصاره يفيد الوعد العظيم للمطيعين والوعيد الشديد للمتمردين وبيانه من وجوه احدها
انه تعالى يعلم ما في قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية او من نية الرياء والسمعة وثانيها ان علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات كما قال انما يتقبل الله من
المتقين وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وثالثها انه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات فلا يهمل
شيئا منها ولا يشتبه عليه شيء منها **المسئلة الثانية** انما قال فان الله يعلمه ولم يقل يعلمهما لوجهين الاول ان الضمير عائد الى الاخير كقوله ومن يكسب خطيئة او اثما
ثم يرم به بريئا وهذا قول الاخفش والثاني ان الكناية عادت الى ما في قوله وما انفقتم من نفقة لانها اسم كقوله وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به **المسئلة الثالثة**
النذر ما يلتزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر ينذر واصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده وانذرت القوم انذارا
بالتخويف وفي الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر ان يقول لله علي عتق رقبة [illegible] ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسمية
فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوة والسلم من نذر او سمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين واما قوله وما للظالمين من انصار ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
انه وعيد شديد للظالمين وهو قسمان اما من ظلم نفسه فذلك حاصل في كل المعاصي واما من ظلم غيره فبان لا ينفق او يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره او يكون ينذر في الانفاق
على المستحق الرياء والسمعة او يفسدها بالمعاصي وهذان القسمان الاخيران ليسا من باب الظلم على النفس **المسئلة الثانية** المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في نفي الشفاعة عن اهل الكبائر
قالوا لان ناصر الانسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء لكان اولئك الشفعاء انصارا لهم وذلك يبطل قوله تعالى وما للظالمين من انصار
واعلم ان في العرف لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ففرق الله
بين الشفيع وبين الناصر فلا يلزم من نفي الناصر نفي الشفاعة والجواب الثاني ان لمجموع الظالمين انصارا فلم قلتم ليس للظالمين انصار فان قيل لفظ الظالمين ولفظ الانصار
جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فكان المعنى ليس لاحد من الظالمين احد من الانصار قلنا لا نسلم ان مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد لاحتمال
ان يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد والجواب الثالث ان هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل وفي كل الاوقات والدليل المثبت للشفاعة
خاص في حق البعض وفي بعض الاوقات والخاص مقدم على العام والجواب الرابع ما بينا ان اللفظ العام لا يكون قاطعا في الاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن القوي فصار
الدليل ظنيا والمسئلة ليست ظنية فكان التمسك به ساقطا **المسئلة الثالثة** الانصار جمع نصير كاشراف وشريف واحباب وحبيب **قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان**

تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير اعلم انه تعالى اولا بين ان الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم
كل واحد من القسمين ثم ذكر ثانيا ان الانفاق قد يكون من جيد وقد يكون من ردي وذكر حكم كل واحد من القسمين وذكر في هذه الاية ان الانفاق قد يكون ظاهرا وقد يكون مخفيا وذكر حكم
كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات فنعما هي وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر افضل ام صدقة العلانية فنزلت
هذه الاية **المسئلة الثانية** الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي
الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم وقال عليه الصلوة والسلم نفقة المرء على عياله صدقة والزكوة لا تطلق الا على الفرض قال اهل اللغة
اصل الصدقة صدق على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ومنه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقاء وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق الحموضة وشيء
صادق الحلاوة وصدق فلان في خبره اذا اخبر به على الوجه الذي هو عليه صحيحا كاملا والصديق يسمى صديقا لصدقه في المودة والصداق يسمى صداقا لان عقد النكاح به يتم ويكمل
ويسمى الله تعالى الزكوة صدقة لان المال بها يصح ويكمل فهي سبب اما لكمال المال وبقائه واما لانه يستدل بها على صدق العبد في ايمانه وكماله فيه **المسئلة الثالثة** الاصل في قوله
تعالى فنعما هي نعم ما الا انه ادغم احد الميمين في الاخر ثم فيه ثلثة اوجه من القراءة قرا ابو عمرو وابو بكر وعاصم وقالون عن نافع فنعما بكسر النون واسكان العين واختار ابو
عبيدة قال لانها لغة النبي عليه الصلوة والسلم حين قال لعمرو بن العاص نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روي الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين
الساكنين وهو غير جائز الا فيما يكون الحرف الاول منهما حرف المد واللين نحو دابة وشابة لان ما في الحرف من المد يصير عوضا من الحركة واما الحديث فلانه لما دل الحس على انه لا
يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا ان النبي عليه الصلوة والسلم لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرا ابن كثير ونافع في رواية ورش وعاصم
في رواية حفص فنعما هي بكسر النون والعين وفي تقريره وجهان احدهما انهم لما احتاجوا الى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون
والعين قال سيبويه وهي لغة هذيل القراءة الثالثة وهي قراءة سائر القراء فنعما هي بفتح النون وكسر العين ومن قرا بهذه القراءة فقد اتى بهذه الكلمة على اصلها وهي نعم قال
طرفة نعم الساعون في الامر المبر **المسئلة الرابعة** قال الزجاج ما في تاويل الشيء اي نعم الشيء هو قال ابو علي الجيد في تمثيل هذا ان يقال ما في تاويل شيء لان ما ههنا نكرة فتمثيله بالنكرة اولى
والدليل على ان ما ههنا نكرة انها لو كانت معرفة فلا بد لها من صلة وليس ههنا ما يوصل به لان الموجود بعد ما هو هي وكلمة هي مفردة والمفرد لا يكون صلة لما واذا بطل هذا القول فنقول ما
نصب على التمييز والتقدير نعم شيئا ابداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه **المسئلة الخامسة** اختلفوا في ان المراد بالصدقة المذكورة في هذه الاية التطوع او الواجب
او مجموعهما فالقول الاول وهو قول الاكثرين ان المراد منه صدقة التطوع قالوا لان الاخفاء في صدقة التطوع افضل والاظهار في الزكوة افضل وفيه بحثان البحث الاول في
ان الافضل في اعطاء صدقة التطوع اخفاؤها او اظهارها فلنذكر اولا الوجوه الدالة على ان اخفاءها افضل فالاول انها تكون ابعد عن الرياء والسمعة وقال عليه السلم لا يقبل
الله من مسمع ولا مراء ولا منان والمتحدث بصدقته لا شك انه يطلب السمعة والمعطي في ملا من الناس يطلب الرياء والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ قوم في قصد الاخفاء
واجتهدوا ان لا يعرفهم الاخذ وكان بعضهم يلقيه في يد اعمى وبعضهم يلقيه في طريق الفقير وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطي وكان بعضهم يشده في ثوب الفقير وهو نائم وبعضهم كان
يوصل الى يد الفقير على يد غيره والمقصود من الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطي فقد حصل الرياء والمنة وليس في معرفة المتوسط الرياء
وثانيها انه اذا اخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم وكان ذلك يشق على النفس فوجب ان يكون ذلك اكثر ثوابا وثالثها قوله عليه السلم افضل الصدقة جهد المقل الى
فقير في سر وقال ايضا ان العبد ليعمل عملا في السر يكتبه الله تعالى له سرا فان اظهره نقل من السر وكتب في العلانية فان تحدث به نقل من العلانية وكتب في الرياء وفي الحديث المشهور
سبعة يظلهم الله يوم القيمة يوم لا ظل الا ظله احدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما اعطاه يمينه وقال عليه الصلوة والسلم صدقة السر تطفئ غضب الرب ورابعها ان الاظهار
يوجب الحاق الضرر بالاخذ من وجوه والاخفاء لا يتضمن ذلك فوجب ان يكون الاخفاء اولى وبيان تلك المضار من وجوه الاول ان في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا
يرضى الفقير بذلك والثاني ان في الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال والله تعالى مدح ذلك في الاية التي تاتي بعد هذه الاية وهو قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم
بسيماهم لا يسئلون الناس الحافا والثالث ان الناس ربما انكروا على الفقير اخذ تلك الصدقة ويظنون انه اخذها مع الاستغناء فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة والرابع
ان في اظهار الاعطاء اذلالا للاخذ واهانة له واذلال المؤمن غير جائز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه الصلوة والسلم من اهدي اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها
وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئا الى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي فهذه جملة الوجوه الدالة على ان اخفاء صدقة التطوع اولى واما
الوجه في جواز اظهار الصدقة فهو ان الانسان اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع والحال هذه ان يكون الاظهار
افضل وروى ابن عمر عنه عليه السلم قال السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن اراد الاقتداء قال محمد بن علي الحكيم الترمذي الانسان اذا اتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان
يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفا على
العلانية ثم ان لله تعالى عبادا راضوا انفسهم حتى من الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار
عظمة الله فاذا عمل عملا علانية لم يحتج ان يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فانما يريد به ان يقتدى به غيره فهذا عبد كمل ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون

ساما وفي الكلام الاثر عاناقد اثنى على قوم في شرائعه وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعالي الدرجات في الجنة فقال اولئك يجزون الغرفة ثم ذكر من الخصال التي طلبوها بالدعاء قالوا
واجعلنا للمتقين اماما ومدح امة موسى فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ومدح امة محمد عليه الصلوة والسلام فقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر ثم نبههم الذكر فقال وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون فهولاء ائمة يهدون واعلام الدين وسادات الخلق بهم يهتدى في الذهاب الى الله تعالى فان
قيل لما كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله وان تخفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم والجواب من وجهين الاول لا ثم ان قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح لانه
يحتمل ان يكون المعنى ان عطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لا ان المقصود منه بيان الترجيح الوجه الثاني
ان سلمنا ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الاية انه اذا كانت الحال واحدة في الابداء والاخفاء فالافضل هو الاخفاء فاما اذا حصل في الابداء امر اخر لم يبعد ترجيح الابداء
على الاخفاء البحث الثاني ان الاظهار في ايتاء الزكوة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه الاول ان الله تعالى امر الائمة بتوجيه السعاة لطلب الزكوة وفي دفعها الى السعاة اظهار
الاية اظهارها وثانيها ان اظهارها فيه نفي التهمة روي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم كان اكثر صلوته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلوة ونفلها في الاظهار
والاخفاء لنفي التهمة فكذلك في الزكوة وثالثها ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه واخفاؤها يوهم ترك الالتفات الى اداء الواجب فكان الاظهار اولى هذا
كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الاية صدقة التطوع فقط اما القول الثاني وهو قول الحسن البصري ان اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب عن
قول من يقول الاظهار في الواجب اولى من وجوه الاول ان اظهار زكوة الاموال توجب اظهار قدر المال وربما كان ذلك سببا للضرر بان يطمع الظلمة في ماله او يكثر حساده
اذا كان كذلك فالافضل له اخفاء ما يلزم منه لا محالة ان يكون اخفاء الزكوة اولى الثاني ان هذه الاية في ايام الرسول عليه الصلوة والسلام والصحابة ما كانوا متهمين في ترك
الزكوة فلا جرم كان اخفاء الزكوة اولى لهم لانهم ابعد عن الرياء والسمعة اما الان فلما حصلت التهمة كان الاظهار بسبب حصول التهمة الثالث انا لا نسلم قوله فهو خير لكم على الترجيح
وقد سبق بيانه اما قوله تعالى وان تخفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم والاخفاء نقيض الاظهار وقوله كناية عن الاخفاء لان الفعل يدل على المصدر اي الاخفاء خير لكم وقد
ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل ان يكون المراد انه في نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير من الله وان يكون المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى في كون الاخفاء افضل ان توتوها
الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب ان يعدل بالزكاة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكوة ولذلك في الاخفاء ان يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود بعث
المتصدق على ان يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما بالفقير مميزا عن غيرهم فاذا تقدم هذا الاستظهار ثم اخفاها حصلت الفضيلة اما قوله تعالى ويكفر عنكم من سيئاتكم ففيه مسايل

المسئلة الاولى التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن ذنبه اي ستر ذنبه بما بذل من الصدقة والكفارة والستارة لما تحصل
من الاثم

المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر نكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه احدها ان يكون عطفا على محل ما بعد الفاء والثاني ان يكون خبر مبتدا
محذوف اي ونحن نكفر والثالث انه جملة من فعل وفاعل مستانفة منقطعة عما قبلها والقراءة الثانية قرأ حمزة ونافع والكسائي بالنون والجزم ووجهه ان يحمل الكلام
على موضع قوله فهو خير لكم فان موضعه جزم ومثله في الحمل على الموضع قراءة من قرأ من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم بالجزم والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم يكفر
بالياء وكسر الفاء الافراد وهو قوله والله بما تعملون خبير فقوله يكفر يكون اشبه بما بعده وما قبله وقالوا لا باس بان يذكر لفظ الجمع ثم لفظ الافراد ثانيا
كما اتى بلفظ الافراد اولا والجمع ثانيا في قوله سبحانه وتعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ثم قال واتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة وتكفر
بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات وقراءة خامسة وهي قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار ان ومعناه ان تخفوها يكن خيرا لكم وان نكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم

المسئلة الثالثة في دخول من في قوله من سيئاتكم وجوه احدها المراد ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر بعضها ثم ابهم الكلام في ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها
اذا علم انها مكفرة بل الواجب ان يكون العبد في كل احواله بين الخوف والرجاء وذلك انما يكون مع الابهام والثاني ان يكون من بمعنى من اجل والمعنى ويكفر عنكم سيئاتكم
من اجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك اي من اجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله له فيها من كل الثمرات والتقدير ويكفر عنكم جميع سيئاتكم والاول
الاصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى ان الله تعالى عالم بالسر والعلانية وانتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد
حصل مرضاتكم ومقصودكم في السر فما معنى الابداء فكانهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون ابعد عن الرياء

قوله تعالى ليس عليك هديهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون

اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الانفاق وهو بيان ان الذي يجوز الانفاق عليه من هو ثم في الاية مسايل

المسئلة الاولى في بيان سبب النزول وجوه احدها ان هذه الاية نزلت حين جاءت قتيلة ام اسماء بنت ابي بكر
اليها تسالها وكذلك جدتها وهما مشركتان فقالت اسماء لا اعطيكما حتى استامر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فانكما لستما على ديني فاستامرته في ذلك
فانزل الله تعالى هذه الاية وامرها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان تتصدق عليهما والرواية الثانية كان اناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون
عليهم ويقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الاية والرواية الثالثة انه عليه السلام كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه فتصدق عليهم وعلى المعنى جميع الروايات ليس
عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله تعالى ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين

ولم يخرجوكم فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين

المسئلة الثانية انه عليه السلام كان شديد الحرص على ايمانهم كما قال الله تعالى فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يومنوا بهذا الحديث اسفا
ولعلك باخع نفسك الا يكونوا مومنين وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمومنين رءوف
رحيم فاعلمه الله تعالى انه بعث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا بالدلايل فاما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك فالهدى هنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا
او لم يهتدوا فلا يقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم وفيه وجه اخر ليس عليك ان تلجيهم الى الهدى بواسطة ان توقف صدقتك عليهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون
به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل التطوع والاختيار

المسئلة الثالثة ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي عليه السلام ولكن المراد به هو وامته الا ترى
انه قال ان تبدوا الصدقات وهذا الخطاب عام ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الاية وعموم ما بعدها
عمومها ايضا اما قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء فقد احتج به الاصحاب على ان هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمومنين ولكن الله يهدي من يشاء لان
الهداية التي نفاها بقوله ليس عليك هداهم لكن المنفي بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وكان قوله ولكن الله يهدي من يشاء عبارة عن
حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضي ان يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة
ولكن الله يهدي من يشاء يحتمل وجوها احدها انه يهدي من يشاء بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك وثانيها يهدي بالالطاف وزيادات الهدى من يشاء
وثالثها ولكن الله يهدي بالاكراه من يشاء على المعنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدي بالاسم والحكم من يشاء فمن اهتدى استحق ان يمدح بذلك اجاب
الاصحاب عن هذه الوجوه باسرها ان المثبت في قوله ولكن الله يهدي هو المنفي بقوله اولا ليس عليك هداهم لكن المراد بذلك المنفي اولا هو الاهتداء على سبيل الاختيار
فالمثبت بقوله ولكن الله يهدي من يشاء وجب ان يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل تلك الوجوه قال وما تنفقوا من خير فلانفسكم
فالمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لانفسكم اي ليحصل لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال تعالى وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وفيه مسايل

المسئلة الاولى في هذه الاية وجوه الاول ان يكون المعنى ولستم في صدقتكم على اقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله فقد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم اذا كنتم
انما تبتغون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثاني ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه
نهي اي ولا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله وورود الخبر في المعنى والنهي كثير قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن الثالث ان محله وما تنفقون
اي ولا تكونون منفقين مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله تعالى

المسئلة الثانية ذكروا في الوجه في قوله الا ابتغاء وجه الله قولان احدهما
انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو اشرف في الذكر من قولك فعلته له لان وجه الشيء اشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثاني انك اذا قلت فعلت هذا
الفعل له فههنا يحتمل ان يقال فعلته له ولغيره ايضا اما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فههنا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة

المسئلة الثالثة اجمعوا على
انه لا يجوز صرف الزكوات الى الكافر فيكون هذه الاية مختصة بصدقة التطوع وجوز ابو حنيفة رحمه الله صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة واباه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله
لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم اي يوفر لكم جزاؤه في الاخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التادية ثم قال وانتم
لا تظلمون اي لا تنقصون من ثواب اعمالكم شيئا كقوله تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا يريد لم تنقص

قوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسالون الناس الحافا وما تنفقوا من خير فان الله به عليم

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه
يجوز صرف الصدقة الى اي كان بين في هذه الاية ان الذي يكون اشد الناس استحقاقا لصرف الصدقة اليه من هو فقال للفقراء الذين احصروا في سبيل الله وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى اللام في قوله للفقراء الذين متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الايات الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء اي ذلك الانفاق المحثوث
عليه للفقراء كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذي وصفه عاقل لبيب وكذا الناس يكتبون على الكيس الذي يجعلون فيه الذهب والدراهم الفان
ومائتان اي ذلك الذي في الكيس الفان ومائتان وهذا احسن الوجوه الثاني ان تقدير الاية اعمدوا للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقراء الثالث يجوز ان يكون خبر المبتدا محذوف
والتقدير وصدقاتكم للفقراء

المسئلة الثانية نزلت في فقراء المهاجرين وكانوا نحوا من اربعماية وهم اصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشاير بالمدينة كانوا ملازمين المسجد
ويتعلمون القران ويصومون ويخرجون في كل غزوة عن ابن عباس رضي الله عنه وقف رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يوما على اصحاب الصفة فراى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال
ابشروا يا اصحاب الصفة فمن لقيني من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقائي واعلم انه تعالى وصف هولاء الفقراء بصفات خمس الاولى
قوله الذين احصروا في سبيل الله فنقول الاحصار في اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض او كبر او عدو او ذهاب نفقة او ما يجري مجرى هذه الاشياء
يقال احصر الرجل فهو محصر ومضى الكلام في معنى الاحصار عند قوله فان احصرتم بما يغني عن الاعادة اما التفسير فقد ذكروا في هذه الاية جميع الاعذار الممكنة في معنى الاحصار فالاول
ان المعنى انهم حصروا انفسهم ووقفوها على الجهاد لان قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القران ولان الجهاد كان في ذلك الزمان واجبا وكانت تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للمجاهدة
مع الرسول عليه السلام فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة فبين تعالى ان هولاء الفقراء انهم بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيه يفيد وجوها من الخير احدها انه خلفهم والثاني

بعونة قلبهم اشتغلوا بالبلاد لانها ثغرة الاسلام بثغورة المجاهدين وربما بعثوا انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل
اغنياء من التعفف والقول الثاني وهو قول قتادة وابن زيد منعوا انفسهم من التصرفات في التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى
وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي ان هؤلاء القوم اصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصاروا زمنى فاحصرهم المرض
والزمانة عن الضرب في الارض والقول الرابع قال ابن عباس هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله القول الخامس هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله
وطاعته وعبوديته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة احصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض
يقال ضربت في الارض ضربا اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما ان يكون لان اشتغالهم باصلاح الدين وبامر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لان خوفهم من
الاعداء يمنعهم من السفر واما لان مرضهم او عجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم على مهماتهم الصفة الثالثة لهم قوله تعالى
يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان بمعنى واحد وقد تجيء الفاظ
ما كان من الحسبان باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند اهل اللغة اقيس لان الماضي اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على يفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب وشذ
يحسب فجاء على يفعل مع كلمات أخر والكسر حسن لمجيء السمع به وان كان شاذا على القياس المسئلة الثانية الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجاهل الذي هو ضد العاقل وانما اراد الجهل الذي
هو ضد الاختبار يقول يحسبهم من لم يختبر امرهم اغنياء من التعفف وهو تفعل من العفة ومعنى العفة ترك الشيء والكف عنه واراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم بانه
يحسبهم اغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسئلة الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء قوله تعالى تعرفهم بسيماهم السيما والسيمياء العلامة التي يعرف بها الشيء واصلها
السمة التي هي العلامة قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي وقد تكون عقلا كما قالوا للرجاه عند الناس اي وجه وقال قوم السيما الارتفاع لانها علامة وقد ارتفعت للظهور
قال مجاهد سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدي اثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة الوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفي وعندي
ان كل ذلك فيه نظر لان كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقض قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف بل المراد شيء آخر وهو ان لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا
في قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك ادراكات روحانية لا علامات نفسانية الا ترى ان الاسد اذا مر هربت سائر السباع بطباعها لا بالتجربة لان
الظاهر ان تلك التجربة ما وقعت والبازي اذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة وكل ذلك ادراكات روحانية لا جسمانية فكذا هاهنا ومن هذا الباب آثار الخشوع في الصلاة
كما قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود وايضا ظهور آثار الفكر بوجوههم انهم كانوا يقومون الليل المتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء
قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا عن ابن مسعود رض ان الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذي السائل الملحف الذي ان اعطي كثيرا افرط في المدح وان اعطي قليلا
افرط في الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يفتح احد باب مسئلة الا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله لان يأخذ احدكم حبلا فيحتطب
فيبيعه بمد من تمر خير له من ان يسأل الناس واعلم ان هذه الآية مشكلة وذكروا في تأويلها وجوها الاول وان كان نحو الالحاح فالمعنى انهم ان سألوا يسألوا بتلطف ولم يلحوا
وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لان الله تعالى وصفهم بالتعفف من السؤال قبل ذلك وقال يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم
الثاني وهو الذي خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع انه ليس المقصود من قوله لا يسألون الناس الحافا وصفهم بانهم لا يسألون الناس الحافا وذلك لان الله تعالى وصفهم قبل ذلك
بانهم يتعففون من السؤال واذا علم انهم لا يسألون البتة فقد علم ايضا انهم لا يسألون الناس الحافا بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسألون الناس الحافا ومثاله اذا
حضر عندك رجلان احدهما عاقل وقور ثابت والآخر طياش مهذار سفيه فاذا اردت ان تمدح احدهما وتعرض بذم الآخر قلت فلان رجل عاقل وقور ثابت قليل الكلام لا يخوض في
الترهات ولا يشرع في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه
على مذمة الثاني فكذا هاهنا قوله لا يسألون الناس الحافا بعد قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على مذمة من يسأل الناس الحافا وبيان مباينة احد
الجنسين عن الآخر في استيجاب المدح والتعظيم الوجه الثالث ان السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال بكثرة تلطفه فقوله لا يسألون الناس الحافا اي لا يسألون الناس
بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبأن لا يوجد على وجه العنف اولى فاذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس
الحافا كالموجب لعدم صدور السؤال منهم اصلا والوجه الرابع وهو الذي خطر ببالي ايضا في هذا الوقت وهو انه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشتدت
حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه فقوله لا يسألون الناس الحافا اي لا يسألون الناس وانما يمكنهم ترك السؤال عندما الحوا على النفس ومنعوها بالتكلف
الشديد في ذلك السؤال ومنه قول عمر بن الخطاب رض ولي نفس اقول لها اذا ما تنازعني لعلي او عساني والوجه الخامس ان كل من سأل فلا بد وان يلح في بعض الاوقات لانه اذا سأل فقد اراق
ماء وجهه وتحمل المذلة في اظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلا ارجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الالحاح والالحاف فثبت ان كل من سأل فلا بد وان يقدم على الالحاف
وكان نفي الالحاف عنهم مطلقا موجبا لنفي السؤال عنهم مطلقا الوجه السادس وهو ايضا خطر بالجمع هو ان من اظهر من نفسه الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكأنه اتى بالسؤال
الملح الملحف لان ظهور امارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل على انه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على ان يدفع اليه شيئا فكان

هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف فقوله لا يسألون الناس الحافا معناه انهم وان سكتوا عن السؤال لكنهم لا يضمون الى ذلك السكوت من اثار الحال واثار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على
سبيل الالحاف بل يزينون انفسهم عند الناس ويتجملون عند الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه ايضا مناسب معقول وهذه الآية من المشكلات التي
فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتبه تفسير هذه الآية والله اعلم بمراده واعلم انه تعالى لما ذكر صفات هؤلاء الفقراء قال بعده وما تنفقوا من
خير فان الله به عليم وهو نظير ما ذكر قبل هذه الآية من قوله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون وليس هذا من باب التكرير بل فيه فوائد احدها انه تعالى لما قال في الآية الاولى وما
تنفقوا من خير يوف اليكم وكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ونقصان لا يمكن الا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة في استحقاق الثواب لاجرم قرر في هذه الآية
كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها والوجه الثاني وهو انه تعالى لما رغب في التصدق على الملأ والذي حث على ما تنفقوا من خير يوف اليكم بين ان احرى الناس واصلحهم
ثم رغب في هذه الآية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الصفات الكاملة وكان هذا الانفاق اعظم وجوه الانفاقات لاجرم اردفه بما يدل على عظم ثوابه فقال وما تنفقوا
من خير فان الله به عليم وهو يجري مجرى ما اذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسن خدمته ما يكفيك ان يكون علمي شاهدا بكيفية طاعتك وحسن خدمتك فان هذا اعظم وقعا مما لو
قال لك ان اجرك واصل اليك قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون في الآية مسائل
المسئلة الاولى في كيفية النظم اقوال الاول انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان اكمل من يصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الآية ان اكمل وجوه الانفاق كيف هو فقال الذين
ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ثم ذكر هذه الآية لتأكيد ما تقدم من قوله ان تبدوا الصدقات فنعما هي والثاني
ان هذه الآية آخر الآيات المذكورة في احكام الانفاقات فلا جرم ارشد الخلق الى اكمل وجوه الانفاقات المسئلة الثانية في سبب النزول وجوه الاول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين
احصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف بدنانير الى اصحاب الصفة وبعث علي بوسق من تمر ليلا فكان احب الصدقتين الى الله تعالى صدقة علي عليه السلام فنزلت هذه الآية فصدقة
الليل صدقة علي وصدقة عبد الرحمن ابن عوف وقدم الله ذكر الليل ليعرفهم ان صدقة الليل كانت اكمل الرواية الثانية قال ابن عباس رض ان عليا عليه السلام ما كان يملك غير اربعة دراهم
فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال عليه السلام ما حملك على هذا فقال ان استوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية
والرواية الثالثة قال صاحب الكشاف نزلت في ابي بكر الصديق رض حين تصدق باربعين الف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرواية الرابعة
نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله فكان ابو هريرة اذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية والرواية الخامسة ان الآية عامة في الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة لحرصهم على
الخير فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروه ولم يعلقوه بوقت ولا حال وهذا هو احسن الوجوه لان هذا آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الانفاق فلا جرم ذكر فيها
اكمل وجوه الانفاق والله اعلم المسئلة الثالثة قال الزجاج الذين رفع بالابتداء وجاز ان يكون الفاء في جواب الذي لانها تأتي بمعنى الشرط والجزاء فكان التقدير من ينفق
فله اجره وتقديره انه لو قال الذي اكرمني له درهم لم يفد ان الدرهم بسبب الاكرام اما لو قال الذي اكرمني فله درهم فيفيد ان الدرهم بسبب الاكرام فهاهنا الفاء دلت على ان حصول
الاجر انما كان بسبب الانفاق المسئلة الرابعة في الآية اشارة الى ان صدقة السر افضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر ثم قال في خاتمة
الآية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انها تدل على ان اهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيمة ونظيره قوله تعالى لا يحزنهم
الفزع الاكبر المسئلة الثانية ان هذا مشروط عند الكل بان لا يحصل عقيبه الكفر وهنا آخر الآيات المذكورة لبيان الانفاق الحكم الثاني من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا
الموضع من هذه السورة حكم الربا قوله تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا
واحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه بين الصدقة و
بين الربا مناسبة من جهة التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب امر الله بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله عنه فكانا متضادين
ولهذا قال الله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لاجرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا اما قوله تعالى الذين
يأكلون الربا فالمراد الذين يعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وكما لا يجوز اكل مال
اليتيم لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وايضا فلان نفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلونه في الجاهلية
لا يؤكل وانما يصرف في المأكول ثم يؤكل فالمراد التصرف فيه فمنع الله من التصرف في الربا بما ذكرنا من الوعيد وايضا فقد ثبت انه عليه السلام لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه
والمحلل له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالاكل وايضا فقد شهادة الطرد والعكس انما يحرم لا يوقف تحريمه على الاكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه ان المراد
من اكل الربا في هذه الآية التصرف في الربا اما الربا ففيه مسائل المسئلة الاولى الربا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشيء يربو ومنه قوله تعالى اهتزت وربت اي زادت
واربى الرجل اذا عامل في الربا ومنه الحديث من اجبى فقد اربى اي عامل بالربا والاجباء بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه هذا معنى الربا في اللغة المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي
الربا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم احتج الباقون بكتابتها بالواو وانه في المصاحف مكتوبة بالواو وانه تخيير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف كتب الربا
بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلوة والزكوة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع المسئلة الثالثة اعلم ان الربا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل اما ربا النسيئة فهو الامر الذي

كان مشهورا استعماله في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال على ان يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون راس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه
الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به واما ربا النقد فقال له ابو سعيد الخدري شهدت ما لم تشهد او سمعت من رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم ما لم تسمع ثم روى له الحديث المشهور في هذا الباب ثم قال ابو سعيد لا آواني واياك ظل بيت ما دمت على هذا ثم روي انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت
ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة اما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال اني كنت استحللت الصرف برأيي ثم بلغني انه عليه السلام حرمه فاشهدوا اني حرمته وبرئت
الى الله منه وحجة ابن عباس ان قوله واحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربا لا يتناوله لان الربا عبارة عن الزيادة وليس كل زيادة
محرمة بل قوله وحرم الربا انما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بانه ربا وذلك هو ربا النسيئة فكان قوله وحرم الربا مخصوصا بالنسيئة فثبت ان قوله
واحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربا لا يتناوله فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انا نخصه بالحديث لانه يقتضي تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز
وهذا هو عذر ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز ام لا واما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا في القسمين اما
القسم الاول فبالقرآن واما ربا النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة
على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة على هذه الستة فقط حجتهم فيه وجوه الاول ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات
الاقوات اشياء اربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل متفاضلا ولقال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان
هذا الكلام يكون اكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط الحجة الثانية انا بينا ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل
ربا النقد فانتم اخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة ثم اثبتم الحرمة في غيرها بالقياس عليها فكان تخصيصا لعموم نص القرآن في الاشياء
الستة بخبر الواحد وفي غيرها بالقياس على الاشياء الستة التي اثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون اضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر القرآن
فكان هذا ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه غير جائز الحجة الثالثة ان التعدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك
غير جائز اما اولا فلانه تعليل حكم الله وذلك محال على ما ثبت في الاصول واما ثانيا فلان الحكم في مورد النص معلوم والعلة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز
واما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على ان حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها ثم من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص
الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الاول وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة
الربا الطعم في الاشياء الاربعة واشتراط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية والقول الثاني قول ابي حنيفة رضي الله عنه ان كل ما كان مقدرا ففيه الربا والعلة في الدراهم
والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل مع اتحاد الجنس القول الثالث قول مالك رضي الله عنه ان العلة هو القوت او ما يصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع قول
عبد الملك بن الماجشون ان كل ما ينتفع به ففيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير المسألة الرابعة ذكروا في سبب
تحريم الربا وجوها احدها ان الربا يقتضي اخذ مال الانسان من غير عوض لان من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا او نسيئة فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ومال الانسان
متعلق حاجته وله حرمة عظيمة قال عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه فوجب ان يكون اخذ ماله من غير عوض محرما فان قيل لم لا يجوز ان يكون ابقاء راس المال في يده
مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك لان راس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك من ان يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون
وانتفع به المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم امر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل واخذ الدرهم
الزائد امر متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم الله تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب
وذلك لان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان او نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة و
الصناعات الشاقة وذلك يفضي الى انقطاع منافع الخلق اذ من المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات وثالثها قيل السبب
في تحريم عقد الربا انه يفضي الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربا اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج
تحمله على اخذ الدرهم بالدرهمين فيفضي ذلك الى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها هو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز
عقد الربا تمكين للغني من ان ياخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برحمة الرحيم وخامسها ان حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب ان يكون حكم جميع التكاليف معلومة
للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وان كنا لا نعلم الوجه فيه اما قوله تعالى لا يقومون فاكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام في القيامة وقال بعضهم المراد من القيام
واعلم انه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما اما قوله تعالى الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل المسألة الاولى التخبط معناه التصرف على غير استواء
ولا يقال للرجل الذي يتصرف في امر ولا يهتدي فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير الارض باخفافه وتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل او جنون لانه كالضرب على غير الاستواء في
الادهاش فتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطا ويقال به خبط من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس واصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجنه

ثم سمي الجنون مسا كما ان الشيطان يتخبطه ويطأه برجله فيخبله فسمي الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد ثم فيه سؤالان السؤال الاول التخبط تفعل فكيف يكون متعديا وجوابه
ان تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه السؤال الثاني بم تعلق قوله من المس قلنا فيه وجهان احدهما بقوله لا يقومون من المس الذي بهم الا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان والثاني انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا كما يقوم المتخبط بسبب المس المسألة الثانية قال الجبائي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك
الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان قدرة الشيطان ضعيفة لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم
من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء والثاني ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف الجسم او يقال انه من الاجسام اللطيفة
فان كان الاول وجب ان يرى ويشاهد اذ لو جاز ان يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو
كان جسما كثيفا فكيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن الانسان واما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على ان يصرع الانسان ويقتله
الثالث لو كان الشيطان يقدر على ان يصرع ويقتل لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء وذلك يجر الى الطعن في النبوة الرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين
ولم يخبطهم مع شدة عداوته مع اهل الايمان ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشي اسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على هذه
الاشياء بوجهين الاول ما روي ان الشياطين في زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان
كالجواب وقدور راسيات والجواب عنه ان الله تعالى كثف اجسامهم في زمان سليمان عليه السلام وقدروا على هذه الافعال وكان ذلك من معجزات سليمان عليه السلام والثاني
ان هذه الآية وهي قوله يتخبطه الشيطان من المس صريح في ان تخبطه كان من الشيطان ومسه سببا فالجواب ان الشيطان يمسه بالوسوسة المؤذية التي يحدث عندها
الصرع وهو كقول ايوب اني مسني الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لان الله خلقه من ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند
الوسوسة فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة كما يصرع الجبان من الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد
فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر القفال وجها آخر فيه وهو ان الناس يضيفون الصرع الى الشيطان والى الجن فخوطبوا
على ما تعارفوه من هذا وايضا من عادة الناس انهم اذا ارادوا تقبيح شيء ان يضيفوه الى الشيطان كما في قوله تعالى طلعها كانه رؤوس الشياطين المسألة الثالثة للمفسرين في الآية
اقوال ان آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة باكل الربا فيعرفه اهل الموقف بتلك العلامة انه اكل الربا في الدنيا فعلى هذا معنى الآية انهم يقومون
مجانين كمن اصابه الشيطان بجنون والقول الثاني قال ابن منبه يريد اذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله تعالى يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة الربا
فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم اكلوا الربا في الدنيا فارباه الله في بطونهم يوم القيامة حتى اثقلهم فلا ينهضون ويسقطون
ويريدون الاسراع ولا يقدرون وهذا القول غير الاول لانه يريد ان اكلة الربا لا يمكنهم الاسراع في المشي بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون في شيء ويتاكد هذا القول
بما روي في قصة الاسراء ان النبي عليه الصلوة والسلام انطلق به جبريل الى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم احدهم فيميل به بطنه فيصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء
قال الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والقول الثالث انه ماخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا
فاذا هم مبصرون وذلك لان الشيطان يدعو الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان في امر الدنيا متخبطا فتارة
الشيطان يجره الى النفس والهوى وتارة الملك يجره الى الدين والتقوى فحدثت هناك حركات مضطربة وافعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل من فعل الشيطان واكل الربا لا
شك انه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيها فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى فالخبط الذي كان حاصلا في الدنيا بسبب حب المال اورثه الخبط في الآخرة واوقعه
في ذل الحجاب وهذا التاويل اقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا اما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا ففيه مسائل المسألة الاولى القوم كانوا في تحليل
الربا على هذه الشبهة وهي ان من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال فكذا اذا باع العشرة باحد عشر يجب ان يكون حلالا لانه لا فرق في العقل بين الامرين هذا في ربا
النقد واما في ربا النسيئة فكذلك ايضا لانه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال باحد عشر الى شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب ان يجوز لانه لا فرق
في العقل بين الصورتين وذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضي فيه من الجانبين فكذا هاهنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب ان يجوز ايضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات
ولعل الانسان يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان اموال كثيرة فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة اما بتقدير جواز
الربا يعطيه رب المال طمعا في الزيادة والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال
فهذا يقتضي حل الربا كما حكمنا على سائر المباحات والآجال لدفع الحاجة فهذا شبهة القوم والله تعالى اجاب عنها بحرف واحد وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ووجه الجواب
ان ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لادم عليه السلام عارض النص بالقياس فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان نفاة القياس تمسكوا
بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وذكر القفال الفرق بين البابين فقال من باع ثوبا
يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للآخر في المالية عندهما فلم يكن اخذ من صاحبه شيئا بغير عوض اما اذا

العشرين فقد اخذ العشرة الزايدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال عوضه للامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزايدة فظهر الفرق بين
الصورتين المسئلة الثانية ظاهر قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا يدل على ان الوعيد انما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه واكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا
يثبت بهذه الاية كون الربا من الكباير فان قيل مقدمة الاية تدل على ان قيامهم يوم القيمة متخبطين كان بسبب انهم اكلوا الربوا قلنا ان قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع
مثل الربوا صريح في ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تاويل مقدمة الاية وقد بينا انه ليس المراد من الاكل وذكرنا عليه وجوها
من الدلايل وانتم حملتموه على التصريح في الربا ونحن على استحلال الربا واستطابته وذلك لان الاكل قد يعبر به عن الاستحلال يقال فلان ياكل مال الله قضما وخضما
اى يستحل التصرف فيه واذا حملنا الاكل على الاستحلال صارت مقدمة الاية مطابقة لموخرتها فهذا ما يدل عليه لفظ الاية الا ان جمهور المفسرين حملوا الاية على وعيد من
ينتفع بمال الربا الاعلى وعيد من يستحل هذا العقد المسئلة الثالثة في الاية سوال وهو انه لم يقل انما الربا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم ارادوا ان
يقيسوا عليه الربا ومن حق القياس ان يشبه محل الخلاف لمحل الوفاق فكان نظم الاية ان يقال انما الربا مثل البيع فما الحكم في ان قلب هذه القضية فقال انما البيع انما الربا مثل
الربا والجواب انه لم يكن مقصود القوم ان يتمسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان البيع والربا متماثلان في جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص احد المثلين بالحل و
الثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فايهما قدم او اخر جاز واما قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ففيه مسايل المسئلة الاولى يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار
والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربوا ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الآخر لكان ذلك ايقاعا
للتفرقة بين المثلين وذلك غير لايق بحكمة الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار
انقطع عند قوله انما البيع مثل الربوا وقوله احل الله البيع وحرم الربوا فهو كلام الله ونصه على هذا القول ابطال القول الكفار انما البيع مثل الربا والحجة على صحة
القول وجوه الحجة الاولى ان قول من قال هذا كلام الكفار لا يتم الا بالاضمار زيادة اما ان يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على الرواية عن
قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلناه كلام الله ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك اولى الحجة الثانية ان المسلمين كانوا متمسكين في
جميع مسايل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا انه كلام الله لا كلام الكفار والا ما جاز لهم ان يستدلوا به وفي هذه الحجة كلام سياتي في المسئلة الثانية الحجة الثالثة
انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام
انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قولهم انما البيع مثل الربا والله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن كذلك قوله واحل الله البيع وحرم الربوا
الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لايقا بهذا الموضع المسئلة الثانية مذهب الشافعي رح ان قوله واحل الله البيع وحرم الربا
من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول انا بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة بل
الا التعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى في العمل به ثبوت حكمه في الصورة الواحدة والوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيد العموم ولكنا لا نشك ان افادته للعموم اضعف
من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله واحل الله البيع وان افادة الاستغراق الا ان قوله واحل الله البياعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع
يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد ان يتطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله
لانه كذب والكذب على الله محال فاما العام الذي موضع التخصيص منه قليل جدا فذلك غير جايز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل
هذا على العموم غير جايز الوجه الوجه الثالث ما روي عن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الدنيا وما سالناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ للعموم لما قال
ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات الوجه الرابع ان قوله واحل الله البيع يقتضي ان يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم الربا يقتضي ان يكون كل بيع حراما لان الربا هو الزيادة و
بيع الا ويقصد به الزيادة فاول الاية اباح جميع البيوع واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الاية فكانت مجملة فوجب الرجوع في الحلال والحرام الى بيان الرسول عليه السلام
اما قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم انه ذكر فعل الموعظة لان تانيثها غير حقيقي ولانها في معنى الوعظ وقرا ابي والحسن فمن جاءته موعظة ثم قال فانتهى اي فامتنع ثم قال
فله ما سلف وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في التاويل وجهان الاول قال الزجاج صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الاية وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف وهذا التاويل ضعيف لانه قبل نزول الاية في التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال المراد من الاية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك ذنب
والنهي المتاخر لا يوثر في الفعل المتقدم ولانه تعالى اضاف ذلك اليه بلام التمليك وهو قوله فله ما سلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثاني قال السدي له ما سلف اي ما اكل من الربا
ليس عليه رد ما سلف فاما من لم يقبض بعد فلا يجوز له اخذه وانما له راس ماله فقط كما بينه تعالى بعد ذلك بقوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم المسئلة الثانية قال الواحدي السلف المتقدم وكل
شي قدمته امامك فهو سلف ومنه الامم السالفة والسالفة العنق لتقدمه في جهة العلو والسلف ما تقدم قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه اول ما يخرج من عصرها المولى
تعالى وامره الى الله ومن عاد ففيه وجوه للمفسرين الاول ان الذي قوله انه هذه الاية مختصة لمن ترك استحلال الربا من غير بيان انه ترك اكل الربا ولم يترك فالدليل عليه ان الاية في
ما مقدمة الاية فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى ليس فيه بيان انه انتهى عماذا فلا بد وان يصرف ذلك الى المذكور السابق واقرب المذكورات الى هذه الكلمة ما حكى الله تعالى

انهم قالوا انما البيع مثل الربا فكان قوله فانتهى عايدا اليه فكان المعنى فانتهى عن هذا القول واما موخرة الاية فقوله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ومعناه ومن عاد
الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربا فامره الى الله ثم هذا الانسان اما ان يقال انه انتهى عن استحلال الربا انتهى ايضا عن اكل الربا او ليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص
مقرا بدين الله عاملا بتكليف الله فيستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فامره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له فثبت ان هذه الاية
لا يليق بالكافر ولا بالمومن المطيع فلا يبقى الا ان يكون مختصا بمن اقر بحرمة الربا ثم اكل الربا فههنا امره الى الله ان شاء عذبه وان شاء عفا عنه وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على قولنا في ان العفو من الله مرجو واما قوله تعالى ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد
الى استحلال الربا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله تعالى فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع على ان الخلود لا يكون الا للكافر لان قوله فاولئك اصحاب النار
يفيد الحصر فمن عاد الى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على ان كونه صاحب النار وكونه خالدا فيها لا يحصل الا للكفار قصر في الباب
انما خالفنا هذا الظاهر وادخلنا ساير الكفار فيه لكنه بقي على ظاهره في صاحب الكبيرة فتامل في هذا المواضع وذلك ان مذهبنا ان اصحاب الكبيرة اذا كان مومنا بالله
ورسوله يجوز في حقه ان يعفو الله عنه ويجوز ان يعاقبه الله وامره في البابين موكول الى الله ثم بتقدير ان يعاقبه الله تعالى فانه لا يخلده في النار بل يخرجه منها فالله تعالى
بين صحة هذا المذهب في هذه الآيات بقوله فامره الى الله وهذا يدل على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه ثم قوله تعالى فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
يدل على انه تعالى ان يدخله النار لكنهم لا يخلده فيها لان الخلود مختص بالكفار لا باهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات
والله لا يحب كل كفار اثيم اعلم انه تعالى لما بالغ في الزجر عن الربا وكان قد بالغ في الآيات المتقدمة في الامر بالصدقات فانه ذكر ههنا ما يجري مجرى الداعي الى ترك
الصدقات وفعل الربا وكشف فساده وذلك لان الداعي الى فعل الربا تحصيل المزيد في الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين الله تعالى ان الربا وان
كان زيادة في الحال الا انه نقصان في الحقيقة وان الصدقة وان كان نقصانا في الصورة الا انها زيادة في المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللايق بالعاقل ان لا يلتفت الى ما يقضي به الطبع
والحس من الدواعي والصوارف وان يعول على ما ندب اليه الشرع من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم في الاية وفي الاية مسايل المسئلة الاولى المحق نقصان الشي حالا بعد حال
ومنه المحاق في الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص من كل شي بحرارته المسئلة الثانية اعلم ان محق الربا وارباء الصدقات يحتمل ان يكون في الدنيا
وان يكون في الاخرة اما في الدنيا فنقول محق الربا في الدنيا من وجوه احدها ان الغالب في المربي وان كثر ماله انه يؤول عاقبته الى الفقر ويزول البركة عن ماله قال عليه السلم الربا وان كثر
فالى قل وثانيها انه ان لم ينقص ماله فان عاقبته الذم والنقص من سقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة وثالثها ان الفقراء
الذين يشاهدون انه اخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله ورابعها انه متى اشتهر بين الخلق انه انما جمع ماله
من الربا توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ان ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده واما ان الربا سبب للمحق في الاخرة فلوجوه الاول قال
ابن عباس رض معنى هذا المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلة وثانيها ان مال الربا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسار الاكبر
وثالثها انه ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسماية عام فاذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك فما ظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمته
فكيف يكون فذاك هو المحق والنقصان واما ارباء الصدقات فيحتمل ان يكون المراد في الدنيا وان يكون المراد في الآخرة اما في الدنيا فمن وجوه احدها ان من كان لله
كان الله له فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته يحسن الى عبيد الله فالله تعالى لا يتركه ضايعا جايعا في الدنيا وفي الحديث الذي روينا فيما تقدم ان الملك ينادي كل يوم اللهم يسر
لكل منفق خلفا ولكل ممسك تلفا وثانيها انه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجميل وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك افضل من المال مع اضداد هذه الاحوال فيما
ان الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها ان الاطماع ينقطع عنه فانه متى اشتهر انه متشمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل احد يحترز عن منازعته و
كل ظالم وطماع لا يجوز اخذ شي منه الا نادرا فهذا هو المراد بارباء الصدقات في الدنيا واما ارباؤها في الآخرة فقد روى ابو هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ان الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منه الا الطيب وياخذها بيمينه فيربيها كما يربي احدكم مهره وفلوه حتى ان اللقمة تصير مثل جبل احد وتصديق ذلك بين
تعالى في كتاب الله الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات ويمحق الله الربوا ويربي الصدقات قال القفال ونظيره قوله يمحق الله الربا المثل الذي ضربه
فيما تقدم بصفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا ونظيره قوله تعالى يربي الصدقات قال القفال ونظيره قوله يمحق الله الربا المثل الذي ضربه بجنة انبتت سبع سنابل
في كل سنبلة ماية حبة اما قوله تعالى والله لا يحب كل كفار اثيم فاعلم ان الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمي المقيم على الشي بهذا فتقول فلان
فعال للخير امار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الاثم وهو ايضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الاثام والتمادي فيه وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا
وجه آخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الاية جامعة للفريقين قوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان عادة الله تعالى في القرآن مطردة بانه تعالى
كلما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ ههنا في وعيد المربي اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الاية في غير موضع وفيه مسايل المسئلة الاولى احتج من قال بان العمل

بان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الآية فانه قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من احتج
عند البعض انه قال في هذه الاية وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة واتوا الزكوة مع انه لا نزاع في ان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة داخلان تحت عمل الصالحات فكذا انما ذكرهما ايضا
قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم وقال تعالى الذين كفروا وكذبوا باياتنا وللمستدل الاول ان يجيب عنه بان الاصل حمل كل لفظة على فايدة جديدة
ترك العمل به عند التعذر فبقي في غير موضع التعذر على الاصل المسئلة الثانية لهم اجرهم عند ربهم اقوى من قوله عند ربهم اجرهم لان الاول يجري مجرى ما اذا باع النقد
فلكما النقد هناك حاضر حتى يشترى البايع اخذه وقوله تعالى اجرهم عند ربهم يجري مجرى ما اذا باع بالنسية في الذمة ولا شك ان الاول افضل المسئلة الثالثة اختلفوا في قوله ولا
خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من احوال القيمة ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا فان المنتقل من حالة الى حالة اخرى فوقها ربما
يحزن على ما فاته من الاحوال السالفة اذا كان بعده مرتبطا بالثانية لاجل الفه وعادته فبين الله تعالى ان هذا القدر من الغصة لا يلحق اهل الثواب والكرامة وقال الاصم لا خوف عليهم
من عذاب يومئذ ولا هم يحزنون بسبب انهم فاتهم النعيم الزائد الذي هو حاصل لغيرهم من السعداء لانه لا منافسة في الاخرة ولا يحزنون ايضا بسبب انهم لم يعيدوا بعد في
الدنيا طاعة ازيد مما فعلوه حتى صاروا مستحقين لثواب ازيد مما وجدناه وذلك لان هذه الخواطر لا توجد في الآخرة المسئلة الرابعة في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
واقاموا الصلوة واتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم اشكال وهو ان المراة اذا بلغت عارفة بالله وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت او الرجل بلغ عارفا
لله تعالى وقبل ان يجب عليه الصلوة والزكاة مات فهما بالاتفاق من اهل الثواب فدل ذلك على ان استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وايضا من مذهبنا
ان الله سبحانه وتعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الاجر على حصول الاعمال الجواب انه تعالى انما ذكر هذه الخصال
لا لاجل ان استحقاق الثواب بها بل لاجل ان لكل واحد منها اثرا في جلب الثواب كما قال في ضد هذا والذين لا يدعون مع الله الها اخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق اثاما
ومعلوم ان من ادعى ان مع الله الها اخر لا يحتاج في استحقاق العذاب الى عمل آخر لكن الله تعالى جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله الها لبيان
ان كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله
ورسوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة ان من انتهى عن الربوا فله ما سلف فقد كان
يجوز ان يظن انه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الاية وذروا ما بقي من الربوا وبين ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة محرم وليس
لهم ان ياخذوا الا رؤس اموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من انظر مدة طويلة في حلول الاجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على ان تلك الزيادة قد حصلت له فيحتاج في منعه عنه الى
تشديد عظيم فقال اتقوا الله واتقاؤه انما يكون بالانتهاء عما نهى الله عنه وذروا ما بقي من الربوا يعني ان كنتم قد قبضتم شيئا فيعفو عنه وان لم تقبضوه او قبضتم بعضه فذلك الذي لم تقبضوه
كلا كان او بعضا فانه يحرم قبضه واعلم ان هذه الاية اصل كبير في احكام الكفار اذا اسلموا وذلك لان ما مضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لا يوجد منه شيء في حال
الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كان النكاح وقع على مهر حرام فقبضته المراة فقد مضى فلها مهر مثلها دون المسمى وهو
هذا مذهب الشافعي رض فان قيل كيف قال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ثم قال في آخره ان كنتم مؤمنين الجواب من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت اخا فاكرمني
معناه ان من كان اخا اكرم اخاه والثاني قيل معناه ان كنتم مؤمنين قبله الثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الرابع يا ايها الذين آمنوا بلسانهم ذروا ما بقي من الربوا
ان كنتم مؤمنين بقلوبكم المسئلة الثانية في سبب نزول الاية روايات فالاولى انها خطاب لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله تعالى ان ياخذوا رؤس اموالهم
دون الزيادة والثانية قال مقاتل نزلت في اربعة اخوة من ثقيف وابن مسعود وعبد الله وحبيب وربيعة بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على
الطائف اسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة نزلت في العباس وعثمان بن عفان كانا اسلفا في التمر فلما حضر الجذاذ قبضا وزادا
البلغ فنزلت الاية وهذا قول عطا وعكرمة والرواية الرابعة نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا يسلفان في الربا وهو قول السدي المسئلة الثالثة قال القاضي قوله ان كنتم
مؤمنين كالدلالة على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على كبيرة وانما يصير مؤمنا بالاطلاق حين يجتنب كل الكباير الجواب لما دلت الدلايل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله
الذين يؤمنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى الايمان حملوه على كمال الايمان وشرائعه وكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرايع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكنا صرنا
اليه لتلك الدلايل ثم قال الله تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله فيه مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة فآذنوا مفتوحة الالف ممدودة مكسورة الذال
على مثال فآمنوا والباقون فاذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة الذال مقصورة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرا كذلك قوله فآذنوا ممدودة اي فاعلموا من قوله تعالى آذنتكم
على سواء ومفعول الايذان محذوف في هذه الاية والتقدير فاعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله فاذا امروا باعلام غيرهم فهم قد علموا ايضا لكن ليس في علمهم دلالة
على اعلام غيرهم فهذه القراءة في البلاغ اكد وقال احمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن اي كونوا على علم واذن وقرا الحسن فايقنوا وهو دليل لقراءة العامة المسئلة الثالثة اختلفوا في ان
الخطاب بقوله تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله خطاب مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا او هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضي
الاول اولى لان قوله فاذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وهم المخاطبون بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وذلك يدل على ان الخطاب مع المؤمنين فان قيل كيف امر

بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل كما جاء في الخبر من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب
من الله ورسوله وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا في قطع الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد
في كتاب الله وفي سنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السؤال المذكور وجهان الاول المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار
على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى ان تظهر منه التوبة وان وقع ممن له عسكر وشوكة حاربه الامام كما حارب الفئة الباغية
وكما حارب ابو بكر رض مانعي الزكاة وكذا القول لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الميت فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضرب
عنقه والقول الثاني في هذه الاية ان قوله فان لم تفعلوا فاذنوا خطاب الكفار وان معنى الاية وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين معترفين بتحريمه فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله
ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر بشريعة واحدة من شرايع الاسلام فهو خارج من ملة الاسلام كما لو كفر بجميع شرايعه ثم قال وان تبتم فالمعنى
على القول الاول وان تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثاني من استحلال الربا فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على راس المال ولا تظلمون اي بنقصان
راس المال ثم قال الله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون فان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه احدها ان يكون بمنزلة حدث ووقع وذلك قولهم قد كان الامر اي وجد وحينئذ لا يحتاج الى خبر والثاني ان يخلع منه معنى الحدث فتبقى
الكلمة مجردة للزمان وحينئذ يحتاج الى الخبر وذلك كقولك كان زيد ذاهبا واعلم اني كنت مقيما بخوارزم وكان هناك جمع من اكابر الادباء واوردت عليهم اشكالا في هذا الباب
فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال لان الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان زيد يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي
واذا افاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي ان كان ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا وانتم تنكرون ذلك
فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما افلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر اذكره ههنا وهو ان كان لا معنى له الا انه حدث ووجد ووقع الا
ان قولك وجد وحدث الشيء على قسمين احدهما ان يكون المعنى وحدث الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء
فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة وفي الحقيقة
فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا انه في القسم الاول المراد حدوث الشيء في موضع نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث
موصوفية احد الامرين بالاخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالاخر وهذا من لطايف الابحاث فاما ان
قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ تكون تامة لا ناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال
واذا حملنا الامر على ما ذكرناه تبين انه فعل وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان ان يكون بمعنى صار وانشدوا بتيهاء قفر والمطي كانها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها
وعندي ان هذا اللفظ ههنا محمول على ما ذكرنا فان معنى صار انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد انها ما كانت موصوفة بها فيكون هذا بمعنى حدث ووقع الا انه
حدوث مخصوص وهو انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان الحاصل موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان يكون زايدة وانشدوا سراة بني ابي بكر تسامى
على كان المسومة العراب اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول كان في هذه الاية فيه وجهان الاول انها بمعنى وقع وحدث والمعنى وان كان المشتري ذو عسرة
فنظرة فيكون النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة الثاني انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذو عسرة غريما لكم وقرا عثمان
ذا عسرة والتقدير ان كان الغريم ذا عسرة وقرئ ومن كان ذا عسرة المسئلة الثانية العسرة اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة
وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسايل المسئلة الاولى في الاية حذف والتقدير فالحكم او فالامر نظرة والذي تعاملونه به نظرة المسئلة الثانية
نظرة اي تاخير والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال تقول بعته الشيء بنظرة وبانظار قال تعالى رب فانظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم
المسئلة الثالثة قرئ فناظره اي فصاحب نظرة على سبيل النسب كقولهم مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظره على الامر بمعنى فسامحه بالنظرة المسئلة الرابعة الميسرة مفعلة
من اليسر واليسار الذي هو ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من المال ومنه يقال ايسر الرجل فهو موسر اي صار الى حالة اليسر وهي المال فالميسرة والميسور الغنى المسئلة الخامسة
قرا نافع ميسرة بضم السين والباقون بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمقبرة والمشرقة والمشرقة والمسربة والمسربة والفتح اشهر اللغتين لان مفعلا قد جاء في كلامهم كثيرا المسئلة السادسة
اختلفوا في ان حكم الانظار مختص بالربا او عام في الكل فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدي وابراهيم الاية في الربا وذكر عن شريح انه امر بحبس احد الخصمين فقيل انه معسر
فقال شريح انما ذلك في الربا والله تعالى قال في كتابه ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وذكر المفسرون في سبب نزول هذه الاية لما نزل قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله
ورسوله قالت الاخوة الاربعة الذين كانوا يعاملون بالربا نتوب الى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا براس المال وطالبوا بني المغيرة بذلك فشكى بنو المغيرة
العسرة وقالوا اخرونا الى ان تدرك الغلات فابوا ان يوخروا فانزل الله تعالى وان كان ذو عسرة ليكون عاما في كل المفسرين قال القاضي القول الاول ارجح لانه تعالى قال في الاية المتقدمة
وان تبتم فلكم رؤس اموالكم من غير بخس ولا نقص ثم قال في هذه الاية وان كان من عليه المال معسرا وجب انظاره الى وقت القدرة لان النظرة يراد بها التاخير فلا بد من حق تقدم ذكره

حتى يلزم الناس بل المالك وجوب الانظار وهذه الصورة بحكم الضرورة وحكم في ساير الصور ضرورة الاشتراك وبيان ان العاجز عن اداء المال لا يجوز تكليفه وهذا هو قول الاكثر
الفقهاء كابي حنيفة ومالك والشافعي رض المسألة السابعة اعلم انه لا بد من تفسير الاعسار في الشرع فنقول الاعسار هو ان لا يجد في ملكه ما يوديه بعينه ولا يكون له ما لو باعه
لامكنه فلهذا قلنا من وجد دارا او ثيابا لا يعد في العرف ذوي الحاجة اذا امكنه بيعها واداء ثمنها ولا يجوز ان يحبس الا قوت يومه وعيلته ولا بد لهم من كسوة تدفع الحر والبرد عنهم
واختلفوا اذا كان قويا هل يلزمه ان يواجر نفسه من صاحب الدين او غيره فقال بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج لنفسه او لعيلته وقال بعضهم لا يلزمه ذلك قال
من له بضاعة كسدت عليه فواجب ان يبيعها بالنقصان ان لم يكن الا ذلك ويوديه في الدين المسألة الثامنة اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وان يطالبه
بما له عليه ووجب الانظار الى وقت اليسار واما ان كانت له ريبة في اعساره فيجوز له ان يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم فهذا الدين
الذي لزمه اما ان يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض او لا يكون كذلك وفي القسم الاول لا بد له من اقامة شاهدين عدلين على ان ذلك العوض قد هلك وفي القسم الثاني وهو ان
يثبت الدين عليه لا بعوض مثل الاتلاف والصداق والضمان كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر ثم قال وان تصدقوا خير لكم وفيه مسائل المسألة الاولى
قرأ عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والاصل فيه ان تتصدقوا فمن خفف حذف احدى التاءين تخفيفا ومن شدد ادغم احدى التاءين في الاخرى
المسألة الثانية في التصدق قولان الاول معناه ان تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين لا بمعنى التصدق على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه قد جرى ذكر المعسر
وذكر راس المال فعلم ان التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا اقرب للتقوى والثاني ان المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام لا يحل دين رجل مسلم فيوخره الا كان
له بكل يوم صدقة وهذا القول ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالاية الاولى فلا بد من حمل هذه الاية على فائدة جديدة لان قوله خير لكم لا يليق بالواجب بل بالمندوب المسألة الثالثة
المراد بالخير هو حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة ثم قال ان كنتم تعلمون اي ما يامركم به ربكم اصلح لكم ثم قال الله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى
الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون اعلم ان هذه الاية في العظة الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا اصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان كان يجري منهم
التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا وعن اخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله بهذه الاية وخوفهم
على اعظم الوجوه وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس رض ان هذه الاية اخر اية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وذلك لانه عليه السلام لما حج نزلت يستفتونك وهي اية
الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ضعها على راس ثمانين
اية ومائتي اية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين وقيل سبعة ايام وقيل ثلث ساعات المسألة الثانية
قرأ ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضم التاء واعلم ان الرجع لازم والرجوع متعد وعليه تخرج القراءتان المسألة الثالثة انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف
لانه ليس المعنى واتقوا يوما في هذا المعنى تاهبوا للقيامة بما تقدمون من العمل الصالح ومثله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اي كيف تتقون هذا اليوم
الذي هذه صفته مع الكفر بالله تعالى المسألة الرابعة قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يتقى انما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال واتقاء تلك
الاهوال لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع اقسام التكليف المسألة الخامسة الرجوع الى الله ليس المراد منه
ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم اينما كانوا لكن كل ما في القرآن من قوله ترجعون الى الله له معنيان
ان الانسان له احوال ثلثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون امهاتهم لا يملكون ضرهم ولا نفعهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله سبحانه والحالة الثانية كونهم بعد
البروز عن بطون امهاتهم وهناك يكون المتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الابوين ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة بعد الموت
وهنا لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع
الى الله والثاني ان يكون المراد ترجعون الى ما اعد الله لهم من ثواب وعقاب وكلا التاويلين حسن مطابق للفظ ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسائل
المسألة الاولى المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله لا بد وان يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال
انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يات بها الله وقال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال
حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وفي تاويل قوله ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني ان المكتسب هو ذلك الجزاء لانه انما يحصل
الرجل بحاله من المال فانه يوصف في اللغة بانه مكتسبه فقوله تعالى في كل نفس ما كسبت وهذا التاويل اولى لانه مهما امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان اولى
المسألة الثانية الوعيدية يتمسكون بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق واصحابنا يتمسكون بها في القطع بعدم الخلود لانه لما امن فلا بد وان يصل ثواب الايمان اليه ولا يكن
يمكن ذلك الا بان يخرج من النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون فيه سوال وهو ان قوله تعالى في كل نفس ما كسبت لا معنى له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما
قال ثم توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الفساق والكفار فكان لقائل ان يقول كيف يليق باكرم الاكرمين ان يعذب عبده فاجاب عنه بقوله
وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد هو الذي اوقع نفسه في تلك الورطة لان الله مكنه وازاح عذره وسهل عليه طريق الاستدلال وامهله فمن قصر فهو الذي اساء الى نفسه وهذا الجواب

يستقيم على اصول المعتزلة اما على اصول اصحابنا فهو انه سبحانه مالك الخلق والمالك اذا تصرف في ملكه كيف شاء واراد لم يكن ظالما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة
الى ما ذكرناه الحكم الثالث من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة اية المداينة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه
وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا
او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما
فتذكر احديهما الاخرى اعلم ان في الاية مسئلتان المسألة الاولى في كيفية النظم وجهين الاول ان الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم احدهما الانفاق في سبيل
الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربا وهو ايضا سبب لتنقيص المال ثم انه تعالى ختم هذين الحكمين بالتهديد فقال واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتقوى تسد اكثر
ابواب المكاسب والمنافع اتبع ذلك بان ندبه الى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار فان القدرة على الانفاق في سبيل الله وعلى ترك الربا وعلى ملازمة
التقوى لا يتم ولا يكمل الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل هذه الدقيقة بالغ في الوصاية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف وقد ورد نظيره في سورة النساء
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط في امر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال والذي يدل على ذلك ان الفاظ القرآن جارية في
الاكثر على الاختصار وفي هذه الاية بسط شديد الا ترى انه قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا ياب كاتب
ان يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة الامر الاول ثم قال خامسا وليملل
الذي عليه في قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله وليملل الذي عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تاكيد ثم قال
سابعا ولا يبخس منه شيئا فهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه ثم قال ثامنا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تاكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم
اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا الا ان تكون تجارة فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التاكيدات السالفة وكل ذلك يدل على انه لما حث على ما يجري
مجرى تنقيص المال في الحكمين الاولين بالغ في هذا الحكم في التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق في سبيل الله
والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله فهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن لطيف والوجه الثاني ان قوما من المفسرين قالوا المراد بالمداينة
السلم فالله سبحانه وتعالى لما منع من الربا في الاية المتقدمة اذن في السلم في جميع هذه الاية مع ان جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ولهذا قال بعض العلماء
لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام الا والله سبحانه وتعالى وضع لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم المسألة الثانية
التداين تفاعل من الدين معناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال اهل اللغة القرض غير الدين لان القرض ان تقرض دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ما اشبه
ذلك ولا يجوز فيه الاجل يقال من الدين ادان اذا باع سلعته بثمن الى اجل وداين يداين اذا اقرض ودان اذا استقرض وانشد الاحمر للعجير السلولي ندين ويقضي الله عنا وقد
نرى مصارع قوم لا يدينون ضيعا واذا عرفت هذا فنقول في المراد من هذه المداينة اقوال الاول قال ابن عباس رض انها نزلت في السلف لان النبي صلى الله عليه وسلم
قدم المدينة وهم يسلفون في الثمر السنتين والثلث فقال عليه السلام من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ثم ان الله تعالى عرف المكلفين
وجه الاحتياط في الكيل والوزن والاجل فقال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والقول الثاني انه القرض وهو ضعيف لما بينا ان القرض لا يمكن ان يشترط فيه الاجل والدين
المذكور في هذه الاية قد اشترط فيه الاجل والقول الثالث وهو قول اكثر المفسرين ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة
والثاني بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الاية بقي ههنا قسمان بيع العين بالدين وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الاية وفي الاية اسولة السوال
الاول المداينة مفاعلة وحقيقتها ان يحصل لكل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق والجواب ان المراد من تداينتم تعاملتم بما فيه دين السوال
الثاني قوله تعالى تداينتم يدل على الدين فما الفائدة بقوله بدين الجواب من وجوه الاول قال ابن عباس رض وابن الانباري التداين يكون لمعنيين احدهما التداين بالمال والاخر
التداين بمعنى المجازاة من قولهم كما تدين تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى الدين ليتخلص احد المعنيين الثاني قال صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع الضمير اليه في قوله فاكتبوه
اذ لو لم يذكر ذلك لوجب ان يقال فاكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن الثالث انه ذكره للتاكيد كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولا طائر يطير بجناحيه الرابع معناه
تداينتم اي دين كان صغيرا او كبيرا على اي وجه كان من قرض او سلم او بيع عين الى اجل الخامس ما خطر ببالي انا ذكرنا ان المراد دينه مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين و
هو باطل فلو قال اذا تداينتم لبقي النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل اما اذا قال اذا تداينتم بدين كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن
النص بيع الدين بالدين ويبقى بيع العين بالدين او بيع الدين بالعين فان الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير السوال الثالث المراد من الاية كلما تداينتم بدين فاكتبوه
وكلمة اذا لا تفيد العموم فلم قال اذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم الجواب ان كلمة اذا وان كانت لا تقتضي العموم الا انها لا تمنع من العموم وههنا قام الدليل على ان المراد هو العموم لانه تعالى
بين العلة في الامر بالكيفية في آخر الاية وهي قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا والمعنى اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر انه ينسى الكيفية فربما

الزيادة نطاق ... وبما يوهم النقصان فيترك حقه من غير حمد ولا اجر فاما اذا كتب كيفية الواقعة امن من هذه المحذورات فلما دل النص على ان هذا هو العلة ثم ان هذه
العلة قائمة في الكل كان الحكم ايضا حاصلا في الكل اما قوله تعالى الى اجل مسمى ففيه سؤالات السؤال الاول ما الاجل الجواب الاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد
واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين لوقت معين في المستقبل واصله من التاجر يقال اجل الشيء يجل اجولا اذا تاخر والاجل نقيض العاجل السؤال
الثاني المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المداينة الجواب انما ذكر الاجل ليمكنه ان يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى والفائدة في قوله مسمى
ليعلم ان من حق الاجل ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والاشهر والايام ولو قال الى الحصاد والدياس ورجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية اما قوله تعالى فاكتبوه
ان في الاشهاد وهو قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه مسائل المسألة الاولى فائدة الكتاب والاشهاد ان ما يدخل فيه الاجل تتاخر المطالبة به ويتخلله النسيان
ويدخل الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم ان حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد تحذر من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل
حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ويأخذ قبل حلول الاجل في تحصيل المال ليتمكن من ادائه فلما حصل في الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم
امر الله به المسألة الثانية القائلون بان ظاهر الامر للندب لا اشكال عليهم في هذا واما القائلون بان ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو
مذهب عطا وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري قال الشعبي يشهد ولو على جرزة بقل وقال آخرون هذا الامر محمول على الندب وعلى هذا جمهور الفقهاء
المجتهدين والدليل عليه انا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتابة ولا اشهاد وذلك اجماع على عدم وجوبهما ولان في ايجابهما اعظم
التشديد على المسلمين والنبي عليه الصلاة والسلام يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانتا واجبتين الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان امن بعضكم
بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة وقال التيمي سالت الحسن عنها فقال ان شاء اشهد وان شاء لم يشهد الا تسمع قوله فان امن بعضكم
بعضا واعلم انه تعالى لما امر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين الشرط الاول ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى
فاكتبوه ظاهره يقتضي انه يجب على كل احد ان يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه اي لا بد من حصول هذه الكتبة وهو كقوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ظاهره وان كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل الا انا علمنا ان المقصود منه انه لا بد من حصول قطع اليد من انسان اما
الامام او نائبه او المولى فكذا هاهنا ثم اكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على ان المقصود حصول الكتبة من اي شخص كان اما
قوله بالعدل ففيه وجوه الاول ان يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ويكتبه بحيث يصلح ان يكون حجة له عند الحاجة الثاني اذا كان فقيها وجب ان يكتب بحيث لا يخص احدهما
بالاحتياط دون الآخر بل لا بد وان يكتب بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من ابطال حقه الثالث قال بعض الفقهاء العدل ان يكون ما يكتبه متفقا عليه
بين اهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعض المجتهدين وان يحترز عن الالفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها وهذه الامور
التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين وان يكون اديبا مميزا بين الالفاظ المتشابهة ثم قال ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه
الله فليكتب وفيه مسائل المسألة الاولى ظاهر هذا الكلام نهي لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه الاول ان هذا على سبيل
الارشاد الى الاولى لا على سبيل الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتبة وشرفه باحكام الشريعة فالاولى له ان يكتب تحصيلا لمهم اخيه المسلم شكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى واحسن
كما احسن الله اليك فكذا هاهنا ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها والقول الثاني وهو قول الشعبي انه فرض كفاية فان لم يجد احدا يكتب الا ذلك الواحد وجبت الكتبة عليه
وان وجد اقواما كان الواجب على واحد منهم ان يكتب والقول الثالث ان هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد والقول الرابع ان
متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله يعني انه بتقدير ان يكتب فالواجب ان يكتب على ما علمه الله وان يخل بشرط من الشرائط ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان وذلك لانه لو
كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكانه قيل له ان كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبار كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى
المسألة الثانية كما علمه الله فيه احتمالان الاول ان يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التي علمه الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب تلك الكتابة التي علمه
الله اياها ولا يتعدى عن تلك الكتابة والاحتمال الثاني متعلقا بما بعده والتقدير ولا يأب كاتب ان يكتب وههنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا
بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالامر بالكتابة التي علمه الله اياها والوجهان ذكرهما الزجاج الشرط الثاني في الكتابة قوله تعالى وليملل الذي عليه الحق ففيه مسائل المسألة الاولى
الاملال لغتان قال الفراء املت عليه الكتاب لغة الحجاز وبني اسد واملت لغة تميم وقيس ونزل القرآن باللغتين قال الله تعالى في اللغة الثانية فهي تملى عليه بكرة واصيلا ثم قال
وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا وهذا امر لهذا المملي الذي عليه الحق بان يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئا ثم قال تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او
لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالذي يقر عليه ثم في الآية مسائل المسألة الاولى ادخال حرف او بين هذه الالفاظ الثلثة
السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل يقتضي كونها امورا متغايرة لان معناه ان الذي عليه الحق ان كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلث فليملل وليه بالعدل فيجب في الثلثة ان تكون

واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على ضعيف الراي ناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذي لا يستطيع ان يمل من ضعف لسانه
عن الاملاء لخرس او جهله بما له وعليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من ان يقوم غيرهم مقامهم فقال الله تعالى فليملل وليه بالعدل والمراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلثة
ولي المحجور السفيه وولي الصبي هو الذي يقر عليه بالدين كما يقر بسائر اموره وهذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ولي الدين يعني ان الذي له
الحق يملي وقال ابن عباس ... واعلم ان المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل الى تحصيل الحق وفي الآية مسائل المسألة الاولى استشهدوا اي اشهدوا يقال
اشهدت الرجل واستشهدته بمعنى واحد والشهيد ان هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل المسألة الثانية الاضافة في قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعني من اهل ملتكم وهم المسلمون والثاني
قال بعضهم يعني الاحرار والمالكين من رجالكم الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة المسألة الثالثة شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه ونذكر هاهنا مسألة واحدة وهي ان عند شريح وابن سيرين
يجوز شهادة العبد وعند الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله لا يجوز حجة شريح ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم والمعنى المستفاد من النص ايضا دال
عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تاكد بقوله قول المدعي فصار ذلك سببا في احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا
تختلف بسبب الحرية والرق فوجب ان تكون شهادة العبد مقبولة حجة الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فهذا يقتضي ايجاب كل من كان شاهدا
الذهاب الى موضع اداء الشهادة ويحرم عدم الذهاب الى اداء الشهادة والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم ياذن له في ذلك حرم عليه الذهاب الى اداء الشهادة فلما دلت الآية على ان كل
من كان شاهدا وجب عليه الذهاب ودل الاجماع على ان العبد لا يجب عليه الذهاب وجب ان لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال حسن واما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فقد بينا ان منهم من قال فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعدونهم لاداء الشهادة وعلى هذا التقدير فلم قلتم ان العبد كذلك ثم قال الله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل
وامراتان وفي ارتفاع رجل وامراتان اربعة اوجه الاول فليكن رجل وامراتان والثاني فليشهد رجل وامراتان والثالث فالشاهد رجل وامراتان والرابع فرجل وامراتان يشهدون
كل هذه التقديرات جائز حسن ذكرها علي بن عيسى ثم قال ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله تعالى في سورة الطلاق واشهدوا ذوي عدل منكم واعلم ان هذه الآية تدل على انه ليس
كل واحد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا مسلما عالما بما شهد به ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه
ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروءة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال تعالى ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى والمعنى ان النسيان غالب
على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في امزجتهن واجتماع المراتين على النسيان ابعد في العقل من صدور النسيان عن المراة الواحدة فاقيمت المراتان مقام الرجل الواحد
حتى ان احداهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الآية ثم ههنا مسائل المسألة الاولى قرا حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء
موضع تضل جزم الا انه لا يتبين في التضعيف فتذكر رفع لان بعد الجزاء مبتدا واما سائر القراء فقرأوا بالنصب وفيه وجهان احدهما التقدير لان تضل فحذف منه الخافض وان في
محل انه مفعول له اي ارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والمراد لكن اذكار الاضلال قلنا ههنا غرضان احدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتاتى الا بتذكير احدى
المراتين الثانية والثاني بيان تفضيل الرجل على المراة حتى يتبين ان اقامة المراتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية وذلك لا يتاتى الا بضلال احدى المراتين
فان كان كل واحد من هذين الامرين على الاشهاد وبيان تفضيل الرجل على المراة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بضلال احديهما وتذكير الاخرى لا جرم صار هذان الامران مطلوبين هذا
ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين اجوبة اخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها المسألة الثانية الضلال في قوله ان تضل اصله
فيه وجهان احدهما بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اي ذهب عنهم الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق اذا لم يهتد له والوجهان متقاربان وقال ابو
عمرو اصل الضلال في اللغة الغيبوبة المسألة الثالثة قرا عاصم ونافع والكسائي وابن عامر فتذكر بالتشديد والنصب وقرا حمزة بالتشديد والرفع وقرا ابن كثير وابو عمرو بالتخفيف
والنصب وهما لغتان ذكر واذكر نحو نزل وانزل والتشديد اكثر استعمالا وقال الله تعالى فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وقال فذكر ومن قرا بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا
الى مفعولين وعامة المفسرين على ان هذا التذكير والاذكار من النسيان الا ما روي عن سفيان بن عيينة انه قال في قوله تعالى فتذكر احداهما الاخرى اي تجعلها ذكرا يعني ان مجموع شهادة
المراتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابي عمرو بن العلاء قال اذا شهدت المراة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا
الوجه باطل باتفاق وعامة المفسرين يدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمراة الثانية ما ذكرت الاولى والوجه
الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله ان تضل احديهما فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا
تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها
واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم ففيه مسائل المسألة الاولى في الآية وجوه الاول
وهو الاصح انه نهي للشاهد عن الامتناع عن اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما امر
الكاتب ان لا يأبى الكتابة كذلك امر الشاهدان ان لا يأبى من تحمل الشهادة لان كل واحد منهما متعلق بالآخر وفي عدمهما ضياع الحقوق الثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد
غيره الرابع وهو قول الزجاج ان المراد مجموع الامرين التحمل والاداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضي تقدم كونهم

شهدا، وذلك لما يبقيه الاعداد اداء الشهادة فاما وقت التحمل لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهدا، فان قيل فيشكل هذا بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولذلك سماه كاتبا قبل ان يكتب
قلنا الدليل الذي ذكرناه صار متروكا للضرورة في هذه الاية فلا يجوز ان يترك للضرورة في تلك الاية الظاهر قوله ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا للنهي عن الامتناع والامر بالفعل يقتضي
الوجوب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ويتاكد بقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولى الثاني ان الامر
بالاشهاد يفيد امر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا الى الامر
بالاداء حملا له على فايدة جديدة فكان ذلك اولى فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الاية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا دعي اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا
واما ان يكون فيه كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية المسألة الثالثة وقد شرحنا دلالة هذه الاية على ان العبد لا يجوز
ان يكون شاهدا ولا تغفل عنه المسألة الرابعة قال الشافعي رض يجوز القضاء بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة رح لا يجوز واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ان الله تعالى اوجب
عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل وامراتين على التعيين فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي رح انه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين
وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما امر عند المداينة بالكتابة اولا ثم امر بالاشهاد ثانيا اعاد ذلك اخرى على سبيل التاكيد فامر بالكتابة فقال
ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسايل المسألة الاولى السامة الملال والضجر يقال سامت الشي ساما وسامة والمقصود من الاية البعث على الكتابة قل المال
او كثر فان القليل من المال في هذا من المالية سبيل الاحتياط كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر تعالى في الكثير و
القليل بالكتابة فقال ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا اي ولا تملوا فتتركوا ثم تندموا فان قيل هل تدخل الحبة والقيراط في هذا الامر قلنا لا لان هذا محمول على العادة
ان يكتبوا المتنافس المسألة الثانية انه في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا فتقديره ولا تساموا كتابته وان شئت بنزع الخافض تقديره ولا تساموا ان تكتبوه
الى اجله المسألة الثالثة الضمير في قوله ان تكتبوه لا بد وان يعود الى المذكور السابق وهو ههنا اما الدين واما الحق المسألة الرابعة قرئ لا تساموا ان يكتبوه بالياء فيهما ثم قال تعالى
ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا اعلم ان الله تعالى بين ان الكتبة مشتملة على هذه الفوايد الثلث فاولها قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وفي ذلكم
وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك الكتب والثاني انه الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال الله تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال قسط
اذا جار قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وانما كان اعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند
الله وهو كقوله تعالى ادعوهم لابائهم هو اقسط عند الله اي اعدل عند الله واقرب الى الحقيقة من ان تنسبوهم الى غير ابائهم والفايدة الثانية واقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ في
الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القايم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني افعل التفضيل اعني اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين
من قسط واقوم ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم واعلم ان الكتبة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين
الفايدة الاولى والثانية ان الاولى يتعلق بتحصيل مرضات الله تعالى والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بان الدين يجب تقديمه على الدنيا و
الفايدة الثالثة هي قوله وادنى ان لا ترتابوا يعني اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين وبين هذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل
المصلحة فالاول اشارة الى تحصيل مصلحة الدين والثاني اشارة الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس ولانه لا يقع في الفكر ان هذا الامر كيف كان وهل كان
الذي قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع في عقاب الغيبة والبهتان فما احسن هذه الفوايد وما ادخلها في
الضبط وما احسن فيها من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم وفيه مسايل المسألة الاولى الا فيه وجهان احدهما انه استثنا متصل والثاني انه منقطع
اما الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وذلك لان بيع بالدين قد يكون الى اجل قريب ويكون الى اجل بعيد فلما امر بالكتابة عند المداينة
استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا والتقدير اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الا ان يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني ان هذا استثناء من قوله
ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون هذا استثنا منقطعا فالتقدير لكن اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا
تكتبوها فهنا يكون كلاما مستانفا وانما رخص تعالى في ترك الكتابة والاشهاد في هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجري بين الناس فلو تكلفوا فيها الكتابة والاشهاد لشق الامر على الخلق
لانه اذا اخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن هناك حاجة الى الكتابة والاشهاد المسألة الثانية قوله الا ان تكون فيه قولان
احدهما انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا وان كان ذو عسرة والثاني قال الفرا وان شئت جعلت كان ههنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير
الا ان تكون تجارة حاضرة دايرة بينكم المسألة الثالثة قرا عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما القراة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد من اضمار الاسم وفيه وجوه الاول التقدير
الا ان تكون التجارة تجارة حاضرة كقوله ومنه قول الشاعر بني اسد هل تعلمون بلاءنا اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا اي كان اليوم يوما وثانيها ان يكون التقدير الا ان تكون
الامر والشان تجارة وثالثها قال الزجاج التقدير الا ان تكون المداينة تجارة حاضرة قال ابو علي هذا غير جائز لان المداينة لا تكون تجارة حاضرة ويمكن ان يجاب عنه بان المداينة اذا
كانت الى اجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فانه من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط ان يودي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة واما القراة بالرفع فالوجه فيها كان

اقام

المسألة الرابعة التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا او في الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين او بعين فالتجارة تجارة
حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال تعالى فليس عليكم جناح الا تكتبوها
ومعناه لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ولم يرد الاثم عليكم لانه لو اراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة ويأثم صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان انه لا مضرة
عليهم في تركها ما قدمناه ثم قال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد مدفوع عنهم لان الاشهاد
بلا كتابة اخف مؤنة لان الحاجة اذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال تعالى ولا
يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن الاضرار بمن له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد
فلا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل منه نفع ويحتمل ان يكون نهيا لصاحب الحق عن الاضرار الكاتب والشهيد بان يلزمهما او يمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر
المفسرين الحسن وطاوس وقتادة والثاني قول ابن مسعود وعطا ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جايز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار
احدهما ان يكون اصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار والثاني ان يكون اصله لا يضارر بفتح الراء الاولى فيكونان هما المفعول
بهما الضرار ونظير هذه الاية التي تقدمت في هذه السورة وهي قوله لا تضار والدة بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من الاحتمالين قراءة
عمر ولا يضارر بالاظهار والكسر وقراءة ابن عباس رض ولا يضارر بالاظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه
فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسق بمن يحرف الكتابة ومن يمتنع عن الاشهاد حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه بمن ابرم الكاتب والشهيد ولانه قال تعالى فيمن يمتنع عن اداء
الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والآثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بان هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق
بكما واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم ثم قال وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى
وان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه او تتركوا شيئا مما امرتكم به فانه فسوق بكم اي خروج عن امر الله
وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعني فيما حذر منه ههنا وهو المضارة او يكون عاما والمعنى اتقوا الله في جميع اوامره ونواهيه ثم قال تعالى ويعلمكم الله ما يكون ارشادا و
احتياطا في امر الدنيا كما يعلمكم ما يكون ارشادا في امر الدين والله بكل شي عليم اشارة الى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والاخرة قوله تعالى وان كنتم على سفر
ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله
بما تعملون عليم اعلم انه تعالى جعل البياعات في هذه الاية على ثلثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوض وبيع بالامانة ولما امر في آخر الاية المتقدمة بالكتابة
والاشهاد علم انه ربما تعذر ذلك في السفر اما بان لا يوجد كاتب او ان وجد لكنه لا يوجد الات الكتابة ذكر نوعا اخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن فهذا وجه النظم وهذا
ابلغ في الاحتياط من الكتابة والاشهاد ثم في الاية مسايل المسألة الاولى ذكرنا اشتقاق السفر في قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ونعيده ههنا
قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه يبين الشي ويوضحه وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال اي يكشف ولانه لما خرج من
الكن الى الصحرا فقد انكشف للناس ولانه لما خرج الى الصحرا فقد صارت ارض البيت منكشفة خالية واسفر الصبح اذا ظهر وسفرت المراة عن وجهها اي كشفت وسفرت
بين القوم سفارة اذا كشفت ما في قلوبهم وسفرت اسفر اي كنست والمسفرة المكنسة وذلك لانك اذا كنست فقد اظهرت ما كان تحت الغبار والسفير من الورق ما سفر به
الريح ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه المسألة الثانية اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشي اذا دام وثبت ونعمة راهنة اي دايمة ثابتة اذا عرفت اصل المعنى
فنقول الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل ارهنه رهنا اذا وضعت عنده قال الشاعر يراهنني فيرهنني بنيه وارهنه بني بما اقول اذا عرفت هذا فنقول ان
المصادر قد تنقل فتجعل اسما ويزول عنها عمل الفعل فاذا قال رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ولكن انتصاب المفعول كما تقول رهنت عند
زيد ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما يجمع الاسما وله جمعان رهن ورهان فما جاء على رهن قول الاعشى آليت لا اعطيه من ابنائنا رهنا فيفسدهم كمن قد افسدا وقال
قعنب بانت سعاد وامسى دونها عدن وغلقت عندها من قلبك الرهن ونظيره قولنا رهن ورهن سقف وسقف ونشر ونشر وخلق وخلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفرا ان الرهن
جمعه رهان ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقوله ثمار وثمر ومن الناس من عكس هذا فقال الرهن جمعه رهان واعلم انه تعالى لما تعارضا تساقطا الاسما وسيبويه لا
يرى جمع الجمع مطردا فوجب الا يقال به الا عند الاتفاق واما الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكبش وكباش وكعب وكعاب وكلب وكلاب المسألة الثالثة قرا ابن كثير وابو
عمرو فرهن بضم الراء والهاء وروي عنهما ايضا فرهن برفع الرا واسكان الها والباقون فرهان قال ابو عمرو ولا اعرف الرهان الا في الخيل فقرات فرهن للفصل بين الرهان في الخيل وبين
جمع الرهن واما قراءة ابي عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف واخرى بتسكينها
وقلب وقلب ولحد ولحد وبط وبط وفرش وفرش وجون وجون وخيل وورد المسألة الرابعة في الاية حذف فان شيت جعلته مبتدا واضمرت الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهد
او ما يقوم مقامهما او فعليه رهن مقبوضة وان شئت جعلته خبرا واضمرت المبتدا والتقدير فالوثيقة رهن مقبوضة المسألة الخامسة اتفق الفقهاء اليوم على ان الرهن في الحضر والسفر سواء في

حال وجود الكاتب وعليه وكان مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا في السفر اخذا بظاهر الآية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقييد الآية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا وليس الخوف من شرط جواز القصر المسئلة السادسة مسائل الرهن كثيرة واحتج من قال بان رهن المشاع لا يجوز بان الآية دلت على ان الرهن يجب ان يكون مقبوضا والعقل ايضا يدل عليه لان المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق المجحود وذلك لا يحصل الا بالقبض والمشاع لا يمكن ان يكون مقبوضا فوجب ان لا يصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الآية وهو بيع الامانة اعني ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن وفيه مسائل المسئلة الاولى امن فلان غيره اذا لم يكن منه خائفا قال تعالى هل امنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل فقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيانته وجحوده فليؤد الذي اؤتمن امانته اي فليؤد المديون الذي كان امينا ومؤتمنا في ظن الدائن امانته اي حقه كانه قيل ان هذا المديون امين ومؤتمن في ظن الدائن فلا يخلف ظنه وادى اليه امانته وحقه يقال امنته وائتمنته فهو مامون ومؤتمن ثم قال وليتق الله ربه اي هذا المديون يجب ان يتقي الله ولا يجحد لان الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والاشهاد والرهن فينبغي لهذا المديون ان يتقي الله ويعامله بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق وفي ان يؤديه اليه عند حلول الاجل وفي الآية قول آخر وهو انه خطاب للمرتهن بان يؤدي الرهن عند استيفاء المال فانه امانة في يده والوجه هو الاول المسئلة الثانية من الناس من قال هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد واخذ الرهن واعلم ان التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ بل تلك الاوامر محمولة على الارشاد والاخذ بالاحتياط وهذه الآية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس رض انه قال ليس في آية المداينة نسخ ثم قال تعالى ولا تكتموا الشهادة وفي التأويل وجوه الاول قال القفال انه تعالى لما اباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجائز في هذا المديون ان يخلف هذا الظن وان يخرج خائنا جاحدا للحق الا انه من الجائز ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم فههنا ندب الله تعالى ذلك الانسان الى ان يسعى في احياء ذلك الحق وان يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة او لم يعرف وشدد فيه بان جعله آثم القلب لو تركه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل ان يستشهد والوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بالواقعة ونظيره قوله تعالى ام تقولون ان ابراهيم واسمعيل واسحاق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد الجحد وانكار العلم الوجه الثالث في كتمان الشهادة الامتناع من ادائها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه فكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ومن يكتمها فانه آثم قلبه وفي الآية مسائل المسئلة الاولى الآثم الفاجر روي ان عمر رض كان يعلم اعرابيا ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذا يدل على ان الاثم بمعنى الفجور المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية كانه قيل فانه يأثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح كقوله سفه نفسه وقرا ابن ابي عبلة اثم قلبه اي جعله آثما المسئلة الثالثة اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا الفاعل والعارف والمامور والمنهي هو القلب وقد استقصينا هذه المسئلة في سورة الشعراء في تفسير قوله نزل به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهؤلاء يتمسكون بهذه الآية ويقولون انه تعالى اضاف الاثم الى القلب فلولا ان القلب هو الفاعل والا لما كان آثما واجاب من خالف هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن انما يكون لاجل ان اعظم الاسباب المعينة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلب ومتولدة مما يحدث في القلب من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب اضيف الاثم ههنا الى القلب ثم قال تعالى والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفا حذرا من مخالفة امر الله فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخير وان شرا فشر قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير في الآية مسائل

المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى لما جمع في هذه السورة اشياء كثيرة من علم الاصول وهي دلايل التوحيد والنبوة والمعاد واشياء كثيرة من بيان الشرايع والتكاليف وهي في الصلوة والزكاة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلاء والرضاع والبيع والربا وكيفية المداينة ختم الله هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد واقول انه قد ثبت ان الصفات التي هي كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكا وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فاذا حصل كمال القدرة والعلم وان كل من في السموات عبد من يرى وجد فاخلقه وتكونه وكان ذلك غاية الوعد للمطيعين وغاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم هذه السورة بهذه الآية الوجه الثاني في كيفية النظم قال ابو مسلم انه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة والله بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال لله ما في السموات وما في الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لابد وان يكون عالما بها اذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن من الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والارض مع ما فيهما من وجوه الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بها محيطا باجزائها الوجه الثالث في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما امر عند المداينة بالكتابة والاشهاد والرهن وكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط على حفظها بين الله تعالى انه انما امر بها لمنفعة يعود

نفعها الى الخلق لا لمنفعة تعود الى الله سبحانه وتعالى فان له ملك السموات والارض والوجه الرابع قال الشعبي وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة واوعد عليه بين ان له ملك السموات والارض فيجازي على الكتمان والاظهار المسئلة الثانية احتج الاصحاب بقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض على ان فعل العبد خلق الله تعالى لانه من جملة ما في السموات وما في الارض بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله ما في السموات ليس لام الغرض فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله فلا بد وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق المسئلة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الآية على ان المعدوم ليس بشيء لان من جملة ما في السموات وما في الارض حقايق الاشياء وماهياتها فهي لابد وان تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وانما تكون الحقايق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقايق وتكوين تلك الماهيات فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات محققة للحقايق فكان القول بان المعدوم شيء باطلا ثم قال الله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله روي عن ابن عباس رض انه قال لما نزلت هذه الآية جاء ابو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث نفسه بما لا يحب ان يثبت في قلبه وان له الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا واطعنا فقالوا سمعنا واطعنا واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فانزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الآية فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما حدثوا به انفسهم ما لم يعملوا او يتكلموا به واعلم ان محل البحث في هذه الآية ان قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها فالمؤاخذة بها تجري مجرى التكليف بما لا يطاق والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ومنها ما لا يكون كذلك بل يكون امورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن نفسه فالقسم الاول يكون مؤاخذا به الا ترى الى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آخر هذه السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة هذا هو الجواب المعتمد والوجه الثاني ان كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فانه في محل العفو وقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه فالمراد منه ان يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرا واما على سبيل الخفية واما ما وجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل فكل ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان اكثر المؤاخذات انما تكون بافعال القلوب الا ترى ان اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلوب واعظم انواع العقاب مرتب عليه ايضا وافعال الجوارح اذا خلت عن افعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كافعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب والوجه الثالث في الجواب انه تعالى يؤاخذ بها مؤاخذة بها من الغموم والهموم في الدنيا وروى الضحاك عن عائشة رض انها قالت ما حدث العبد به نفسه من شيء كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا او حزن او اذى فاذا جاءت الآخرة لم يسأل عنه ولم يعاقب عليه وروت انها سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن هذه الآية فاجابها بما هذا معناه فان قيل المؤاخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام الوجه الرابع في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل يؤاخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان من جملة تفاسيره كونه عالما بها فرجع معنى هذه الآية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضماير والسراير وروي عن ابن عباس رض انه تعالى اذا جمع الخلايق يخبرهم بما كان في نفوسهم فالمؤمن يخبره ويعفو عنه واهل الذنوب يخبرهم بما اخفوا من التكذيب والذنب الوجه الخامس انه تعالى ذكر بعد هذه الآية فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيبا لمن كان مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها الوجه السادس قال بعضهم المراد بهذه الآية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه الوجه السابع في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الآية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا وهذا ايضا ضعيف لوجوه احدها ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مامورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والثاني ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الآية لا تدل على ذلك والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي واعلم ان للناس خلافا في ان الخبر هل ينسخ ام لا وقد ذكرناه في اصول الفقه ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب اصحاب الكباير وذلك لان المؤمن المطيع مقطوع بانه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بانه يعاقب ولا يثاب وقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء رفع القطع عن الامرين فلم يبق الا ان يكون ذلك نصيبا للمؤمن المذنب باعماله المسئلة الثانية قرا عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الراء والباء واما الباقون فبالجزم اما الرفع فعلى الاستيناف والتقدير فهو يغفر واما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن ابي عمرو انه ادغم الراء في اللام في قوله يغفر لمن يشاء قال صاحب الكشاف وهو لحن ونسبته الى ابي عمرو كذب فكيف يليق مثل هذا اللحن باعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شيء قدير فبين بقوله لله ما في السموات وما في الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير انه كامل القدرة مستول على الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ولا كمال اعلى واعظم من حصول الكمال في هذه الصفات والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل ان يكون عبدا منقادا له خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن سخطه ونواهيه قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير في الآية مسائل

المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول هو انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال الصفة الربوبية اتبع ذلك بان

يكون المؤمن في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله سبحانه وتعالى وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر لنا منه كمال الربوبية وهو اظهر منا كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله ان
يظهر يوم القيمة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا الامل الوجه الثاني في النظم انه تعالى لما قال وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله بين
انه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شيء البتة ثم انه ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كانه
بفضله يقول عبدي وان كنت علمت جميع احوالك فلا اظهر من احوالك للعالم الا ما يكون مدحا وثناء عليك حتى تعلم اني كما انا الكامل في الملك والعلم والقدرة فانا الكامل في
الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات والستر على السيئات والوجه الثالث انه بدا السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون وبين في آخر
السورة ان الذين مدحهم في اول السورة هم امة محمد عليه الصلوة والسلام فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وهذا هو المراد بقوله
في اول السورة يؤمنون بالغيب ثم قال هاهنا وقالوا سمعنا واطعنا وهو المراد بقوله في اول السورة ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال غفرانك ربنا واليك المصير وهو
هو المراد بقوله في اول السورة وبالآخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم هاهنا كيفية تضرعهم الى ربهم في قولهم ربنا لا تؤاخذنا ربنا واعف عنا واغفر لنا الى آخر السورة وهو
المراد بقوله في اول السورة اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين اول السورة وآخرها الوجه الرابع وهو ان الرسول عليه الصلوة والسلام
اذا جاءه الملك من الله تعالى وقال له ان الله بعثك رسولا الى الخلق فهاهنا الرسول لا يمكنه ان يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك
في دعواه ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول ان يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك ايضا اذا سمع كلام الله افتقر الى معجز يدل على ان المسموع كلام الله فهذه
المراتب معتبرة اولها ان تقوم المعجزة لا على الملك بواسطة ذلك المعجز انه سمع كلام الله وثانيها ان تقوم المعجزة عند النبي عليه الصلوة والسلام على ان ذلك
الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله تعالى وليس شيطانا وثالثها ان تقوم المعجزة على يد الرسول عند الامة حتى يستدل الامة بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذا لم
الرسول كونه رسولا من عند الله تعالى لا يتمكن الامة من ان يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة انواع الشرائع واقسام الاحكام قال آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فبين
الرسول عليه السلام عرف ان ذلك وحي من الله وصل اليه وان الذي اخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى معصوم من التحريف وليس بشيطان مضل ثم لما ذكر ايمان الرسول
وهو مرتبة المتقدمة ذكر ايمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتاخرة فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته ومن تامله في لطائف نظم السورة وفي بدائع ترتيبها علم ان
القرآن كما انه معجز بحسب فصاحة الفاظه وشرف معانيه فهو ايضا معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين قالوا انه معجز بسبب اسلوبه ارادوا ذلك الا اني
الا انه جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متنبهين لهذه الاسرار وليس الامر في هذا الباب الا كما قيل والنجم تستصغر الابصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم
في الصغر ونسأل الله تعالى ان ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا بفضله المسألة الثانية اما قوله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فالمعنى انه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات
الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والاحكام منزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القاء الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول
ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل عليه السلام واما قوله والمؤمنون ففيه احتمالان احدهما انه يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى آمن الرسول
والمؤمنون بما انزل اليه من ربه والمؤمنون ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله كل آمن بالله وملائكته والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله
والاحتمال الثاني انه يتم الكلام عند قوله بما انزل اليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى ان الرسول آمن بكل ما انزل اليه من ربه واما
المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول يشعر بانه عليه السلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا به ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال و
الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي حدث هو ايمانه بالشرائع التي نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فاما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا
منذ خلق من اول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن امه قال اني عبد الله آتاني الكتاب فاذا لم يبعد ان يكون عيسى رسولا من عند الله تعالى
حين كان طفلا فكيف يستبعد ان يقال ان محمدا عليه الصلوة والسلام كان عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل المسألة الثالثة دلت الآية على ان الرسول آمن بما انزل اليه
من ربه وان المؤمنين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي انزل اليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير ويعرفه فيمكنه ان يؤمن به
وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون هو عليه السلام مختصا بالايمان به ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول عليه السلام مختصا في باب الايمان بما لا يمكن حصوله في غيره
ثم قال الله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذه الآية دلت على ان معرفة هذه المراتب الاربعة من ضروريات الايمان
فالمرتبة الاولى هي الايمان بالله سبحانه وتعالى وذلك لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق
الانبياء فكانت معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله سبحانه هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية انه سبحانه انما يوحي الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملائكة فقال
ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال فيوحي باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد القوى فثبت
ان وحي الله انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة فالملائكة يكونون كالوسائط بين الله وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ولهذا السر ايضا قال تعالى شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحي الذي تلقفه الملك من الله ويوصله الى البشر وذلك يضرب المثال يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس

عقبه

كالقمر وذات الوحي كاستنارة القمر وكما ان ذات الشمس متقدمة في المرتبة على استنارة القمر فكذلك ذوات الملك متقدمة على حصول ذلك الوحي المعبر عنه بهذه الكتب ولهذا السبب كانت الكتب
متاخرة في المرتبة عن الملائكة فلا جرم اخر الله ذكر الكتب عن ذكر الملائكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم الذين يقتبسون انوار الوحي من الملائكة فيكونون متاخرين في الدرجة عن
الكتب فلهذا السبب جعل الله ذكر الرسل في الدرجة الرابعة واعلم انه في ترتيب هذه المراتب الاربعة على هذا الوجه اسرار غامضة وحكم عظيمة لا يحتمل ايرادها ما في الكتب والقدر
والذي ذكرناه كاف في التنبيه المسألة الثانية المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده وبصفاته وبافعاله وباحكامه وباسمائه فالايمان بوجوده هو ان يعلم ان وراء المتحيزات
موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الاله لانه لا يثبت وراء المتحيزات شيئا آخر فيكون خلافه معنا في اثبات ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة فهم يقرون
باثبات موجود سوى المتحيزات موجبا لها فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية اما السلبية فهو ان يعلم انه فرد
منزه عن جميع جهات التركيب فان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته
فكل ما ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا في ذاته لزم ان لا يكون متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا في المكان ولا
حالا ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة واما الصفات الثبوتية فان يعلم ان الموجب لذاته نسبته الى بعض الممكنات كنسبته الى البواقي فلما راينا ان هذه المحدثات
وقعت على وجوه يمكن وقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم نستدل باحكام افعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه فيعرف قادرا عالما حيا
سميعا بصيرا موصوفا بنعوت الجلال وصفات الكمال وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فان تعلم ان كل ما سواه فهو ممكن محدث وتعلم
ببديهة عقلك ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو القديم فهذا الدليل يحملك على ان تحكم بان كل ما سواه فانما حصل بتخليقه وايجاده وتكوينه
الا انه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي هي الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الاول وهو انها ممكنة محدثة لا بد من اسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها فان قلت اني
من نفسي اني ان شئت ان اتحرك تحركت وان شئت ان لا اتحرك لم اتحرك فكانت حركاتي وسكناتي بي لا بغيري فنقول قد علقت حركتك بمشيئتك وسكونك بمشيئتك فقبل
حصول مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وان تتحرك اذا ثبت هذا فنقول ان هذه الحركة كيف حدثت فان حدوثها اما ان
يكون لا لمحدث اصلا او يكون المحدث لها ثم ان ذلك المحدث اما ان يكون هو العبد او الله فان حدثت لا لمحدث فقد لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر في احداثها الى مشيئة
اخرى ولزم التسلسل فثبت ان محدثها هو الله سبحانه واذا ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان في حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتب الفعل عليها واذا لم يكن له
اختيار في المشيئة ولا في حصول الفعل بعد المشيئة به فالانسان مضطر في صورة مختار فهذا كلام قاهر قوي في معارضة اشكالان احدهما انه كيف يليق بكمال حكمة الله ايجاد هذه القبائح
والفواحش من الكفر والفسق والثاني انه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد
عليه ايضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة واما المرتبة الرابعة في الايمان بالله فهو معرفة احكامه ويجب ان تعلم في احكامه امورا اربعة احدها انها غير معللة بعلة اصلا لان
كل ما كان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الله محال وثانيها ان تعلم انه لا يجب لاحد على الحق سبحانه بشيء اصلا وانه سبحانه وتعالى في الآخرة يغفر لمن يشاء
بفضله ويعذب من يشاء بعدله وانه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء لان الكل ملكه والمملوك المجازي لا حق له على المالك المجازي فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي واما المرتبة الخامسة
في الايمان بالله معرفة اسمائه قال الله تعالى في الاعراف ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال في سورة طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال في آخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات
والارض والاسماء الحسنى هي الواردة في كتاب الله وعلى السنة انبيائه المعصومين فهذه الاشارة الى معاقد الايمان بالله واما الايمان بالملائكة فهو من اربعة اوجه اولها الايمان بوجودها
فاما البحث عن انها روحانية محضة او جسمانية او مركبة من القسمين وبتقدير كونها جسمانية فهل هي اجسام نورانية وان كانت كذلك لطيفة كيف قدرت فكيف يمكن ان تكون مع
لطافة اجرامها بالغة في القوة الى الغاية القصوى فذلك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكم القرآنية والبرهانية والمرتبة الثانية في الايمان بالملائكة العلم بانهم معصومون
مطهرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وان لذاتهم بذكر الله وانسهم بعبادة الله وان حياة كل واحد منهم بما
الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء فكذلك حياتهم بذكر الله ومعرفته وطاعته والمرتبة الثالثة انهم وسائط بين الله وبين البشر فكل قسم منهم موكل على قسم من اقسام هذا العالم
كما قال سبحانه وتعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات
نشطا ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات اسرارا مخفية اذا طالعها الراسخ في العلم وقف عليها والمرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بواسطة الملائكة
قال تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة وكلما كان غوص العقل في هذه المراتب اشد كان ايمانه
بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها ان تعلم ان هذه الكتب وحي من الله تعالى الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب
القاء الشياطين والارواح الخبيثة وثانيها ان تعلم ان الوحي بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من الشياطين من القاء شيء من ضلالتهم في اثناء
الوحي الطاهر وعند هذا تعلم ان من قال ان الشيطان القى في اثناء الوحي قوله تلك الغرانيق العلى فقد قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن والمرتبة الثالثة ان هذا القرآن لم يغير ولم
يحرف ولا دخل فيه فساد وقول من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان بن عفان فان من قال ذلك اخرج القرآن عن كونه حجة والمرتبة الرابعة ان تعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه

وانه محكم يكشف عن متشابهة واما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى ان تعلم كونهم معصومين عن الذنوب وقد احكمنا هذه المسئلة في تفسير قوله فازلهما الشيطان
عنها فاخرجهما مما كانا فيه وجميع الآيات تمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تاويلها في هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى والمرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان تعلم ان النبي
افضل ممن ليس بنبي ومن الصوفية من نازع في هذا الباب المرتبة الثالثة قال بعضهم انهم افضل من الملائكة وقال الاكثر العلماء ان الملائكة السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة
الارضية وقد ذكرنا هذه المسئلة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولارباب المكاشفات في هذه المسئلة مباحثة غامضة المرتبة الرابعة العلم ان بعضهم افضل من البعض
قد بينا ذلك في تفسير قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله وتمسك بعضهم في هذه الاية لا نفرق بين احد من رسله واجاب العلماء عنه بان المقصود بهذا الكلام شيء
آخر وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء اذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجز على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق وجب حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه ان
يكون صادقا وانه يصح هذا الطريق وجب انه لا يبلغ حق احد منهم على صحة رسالته فاما ان يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض والغرض منه تزييف طريقة
اليهود والنصارى الذين يقولون بنبوة موسى وعيسى ويكذبون بنبوة محمد عليه الصلوة والسلام فهذا هو المقصود من قوله لا نفرق بين احد من رسله لا ما ذكرتم من انه يجوز ان يكون بعضهم
افضل من بعض فهذا هو الاشارة الى اصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله المسئلة الثالثة قرا حمزة وكتابه على الواحد والباقون كتبه على الجمع اما الاول ففيه وجهان احدهما
ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسل والثاني على معنى الجنس فيوافق معنى الجمع ونظيره قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم
الكتاب بالحق فان قيل اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان معرفا بالالف واللام وهذه مضافة قلنا قد جاء المضاف من الاسماء ويعني به الكثرة قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وقال تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث وهو الاحلال سائغ في جميع ليالي الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ولان اكثر القراء عليه
واعلم ان القراء اجمعوا في قوله ورسله على ضم السين وعن ابي عمرو تسكينها وعن نافع وكتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان اصل الكلمة على فعل بضم العين وحجة ابي عمرو
انه توالى اربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا لم يتوالوا هذه الحركات في شعر الا ان يكون مزاحفا واجاب الاولون ان ذلك مكروه في الكلمة الواحدة واما في كلمتين فلا بدليل
الادغام غير لازم في جمل لكن مع انه قد توالى فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة المسئلة الرابعة قوله لا نفرق بين احد من رسله وفيه
محذوف والتقدير يقولون لا نفرق بين احد من رسله وهو كقوله والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي قالوا هذا وكقوله والملائكة باسطوا
ايديهم اخرجوا معناه يقولون اخرجوا المسئلة الخامسة قرا ابو عمرو ونفرق على ان الفعل لكل واحد منهم وقرا عبد الله لا يفرقون المسئلة السادسة احد في معنى الجمع كقوله
وما منكم من احد عنه حاجزين والتقدير بين جميع رسله وهذا هو الذي قالوا وعندي لا يجوز ان يكون احد هاهنا في معنى الجمع لانه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله
وهو لا ينافي كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد عليه الصلوة والسلام فثبت
ان التاويل الذي ذكروه باطل بل معنى الاية لا نفرق بين احد من الرسل وبين غيره في النبوة واذا فسرناه بهذا حصل المقصود من الكلام ثم قال وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا
واليك المصير في الاية مسائل المسئلة الاولى الكلام في نظم هذه الاية من وجهين وهو ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واستكمال القوة النظرية بالعلم
واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية اشرف من القوة العملية والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال عن ابراهيم
رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقني بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شواهد هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا
عرفت هذا فنقول الامر في هذه الاية ايضا كذلك فقوله كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة
وقوله وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال القوة الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه النكتة علم اشتمال القرآن على اسرار عجيبة غفل عنها الاكثرون
والوجه الثاني من النظم في هذه الاية ان للانسان ايام ثلثة امس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدا واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى بالوسط والغد والبحث عنه بالعلم المعاد والقرآن مشتمل
على رعاية هذه المراتب الثلثة قال في آخر سورة هود ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله وذلك اشارة الى معرفة المبدا ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم
والقدرة لا جرم ذكرهما في هذه الاية فقوله ولله غيب السموات والارض اشارة الى كمال العلم وقوله واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدا واما علم
الوسط وهو علم ما يجب ان يشتغل اليوم به فله ايضا مرتبتان البداية والنهاية اما البداية فالاشتغال بالعبودية واما النهاية فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامر
كله الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين فقال فاعبده وتوكل عليه واما علم المعاد فهو قوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون اي ليوم عند تصل نتائج اعمالك
اليك فقد اشتملت هذه الاية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلثة ونظيرها ايضا قوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين هو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله
رب العالمين وهو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال في وصف اهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول
تعريف هذه المراتب الثلث مذكور في آخر سورة البقرة فقوله آمن الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة المبدا وقوله سمعنا واطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة
الاحوال التي يجب ان يكون الانسان عليها مشتغلا بها ما دام يكون في هذه الحياة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد والوقوف على هذه الاسرار بنور العقل عند
من تنور عالم الاجسام الى صعد عالم الافلاك والوار بجد السموات الوجد الثالث في النظم ان المطالب قسمان احدهما البحث عن حقايق الموجودات والثاني البحث عن احكام الافعال في الوجوب والجواز

والنظر اما القسم الاول فمستفاد من العقل والثاني مستفاد من السمع فالقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل آمن بالله والقسم الثاني هو المراد بقوله وقالوا سمعنا واطعنا المسئلة الثانية
قال الواحدي في قوله سمعنا واطعنا اي سمعنا قوله واطعنا امره الا انه حذف لان في الاية دليلا عليه من حيث مدحهم به واقول هذا الباب الذي ذكره عبد القاهر النحوي ان حذف المفعول فيه
ظاهرا وتقديرا اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله واطعنا امره فاذا ذكرت هاهنا قولا آخر غير قوله وامرا آخر غير قوله وامرا آخر سوى امره فاما اذا لم تقدر فيه ذلك الفعل كان الانسان
ليتوجه ويحصل ويجب سمعهم الا قوله ولم يعد في الوجود امرا يتوجه مقابلته الطاعة الا امره افادة ان هاهنا فكان حذف المفعول صورة ومعنى في هذا الموضع اولى المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى
لما وصف ايمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بانهم يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان ذلك لا يفيد المدح بل المراد بل سمعنا بآذان عقولنا اي
اي عقلناه وعلمنا صحته وسمعنا ان كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبياء الينا فهو حق صحيح واجب القبول والسمع بمعنى القبول والفهم وارد في القرآن قال تعالى ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمعنى لمن سمع الذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كان لم يسمعها كان في اذنيه وقرا ثم قالوا بعد ذلك واطعنا فيدل على انهم كما دلوا على اعتقادهم
في هذه التكاليف فهم ما اخلوا بشيء منها فجمع تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بابواب التكاليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل المسئلة الاولى
في هذه الاية سؤال وهو ان القوم لما قبلوا التكليف وعملوا به فاي حاجة لهم الى طلب المغفرة والجواب عنه من وجوه الاول انهم وان بذلوا جهدهم في اداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خائفين من
تقصير يصدر عنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه انهم يلتمسون من قبله الغفران فيما يخافون من تقصير فيما ياتون ويذرون الثاني روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه ليغان على قلبي حتى اني استغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تاويلات من جملتها انه عليه السلم كان في الترقي في درجات العبودية فكان كلما ترقى عن مقام الى
مقام اعلى راى الاول حقيرا فاستغفر الله منه فحمل طلب الغفران في هذه الاية على هذا الوجه ايضا غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات في مقابلة حقوق الهيبة جنايات وكل
انواع المعارف الحاصلة عند الخلق في مقابلة انوار كبريائه تقصير وقصور وجهل وكذلك محال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد في اي مقام كان من مقامات
العبودية وان كان عاليا جدا فانه بل بجلال كبريائه الله صار عين التقصير الذي يجب الاستغفار عنه وهذا هو السر في قوله لمحمد فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقامات
عبوديته وان كانت عالية الا انه كان ينكشف له في درجات مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر منها ولذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم في
دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وسبحان اشارة الى التنزيه ثم قال وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين يعني ان كل الحمد وان كنا لا نقدر على فهم ذلك بعقولنا ولا
على ذكره بالسنتنا المسئلة الثانية قوله غفرانك تقديره اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل في الدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر فنصب ومثله الصلاة الصلاة
والاسد الاسد وهذا اولى من قول من يقول نسالك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كان اولى ونظيره حمدا وشكرا اي احمد واشكر المسئلة الثالثة
ان طلب هذا الغفران مقرون بامرين احدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثاني ردفه بقوله ربنا وهذان القيدان يتضمنان فوائد احداها انت الكامل في هذه الصفة
وانت غافر الذنب وانت غفور وربنا الغفور الودود وانت الغفار استغفروا ربكم انه كان غفارا بل قال انه كان غفارا يعني انه ليست غفاريته من هذا الوقت بل غفار الذنوب فهذه
الغفارية كالحرفة له فقوله هاهنا غفرانك يعني اطلب الغفران منك وانت الكامل في هذه الصفة المطلوب من الكامل في صفته ان يعطي عطية كاملة فقوله غفرانك طلب لغفران
كامل وما ذاك الا بان يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال تعالى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وثانيها روي في الحديث الصحيح ان لله مائة جزء
من الرحمة فقسم جزءا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها يتراحمون وادخر تسعة وتسعين جزءا ليوم القيمة فالظن ان المراد من قوله غفرانك هو ذلك الغفران
الكبير كان العبد يقول يا رب ان جرمي كبير لكن غفرانك اعظم من جرمي وثالثها كان العبد يقول كل صفة من صفات جلالك والهيتك فانما ظهرت آثارها في محل معين فلولا الموجود
بعيد العدم لما ظهر آثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب والتاليف الانيق لما ظهر آثار علمك فكذا لولا جرم العبد وجنايته وعجزه وحاجته لما ظهر آثار غفرانك الذي معناه الطلب
لا يمكن ظهور اثره الا في حقي وحق امثالي من المجرمين واما القيد الثاني وهو قوله ربنا ففيه فوائد احداها ربيتني حين لا اذكرك بالتوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربيني عند ما
افنيت عمري في توحيدك وثانيها ربيتني حين كنت معدوما ولو لم تربني في ذلك الوقت لما تضررت به لاني كنت باقيا في العدم واما الآن فلو لم تربني اوقعتني في الضرر الشديد
فاسالك ان لا تهملني وثالثها ربيتني في الماضي فاجعل تربيتك في الماضي شفيعا الي في ان تربيني في المستقبل وقد اشتهر ان اتمام المعروف خير من ابتدائه فتمم هذا الاحسان
بفضلك ورحمتك ثم قال تعالى واليك المصير وفيه فائدتان احدهما بيان انهم كما اقروا بالمبدا فكذلك اقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدا اصل الايمان بالمعاد فان من اقر بان الله
عالم بالجزئيات قادر على كل الممكنات لا بد وان يقر بالمعاد والثانية بيان ان العبد متى علم انه لا بد من المصير اليه والذهاب اليه حيث لا حكم الا حكم الله ولا يستطيع احد ان يشفع الا
باذن الله كان اخلاصه في الطاعات اتم واحترازه عن السيئات اكمل آخر ما شرح الله تعالى من ايمان المؤمنين قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على
القوم الكافرين اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل ان يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام في
قوله قالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيده ان ما بعده من ذلك ربنا لا تؤاخذنا فكانه تعالى حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالايمان والعمل
الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف نفسا الا وسعها المسئلة الثانية في كيفية النظم انهم قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا ما

وسعنا وطاقتنا فاذا هو تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا الا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون سامعين مطيعين وان قلنا انه من كلام الله تعالى فوجه النظم
قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا غفرانك ربنا دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب المغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل الغفلة والسهو لانه مع قولهم سمعنا
واطعنا لا يصدر التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة في تلك التقصيرات لا جرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى
انكم اذا سمعتم واطعتم ما تعمدتم التقصير فعند ذلك لو وقع منكم نوع من التقصير على سبيل السهو فلا تكونوا خائفين فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم
في دعائهم في قولهم غفرانك ربنا المسئلة الثانية يقال كلفته الشيء فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد
وقال بعضهم الوسع دون المجهود في المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان المسئلة الثالثة المعتزلة عولوا في هذه الاية في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه ونظيره قوله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فقالوا هذه الايات صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق قالوا واذا ثبت هذا
فههنا اصلان الاول ان العبد موجد لافعال نفسه فانه لو كان موجدها هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق والثاني ان الاستطاعة قبل الفعل
والا لكان الكافر المامور بالايمان لم يكن قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف تكليفا بما لا يطاق فهذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل
العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تاويل الاية فالحجة الاولى ان من مات على الكفر تبينا بموته على الكفر ان الله تعالى كان في الازل عالما بانه يموت على
الكفر ولا يؤمن فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافي وجود الايمان على ما قررناه في مواضع وهو ايضا مقدمة بينة بنفسها فكان تكليفه بالايمان مع
حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية في العلم فهي جارية في الخبر الحجة الثانية ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي
وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الامر كذلك كان التكليف بما لا يطاق لازما وانما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل
والترك فلو ترجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح ومتى نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله تعالى لانها لو كانت من العبد لافتقر
ايجادها الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان عند حصول الداعية المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف الاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع
الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فاذن صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليفا
بما لا يطاق الحجة الثالثة ان التكليف بما لا يطاق الحجة الثالثة ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء الداعيتين او حال رجحان احدهما فان كان الاول فالتكليف
تكليف بما لا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فان
وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع الحجة الرابعة انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر
عنه انه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك تكليف ما لا يطاق الحجة الخامسة العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك اصبعه لم يعرف عدد الاحياز
التي حرك اصبعه فيها ولان الحركة البطيئة عند المتكلمين عبارة عن حركات مختلطة بالسكنات والعبد لم يخطر بباله انه تحرك في بعض تلك الاحيان وسكن في بعضها وانه اين تحرك و
اين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لانه قصد ايجاد ذلك القدر المخصوص من الافعال فلو دخل ذلك القدر دونها لان يزيد او ينقص فقد ترجح الممكن لا لمرجح
وهو محال فثبت ان العبد غير موجد واذا لم يكن موجدا كان تكليفه بما لا يطاق لانا على ما ذكرناه فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب فعلمنا انه لا بد للاية من التاويل
وفيه وجوه الاول وهو الاصوب انه قد ثبت انه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما ان نصدقهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما ان نكذبهما وهو محال
لانه ابطال النقيضين واما ان نكذب القاطع العقلي ونرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن وترجيح
الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق الا ان نقطع بصحة الدلائل العقلية ونحمل الظاهر السمعي على التاويل وهذا الكلام هو الذي نعول
المعتزلة عليه ابدا في دفع الظواهر التي يتمسك بها اهل التشبيه فبهذا الطريق علمنا ان لهذه الاية تاويلا في الجملة سواء عرفناه او لم نعرفه وحينئذ لا حاجة الى الخوض فيه على سبيل التفصيل
والوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف والامر والنهي الا الاعلام بان من فعل كذا فانه يثاب ومن لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر فان كان المامور ممكنا كان ذلك
امرا وتكليفا في الحقيقة وان لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب في الدار الاخرة واشعارا بانه انما خلق للنار والجواب لما ثبت هو ان الانسان ما لم يمت فانا لا ندري
ان الله علم منه انه يموت على الكفر او لعل الله فنحن نشاركون في قيام المانع فلا جرم يامره بالايمان ويحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائما في حقه فتبين ان الذي كلف
كان زائلا عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء اهل الجبر الجواب الرابع انا بينا ان قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس هو قول الله بل قول المؤمنين فلا يجوز حجة الا ان هذا ضعيف
في ذلك لان الله حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب هذا الكلام وجب ان يكونوا صادقين في هذا الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا اقصى ما امكن ان يقال في
هذا الموضع ونسال الله العظيم ان يرحم عجزنا وقصور فهمنا وان يعفو عن خطايانا فانا لا نطلب الا الحق ولا نروم الا الصدق اما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل
المسئلة الاولى اختلفوا في انه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب قال الواحدي الصحيح عند اهل اللغة ان الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما قال ذو الرمة الفى اباه بذلك الكسب يكتسب
والقرآن ايضا ناطق بذلك قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقال والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا

اقامة كل واحد منهما مقام الاخر ومن الناس من علم الفرق ثم فيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص من الكسب لان الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب
لا يكون الا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة ويقال فلان كاسب لاهله ولا يقال مكتسب لاهله والثاني قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي
منجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية
على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه قالوا لان الاية صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ويجري ذلك مجرى لونه وطوله وشكله
وساير الامور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم قال القاضي لو كان تعالى خالقا لافعالهم فما الفائدة في التكليف وما الوجه في ان يسالوه ان لا يثقل عليهم والثقل على قولهم
كالخفيف في انه تعالى يخلقه فيهم وليس للمحق نصيب ولا لغوب المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على فساد القول بالمحابطة قالوا لانه تعالى اثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها
ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين الاستحقاقين يجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما زوال الاخر قال الجبائي ظاهر الاية وان دل على الاطلاق الا انه
مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح اذا لم يبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم يكفره بالتوبة وانما صرنا الى الاضمار هذا الشرط لما ثبت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة
دائمة والعقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول وكان الجمع بين استحقاقهما ايضا محالا واعلم ان الكلام على هذه المسئلة مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده المسئلة الرابعة احتج كثير من المتكلمين في هذه الاية على ان الله تعالى لا يعذب الاطفال بذنوب ابائهم ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله تعالى
ولا تزر وازرة وزر اخرى المسئلة الخامسة الفقهاء تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار لان اللام في قوله لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص
وتاكد ذلك بقوله عليه السلم كل امرء احق بكسبه من والده وولده والناس اجمعين واذا مهدنا هذا الاصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك باداء الضمان
لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود اما الغصب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد والمدبر ومنها انه اذا غصب ساجة فادرجها
في بنايه او غصب حنطة وطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما كسبت ومنها انه لا شفعة للجار لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل
ان الجار مقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستدلال لان الضرر في المخالطة للجار اقل ولان في الشركة يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا
يمنع وجوب الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ولا يكون مقتضيا زوال
زوال الملك عنه ومنها ان منكر وجوب الزكوة احتجوا به ان الدليل الموجب للزكوة اخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الاية اصل كبير في فروع الفقه ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين
دعاءهم وذلك لانه عليه السلم قال الدعاء مخ العبادة ولان الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله وكرمه وعزته وعظمته بنعت الاستغناء والتعالي فالمقصود
من جميع العبادات والطاعات هذا فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله تعالى وقد ذكرنا الكلام في حقيقة الدعاء في تفسير قوله
تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين اربعة
انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف هذه الكلمة عنها وهو قوله واعف عنا واغفر لنا اما النوع الاول فهو قوله ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطانا وفيه مسائل المسئلة الاولى لا تؤاخذنا اي لا تعاقبنا وانما جاء على لفظ المفاعلة وهو فعل واحد لان المسيء قد امكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار
من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في ايذاء نفسه وعندي فيه وجه اخر وهو انه تعالى ياخذ المذنب بالعقوبة فالمذنب كانه ياخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو فلهذا
يتمسك العبد عند الخوف منه بفضله فلما كان كل واحد منهما ياخذ الاخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة المسئلة الثانية في النسيان وجهان الاول ان المراد منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد الذكر
فان قيل اليس فعل الناسي في محل العفو بدليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان
محل العفو عنه قطعا فما معنى طلب العفو بالدعاء والجواب عنه من وجوه الاول ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر الا ترى ان من راى في ثوبه نجاسة فاخر ازالتها
الى ان نسي فصلى وهو على ثوبه عد مقصرا اذ كان يلزمه المبادرة الى ازالته واما اذا لم يرها في ثوبه فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع فاصاب انسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي انه
يصيبه لكن الصيد او غيره فاذا رمى وعلم بحيث يكون ملوما واذا لم يكن امارات الغلط ظاهرة ثم رمى واصاب انسانا كان ههنا معذورا وكذلك الانسان اذا تغافل عن الدرس والتكرار
حتى نسي القرآن يكون ملوما اما اذا واظب على القرآن فههنا يكون معذورا فثبت ان النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون معذورا وروي انه عليه السلم كان اذا اراد
ان يذكر حاجته شد خيطا في اصبعه فثبت بما ذكرنا ان الناسي قد لا يكون معذورا وذلك ما اذا ترك التحفظ واعرض عن اسباب التذكر فاذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثاني
في الجواب ان يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لان هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي الا على وجه النسيان والخطاء فكان
وصفهم بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كانه قيل ان كان النسيان مما يجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به الوجه الثالث في الجواب ان المقصود من الدعاء اظهار التضرع الى الله
تعالى لا طلب الفعل ولذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو بما يقطع بانه يفعله سواء دعا او لم يدع قال رب احكم بالحق وقال ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة وقال الملائكة
في الدعاء فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فكذا في هذه الاية العلم بان النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء الوجه الرابع في الجواب ان مؤاخذة الناسي غير ممتنعة عقلا فان الانسان
المؤاخذة تستديم الذكر فلا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك الذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جائزا في العقل لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء الوجه الخامس ان اصحابنا الذين يجوزون

لانهم اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القوا حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها فان قيل ان كان التقدير بفصل احدى الكلمتين عن الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة واذا امتنع بقاؤها امتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز ان يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فابقيت حركتها لتدل على بقائها بهذا المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تحقيقه طويل فاقول فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني سبب كون تلك الحركة فتحة اما البحث الاول فهو مبني على مقدمات المقدمة الاولى ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابراهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاواخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق الا بالحركة المقدمة الثانية مذهب سيبويه ان حرف التعريف هو اللام وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا انه وجد ما قبل لام التعريف حرفا اخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذا اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق بهذه اللام فيحق في هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال القيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام واثر من الاثار لكنا بينا انه ليس الامر كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها باثارها سقوطا كليا وههنا يبطل قول الفراء المقدمة الثالثة ان اسماء هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفراء اما البحث الثاني فلقائل ان يقول الساكن اذا حرك حرك بالكسر فلم اختير الفتح ههنا قال الزجاج في الجواب عنه الكسر ههنا لا يليق لان ميم في قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمع الكسرة مع الياء وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختير الفتح طعن ابو علي الفارسي في كلام الزجاج وقال ينتقض قوله بقولهم جير بالراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم حصل الانتقال منه الى النطق بالفتحة في قولنا الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من اثقل الحركات والانتقال من الضد الى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم الى الفتحة فقولنا الله كان النطق به سهلا فهذا وجه تقرير قول سيبويه

المسألة الثالثة في سبب نزول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان بعض اول هذه السورة في اليهود وقد ذكرناه في تفسير الم ذلك الكتاب والقول الثاني ان من ابتداء السورة الى الآية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم وثلثة منهم اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني مشيرهم وصاحب رايهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدارسهم يقال له ابو حارثة بن علقمة احد بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوها ومولوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينه فلما قدموا من نجران ركب ابو بن علقمة احد بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوها ومولوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلة وكان الى جنبه اخ له يقال له كرز بن علقمة فبينا بغلة ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابو حارثة بل تعست امك فقال ولم يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له اخوه كرز فما يمنعك منه وانت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة واكرمونا فلو آمنا بمحمد عليه الصلوة والسلم لاخذوا منا كل الاشياء فوقع ذلك في قلب اخيه كرز وكان يضمره الى ان اسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلثة الامير والسيد والحبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على اختلاف من اديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلثة ويحتجون لقولهم هو الله بانه كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون لقولهم انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث ثلثة بقول الله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال عليه السلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتاكلون الخنزير قالوا فمن ابوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانزل الله تعالى في ذلك اول سورة آل عمران الى بضع وثمانين آية منها ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يناظرهم فقال الستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه اباه قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا حي لا يموت وان عيسى ياتي عليه الفناء قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شيء يكلاه ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيئا من ذلك قالوا لا قال الستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فهل يعلم عيسى شيئا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا لا ياكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى حملته امه كما تحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة وغذي كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى قال صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يكون هذا كما زعمتم فسكتوا ثم ابوا الا الجحود ثم قالوا يا محمد الست تزعم انه كلمة الله وروح منه فقال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الآية ثم ان الله تعالى امر محمدا عليه الصلوة والسلم بالملاعنة اذ ردوا عليه فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملاعنة فقالوا يا ابا القسم دعنا ننظر في امرنا ثم ناتيك بما تريد ان تفعل فانصرفوا ثم قال بعضهم لبعض ولذي الرأي منهم فقال والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قوم نبيا قط الا وفني كبيرهم وصغيرهم وانها الاستيصال منكم ان فعلتم وانتم قد ابيتم الا دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى

بلادكم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا يا ابا القسم قد رأينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن على ديننا فابعث رجلا من اصحابك معنا يحكم بيننا في اشياء قد اختلفنا فيها من اموالنا فانكم عندنا رضى فقال عليه السلم ائتوني العشية ابعث معكم القوي الامين وكان عمر يقول ما احببت الامارة قط الا يومئذ رجاء ان اكون صاحبها قال فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر ثم نظر عن يمينه وعن يساره فجعلت اتطاول له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى رأى ابا عبيدة ابن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم فاقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها ابو عبيدة واعلم ان هذه الرواية دالة على ان المناظرة في تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلم وان قول الحشوية والنظر باطل قطعا

المسألة الرابعة ان مطلع هذه السورة له نظم عجيب لطيف وذلك لان اولئك النصارى الذين نازعوا الرسول عليه الصلوة والسلم كانه قيل لهم اما ان تنازعوا في معرفة الاله او في معرفة النبوة فان كان النزاع في معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا وان محمدا لا يثبت ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية فانه قد ثبت بالبرهان انه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا ان يكون له ولد وان كان النزاع في النبوة فهذا ايضا باطل لان الطريق الذي عرفتم ان الله تعالى انزل التورية والانجيل على موسى وعيسى هو بعينه قائم في محمد عليه الصلوة والسلم وما ذاك الا المعجزة وهو حاصل ههنا فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو مضى حسن جدا فلنفتقر ههنا الى بحثين الاول يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع ان يكون له ولد وانما قلنا حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه ممكن لذاته محدث حصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على ما بيناه كل ذلك في تفسير قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شيء منها ولدا له كما قال ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا ولما ثبت ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان ياكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بانه ما كان الها فهذه الكلمة وهو قوله الحي القيوم جامعة جميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث اما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى ههنا في غاية الحسن ونهاية الكمال والجودة وذلك لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى اقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتم ايها اليهود والنصارى على انه تعالى انزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس ثم انه تعالى قرن بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قولهما وبين اقوال الكاذبين فانه لولا المعجزة لما حصل الفرق بين قول المحق وقول المبطل فالمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقانا لا محالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التورية والانجيل نازلين من عند الله فكذلك حصل في كون القرآن نازلا من عند الله تعالى واذا كان الطريق مشتركا فاما ان يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة او تصديق الكل على ما هو قول المسلمين فاما قبول البعض ورد البعض فذاك جهل وتقليد ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه الصلوة والسلم وما هو في اثبات محمد عليه السلم لم يبق بعد ذلك عذر لمن نازعه فلا جرم اردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه وله الشكر على نعمه التي لا حد لها ولا حصر ولما لخصناه ما هو المقصود الكلي فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ اما قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلم فبين تعالى ان احدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فاما الحي فهو الفعال الدراك واما القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق ومصالحهم فيما يحتاجون اليه في معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والثمار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرأ عمر الحي القيام قال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم القائم على خلقه باعمالهم واجالهم وارزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل كل حي والقيوم الذي لا ند له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قولنا الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب ان يكون حيا قيوما وكيف وهم يقولون بانه قتل واظهر الجزع من الموت علمنا قطعا ان عيسى ما كان الها ولا ولدا للاله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا اما قوله نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه فاعلم ان الكتاب ههنا هو القرآن وقد ذكرنا في اول سورة البقرة اشتقاقه وانما خص القرآن بالتنزيل والتورية والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القرآن نجما نجما فكان معنى التكثير حاصلا فيه واما التورية والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وبقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل واعلم انه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين الاول قوله بالحق قال ابو مسلم انه يحتمل وجوها احدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها انه حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة واظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها انزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوصف الثاني لهذا الكتاب قوله مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبياء ولما اخبروا به عن الله تعالى ثم فيه وجهان الاول انه تعالى دل بذلك على صحة القرآن لانه لو كان من عند غيره لم يكن موافقا لسائر الكتب لانه كان اميا لم يختلط باحد من العلماء ولا تلمذ لاحد ولا قرأ على احد شيئا والمفتري اذا كان كذلك امتنع ان يسلم من الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحي الله تعالى الثاني قال ابو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعاء الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان والى الشرايع

هي صلاح اهل كل زمان فالفرقان مصدق للكتب في كل ذلك جئ في الاية سوالان السوال الاول كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القران ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب
ان الكتب مبشرة بالقران وبالرسول فاذا دلت على ان احكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القران كان موافقا للقرآن فكان القرآن مصدقا لها
فاما فيما عدا الاحكام والشبهة فان القرآن مصدقا لها لان دلايل المباحث الالهية لا تختلف وكذلك فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التورية والانجيل ثم قال تعالى
انزل الفرقان والانجيل من قبل هدى للناس وفيه مسايل المسالة الاولى قال صاحب الكشاف التورية والانجيل اسمان اعجميان فالاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرء الحسن
الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة غير موجود في اوزان العرب واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فنقل كلام الادباء اما لفظ
التورية ففيه ابحاث البحث الاول في اشتقاقه قال الفراء التورية معناها الضيا والنور من قول العرب ورى الزند يرى اذا قدح فظهرت النار قال تعالى فالموريات قدحا
ويقولون وريت بك زنادي ومعناه بك الخيري فالتورية سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء البحث الثاني
في وزنها ثلثة اقوال الاول قال الفراء اصل التورية تورية تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها القول
الثاني قال الفراء ويجوز ان يكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون اصلها تورية الا انه نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جارية جاراة وفي ناصية ناصاة
قال الشاعر فما الدنيا بباقاة لحي ولا حي على الدنيا بباق والقول الثالث وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم
نحو تجاه وتراث وتخمة وتكلان ثم قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتب بالياء على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفراء اما الاول فقالوا هذا البناء نادر واما
فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اولى واما الثاني فلانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقرآن ما نزل بها البتة البحث الثالث في التورية قراءتان الامالة
والتفخيم فمن فخم فلان الراء حرف على الاكثر واما الثاني فلانه لا يتم الا بحمل اللفظ على الامالة لما فيه من التكرير اما الانجيل ففيه اقوال قال الزجاج انه افعيل من النجل وهو الاصل
يقال لعن الله ناجليه اي والديه فسمي ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين والثاني قال قوم ويقال للماء الذي يخرج من البئر نجل ويقال قد استنجل
الوادي اذا خرج الماء من البئر فسمي الانجيل انجيلا لانه اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه
الرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلاء سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء اخرجه لهم واقول امر هؤلاء الادباء عجيب كانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون
ماخوذا من شيء اخر ولو كان كذلك للزم اما التسلسل واما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا حتى يجعل ساير الالفاظ مشتقة
منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الاخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذاك الاخر ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع
وذاك اصل وربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذاك الذي يجعلونه اصلا في غاية الخفاء وايضا فلو كانت التورية انما سميت تورية لظهورها
والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا لوجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتورية فوجب تسمية كل الحوادث بالتورية ووجب في كل ما كان اصلا لشيء اخر ان يسمى بالانجيل فالطين اصل الكوز فوجب
ان يكون الطين انجيلا والذهب اصل الخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه الالزامات عليهم لا بد
ان يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا يتم المقصود في اخر الامر الا بالرجوع الى وضع اللغة فلم لا نتمسك
به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وايضا فالتورية والانجيل اسمان اعجميان احدهما عبراني والاخر سرياني فكيف يليق بالعاقل ان يلتفت الى هذه المباحث
اما قوله تعالى من قبل هدى للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التورية والانجيل من قبل ان انزل الفرقان ثم بين انه تعالى انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الاية دالة
على بطلان قول من زعم ان القرآن عمى على الكافرين وليس بهدى لهم وهذا يدل على ان معنى قوله وهو عليهم عمى انهم عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام
فلم يزدهم دعايي الا فرارا لما فروا عنده واعلم ان قوله هدى للناس يحتمل ان يكون ذلك عايدا الى التورية والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف
القران بانه حق ووصف التورية والانجيل بانه هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القران في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لم يصفه ههنا
قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم اما ههنا فالمناظرة كانت
مع النصارى وهم لا يهتدون بالقران فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن انه هدى بل قال انه حق في نفسه سواء قبلوه او لم يقبلوه واما التورية والانجيل فهم يعتقدون
صحتهما ويدعون بانا انما نعول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التاويل بانه هدى فهذا ما خطر لي والله اعلم بمراده القول الثاني وهو قول الاكثرين
انه تعالى وصف الكتب الثلثة بانها هدى وهذا الوصف عايد الى الكل وغير مختص بالتورية والانجيل ثم قال وانزل الفرقان وللجمهور المفسرين فيه اقوال الاول ان المراد
هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا والثاني ان المراد هو القرآن وانما اعاده تعظيما لشانه ومدحا له بكونه فارقا بين الحق والباطل او يقال انه تعالى اعاده وذكره ليبين انه انزله
بعد التورية والانجيل ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد منه انه تعالى
كما جعل هذه الكتب الثلثة هدى ودلالة فقد جعلها مفرقة بين الحلال والحرام وساير الشرايع فصار هذا الكلام دالا على انه تعالى بين في هذه الكتب ويلزم عقلا سمعا بيانا جملة ما قاله
اهل التفسير في هذه الاية وهي عندي مشكل اما حمله على الزبور فبعيد لانه ليس فيه شيء من الشرايع والاحكام بل ليس فيه الا المواعظ ووصف التورية والانجيل مع اشتمالهما على الدلايل وبيان الاحكام

بالفرقان اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حمله على القران فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان عطف على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقران مذكور قبل
فهذا يقتضي ان يكون هذا القرآن مغايرا للقرآن وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان
كان قد ورد في بعض الاشعار النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللايقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الاية وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات
التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين
دعواهم وبين دعوى الكذب فلما اظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب فالمعجزة هو الفرقان فلما ذكر تعالى انه انزل
الكتاب بالحق وانزل التورية والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى انزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجزة القاهرة التي تدل على صحتها وتفيد الفرق بينها وبين ساير الكتب المختلفة فهذا
ما عندي في تفسير هذه الاية وهو احسن مما ذكره المفسرون الا ان حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجودة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنافي كل
ذلك فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم انه سبحانه لما قرر في هذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بتقرير النبوة اتبع ذلك بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه الدلايل الباهرة فقال ان
الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى وقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ
فهو يتناول كل من اعرض عن دلايل الله ثم قال تعالى والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه اي عاقبه وقال الليث يقال لم ارض منه حتى نقمت وانتقمت اذا
كافاه عقوبة بما صنع فالعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل قوله تعالى ان الله لا يخفى
عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم
هو القايم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم جهات
حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اشارة الى
الكمال علمه المتعلق بجميع المعلومات في ان يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات ولا يشغله سؤال عن سؤال ولا يشتبه الامر عليه بسبب كثرة اسولة السايلين ثم
قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وفي ان يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر
كونه قايما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكاينات ثم في الاية لطيفة اخرى وهي ان قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء كما دل على كمال علمه سبحانه فالطريق الى اثبات كونه
عالما لا يجوز ان يكون هو السمع لان معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك هو ان نقول ان افعال الله محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن
يدل على كون فاعله عالما فلما كان دليله كونه عالما ما ذكرنا فحين ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك
وهو انه هو الذي يصوركم في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من اعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها اعصاب وبعضها
اوردة وبعضها شراين وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من قطرة من النطفة هذه الاعضاء
المختلفة في الطبايع والشكل واللون ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام دالا على كونه عالما من حيث ان الفعل
المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء واذا ثبت
انه تعالى عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره اولا من انه هو الحي القيوم ومن تامل في هذه اللطايف علم انه لا يعقل كلام
اكثر فايدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تاثيرا في القلوب من هذه الكلمات والاحتمال الثاني ان نزول هذه الايات على سبيل نزولها وذلك لان النصارى ادعوا الالهية لعيسى عليه السلام وعولوا
في ذلك على نوعين من الشبهة احد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبه مستخرجة من مقدمات الزامية اما النوع الاول من الشبه فاعتمادهم
في ذلك على امرين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا انك اكلت في دارك كذا ويقول لذاك انك صنعت
في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير
ثم ينفخ فيه فيكون طيرا وهذا النوع من شبه النصارى متعلق بالقدرة وليس للنصارى شبه في المسالة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى و
التثليث بقوله الاله يجب ان يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع انه ما كان الها اتبعه بهذه الاية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين اما الشبهة الاولى وهي المتعلق
بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها
لاحتمال انه علم ذلك بوحي من الله اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان
الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المغيبات وكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم
ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتاذى بذلك ويتالم وكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب علم انه ما كان عالما بجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع
بان عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفته بعض الغيب انه كان عالما بجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض

لا يدل على حصول الالهية اما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من الشبه وهي الشبه المتعلقة بالعلم واما النوع الثاني من الشبه وهي الشبهة المتعلقة
بالقدرة فاجاب الله تعالى عنها بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك
الاحياء اظهارا لمعجزته واكراما له اما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يكون قادرا على ان يصور في الارحام من قطرة صغيرة من
النطفة هذا التركيب العجيب وعيسى عم لم يكن قادرا على الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لامات اولئك الذين اخذوه وعلى زعم النصارى قتلوه فثبت ان حصول الاحياء
والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها اما عدم حصولهما على وفق مراده في ساير الصور يدل على انه ما كان الها فظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة هي الشبهة المبنية على
مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى النوعين النوع الاول ان النصارى يقولون انتم ايها المسلمون اتفقتم معنا على انه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله فاجاب الله
عنه ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى
قالوا للرسول عليه الصلاة والسلام الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فاجاب الله عنه بان هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز فاذا
ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التأويل وذلك هو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله الحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس بالاله ولا ابن الاله واما قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فهو
جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وهو قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب
ان يكون ابنا لله واما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب جواب عن تمسكهم بما ورد في القرآن ان عيسى عم روح الله وكلمته ومن احاط علما بما ذكرنا وانصف علم ان
هذا الكلام على اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وانه ليس في المسألة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الآيات عليه فالحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الآيات فما ذكرناه لانه لا حاجة اليه فمن اراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما
اجاب عن شبههم اعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم والعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم
وهو تقرير لما تقدم ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز
كامل العلم وهو الحكيم ومع في الآيات ابحاث لطيفة اما قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فالمراد لا يخفى عليه شيء فان قيل وما الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء
مع انه لو اطلق لكان ابلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض اقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين
العقل على معرفة عظمة الله والحس متى اعان العقل على المطلوب كان الفهم اتم والادراك اكمل ولذلك فان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها ذكر لها مثال فان
المثال يعين على الفهم اما قوله هو الذي يصوركم فقال الواحدي التصوير جعل الشيء على صورة والصورة هيئة حاصلة للشيء عند ايقاع التأليف بين اجزائه واصله من صار يصور اذا
اماله فهي صورة لانها مايلة الى شكل ابويه واما تمام الكلام فيه فقد ذكرناه في قوله فصرهن اليك واما الارحام فهي جمع رحم واصلها من الرحمة وذلك لان الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة
والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما **قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما
تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب** اعلم ان في الآية مسائل
المسألة الاولى قد ذكرنا في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني كالجواب عن شبه النصارى اما
الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقايم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور
واكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذي يصوركم في الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي تحل صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى
هو الذي انزل عليك الكتاب واما الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة المسيح عليه انه روح الله وكلمته فبين الله تعالى بهذه الآية ان
القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة **المسألة الثانية** اعلم ان القرآن دل على انه بكليته محكم ودل على
انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكليته محكم فهو قوله تعالى الر تلك آيات الكتاب الحكيم والر كتاب احكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد
من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من الاتيان بكلام يساوي القرآن
في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله كتابا متشابها
مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا
على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية التي نحن في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة
وتفسيرهما في عرف الشريعة اما المحكم فالعرب تقول حاكمت وحكمت واحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك
اي امنعه من الفساد وقول جرير احكموا سفهاءكم اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي اما المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن

عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه علي الامر اذا لم يفرق
بينهما وقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات وفي رواية اخرى متشابهات ثم لما كان من شأن
المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه
ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلا ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن
ولم يترجح احدهما على الآخر فلا جرم سمي غير المعلوم انه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه
في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك
المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الآخر واما ان لا يكون كذلك بل يكون
احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ
بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مؤولا اما النص والظاهر
فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمؤول فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ عليه
غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما
لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة
الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر انما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في احد المعنيين ومرجوحا في الآخر ثم ان كان الراجح
باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى
ان الله لا يأمر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضد العلم ومرجوحه الترك
والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعي ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة
وان الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله متشابه والسني يقلب الامر في ذلك فلا بد ههنا
من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم
واما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما ان يكون
عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الآخر اولى من العكس اللهم الا ان
يقال ان احدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح وحينئذ يحصل الرجحان الا انا نقول اما الاول فباطل لان الدلايل
اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار
وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فثبت ان شيئا من الدليل اللفظي لا يكون قاطعا واما الثاني وهو ان يقال احد الدليلين
اقوى من الدليل الثاني وان كان اصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه
في المسايل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسايل الفقهية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسايل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل
القطعي العقلي على ان ما اشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل فظهر انه لا سبيل الى
صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلايل العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلايل وعرف المكلف انه ليس مراد الله
تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل اليه انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل وذلك
الترجيح لا يمكن الا بالدلايل اللفظية والدلايل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلايل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر تكون في غاية الضعف ومثل هذا لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل
على مثل هذه الدلايل في المسايل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة القطعية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل وهذا منتهى
ما حصلناه في هذا الباب **المسألة الثالثة** في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس رض انه قال المحكمات هي الثلاث الآيات في سورة الانعام قل تعالوا اتل ما حرم
ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوايل السور وذلك انهم اولوها على حساب
الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وشرع كتحريم الظلم والقتل
وعقوق الوالدين ومنها ما يجوز ان يتغير بشرع وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الآيات الثلاث
في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية الا بدليل منفصل على ما لخصناه في اول سورة البقرة في القول

الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس رضي الله عنه ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذي دلائله واضحة لائحة مثل ما اخبر الله تعالى من انشاء الخلق في
قوله ثم خلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتامل نحو الحكم بانه تعالى
يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تامل العاقل لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عني بقوله المحكم ما يكون دلائله
واضحة لان المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو المجمل المساوي والماول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه اولا وان عني به
ان الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل وعلى هذا يصير جملة القران متشابها لان قوله ثم خلقنا
النطفة علقة امر يحتاج في معرفة صحته الى الدليل العقلية فان اهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك الطبايع والفصول وتاثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها
وكما ان اثبات الحشر والنشر يفتقر الى الدليل فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا
انها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث يكون مقدماته قليلة مترتبة يؤمن الغلط فيها الا نادرا ومنه ما يكون الدليل فيه خفيا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول
هو المحكم والثاني هو المتشابه والقول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي او بدليل خفي فذاك المحكم وكان ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك
كالعلم بوقت قيام القيمة والعلم بمقادير الثواب في حق المكلفين ونظيره قوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرسيها المسالة الرابعة في الفوايد التي لاجلها جعل بعض القران محكما و
بعضه متشابها واعلم ان من الملحدة من طعن في القران لاجل اشتماله على المتشابهات قال انكم تقولون ان تكليف الخلق مرتبط بهذا القران الى اخر قيام القيامة ثم انا نراه بحيث يتمسك
به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بايات الجبر كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار
في معرض الذم في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وفي موضع اخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي يتمسك بقوله ليس
كمثله شيء ثم ان كل واحد يسمي الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات المخالفة لمذهبه متشابهة وانما آل في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي
هو المرجوع اليه في كل الدين الى يوم القيمة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا في فوايد المتشابهات
وجوها الوجه الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله
الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الوجه الثاني لو كان القران محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر
ارباب ساير المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه فح يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته فح ينظر
فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التامل فيه كل صاحب مذهب واذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الوجه
الثالث ان القران اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل وح يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة اما لو
كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلايل العقلية فح كان يبقى في الجهل والتقليد الوجه الرابع ان القران لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى تعلم طرق التاويلات
وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم
الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات هذه الفوايد الكثيرة الوجه الخامس وهو السبب الاقوى في هذا الباب ان القران كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبايع العوام تنبو
في اكثر الامر عن ادراك الحقايق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا
بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم
الثاني وهو الذي يكشف لهم في اخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله اعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى هو الذي انزل عليك
الكتاب فالمراد هو القران منه ايات محكمات وهي التي يكون مدلولاتها متاكدة اما بالدلايل العقلية القاطعة وذلك في المسايل القطعية او يكون مدلولاتها خالية عن
معارض اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سوالات السوال الاول ما معنى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام في حقيقة اللغة الاصل الذي منه يكون الشيء فلما كانت
المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل ان ما جرى في الانجيل من ذكر الاب وصف
الله الباري تعالى القديم المكون للاشياء الذي قامت الخلايق وبرزت الى ان بعثها فعبر عن هذا المعنى بلفظ الاب من جهة ان الاب هو الذي حصل منه تكون الابن ثم وقع
التشبيه وهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكذا قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه محكم معناه متاكد بالدليل العقلية فكان قوله عيسى روح الله وكلمته
من المتشابهات التي يجب ردها الى ذلك المحكم السوال الثاني لم قال ام الكتاب ولم يقل امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في
تقدير شيء اخر واحدهما ام للاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية ولم يقل ايتين وانما قال ذلك على معنى ان مجموعهما اية واحدة فكذا ههنا ثم قال واخر متشابهات وقد
حققنا المتشابه قال الخليل وسيبويه ان اخر فارقت اخواتها في حكم واحد وذلك لان اخر جمع اخرى واخرى تانيث اخر فانه تستعمل مع من وبالالف واللام يقال زيد افضل من عمرو

الافضل فالالف واللام متعاقبتان لمن في باب افضل وكان القياس ان يقال زيد اخر من عمرو او يقال زيد الاخر الا انهم حذفوا منه لفظة من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوها
بدلالة اللفظ عليه والالف واللام متعاقبتان فمع من سقط الالف واللام ايضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخر جمعه فصار في نفسه اللفظ معدولا عن حكم
نظايرها في سقوط الالف واللام عن جمعها واما قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين ان اهل الزيغ لا
يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق يقال زاغ زيغا اي مال ميلا واختلفوا في هؤلاء الذين ارادوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلعم في
المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله تعالى هذه الاية ثم انزل الله هذه الاية ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون
قال الكلبي هم اليهود طلبوا علم بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة في اوايل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في اخر الاية وما
يعلم تاويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة والانبياء وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله
بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد الله به الرسول من
النصر وما اوعد الكفار من النقمة فيقولون ايتنا بعذاب الله ومتى تاتينا الساعة ولو ما تاتينا ثم هو الامر على ضعفه ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصا بالحيز فاما ان يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون اكبر منه فيكون
منقسما مركبا وكل مركب فانه ممكن محدث فبهذا الدليل الظاهر يمتنع ان يكون الاله في مكان فيكون قوله تعالى الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك به كان متمسكا
بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي
وثبت ان حصول ذلك الداعي من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا فح بطل
ذلك التفويض وثبت ان الكل بقضاء الله وقدره ومشيته فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات لاجل ابتغاء في قلوبهم تعالى
الحق وطلب الغرض الباطل واعلم انك لا ترى طايفة في الدنيا الا وتسمي الايات المطابقة لمذهبهم محكمة والايات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة ثم يهوي الامر في ذلك الا ترى الى الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون
الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق الى الله هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني الزايغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بايات الضلالة ولا يتاول على المحكم الذي
بينه الله بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين وفسروا ايضا قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها على
انه تعالى كثرهم اراده لفسقهم فان الله تعالى بين العدل على خلقه لعلكم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ليبين لكم ويهديكم وتاولوا قوله تعالى انا
زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون على انه تعالى الذين لهم النعمة ونقصها بذلك مما في القران كقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وما كنا مهلكي القرى الا واهلها
ظالمون وقالوا واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه وقال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فكيف يزين السيئة
فهذا ما قاله ابو مسلم وليت شعري لم حكم عن الايات الموافقة لمذهبه بانها محكمات وعن الايات المخالفة لذلك بانها متشابهات ولم اوجب في تلك الايات المطابقة لمذهبه
اجراؤها على الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلايل العقلية فاذا دل على بطلان مذهبه الدلايل العقلية القاهرة فان مذهبهم لا يتم الا اذا بينا بانه صدور
احد الفعلين دون الثاني من غير مرجح وذلك تصريح بنفي الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بانه سبحانه ما كان عالما بكيفيات الافعال في الازل وذلك تصريح بتجهيل الصانع ولا
يتم الا اذا قلنا بان صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد والانقص وذلك نفي الصانع ويلزم
ايضا ان لا يدل صدور الفعل على كون الفاعل عالما وح ينسد باب الاستدلال باحكام افعال الله تعالى على كونه عالما ولو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه
الدلايل على القضاء والقدر بالمتشابه لظهر بما ذكرنا ان القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل اية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل اية تخالفهما فهي المتشابهة فاما المحقق
فانه يجعل الامر في الايات على ثلثة اقسام احدها ما يتاكد ظاهرها بالدلايل القطعية فذاك هو المحكم حقا وثانيها الذي قامت الدلايل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك
هو الذي يحكم فيه بان مراد الله تعالى غير ظاهره وثالثها الذي لم يوجد مثل هذا الدليل على طرفي ثبوته وانتفايه فيكون من حقه التوقف فيه ويكون ذلك متشابها بمعنى
ان الامر اشتبه فيه غرضين فالاول قوله تعالى فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والثاني وهو قوله تعالى وابتغاء تاويله فاما الاول فاعلم ان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء
والغلو فيه يقال فلان مفتون بطلب الدنيا اي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في هذه الفتنة وجوها اولها قال الاصم انهم متى اوقعوا تلك المتشابهات في الدين صار
بعضهم مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي الى التقاتل والهرج والمرج وذاك هو الفتنة وثانيها ان التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونا بذلك
عاشقا عليه لا ينقطع عنه بحيلة البتة وثالثها ان الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم انه لا فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني لهم
فهو قوله تعالى وابتغاء تاويله التاويل هو التفسير واصله في اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تاويلا اذا صيرته اليه هذا معنى التاويل في اللغة ثم يسمى
التفسير تاويلا قال تعالى سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تاويلا وذلك لانه اخبار عما يرجع اليه اللفظ واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التاويل الذي
ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب لكل مطيع والعقاب كم تكون قال القاضي هؤلاء الزايغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين

ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله وابتغاء تأويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال وما يعلم تأويله الا الله واختلف الناس في هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام ههنا ثم الواو في قوله والراسخون في العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن انس والكسائي والفراء ومن المعتزلة قول ابي علي الجبائي وهو المختار عندنا والقول الثاني ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون في العلم فيكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الراسخين في العلم وهذا القول ايضا مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الاول وجوه الحجة الاولى ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسألة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز مثاله قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف قد وجد على ما بيناه بالبراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا ان مراد الله تعالى ليس ما دل عليه ظاهر هذه الآية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية فوجب ان يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش استوى دل الدليل على انه يمتنع ان يكون الاله في المكان فعلمنا ان مراد الله تعالى من هذه الآية ما اشعر به ظاهرها الا ان في مجازات هذا اللفظ كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته الحجة الثانية وهو ان ما قبل هذه الآية يدل على ان طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي وايضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصر كما قالوا لو ما تأتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز الحجة الثالثة ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون آمنا به وقال في اول البقرة فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وان يؤمن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا ان القرآن كلام الله وعلموا انه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القاطعة على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى علموا ان مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي شيء كان فهو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن الحجة الرابعة لو كان قوله والراسخون معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون آمنا به او يقال ويقولون آمنا به فان قيل في تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون كلام مبتدأ والتقدير هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به والثاني ان يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا اما الاول فضعيف لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار اولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يجعل قوله يقولون حالا من الراسخين لا من الله فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا القول اولى الحجة الخامسة قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم آمنوا بما عرفوا على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة الحجة السادسة نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال تفسير القرآن على اربعة اوجه تفسير لا يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله وسئل مالك بن انس رضي الله عنه عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في اول سورة البقرة فاذا ضم ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه المسألة ثم قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وفيه مسائل **المسألة الاولى** الراسخون في اللغة الثابتون في الشيء واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله تعالى وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيئا متشابها ودل الدليل القاطع على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعا ان مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن ثم حكى عنهم انهم يقولون كل من عند ربنا والمعنى ان كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا وفيه سؤالان السؤال الاول لم قال كل من عند ربنا ولو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفائدة في لفظ عند الجواب الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التأكيد السؤال الثاني لم جاز حذف المضاف اليه من كل الجواب لان دلالة المضاف عليه قوية فبعد الحذف والامن من اللبس ثم قال الله تعالى وما يذكر الا اولو الالباب وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به ومعناه ما يتعظ بما في القرآن الا ذوو العقول الكاملة فصار هذا الوصف كالدلالة على انهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن فيعلمون ان الذي يطابق ظاهره دلائل العقول يكون محكما وما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكلام ممن لا يجوز في كلامه التناقض والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له معنى صحيح عند الله تعالى وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ولا يفسرون القرآن الا بما يطابق دلائل العقول ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشيء كلما كان اشرف كان ضده اخس فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفا بهذه الصفة كان درجته

الرسوخ

التي عظم الله الثناء عليها فكذلك متى تكلم في القرآن من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول واللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين انهم يقولون آمنا به حكى عنهم انهم يقولون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا وحذف يقولون لدلالة الاول عليه وفي هذه الآية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الكفر وصالح لان يميل الى الايمان ويمتنع ان يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة يحدثها الله تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وان كانت داعية الايمان فهي التوفيق والرشاد والهداية والتسديد والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وقد ورد قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن والمراد من الاصبعين الداعيتان ومن انصف ولم يتعسف وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ولو جوز حدوث احدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر لزمه نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرنا فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما انزله من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه في ان لا يجعل قلبهم مائلا الى الباطل بعد ان جعله مائلا الى الحق فهذا كلام برهاني متأكد بتحقيق قرآني على ان هذه الآية من اقوى المحكمات وهذا الكلام بين المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على ان الزيغ لا يجوز ان يكون بفعل الله وجب صرف هذه الآية الى التأويل واما دلائلهم فذكرناها في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فكما احتجوا بها في هذا الموضع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وهو صريح في ان ابتداء الزيغ منهم واما تأويلاتهم في هذه الآية فمن وجوه اولها وهو الذي قاله الجبائي واختاره القاضي ان المراد بقوله لا تزغ قلوبنا يعني لا تمنعنا الالطاف والثاني قال الاصم لا تبلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نأمن معه الزيغ والثالث قال الكعبي لا تسمنا باسم الزائغ كما يقال فلان يكفر فلانا اذا سماه كافرا والرابع قال الجبائي لا تزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد اذ هديتنا وهو قريب من الوجه الاول والخامس قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل السادس قال ابو مسلم احرسنا من الشيطان ومن شرور انفسنا حتى لا نزيغ فهذا جملة ما ذكروه في تأويل هذه الآية وهي باسرها ضعيفة اما الاول فلان من مذهبهم ان كل ما صح في قدرة الله تعالى ان يفعل في حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت الهيته لصار جاهلا او محتاجا والشيء الذي يكون كذلك فاي حاجة الى الدعاء في طلبه بل هذا العذر يتمشى على قول شرذمة المعتزلة واصحاب الذين لا يوجبون على الله تعالى فعل جميع الالطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد في التكليف ان علم الله تعالى انه له اثر في حمل المكلف على الفعل القبيح وان علم تعالى انه لا اثر له البتة في حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا او عاصيا فلا فائدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر دائر مع الكفر وجودا وعدما والكفر والزيغ باختيار العبد فلا فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزيغ والكفر واما الرابع وهو انه لو كان علمه تعالى بانه يكفر في السنة الثانية وجب عليه ان يميته لكان علمه بانه لا يؤمن قط ويكفر طول عمره فوجب عليه ان لا يكلفه واما الخامس وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف لان هذا متعلق بما قبل هذه الآية فاما الذين في قلوبهم زيغ واما السادس فهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس ان كان مقدورا وجب فعله فلا فائدة في الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وان الحق ما ذهبنا اليه فان قيل فعلى ذلك القول كيف الكلام في تفسير قوله فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم قلنا لا يبعد ان يقال ان الله تعالى يزيغهم اولا فعند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة اخرى سوى الاولى من الله تعالى وكل ذلك لا منافاة فيه اما قوله تعالى وهب لنا من لدنك رحمة واعلم ان تطهير القلب عما لا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم اولا ان لا يجعل قلوبهم مائلة الى الاباطيل والعقائد الفاسدة ثم انهم اتبعوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانواره وجوارحهم واعضاءهم بزينة الطاعة وانما قال رحمة حتى يكون ذلك شاملا لجميع انواع الرحمة فاولها ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانيها ان يحصل في الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها ان يحصل في الدنيا سهولة اسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها ان يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت وخامسها ان يحصل في القبر سهولة السؤال وسهولة ظلمة القبر وسادسها ان يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيئات وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم اكد ذلك بقوله من لدنك رحمة منبها للعقل والقلب والروح على ان هذا المقصود لا يحصل الا منه ولما كان هذا المطلوب في غاية العظم قال انك انت الوهاب كان العبد يقول الهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة الي لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فانت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سواك من جودك ومن احسانك وكرمك يا دائم المعروف يا قديم الاحسان قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد اعلم ان هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى ان يصونهم عن الزيغ وان يخصهم بالهداية والرحمة فكأنهم قالوا ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة وانما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالآخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الآباد ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين بقي هناك في السعادة ابد الآباد والغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا **المسألة الثانية**

قال الجبائي ان كلام المؤمنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه فاما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله تعالى كان القوم لما قالوا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه
صدقهم الله تعالى في ذلك وايد كلامهم بقوله ان الله لا يخلف الميعاد قال ولو كان هذا من تمام كلام المؤمنين لوجب ان يقول انك لا تخلف الميعاد كما قال حكاية
عن المؤمنين في آخر هذه السورة ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ورود هذا على طريقة في الكلام
من الغيبة الى الحضور ومثله كثير في كتاب الله فان قيل فلم قالوا في هذه الآية ان الله لا يخلف الميعاد وفي تلك الآية انك لا تخلف الميعاد قلنا الفرق والله اعلم ان هذه
الآية مقام الهيبة يقتضي الحشر والنشر لينتصف الحق للمظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الاعظم اولى في هذا المقام اما قوله في آخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذاك المقام
مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فقال انك لا تخلف الميعاد **المسألة الثانية** احتج الجبائي بهذه الآية على القطع
بوعيد الفساق والكلام في سورة البقرة فقد مر في مسألة الوعيد عند قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته والله اعلم قوله تعالى ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم
ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار اعلم انه تعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافرين وشدة عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الآية مسائل
المسألة الاولى في قوله ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني لاعلم انه رسول الله
حقا ولكنني ان اظهرت ذلك اخذ ملوك الروم مني ما اعطوني من المال والجاه فالله تعالى بين ان اموالهم واولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة والقول الثاني ان
اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ **المسألة الثانية** اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة اما الاول
فقوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم شيئا وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفزع الى المال والولد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب فبين تعالى
ان صفة ذلك اليوم بخلاف صفة الدنيا لان اقرب الطرق الى دفع المضار اذا لم يثبت في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر اولى ونظيره لا ينفع مال ولا بنون وقوله المال
والبنون زينة الحيوة الدنيا وقوله ونرثه ما يقول ويأتينا فردا ولقد جئتمونا فرادى الآية واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان يجتمع عليه الاسباب المؤلمة
واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان يكون ان تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود
بفتح الواو الحطب الذي يوقد به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كوردت ورودا **المسألة الثالثة** من في قوله من الله فيه قولان احدهما لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم
من عذاب الله شيئا فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا قوله تعالى كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا باياتنا
فاخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب يقال دأب الشيء ادأب دأبا ودؤوبا اذا اجتهدت في الشيء وتعبت فيه قال تعالى سبع سنين دأبا اي بجد ودوام ويقال سار
فلان دائبا اذا جد في السير ثم صار الدؤوب عبارة عن الشأن والامر والعادة يقال هذا دأب فلان اي عادته وقيل الدأب والدؤوب الدوام وفي كيفية التشبيه وجوه
الاول ان تفسير الدأب بالاجتهاد كما هو معناه في اصل اللغة قاله الاصم والزجاج ووجه التشبيه ان دأب هؤلاء الكفار اي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم
بمحمد صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ثم انا اهلكنا اولئك بذنوبهم فكذلك نهلك هؤلاء الوجه الثاني تفسير الدأب
بالشأن والصنع وفيه وجوه الاول كدأب اي كشأن آل فرعون وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم كشأن آل فرعون في التكذيب بموسى الثاني انه جعلهم
الله وقود النار كعادته وصنيعه في آل فرعون والمراد كدأب الله في آل فرعون ونظيره يحبونهم كحب الله الثالث قال القفال يحتمل ان تكون الآية جامعة للعادة
المضافة الى الله تعالى والعادة المضافة الى الكفار كانه قيل ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في ايذاء رسلهم وعادتنا ايضا
في اهلاك هؤلاء كعادتنا في اهلاك اولئك والمقصود على كل التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين على ايذاء الكفار وبشارتهم بان الله تعالى سينتقم
منهم كانه تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون الى دوام العذاب فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم امران احدهما المحن المعجلة وهي القتل
والسبي والاذلال ثم المصير بعده الى العذاب الدائم اما قوله تعالى والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وكذبوا باياتنا المراد الآيات المعجزات ومن كذب بها فقد كذب
بالانبياء ثم قال فاخذهم الله بذنوبهم لان من ينزل به العذاب يصير كالماخوذ المأسور لا يقدر على التخلص ثم قال والله شديد العقاب وهو ظاهر قوله تعالى قل للذين
كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون بالتاء
فالمعنى قل لهم انهم سيغلبون ويدل على الياء قوله قل للذين آمنوا يغفروا وقل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ولم يقل اغفروا ويدل على التاء قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين
لما آتيتكم من كتاب والفرق بين القراءتين من حيث المعنى ان القراءة بالتاء امر بان يخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم والقراءة بالياء امر بان يحكي لهم
المسألة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة جمع اليهود في سوق بني قينقاع وقال
يا معشر اليهود اسلموا قبل ان يصيبكم مثل ما اصاب قريشا فقالوا يا محمد لا يغرنك نفسك ان قتلت نفرا من قريش لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفت القتال فنزلت الثاني
ان يهود اهل المدينة لما شهدوا واقعة بدر قالوا والله هذا هو النبي الامي الذي بشرنا به موسى في التوراة ونعته وانه لا ترد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان
يوم احد ونكب اصحابه قالوا ليس هذا هو ذاك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا الرواية الثالثة في جمع من الكفار باعيانهم علم الله انهم يموتون على كفرهم
وليس في الآية ما يدل على انهم من هم **المسألة الثالثة** قوله ستغلبون اخبار عن امر يحصل في المستقبل وقد وقع مخبره على موافقه فكان اخبارا عن الغيب
وهو معجز ونظيره غلبت الروم الآية ونظيره في حق عيسى وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون الآية **المسألة الرابعة** دلت الآية على حصول البعث في القيامة وحصول الحشر

وان مرد الكافرين الى النار ثم قال وبئس المهاد والمهاد هو الموضع الذي يتمهد فيه وينام عليه كالفراش قال تعالى والارض فرشناها
فنعم الماهدون قوله قد كان لكم آية في فئتين التقتا في الآية مسائل **المسألة الاولى** لم يقل قد كانت وفيه وجهان الاول انه محمول على المعنى فقد كان بان هذا
آية والثاني قال الفراء انما ذكر للفصل الواقع بينهما وهو قوله لكم **المسألة الثانية** وجه النظم انا ذكرنا ان الآية المتقدمة وهو قوله ستغلبون نزلت في اليهود انه
صلى الله عليه وسلم لما دعاهم الى الاسلام اظهروا التمرد وقالوا لسنا امثال قريش في الضعف وقلة معرفة القتال بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما نغلب كل من ينازعنا
فقال تعالى لهم انكم وان كنتم اقوياء ارباب العدد والعدة فانكم ستغلبون ثم ذكر ما يجري مجرى الدلالة على صحة الحكم فقال قد كان لكم آية في فئتين التقتا
يعني ان واقعة بدر كالدلالة على ذلك لان الكثرة والعدد كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين
مظفرين منصورين بتأييد الله ونصره ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع الخصوم سواء كانوا اقوياء او لم يكونوا وهذا يدل على انه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود
ويقهرهم وان كانوا ارباب السلاح والقوة فهذا وجه النظم **المسألة الثالثة** الفئة الجماعة واجمع المفسرون على ان المراد بالفئتين رسول الله صلى الله عليه وسلم
مع اصحابه يوم بدر ومشركي مكة روي ان المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلا وفيهم ابو سفيان وابو جهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم من الابل سبعمائة بعير
واهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر وكانوا في الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل اربعة منهم بعير ومعهم من الدروع
ستة ومن الخيل فرسان ولا شك ان في غلبة المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بينة ومعجزة قاهرة واعلم انه عليه السلام كان قد اخبر قومه بان الله ينصره
على قريش بقوله واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم يعني جمع قريش فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل وعلى وفق خبره كان ذلك اخبارا عن
الغيب فكان معجزا قال الحسن امد الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزاة بخمسة آلاف من الملائكة قال تعالى فاستجاب لكم اني ممدكم بالف وقال يمددكم ربكم بخمسة
آلاف من الملائكة وكان سيماهم هو انه كان على اذناب خيولهم ونواصيها صوف ابيض وهو المراد بقوله والله يؤيد بنصره من يشاء ثم قال تعالى فئة تقاتل في سبيل الله
واخرى كافرة وفيه مسألتان **المسألة الاولى** القراءة المشهورة فيه بالرفع وكذا قوله واخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل واخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرئ بالنصب
اما على الاختصاص او على الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي والرفع هو الوجه والمعنى احديهما تقاتل فهو رفع على استئناف الكلام **المسألة الثانية** المراد بالفئة التي
تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين الله واخرى كافرة فالمراد كفار قريش قال تعالى يرونهم مثليهم وفيه مسائل الاولى قرأ نافع ويعقوب وابان عن عاصم
ترونهم بالتاء والباقون بالياء وقوله يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين **المسألة الثالثة** قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة
فقوله يرونهم مثليهم يحتمل ان يكون الرائي هو الفئة الكافرة والمرئي هو الفئة المسلمة وان يكون بالعكس من ذلك وهذا احتمالان وايضا فقوله مثليهم يحتمل ان يكون المراد
مثلي الرائي وان يكون مثلي المرئي فاذا هذه الآية يحتمل وجوها اربعة الاول ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثل عدد المشركين قريبا من الفين والثاني ان الفئة الكافرة
رأت المسلمين مثلي المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك ان الله تعالى كثر المسلمين في اعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل فهذا مناقض لقوله
تعالى في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم والجواب انه كان التكثير والتقليل في حالين مختلفين فقللوا اولا في اعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما لاقوهم كثروا
في اعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم في اول الامر وتكثيرهم في آخر الامر ابلغ في القدرة واظهار الآية الاحتمال الثالث ان الرائين هم المسلمون
والمرئيين هم المشركون فالمسلمون رأوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة وان بدا السبب فيه ان الله امر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا
مائتين فان قيل كيف يرونهم مثليهم وكانوا ثلاثة امثالهم والجواب ان الله تعالى انما اظهر للمسلمين من عدد المشركين العدد الذي علم المؤمنون انهم يغلبونهم وذلك لانه
تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم والاحتمال الرابع ان الرائين هم
المسلمون ثم انهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان من هذا يوجب نصرة الكفار وايقاع الخوف في قلوب المؤمنين والآية
تنافي ذلك وفي الآية احتمال خامس وهو ان اول الآية قد بينا انه خطاب مع اليهود فيكون المراد ترون ايها اليهود ان المشركين مثل المؤمنين في القوة والشوكة والله اعلم
ثم قال رأي العين يقال رأيته رأيا ورؤية ورأيا في المنام رؤيا خاصة فالرؤيا يختص بالمنام ويقال هو مني رأي العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون
ظرفا للمكان كما يقول ترونهم امامكم ومثله هو مني مناط العيوق ومزجر الكلب قال والله يؤيد بنصره من يشاء نصر الله المؤمنين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر
ونصر بالحجة فلهذا المعنى لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين جاز ان يقال هم المنصورون بالحجة وبالعاقبة الحميدة والمقصود من الآية النصرة
والظفر انما يحصلان بتأييد الله ونصره لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح ثم قال ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار والعبرة الاعتبار وهي الآية التي يعبر بها منزلة الجهل الى العلم واصله من العبور
وهو النفوذ من احد الجانبين الى الآخر ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تفسيرها وقوله لاولي الابصار اي لاولي العقول
كما يقال لفلان بصر بهذا الامر اي علم ومعرفة قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية النظم قولان احدهما
ما يتعلق بالقصة فانا روينا ان ابا حارثة النصراني اعترف لاخيه بانه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله الا انه لا يقر بذلك خوفا من اخذ الملوك منه المال وايضا روينا
انه عليه السلام لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر اظهروا من انفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين تعالى في هذه الآية ان هذه الاشياء
وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة وان الآخرة خير وابقى القول الثاني وهو على التأويل العام انه تعالى لما قال في الآية المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان في

ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك هو انه تعالى بين انه زين للناس حب هذه الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها
فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة فيما عنده في الآخرة فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ثم بين ان طيبات الآخرة معدة لمن واظب
على العبودية من الصابرين والصادقين الى آخر الآية المسألة الثانية اختلفوا في ان قوله زين للناس من الذي زين لهم اما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان
عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وايضا فلو كان المزين هو الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل
وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فليكن ذلك في الانسان كذلك وان كان من الله وهو الحق فليكن في حق الانسان ايضا كذلك وفي القرآن اشارة الى هذه
النكتة في سورة القصص في قوله ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان اعتقد احد انا اغويناهم فمن الذي اغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا اما
المعتزلة فقد نقل القاضي عنهم ثلاثة اقوال الاول حكي عن الحسن انه قال الشيطان زين لهم وكان يحلف بالله على ذلك واحتج القاضي لهم بوجوه احدها انه تعالى
اطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا
المال الكثير الى هذا الحد لا يليق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان اهل الآخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحياة الدنيا وهذا
في معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع ان يكون مزينا له ورابعها قوله بعد هذه الآية قل أؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا
وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه والقول الثاني قول قوم آخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه
اولها انه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها لعبيده واباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما
في تناول المشتهى من اللذة ثم اباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل الى منافع الآخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان
مزينا لها وانما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى منافع الآخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها والثاني ان يتقوى بها على طاعة الله والثالث انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك
المنافع انما تيسرت بتخليق الله واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج
الحمد من اقصى القلب ذكره هنا بمعناه والرابع ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان اكثر ثوابا
فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسائل الى ثواب الآخرة وثالثها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وخذوا زينتكم عند كل مسجد وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على
ان التزيين من الله تعالى ومما يؤكده قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول الثالث وهو اختيار الجبائي والقاضي وهو التفصيل وذلك ان كل ما كان من هذه
الباب واجبا او مندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى وكل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان هذا ما ذكره القاضي وفي تقسيمه بقي قسم ثالث وهو المباح
الذي لا يكون في فعله ولا في تركه ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان من حقه ان يذكره ويبين ان التزيين فيه من الله تعالى او من الشيطان
المسألة الثالثة قوله حب الشهوات فيه ابحاث ثلاثة الاول ان الشهوات هاهنا هي الاشياء المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة كما يقال للمقدور قدرة
وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة يقال هذه شهوة فلان اي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم فائدتان احداهما
انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم متبعها شاهد على
نفسه بالبهيمية فكان المقصود من هذا اللفظ التنفير عنها البحث الثاني قال المتكلمون دلت هذه الآية على ان الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب الى الشهوة والمضاف غير
المضاف اليه والشهوة من فعل الله والمحبة من افعال العباد وهو عبارة عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات والطيبات البحث الثالث قال الحكماء
ان الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب ان لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب ان لا يحبها واما من احب شيئا واحب ان يحبه فذاك هو كمال
المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة كما في قوله حكاية عن سليمان عليه السلام اني احببت حب الخير عن ذكر ربي ومعناه احب الخير واحب ان اكون محبا للخير وان كان ذلك
في جانب الشر فهو كما في هذه الآية فان قوله زين للناس حب الشهوات يدل على امور ثلاثة مرتبة اولها انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان
تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت هذه الدرجات الثلاثة بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوة ولا يكاد تنحل الا بتوفيق عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى اضاف
ذلك الى الناس ولفظ الناس عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ اقتضى ان هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان
لذيذا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيذ والنافع قسمان جسماني وروحاني والقسم الجسماني حاصل لكل احد في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يكون الا في الانسان
الواحد على سبيل الندرة ثم حصوله لذلك النادر لا يبقى الا في اوقات نادرة فلهذا السبب عمم الله تعالى هذا الحكم في الكل فقال زين للناس حب الشهوات اما قوله
تعالى من النساء والبنين ففيه بحثان الاول من في قوله من النساء والبنين للتبيين كما في قوله فاجتنبوا الرجس البحث الثاني انه تعالى عدد هاهنا من المشتهيات
امورا سبعة اولها النساء وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ بهن اكثر والاستئناس بهن اتم ولذلك قال تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجا الآية ومما يؤكد هذا ان العشق
الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا في هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية حب الولد ولما كان حب الولد الذكر اكثر من حب الولد الانثى لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ووجه
التمتع بهم ظاهر من حيث التمتع بالسرور بهم والتكثير بهم الى غير ذلك واعلم ان الله تعالى في ايجاد حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة فانه لولا هذا الحب

لما حصل التوالد والتناسل ولادى ذلك الى انقطاع النسل وهذه المحبة كانها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرناه من بقاء النسل
المرتبة الثالثة والرابعة القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه ابحاث البحث الاول قال الزجاج القنطار مأخوذ من عقد الشيء واحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها
بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به في دفع اصناف النوائب وحكى ابو عبيدة عن العرب انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه
روايات فروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثنا عشر الف اوقية وروى انس عنه صلعم ان القنطار الف دينار وروى ابي بن كعب عنه الف ومائتا اوقية وقال
ابن عباس الف دينار او اثنا عشر الف درهم وهو مقدار الدية وقال الكلبي القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب او فضة وفيه اقوال سوى ما ذكرناه تركناها لانها
غير مقصودة بالحجة البتة البحث الثاني المقنطرة مفعللة من القنطار وهو للتأكيد كقولهم الف مؤلفة وبدرة مبدرة وابل مؤبلة ودرهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة
والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة البحث الثالث انما كان الذهب والفضة محبوبين لانهما جعلا ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية
هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب
الا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة والخيل المسومة قال الواحدي الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وسميت الافراس خيلا لاختيالها
في مشيتها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمي الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصور والاخيل الشقراق لانه يتخيل
تارة اخضر وتارة احمر واختلفوا في المسومة على ثلاثة اقوال الاول الراعية يقال اسام الدابة وسومها اذا ارسلها في مروجها للرعي كما يقال اقام الشيء وقومه والمقصود انها
اذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول الثاني المسومة المعلمة وهي مأخوذة من السيماء بالقصر والمد ومعناه واحد وهو الهيئة الحسنة قال تعالى سيماهم في وجوههم
ثم القائلون بهذا اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم المراد الاوضاح والغرر التي تكون في الخيل وهي ان تكون الافراس غرا محجلة وقال الاصم هي البلق وقال قتادة الشية
وقال المؤرج الكي والاول احسن لان الاشارة في هذه الآية الى شرائف الاموال وهي ان يكون الفرس اغر محجلا واما الوجوه التي ذكروها فهي لا تفيد شرفا في الفرس والقول
الثالث انها الخيل المطهمة الحسان قال القفال المطهمة المرأة المجلية المرتبة السادسة الانعام وهو جمع نعم وهي الابل خاصة وانه غلب عليها والمرتبة السابعة الحرث
وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم ان الله تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي ومعلوم ان متاعها انما خلق ليستمتع
بها فكيف يقال انه لا يجوز اضافة التزيين الى الله تعالى ثم قال الاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها ان ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما ومنها ان يترك
الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون ايضا مذموما ومنها ان ينتفع به في وجه المباح من غير ان يتوسل به الى مصالح الآخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها ان ينتفع
على وجه يتوصل به الى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح ثم قال والله عنده حسن المآب في اللغة المرجع يقال آب الرجل ايابا واوبة وقال تعالى ان الينا ايابهم والمقصود
من هذا الكلام بيان ان من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه ان يصرفها الى ما يكون فيه عمارة لمعاده ويتوسل بها الى سعادة آخرته ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب الحسن
فان قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب الذي هو مقصود بالذات هو الجنة واما النار
فهو مقصود بالعرض كانه سبحانه خلق الخلق للرحمة كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر منه يطلع على اسرار غامضة والله اعلم قوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم في الآية
مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي أؤنبئكم بهمزتين واختلف الرواية عن ابي عمرو ونافع المسألة الثانية في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما
قال والله عنده حسن المآب بين في هذه الآية ان ذلك المآب كما انه حسن في نفسه فهو احسن وافضل من هذه الدنيا الثاني انه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين ان منافع الآخرة
خير منها كما قال والآخرة خير وابقى الثالث كانه تعالى نبه ان امرك في الدنيا وان كان حسنا منتظما الا ان امرك في الآخرة خير وافضل والمقصود منه ان يعلم العبد انه كما
ان الدنيا اطيب واوسع من بطن الام فكذلك الآخرة اطيب واوسع وافسح من الدنيا المسألة الثالثة انما قلنا ان نعم الآخرة خير من نعم الدنيا لان نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم
الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وايضا نعيم الدنيا فانية ونعم الآخرة باقية لا محالة اما قوله تعالى للذين اتقوا فقد بيناه في قوله هدى للمتقين قال بعض اصحابنا التقوى
عبارة عن اتقاء الشرك اما قوله تعالى عند ربهم ففيه احتمالان الاول ان يكون المراد صفة الخير والتقدير هل انبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا الثاني ان يكون صفة
للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك اشارة الى ان هذا الثواب العظيم لا يكون ولا يحصل الا لمن كان متقيا عند الله فيخرج عنه
المنافق فيدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله تعالى اما قوله تعالى جنات فالتقدير هو جنات وقرئ جنات بالجر على البدل من خير وتجري من تحتها الانهار وصف لطيف
الجنة ودخل تحته النعم الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب كما قال وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ثم
قال خالدين فيها والمراد كون تلك النعم دائمة قال وازواج مطهرة قد ذكرنا لطائفها عند قوله في سورة البقرة وتحقيق القول فيه ان النعمة وان عظمت فلن تكمل الا بالازواج
بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة وذلك يدخل في ذلك الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الاحوال الذي يظهر على النساء التي ينفر عنها الطبع ويدخل فيه
كونهن مطهرات من الاخلاق الدنية ومن القبح وتشويه الخلقة ومن سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله تعالى وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم ورضوان
بضم الراء والباقون بكسرها اما الضم فهي لغة قيس وتميم يقال رضيت رضا ورضوانا ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران
والشكران المسألة الثانية قال المتكلمون الثواب له ركنان احدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لان معرفة اهل الجنة
مع هذا النعيم المقيم بانه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم ازيد في ايجاب السرور من تلك المنافع واما الحكماء فقالوا الجنات بما فيها اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان

فهو اشارة الى الجنة الروحانية واعلى المقامات انما هو الجنة الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله في روح العبد في معرفته ثم يصير في اول هذه المقامات راضيا
من الله تعالى وفي آخرها مرضيا عند الله واليه الاشارة بقوله راضية مرضية ونظيرها وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن
طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال والله بصير بالعباد اي عالم بمصالحهم فيجب ان يرضوا لانفسهم ما اختاره لهم من نعم الآخرة وان
يزهدوا وايثارهم فيه من امور الدنيا قوله تعالى الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار الآية مسائل **المسئلة الاولى** في اعراب موضع
الذين يقولون وجوه احدها انه خفض صفة للذين اتقوا الذين اتقوا يقولون ويجوز صفة للعباد اي بصير بالعباد الذين يقولون الثاني نصبا على المدح والثالث
رفع على التخصيص اي هم الذين يقولون اي اولئك الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا اننا
آمنا ثم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة وحكى تعالى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فدل
هذا على ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى فان قالوا الايمان عبارة عن جميع الطاعات ابطلنا ذلك بالدلايل المذكورة في تفسير قوله
تعالى الذين يؤمنون بالغيب ونظير هذه الآية قوله في آخر هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية الى آخرها فان قيل اليس انه تعالى اعتبر جملة الطاعات
في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله الصابرين والصادقين قلنا بل هذه الآية تؤكد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة الى طلب
المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين ولو كانت هذه الصفة شرايط لحصول المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة اولى فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان
ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير معتبرة في حصول كمال الدرجات والله اعلم قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين
والمستغفرين بالاسحار فيه مسائل **المسئلة الاولى** الصابرين قيل نصب على المدح اي اعني الصابرين وقيل في موضع جر على البدل من الذين **المسئلة الثانية** اعلم
انه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة الصفة الاول كونهم صابرين والمراد في اداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن
والشدايد وذلك بان لا يجزعوا بل راضين بقلوبهم عن الله تعالى كما قال تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون قال سفيان بن عيينة
في قوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الآية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله بسبب الصبر ويروى انه وقف رجل على الشبلي
فقال اي صبر اشد على الصابرين فقال الصبر في الله تعالى فقال لا فقال الصبر لله قال لا فقال الصبر مع الله قال لا قال فايش قال الصبر عن الله فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه
تتلف وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال والصابرين في الباساء والضراء وحين الباس الصفة الثانية كونهم صادقين واعلم ان لفظ الصدق قد يجري على
القول والفعل والنية فالصدق في القول مشهور وهو مجانبة الكذب والصدق في الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان القتال
وصدق في الحملة ويقال في ضده كذب في القتال وفي الحملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين وقد
فسرناه في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وهو عبارة عن الدوام على الطاعة والمواظبة عليها الصفة الرابعة كونهم منفقين ويدخل فيها انفاق المرء على نفسه
واهله واقاربه وصلة رحمه وفي الزكاة وفي الجهاد وفي ساير وجوه البر الصفة الخامسة كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر وتسحر اذا
اكل في ذلك واعلم ان المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لان الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار الا ان يكون قد صلى قبل ذلك فقوله
والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار في السحر له مزيد كمال العبودية من وجوه الاول ان في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان
كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع نور الصبح كان الاموات يصيرون احياء فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد ان يكون عند طلوع صبح العالم الكبير
يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله في القلب والثاني ان وقت السحر اطيب اوقات النوم فاذا اعرض العبد عن تلك اللذة واقبل على العبودية كانت
الطاعة اكمل الثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلوة الصبح **المسئلة الثالثة** قوله الصابرين والصادقين اكمل من قوله الذين يصبرون
ويصدقون لان قوله الصابرين يدل على ان هذا المعنى عادتهم وخلقهم وانهم لا ينفكون عنها الرابعة اعلم ان الله تعالى على عباده انواعا من التكاليف فالصابر هو من
يصير على اداء جميع انواعها ثم ان العبد قد يلزم من عند نفسه انواعا آخر من الطاعة اما بسبب الشروع وكمال هذه المرتبة انه اذا الزم طاعة ان يصدق نفسه في التزامه
من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الاول لا جرم ذكر تعالى الصابرين اولا ثم الصادقين ثانيا ثم ندب الى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة فقال
والقانتين فهذه الالفاظ الثلثة للترغيب في المواظبة على جميع انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعة المعينة وكان اعظم الطاعات قدرا امران احدهما الخدمة
بالمال واليه الاشارة بقوله الشفقة على خلق الله فذكرها هاهنا بقوله والمنفقين والثانية الخدمة بالنفس واليه الاشارة بقوله التعظيم لامر الله فذكره
هاهنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فان قيل فلم قدم هاهنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين واخره في قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه
الآية في شرح عروج العبد من الادنى الى الاعلى ومن الادنى الى الاشرف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشرف
الى الادنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس **المسئلة الرابعة** هذه الخمسة اشارة الى تعديد الصفات لموصوف واحد وكان الواجب حذف واو العطف
عنها كما في قوله هو الله الخالق البارئ المصور الا انه ذكرها واو العطف والحق والعلم عند الله ان كل من كان معه واحد من هذه الخصال دخل تحت هذا المدح العظيم
واستوجب هذا الثواب الجزيل والله اعلم قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم الآية اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون

اننا آمنا اردفه بان بين ان دلايل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله انه وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
على العلم به فانه لا يجوز اثباته بالدلايل السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلا جرم يجوز اثبات كون الله تعالى
واحدا بمجرد الدلالة السمعية القرآنية فاذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو قولين احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن الملايكة
ومن اولي العلم معنى واحد والقول الثاني انه ليس كذلك اما القول الاول فيمكن تقريره من وجهين احدهما انه تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا
المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملايكة وفي حق اولي العلم اما من الله تعالى فهو انه اخبر في القرآن عن كونه واحدا لا اله معه وقد بينا
ان التمسك بالدلالة السمعية في هذه المسئلة جايز واما من الملايكة واولي العلم فكلهم اخبروا ايضا ان الله واحد لا شريك له فثبت على هذا التقدير ان المفهوم
من الشهادة معنى واحد في حق الله تعالى وفي حق الملايكة وفي حق اولي العلم الوجه الثاني ان من يجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم يقول ان الله تعالى
ذكر اظهر ذلك وبينه بان خلق ما يدل على ذلك واما الملايكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينوا بتقرير الدلايل والبراهين اما الملايكة فقد بينوا ذلك للرسل والرسل
للعلماء والعلماء لعامة الخلق فالتفاوت انما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله تعالى وفي حق
الملايكة وفي حق اولي العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كانه قيل للرسول صلى الله عليه وسلم ان وحدانية الله تعالى امر
قد ثبت بشهادة الله تعالى وبشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاوثان
فاثبت انت وقومك على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام القول الثاني من يقول شهادة الله على توحيده عبارة عن انه خلق الدلايل الدالة على توحيده
وشهادة الملايكة واولوا العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان يجمع بين الكل في اللفظ ونظيره ان الله وملايكته
يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلوة من الله غير الصلوة من الملايكة ومن الناس مع انهم قد جمعهم اللفظ فان قيل المدعي للتوحيد
هو الله فكيف يكون المدعي شاهدا والجواب من وجوه الاول وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو خلق الاشياء وجعلها دلايل على توحيده
ولولا تلك الدلايل لما صحت الشهادة ثم بعد نصب تلك الدلايل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلايل والتوصل بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد وصول العلم
بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى رشدوا وغيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل اي شهادة
قل الله الوجه الثاني في الجواب انه هو الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه فقد كان في الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغايب والموجود يشبه الحاضر فكل ما
سواه فقد كان غايبا وبشهادة الحق الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله انه لا اله الا هو الوجه الثالث هذا وان كان في صورة الشهادة
الا انه في معنى الاقرار لانه لما اخبر انه لا اله سواه كان الكل عبيدا له والمولى الكريم لا يليق به ان يخل بمصالح العبيد فكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب بحسب
الكرم عليه ان يصلح مهمات الخلق كله الوجه الرابع في الجواب قرأ ابن عباس شهد الله انه لا اله الا هو بكسر ان ثم قرأ ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا يكون المعنى
شهد الله ان الدين الاسلام ويكون قوله لا اله الا هو اعتراضا في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير ان تكون
مقبولة عند العلماء وبتقدير ان يكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى **المسئلة الثانية** المراد باولي
العلم في هذه الآية الذين عرفوا وحدانية الله بالدلايل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار عنها مقرونا بالعلم ولذلك قال عليه السلام
اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول قوله تعالى قائما بالقسط فيه وجوه الاول قائما بالقسط
نصب على الحال ثم ان الوجه الثاني ان يكون صفة للمنفي كانه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد والثالث على المدح **المسئلة الثالثة** قائما حال عن هو
التقدير حال كون واحد منهم قائما بالقسط في اداء هذه الشهادة الثاني قاله جمهور المفسرين انه حال عن شهد الله **المسئلة الرابعة** قال الحق قوله قائما بالعدل كما يقال
فلان قائم بالتدبير اي على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بالدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين اما المتصل بالدنيا فانظر اولا في كيفية خلقه اعضاء الانسان
حتى تعرف عدل الله فيها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والالم واقطع بان كل ذلك عدل
من الله وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب واما
ما يتصل بامر الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بان كل ذلك عدل وقسط ولقد خاض صاحب الكشاف هنا في التعصب
للاعتزال وزعم ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف فزعم ان الآية
دالة على ان من اجاز الرؤية او ذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان جسما
وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد غير جامع عقلي قاطع فلهذا المسكين الذي ما شم رايحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين فيه
خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله عالم بجميع الجزئيات كما عرف بان العبد ولا يمكنه ان يقلب علم الله جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فمن اين هو والخوض في امثال هذه
المباحث ثم قال تعالى لا اله الا هو العزيز الحكيم وفايدة التكرار في اعادته وجوه الاول ان تقدير الآية شهد الله واذا شهد بذلك فقد صح انه لا اله الا هو ونظيره قول من يقول الدليل على وحدانية
الله ومن كان كذلك فقد صح القول بوحدانية الله تعالى الثاني انه تعالى لما اخبر ان الله شهد انه لا اله الا هو وشهدت الملايكة واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال بالنتيجة

محمد نقرلوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولوا العلم لا اله الا هو وكان الغرض بهذه الاعادة ذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات الثالث فائدة
هذا التكرير الاعلام فان المسلم يجب ان يكون ابدا في تكرير هذه الكلمة فهذا اشرف الكلمات فاذا كررها فقد اشتغل باعظم العبادات فالمراد حث العباد على تكريرها
الرابع قال لا اله الا هو ولا يعلم انه لا يجوز العبادة الا له وذكره ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم اما قوله العزيز
الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما وقدم العزيز على الحكيم في الذكر لان العلم
بكونه تعالى قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة الاستدلالية فلما كان متقدما في المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المستدلين لاجرم قدم الله
تعالى ذكر العزيز على ذكر الحكيم قوله ان الدين عند الله الاسلام فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** كيفية النظم من قرأ ان الدين اصل الدين في اللغة الجزاء ثم الطاعة تسمى
دينا لانها سبب الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اصل اللغة ثلثة اوجه الاول انه عبارة عن الدخول في السلم اي في الانقياد والمتابعة ولا تقولوا لمن القى اليكم
السلم لست مؤمنا الثاني من اسلم دخل في السلم كقولهم اسنى واقحط واصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانباري المسلم المخلص لله العبادة من قولهم سلم الشيء لفلان اي خلص له فالاسلام
معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة فاما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه
الآية فان قوله ان الدين عند الله الاسلام وهذا يقتضي ان الدين المقبول عند الله هو الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك
في انه باطل الثاني قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله فان قيل فقوله قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وهذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في
الظاهر من خوف السيف فلاجرم كان الاسلام حاصلا في الظاهر والايمان كان ايضا حاصلا في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والايمان الذي
يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة فالمنافق حصل له الاسلام الظاهر وتقديره لم يسلموا
في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر اما قوله تعالى وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
الغرض من الآية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب فيه وجوه الاول المراد
بهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قرب وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم امناء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد
قرن اختلف ابناء السبعين من بعد ما جاءهم علم التورية بغيا وحاسدا على طلب الدنيا والثاني المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت
النصارى المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من قريش لانهم اميون ونحن اهل كتاب **المسئلة الثانية** جاءهم العلم المراد منه الدلائل
التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الآية وردت في كل اهل الكتاب وهم جمع عظيم **المسئلة الثالثة**
في انتصاب بغيا وجهان الاول انه مفعول له اي للبغي كقولك جئتك طلب الخير ودفع الشر قاله الاخفش والثاني على المصدر من طريق المعنى فان قوله وما اختلف الذين
اوتوا الكتاب قائم مقام قوله وما بغى الذين اوتوا الكتاب فجعل بغيا مصدرا والفرق بين المفعول له وبين المصدر ان المفعول له غرض الفعل واما المصدر فهو للفعل
المطلق الذي احدثه الفاعل **المسئلة الرابعة** قال الاخفش قوله بغيا بينهم من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم العلم [illegible]
بينهم ثم قال ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب وهو تهديد وفيه وجهان الاول ان المعنى فانه سيصير الى الله تعالى فيحاسبه ويجازيه على كفره والثاني ان الله
تعالى سيعلمه اعماله ومعاصيه وانواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال قوله تعالى فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن فاعلم ان الله تعالى لما ذكر من قبل
ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وانهم اصروا على الكفر بعد ذلك بين تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقول في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل
اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان الاول ان هذا اعراض عن المحاجة وذلك لانه عليه السلام كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول
هذه الآية مرارا واطوارا فان هذه السورة مدنية وكان قد اظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وايضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة
دينه فاولها انه ذكر الحجة بقوله الحي القيوم على فساد قول النصارى في الهية عيسى عليه السلام وبقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر شبه القوم
واجاب عنها باسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكرهم معجزة اخرى وهي التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه ثم بين صحة القول بالتوحيد ونفي الضد والند والصاحبة والولد
بقوله شهد الله انه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم في الدين انما [illegible]
[illegible] في الدلائل لو كانوا طالبين فظهر انه [illegible] من اسباب اقامة الحجة على فرق الكفار الا وقد حصل [illegible]
في تقرير الدلائل وايضاح البينات فان تركتم الحسد وتمسكتم بها كنتم انتم المهتدين وان اعرضتم فان الله من وراء مجازاتكم [illegible]
[illegible] المبطل اللجوج واورد الحجة عليه حالا بعد حال فقد يقول في آخر الامر اما انا ومن اتبعني فنقاد للحق [illegible]
[illegible] الدلائل التي ذكرناها فقد اهتديتم وان اعرضتم فالله بالمرصاد وهذا الكلام [illegible]
ان قوله اسلمت وجهي لله محاجة واظهار للدليل وبيانه من وجوه الاول ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع وكونه تعالى [illegible]
[illegible] اليه وانما الخلاف في امور وراء ذلك وانتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون التشبيه والنصارى يدعون [illegible]

وجوب عبدة الاوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الاشياء فعليهم اثباتها واما انا فلا ادعي الا وجوب طاعة الله وعبوديته وهذا القدر متفق عليه ونظير هذه الآية
قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة الآية واعلم ان قول ابرهيم كقول محمد صلى الله عليه وسلم فقال ابرهيم وجهت وجهي وقال محمد صلى الله عليه وسلم اسلمت وجهي اي اعرضت عن
كل معبود سوى الله وكانه قيل فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل انا متمسك بطريقة ابرهيم وانتم تعلمون وتعترفون بطريقته الحقة فكان هذا من باب
التمسك بالالزامات وداخل تحت قوله وجادلهم بالتي هي احسن الوجه الثالث في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع وهو انه ادعى قبل هذه الآية
ان الدين عند الله الاسلام لا غير ثم قال فان حاجوك يعني نازعوك في قولك ان الدين عند الله الاسلام فقل الدليل عليه اني اسلمت وجهي لله فاذا اسلمت وجهي لله
فلا اعبد غيره ولا اتوقع الخير الا منه ولا اخاف الا من قهره ولا اشرك به غيره كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام
وهذه طريقة ابرهيم عليه السلام في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين اما قوله اسلمت وجهي لله ففيه وجوه الاول اخلصت عملي لله ومعنى الوجه
ههنا العمل كقوله يريدون وجهه اي عبادته ويقال هذا وجه الامر اي خالص الامر ويقول الرجل اذا قصد غيره بحاجة يقول وجهي اليك ويقال له على وجه [illegible]
في الشيء والثاني اسلمت وجهي لله اي اسلمت وجهه على لله والمعنى ان كل ما يصدر مني من الاعمال فالوجه في الاتيان بها هو عبودية الله والانقياد لالهيته وحكمه
والثالث اسلمت يعني وليس في العبادة مقام اعلى من اسلام النفس لله فيصير كانه موقوف على عبادته عادل عن كل ما سواه اما قوله تعالى ومن اتبعن ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى حذف عاصم وحمزة والكسائي الياء من اتبعن احترازا بالكسرة واتباعا للمصحف والآخرون اثبتوها على الاصل **المسئلة الثانية** من في محل
الرفع عطفا على التاء في قوله اسلمت اي ومن اتبعني اسلم ايضا ثم قال تعالى وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين فيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الآية متناولة
لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان منهم من كان من اهل الكتاب سواء كان محقا في تلك الدعوى كاليهود والنصارى او كان كاذبا كالمجوس
ومنهم لم يكن من اهل الكتاب وهم عبدة الاوثان **المسئلة الثانية** انما وصف مشركي العرب بانهم اميون لوجهين الاول انهم لما لم يدعوا الكتاب الالهي وصفوا
بانهم اميون تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب والثاني انهم ليسوا من اهل القرآن والكتابة فهذه كانت صفة عامتهم فان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم **المسئلة الثالثة**
دلت الآية على ان المراد من قوله فان حاجوك عام في كل الكفار لانه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله الاميين ثم قال تعالى أاسلمتم وهو استفهام في معرض التهديد و[illegible]
منه الامر وقال تعالى فهل انتم منتهون ثم قال تعالى فان اسلموا فقد اهتدوا وذلك لان هذا الاسلام تمسك بما يرضاه الله ويحبه فقد اهتدوا للفوز والنجاة في
الآخرة ان ثبتوا عليه ثم قال وان تولوا عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم فانما عليك البلاغ والغرض منه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه ان الذي
اليه ليس الا البلاغ للهداية واظهار الحجة فاذا فعل ذلك فقد ادى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر قوله تعالى
ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من
يعرض ويتولى بقوله وان تولوا فانما عليك البلاغ اردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله ان الذين يكفرون بآيات الله
فان قيل ظاهر هذه الآية يقتضي كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لانهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب
من وجهين الاول ان تصرف آيات الله الى المعهود السابق وهو القرآن ومحمد والثاني ان نحمله على العموم ونقول ان من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكذب
جميع آيات الله اذ لو كان مؤمنا بشيء منها لآمن بالجميع الصفة الثانية قوله ويقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الحسن يقتلون لمبالغة **المسئلة
الثانية** روي عن ابي عبيدة بن الجراح قلت يا رسول الله اي الناس اشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا او رجل قتل من امر بالمعروف ونهى عن المنكر وقرأ هذه
الآية ثم قال يا ابا عبيدة قتل بنو اسرائيل ثلثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فامروا من
قتلهم بالمعروف ونهوا عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم قتلوا
عيسى فثبت انهم قتلوا الانبياء وفي الآية سؤالات السؤال الاول اذا كان قوله ان الذين يكفرون في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول عليه السلام
ولم يقع منهم قتل الانبياء ولا القائمين بالقسط فكيف يصح ذلك والجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة اسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم
اذ كانوا مصوبين لطريقتهم راضين فان صنيع الاب قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل
المؤمنين الا انه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل اي ذلك من شانهما اذا وجد
القابل فكذا ههنا السؤال الثاني ما الفائدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يمكن ان يكون الا كذلك والجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة
والمراد منه شرح عظيم ذنبهم ويجوز انهم قصدوا الطريقة الظلم في قتلهم لا طريقة العدل السؤال الثالث قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا كل النبيين
ومعلوم انهم ما قتلوا كل الانبياء ولا الاكثر ولا النصف والجواب ان الالف واللام محمول على المعهود لا على الاستغراق الصفة الثالثة قوله ويقتلون الذين يامرون
بالقسط من الناس وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة وحده ويقاتلون بالالف وقرأ ابي يقتلون بلا الف وقرأ ابي يقتلون النبيين والذين يامرون **المسئلة الثانية**
قال الحسن هذه الآية تدل على ان القائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف تلي منزلته في العظم منزلة الانبياء وروي ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بمنى فقال اي الجهاد افضل فقال افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وكما وصفهم بهذه الصفات الثلثة فقد ذكر وعيدهم من ثلثة اوجه الاول

فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسائل المسألة الاولى انما دخلت الفاء في قوله فبشرهم مع انه خبر ان لانه في معنى الجزاء والتقدير من يكفر فبشرهم المسألة الثانية
هذا محمول على الاستعارة وهو ان انذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم والكلام في حقيقة البشارة قد تقدم النوع الثاني من الوعيد قوله اولئك
الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واعلم انه تعالى بين بهذا ان محاسن اعمال الكفار محبطة في الدنيا والآخرة اما في الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ويدخل
فيه ما ينزل بهم من السبي والقتل واخذ الاموال غنيمة والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الآخرة فبازالة الثواب الى العقاب النوع
الثالث من وعيدهم قوله تعالى وما لهم من ناصرين اعلم انه بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع اسباب الآلام والمكروهات في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا
دافع قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون اعلم انه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله
فان حاجوك فقل بين في هذه الآية غاية عنادهم وهو انهم يدعون الى الكتاب الذي يزعمون انهم يؤمنون به وهو التوراة ثم انهم يتمردون ويتولون وذلك يدل
على غاية عنادهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى ظاهر قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك ان هذا مذكور في معرض الذم الا
انه قد دل دليل آخر على انه ليس كل اهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول ومن اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون المسألة الثانية
قوله تعالى اوتوا نصيبا من الكتاب المراد به غير القرآن لانه اضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي
كانوا مقرين بانه حق من عند الله المسألة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها احدها روى عن ابن عباس ان رجلا وامرأة من اليهود زنيا وكانا ذوي شرف
وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امرهما الى النبي صلى الله عليه وسلم رجاء ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم
بالرجم فانكروا ذلك فقال عليه السلام بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن اعلمكم قالوا ابن صوريا الفدكي فاتوا به واحضروا التوراة فلما اتى على آية الرجم وضع يده عليها
فقال ابن سلام قد جاوز موضعها يا رسول الله ورفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم فامر النبي صلى الله عليه وسلم بهما فرجما فغضب اليهود لذلك غضبا عظيما
فنزلت هذه الآية والرواية الثانية انه صلى الله عليه وسلم دخل مكة وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على اي دين انت فقال على ملة ابراهيم فقالوا
ان ابراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم هلموا الى التوراة فابوا ذلك فنزلت والرواية الثالثة ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة مذكورة والدلائل
الدالة على صحة نبوته موجودة فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم الى التوراة والى تلك الآيات الدالة على نبوته فابوا فنزلت هذه الآية والمعنى انهم اذا ابوا ان يجيبوا الى
التحاكم الى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم لكتابك فلذلك قال تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين واعلم انهم لو علموا انه ليس في التوراة ما يدل على
صحة نبوته لتسارعوا الى بيان ما فيه ولما اصروا ذلك والرواية الرابعة ان هذا الحكم عام في اليهود والنصارى وذلك لان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
كانت موجودة في التوراة والانجيل وكانوا يأبون اما قوله نصيبا من الكتاب المراد نصيبا من علم الكتاب والمراد العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب
لان من لا علم بذلك لا يدعى اليه اما قوله يدعون الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن انه القرآن فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون
به قلنا انما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله والثاني انه التوراة وعليه اكثر المفسرين واحتجوا عليه من وجوه الاول ان الروايات المذكورة
في سبب النزول دالة على ان القوم كانوا يدعون الى التوراة فكانوا يأبون الثاني انه تعالى عجب رسوله من تمردهم واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا عن
حكم الكتاب الذي يعتقدون صحته ويقرون بحقيته الثالث هذا هو المناسب لما قبل الآية وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس عليه الا البلاغ وصبره على تكذيبهم
اياه مع ظهور الحجة بين انهم في غاية البعد والنفرة عن قبول الحق واما قوله ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم فاضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم على البناء
للمفعول قال صاحب الكشاف قوله ليحكم بينهم يقتضي ان يكون اختلافا واقعا فيما بينهم لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم حكى تعالى انهم عند الدعاء يتولى
فريق منهم وهم الرؤساء والذين يزعمون انهم هم العلماء ثم قال وهم معرضون وفيه وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون الباقون منهم كانه قيل
ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لاجل تولي علمائهم والثاني ان المتولي والمعرض هو ذلك الفريق كانه قيل لا تظن انه تولى عن هذه
المسألة بل هو معرض عن الكل واما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فالكلام في تفسيره فقد تقدم في سورة البقرة ووجه النظم انه تعالى
لما قال في الآية الاولى ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون قال في هذه الآية ذلك التولي والاعراض انما حصل بسبب انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات ثم
قال وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون واختلفوا في المراد بقوله ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقيل هو قولهم لن تمسنا النار الآية وقيل
هو قولهم نحن على الحق وانت على الباطل اما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجيء يوم
يزول فيه ذلك الجهل وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم الآية وفي الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيرا مع كيف
لدلالته عليها تقول كنت اكرمه ولم يزرني فكيف لو زارني وهذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من انواع الكرامة في قول القائل
لو زارني وكل نوع من انواع العذاب في هذه الآية اما قوله اذا جمعناهم ليوم ولم يقل في يوم لان المراد لجزاء يوم او لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه
وقوله لا ريب فيه اي لا شك فيه ثم قال ووفيت كل نفس ما كسبت فان حمل ما كسبت على عمل العبد حصل في الكلام حذف والتقدير جزاء ما كسبت من ثواب او عقاب
وان حمل ما كسبت على الثواب والعقاب استغنى عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات ولا يزيد على عقاب السيئات قال اصحابنا

ان المؤمن يستحق ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت فاما ان يثاب في الجنة ثم ينقل الى دار العقاب وذلك باطل
بالاجماع واما ان يقال يعاقب في النار ثم ينقل الى دار الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ثواب ايمانه انحبط بعقاب معصيته قلنا هذا
باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة محال في سورة البقرة وكان يحيى بن معاذ رحمه الله يقول ثواب ايمان لحظة يسقط عقاب ذنب لحظة وهو كلام ظاهر
والله اعلم قوله قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي
لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم الانبياء والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا ثم ذكر
شدة غرورهم بقوله لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم امر رسوله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه
واتباعه لطريق اتباع هؤلاء الكافرين المعاندين فقال حاكيا عنه محمد كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب فقال قل اللهم مالك الملك وفي الآية مسائل المسألة
الاولى اختلف النحويون في قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم المشددة عوض من يا وقال الفراء اصلها يا الله امنا بخير فلما كثر في الكلام حذفوا
حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم ونظيره قول العرب هلم واصله هل فضم ام اليها المسألة الثانية في نصب مالك الملك وجهان الاول وهو قول
سيبويه انه نصب على النداء وكذا قوله قل اللهم فاطر السموات ولا يجوز ان يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه الثاني
انه وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا ولا تمتنع الصفة مع الميم كما لا تمتنع مع يا المسألة الثالثة روى انه صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة
وعد امته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس والروم هم اعز وامنع من ذلك وروى انه عليه السلام لما خط
الخندق يوم الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيه المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم يخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها صدعها وبرق منها برق اضاء ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف ليل مظلم فكبر وكبر المسلمون وقال عليه السلام
اضاءت لي منها قصور الحيرة كانها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها القصور الحمر من ارض الروم ثم ضرب الثالثة فقال اضاءت لي منها
قصور صنعاء واخبرني جبرائيل عليه السلام ان امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون الا تعجبون يمنيكم ويعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب
قصور الحيرة ومدائن كسرى وانها تفتح لكم وانتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه الآية المسألة الرابعة الملك هو القدرة والمالك
هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله فهو الذي يقدر كل قادر على مقدوره ويملك
كل مالك مملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك اي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه تعالى لما بين انه مالك الملك على الاطلاق
فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة النوع الاول قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وذكروا فيه وجوها الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة
كما قال فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والنبوة اعظم مراتب الملك لان العلماء لهم امر على بواطن الخلق والجبابرة لهم امر على ظواهر الخلق والانبياء
امرهم نافذ في بواطن الخلق والبواطن لانه يجب على كل احد ان يقبل منهم دينهم وشريعتهم وان يعتقد انه الحق واما على الظواهر فلانهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا
القتل ومما يؤكد هذا التاويل ان بعضهم كان يستبعد ان يجعل الله بشرا رسولا وجوز قوم ان يرسل من البشر رسولا الا انهم قالوا محمد يتيم فقير فكيف يليق به هذا
المنصب العظيم كما حكى عنهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم واما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آبائنا واسلافنا وما كان اهل النبوة واما
المنافقون فقد كانوا يحسدون على النبوة كما قال تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ثم انه تعالى رد على جميع الطوائف بقوله هو مالك الملك فيؤتي الملك
لمن يشاء فان قيل فاذا حملتم قوله تؤتي الملك من تشاء على ملك النبوة وجب ان تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على انه قد يعزل عن النبوة من جعله نبيا ولا شك
ان ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين الاول انه تعالى اذا جعل النبوة في نسل رجل فاذا اخرجها الله من نسله وشرف بها انسانا آخر من غير ذلك النسل صح
ان يقال انه تعالى نزعها منهم واليهود اعتقدوا ان النبوة لا بد وان تكون في بني اسرائيل فلما شرف الله تعالى محمدا بها صح ان يقال انه نزع ملك النبوة من بني اسرائيل
الى العرب قال تعالى مخبرا عن الكفار انهم قالوا للانبياء او لتعودن في ملتنا وقالوا وما يكون لنا ان نعود فيها فقط القول الثاني ان يكون المراد من
الملك ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع اشياء احدها تكثير المال والجاه اما تكثير المال فيدخل فيه تلك الصفات والناطق والدور والضياع والحرث والنسل
واما الجاه فهو ان يكون مهيبا مقبول القول مطاعا في الخلق والثاني ان يكون بحيث يجب على غيره ان يكون تحت امره ونهيه والثالث ان يكون بحيث لو نازعه في ملكه
احد قدر على قهره وغلبته ولا يحصل ذلك الا من الله تعالى فكم من نهي جدا في غاية الكياسة لا يحصل له مع الكد الشديد والعناء العظيم قليل من المال وترى
الابله الغافل قد يحصل له من الاموال ما لا يعلم كميته واما الجاه فالامر اظهر فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم اكثر حقارة
ومهانة في اعين الرعية وقد يكون على العكس من ذلك وهو ان يكون الانسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع له القاصي والداني
واما القسم الثاني وهو كونه واجب الطاعة فمعلوم ان هذا تشريف الله يخص عباده بذلك واما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم ان ذلك مما لا يحصل
الا من الله فكم شاهدنا من [illegible] فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وعند هذا يظهر ببرهان القوي العقل صحة ما ذكره الله تعالى تؤتي الملك من تشاء والقول
الثالث ان قوله تؤتي الملك من تشاء محمول على جميع الانواع فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة والاخلاق الحسنة وملك النفاذ

والقدرة وملك محبة القلوب وملك الاموال وذلك لان اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز اما قوله تعز من تشاء وتذل من تشاء اعلم ان العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا اما في الدين فاشرف انواع العزة الايمان قال تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان اعز الاشياء الموجبة للعزة هو الايمان واذل الاشياء الموجبة للذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشية العبد لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر اعظم من اعزاز الله عبده بكل ما اعزه به ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف اتم واكمل من حظ الله منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا فعلمنا ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله تعالى والاذلال بالكفر والباطل ليس الا من الله تعالى وهذا وجه قوي في المسألة اما قوله وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره انه تعالى انما يذل اعداءه في الدنيا والاخرة ولا يذل احدا من اوليائه وان افقرهم وامرضهم واحوجهم الى غيرهم لانه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الاخرة اما بالثواب واما بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فانهما وان كانا يولمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لا جرم لم يسمهما تعذيبا قال واذا وصف الفقر بانه ذل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى المؤمنين اذلة بقوله اذلة على المؤمنين اذا عرفت هذا فنقول اذلال الله تعالى عند المبطل انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها بان يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها ان يجعلهم خولا لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة لهم ومنها العقوبة في الاخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة واعلم ان انواع الاعزاز والاذلال هو هذا وثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى اما قوله تعالى بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة فالمعنى بقدرتك الخير والالف واللام في الخير يوجبان العموم فالمعنى بقدرتك تحصيل كل الخيرات وايضا قوله بيدك الخير يفيد الحصر لانه يقال بيدك الخير لا بيد غيرك كان قوله لكم دينكم ولي دين يفيد دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على ان جميع الخيرات منه وبتكوينه وايجاده وابداعه اذا عرفت هذا فنقول افضل الخيرات هو الايمان بالله ومعرفته فوجب ان يكون هذا الخير من تخليق الله تعالى لا من تخليق العبد وهذا استدلال ظاهر فان قيل فهذه الاية حجة لكم عليكم من وجه آخر لانه تعالى لما قال بيدك الخير وهذا يقتضي ان لا يكون الكفر والمعصية واقعا بتخليق الله والجواب ان قوله بيدك الخير يفيد ان بيده الخير لا بيد غيره فهذا ينافي ان يكون الخير بيد غيره ولكن لا ينافي ان يكون بيده الخير وبيده ما سوى الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل خير حصل من جهة العباد فلولا انه اقدرهم عليه وهداهم اليه والا لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا الى الله تعالى الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخيرات مضافا الى الله تعالى ويصير اشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص اما قوله انك على كل شيء قدير فهذا كالتاكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه وللاعزاز وللاذلال اما قوله تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل ففيه وجهان الاول انه يجعل الليل قصيرا ويجعل ذلك القدر الزائد داخلا في النهار وتارة على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه ذلك لانه علق قوام العالم ونظامه بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى ياتي بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا ظلمة بعد ان كان فيها ضوء النهار ثم ياتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من الايلاج احداث كل واحد منهما عقيب الاخر والاول اقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه داخلا في الليل واما قوله وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي ففيه مسايل **المسألة الاولى** قرا نافع وحمزة والكسائي الميت بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى قال المبرد اجمع البصريون على انهما سواء وانشدوا ليس من مات فاستراح بميت انما الميت ميت الاحياء وهو مثل قوله هين وهين ولين ولين وقد ذهب ذاهبون الى ان الميت من قد مات والميت من لم يمت **المسألة الثانية** ذكروا وجوها احدها يخرج المؤمن من الكافر كابراهيم من آزر والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام والثاني يخرج الطيب من الخبيث والخبيث من الطيب وبالعكس والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة وبالعكس والرابع يخرج السنبلة من الحب وبالعكس قال القفال والكلمة محتملة للكل اما الكفر والايمان فقال تعالى اومن كان ميتا فاحييناه يريد كان كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحياة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعلها قبل ذلك ميتة فقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم اما قوله وترزق من تشاء بغير حساب ففيه وجوه الاول انه يعطي من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك احد اذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء بغير حساب بغير تقتير ولا تضييق بل تبسطه له وتوسعه عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب اذا وصف عطاوه بالكثرة ونظيره قولهم في الكثير بالاشياء عنده مال لا يحصى والثالث يرزق من يشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضيل من غير استحقاق لان من اعطى على قدر الاستحقاق فقد اعطى بحساب وقال بعض من ذهب الى هذا المعنى انك ترزق عبادك على مقادير اعمالهم والله اعلم قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر ما يجب ان يكون المؤمن عليه في تعظيم الله تعالى ذكر بعده ما يجب ان يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس لان كمال الامر ليس الا في شيئين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقال لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين الثاني انه لما بين انه مالك الدنيا والاخرة بين انه ينبغي ان يكون الرغبة فيما عنده وعند اوليائه دون اعدائه وفي الاية مسايل **المسألة الاولى** في سبب النزول وجوه الاول جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعد بن خيثمة لاولئك النفر من المسلمين اجتنبوا اليهود واحذروا ان يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الاية الثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن ابي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة الثالث انها نزلت في عبد الله

بن ابي واصحابه كانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالاخبار يرجون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم الرابع انها نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الاحزاب قال يا نبي الله معي خمسماية من اليهود وقد رايت ان يخرجوا معي فنزلت هذه الاية فان قيل اليس انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا صفة الكافر قلنا معنى الاية فليس من ولاية الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر في تحريم موالاة الكافرين واعلم انه تعالى انزل آيات اخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوما يومنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وقوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واعلم ان كون المومن مواليا للكافر يحتمل ثلثة اوجه احدها ان يكون راضيا بكفره ويتولاه لاجله لان كل من فعل ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر فيستحيل ان يبقى مومنا مع كونه بهذه الصفة فلا يكون داخلا تحت هذه الاية لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا فلا بد وان يكون خطابا في شيء يبقى المومن معه مومنا وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه والقسم الثالث وهو كالمتوسط بين القسمين الاولين هو موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة اما بسبب القرابة او بسبب المحبة مع اعتقاد ان دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهي عنه لان الموالاة بهذا المعنى قد تجره الى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الاسلام فلا جرم هدد تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فان قيل لا يجوز ان يكون المراد من الاية النهي عن اتخاذ الكافرين اولياء بمعنى ان يتولوهم دون المومنين فاما اذا تولوهم وتولوا المومنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وايضا فقوله لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء فيه زيادة مزية لان الرجل قد يوالي غيره ويتخذه مواليا له فالنهي عن اتخاذه لا يوجب النهي عن اصل موالاته قلنا هذان الاحتمالان وان قاما في هذه الاية الا ان سائر الايات الدالة على انه لا يجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين **المسألة الثانية** قوله من دون المومنين اي من غير المومنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله اي من غير الله فجعل لفظ دون مستعملا في معنى غير ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعني انه منسلخ من ولاية الله راسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان قال الشاعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ليس النوك عنك بعازب ويحتمل ان يكون المعنى فليس من دين الله في شيء وهذا ابلغ ثم قال تعالى الا ان تتقوا منهم تقاة وفيه مسايل **المسألة الثالثة** قرا الكسائي تقيه بالامالة ونافع وحمزة بين التفخيم والامالة والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة ليؤذن ان الالف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة وتخمة ولم يقل اتقاء لان تقاة اسم وضع موضع المصدر كما قال جلس جلسة وركب ركبة قال ويجوز ان يجعل تقاة ههنا مثل رماة فتكون حالا موكدة **المسألة الرابعة** قال الحسن اخذ مسيلمة الكذاب رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال فتشهد اني رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم انه رسول بني حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه ودعا الاخر وقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم نعم نعم وقال اتشهد اني رسول الله فقال اني اصم ثلثا فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيا له واما الاخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه ونظيرها الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان **المسألة الخامسة** اعلم ان للتقية احكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها الاول ان التقية انما تجوز اذا كان الرجل في قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان ويوهمهم المحبة والموالاة ولكن بشرط ان يضمر خلافه فان التقية تاثيرها في الظاهر لا في احوال القلوب الحكم الثاني للتقية وهو انه لو افصح بالايمان والحق حيث يجوز التقية كان ذلك افضل ودليله ما ذكرنا في قصة مسيلمة الحكم الثالث للتقية انها انما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالاة والمعاداة وقد تجوز ايضا فيما يتعلق باظهار الدين فاما ما يرجع ضرره الى الغير كالقتل والزنا وغصب الاموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة الحكم الرابع ظاهر الاية يدل على ان التقية انما تحل مع الكفار الغالبين الا ان مذهب الشافعي رحمه الله ان الحالة بين المسلمين اذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس الحكم الخامس التقية جائزة لصون النفس وهل هي جائزة لصون المال يحتمل ان يحكم فيها بالجواز لقوله عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه ومن قتل دون ماله فهو شهيد الحكم السادس قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا في اول الاسلام لاجل ضعف المومنين فاما بعد قوة دولة الاسلام فلا وقال الحسن التقية جايزة الى يوم القيمة وهذا اولى لان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وفيه قولان الاول ان فيه محذوفا اي يحذركم عقاب نفسه وقيل ويحذركم الله نفسه ان تعصوه والفايدة في ذكر النفس انه لو قال ويحذركم الله فهذا لا يفيد ان الذي اريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله او من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه الثاني ان النفس ههنا يعود الى اتخاذ الاولياء من الكفار اي ينهاكم عن نفس هذا الفعل ثم قال والى الله المصير والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم الى الله قوله تعالى قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله اعلم انه تعالى لما نهى عن اتخاذ الكافرين اولياء ظاهرا وباطنا واستثنى عنه التقية في الظاهر اتبعه تعالى بالوعيد على ان يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية وذلك لان من اقدم عند التقية على اظهار الموالاة فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة في الباطن فلا جرم بين تعالى انه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد انه لا بد وان يجازيه عليه وفي الاية سؤالات الاول هذه الاية جملة شرطية فقوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه شرط وقوله يعلمه الله جزاء ولا شك ان الجزاء مترتب على الشرط متاخر عنه فهذا يقتضي حدوث علم الله تعالى والجواب ان تعلق علم الله بانه حصل لا يحصل الا عند حصوله الا ان هذا التبدل والتجدد انما وقع في النسب والاضافات والتعلقات لا في حقيقة العلم وهذه مسألة لها غور عظيم وهي مذكورة في علم الكلام الثاني محل الضماير والبواعث هو القلب فلم قال ان تخفوا ما في صدوركم ولم يقل ما في قلوبكم الجواب لان القلب في الصدر فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس في صدور الناس وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور السوال الثالث

ان كانت هذه الآية وعيداً على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق والجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام في اخر سورة البقرة في قوله تعالى لله ما في السموات وما في
الارض ثم قال تعالى ويعلم ما في السموات وما في الارض رفع على الاستيناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله جزم الافاعيل ثم قال ويتوب الله رفع ومثله قوله
قوله فان يشاء الله يختم على قلبك ويمح رفعا وفي قوله ويعلم ما في السموات وما في الارض غاية التحذير ثم قال والله على كل شيء قدير تمام للتحذير وذلك لانه
لما بين انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالماً بما في قلبه وعالماً بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم بين انه قادر على جميع المقدورات فكان قادراً
لا محالة على ايصال حق كل احد اليه فيكون في هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وهذه الآية
من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ذكروا في العامل في يوم وجوهاً الاول قال ابن الانباري اليوم
متعلق بالمصير والتقدير والى الله المصير يوم تجد الثاني العامل فيه ويحذركم في الآية السابقة اي يحذركم الله نفسه في ذلك اليوم الثالث العامل فيه والله
على كل شيء قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلته في قدرة الله تعالى تعظيماً له كقوله مالك يوم الدين
الرابع العامل فيه تود والمعنى تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم الخامس انه منتصب بمضمر والتقدير واذكر يوم **المسئلة الثانية** اعلم ان العمل عرض لا يبقى ولا
يمكن وجدانه يوم القيمة فلا بد فيه من التاويل الاول انه يجد صحايف الاعمال ونظيره انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا احصاه الله ونسوه
والثاني يجد جزاء الاعمال وقوله محضراً كقوله ووجدوا ما عملوا حاضراً وعلى كل الوجهين الترغيب والترهيب حاصل اما قوله وما عملت من سوء تود لو ان بينها
وبينه امداً بعيداً ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال الواحدي الاظهر ان يجعل ما بمنزلة الذي وعملت صلة لها ويكون معطوفاً على ما الاولى ولم
يجز اجعلها الا بالرفع فكان دليلاً على ان ما هيهنا بمعنى الذي فان قيل يجوز ان يكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الابتداء
والخبر وقع المسئلة الثانية الواو في قوله وما عملت من فيه قولان احدهما انه واو العطف التقدير تجد ما عملت من سوء اما قوله تود لو ان بينها وبينه امداً
بعيداً ففيه وجهان الاول انه صفة للسوء اي وما عملت من السوء الذي تود ان تبعد ما بينها وبينه والثاني ان يكون حالاً اي محضراً حال ما تود بعدها
عنها والثاني الواو للاستيناف وموضع الكرم واللطف هذا وذلك لانه نص في جانب الثواب على كونه محضراً واما في جانب الثواب على كونه محضراً
واما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر انهم يودون الفرار منه والبعد عنه وذلك تنبيه على ان جانب الوعد اولى بالوقوع من جانب الوعيد
المسئلة الثانية الامد الغاية ينتهي اليها ونظيره يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين واعلم ان المراد من هذا التمني معلوم سواء حملنا لفظ الامد على الزمان
او المكان اذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو لتاكيد الوعيد ثم قال والله رؤف بالعباد وفيه وجوه الاول انه رؤف بهم حيث حذرهم من
نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق عقبته قال الحسن ومن رافته بهم ان حذرهم نفسه
الثاني انه رؤف بالعباد حيث امهلهم للتوبة والتدارك والتلافي الثالث انه لما قال ويحذركم وهو للوعيد اتبعه بقوله والله رؤف بالعباد وهو للوعد
ليعلم العبد ان رحمته ووعده غالب على وعيده وسخطه والرابع وهو ان لفظ العباد في القران مختص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن وقال عيناً يشرب
بها عباد الله فكان المعنى لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد اهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد كما هو منتقم من الفساق فهو رؤف بالمطيعين و
المحسنين قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله اعلم انه تعالى لما دعا القوم الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم
الى ذلك من طريق اخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه فنزلت ويروى انه عليه السلم وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام
فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابرهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حباً لله ليقربونا الى الله زلفى فنزلت وروى ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح
حباً لله تعالى فنزلت وبالجملة فكل احد من فرق العقلاء يدعي انه يحب الله ويطلب رضاه وطاعته فقال لرسوله قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله فكونوا
منقادين لاوامر الله محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام ان من كان محباً لله لا بد وان يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه فاذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وجب متابعته فان لم يحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الآية مسايل **المسئلة الاولى** اما الكلام المستقصى في
المحبة فقد تقدم في قوله تعالى والذين آمنوا اشد حباً لله والمتكلمون مصرون على ان محبة الله عبارة عن اعظامه واجلاله ومحبة ثوابه او محبة طاعته قالوا لان
المحبة من جنس الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالحوادث والا بالمنافع وهذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن ان يقال في كل شيء انه انما كان محبوباً لاجل معنى
اخر والا لزم التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء الى شيء يكون محبوباً لذاته فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله تعالى فكان محبوباً
لذاته من ذاته ومن المقربين عنده الذين يحكي لهم اثر من اثار كماله وجلاله قال المتكلمون واما محبة الله تعالى للعبد فهي عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات
والمنافع في الدين والدنيا اليه **المسئلة الثانية** القوم كانوا يدعون انهم يحبون وكانوا يظهرون الرغبة في ان يحبهم الله والآية مشتملة على الالزام من الوجهين
احدهما ان كنتم تحبون الله فاتبعوني لان المعجزات دلت على انه تعالى اوجب عليكم متابعتي والثاني ان كنتم تحبون ان يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني
احبكم الله لان محبتي طاعة والله تعالى يحب المطيعين **المسئلة الثالثة** خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في اولياء الله وكتب هاهنا ما لا
يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترى على الطعن في اولياء الله فكيف اجترى على كتبة مثل هذا الكلام الفاحش في تفسير كلام الله ونسأل الله العصمة

والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله عنده اعطاء الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور
رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد انواع المعاصي رحيم في الآخرة بفضله وكرمه قوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين روي
انه لما نزل قوله قل ان كنتم تحبون الله الآية قال عبد الله بن ابي ان محمداً يجعل طاعته كطاعة الله ويامرنا ان نحبه كما احبت النصارى عيسى فنزلت وتقرير الكلام
ان الآية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان ذلك المنافق القى شبهة في البين وهي ان محمداً يدعي لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى ذكر تعالى هذه
الآية ازالة لتلك الشبهة فقال قل اطيعوا الله والرسول يعني انما اوجب الله عليكم متابعتي لا لما يقوله النصارى في عيسى بل لكوني رسولاً من عند الله ولما كان
مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول لزم ان تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة ثم قال فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعني
اعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله لانه تعالى انما يحبهم بالثناء والمدح ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك ضد المحبة قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل
ابرهيم وآل عمران على العالمين واعلم انه تعالى لما بين ان محبته لا تتم الا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى آدم وفي الآية
مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان المخلوقات على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا على ان اصناف المكلفين
اربعة الملائكة والانس والجن والشياطين اما الملائكة فقد روي في الاخبار ان الله خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك فالاول هي
انهم لهذا السبب قدروا على الطيران على اسرع الوجوه الثاني لهذا السبب قدروا على حمل العرش لان الريح تقوم وتحمل الاشياء الثالث لهذا السبب سموا روحانيين
وجاء في رواية اخرى انهم خلقوا من النور ولهذا صفت واخلصت لله تعالى والاولى ان يجمع بين القولين فيقول ابدانهم من الريح وارواحهم من النور فهؤلاء هم سكان
السموات واما الشياطين فهم كفرة اما ابليس فكفره ظاهر قال وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم ايضاً كفرة بدليل قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وان
اطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم باسرهم اعداء البشر فقال تعالى ففسق عن امر ربه افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو وكذلك جعلنا
لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين والجان خلقناه من قبل
من نار السموم واما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون واما الانس فلا شك ان لهم والدا هو الدم الاول والا لذهب الى لا نهاية
له والقرآن دل على ان ذلك الاول هو آدم عليه السلام على ما قال في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها واذا عرفت هذا فنقول اتفق العقلاء على ان البشر افضل من الجن والشياطين واختلفوا في الملك والبشر ايهما افضل وقد استقصينا ذلك في قوله
اسجدوا لآدم والقائلون بان البشر افضل تمسكوا بهذه الآية وذلك لان الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى ان الله اصطفى آدم واولاده
من الانبياء على كل العالمين وجب ان يكونوا افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه الآية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين ادى الى التناقض
لان الجمع الكثير اذا وصفوا بان كل واحد منهم افضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم افضل من الآخر وذلك محال ولو حملناه على كونه افضل عالمي زمانه
او عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا دفعاً للتناقض وايضاً قال تعالى في صفة بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد صلى الله
عليه وسلم بل قلنا المراد عالمي زمان كل واحد منهم فكذا هيهنا والجواب ظاهر قوله اصطفى آدم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه
الملك غاية ما في الباب انه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان يتركه في سائر الصور من غير دليل **المسئلة الثانية** اصطفى في اللغة اختار واصطفاهم
جعلهم صفوة خلقه تمثيلاً بما يشاهد من الشيء الذي يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلثة اوجه صفوة وصفوة وصفوة ونظيرها قوله لموسى اني اصطفيتك على الناس وقال وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار فنقول في الآية قولان الاول ان الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعاً الى دينهم وشرعهم وملتهم وهذا على تقدير حذف
المضاف فيكون المعنى ان الله صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخواص الحميدة وهذا القول اولى لوجهين الاول احدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني انه
موافق لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وذكر الحليمي في كتاب المنهاج ان الانبياء عليهم السلام لا بد وان يكونوا مخالفين لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى
الروحانية اما القوى الجسمانية فهي اما مدركة واما محركة اما المدركة فهي اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فهي خمسة احدها القوة الباصرة ولقد
كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان احدهما قوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها والثاني اقيموا
صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري ونظير هذه القوة ما حصل لابرهيم عليه السلام قال تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض روي انه
قوي بصره حتى راى الملكوت اجمع من الاعلى الى الاسفل قال الحليمي وهذا لا يستبعد لان البصراء يتفاوتون فيروى ان زرقاء اليمامة كانت تبصر الشيء من مسيرة ثلثة ايام فلا يبعد
ان يكون بصر النبي اقوى وثانيها القوة السامعة وكان النبي صلى الله عليه وسلم اقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه وجهان احدهما قوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان
تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله فسمع اطيط السماء والثاني انه سمع دويا وذكر انه هوى صخرة قذفت في جهنم فلم تبلغ قعرها الى الآن قال الحليمي ولا سبيل للفلاسفة
الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس راض نفسه حتى سمع خفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في قصة النمل قالت نملة يا ايها النمل فالله تعالى اسمع سليمان
كلام النمل واوقفه على معناه وهذا داخل ايضاً في باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلاً لمحمد صلى الله عليه وسلم حتى تكلم مع الذئب ومع البعير وثالثها تقوية الشم كما في يعقوب
عليه السلام فان يوسف عليه السلام لما امر بحمل قميصه اليه والقائه على وجهه فاحس من مسيرة عام فلما فصلت العير قال ابي لاجد ريح يوسف ورابعها تقوية قوة الذوق

كما في حق محمد صلى الله عليه وسلم حين قال ان هذه الذراع اخبرني انه مسموم وخامسها قوة اللامسة كما في حق الخليل حين جعل الله النار بردا وسلاما عليه
فكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامة واما القوى الباطنة فمنها قوة الحفظ قال سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال علي عليه السلام
علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فاستنبطت من كل باب الف باب فاذا كان حال الولي هذا فكيف حال النبي واما القوى المحركة فمثل عروج
النبي صلى الله عليه وسلم وعروج عيسى ورفع ادريس والياس على ما وردت به الاخبار وقال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به الآية واما القوة العقلية
الروحانية فلا بد وان تكون في غاية الكمال ونهاية الصفاء واعلم ان تمام الكلام في هذا الباب ان النفس القدسية النبوية مخالفة لماهيتها لسائر النفوس ومن
لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية والاستعلاء والترفع عن الجسمانيات والشهوانيات فاذا كانت الروح في غاية الصفاء والشرف وكان
البدن في غاية النقاء والطهارة وكانت هذه القوى المدركة والمحركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى انوار فائضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان
الفاعل والقابل في غاية الكمال كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء اذا عرفت هذا فنقول ان الله اصطفى اما من سكان العالم عن قول من يقول الملك
افضل من البشر او من سكان العالم العلوي والسفلي على قول من يقول البشر اشرف المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من اولاد آدم وهم
شيث واولاده الى ادريس ثم الى نوح ثم الى ابرهيم ثم حصل من ابراهيم شعبتان اسماعيل واسحاق فجعل اسماعيل مبدا الظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم
وجعل اسحاق مبدا الشعبتين يعقوب وعيص فوضع النبوة في نسل يعقوب ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك الى زمن محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر محمد
صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك الى محمد صلى الله عليه وسلم وبقيا اعني الدين والملك لاتباعه الى يوم القيامة ومن تامل في هذا وصل الى اسرار عجيبة
المسئلة الثالثة من الناس من قال المراد بآل ابرهيم المؤمنون كما في قوله ادخلوا آل فرعون والصحيح ان المراد هم الاولاد وهم المراد بقوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي واما آل عمران فاختلفوا فيه منهم من قال عمران والد موسى وهرون وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب فيكون المراد
من آل عمران موسى وهرون واتباعهما من الانبياء ومنهم من قال المراد عمران بن ماثان والد مريم وكان من نسل سليمان بن داود بن ايشى وكانوا من نسل يهوذا بن
يعقوب قالوا وبين العمرانين الف وثمانمائة سنة واحتج من قال بهذا القول بامور احدها ان المذكور عقيب قوله وآل عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد
عيسى من قبل الام فكان صرف الكلام اليه اولى وثانيها ان المقصود من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يده فالله
تعالى ابان ذلك لانه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة فكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان اولى في هذا المقام من حمله على عمران
والد موسى وهرون وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين واعلم ان هذه الوجوه ليست دلائل قوية بل هي امور ظنية
واصل الاحتمال قائم اما قوله تعالى ذرية بعضها من بعض ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في نصب قوله ذرية وجهان الاول انه بدل من قوله آل ابرهيم
والثاني على الحال اي اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض المسئلة الثانية في تاويل الآية وجوه احدها المراد ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة
ونظيره والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق الثاني ذرية بعضها من بعض يعني ان غير آدم كانوا متولدين من آدم ويكون
المراد من الذرية من سوى آدم عليه السلام اما قوله تعالى والله سميع عليم لاقوال العباد عليم بضمائرهم وافعالهم فيصطفي من خلقه من يعلم استقامته قولا وفعلا
ونظيره الله اعلم حيث يجعل رسالته وفيه وجه وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن من ولد ابرهيم ومن آل عمران فنحن ابناء الله واحباؤه والنصارى كانوا يقولون المسيح
ابن الله لشرف الاباء والاصل وآخرها تهديدا لهؤلاء الكذابين الذين يظنون انهم مستقرون على اديانهم واعلم انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصا كثيرة القصة الاولى
واقعة حمل ام مريم عليها السلام قوله تعالى اذ قالت امرأة عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني فيه مسائل المسئلة الاولى في موضع اذ الاول
قال ابو عبيدة انها زائدة لغو والمعنى قالت امرأة عمران ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع ابو عبيدة لان الغاء حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة لا يجوز
الثاني قال الاخفش والمبرد التقدير اذكر اذ قالت ومثله كثير في كتاب الله تعالى الثالث قال الزجاج التقدير واصطفى آل عمران اذ قالت امرأة عمران طعن ابن الانباري
فيه وقال ان الله تعالى قرن اصطفاء آل عمران باصطفاء آل آدم ونوحا ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحا قبل قول امرأة عمران استحال ان يقال ان هذا
الاصطفاء مقيد بذلك الوقت ويمكن ان يجاب عنه بان اثر اصطفاء كل واحد انما ظهر عند وجوده وظهور فجاز ان الله تعالى اصطفى آدم عند وجوده ونوحا
عند وجوده وآل عمران هذا الكلام الرابع قيل هذا متعلق بما قبله والتقدير والله سميع عليم اذ قالت امرأة عمران هذا القول فان قيل هو الله تعالى سميع عليم قبل ان
قالت فما هذا التقييد قلنا ان سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك وعلمه تعالى بانها تذكر ذلك متقيد بذكرها كذلك المسئلة الثانية ان زكريا ابن آذن
وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامرأة عمران حنة بنت فاقود وقد تزوج زكريا بنته ايشاع اخت مريم فكان يحيى وعيسى ابني خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات
الاولى عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد ولفظ النساء بالاولاد فقالت اللهم ان لك علي نذرا ان رزقتني ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته والرواية
الثانية قال محمد بن اسحاق شاخت ام مريم ولم يحصل لها ولد فكانت يوما في ظل شجرة فرات طائرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد فدعت ان يهب لها ولدا فحملت
بمريم وهلك عمران فلما عرفت جعلته لله محررا اي خادما قال الحسن انما فعلت ذلك بالهام الله ولولاه لما فعلت كما راى ابرهيم ذبح ولده في المنام فعلم ان ذلك
امر الله فان لم يكن عن وحي وكما الهم الله ام موسى فقذفته في اليم وليس بوحي المسئلة الثالثة المحرر الذي جعل حرا يقال حررت العبد اذا خلصته عن الرق وحررت الكتاب

اذا اصلحته وخلصته فلم يبق من وجوه الغلط ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحماة والعيوب اما التفسير فقيل
مخلصا للعبادة عن الشعبي وقيل خادما لمن يدرس الكتاب ويعلم في البيع والمعنى انها نذرت ان يجعل ذلك الولد وقفا على طاعة الله وقيل خادما للبيعة عتيقا من امر الدنيا
لطاعة الله قال الاصم لم يكن لبني اسرائيل غنيمة ولا سبي فكان تحريرهم جعلهم اولادهم على الصفة التي ذكرنا وذلك لانه كان الامر في دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن
استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله وقيل كان المحرر يجعل في
الكنيسة يخدم حتى يبلغ الحلم ثم يخير فان ابى المقام واراد ان يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن نبي الا ومن نسله محرر في البيت المقدس المسئلة
الرابعة هذا التحرير لم يكن جائزا الا في الغلمان اما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على
التقدير او لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الولد الذكر المسئلة الخامسة في انتصاب محررا وجهان احدهما انه على الحال من ما اي نذرت لك الذي في بطني
محررا ثم قال تعالى حاكيا عنها فتقبل مني انك انت السميع العليم التقبل اخذ الشيء على الرضا واصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما يفعله الا
الطلب لرضاء الله تعالى والاخلاص في عبادته ثم قالت انك انت السميع العليم والمعنى انت السميع لتضرعي ودعائي والعليم بما في ضميري وقلبي ونيتي وهذا النذر
وكان في بني اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرائع لا يمتنع اختلافها في امثال هذه الاحكام ثم قال تعالى فلما وضعتها واعلم ان هذا الضمير اما ان يعود الى الانثى
التي في بطنها وكان تعالى عالما بانها كانت انثى او يقال انها عادت الى النفس او النسمة او يقال انها عادت الى المنذورة ثم قالت رب اني وضعتها انثى واعلم ان هذا
الكلام انه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم يشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عندهم ان الذي يحرر ويفرغ لخدمة المسجد
وطاعة الله هو الذكر دون الانثى فقالت رب اني وضعتها انثى خائفة ان نذرها لم يقع الموقع الذي يعتد به ومعتذرة من النذر من الاطلاق فيها النذر المتقدم فذكرت
ذلك على سبيل الاعلام لله تعالى الله ان يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال والله اعلم بما وضعت قرا ابو بكر عن عاصم وابن عامر وضعت برفع
التاء على انها حكاية كلامها والفائدة في هذا الكلام انها لما قالت اني وضعتها انثى خافت ان يظن بها انها تخبر الله تعالى فازالت الشبهة بقولها والله اعلم
بما وضعت وبينت انها انما قالت ذلك الاعتذار للاعلام والباقون بالجزم على انها كلام الله وعلى هذا يكون المعنى انه تعالى قال والله اعلم بما وضعت تعظيما
لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشيء الذي وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشيء الذي وضعت وما
علق بها من عظائم الامور وان يجعلها وولدها آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحزنت ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى
وفيه قولان الاول ان مرادها تفضيل الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل من وجوه الاول ان في شرعهم يجوز تحرير الذكر دون الاناث الثاني ان الذكر يدوم على
العبادة وليس كذلك الانثى لعوارض النسوان الثالث انه لقوته وخدمته دون الانثى لضعفها الرابع ان الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس
كذلك الانثى والخامس ان الذكر لا يلحقه عند الاختلاط ما يلحق الانثى من التهمة فلهذا المعنى فضل الذكر ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها واني سميتها مريم
وفيه بحثان الاول ان ظاهر هذا الكلام يدل على ان ما حكينا من موت عمران فلذلك تولت هي تسميتها لان العادة ان يتولى ذلك الآباء البحث الثاني ان مريم
في لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية ان تطلب من الله تعالى ان يعصمها عن آفات الدين والدنيا والذي يؤكد ذلك قولها بعد ذلك واني اعيذها بك
وذريتها من الشيطان الرجيم البحث الثالث ان قوله واني سميتها بهذا اللفظ اي جعلت هذه اللفظة اسما لها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى والتسمية امور ثلاثة
متغايرة ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها واني اعيذها بك الآية وذلك لانه لما فاتها ما كانت تريد من ان يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله تعالى
في ان يحفظها من الشيطان الرجيم وان يجعلها من الصالحات ولما حكى تعالى عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول حسن وفيه مسائل المسئلة
الاولى انما قال فتقبلها ربها والقبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتا والقبول مصدر قبل فلان الشيء اذا رضيه قال سيبويه
خمسة مصادر جاءت على فعول قبول وطهور ووضوء ووقود وولوغ واجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم يقال قبلته قبولا وقبولا والتقبل يفيد المبالغة فان قيل
لم لم يقل فتقبلها بتقبل حسن حتى يكون ابلغ واكمل والجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع اما القبول فانه يفيد معنى
القبول على وفق الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع بل على وفق الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة في حق الله
الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول المسئلة الثانية ذكروا في القبول الحسن وجوها الاول انه
تعالى عظم عصمتها ولدها عيسى من مس الشيطان بمسه حين تولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الرجيم وابنها طعن القاضي في هذا الخبر وقال انه خبر واحد على
خلاف الدليل لوجوه احدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر والصبي ليس كذلك والثاني ان الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل اكثر من اهلاك
الصالحين وافساد احوالهم والثالث لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى دون سائر الانبياء الرابع في تفسير القبول الحسن ان المعتاد في تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز
الا في حق الغلام حين يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وههنا لما علم الله تضرع تلك المرأة قبل تلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد فهذا كله
هو الوجوه المذكورة في تفسير القبول الحسن ثم قال تعالى وانبتها نباتا حسنا التقدير ابتنها فنبتت هي نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما
يتعلق بالدنيا ومنهم من يصرفه الى ما يتعلق بالدين اما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت في اليوم مثل ما ينبت في العام واما في الدين فلانها

في الفلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال تعالى وكفلها زكريا وفيه مسألتان المسألة الاولى يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذي ينفق على انسان ويهتم لمصالح ذلك الانسان وفي الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال تعالى اكفلنيها المسألة الثانية قرا عاصم وحمزة والكسائي كفلها بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا فقرا عاصم بالمد وقرا حمزة والكسائي بالقصر والمعنى ضمها الله الى زكريا فمن قرا بالقصر كان في محل النصب والباقون بالرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه وهو الاختيار لانها مناسبة لقوله تعالى ايهم يكفل مريم وعليه الاكثر وابن كثير كفلها بكسر الفاء والمد والقصر في زكريا كالهيجا وقرا مجاهد فتقبلها ربها وانبتها وكفلها على لفظ الامر في الافعال الثلاثة ونصب ربها كانه كان يدعو اليه وقال اقبلها يا ربها واجعل زكريا كافلا لها المسألة الثالثة اختلفوا في كفالة زكريا عليه السلام اياها فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبه جاءت الروايات وقيل انه كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين الاول انه تعالى قال وانبتها نباتا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن والثاني قال وكفلها زكريا الاية قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل على انها كانت قد فارقت الرضاع في وقت تلك الكفالة واصحاب القول الاول اجابوا بان الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكريا حصلا معا واما الحجة الثانية فلعل دخوله عليها وسؤاله عنها هذا السؤال انما وقع في اخر زمان الكفالة ثم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وفيه مسائل المسألة الاولى المحراب الموضع العالي الشريف قال عمر بن ابي ربيعة ربة محراب اذا جئتها لم ادن حتى ارتقي سلما واحتج الاصمعي على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف المجالس وارفعها يروى انها لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة في المسجد وجعل بابها في وسطه لا يصعد اليها الا بسلم وكان اذا خرج غلق عليها سبعة ابواب المسألة الثانية احتج اصحابنا على صحة القول بكرامات الاولياء بهذه الاية لان زكريا لما راى الخوارق العادة عند مريم طمع في حصول الولد والتنكير في قوله وجد عندها رزقا يدل على تعظيم حال ذلك الرزق كانه قيل رزقا واي رزق رزق عجيب غريب ثم قال وجعلناها وابنها اية للعالمين ولولا انه ظهر عليها من الخوارق والا لم يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال ذلك هو ان الله تعالى خلق لها من غير ذكر ولد وتواترت الروايات ان زكريا كان يجد عندها رزقا فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء فثبت ان الذي ظهر في حق مريم كان فعلا خارقا للعادة ومنهم من قال انها كانت ارهاصا لعيسى عليه السلام او كانت كرامة لمريم عليها السلام فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية على وقوع كرامات الاولياء اعترض الجبائي ان تلك الخوارق من معجزات زكريا وبيانه من وجهين الاول ان زكريا دعا لها على الاجمال ان يوصل اليها رزقها وانه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما ياتيها من الارزاق من عند الله فاذا راى شيئا بعينه في وقت معين قال انى لك هذا قالت هو من عند الله فعلم ان الله تعالى اظهر بدعائه تلك المعجزة الثاني يحتمل ان زكريا كان يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا انه كان ياتيها من السماء وكان زكريا يسالها عن ذلك حذرا من ان يكون ياتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره المقام الثاني انا لا نسلم انه كان قد ظهر على مريم شيء من خوارق العادات بل معنى الاية ان الله كان قد سبب لها رزقا على ايدي المؤمنين الذين كانوا في الانفاق على الزاهدات فكان زكريا اذا راى شيئا من ذلك خاف انه من وجه لا ينبغي فكان يسالها عن كيفية الحال قال تعالى حكاية عن مريم ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وهذا يحتمل ان يكون من كلام مريم وان يكون من كلام الله تعالى وبغير حساب اي بغير تقدير لكثرته او من غير حيث لا يحتسب كقوله ويرزقه من حيث لا يحتسب وهاهنا اخر الكلام من قصة حنة القصة الثانية واقعة زكريا عليه السلام قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان قولنا ثم وهنالك يستعملان في المكان وعند وحين يستعملان في الزمان قال فغلبوا هنالك وهو اشارة الى المكان الذي كانوا فيه وقال دعوا هنالك ثبورا اي في ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظ هنالك في الزمان ايضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا اشارة الى الحال والزمان فقوله هنالك دعا زكريا ان حملناه على المكان فهو جائز اي في ذلك المكان الذي كان قاعدا فيه عند مريم وشاهد تلك الكرامات دعا ربه وان حملناه على الزمان فهو ايضا جائز يعني في ذلك الوقت دعا ربه المسألة الثانية قوله هنالك دعا يقتضي انه دعا بهذا الدعاء عند مريم امر عرفه في ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء وقد اختلفوا فيه فالجمهور من العلماء المحققين والمفسرين هو ان زكريا راى عند مريم من فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف فلما راى خوارق العادات عندها طمع ان يخرقها تعالى في حقه ايضا فرزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر والقول الثاني وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاولياء وارهاص الانبياء قال ان زكريا لما راى اثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم عليها السلام اشتهى الولد وتمناه فدعا عند ذلك واعلم ان القول الاول اولى وذلك لان حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادات فرؤية ذلك لا تحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة اما رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه في ان يطلب ايضا فعلا خارقا للعادة ومعلوم ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه اولى فان قيل ان زكريا ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات حتى شاهد تلك الكرامات عند مريم كان هناك شك لزكريا في قدرة الله تعالى وان قلنا انه كان عالما بقدرة الله على ذلك لم يكن لمشاهدة تلك الاشياء وبيان زيادة علمه بقدرة الله تعالى فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات اثر في ذلك والجواب انه كان قبل ذلك عالما بالجواز فاما انه هل يقع ام لا فلم يكن عالما به فلما شاهد علم انه اذا وقع كرامة لولي فبان يجوز وقوع معجزة للنبي كان اولى فلا جرم قوي طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات المسألة الثالثة ان دعاء الانبياء والرسل عليهم السلام لا يكون الا بعد الاذن لاحتمال ان لا يكون الاجابة مصلحة فحينئذ يصير دعوته مردودة وذلك نقصان في منصب الانبياء هكذا قاله المتكلمون وعندي فيه بحث

وذلك

وذلك لانه تعالى اذن في الدعاء مطلقا وبين انه تارة يجيب فالرسول ان يدعو كلما شاء واراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجيب وتارة لا يجيب وذلك ليس نقصا في منصب الاولياء لانه في باب رحمة الله شيئا يكون فان اجابهم فبرحمته وفضله واحسانه وان لم يجبهم في المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخالق اما قوله تعالى حكاية عن زكريا هب لي من لدنك ذرية طيبة ففيه مسائل المسألة الاولى اما الكلام في لفظ لدن فياتي في الكهف والفايدة في ذكره هاهنا ان حصول الولد في العرف والعادة له اسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب كان المعنى اريد منك الهي ان تعزل الاسباب في هذه الواقعة وان يحدث بها هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسط شيء من هذه الاسباب المسألة الثانية الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع والذكر والانثى والمراد هاهنا ولد واحد وهو قوله هب لي من لدنك وليا المسألة الثالثة قوله انك سميع الدعاء ليس المراد انه يسمع صوت الداعي فذلك معلوم بل المراد انه يجيب دعاءه ولا يخيب رجاه وهو كقول المصلين سمع الله لمن حمده يريدون قبل حمد من حمد من المؤمنين ويؤكده قوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا ثم قال تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب وفيه مسائل المسألة الاولى قرا حمزة والكسائي فناداه الملائكة على التذكير والامالة والباقون فنادته بالتانيث على اللفظ وقيل من ذكر فلان الفعل قبل الاسم ومن انث فلان الفعل للملائكة وقرا ابن عامر المحراب بالامالة وقرا ابن مسعود فناداه المسألة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان النداء كان من الملائكة وهذا في التشريف اعظم اما قوله تعالى وهو قائم يصلي في المحراب فهو يدل على ان الصلوة كانت مشروعة في دينهم والمحراب ذكرناه اما قوله يبشرك بيحيى ففيه مسائل المسألة الثالثة اما البشارة فقد فسرناها في قوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات وفي قوله يبشرك بيحيى مصدقا وجهان احدهما انه كان تعالى قد اعلم زكريا انه يكون في الانبياء من اسمه يحيى وله درجة عالية فانا قبل ذلك ولذلك كان بشارة له بيحيى عليه السلام والثاني الى الله يبشرك بولد اسمه يحيى المسألة الرابعة قرا ابن عامر وحمزة ان بكسر الهمزة والباقون بفتحها فالكسر على ارادة القول اولان النداء نوع من القول واما الفتح فالتقدير فنادته الملائكة بان الله يبشرك المسألة الخامسة قرا حمزة والكسائي يبشرك بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين يقال بشره يبشره بشرا وبشره يبشره ثلث لغات المسألة السادسة قرا حمزة والكسائي يحيى بالامالة واعلم انه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلثة انواع الاول قوله مصدقا بكلمة من الله وفيه مسألتان المسألة الاولى مصدقا بكلمة من الله نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة المسألة الثانية في المراد بكلمة من الله قولان الاول انها كتاب من الله واستشهد ابو عبيدة بقولهم انشد فلان كلمة والمراد القصيدة الطويلة والثاني المراد به عيسى قاله جمهور المفسرين قال السدي لقيت ام يحيى ام عيسى فقالت يا مريم اشعرت اني حبلى فقالت مريم واني ايضا حبلى قالت امراة زكريا اني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله وقال ابن عباس ان يحيى اكبر من عيسى بستة اشهر وكان يحيى اول من امن به وصدق بانه كلمة من الله ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى فان قيل لم سمي عيسى عليه السلام كلمة في هذه الاية وفي قوله انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه وجوه احدها انه خلق بكلمة الله وهو قوله كن من غير واسطة الاب فسمي كلمة كما يسمى المخلوق خلقا والمقدور قدرة الثاني انه تكلم في الطفولية فكان في كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة بهذا التاويل كما يقال فلان جود واقبال اذا كان فيهما والثالث ان الكلمة كما انها تفيد المعاني والحقايق فكذلك عيسى كان يرشد الى الحقايق والاسرار الالهية فسمي كلمة لهذا التاويل وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى احيى به من الضلالة كما يحيى الانسان بالروح وسمي القران روحا ولذلك اوحينا اليك روحا والرابع انه وردت البشارة في كتب الانبياء الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا تلك الكلمة ومثله ولقد حقت كلمة ربك الخامس ان الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله وكذا عيسى اسمه العلم هو كلمة الله وروح الله وكلمة الله كلامه وكلامه على راي اهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة اصوات يخلقها الله تعالى في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة والعلم الضروري حاصل بان الصفة القديمة او الاصوات التي هي اعراض غير باقية يستحيل ان يقال انها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا في بداية العقول لم يبق الا التاويل الصفة الثانية ليحيى عليه السلام قوله وسيدا وفيه وجوه اولها قال الجبائي كان سيدا للمؤمنين ورئيسا لهم في الدين اعني العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله وقال الفقيه العالم وقال عكرمة الذي لا يغلبه الغضب قال القاضي السيد هو المتقدم المرجوع اليه ويدخل فيه الحكم والكرم والفقه والزهد والورع الصفة الثالثة قوله وحصورا وفيه مسألتان الاولى الحصر في اللغة الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل اذا اعتقل بطنه والحصور الذي يكتم السر ويحبسه والحصور الضيق البخيل وحصور عن النساء وللمفسرين قولان احدهما انه كان عاجزا عن اتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الالة وقيل لتعذر الانزال وقيل لعدم القدرة فعلى هذا الحصور فعول بمعنى مفعول وكانه محصور عنهن محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب وغيره وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات النقصان وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز وايضا على هذا لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني وهو اختيار المحققين انه الذي لا ياتي النساء لا للعجز بل للعفة والزهد وذلك لان الحصور اكثر ما جاء حصر النفس ومنعها كالاكول والشروب والظلوم والغشوم والمنع انما يحصل لو كان المقتضي قايما فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين والا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن ان يكون حصورا والحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان ترك النكاح افضل وذلك لانه تعالى مدحه بترك النكاح فدل على فضله في تلك الشريعة وجب ان يكون الامر كذلك في هذه الشريعة بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما المعقول فهو ان الاصل في الثابت بقاؤه على ما كان والنسخ على خلاف الاصل الصفة الرابعة قوله ونبيا اعلم ان السيادة اشارة الى امرين احدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين والثاني فيما يرجع الى التاديب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والحصور اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك لانه ليس بعدهما

الا النبوة الصفة الخامسة من الصالحين وفيه ثلثة اوجه الاول اي من اولاد الصالحين الثاني انه خير كما يقال في الرجل الخير من الصالحين والثالث ان صلاحه كان اتم من صلاح ساير الانبيا بدليل قوله عليه السلام ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية غير يحيى ابن زكريا فانه لم يعص ولم يهم فان قيل منصب النبوة اعلى من منصب الصلاح فلم وصفه بعد النبوة بالصلاح قلنا سليمن بعد النبوة قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه ان للانبيا قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفى النبوة فذاك القدر بالنسبة اليهم يجري مجرى حفظ الواجبات بالنسبة الينا ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر تتفاوت درجاتهم فكل من كان اكثر نصيبا منه كان اعلى قدرا والله اعلم قوله تعالى قال رب اني يكون لي غلام في الاية سؤالات السؤال الاول قوله رب خطاب مع الله او مع الملائكة لا جائز ان يكون خطابا مع الله لان الاية المتقدمة دلت على ان الذين نادوه هم الملائكة والخطاب معهم لا مع غيرهم ولا جائز ان يكون مع الملائكة لان الملائكة لا يقال لهم رب في الجواب قولان الاول ان الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به تعجب زكريا عليه السلام ورجع في ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني انه خطاب مع الملائكة والرب اشارة الى المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربيني ويحسن الي السؤال الثاني لما كان زكريا هو الذي سأل الولد ثم اجابه الله اليه فلم تعجب منه ولم استبعده الجواب لم يكن كلامه شكا في قدرة الله تعالى على ذلك لانه طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله تعالى فثبت بهذين الوجهين ان قوله اني يكون لي غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها الاول قوله اني معناه من اين ويحتمل ان معناه كيف وذلك لان حدوث الولد يحتمل وجهين احدهما ان يعيد الله تعالى شبابه ثم يعطيه الولد والثاني ان يعطيه الولد مع شيخوخته فالمعنى كيف يعطيني الولد على القسم الاول ام على القسم الثاني فقيل له كذلك اي على هذه الحال والله يفعل ما يشاء وهذا ذكره الحسن والاصم والثاني ان من كان ايسانه من الشيء مستبعدا لوقوعه ثم اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح ويقول كيف حصل هذا ومن اين وقع هذا كمن يرى انسانا وهبه مالا عظيما يقول كيف وهبت هذه الاموال ومن اين سمحت نفسك بهبتها فكذا هاهنا لما كان زكريا عليه السلام مستبعدا لذلك ثم اتفق ان اجابه الله تعالى اليه صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام الثالث ان الملائكة لما بشروه بيحيى لم يعلم انه يرزق الولد من جهة انثى او من صلبه فذكر هذا الكلام ليزال هذا الاحتمال الرابع ان العبد اذا كان في غاية الاشتياق الى شيء فوعده السيد بانه سيعطيه ذلك الشيء فذلك الكلام فربما اعاد السؤال ليعيد السيد ذلك الجواب والتبشير فكذا هاهنا الاحتمال الخامس قال سفيان ابن عيينة كان سؤاله قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسي ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة في زمان الشيخوخة استبعد ذلك على مجرى العادة لا في قدرة الله تعالى فقال ما قال السادس نقل عن السدي ان زكريا جاءه الشيطان عند سماع البشارة وقال له ان هذا الصوت من الشيطان وقد سخر بك فاشتبه الامر على زكريا فقال اني يكون لي غلام وكان مقصوده من ذلك ان يريه الله تعالى اية على ان ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من القاء الشيطان قال القاضي لا يجوز ان يشتبه كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحي على الانبيا اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرايع ولا مدخل للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا والولد فربما لم يتأكد ذلك بالمعجز فلا جرم بقي احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان رجع الى الله تعالى ليزيل عن خاطره ذلك الاحتمال قوله تعالى وقد بلغني الكبر فيه مسايل **المسئلة الاولى** الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا اسن قال ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وامراته بنت تسعين وثمان اما قوله وامراتي عاقر العاقر من النساء التي لا تلد يقال عقرت تعقر عقرا ويقال ايضا عقر وعقر بالحركات الثلث ورجل عاقر ورمل عاقر لا ينبت شيئا وذكر كبر نفسه وزوجته عاقر لتأكيد الاستبعاد اما قوله قال كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان الاول ان قوله قال عايد الى مذكور سابق وهو الرب المذكور في قوله قال رب اني يكون لي غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل ان يكون هو الله وان يكون جبرايل البحث الثاني قال صاحب الكشاف كذلك مبتدا وخبر اي على نحو هذه الصفة الله ويفعل ما يشاء بيان له اي يفعل ما يريد من الافاعيل الخارقة للعادات قوله تعالى قال رب اجعل لي اية قال ايتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ذكروا هاهنا وجهين ان يجعل له علامة تدل على حصول العلوق لانه لا يظهر في اول الامر فقال رب اجعل لي اية فقال ايتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا ثلثة ايام وفي سورة مريم ثلث ليال ومن وفي سورة مريم ثلث ليال فدل بمجموع الايتين على ان تلك الاية حاصلة في الايام الثلثة مع لياليها **المسئلة الثانية** ذكروا في تفسير الاية وجوها هذا الوجه احدها انه تعالى حبس لسانه الى ثلثة ايام فلم يقدر ان يكلم الناس الا رمزا وفيه فايدتان احدهما ان يكون ذلك اية على انه علوق الولد والثانية تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا واقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون في تلك المدة مشتغلا بذكر الله وطاعته وبالشكر على تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم ان تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه احدها ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بامور الدنيا من اعظم المعجزات وثانيها ان حصول ذلك المعجز في تلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها ان اخباره بانه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون من المعجزات القول الثاني في تفسير هذه الاية ان المعنى ان زكريا لما طلب من الله تعالى اية تدل على حصول العلوق وقال اجعل لي اية فقال ايتك ان تصير مامورا بان لا تكلم ثلثة ايام بلياليها مع الخلق فان تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكرا لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت له حاجة دل عليها بالرمز فاذا امرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندي حسن معقول وابو مسلم حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقايق واللطايف والثالث قال قتادة انه عليه السلام عوقب بذلك من حيث سال الاية بعد بشارة الملائكة فاخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام اما قوله الا رمزا ففيه مسايل الاولى اصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك وفيه قيل للبحر الرموز ثم اختلفوا فيه هاهنا على اقوال احدها انه الاشارة

كانت باليد والراس والحاجب والعين والشفة والثاني انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا حمل الرمز على هذا اولى الثالث فهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفي وانما منع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثني منه قلنا لما ادى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاما ويجوز ان يكون استثناء منقطعا فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفي زال الاشكال **المسئلة الثالثة** قرا يحيى ابن وثاب رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرا رمزا بفتح الرا والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس وقيل الا مترامزين كما يكلم الناس الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال تعالى واذكر ربك كثيرا وفيه قولان احدهما انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا الا رمزا فاما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثاني ان المراد منه الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في الاول ان تواظبوا على الذكر اللساني مدة فاذا امتلا القلب من نور ذكر الله سكتوا باللسان وبقي الذكر بالقلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكريا امر بالسكوت باللسان واستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال وسبح بالعشي والابكار وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** العشي من حين زوال الشمس حتى الى ان تغيب قال الشاعر فلا الظل من برد الضحى يستطيعه ولا الفي من برد العشي يذوق والفي انما يكون من حين زوال الشمس الى ان يتناهى غروبها واما الابكار فهو مصدر ابكر يبكر اذا خرج للامر في اول النهار ومثله بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمار هذا هو اصل اللغة ثم سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما سمي اصباحا وقري الابكار بفتح الهمزة جمع بكر وسحر واسحار يقال اتيته بكرا بفتحتين **المسئلة الثانية** في قوله وسبح قولان احدهما وصل لان الصلوة يسمى تسبيحا قال تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وايضا الصلوة مشتملة على التسبيح فجاز تسميتها به والثاني انه محمول على الذكر بالقلب وقوله وسبح بالعشي والابكار محمول على الذكر باللسان القصة الثالثة قصة طهارة مريم عليها السلام قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** المراد بالملائكة هاهنا جبريل عليه السلام وحده ونظيره ينزل الملائكة بالروح يعني جبرايل فهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان المتكلم مع مريم هو جبرايل عليه السلام وهو قوله فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا **المسئلة الثانية** اعلم ان مريم ما كانت من الانبيا لقوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم واذا كان كذلك كان ارسال جبرايل اليها اما ان يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاوليا او ارهاصا لعيسى وذلك جايز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة لزكريا وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق ام موسى **المسئلة الثالثة** اعلم ان المذكور في هذه الاية اولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثها الاصطفاء على نساء العالمين ثالثا ولا يجوز ان يكون الاصطفاء الاول هو الاصطفاء الثاني لان التكرير غير لايق ولا بد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في اخر عمرها اما النوع الاول من الاصطفاء فهو امور احدها انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل لغيرها من الاناث هذا المعنى وثانيها قال الحسن ان امها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل القاها الى زكريا فكان رزقها ياتيها من الجنة وثالثها انه تعالى فرغها لعبادته وخصها بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها انه كفاها امر معيشتها وخامسها اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول واما التطهير ففيه وجوه احدها انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا وثانيها طهرها عن مس الرجال وثالثها عن الحيض والنفاس وكانت لا تحيض ورابعها عن الاخلاق الذميمة والعادات القبيحة وخامسها طهرها عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم واما الاصطفاء الثاني فالمراد انه تعالى وهب لها عيسى من غير اب وانطق ولدها حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة وجعلها وابنها اية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الاصطفاء الفاظ الثلثة **المسئلة الرابعة** روي انه عليه السلام قال حسبك من نساء العالمين اربع مريم واسية وخديجة وفاطمة فدل هذا الحديث ان هؤلاء الاربع افضل من ساير النساء وهذه الاية دلت على انها افضل من الكل ومن قال انها اصطفاها على عالمي زمانها فهذا ترك الظاهر ثم قال تعالى يا مريم اقنتي لربك فقد تقدم تفسير لفظ القنوت في البقرة في قوله وقوموا لله قانتين وبالجملة لما خصها الله تعالى بمزيد العطايا اوجب عليها مزيد الطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الاية سؤالات الاول لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب ان الواو يفيد التشريك ولا يفيد الترتيب الثاني ان غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلهذا قدم ثم قال واركعي وهذا اشارة الى الامر بالصلوة فكانه تعالى امرها بالمواظبة على الصلوة والسجود في اكثر الاوقات واما الصلوة فانها في اوقاتها المعينة لها والثالث قيل امرها بالعبادة على العموم ثم قال بعد ذلك اسجدي واركعي يعني استعمل السجود في وقته اللايق به واستعمل الركوع في وقته اللايق به وليس المراد ان يجمع بينهما ثم تقدم السجود على الركوع الرابع ان الصلوة تسمى سجودا كما قال وادبار السجود وفي الحديث اذا دخل احدكم المسجد فليسجد سجدتين وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلوة وايضا اشرف اجزاء الصلوة السجود وتسمية الشيء باسم اشرف اجزايه نوع مشهور في المجاز فقوله اقنتي معناه يا مريم قومي وقوله اسجدي امر بالصلوة فكان المراد من هذا السجود الصلوة ثم قال واركعي مع الراكعين امرها بالصلوة مع الجماعة فقوله اسجدي امرها بالصلوة حالة الانفراد وان يكون المراد التواضع فيكون قوله واسجدي امرا بظاهر الصلوة وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالخضوع والخشوع بالقلب الوجه الخامس في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين متقدما على الركوع السؤال الثاني ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد الصلوة في الجماعة كانت مامورة بان تصلي في بيت المقدس مع المجاورين وان لم تختلط بهم السؤال الثالث لم لم يقل واركعي مع الراكعات والجواب لان الاقتدا بالرجال حال الاختفا من الرجال افضل من الاقتدا بالنساء وقد

المفسرون لما ذكرت الملائكة الكلمات مع مريم عليها السلام قامت حتى تورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها قوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت
لديهم فيه مسائل **المسئلة الاولى** ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى انما هو من اخبار الغيب فلا تعلمه الا بالوحي
ونظيره وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا **المسئلة الثانية** الانباء الاخبار واحدها نبأ غاب عنك واما الايحاء فقد ورد في كتاب الله
على معاني مختلفة يجمعها تعريف الموحى اليه بامر خفي من اشارة او غيرها وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال في الشياطين
ليوحون الى اوليائهم فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اما قوله اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ففيه قولان الاول ذكروا في تلك الاقلام وجوها الاول الاقلام التي
كانوا يكتبون بها التورية وساير كتب الله تعالى وكان القرعة على ان كل من جرى قلمه على عكس جري الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الامر له وهذا
قول الاكثرين والثاني انهم القوا عصيهم في الماء الجاري فجرت عصا زكريا على ضد الجري فغلبهم قال الربيع الثالث قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم ما كانت الامم
تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون سهاما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج سهمه سلم له الامر قال تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بامر القداح التي تتقاسم بها العرب
لحم الجزور وانما سميت هذه السهام اقلاما لانها تقلم وتبرى وكلما قطعت منه شيئا بعد شيء فقد قلمته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما **المسئلة الثالثة** ظاهر الاية يدل على
انهم كانوا يلقون شيئا على وجه يظهر به امتياز بعضهم عن البعض في استحقاق ذلك المطلوب اما انه ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء الا انه روي في الخبر انهم كانوا يلقونها
في الماء كما ذكرنا فصار هو اولى بكفالتها **المسئلة الرابعة** اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى ادتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقيل ان عمران اباها
كان رئيسهم ومتقدمهم فلاجل حق ابيها رغبوا وقيل ان امها حررتها لعبادة الله ولخدمة بيت الله فلذلك حرصوا عليها وقال قوم بل لان في الكتب الالهية
كان بيان امرها وامر عيسى حاصلا فتقربوا لهذا السبب حتى اختصموا **المسئلة الخامسة** اختلفوا في ان اولئك المختصمين من كانوا فمنهم من قال هم خزنة البيت وقيل
العلماء والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة في انهم كانوا من الخواص واهل الفضل في الدين والخير اما قوله ايهم يكفل مريم ففيه حذف التقدير يلقون اقلامهم
لينظروا ايهم يكفل مريم وحسن الحذف لكونه معلوما اما قوله تعالى وما كنت لديهم اذ يختصمون والمعنى ما كنت هناك اذ يتنازعون ويختصمون بسببها ويحتمل
ان هذا الاختصام كان قبل الاقراع ويحتمل اختصاما اخر حصل بعد الاقراع والمقصود شدة رغبتهم في التكفل بشانها والقيام بمهماتها وما ذاك الا
لدعاء امها حيث قال فتقبل مني انك انت السميع العليم وقالت اني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك
بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم واعلم انه تعالى لما شرح حال مريم في اول امرها وفي اخر امرها شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
العامل في اذ وما كنت لديهم اذ قالت وقيل يختصمون اذ وقيل معطوف على اذ الاولى وقالت امرأة عمران وقيل التقدير ان ما وصفته من امور زكريا وهبة الله له يحيى كان اذ
قالت الملائكة واما ابو عبيدة فانه يجري في هذا الباب على مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزائدة وقد عرفت ضعفه **المسئلة الثانية** قوله اذ قالت
الملائكة يفيد الجمع الا ان جبرئيل وقد قررناه فيما تقدم وقوله بكلمة منه ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه والاليق بهذا الموضع وجهان الاول
ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلام وهي قوله كن الا ان ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلا جرم كان اضافة
وجوده الى الكلمة اكمل واتم الثاني ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله وبانه نور الله لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكان عيسى كذلك لظهور
كلام الله بسبب كثرة بيانه وازالة الشبهات والتحريفات عنه ولا يبعد ان تسمى كلمة الله على هذا التاويل فان قيل ولم قلتم ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن
قلنا اما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان الاول وذلك تركيب الاجسام وتاليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم والنطق امر ممكن
وثبت انه تعالى قادر على الممكنات باسرها فكان تعالى قادرا على ايجاد الشخص لا من نطفة الاب واذا ثبت الامكان ثم ان المعجز قام على صدق النبي فوجب ان يكون
صادقا ثم انه اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع به الثاني ما ذكره تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من
تراب ثم قال له كن فيكون فلما لم يبعد تخليق آدم من غير اب ولا ام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير اب كان اولى وهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر
في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه الاول ان الفلاسفة اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن الانسان انما استعد
لقبول النفس الناطقة التي تدبره بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما يحصل بامتزاج العناصر الاربعة على مقدار معين في مدة معينة
فحصول اجزاء العناصر على ذلك القدر الذي يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع وعند امتزاجها يكون حدوث الكيفية المزاجية واجبة
وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك فحدوث
الانسان لا عن الاب اولى بالامكان الوجه الثاني انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كالفار عن المدر والحيات عن الشعر والعقارب
عن الباذروج واذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الاب اولى ان لا يكون ممتنعا الوجه الثالث ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة
فما المانع ان يقال انها لما تخيلت صورة جبرائيل عليه السلام كفى ذلك التخيل في علوق الولد في رحمها واذا كان كل هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى من
غير واسطة الاب قولا غير ممتنع ولو ان طالبا الاولين والاخرين من ارباب الطبائع والطب والفلسفة على اقامة حجة اقناعية في امتناع حدوث الولد من غير اب لم
يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع الى الاستقراء والعرف والعادة وقد اتفق علماء الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فعلمنا ان ذ

ذلك

امر ممكن ثم الخبر الصادق عن وقوعه وجب الجزم به والقطع بصحته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة من ليست للتبعيض ههنا اذ لو كان كذلك لكان الله تعالى متجزئا
متبعضا محتملا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد منها ابتداء الغاية وذلك انه لما لم يكن في واسطة الاب في حق عيسى موجودا
صار تاثير كلمة الله تعالى في تكوينه وتخليقه اكمل واظهر فكان كلمة مبدأ لظهوره ولحدوثه اكمل لا ما توهمه النصارى والحلولية اما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى ابن مريم ففيه سؤالات
السؤال الاول المسيح هو اسم مشتق او موضوع الجواب فيه قولان الاول قال ابو عبيدة والليث اصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى اصله يشوع كما
قالوا في موسى اصله موشى او ميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول
قال ابن عباس انما سمي مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الا برأ الثاني يمسح الارض اي يقطعها ومنه مساحة العمار للارض وعلى هذا يجوز المسيح مشددة
للمبالغة كفسيق وشريب الثالث لانه كان يمسح راس اليتامى لله ومسح من الاوزار والاثام الرابع ما كان لقدمه اخمص كالممسوح القدمين الخامس كان ممسوحا بدهن طاهر
مبارك يمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم قالوا وهذا الدهن علامة للملائكة اذا سمعوا به علموا انه نبي السادس لانه مسحه جبرائيل عليه السلام بجناحيه وقت ولادته ليكون
ذلك صونا له عن مس الشيطان السابع لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح وقال ابو عمرو بن العلا المسيح الملك وقال
النخعي الصديق ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا واما المسيح الدجال فانما سمي مسيحا لاحد وجهين احدهما لانه ممسوح احدى العينين والثاني يمسح الارض في مدة قليلة
قالوا ولهذا قيل له الدجال لضربه في الارض وقطعه اكثر نواحيها وقيل سمي دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موه ولبس الثاني المسيح كاللقب له وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب
على الاسم الجواب المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفا رفيع الدرجة مثل الصديق والفاروق فذكره تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص السؤال
الثالث لم قال عيسى ابن مريم والخطاب مع مريم الجواب لان الانبياء ينسبون الى الاباء لا الى الامهات فلما نسبه الله تعالى الى الام دون الاب كان ذلك اعلاما لها بانه
يحدث من غير الاب فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته السؤال الرابع الضمير في قوله اسمه عائد الى الكلمة وهي مؤنثة فلم ذكر الضمير الجواب لان المسمى بها مذكر
السؤال الخامس لم قال اسمه المسيح عيسى ابن مريم والاسم ليس الا عيسى والمسيح اللقب وابن مريم صفة الجواب الاسم علامة للمسمى ومعرف له فكانه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه
الثلاثة اما قوله تعالى وجيها في الدنيا والاخرة ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو
وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال بعض اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم
والكمال واعلم ان الله تعالى وصف موسى بانه كان وجيها بقوله وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين اقوال احدها قال الحسن وجيها في الدنيا بسبب النبوة في علو المنزلة
عند الله الثاني وجيها في الدنيا باستجابة دعائه باحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ووجيها في الاخرة لكثرة ثوابه وعلو درجته فان قيل كيف كان وجيها في الدنيا واليهود
عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا انه تعالى سمى موسى بالوجيه مع ان اليهود طعنوا فيه واذوه الى ان براه الله مما قالوا وذلك لم يقدح في وجاهة موسى فكذا ههنا **المسئلة
الثانية** قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى يبشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والاخرة والفراء يسمي هذا قطعا كانه قال عيسى ابن مريم الوجيه قطع منه التعريف
واما قوله تعالى ومن المقربين ففيه وجوه انه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فالحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف
كالتنبيه على انه عليه السلام سيرفع الى السماء ومصاحبة الملائكة والثالثة انه ليس كل وجيه في الاخرة يكون مقربا لان اهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى
وكنتم ازواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون اما قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الواو للعطف على قوله وجيها وكذا
للناس وهذا عندي ضعيف وقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك **المسئلة الثانية** في المهد قولان احدهما انه حجر امه والثاني هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع
الصبي وقت الرضاع والمراد انه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد ولا يختلف هذا المقصود سواء كان في حجر امه او في المهد **المسئلة الثالثة**
قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كانه قيل يكلم الناس صغيرا وكبيرا كهلا وههنا سؤالات الاول ما الكهل الجواب الكهل في اللغة الذي اجتمع قوته وكمل
شبابه وهو من قول العرب اكتهل النبات اذا قوي وتم قال الاعشى يضاحك الشمس منها كوكب شرق مؤزر بعميم النبت مكتهل اراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال السؤال
الثاني ان تكلمه في المهد كان من المعجزات فاما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات فما الفائدة في ذكره والجواب من وجوه الاول ان المراد منه بيان كونه متقلبا في الاحوال
من الصبا الى الكهولة والتغير على الاله تعالى محال فكان المراد منه الرد على اهل نجران في قولهم ان عيسى كان الها والثاني انه تكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار طهارة امه ثم عند
الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة والثالث قال ابو مسلم يكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة ولا شك ان ذلك غاية في المعجزة والرابع المراد منه
بيان انه يبلغ حال الكهولة السؤال الثالث نقل ان عمر عيسى عليه السلام كان الى ان رفع الى السماء ثلاثا وثلثين سنة واشهرا وعلى هذا فما بلغ سن الكهولة والجواب من وجهين
احدهما بينا ان الكهل في اصل اللغة عبارة عن الكامل التام واكمل احوال الانسان اذا كان بين الثلثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا في هذا الوقت والثاني
وهو قول الحسين بن الفضل البجلي ان المراد بقوله وكهلا بعد ان ينزل من السماء في اخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال قال وفي هذه الاية نص على انه ينزل من السماء
الى الارض **المسئلة الرابعة** انكرت النصارى كلام المسيح في المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه في المهد من اعجب الامور واغربها ولا شك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب
ان تكون في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع بقولهم فيصير ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وايضا فلو كان ذلك لكان ذلك الاخفاء ممتنعا
لان النصارى بالغوا في افراط محبته الى ان قالوا اله ومن كان كذلك امتنع ان يسعى في اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد الفا فثبت انه لو كانت هذه الواقعة

موجودة لكان اولى الناس بمعرفته النصارى ولما اطبقوا على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى في المهد انما
كان للدلالة على براءة حال مريم من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين والسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ولا يبعد في مثلهم التواطؤ على الاخفا
وبتقدير ان تذكروا ذلك الا ان غيرهم كانوا يكذبونهم في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا
الى ان اخبر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك وايضا كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل ان جعفر بن ابي طالب لما قرا على النجاشي لا تفاوت
بين واقعة عيسى وبين الكلام في هذه الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين فان قيل عيسى كلمة من الله وكونه وجيها في الدنيا والاخرة وكونه من المقربين
عند الله وكونه مكلما للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات اعظم واشرف من كونه صالحا فلم ختم اوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا
انه لا رتبة اعظم من كون المرء صالحا مواظبا على المنهج الاصلح والطريق الاكمل وذلك يتناول جميع المقامات في الدين والدنيا في افعال القلوب وفي افعال
الجوارح فلما ذكر تعالى بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذي يدل على ارفع الدرجات قال رب انى يكون لي غلام ولد ولم يمسسني بشر قال كـ
المفسرون انها انما قالت ذلك لان البشرية تقتضي التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله في قصة زكريا قوله اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون تقدم
تفسيره في البقرة قوله تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل فيه مسئلتان الاولى قرا نافع وعاصم يعلمه بالياء والباقون بالنون فالياء عطف على يخلق
ما يشاء وقال المبرد عطف على نبشرك بكلمة وكذا وكذا ويعلمه **المسئلة الخامسة** المذكور في هذه الاية امور اربعة معطوف بعضها على البعض بواو العطف والاقرب
عندي والمراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق والاخلاق المحيطة بالعلوم العقلية والشرعية بعلم التورية وانما اخر
تعليم التورية عن تعليم الخط وتعليم الحكمة لان التورية كتاب الهي وفيه اسرار عظيمة والانسان وما لا يعلم العلوم الكثيرة لا يعلمه يمكنه ان يخوض في البحث عن اسرار
الكتب الالهية ثم قال في المرتبة الرابعة والانجيل وانما اخر ذكر الانجيل عن ذكر التورية لان من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم احاط باسرار الكتاب الذي انزل
الله على قلبه من الانبياء فقد عظمت درجته في العلم فاذا انزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا اخر واوقفه على اسراره فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا
في العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية فهذا ما عندي في ترتيب هذه الالفاظ الاربعة ثم قال تعالى ورسولا
الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في هذه الاية وجوه اولها تقدير الاية ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل ويبعثه
رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية من ربكم قال الزجاج الاختيار ويكلمهم رسولا باني قد جئتكم والثالث قال الاخفش ان شئت جعلت الواو زايدة والتقدير
ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل رسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على انه عليه السلام كان رسولا الى كل بني اسرائيل
بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم **المسئلة الثالثة** المراد بالاية الجنس لا الفرد لانه تعالى عدد ههنا انواعا من الايات وهي احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص والاخبار عن المغيبات فكان المراد بقوله قد جئتكم باية من ربكم الجنس لا الفرد ثم قال اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله
اعلم انه تعالى حكى ههنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه السلام النوع الاول ما ذكره في هذه الاية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا الجمهور اني بفتح الهمزة وكسرها
نافع **المسئلة الثانية** اخلق لكم اي اقدر واصور وقد بينا ربكم الذي خلقكم ان الخلق هو التقدير فقوله اني اخلق لكم من الطين اي اصور واقدر وقوله كهيئة الطير
الهيئة الصورة المهياة من هيات الشيء اذا قدرته وانفخ فيه اي في ذلك الطين المصور وقوله فيكون طيرا باذن الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع فيكون طايرا
بالالف والباقون طيرا وكذا في المائدة والطاير يقع على الواحد والجمع يروى ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة واظهر المعجزات اخذوا يتعنتون عليه وطالبوه
بخلق خفاش فاخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ثم
اختلفوا فقال قوم لم يخلق غير الخفاش فكانت نافع عليه وقال اخرون خلق انواعا من الطير والباقي عليه **المسئلة الثانية** قال بعض المتكلمين الاية تدل على ان
الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ههنا بحث وهو انه هل يجوز ان يقال انه تعالى اودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ فيه موجبا
لصيرورة ذلك الشيء حيا او يقال ليس الامر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحيوة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني
الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة وحكى عن ابرهيم انه قال ربي الذي يحيي ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل الاستدلال **المسئلة الثالثة** القران
دل على انه تولد من نفخ جبرائيل روح محض وروحا محض فلا جرم كانت نفخة عيسى للحيوة والروح **المسئلة الرابعة** قوله باذن الله اي بتخليق الله وتكوينه وذكر هذه القيد
عيسى عليه السلام ازالة للشبهة وتنبيها على انه المصور والله خالق الحياة على سبيل اظهار المعجز على يد الرسول واما النوع الثاني والثالث والرابع من المعجزات فقوله
وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله ذهب اكثر اهل اللغة الى ان الاكمه هو الذي ولد اعمى وقال غيره هو من عمي بعد ان كان بصيرا وقال مجاهد هو الذي لا يبصر بالليل
ويقال لم يكن في هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير وروي انه عليه السلام ربما اجتمع عليه خمسون الفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم
يطق اتاه عيسى وما كانت مداواته الا بالدعاء وحده قال الكلبي كان عليه السلام يحيي الموتى بيا حي يا قيوم احيا عازر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج
حيا ومر على ابن العجوز فدعا الله فنزل عن سريره حيا ورجع الى اهله وولد له ولد باذن الله رفعا لتوهم من اعتقد باذن الله فيه الالهية واما النوع الخامس من
المعجزات اخباره عن الغيوب وهو قوله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون وفيه مسئلتان الاولى في هذه الاية قولان احدهما انه عليه السلام كان من اول امره يخبر عن الغيب

روى السدي انه كان يلعب مع الصبيان ثم يخبرهم بافعال ابائهم وامهاتهم وان امك خبات لك كذا فيرجع الصبي ويبكي الى ان ياخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم
لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم في بيت فكان عيسى يطلبهم فقالوا ليسوا في البيت قال فمن في هذا البيت قالوا خنازير فقال عيسى عليه السلام كذلك يكونون
فاذا هم خنازير والقول الثاني ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخونون ويدخرون فكان يخبرهم
بذلك **المسئلة الخامسة** الاخبار عن الغيب على هذا الوجه معجزة وذلك لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبء لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون
عند ذلك بالة ويتوصلون بها الى معرفة احوال الكواكب ثم يعترفون بانهم يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة بالة ولا تقدم مسئلة لا يكون
الا بالوحي من الله ثم انه عليه السلام ختم قوله وكلامه بقوله ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الخمسة معجزات قاهرة قوية دالة على صدق
المدعي لكل من امن بدلالة المعجزة في الجملة على الصدق بلى من انكر دلالة اصل المعجز على صدق المدعي وهم البراهمة فانه لا يكفيه ظهور هذه الايات اما من امن بدلالة
المعجز على الصدق لا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة قوله تعالى ومصدقا لما بين يدي من التورية اعلم انه عليه السلام لما بين هذه المعجزات الباهرة كونه رسولا
من عند الله بين بعد ذلك انه لماذا ارسل وهو امران احدهما قوله ومصدقا لما بين يدي من التورية وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قد ذكرنا في قوله ورسولا
الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية فقوله ومصدقا معطوف عليه والتقدير وابعثه رسولا قائلا اني قد جئتكم باية واني بعثت مصدقا **المسئلة الثانية** انه يجب
على كل نبي ان يكون مصدقا لجميع الانبياء لان الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجز فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا ان عيسى عليه السلام يجب
ان يكون مصدقا لموسى عليه السلام وبالتورية ولعل من جملة الاغراض في بعثة عيسى تقرير التورية وازالة شبه المنكرين وتحريفات الجاهلين واما المقصود
الثاني من جملة بعثه فقوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم وفيه سؤال وهو انه تعالى هذه الاية الاخيرة صريحة في انه جاء ليحل بعض الذي كان محرما في التورية وهذا
يقتضي ان يكون حكمه بخلاف حكم التورية وهذا يناقض حكم القول فيه ومصدقا لما بين يدي من التورية والجواب انه لا مناقضة بين الكلامين وذلك لان التصديق بالتورية
لا معنى له الا اعتقاد ان كل ما فيه حق وصواب فاذا لم يكن الثاني مذكورا في التورية لم يكن حكم عيسى عليه السلام بتحليل ما كان محرما فيه مناقضا لكونه مصدقا بالتورية وايضا
اذا كانت البشارة بعيسى موجودة في التورية لم يكن مجيء عيسى وشرعه مناقضا للتورية ثم اختلفوا فقالوا ما غير شيئا من احكام التورية قال وهب ان عيسى كان على شريعة
موسى تقرر السبت ويستقبل بيت المقدس ثم انه فسر قوله ولاحل لكم بامرين احدهما ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند انفسهم شرايع باطلة ونسبوها الى موسى فجاء عيسى
ورفعها وابطلها واعاد الامر الى ما كان في زمن موسى والثاني ان الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال
تعالى فبظلم من الذين هادوا

قوله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر اعلم انه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ههنا قصة ولادته فقد ذكرها في سورة
مريم على الاستقصاء وشرع في بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات واظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه فقال تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** الاحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة وههنا فيه وجهان احدهما ان يجرى اللفظ على ظاهره وهو انهم تكلموا بكلمة الكفر فاحس ذلك باذنه والثاني
ان يحمله على التاويل وهو ان المراد انه عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لا جرم عبر عن ذلك العلم
بالاحساس **المسئلة الثانية** اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على وجوه الاول قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بني اسرائيل جاءهم ودعاهم الى دين الله
فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان امر عيسى عليه السلام في قومه كامر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة وكان مستضعفا وكان يختفي من بني اسرائيل كما اختفى النبي
صلى الله عليه وسلم في الغار وفي منازل من امن به لما ارادوا ظلمه ثم انه عليه السلام خرج مع امه يسيحان في الارض واتفق انه نزل في قرية على رجل فاحسن ذلك الرجل ضيافته
وكان في تلك المدينة رجل جبار وهو ملكهم فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فساله عيسى عليه السلام عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته انه جعل
على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه مع جنوده وهذا اليوم نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت مريم ذلك قالت يا ولدي ادع الله ليكفي ذلك فقال يا امي ان فعلت ذلك كان
فيه شر فقالت قد احسن واكرم ولا بد من اكرامه فقال عيسى اذا قرب مجيء الملك فاملا قدورك وخوابيك ماء ثم اعلمني فلما فعل دعا الله فتحول ما في القدور طبيخا وما
في الخوابي خمرا فلما جاءه الملك اكل وشرب فقال وساله من اين هذا الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل به حتى اخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا
دعا في ان يحيي الله ولدي فلا بد ان يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فانه ان عاش كان شرا فقال ما ابالي
ما كان اذا رايته واذا احييته تركتك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما راه اهل مملكته نادوا بالسلاح واقتتلوا وصار امر عيسى مشهورا في الخلق وقصد اليهود

قتله والطهر والتحقق فيه والكفر والقول الثاني ان اليهود كانوا عارفين بانه هو المسيح المبشر به في التوراة وانه ينسخ دينهم وكانوا من اول الامر طاعنين فيه طالبين
قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم واخذوا في ايذائه وايحاشه وقتله والثالث انه ظن من قومه الذين دعاهم الى الايمان انهم لا يؤمنون به وان دعوتهم لا تنجع فاحب
ان يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم فقال لهم من انصاري الى الله فما اجابه الا الحواريون فعند ذلك احس ان من سوى الحواريين كافرون مصرون على انكار دينه وطلب قتله اما
قوله تعالى قال من انصاري الى الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** في الآية اقوال احدها انه لما دعا بني اسرائيل الى الدين وتمردوا عليه فر منهم واخذ يسيح في الارض
فمر بجماعة من صيادي السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا بني زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال عيسى الآن كنت تصيد السمك فان
اتبعتني صرت بحيث تصيد الناس لحيوة الابد فطلبوا منه المعجز وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئا فامره عيسى بالقائها في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت
تتمزق واستعانوا باهل سفينة اخرى وملؤا السفينتين فعند ذلك آمنوا بعيسى والقول الثاني ان قوله من انصاري الى الله انما كان في آخر امره حين اجتمع اليهود عليه
طلبا لقتله ثم ههنا احتمالات الاول ان اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو في الهرب عنهم فقال لاولئك الاثني عشر من الحواريين ايكم يحب ان يكون رفيقي في الجنة
على ان يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني فاجابه بعضهم الى ذلك وفيما يذكره النصارى في الانجيل ان اليهود لما اخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبدا
منهم وكان لرجل من الاحبار عظيم فرمى باذنه فقال له عيسى حسبك ثم اخذ الاذن فردها الى موضعها فعادت الثاني انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله
تعالى فآمنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة الآية **المسألة الثانية** قوله الى الله فيه وجوه الاول التقدير من انصاري حال ذهابي او حال التجائي الى الله
والثاني من انصاري الى ان انتهي امره والى ان اظهر دينه ويكون الى ههنا غاية كانه اراد من يثبت على نصرتي الى ان تتم دعوتي ويظهر امر الله الثالث قال الاكثرون من اهل
اللغة الى ههنا بمعنى مع قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي معها وقال عليه السلام الذود الى الذود ابل اي مع الذود وقال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى مع فانك لو قلت ذهب
زيد الى عمرو لم يجز ان تريد ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشيء الى الشيء بل المراد هو انه يفيد فائدته الرابع ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قربانا
الى الله ووسيلة اليه وكان صلى الله عليه وسلم اذا ضحى يقول منك واليك اي تقربا اليك الخامس ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من انصاري لله ونظيره قل الله يهدي
للحق السادس من انصاري في الله اي في سبيل الله وهو قول الحسن قوله تعالى قال الحواريون نحن انصار الله فيه مسائل الاولى ذكروا في لفظ الحواري وجوها الاول
انه اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق حوارى لانه هو الخالص وقال عليه السلام للزبير انه ابن عمتي وحواري من امتي والحواريات من النساء
النقيات الالوان والجلود وعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم والثاني ان اصله من الحور وهو شدة البياض ومنه
قيل للدقيق حوارى ومنه الاحور والحوراء نقاء بياض العين وحورت الثياب بيضتها وعلى هذا اختلفوا في سبب هذا الاسم فقال ابن جبير لبياض ثيابهم
وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل لان قلوبهم نقية طاهرة من النفاق فسموا بذلك مدحا لهم كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال
الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي الثالث قال الضحاك مر عيسى بقوم من القصارين فدعاهم الى الايمان فآمنوا والذي يغسل الثياب يسمى بلغة
النبط حوارى وهو القصار فعرب هذه اللفظة فصارت حوارى وقال الحواريون هم القصارون واما عرف اهل هذا اللفظ صار بعرف الاستعمال
دليلا على خواص الرجل وبطانته **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان هؤلاء الحواريين من كانوا فالقول الاول انه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك فقال
لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا ومن انت قال انا عيسى بن مريم عبد الله ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما ذكرناه فاظهره فآمنوا به فهم الحواريون والقول الثاني قالوا سلمته امه
الى صباغ فكان اذا اراد ان يعلمه شيئا كان هو اعلم به منه واراد الصباغ ان يغيب يوما لبعض مهماته فقال له ههنا ثياب مختلفة وقد اعلمت على كل واحد علامة معينة
فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام جبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع الصباغ
وسأله فاخبره بما فعله فقال افسدت على الثياب قال قم فانظر فكان يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر كما اراد الى ان خرج الجميع على الالوان التي ارادها
فتعجب الحاضرون منه وآمنوا به فهم الحواريون والثالث كان الحواريون اثني عشر رجلا اتبعوا عيسى فكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الى الارض
فيخرج لكل واحد رغيفان واذا عطشوا قالوا عطشنا فضرب بيده الى الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من افضل منا اذا شئنا اطعمتنا واذا شئنا سقيتنا وآمنا
بك فقال افضل منكم من يعمل بيده وياكل من كسبه قال فصاروا يغسلون الثياب بالكرى فسموا حواريين والقول الرابع انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان ملكا صنع
طعاما وجمع الناس عليه وكان عيسى على قصعة فكانت القصعة لا ينقص منها شيء فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال تعرفونه قالوا نعم
فذهبوا اليه بعيسى فقال من انت قال عيسى بن مريم قال فاني اترك ملكي واتبعك فتبعه ذلك الملك مع اقاربه فاولئك هم الحواريون قال القفال ويجوز ان
يكون بعضهم من الملوك وبعضهم من الصيادين وبعضهم من القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى واعوانه والمخلصين في **المسألة الرابعة**
نحن انصار الله اي انصار دين الله وانصار انبيائه لان نصرة الله تعالى في الحقيقة محال فالمراد ما ذكرناه اما قوله تعالى آمنا بالله فهذا يجري مجرى ذكر
العلة والمعنى يجب علينا ان نكون من انصار الله لاجل انا آمنا بالله فان الايمان بالله يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم قالوا
واشهد بانا مسلمون لان اشهادهم عيسى اشهاد لله تعالى ثم فيه قولان الاول اشهد انا منقادون لما تريده منا في نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله
فيه والثاني ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء فلما اشهدوا عيسى عليه السلام على ايمانهم واسلامهم تضرعوا وقالوا ربنا آمنا بما

انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم آمنوا بالله حين قالوا في الآية المتقدمة آمنا بالله ثم آمنوا بكتب الله حيث قالوا آمنا بما انزلت وآمنوا برسل الله
حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الزلفى والزوال من عالم الغنى الى الثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا يقتضي ان يكون للشاهدين فضل يزيد
على فضل الحواريين ويفضل على درجتهم فعند هذا ذكر المفسرون وجوها الاول قال ابن عباس مع الشاهدين مع محمد وامته لانهم المخصوصون باداء الشهادة
قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا الثاني عن ابن عباس فاكتبنا مع الشاهدين مع الانبياء لان كل نبي شاهد لقوله تعالى فلنسئلن
الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وقد اجاب الله دعاءهم وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام القول الثالث اكتبنا
في جملة من شهد لك بالتوحيد ولانبيائك بالتصديق القول الرابع ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة
قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين يشهده المقربون انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم فجعل اولوا العلم من الشاهدين وقرن
ذكرهم بذكره قالوا فاكتبنا من تلك الفرقة والسادس ان جبرائيل عليه السلام لما سال محمدا صلى الله عليه وسلم عن الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وهذا غاية
درجة العبد في الاشتغال بالعبودية وهو ان يكون العبد في مقام الغيبة لا في مقام الشهود فهؤلاء لما كانوا في درجة الاستدلال ارادوا الترقي الى مقام
الشهود والمكاشفة والقول السابع ان من كان في مقام شهود المولى لم يبال بما لم يصل اليه من المشاق والالم فلما قبلوا من عيسى ان يكونوا ناصرين له قالوا فاكتبنا
مع الشاهدين اي ممن يكونوا شهودا جلالك حتى يستحق المشاق والمتاعب ليسهل الوفاء بنصرة رسولك ونبيك ثم قال تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين
فيه مسائل **المسألة الاولى** اصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومناجات قال الزجاج يقال مكر الليل وامكر اذا ظلم وقيل اصله من الاجتماع ومنه
امرأة ممكورة اي مجتمعة الخلق واحكام الرأي يقال له الاجماع والجمع قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات الفتور
والبتور لاجرم سمي مكرا **المسألة الثانية** اما مكرهم بعيسى فهم بقتله واما مكر الله بهم ففيه وجوه الاول انه رفع عيسى الى السماء وذلك لان يهودا ملك اليهود
اراد قتله وكان جبرائيل لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله وايدناه بروح القدس فلما ارادوا قتله ادخله بيتا وفيه روزنة فاخرجه منها والقى شبهه على غيره فاخذ وصلب
فتفرق الحاضرون ثلث فرق فرقة قالت كان الله فينا فذهب واخرى قالت كان ابن الله والاخرى قالت كان عبد الله ورسوله فاكرمه برفعه الى السماء وصار
لكل فرقة جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة الى ان بعث الله محمدا فهذا مكر الله ان رفعه وما مكنهم منه الثاني ان المنافقين كانوا اثني عشر وكانوا في بيت فنافق
واحد منهم ودل اليهود عليه فالقى الله شبهه عليه ورفعه له فاخذ المنافق وقتلوه وظنوا منهم بانه عيسى وذلك مكر الله بهم الثالث ان اليهود وعذبوا
الحواريين بعد رفع عيسى عليه السلام فشمسوهم وعذبوهم فسمع بذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فارسل اليه في قتل اليهود فقتل منهم خلقا عظيما وخلص
الحواريين وغيب المصلوب واكرم الخشبة وصانها ومنه ظهر دين النصرانية في الروم وكان اسم ذلك الملك طبارييس وهو صار نصرانيا الا انه لم يظهر ذلك ثم جاء بعده
ملك آخر يقال له ططس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو اربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك في مدينة بيت حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز
فهذا كله مجازاة الله لهم على تكذيب المسيح والهم بقتله الرابع ان الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى بعثنا عليكم عبادا لنا فهذا هو
مكر الله بهم الخامس مكروا في اخفاء امره وابطال دينه ومكر الله بهم حيث اعلى دينه واظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة اعداءه وهم اليهود **المسألة الثالثة** المكر
عبارة عن الاحتيال في ايصال الشر والاحتيال على الله محال فصار لفظ المكر في حقه من المتشابهات وفي تأويله وجوه الاول انه سمي جزاء المكر بالمكر وجزاء المخادعة
بالمخادعة والاستهزاء بالاستهزاء وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني ان معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسمي بذلك الثالث ان هذا اللفظ ليس من المتشابهات لان المكر
عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في ايصال الشر الى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك
في الآية مسائل **المسألة الاولى** العامل في اذ قال ومكروا ومكر الله وقيل التقدير والتقدير ذاك اذ قال **المسألة الثانية** اعلم انه تعالى شرف عيسى
عليه السلام في هذه الآية بصفات الصفة الاولى قوله اني متوفيك ونظيره فلما توفيتني كنت انت الرقيب واختلف اهل التاويل في هاتين الآيتين على طريقين
احدهما اجرى الآية على ظاهرها من غير تقديم وتأخير فيها والثاني فرض التقديم والتأخير فيها اما الطريق الاول فبيانه من وجوه الاول معنى قوله اني متوفيك ورافعك
اي متمم عمرك فاذا تم توفيتك ورفعتك الى سمائي وصنتك عن ان يتمكنوا منك وهذا تاويل حسن الثاني متوفيك مميتك قاله ابن عباس قال وهب توفي ثلث ساعات ثم رفع
واحي الثاني توفي سبع ساعات ثم احياه ورفعه قال الربيع توفيه حال ما رفعه الثالث في تاويل الآية ان الواو لا يفيد الترتيب فالآية تدل على انه يفعل به هذه الافعال
الا انه كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وثبت بالدليل انه حي وفي الخبر انه ينزل ويقتل الدجال ثم يتوفى بعد ذلك الرابع قال ابو بكر الواسطي اني متوفيك
عن شهواتك وحظوظك ثم قال ورافعك الي وذلك لان من لم يصر فانيا عن ما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله وايضا فعيسى عليه السلام لما رفع صارت
حاله كحال الملائكة في زوال الشهوة والغضب والاخلاق والخامس في التاويل ان التوفي اخذ الشيء كاملا وافيا ولما علم تعالى ان من الناس من يخطر بباله ان
الذي رفعه الله هو روحه لا جسده فذكر هذا الكلام ليدل على انه رفع بتمامه الى السماء بروحه وجسده ويدل عليه لا يضرونك من شيء السادس اني لم اجعلك
كالمتوفي اقطع حيرانك وارثك عنهم السابع ان التوفي هو القبض وتوفي بمعنى استوفى وعلى كلا الحالين رفعه توفيا له فان قيل على هذا الوجه كان التوفي عين الرفع اليه
فيصير قوله ورافعك الي تكرارا قلنا قوله اني متوفيك يدل على حصول التوفي وهو جنس تحته انواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قال بعده ورافعك

الى كان هذا تنبيها للنوع فلم يكن تكرارا الوجه الثامن ان تقدير فيه حذف المضاف والتقدير متوفي عملك بمعنى مستوفي ورافع عملك الى ونظيرها اليه يصعد الكلم الطيب
والمراد انه بشره بقبول طاعاته واعماله وعرفه ما يصل اليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء فهو لا يضيع اجره ولا يهدر ثوابه فهذه
جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري الآية على ظاهرها من غير تقديم وتأخير الطريق الثاني قول من قال لا بد في الآية من تقديم وتأخير قالوا ان قوله ورافعك
الي يقتضي رفعه حيا والواو لا تقتضي الترتيب فلم يبق الا ان يقول فيها تقديم وتأخير والمعنى اني رافعك الي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزالي اياك ومثله
كثير في القرآن واعلم ان الوجوه الكثيرة التي قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر والله اعلم الصفة الثانية من الصفات قوله ورافعك الي والمشبهة يتمسكون
بهذه الآيات في اثبات المكان لله تعالى وانه في السماء وقد مر الدليل فيه والمراد الى محل كرامتي ومثله اني ذاهب الى ربي وقد يسمى الحجاج زوار الله والمجاورون
جيران الله والمراد من ذلك كله التفخيم والتعظيم فكذا هاهنا الوجه الثاني ان يكون قوله ورافعك رفعه الى مكان لا يملك الحكم الا الله الصفة الثالثة من صفات
عيسى قوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شانه بلفظ الرفع اليه اخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل
ذلك يدل على المبالغة في اعظام شانه واعلاء منصبه عند الله تعالى الصفة الرابعة قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وفيه
وجهان الاول ان المعنى ان الذين اتبعوا عيسى على دينه يكونون فوق الذين كفروا به من اليهود بالقهر والاستعلاء الى يوم القيمة واما متبعوا المسيح فهم الذين كانوا
يقرون بانه عبد الله ورسوله واما بعد الاسلام فهم المسلمون واما النصارى فهم وان اظهروا من انفسهم موافقته فهم يخالفونه اشد المخالفة من حيث انه كان
يرضى بشيء مما يقوله هؤلاء الجهال ومع ذلك فانا نرى ان دولة النصارى في الدنيا اعظم واقوى من امر اليهود فلا نرى في طرف من اطراف الدنيا ملكا يهوديا
ولا في بلدة مملوة من اليهود بل اين كانوا في الذلة والنصارى بخلاف ذلك المراد من هذه الفوقية بالحجة والدليل والمراد من رافعك الى رفع الدرجة لا الجهة والمكان
اما قوله تعالى ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون والمعنى انه تعالى بشر عيسى عليه السلام ان يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات العالية
واما في القيمة فانه يحكم بين المؤمنين وبين الجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الآية التي بعد هذه الآية وبقي من مباحث هذه الآية موضع مشكل
وهو ان نص القرآن دل على انه تعالى حين رفعه القى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار ايضا واردة بذلك وتارة جعلوا
الشبه من اعدائه وتارة من اوليائه وكيفما كان فالقاء شبهه على الغير فيه اشكالات الاول انا لو جوزنا القاء شبه انسان على انسان آخر لزم منه السفسطة فاني
اذا رايت ولدي ثم رايته ثانيا فحينئذ اجوز ان يكون هذا الولد الذي رآه ثانيا ليس ولدي بل هو انسان آخر القي شبهه عليه وح يرتفع الامان عن المحسوسات وايضا
فالصحابة الذين راوا محمدا صلى الله عليه وسلم يامرهم وينهاهم وجب ان لا يعرفوا انه محمد لاحتمال انه القي شبهه على الغير وذلك يفضي الى سقوط الشرائع وفتح هذا الباب
اوله سفسطة وآخره ابطال النبوات بالكلية والاشكال الثاني وهو ان الله تعالى كان قد امر جبرائيل بان يكون معه في اكثر الاحوال هكذا قاله المفسرون في قوله
اذ ايدتك بروح القدس ثم ان طرف جناح واحد من اجنحة جبرائيل عليه السلام كان يكفي للعالم من البشر فكيف لم يكف اليهود عنه وايضا كان عليه السلام لما كان قادرا على
احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة هؤلاء اليهود الذين قصدوه وعلى القاء الاسقام والزمانة عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض لهم
والاشكال الثالث ان الله تعالى كان قادرا على تخليصه برفعه فما الفائدة في القاء الشبهة وهل فيه الا القاء مسكين في القتل من غير فائدة البتة والاشكال الرابع
انه اذا القي شبهه على الغير ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه هو عيسى مع انه ما كان عيسى فهذا كان القاء لهم في الجهل والتلبيس ولا يليق ذلك
بحكمة الله الخامس ان النصارى على كثرتهم من مشارق الارض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح وغلوهم في امره اخبروا انهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو انكرنا
ذلك طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى عليه السلام بل في وجودهما ووجود سائر الانبياء وكل ذلك
باطل الاشكال السادس انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى عليه السلام بل كان غيره لاظهر الجزع ولقال اني لست بعيسى بل
انا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق ذلك فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا انه ليس الامر على ما ذكرتم فهذا مجموع ما في هذا الموضع من
الاشكالات والجواب عن الاول لان كل من اثبت القادر المختار سلم انه تعالى قادر على ان يخلق انسانا آخر على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التجويز لا يوجب الشك
المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني ان جبرائيل عليه السلام لو دفع الاعداء عنه او اقدر الله عيسى على دفع الاعداء عن نفسه لبلغت معجزته الى حد
الالجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث فانه لو رفعه تعالى الى السماء وما القى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة الى حد
الالجاء والجواب عن الرابع ان تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس والجواب عن الخامس ان الحاضرين في ذلك
الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى في آخر الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم والجواب عن السادس ان بتقدير ان يكون
الذي القي الشبهة عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جاز ان يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالاسولة التي ذكروها امور تتطرق الاحتمالات
اليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما اخبر عنه امتنع صيرورة هذه الاسولة المحتملة معارضة للنص القاطع والله اعلم
قوله تعالى فاما الذين كفروا فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين اعلم انه لما ذكر الى مرجعكم فاحكم بينكم الآية بين بعده ذلك مفصلا فاما
الاختلاف فهو ان كفر قوم وآمن آخرون واما الحكم فيمن كفر فهو ان يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والآخرة واما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات ان يوفيهم اجورهم ويوفيهم

اجورهم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** ان عذاب الكافر في الدنيا من وجهين احدهما القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل في عذاب
الدنيا والثاني ما يلحق الكافر من الامراض والمصائب والخلف هل ذلك عقاب ام لا قيل هو عقاب في حق الكافر واذا كان للمؤمن لم يكن عقابا لكن ابتلاء وامتحانا وجارية
مجرى الحدود التي تقام على التائب والدليل عليه انه تعالى تعبد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقابا **المسألة الثانية** لقائل ان
يقول وصف العقاب بالشدة يقتضي يكون عقاب الكافر في الدنيا اشد ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر تارة يكون على الكافر واخرى على المسلم ولا نجد بين الناس تفاوتا
قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لان الآية في بيان امر اليهود الذين كذبوا عيسى ونرى الذلة لازمة لهم في الاشكال ثم قال تعالى واما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم
اجورهم والله لا يحب الظالمين وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا حفص فيوفيهم بالياء والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله تعالى فاحكم فاعذبهم وهو نسق الكلام
المسألة الثانية ذكر الذين آمنوا ثم وصفهم بانهم عملوا الصالحات وذلك يدل على ان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان وقد تقدم هذه **المسألة الثالثة** احتج من قال
بان العمل علة للجزاء بقوله فيوفيهم اجورهم فشبههم في عبادتهم لاجل طلب الثواب بالمستاجر وقد تقدم ايضا **المسألة الرابعة** احتج المعتزلة بقوله والله لا يحب الظالمين
بانه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي وقد تقدم ايضا ثم قال تعالى ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم وفيه مسألتان **المسألة الاولى** ذلك اشارة الى ما تقدم
من نبا عيسى وزكريا وغيرهم **المسألة الثانية** التلاوة والقصص واحد في المعنى فان كلا منهما يرجع معناه الى شيء يذكر بعضه على اثر البعض ثم انه تعالى اضاف التلاوة الى نفسه
في هذه الآية وفي قوله نتلوا عليك من نبا موسى واضاف القصص الى نفسه فقال نحن نقص عليك وكل ذلك يدل على انه جعل تلاوة الملك جاريا مجرى تلاوته سبحانه
وهذا تشريف عظيم للملك وانما حسن ذلك لان تلاوة جبرائيل عليه السلام لما كان بامر من غير تفاوت اصلا اضيف ذلك اليه سبحانه **المسألة الثالثة** قوله من الآيات
يحتمل ان يكون المراد ان ذلك من آيات القرآن ويحتمل ان يكون المراد انه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها اخبار لا يعلمها الا قارئ كتاب الله او من يوحى
اليه وظاهر انك لا تقرأ ولا تكتب ولا يرتاب في ان ذلك من الوحي **المسألة الرابعة** الذكر الحكيم فيه قولان الاول انه القرآن وفي وصف القرآن بكونه حكيما وجهان
الاول انه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والقرآن حاكم بمعنى ان الاحكام تستفاد منه والثاني معناه ذو الحكمة في تاليفه ونظمه وكثرة علومه والثالث انه بمعنى
المحكم فعيل بمعنى مفعل والمحكم انه احكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى احكمت آياته والرابع ان يقال القرآن لكثرة حكمه كانه ينطق بالحكمة فوصف بكونه حكيما على
هذا التاويل القول الثاني ان المراد بالذكر الحكيم هاهنا غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذي منه نقلت جميع كتب الله المنزلة على الانبياء اخبر تعالى انه نزل هذه
القصص مما كتب هناك والله اعلم قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون اجمع المفسرون على ان هذه الآية نزلت عند حضور
وفد نجران على الرسول عليه السلام وكان من جملة شبههم ان قالوا يا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه هو الله تعالى فقال ان آدم عليه السلام
ما كان له اب ولم يلزم ان يكون ابنا لله فكذا القول في عيسى هذا حاصل الكلام وايضا اذا جاز ان يخلق الله آدم من التراب فلم لا يجوز ان يخلق عيسى من دم مريم
بل هذا اقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الام اقرب من تولده من التراب اليابس هذا ملخص الكلام ثم هاهنا مسائل **المسألة الاولى**
مثل عيسى عند الله كمثل آدم اي صفته كصفة آدم ونظيره مثل الجنة التي اي صفة الجنة **المسألة الثانية** قوله خلقه من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة ولكنه
خبر مستانف على جهة التفسير لحال آدم كما تقول مثلك كمثل زيد اي يشبهه في امر من الامور ثم تخبر بقصة زيد **المسألة الثالثة** اعلم ان العقل دل على انه لا بد للناس
من والد اول والا لزم ان يكون كل ولد مسبوقا بوالد لا الى اول وهو محال والقرآن دل على ان ذلك الوالد الاول هو آدم عليه السلام كما في هذه الآية وقال
يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة الآية ثم انه تعالى ذكر في كيفية خلقة آدم وجوها احدها انه مخلوق من التراب كما في هذه الآية والثاني
انه مخلوق من الماء قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا والثالث انه مخلوق من الطين قال تعالى وخلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين
الخامس انه من طين لازب انا خلقناهم من طين لازب السادس اني خالق بشرا من صلصال من حما مسنون السابع خلق الانسان من عجل الثامن لقد خلقنا الانسان
في كبد اما الحكماء فقالوا انما خلق آدم من التراب لوجوه الاول ليكون متواضعا الثاني ليكون ستارا الثالث ليكون من الارض فيكون اشد التصاقا بالارض لانه
خلق بخلافه الارض الرابع اراد الحق اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي اضوأ الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهوى الذي هو الطف
الاجرام واعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم من التراب الذي هو اكثف الاجرام ثم اعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من امواج مياه البحار
وابقاها معلقة في الهوا حتى يكون خلقه هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا مزاج وعلاج والخامس خلق
من التراب ليكون مطفيا لنار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لا تطفأ الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا يتجلى فيه صورة الاشياء ثم انه
تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله اني خالق بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة
والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى المفعولة لانها هي التي سل من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا وفي المرتبة السادسة اثبت له
ثلاثة انواع من الصفات احدها انه صلصال وهو اليابس الذي اذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت والثاني الحما وهو الذي استقر في الماء مدة
وتغير لونه قال تعالى وانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذا جملة الكلام في التوفيق بين الآيات المذكورة في خلقة آدم **المسألة الاولى**
في الآية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي ان يكون خلق آدم متقدما على قول الله كن وذلك غير جائز واجابوا عنه

من وجوه الاول قال ابو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود
آدم تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله كن والجواب الثاني وهو الذي عول عليه القاضي
انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن فيكون اي احياه كما قال ثم انشاناه خلقا آخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم موجودا اجاب
القاضي وقال بل كان موجودا وانما وجد بعد الحيوة وليست الحيوة نفس آدم وهذا ضعيف لان الآدم ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة بالشكل المخصوص
بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل او النفس وينجر الكلام من هذا البحث الى ان النفس ما هي ولا شك انها من اغمض المسائل والجواب
الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع والجواب الثالث ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد
تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا المخبر عن ذلك المخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا **المسئلة الثانية** في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي
ان يقال ثم قال له كن فكان وكان ابلغ والجواب تاول الكلام ثم قال له كن واعلم يا محمد ان ما قال له ربك كن فانه يكون لا محالة قوله تعالى الحق من ربك فلا تكون
من الممترين فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدأ محذوف والمعنى الذي انباتك من قصة عيسى وذلك البيان في امر عيسى الحق فحذف
لكونه معلوما وقيل هو استيناف خبره من ربك وهذا كما يقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقيل هو مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره من ربك الحق
المسئلة الثانية الامترا الشك مححب ومنه مراء اللبن الذي يحدث عند الحلب ويقال قد تمارى فلان فلانا اذا جادله كانه يستخرج غضبه ويزيل
الشك بمرى الريب **المسئلة الثالثة** للآية تاويلان الاول قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك هو الحق من خبر عيسى لا ما قالت النصارى واليهود
النصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فبين تعالى ان هذا الذي نزل في القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى
ممتر مفتعل من المرية وهو الشك والقول الثاني ان المراد ان الحق في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه من المثل وهو قصة آدم فانه لا بيان لهذه المسئلة ولا برهان
اقوى من التمسك بهذه الواقعة **المسئلة الرابعة** قوله تعالى فلا تكن من الممترين خطاب في الظاهر للنبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضي انه كان
شاكا في صحة ما انزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس في الجواب قيل في الظاهر له وفي المعنى مع الامة ومنه يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وقيل خطاب له
والمعنى قدم على نفسك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين اعلم انه تعالى بين في اول هذه السورة وجوها من الدلايل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجة
والولد واتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لمواد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب البشري لآدم
ان يكون ابنا لله تعالى لم يلزم ايضا من عدم الاب البشري لعيسى ان يكون ابنا لله تعالى ولما لم يبعد انخلاق آدم من التراب لم يبعد ايضا انخلاق عيسى من الدم
الذي كان يجتمع في رحم ام عيسى عليه السلام ومن انصف وطلب الحق راى ان البيان قد بلغ الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك بعد هذه
الدلايل الواضحات والجوابات الشافية فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة وقل تعالوا ندع ابناءنا وفي الآية مسائل
المسئلة الخامسة اتفق اني حين كنت بخوارزم اخبرت انه جاء نصراني يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبت اليه وشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد عليه السلام فان رددنا التواتر او قبلناه لكن قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ بطل
نبوة سائر الانبياء وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجز على الصدق ثم انهما حاصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوة محمد صلى الله
عليه وسلم ضرورة ان عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول فقال النصراني انا لا اقول في عيسى انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له
الكلام في النبوة لا بد وان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته بحيث لا يكون جسما
ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم كان
مترعرعا ثم صار شابا وكان ياكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداية العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا
يكون واجبا والمتغير لا يكون دايما الثاني في ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا ضلعه وانه كان يحتال في الهرب
والاختفاء منهم واظهر العجز والجزع الشديد فان كان الها او كان الاله حالا فيه او جزء من الاله فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واي حاجة به الى
اظهار الجزع عنهم والاحتيال في الفرار عنهم وبالله انني لاتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد في صحته فكاد ان يكون
بديهة العقل شاهدة بفساده الوجه الثالث وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد او يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله وجزء
منه فيه والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان اشد
الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذي يقتله اليهودي في غاية العجز واما الثاني وهو ان الاله بكليته حل في هذا الجسم فهو ايضا فاسد لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا
امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما آخر عبارة عن اختلاطه اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب وقوع التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا
الى المحل وكان الاله محتاجا الى محله وكل ذلك سخف واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان

معتبرا في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب ان لا يبقى الاله الها ولو لم يكن معتبرا في تحقق الالهية لم يكن جزءا من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول
النصارى باطلا الرابع في بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك
لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي دلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور
العجايب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واقول
لما جوزت حلول الاله في بدن الانسان الذي هو عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل في بدني وفي بدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر
وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه وما ظهرت على يدي ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول هنا مفقود فقلت له الآن عرفت
ودل ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق مني ومنك ليس
فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا ثبت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وحقك بل في حق الكلب
والسنور والفار ثم قلت ان مذهبا يؤدي القول به الى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب لفي غاية الخسة والركاكة الوجه الثاني ان قلب العصا حية
ابعد في العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى
الها ولا ابنا لله فبان لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام **المسئلة السادسة** روي انه عليه السلام
لما اورد الدلايل على وفد نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق في امر صاحبكم والله ما باهل قوم
نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستيصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم وكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر اسود وكان قد احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا دعوت فامنوا فقال
اسقف نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو شاء الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم القيمة
ثم قالوا يا ابا القسم راينا ان لا نباهلك وان نقرك على دينك فقال صلوات الله عليه وسلامه فاذا ابيتم المباهلة فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين
فابوا فقال اني اناجزكم فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدي اليك كل عام الفي حلة الف في صفر والف
في رجب وثلثين درعا عادية من حديد فصالحهم على ذلك فقال والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم الوادي
عليهم نارا ولاستاصل الله نجران واهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا وروي انه لما خرج عليه السلام في المرط الاسود فجاء الحسن
فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم فاطمة ثم علي ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهذه الرواية كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث **المسئلة
السابعة** فمن حاجك فيه اي في عيسى وقيل الهاء تعود الى الحق في قوله الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم من بعد ان عيسى عبد الله ورسوله وليس المراد ههنا بالعلم نفس العلم
لان العلم الذي في قلبه لا يؤثر في ذلك بل العلم ما ذكرنا من الدلايل العقلية والدلايل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل فقل تعالوا اصله تعاليوا لانه تفاعلوا من العلو
فاستثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتفاع فمعنى تعالى ارتفع الا انه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجيء وصار بمنزلة هلم
المسئلة الثامنة هذه الآية دالة على ان الحسن والحسين عليهم السلام كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه وعد ان يدعو ابناءه فدعا الحسن والحسين ومما يؤكد هذا
قوله تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى انما انتسب الى ابرهيم بالام لا بالاب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا
المسئلة الخامسة كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان متكلم الاثني عشرية وكان يزعم ان عليا عليه السلام افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم
قال والذي يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد بقوله وانفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره واجمعوا على ان
ذلك الغير كان عليا فدلت الآية على ان نفس علي هي نفس محمد صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ان يكون المراد ان هذه النفس هي عين تلك النفس فالمراد ان هذه النفس مثل تلك النفس وذلك
يقتضي الاستواء في جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم في حق النبوة وفي حق الفضل لقيام الدلايل على ان محمدا عليه السلام كان نبيا وما كان علي كذلك ولانعقاد الاجماع
على ان محمدا كان افضل من علي فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل من سائر الانبياء فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية
ثم قال ويؤكد الاستدلال بهذه الآية الحديث المقبول عند المخالف والموافق وهو قوله عليه السلام من اراد ان يرى آدم في علمه ونوحا في طاعته وابرهيم في خلته وموسى
في هيبته وعيسى في صفوته فلينظر الى علي بن ابي طالب فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا افضل من جميع الانبياء سوى محمد عليه السلام
واما سائر الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الآية على ان عليا افضل الصحابة كلها وذلك لان نفس محمد صلى الله عليه وسلم افضل من الصحابة فوجب ان نفس
علي افضل ايضا من سائر الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمدا افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا
الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا على ان عليا عليه السلام ما كان نبيا فلزم القطع بان ظاهر الآية كما انه مخصوص في حق محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص
في حق سائر الانبياء **المسئلة التاسعة** قوله ثم نبتهل اي نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهال فيه وجهان احدهما الاجتهاد في
الدعاء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في الدعاء الا اذا كان هناك اجتهاد والثاني انه ماخوذ من قولهم عليه بهلة الله اي لعنته واصله ماخوذ مما يرجع الى معنى

اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرد وبهله الله اي لعنه وابعده من رحمته من قولك ابهله اذا اهمله وناقة باهل لا صرار عليها بل هي مرسلة مخلاة كالرجل
الطريد المنفي فكان من بهله الله فقد خلاه ووكله الى نفسه ومن وكله الى نفسه فهو هالك لا شك فيه فمن باهل انسانا فقال على بهلة الله ان كان كذا يقول
وكلني الله الى نفسي وفوضني الى حولي وقوتي وخلاني من كلائته وحفظه كالناقة الباهل التي لا حافظ لها في ضرعها فكل من شاء حلبها واخذ لبنها لا قوة لها في الدفع
عن نفسها ويقال رجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه ليس معه ما يدفع عن نفسه والقول الاول اولى ويبقى في الآية سؤالات السؤال الاول الاولاد اذا كانوا صغارا
لم يجز نزول العذاب بهم وقد ادخل في المباهلة الحسن والحسين فما الفائدة فيه والجواب ان عادة الله تعالى جارية بان عقوبة الاستيصال اذا نزلت
بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يجري مجرى اماتتهم وايصال الالام والاسقام اليهم ومعلوم
ان شفقة الانسان على الاولاد شديدة جدا وربما جعل الانسان نفسه فداء لهم واذا كان كذلك فهو صلى الله عليه وسلم احضر صبيانه ونساءه مع نفسه وامرهم
بان يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك ابلغ للزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلى الله عليه وسلم بان الحق معه السؤال الثاني هل دلت الآية
وهذه الواقعة على صحة نبوته صلى الله عليه وسلم الجواب نعم من وجهين احدهما وهو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب ولو لم يكن واثقا بذلك لكان
ذلك منه سعيا في اظهار كذب نفسه لانه لو رغبوا في المباهلة ولم ينزل العذاب ظهر كذبه ومعلوم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان من اعقل الناس فلا يليق به ان يعمل
عملا يفضي الى ظهور كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه واثق بنزول العذاب عليهم وثانيهما ان القوم لما تركوا مباهلته فلولا انهم عرفوا من التورية والانجيل ما يدل
على نبوة محمد والا لما احجموا عن مباهلته السؤال الثالث اليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك
فامطر علينا حجارة من السماء ثم انه لم ينزل العذاب بهم البتة وكذا ههنا وايضا فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم
والجواب الخاص مقدم على العام فلما اخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه الصورة على التعيين وجب ان يعتقد ان الامر كذلك السؤال الرابع قوله ان
هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله ام لا والجواب قال ابو مسلم متصل ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الآية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بان هذا
هو القصص الحق وعلى هذا كان حق ان ان تكون مفتوحة الا انها كسرت لدخول اللام فهو كقوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون ان الكلام تم عند قوله على الكاذبين
وما بعده جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل
ومن الدعاء الى المباهلة والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي الى الدين ويرشد الى الحق ويامر بطلب النجاة فبين تعالى ان الذي انزله على نبيه هو القصص الحق
ليكون على ثقة من امره والخطاب له والمراد الكل المسئلة الثانية هو في قوله لهو فيه قولان احدهما ان يكون فصلا وعمادا وخبر ان القصص الحق والثاني انه مبتدأ
والقصص الحق خبره والجملة خبر ان المسئلة الثالثة قرئ لهو بتحريك الهاء على الاصل المسئلة الرابعة يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا واصله
اتباع الاثر ويقال خرج فلان قصصا في اثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص اثره ومنه قوله وقالت لاخته قصيه فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة
ثم قال وما من اله الا الله وهذا يفيد تاكيد النفي وهو مبالغة في انه لا اله الا الله الواحد الحق تعالى ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن
شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين احدهما انه قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكانه تعالى قال هذا القدر من القدرة لا يكفي في
الالهية بل لا بد وان يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع وانتم قد اعترفتم بان عيسى ما كان كذلك وكيف وانتم تقولون بان اليهود قتلوه والثاني قالوا انه كان يخبر عن الغيوب
فيكون الها فكانه تعالى قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون حكيما اي عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم
ههنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظيرها في اول هذه السورة يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ثم قال فان تولوا فان الله عليم
بالمفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفت من ان الله هو الواحد وانه يجب ان يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب والنهايات
وعيسى ليس كذلك فتوليهم واعراضهم ليس الا الفساد فاقطع كلامك عنهم وفوض امرهم الى الله فانه عليم بفساد المفسدين قادر على مجازاتهم قوله تعالى قل يا اهل
الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله اعلم انه صلى الله عليه وسلم لما اورد على نصارى
نجران انواع الدلايل وانقطعوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وقبلوا الصغار باداء الجزية وقد كان عليه السلام حريصا على ايمانهم فكانه تعالى قال يا محمد اترك ذلك
المنهج من الكلام واعدل الى منهج آخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم انه كلام مبني على الانصاف وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة فيها انصاف من
بعضنا لبعض ولا ميل فيها لاحد على صاحبه وهي ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد ثم ذكروا في المراد باهل الكتاب قولان احدهما نصارى نجران
والثاني المراد يهود المدينة والثالث انها نزلت في الفريقين ويدل عليه ان ظاهره على النصارى او يسلمانها اولا ويا اهل الكتاب هذا الاسم من احسن الاسماء واكمل الالقاب
حيث جعلهم اهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القرآن يا حافظ كلام الله وللمفسر يا مفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل على ان قائله اراد تطييب قلب المخاطب وذلك انما
يقال عند عدول الخصم من النزاع الى الانصاف اما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا اليه والتوجه الى النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان اصل
اللفظ ماخوذ من التعالي كما ذكرنا اما قوله الى كلمة سواء اي هلموا الى كلمة فيها الانصاف والذي لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف لان الواجب في القول
ترك الظلم على النفس وعلى الغير فلما كان من العدل والانصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة فعلى هذا قوله كلمة سواء اي كلمة

عادلة مستقيمة اذا اتينا بها نحن وانتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال الا نعبد الا الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في محل ان في ان لا نعبد وجهان احدهما
رفع باضمار هي كان قائلا قال ما تلك الكلمة فقال هي ان لا نعبد والثاني خفض على البدل من كلمة المسئلة الثانية انه تعالى ذكر ثلثة اشياء اولها ان لا نعبد الا الله
وثانيها ان لا نشرك به شيئا وثالثها ان لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا وانما ذكر هذه الثلثة لان النصارى جمعوا بين هذه الثلثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون
به غيره وذلك انهم يقولون انه ثلثة اب وابن وروح القدس فاثبتوا ذوات ثلثة قديمة وانما قلنا انهم اثبتوا ذوات ثلثة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت
المسيح واقنوم روح القدس تدرعت بناسوت مريم ولولا كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلين والا لما جاز عليهما مفارقة ذات الاب والتدرع بناسوت عيسى ومريم
ولما اثبتوا ذوات ثلثة مستقلة فقد اشركوا واما انهم يتخذون احبارهم اربابا فيدل عليه وجوه احدها انهم كانوا يسجدون لاحبارهم والثاني يطيعونهم في التحليل والتحريم
والثالث قال ابو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة ظهر فيه اثر اللاهوت فيقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه فهم وان لم يطلقوا عليه اسم
الرب الا انهم اثبتوا في حقه معنى الربوبية والرابع انهم كانوا يطيعونهم في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ان ذلك ونظيره افرايت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى
جمعوا بين هذه الثلثة واتفق جمهور العقلاء على بطلانها ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون والمعنى ان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا
انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد ان تحملوا غيركم عليه قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابرهيم وما انزلت التورية والانجيل الا من بعده افلا تعقلون اليهود
كانوا يقولون ان ابرهيم على ديننا والنصارى كانوا يقولون ذلك فابطل الله ذلك عليهم بان التورية والانجيل ما انزلا الا من بعده فكيف يعقل ان يكون يهوديا
او نصرانيا فان قيل فهذا ايضا لازم عليكم لانكم تقولون ابرهيم كان على دين الاسلام والاسلام انما انزل بعده بزمان طويل فان قلت المراد ان ابرهيم كان في اصول الدين
على المذهب الذي عليه المسلمون الآن فنقول فلم لا يجوز ان يقول اليهود ايضا ان ابرهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود وكون التورية والانجيل نازلين
بعد ابرهيم لا ينافي كونه يهوديا او نصرانيا بهذا التفسير كما ان كون القران نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القرآن اخبر ان ابرهيم كان مسلما حنيفا وليس في
التورية والانجيل ان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول اما النصارى فليسوا على ملة ابرهيم والامر ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمان ابرهيم فما
كانت عبادته مشهورة مشروعة في زمان ابرهيم لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة ابرهيم لا محالة واما ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم وذلك لانه
لا شك انه كان لله تعالى تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى ولا شك ان الموصل لتلك التكاليف الى الخلق واحد من البشر ولا شك ان ذلك الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات
والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فاذا قد كان قبل مجيء موسى انبياء وكانت لهم شرايع معينة فاذا جاء موسى فاما ان يقال انه جاء بتقرير تلك الشرايع وتغييرها
فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع آخر سوى شرع من تقدمه فقد قال
بالنسخ فثبت انه لا بد وان يكون دين كل الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم فظهر بطلان قول اليهود والنصارى
بان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا فهذا هو المراد من الآية والله اعلم قوله تعالى ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم فيه مسائل المسئلة الاولى
قرأ عاصم وحمزة والكسائي ها انتم بالمد والهمزة وقرأ نافع وابو عمرو بغير همز ولا مد وقرأ ابن كثير بالهمز والقصر على وزن هعنتم وقرأ ابن عامر بالمد دون الهمز المسئلة الثانية
اختلفوا في اصل ها انتم فقيل ها تنبيه والاصل انتم فقيل قلبت الهمزة الاولى هاء كقولهم هرقت الماء وارقت وهؤلاء مبني على الكسر واصلها اولاء دخلت الهاء عليه للتنبيه
وفيه لغتان القصر والمد فان قيل اين خبر انتم في قوله ها انتم قلنا فيه ثلثة اوجه الاول قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره وحاججتم جملة مستانفة
مبينة للجملة الاولى بمعنى انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم وان جادلتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني
ان يكون انتم مبتدأ وخبره هؤلاء بمعنى اولاء على معنى الذي وما بعده صلة له الثالث انتم مبتدأ وهؤلاء عطف بيان وحاججتم والتقدير انتم يا هؤلاء حاججتم المسئلة الثالثة
المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انكم زعمتم ان شريعة التورية والانجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به وهو ادعاكم ان شريعة ابرهيم كانت
مخالفة لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم واعلم انه ليس مرادهم بالعلم حقيقة وانما اراد هب انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق
ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرايع في الموافقة والمخالفة وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين ذلك مفصلا فقال ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا
وكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين
في قولهم بالتثنية ثم ذكر تعالى ان اولى الناس بابرهيم فريقان احدهما من اتبعه ممن تقدم والآخر النبي وسائر المؤمنين ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق
والاكرام والاعظام قوله تعالى ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم اعلم انه تعالى لما بين ان من طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة
بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في اضلال من آمن بالرسول بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا مقر بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وايضا
ان موسى عليه السلام اخبر في التورية ان شرعه لا يزول ونظيره ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا
حسدا ومن ههنا للتبعيض وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم لان منهم من آمن واثنى الله عليهم بقوله منهم امة مقتصدة ومن اهل الكتاب امة قائمة وقيل نزلت الآية في معاذ وعمار
وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم وانما قال لو يضلونكم ولم يقل ان يضلوكم لان لو للتمني فان قولك لو كان كذا يفيد التمني ونظيره يود احدهم لو يعمر ثم قال وما يضلون
الا انفسهم باستحقاق العقاب ونظيره وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وليحملن اثقالهم ليحملوا اوزارهم كاملة الآية ومنها اخراجهم انفسهم عن معرفة الهدى والحق

لان الذاهب عن الاهتداء يوصف بانه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المؤمنين ثم ان المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا
شيئا ولاح لهم ان الامر بخلافه ثم قال تعالى وما يشعرون اى وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله
وانتم تشهدون اعلم انه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا يشرعا في التورية من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين ايضا حال الطائفة العارفة بذلك من علمائهم
فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وههنا مسائل **المسألة الاولى** لم اصلها لما لانها ما التي للاستفهام دخلت عليها اللام ولانها وقعت طرفا وكذلك
عليها اللام ولانها وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قولهم وبم والام وفيم قوله **المسألة الثانية** في قوله بآيات الله وجوه الاول الآيات الواردة في التورية
والانجيل وفيه وجوه احدها ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ما في هذين الكتابين ان ابرهيم كان حنيفا مسلما ومنها ان فيهما
ان الدين هو الاسلام واعلم ان الكفر بالآيات يحتمل وجهين انهم ما كانوا كافرين بالتورية بل كانوا كافرين بما يدل عليه التورية فاطلق اسم الدليل على المدلول لا على
سبيل المجاز والثاني انهم كانوا كافرين بنفس التورية لانهم كانوا يحرفونها وينكرونها على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله وانتم تشهدون فالمعنى على هذا القول
انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التورية والانجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا
بصحتها ومثله يبغونها عوجا وانتم شهداء وهذا اخبار عن الغيب وهو معجز القول الثاني في تفسير آيات الله انها هي القرآن وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند
محمد عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم كونه معجزا الثالث ان المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا قوله وانتم تشهدون
يعني بسائر معجزات الانبياء فانكاركم على اصراركم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مناقض لما تشهدون بحقيقته من دلالة المعجزات قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق
بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احدهما انهم كانوا يكفرون بمحمد مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله والله تعالى
نهاهم عن هذه الحرفة في الآية الاولى وثانيهما انهم كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في الآية
الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلال والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل **المسألة الاولى** يلبسون بالتشديد وقرئ يلبسون بفتح
الباء اى يلبسون الحق مع الباطل كقوله كلابس ثوبي زور وقوله اذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا **المسألة الثانية** ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من
واحد وجهين اما بالقاء الشبهة الباطلة او باخفاء الدليل الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة
الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني ولبس الحق بالباطل يحتمل وجوها احدها تحريف التورية والثاني تواضعوا على اظهار الاسلام اول النهار
ثم الرجوع تشكيكا للناس والثالث انهم يلبسون المحكم بالمتشابه من التورية كما يفعل كثير من المشبهة اما قوله تعالى وتكتمون الحق فالمراد ان الآيات الموجودة في التورية الدالة
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بها مفتقرا الى التفكر والتأمل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي كان بمجموعها يتم هذا الاستدلال
مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى عوامهم دلائل المحققين اما قوله تعالى وانتم تعلمون ففيه وجوه احدها تعلمون ان فعلكم عنادا وحسدا وثانيها وانتم
تعلمون اى انتم ارباب العلم والمعرفة لا ارباب الجهالة والجلافة وثالثها وانتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم **المسألة الثالثة** قال القاضي
قوله لم تكفرون ولم تلبسون يدل على انه فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث
لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزمكم ما الزمتموه علينا والله اعلم قوله تعالى وقالت طائفة من اهل الكتاب
آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردفه بذلك بان حكى نوعا واحدا من انواع
تلبيساتهم وهو المذكور في هذه الآية وههنا مسائل **المسألة الاولى** قول بعضهم لبعض آمنوا بالذي انزل الآية يحتمل ان يكون المراد كل ما انزل ويحتمل بعض ما
انزل اما الاول فانهم استخرجوا حيلة في تشكيك ضعفة المسلمين بكونهم اظهروا الايمان ثم جحدوه لئلا يقال ان ذلك حسدا وعنادا وقيل تواطأ اثنا عشر حبرا
من احبار خيبر على هذا الطريق والمعنى حتى القوا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون عن دينه الوجه الثاني يحتمل ان يكون معنى الآية ان رؤساء اليهود والنصارى
قال بعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمؤمنين ولكن اثبتوا على دينكم فان امر هؤلاء مضطرب بين اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فيرجعوا الى دينكم ويدل عليه وجهان الاول
انه تعالى لما قال ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا وابتغوا بقوله بين المنافقين فهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية الوجه الآخر قال بعضهم لبعض
ان كذبتم في جميع ما به فان عوامكم يعلمون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم له على الانصاف لا على الفساد فيقبلوا قال
ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلوة الصبح واكفروا آخره يعني صلوة الظهر وتقريره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك
وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلوة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره آمنوا وجه النهار يعني آمنوا بالقبلة التي صلى اليها صلوة
الصبح فهي الحق واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلوة الظهر وهي آخر النهار فهي الكفر والثاني انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم فقال بعضهم لبعض
صلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب اصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة والا لما تركوها فيرجعون عن هذه القبلة **المسألة الثانية** الفائدة
في اخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة وجوه الاول ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليها احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها كان
ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الثاني انه تعالى لما اطلع المؤمنين على حيلتهم لم يبق لها اثر ولولا هذا الاعلام لكان ربما اثرت هذه الحيلة في قلب بعض من ايمانه

ضعيف الثالث ان القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة صار ذلك داعيا لهم عن الاقدام على امثالها من الحيل والتلبيس **المسألة الثالثة** وجه النهار هو اوله والوجه
في اللغة مستقبل كل شيء لانه اول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب ويقال اتيته بوجه نهار وصدر نهار وشباب نهار اى اول نهار قال من كان
مسرورا بمقتل مالك فليات نسوتنا بوجه نهار ثم قال تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم واتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان الاول
ولا تصدقوا الانبياء بتغيير شرائع التورية وهو مذهب اليهود الى اليوم والثاني انه ذكر قبل هذه الآية قوله آمنوا وجه النهار واكفروا آخره ثم قال في هذه الآية ولا
تؤمنوا الا لمن تبع دينكم اى لا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم والمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فان مقصود كل احد حفظ اتباعه على
متابعته ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس الدين دين الله ومثله قل ان هدى الله هو الهدى ثم قال ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم
وهذه الآية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما ان يكون من جملة كلام الله او من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب الى كل واحد
من الاحتمالين قوم فالاحتمال الاول قرأ ابن كثير ان يؤتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام فان اخذنا بقراءة ابن كثير فالوجه
ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله ان كان ذا مال وبنين والمعنى امن اجل ان يؤتى احد شرائع مثل ما اوتيتم من الشرائع تنكرون اتباعه ثم حذف الجواب
ونظيره اين هو فان اما من قصر الالف من ان فقد يمكن ايضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم أانذرتهم بالمد والقصر وكذا قوله ان كان ذا مال وبنين قرئ
بالمد والقصر وقال امرؤ القيس تروح من الحي ام تبتكر وماذا عليك ولم ينتظر والمراد اتروح فحذف الف الاستفهام الثاني ان اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن
تبع دينكم امر نبيه ان يقول لهم ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد سواكم من الهدى مثل ما اوتيتم او يحاجوكم يعني هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك
منهم الثالث ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدأ وقوله هدى الله بدل عنه وقوله ان يؤتى احد مثل ما
اوتيتم خبر باضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لا شك ان بيان الله هو ان لا يؤتى احد مثل ما اوتيتم وهو دين الاسلام الذي هو افضل الاديان وان لا يحاجوكم يعني هؤلاء
اليهود عند ربكم في الآخرة لانه يظهر لكم في الآخرة انكم محقون وانهم ضالون الوجه الرابع الهدى اسم للبيان وهدى الله بدل منه كان يؤتى احد خبره والتقدير ان هدى الله
هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم وعلى هذا التأويل فقوله او يحاجوكم عند ربكم لا بد فيه من اضمار والتقدير او يحاجوكم عند ربكم فيقضي لكم عليهم والمعنى ان الهدى هو ما هديتكم
به من دين الاسلام الذي من حاجكم عندي قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على هذا الاضمار الاحتمال الثاني ان يكون قوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من تتمة كلام
اليهود وفيه تقديم وتأخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ولا تؤمنوا ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولا تفشوا الا على اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا ودون المشركين
لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام الاشكال الحاصل في هذا الوجه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت
زيدا فكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا الا من تبع دينكم وعلى هذا يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن تبع دينكم وهذا ما قيل في تفسير الآية والله اعلم بمراده قال تعالى قل ان
الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم اعلم انه تعالى حكى عن اليهود امرين احدهما ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا آخره ليصير ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام
فاجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا اثر والثاني انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم اوتوا من الكتاب والحكم والنبوة فاجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة
واكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان والفاضل الزائد على غيره في خصال الخير ثم كثر استعمال الفضل حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الاحسان الى الغير وقوله بيد الله
اى مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء اى هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل
الذي لفاعله ان يفعله وان لا يفعله ولا يصح ذلك الا في المستحق الا على وجه المجاز وقوله والله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما يدل
على كمال العلم فيصح منه لكمال القدرة ان يتفضل على اى عبد شاء باى تفضل شاء ويصح منه لكمال العلم ان لا يكون شيء من افعاله الا على وجه الحكمة والصواب ثم قال
يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتأكيد لما تقدم والفرق بين هذه الآية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد
عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله انه قادر على ان يؤتي بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته من يشاء والرحمة المضافة الى الله
تعالى امر اعلى من ذلك الفضل فان هذه الرحمة ربما بلغت في الشرف وعلو الرتبة الى ان لا يكون من جنس ما آتاكم الله من فضله ويحصل من مجموع الآيتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز
الله واكرامه لعباده وان قصر اكرامه وانعامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل بكمال الله في القدرة والحكمة قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار
يؤده اليك اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى حكى عنهم في الآية المتقدمة انهم ادعوا انهم اوتوا من المناصب الدينية ما لم يؤت احد غيرهم
مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم مصرون عليها فدل هذا على كذبهم الثاني انه تعالى لما حكى في الآية المتقدمة قبائح احوالهم
واحوالهم فيما يتعلق بالاديان وهو قولهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم حكى في هذه الآية بعض قبائح احوالهم فيما يتعلق بالاعمال وهو اصرارهم على الخيانة والظلم واخذ اموال
الناس في القليل والكثير وههنا مسائل **المسألة الاولى** الآية دالة على انقسامهم قسمين بعضهم اهل الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه اقوال احدها ان اهل الامانة
منهم الذين اسلموا والباقون على اليهودية مصرون على الخيانة لان مذهبهم انه يحل قتل كل من خالفهم في الدين واخذ اموالهم ونظيره ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة الى قوله
منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون الثاني ان اهل الامانة هم النصارى واهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا من ان مذهبهم يحل قتل المخالف واخذ ماله باى طريق

كان الثالث قال ابن عباس اودع رجل عبد الله بن سلام الفا ومايتي اوقية من الذهب فاداه اليه واودع اخر فنحاص بن عازورا دينارا فخانه فنزلت
المسئلة الثانية يقال امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه فمعنى الباء الصاق الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن اؤتمن على شي فقد صار ذلك الشي
كالملصق لقربه واتصاله بحفظه وحياطته وايضا صار المودع كالمستعلي على تلك الامانة والمستولي عليها فلهذا احسن التعبير عن هذا المعنى بكلتي العبارتين وقيل
امنتك دينارا اي وثقت بك فيه وامنتك عليه اي جعلتك امينا عليه وحافظا له **المسئلة الثالثة** المراد من ذكر القنطار والدينار هاهنا العدد الكثير
والعدد القليل يعني ان فيهم من هو في غاية الامانة حتى لو اؤتمن على الاموال الكثيرة ادى الامانة فيها ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشي القليل فانه يخون
فيها ونظيره وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا الاية وذكروا في القنطار وجوها احدها الف ومايتا اوقية وهي المستودعة لابن
سلام لرجل من قريش قال ابن عباس هو ملء جلد ثور من المال الثالث قيل الف الف دينار والف الف درهم وتقدم تفسير القنطار الثالثة قرا حمزة وعاصم يؤده
بسكون الهاء وروي عن ابي عمرو قال الزجاج وهذا غلط عن ابي عمرو وانما كان يختلس الحركة وقرئ باشباع الكسرة في الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى ومنهم من ان تامنه
بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما فيه مسئلتان الاولى في لفظ القائم وجهان هو على حقيقته قال السدي يعني الا ما دمت على راسه قائما وملازما
له فان انظرت واخرت انكر ومنهم من حمله على المجاز ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس المراد الالحاح والخصومة والتقاضي والمطالبة قال ابن قتيبة اصله ان
المطالب للشي يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة اي عاملة بامر الله غير تاركة ثم قيل لكل من واظب على مطالبة امر انه قام به وان لم يكن ثم
قيام الثالث القيام في اللغة بمعنى الدوام والثبات وقد ذكرناه في قوله يقيمون الصلوة ومنه قوله دينا قيما اي دائما ثابتا لا ينسخ **المسئلة الرابعة** يدخل تحت قوله ان تامنه
بقنطار وبدينار العين والدين والمبني في الاية ما يدل على التعيين فثبت ان اللفظ يحتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل
والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب وههنا مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في السبب الذي
لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون تحل قتل المخالف لما نزلت هذه الاية قال صلى الله عليه وسلم
كذب اعداء الله ما من شي في الجاهلية الا وهو تحت قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر الثاني ان اليهود قالوا نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد
فلا سبيل لاحد علينا اذا اكلنا اموال عبيدنا الثالث ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم روي ان
اليهود عاملوا رجالا في الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل انه كان من مذهب اليهود ان من انتقل من دين
باطل الى دين اخر كان في حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان العرب كفار الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين اسلموا بالردة **المسئلة الثانية** نفي السبيل
المراد منه نفي القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **المسئلة الثالثة** الامي منسوب الى الام
وسمي النبي اميا لانه كان لا يكتب وذلك لان الام اصل الشي فمن لا يكتب فقد بقي على اصله في ان لا يكتب وقيل نسب الى مكة وهي ام القرى ثم قال ويقولون على الله الكذب
وهم يعلمون وفيه وجوه الاول انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التورية وكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كان جنايته
اعظم او جرمه افحش الثاني انهم يعلمون كون الخيانة محرمة الثالث يعلمون ما على الخاين من الاثم قال تعالى بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين
في بلى وجهان احدهما انه مجرد نفي لما قبله وهو قوله ليس علينا في الاميين سبيل فقال تعالى رادا عليهم بلى عليهم سبيل في ذلك واختاره الزجاج قال وعندي وقف التمام
على بلى وما بعده استيناف والثاني بلى كلمة تذكر ابتداء لكلام اخر يذكر بعده لان قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قايم مقام قولهم نحن ابناء الله واحباؤه فذكر تعالى
ان اهل الوفاء بالعهد الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم وعلى هذا الوجه فانه لا يحسن الوقف على بلى ومن اوفى بعهده معنى الكلام فيه والضمير في بعهده يجوز ان يعود على اسم الله
في قوله ويقولون على الله ويجوز على من لان العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل واعلم ان هذه الاية دالة على تعظيم امر الوفاء بالعهد وذلك لان الطاعات
محصورة في امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله والوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا لانه سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة على خلق الله وهو تعظيم لامر الله
والشفقة على خلق الله والوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا لانه ذو فوايد فثبت ان هذه العبارة مشتملة على جميع انواع الطاعات والوفاء بالعهد كما يمكن في حق الغير يمكن في حق
النفس لان الوافي بعهد النفس هو الاتي بالطاعات والتارك للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم
ثمنا قليلا في تعلقها بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في اموال الناس ثم من المعلوم ان ذلك لا يتمشى الا بالايمان الكاذبة لا جرم ذكر بعدها هذه
الاية المشتملة على وعيد من يقدم على الايمان الكاذبة الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب ولا شك ان عهد الله على كل مكلف ان لا يكذب على الله
ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك الثالث انه تعالى ذكر في الاية السابقة خيانتهم في اموال الناس ثم ذكر في هذه الاية خيانتهم في عهد الله وفي
تعظيم اسمائه حتى يحلفون بها كاذبا ومنهم من قال هذه الاية ابتداء كلام مستقل بنفسه في المنع عن الايمان الكاذبة وذلك لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت
على انها انما نزلت في اقوام اقدموا على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وانه غير مخصوص باليهود
وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف الروايات في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرحنا احوالهم ومنهم من خصها بغيرهم الاول قال عكرمة نزلت في احبار
اليهود كتموا ما عهد الله اليهم في التورية من امر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا انه من عند الله لئلا تفوتهم الرشى واحتجوا بقوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم

والثاني

والثاني انها نزلت حيث قالوا ليس علينا في الاميين سبيل وكتبوا بايديهم وحلفوا انه من عند الله قاله الحسن الاحتمال الثاني فيه وجوه الاول انها نزلت في الاشعث بن قيس
وخصم له في ارض اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل اقم بينتك فقال الرجل ليس لي بينة فقال للاشعث فعليك اليمين فهم الاشعث باليمين فنزلت فنكل الاشعث
عن اليمين ورد الارض الى الخصم واعترف بالحق وهو قول ابن جريج والثاني نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته الثالث نزلت في عبدان وامرئ القيس اختصما
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ارض فتوجه اليمين على امرئ القيس فقال انظرني الى الغد ثم جاء من الغد واقر بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله ان الذين
يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما امر الله وما نصب عليه الادلة والمواثيق الذي من جهة الرسل وما يلزم الرجل نفسه لان كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به كما
قال تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله وقال واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا ومنهم من عاهد الله رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة
معنى الشري وذلك لان المشتري يعطي شيا وياخذ شيا فكل واحد من المعطى والماخوذ ثمن للاخر واما الايمان فحالها معلوم وهي الحلف التي يؤكد بها الانسان خبره من وعد
ووعيد وانكار واثبات ثم قال تعالى اولئك لا خلاق لهم في الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى فرع على ذلك
الشرط وهو الشرى بعهد الله وبالايمان ثمنا قليلا خمسة انواع من الجزاء اربعة منها في بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب والخامس في بيان وقوعهم في اشد العذاب
والثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم فالاول وهو قوله اولئك لا خلاق لهم في الاخرة اشارة الى حرمانهم عن منافع الاخرة واما الثلث الباقية فهي قوله
ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب اليم فهو اشارة الى العقاب ولما نبهت لهذا الترتيب فلنتكلم
في شرح كل واحد من هذه الخمسة اما الاول وهو قوله لا خلاق لهم في الاخرة والمعنى لا نصيب لهم في خير الاخرة ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط باجماع الامة بعدم التوبة
فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا ايضا مشروط بعدم العفو قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به واما الثاني فهو قوله ولا يكلمهم الله ففيه سؤال
وهو انه تعالى قال فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقال فلنسالن الذين ارسل اليهم فكيف الجمع بين هاتين الايتين وبين تلك الاية الجواب قال القفال المقصود
من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله تعالى عليهم لان من منع غيره كلامه في الدنيا فانما ذلك لسخطه عليهم واذا سخط انسان على اخر قال لا اكلمك وقد يحجب نفسه عنه
ويقول لا ارى وجه فلان ولا اجري ذكره وذمه فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله منه وهذا الجواب هو الصحيح ومنهم من قال لا يبعد ان يكون
اسماع الله تعالى جل جلاله اولياءه كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به اولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق ويكون المحاسبة معهم كلام الملائكة ومنهم من قال معناه
لا يكلمهم بكلام يسرهم والجواب الاول واما الثالث وهو قوله ولا ينظر اليهم والمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان والمراد نفي الاعتداد بهم وترك الاحسان اليهم والسبب لهذا
المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد نظره اليه مرة بعد اخرى ولا يجوز ان يكون المراد بالنظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ولا تقليب الحدقة الى جانب المرئي
التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى الله عن ذلك واما الرابع وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه الاول لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم
عليها والثاني لا يزكيهم اي لا يثني عليهم كما يثني على اوليائه الازكياء والتزكية من المزكي للشاهد مدح منه له واعلم ان تزكية الله عباده قد يكون على السنة الملائكة كما قال
والملائكة يدخلون عليهم من كل باب الاية وقال وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وقد يكون بغير واسطة اما في الدنيا فكقوله
التائبون العابدون واما في الاخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم واما الخامس فقوله ولهم عذاب اليم فلما بين تعالى حرمانهم عن الثواب بين كونهم في العذاب الشديد المؤلم
قوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وهذه الاية تدل على ان الاية المتقدمة نازلة في اليهود بلا شك لان هذه معطوفة
على ما قبلها والي عبارة عن عطف الشي ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشي اذا انحرف والوى فلان على اذا غير اخلاقه عن الاستواء الى الضد
ولوى لسانه عن كذا اذا غيره وفي الحديث لي الواجد ظلم وقال وراعنا ليا بالسنتهم اذا عرفت هذا الاصل ففي تاويل الاية وجوه الاول قال يعمدون الى اللفظة فيغيرونها
ويحرفونها في حركات الاعراب تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية فلما فعلوا مثل ذلك في الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
من التورية كان ذلك هو المراد من قوله يلوون السنتهم وهذا تاويل في غاية الحسن الثاني عن ابن عباس ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر اليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه
نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذي كان فيهم ثم قالوا هذا من عند الله فقول لي اللسان شبيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله عن قراءتهم لذلك الكتاب
الذي ارادوه من الباطل بلي اللسان ذما لهم وعيبا والعرب تفرق بين الفاظ الذم واللمح فيقول في اللمح خطيب مصقع وفي الذم مكثار ثرثار ثم قال وما هو من الكتاب اي
من الكتاب الحق النازل من عند الله بقي في الاية سؤالان الاول الضمير في لتحسبوه الى ماذا يعود الجواب الى ما دل عليه قوله يلوون السنتهم وهو المحرف السؤال الثاني كيف
يمكن ادخال التحريف في التورية مع شهرتها العظيمة بين الناس والجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض
العوام وعلى هذا يكون التحريف ممكنا والاصوب عندي في تفسير هذه الاية وجه اخر وهو ان الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق
النظر وتامل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الاسولة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلايل مشتبهة على السامعين والله اعلم ثم قال ويقولون هو من عند الله
وما هو من عند الله ومنهم من قال انه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وكرر هذا الكلام بلفظين
مختلفين لاجل التاكيد اما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لانه ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب وتارة
بالسنة وتارة بالاجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب هذا نفي خاص ثم عطف عليه النفي العام فقال ويقولون هو

من عند الله وما هو من عند الله وايضا يجوز ان يكون المراد من الكتاب التورية ويكون المراد من قوله هو من عند الله انه موجود في كتب ساير الانبياء مثل اشعيا وارميا
وحيقوق وذلك لان القوم في نسبة ذلك المحرف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا الاغمار والبله والجهال بالتورية نسبوا ذلك المحرف الى انه من التورية وان وجدوا
اذكيا عقلا زعموا انه موجود في كتب ساير الانبياء الذين جاوا بعد موسى واحتج الجبائي والكعبي على ان فعل العبد غير مخلوق لله وقالوا لو كان لي اللسان بالتحريف
والكذب خلقا لله تعالى لصدق اليهود في قولهم انه من عند الله ولزم الكذب في قوله تعالى انه ليس من عند الله وهذه المسئلة قد تقدم كلامنا من الجواب عنها ثم قال
تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم اعلم انه كان المراد من التحريف تغيير الفاظ التورية واعراب الفاظه
فالمقدمون عليه يجب ان يكون طايفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الايات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب القاء
الشكوك والشبهات في وجه الاستدلال لم يبعد انطباق الخلق الكثير عليه والله اعلم قوله تعالى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا
عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين اعلم انه تعالى لما بين ان عادة علماء اهل الكتاب التحريف والتبديل اتبعه بما يدل على ان في جملة ما حرفوه ما زعموا ان عيسى
كان يدعي الالهية وانه كان يامر قومه بعبادته فلهذا قال وما كان لبشر الاية وههنا مسايل المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية وجوه الاول قال ابن
عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله فنزلت الاية الثاني قيل ان ابا رافع القرظي من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالوا يا رسول الله
صلى الله عليه وسلم اتريد ان نعبدك ونتخذك الها فقال عليه السلام معاذ الله ان نعبد غير الله او ان نامر بعبادة غير الله فما بذلك بعثني ولا بذلك امرني فنزلت الثالث
قال رجل يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض افلا نسجد لك فقال عليه السلام لا ينبغي ان يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله
الرابع ان اليهود لما ادعوا ان احدا لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب ان لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم
ولكن يجب ان تامروا الناس بطاعة الله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم ان تحثوا الناس على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان ظهور المعجزات عليه توجب ذلك وهذا
الوجه يحتمله لفظ الاية فان قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله ما كان لبشر ان يقول للناس كونوا عبادا لي على وجوه
اولها معناه لو اراد وان يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه والدليل عليه قوله ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا الاية الثاني ان الانبياء
عليهم السلام موصوفون بصفات لا يحصل معها تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى اتاه الكتاب والوحي وهذا لا يكون الا في النفوس الطاهرة
والارواح الطيبة كما قال الله اعلم حيث يجعل رسالته ولقد اخترناهم على علم على العالمين الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع ان يصدر منها
هذه الدعوى ومنها ان ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم وذلك يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فللانسان قوتان النظرية والعملية وما لم تكن القوة كاملة بالعلوم
والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمالات في القوة النظرية العملية يمنع من مثل
هذا القول والاعتقاد والثالث ان الله لا يشرف المعجزة على كون صادقا وذلك غير جايز واعلم انه ليس المراد من قوله ما كان لبشر ذلك انه يحرم على كل الخلق فظاهر الاية
يدل على انه لم يكن له ذلك لاجل ان الله آتاه الكتاب والحكم والنبوة وايضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لان
من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لا يحل له ان يفعل ذلك لم يكن تكذيبا له فيما ادعاه عليه وانما اراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم ان عيسى عليه السلام قال
لهم اتخذوني الها من دون الله فالمراد ما قدمناه ونظيره ما كان لله ان يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه لا على وجه التحريم والحظر وكذا ما كان لنبي ان يغل
والمراد النفي لا النهي والله اعلم المسئلة الثالثة قوله ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلثة اشيا وذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لان الكتاب
السماوي ينزل اولا ثم انه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب واليه الاشارة بالحكم فان اهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى واتيناه الحكم
صبيا يعني العلم والفهم ثم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك المفهوم الى الخلق وهو النبوة فما احسن هذا الترتيب ثم قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله
وفيه مسايل المسئلة الاولى القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام ورفعها ابو عمرو المسئلة الثانية قال ابن عباس كونوا عبادا لي لغة مزينة يقولون للعبد عبادا
ثم قال ولكن كونوا ربانيين وفيه مسايل المسئلة الاولى في الاية اضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فاضمر القول على مذهب العرب المسئلة الثانية
ذكروا في تفسير الرباني اقوالا الاول هو المنسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال رجل الهي اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته والالف والنون
فيه للدلالة على كمال هذه الصفة كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة الثاني قال المبرد الربانيون ارباب العلم واحدها
رباني وهو الذي يرب العلم ويرب الناس اي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بامرهم والالف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحياني
الثالث قال ابن زيد الرباني هو الذي يرب الناس والربانيون هم ولاة الامة والعلماء وقال في قوله لولا ينهاهم الربانيون والاحبار اي الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان
يطاعان ومعنى الاية لا ادعوكم الى ان تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم امر الله وقال القفال يحتمل ان يكون الوالي سمي ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب اليه وقال ابو عبيد احسب هذه
الكلمة عبرانية او سريانية ثم قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه مسايل المسئلة الاولى في قوله تعالى تعلمون قولان احدهما من العلم وهي قراءة عبد الله بن كثير
وابي عمرو ونافع والثانية يعلمون من التعليم وهي قراءة الباقين وكلاهما صواب المسئلة الثانية ما في القراءتين بمعنى المصدر والتقدير بكونكم عالمين ومعلمين وبدراستكم و
حاصل الحرف بمعنى واحد وهو ان الرسول هو الذي يكون جهده وجده صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق لا الى نفسه المسئلة الثالثة دلت الاية على ان العلم والتعليم

والمدارسة توجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله ولهذا قال عليه السلام نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ثم قال تعالى
ولا يامركم ان تتخذوا الملايكة والنبيين اربابا وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة وابن عامر ولا يامركم بنصب الراء والباقون بالرفع والنصب عطف على ثم يقول والرفع
على الاستيناف قرا ابن مسعود ولن يامركم المسئلة الثانية قال الزجاج ولا يامركم الله وقال ابن جريج لا يامركم محمد وقيل لا يامركم عيسى ولا يامركم الانبياء ان تتخذوا
الملايكة اربابا كما فعله قريش المسئلة الثالثة انما خص الملايكة والنبيين بالذكر لان الذين وصفوا من اهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملايكة وعبادة
المسيح وعزير فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون وفيه مسايل المسئلة الاولى الهمزة في ايامركم استفهام بمعنى الانكار يعني انه لا يفعل
ذلك المسئلة الثانية قوله بعد اذ انتم مسلمون دليل على ان المخاطبين كانوا مسلمين وهم الذين استاذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم في ان يسجدوا له المسئلة الثالثة قال
الجبائي الاية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل به والايمان به هو المعرفة به وذلك لان الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله ايامركم بالكفر ثم ان هؤلاء كانوا عارفين
بالله تعالى والجواب قولنا الكفر بالله هو الجهل به لا نعني به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعني به الجهل بذاته وصفاته السلبية وصفاته الاضافية انه لا شريك له في المعبودية
فلما جهل هذا فقد جهل بعض صفاته والله اعلم قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه اعلم
ان المقصود من هذه الايات تعديد الاشياء المعروفة عند اهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله
في هذه الاية وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبياء الذين اتاهم الكتاب والحكمة بانه كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم امنوا به ونصروه واخبرهم انهم قبلوا ذلك وحكم تعالى
بان من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من الاية فحاصل الكلام انه تعالى اوجب على جميع الانبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم الا ان هذه
المقدمة الواردة لا تكفي في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما لم يضم اليها مقدمة اخرى وهو ان محمدا رسول الله جاء مصدقا لما معهم وعند هذا يرجع الى تفسير الالفاظ اما
قوله واذ اخذ الله فقال ابن جرير الطبري معناه واذكروا يا اهل الكتاب اذ اخذ الله ميثاق النبيين اما قوله ميثاق النبيين فاعلم ان المصدر يجوز اضافته الى الفاعل والى
المفعول فيحتمل ان يكون الميثاق ماخوذا منهم ويحتمل ان يكون ماخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا في تفسير هذه الاية على هذين الوجهين اما الاحتمال الاول
وهو انه تعالى اخذ الميثاق منهم في ان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس وقيل ان هذا الميثاق مختص بمحمد صلى الله عليه وسلم
وهو مروي عن علي وابن عباس وجماعة واحتج اصحاب هذا القول على صحته من وجوه الاول ان قوله واذ اخذ ميثاق النبيين يشعر بان اخذ الميثاق هو الله تعالى والماخوذ
منهم هم النبيون وليس في الاية ذكر الامة ويمكن ان يجاب عنه من وجوه الاول ان على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا الى الموثق عليه وعلى الوجه الذي
قلنا يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل اقوى من اضافته الى المفعول فان لم يكن فلا اقل من المساواة وهو كما
يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير واذ اخذ الله الميثاق الذي وثقه الانبيا على اممهم الثاني ان يراد ميثاق اولاد النبيين وهم بنو اسرائيل على حذف المضاف الثالث
ان يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب واطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون
الرابع كثيرا ورد في القران لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والمراد امته قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الحجة الثانية لاصحاب هذا القول ما روي انه عليه السلام قال
لقد جئتكم بها بيضاء نقية اما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه الا اتباعي والحجة الثالثة ما نقل عن علي عليه السلام انه قال ان الله تعالى ما بعث ادم ومن بعده
من الانبياء الا اخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه فهذا ما يمكن نصرة هذا القول به الاحتمال الثاني ان المراد من الاية ان الانبياء عليهم السلام
كانوا ياخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم ان يؤمنوا به وان ينصروه وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ محتمل له الحجة
الثانية ان المقصود من هذه الاية ان يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا كان الميثاق ماخوذا عليهم كان ذلك ابلغ في تحصيل المقصود من ان يكون
ماخوذا على الانبياء وقد اجيب عن ذلك بان درجات الانبياء عليهم السلام اعلى واشرف من درجات الامم فاذا دلت هذه الاية على ان الله تعالى اوجب على جميع الانبياء ان
يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم لو كان في الاحياء وانهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلان يكون الايمان بمحمد واجبا على اممهم كان ذلك اولى فكان صرف هذا
الميثاق الى الانبياء اقوى في تحصيل المطلوب في هذا الوجه الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس انه قال قيل له ان اصحاب عبد الله يقرون واذ اخذ الله ميثاق النبيين اوتوا الكتاب
ونحن نقرا واذ اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم الحجة الرابعة ان هذا الاحتمال متاكد بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
وبقوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم بمراده اما قوله تعالى لما اتيتكم من كتاب وحكمة ففيه
مسايل المسئلة الاولى قرا الجمهور لما بفتح اللام وكسرها حمزة وشددها ابن جبير من فتح لما فهو اسم موصول والذي بعده صلة له وخبره لتؤمنن به والتقدير للذي اتيتكم
من كتاب وعلى هذا ما رفع بالابتداء والراجع محذوف تقديره لما اتيتكموه الثاني اختاره سيبويه والمازني والزجاج ان ما ههنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير مهما اتيتكم
من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له فاللام في لتؤمنن به هي المتلقية للقسم اما اللام في لما فهي لام تحذف تارة وتذكر اخرى ولا يتفاوت المعنى وعلى هذا ما في موضع نصب
باتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على اتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء اما الوجه في قراءة لما بالكسر فهو ان هذه لام التعليل كانه قيل اخذ ميثاقهم لهذا الامر وما على هذه القراءة موصولة واما
قراءة لما بالتشديد فقد ذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الاول حين اتيتكم بعض الكتاب ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته الثاني ان اصل لما من ما فاستثقلوا
اجتماع ثلث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة ميما بادغامها في الميم فحذفوا احدها فصارت لما ومعناها لمن اجل ما اتيتكم المسئلة الثانية قرا نافع

آتيناكم بالنون على التفخيم حجة وآتينا داود زبوراً وآتيناه الحكم صبياً ولان هذا ادل على العظمة فكان اكثر هيبة وحجة الجمهور قوله هو الذي نزل على عبده والحمد لله الذي انزل
المسألة الثانية انه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه اظهار والتقدير واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطباً لهم لما آتيتكم
والاضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم في هذه الآية اضماراً آخر واراح نفسه عن تلك التكليفات التي حكيناها فقال تقدير الآية واذ اخذ الله ميثاق النبيين
لتبلغن الناس ما آتيتكم وعلى هذا يستقيم النظم المسألة الرابعة في قوله لما آتيتكم اشكال وهو ان الخطاب اما ان يكون مع الانبياء او مع الامم فان كان مع الانبياء فجميع
الانبياء ما اوتوا الكتاب وانما اوتي بعضهم وان كان مع الامم فالاشكال اظهر والجواب عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء اوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتدياً به داعياً
الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني ان اشرف الانبياء هم الذين اوتوا الكتاب فوصف الكل باشرف الانواع المسألة الخامسة الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة
والحكمة هو الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها المسألة السادسة كلمة من في قوله من كتاب دخلت تبييناً لما كقولك ما عندي من الورق والعين
اما قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالان الاول ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيء الى النبيين وانما يجيء الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله
ميثاق النبيين على اخذ ميثاق اممهم فقد زال السؤال وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين انفسهم كان قوله ثم جاءكم اي ثم جاء في زمانكم السؤال الثاني كيف يكون محمداً
صلى الله عليه وسلم مصدقاً لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد حصول الموافقة في التوحيد والنبوات واصول الشرائع فاما تفاصيلها وان وقع الخلاف فيها فذاك
في الحقيقة ليس بخلاف لان جميع الانبياء متفقون على ان الحق في زمان موسى ليس الا شرعه وان الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم
الخلاف الا انه في الحقيقة وفاق السؤال الثالث حاصل الكلام ان الله تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقاً لما معهم فما معنى ذلك
الميثاق والجواب انه ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان الميثاق انه
تعالى شرح صفاته في كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب الالهية المتقدمة وجب الانقياد له اما قوله لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر
وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولاً ثم الاشتغال بنصرته ثانياً واللام في لتؤمنن لام القسم تقديره لعهد الله والله لتأتينه كانه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى قال
ءاقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفيه مسائل المسألة الاولى ان قرنا قوله تعالى ينقلب سقيلاً في الرفع والجزاء قوله تعالى افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات
والارض طوعاً وكرهاً واليه يرجعون اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم شرع شرعه الله تعالى واوجبه على جميع من مضى من الانبياء و
الامم لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالباً ديناً غير دين الله فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ حفص عن عاصم يبغون ويرجعون
بالياء المنقطعتين تحتها والوجه فيه احدهما رداً لهذا الى قوله واولئك هم والثاني انه تعالى انما ذكر حكاية اخذ الميثاق حتى يتبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى
فلما اصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار افغير دين الله يبغون وقرأ ابو عمرو يبغون بالياء خطاباً لليهود وغيرهم من الكفار وترجعون بالتاء على جميع المكلفين
المذكورين في قوله وله اسلم من في السموات والارض وقرأ الباقون فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله ءاقررتم واخذتم وايضاً فلا يبعد ان يقال للمسلم وللكافر
ولكل احد افغير دين الله يبغون مع علمكم بانه اسلم له من في السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو كقوله كيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله المسألة الثانية
الهمزة للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك وتقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره ايبغون غير دين الله لان الاستفهام انما يكون عن الافعال
والحوادث الا انه قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لانه اهم من حيث ان الانكار الذي هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفاء فلعطف جملة على جملة
ولو قيل اوغير دين الله جاز الا ان في الفاء فائدة زائدة كانه قيل افبعد اخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة يبغون المسألة الثالثة روى ان اهل الكتاب
اختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابرهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال صلى الله عليه وسلم كلا الفريقين
بريء من دين ابرهيم فقالوا ما نرضى بقضائك ولا ناخذ بدينك فنزلت والوجه في الآية ان هذا الميثاق لما كان مذكوراً في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد
كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد فصاروا كابليس الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم الله تعالى
انهم متى كانوا كذلك طالبين ديناً غير دين الله ومعبوداً سوى الله تعالى ثم بين ان التمرد على الله والاعراض عن حكمه لا يليق بالعقل فقال وله اسلم من في السموات والارض
وفيه مسائل المسألة الاولى الاسلام هو الاستسلام والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله وجوه الاول وهو الاصح عندي
هو ان كل ما سوى الله تعالى ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذن كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في وجوده
وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ثم في هذا الوجه لطيفة اخرى وهي ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اي وله اسلم كل من في السموات والارض لا لغيره سواء
كان عقلاً او روحاً او نفساً او جوهراً او عرضاً او فعلاً او فاعلاً ونظيره قوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده الوجه الثاني
في تفسير هذا الاسلام انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه في مراده فاما ان ينزلوا عليه طوعاً او كرهاً فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعاً فيما يتعلق بالدين
وينقادون له كرهاً فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت واشباه ذلك واما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرهاً لانهم لا ينقادون لله فيما
يتعلق بالدين وفي غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرهاً لانهم لا يمكنهم دفع قضائه وقدره الثالث اسلم المؤمنون طوعاً والكافرون عند موتهم كرهاً لقوله تعالى فلم يك ينفعهم
ايمانهم لما راوا باسنا الرابع ان كل الخلق منقادون لالهيته طوعاً بدليل قوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه وايجاده للالام كرهاً الخامس

ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ الميثاق وهو قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الآية السادس قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة واما اهل الارض
فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره واقول انه تعالى ذكر في تخليق السموات والارض هذا وهو قوله ثم قال لها وللارض ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين وفيه اسرار
عجيبة اما قوله واليه ترجعون فالمراد ان من خالف في العاجل فيكون مرجعه اليه اي الى حيث لا يملك الضر والنفع سواه وهذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق المسألة الثانية
قال الواحدي الطوع الانقياد يقال طاعه يطوعه طوعاً اذا انقاد له وخضع واذا مضى لامره فقد اطاعه وطاوعه قال ابن السكيت يقال طاع له واطاع سواء فمن قال طاع يطوع طوعاً
وكرهاً على انه مصدر وقع موقع الحال وتقديره طائعاً وكارهاً كقولك اتاني ركضاً اي راكضاً قوله تعالى قل آمنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل واسحاق
ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون اعلم انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة انه انما اخذ الميثاق على
الانبياء في تصديق الرسول الذي ياتي مصدقاً لما معهم بين في هذه الآية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقاً لما معهم فقال قل آمنا بالله وههنا مسائل
المسألة الاولى وحد الضمير في قل وجمع في آمنا وفيه وجوه الاول ان الله تعالى حين خاطبه بلفظ الوحدان وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على
لفظ التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك والعظماء الثاني انه خاطبه اولاً بخطاب الوحدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ثم قال
آمنا تنبيهاً على انه حين يقول هذا القول فان اصحابه يوافقونه عليه الثالث انه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله بل يطهركم به كونه مصدقاً لما معهم ثم قال آمنا تنبيهاً
على ان هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته الآية المسألة الثانية قدم الايمان بالله على الايمان
بالانبياء لان الايمان بالله اصل للايمان بالنبوة وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما انزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة احوالها الا بما
انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم كالاصل لما انزل على سائر الانبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر بعض الانبياء الذين يعترف اهل الكتاب بوجودهم
ويختلفون في نبوتهم والاسباط اسباط يعقوب الذين ذكر الله امهم الاثني عشر في سورة الاعراف فلهذا اوجب الله تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء لفوائد احدها
اثبات كونه عليه السلام مصدقاً لجميع الانبياء لان هذا الشرط كان معتبراً في اخذ الميثاق وثانيها التنبيه على ان مذاهب اهل الكتاب متناقضة وذلك لانهم انما صدقوا
الذي الذي تصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا يقتضي ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبياً وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضاً
بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل وثالثها انه قبل هذه الآية افغير دين الله يبغون وهذا تنبيه على ان اصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة
مع الله فههنا اظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء لتزول عنه وعن امته ما وصف اهل الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتكليف ورابعها ان في الآية الاولى ذكر انه اخذ الميثاق
على جميع النبيين ان يؤمنوا بكل من ياتي بعدهم من الرسل وههنا اخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم بان يؤمن بكل من كان قبله من الرسل ولم ياخذ عليه الميثاق بمن بعده
من الرسل ولم ياخذ عليه الميثاق بمن ياتي بعده من الرسل فكانت هذه الآية دالة من هذا الوجه على انه لا نبي بعده البتة فان قيل لم عدى انزل في هذه الآية بحرف الاستعلاء
وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء قلنا لوجود المعنيين جميعاً لان الوحي ينزل من فوق وينتهي الى الرسل فجاء تارة باحد المعنيين واخرى بالآخر وقيل ايضاً انما قيل علينا في حق
الرسول لان الوحي ينزل عليه والينا في حق الامة لان الوحي ياتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا تعسف الا ترى الى قوله بما انزل اليك وانزلنا اليك الكتاب والى قوله
آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا المسألة الثالثة اختلف العلماء في ان الايمان بهؤلاء الانبياء الذين تقدموا ونسخت شرايعهم كيف يكون وحقيقة الخلاف ان شرعه لما صار
منسوخاً فهل تصير نبوته منسوخة فمن قال انها تصير منسوخة قال نؤمن انهم كانوا انبياء ورسلاً ولا نؤمن بانهم الآن انبياء ورسل ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة
قال نؤمن انهم انبياء ورسل فتنبه لهذا الموضع المسألة الرابعة قوله لا نفرق بين احد منهم فيه وجوه الاول قال الاصم التفريق قد يكون لاجل القول بانهم ما كانوا على سبيل واحد
في الطاعة لله والمراد هذا الوجه نفرقهم انهم كانوا باسرهم على دين واحد في الدعوة الى الله وفي الانقياد لتكاليف الله الثاني لا نفرق بين احد منهم بان نؤمن ببعض دون بعض كما فرق
اليهود والنصارى الثالث قال ابو مسلم لا نفرق ما جمعوا كقوله واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا وذكرهم وما وصفهم بالتفرق فقال لقد تقطع بينكم الآية قوله ونحن له مسلمون
فيه وجوه الاول ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين لله مستسلمين لحكمه وامره وفيه تنبيه على ان حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله افغير دين الله
يبغون وله اسلم الثاني مسلمون لامره بالرضا وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله وهم اهل السلم والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله الثالث ونحن له يفيد الحصر اي له اسلمنا لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لا يفعلون الا للسمعة والرياء وطلب الاموال
والله اعلم قوله ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين اعلم انه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة ونحن له مسلمون اتبعه في هذه الآية بان بين
ان الدين عند الله الاسلام وان كل دين سوى الاسلام فانه غير مقبول عند الله لان القبول للعمل هو ان يرضى الله ذلك العمل ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه ولذلك قال تعالى
انما يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى ان كل من كان له دين سوى الاسلام فكما انه لا يقبل منه فكذلك يكون من الخاسرين والخسران في الآخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل
فيه التأسف والتحسر على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في الدنيا في تقرير ذلك الدين الباطل وظاهر هذه الآية يدل على ان الايمان هو الاسلام
اذ لو كان غير الاسلام لوجب ان لا يكون مقبولاً لقوله ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه الا ان الظاهر قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا يقتضي كون الايمان
مغايراً للاسلام ووجه التوفيق بينهما ان تحمل الآية الاولى على العرف الشرعي والآية الثانية على الوضع اللغوي قوله تعالى كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول
حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين اعلم انه تعالى لما عظم امر الاسلام والايمان بقوله ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه اكد ذلك التوكيد بان بين وعيد من ترك

الاسلام فقال كيف يهدي الله قوما كفروا الى آخر الآية وفي الآية مسائل المسألة الاولى في سبب النزول اقوال الاول قال ابن عباس نزلت في عشرة رهط كانوا آمنوا ثم ارتدوا
ولحقوا بمكة ثم اخذوا يتربصون به ريب المنون فنزلت فيهم وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب بقوله الا الذين تابوا الثاني عنه ايضا نزلت في يهود قريظة والنضير
ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا مؤمنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالآيات والمعجزات كفروا بغيا وحسدا
الثالث نزلت في الحرث بن سويد وهو رجل من الانصار حين ندم على ردته فارسل الى قومه ان سلوا هل لي من توبة فارسل اليه اخوه بالآية فاقبل الى المدينة وتاب
وقبل النبي صلى الله عليه وسلم توبته قال القفال للناس في هذه الآيات قولان منهم من قال ان قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي
الله قوما كفروا الى قوله واولئك هم الضالون نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار ثم على التقديرين
ففيها ايضا قولان احدهما انها في اهل الكتاب والثاني انها في قوم متبعي غير الاسلام آمنوا ثم ارتدوا على ما شرحناه المسألة الثانية اختلف العلماء في قوله كيف
يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم اما المعتزلة فقالوا ان اصولنا تشهد بانه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين بمعنى التعريف ووضع الدلائل وفعل الالطاف اذ لو لم
يعم الكل بهذه الاشياء لصار الكافر والضال معذورا ثم انه تعالى حكم بانه لم يهد هؤلاء الكفار فلا بد من تفسير هذه الهداية بشيء آخر سوى نصب الدلائل ثم ذكروا فيه وجوها
الاول ان هذه الهداية هي الالطاف التي يؤتيها المؤمنون ثوابا لهم على ايمانهم كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى والذين اهتدوا زادهم
هدى وآتاهم تقواهم وقال يهدي به الله من اتبع رضوانه فدل على ان المهتدي قد يزيده الله هدى الثاني المراد انهم لا يهديهم الى الجنة قال تعالى ان الذين كفروا وظلموا
لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم وقال يهديهم ربهم بايمانهم الثالث انه لا يمكن المراد من الهداية خلق المعرفة فيه لان على هذا يلزم ان يكون الكفر
ايضا من الله لانه تعالى اذا خلق المعرفة كان مؤمنا مهتديا واذا لم يخلقها كان كافرا اذ لو كان الكفر من الله تعالى لم يصح ان يذمهم الله على الكفر ولم يصح ان يضاف
الكفر ولم يصح ان يضاف الكفر اليهم لكن الآية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وكونهم فاعلين للكفر فانه قال كيف يهدي الله قوما كفروا فاضاف الكفر اليهم وذمهم
على ذلك الكفر فهذه جملة اقوالهم واما اهل السنة فقالوا المراد من الهداية خلق المعرفة وقالوا وقد جرت سنة الله في دار التكليف ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله فان الله
تعالى يخلقه عقيب قصد العبد فكانه تعالى قال كيف يخلق الله فيهم المعرفة والهداية وهم قصدوا تحصيل الكفر وارادوه المسألة الثالثة قوله وشهدوا فيه
قولان الاول انه عطف والتقدير بعد ان آمنوا وبعد ان شهدوا ان الرسول حق لان عطف الفعل على الاسم لا يجوز فهو في الظاهر وان اقتضى عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى
عطف الفعل على الفعل الثاني ان الواو للحال باضمار قد اي كفروا وقد شهدوا ان الرسول حق المسألة الرابعة تقدير الآية كيف يهدي الله قوما كفروا بعد الايمان وبعد الشهادة
بان الرسول حق وبعد ان جاءهم البينات ومذهبنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والشهادة هو الاقرار باللسان وهما متغايران فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة
على ان الايمان مغاير للاقرار باللسان انه معنى قائم بالقلب المسألة الخامسة انما استعظم كفر القوم لانه حصل بعد خصال ثلث احدها بعد الايمان وثانيها بعد
شهادة كون الرسول حقا والثالث بعد مجيء البينات واذا كان كذلك كان الكفر حاصلا بعد البصيرة فيكون اقبح لانه كالمعاندة والجحود وهذا يدل على ان زلة العالم
اقبح من زلة الجاهل اما قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين وفيه سؤال لانه اولا قال في اول الآية كيف يهدي الله قوما وقال في آخرها ان الله لا يهدي القوم الظالمين
وهذا تكرار والجواب ان قوله كيف يهدي الله قوما مختص بالمرتدين ثم انه تعالى عمم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الاصلي فقال ان الله لا يهدي القوم الظالمين السؤال الثاني
الكافر ظالم الجواب قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه ان الكافر اورد نفسه موارد السوء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما لنفسه ثم قال تعالى اولئك
جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والمعنى يقال لكم بان الذين كفروا بعد ايمانهم يمنعهم الله من هدايته ثم بين ان الامر غير مقصور عليه بل كما لا يهديهم في الدنيا
يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الآخرة على سبيل التأبيد والخلود واعلم ان لعنة الله مخالف للعن الملائكة لان لعنته بالابعاد من الجنة وانزال العذاب والعقوبة
واللعن من الملائكة بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم فصلح ان يكون جزاء لذلك وههنا سؤال الاول لم عم جميع الناس ومن يوافقه
لا يلعنه قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم له ان يلعنه وان كان لا يلعنه الثاني انه في الآخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها وقال يوم
القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا فقد حصل اللعن من الكفار للكفار الرابع ان الناس هم المؤمنون والكفار ليسوا من الناس فلما ذكر لعن الثلث
قال اجمعين الرابع وهو الاصح ان جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر ولكنه يعتقد في نفسه انه ليس بمبطل ولا كافر فاذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن
نفسه وان كان لا يعلم ذلك السؤال الثاني قوله خالدين فيها اي في اللعن فما معنى خلود اللعن فيه وجهان الاول انه لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار
الثاني المراد بخلود اثر اللعن لانه يوجب العقاب فعبر عن خلود اثر اللعن بخلوده ونظيره ومن اعرض عنه فانه يحمل يوم القيمة وزرا خالدين فيه الثالث قال ابن عباس خالدين
فيها اي في جهنم والكناية عن غير مذكور وهو قوله عليهم لعنة الله وخالدين فيها نصب على الحال ثم قال لا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون ومعنى الانظار التأخير قال تعالى
فنظرة الى ميسرة والمعنى لا يخفف عنهم عذابهم ولا يؤخرون من وقت الى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين ان العذاب الملحق بالكافر مضرة خالصة عن شوائب المنافع
دائمة غير منقطعة ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك اي الا الذين تابوا ثم بين ان التوبة وحدها لا تكفي حتى يضاف اليها العمل الصالح فقال واصلحوا اي باطنهم
مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات فان الله غفور رحيم وفيه وجهان الاول غفور لقبائحهم في الدنيا بالستر رحيم في الآخرة بالعفو الثاني غفور بازالة
العقاب رحيم باعطاء الثواب ونظيره قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ودخلت الفاء في قوله فان الله لانه اشبه الجزاء وتقديره ان تابوا فان الله غفور رحيم

قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك هم الضالون في الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في انهم بماذا ازدادوا الكفر والضابط
ان المرتد يكون فاعلا للزيادة بان يقيم ويصر فيكون الاصرار كالزيادة وقد تكون بان يضم الى الكفر كفرا آخر وذلك لان اهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم
قبل مبعثه فلما بعث كفروا به ثم ازدادوا كفرا بسبب طعنهم فيه ونقضهم ميثاقهم وانكارهم لكل معجزة ظهرت الثاني ان اليهود كانوا مؤمنين بموسى ثم كفروا بعيسى والانجيل ثم
ازدادوا كفرا بانكارهم محمدا والقرآن الثالث ان الآية نزلت في الذين ارتدوا وازدادوا في الكفر فقالوا نتربص به ريب المنون الرابع انهم ارتدوا وقالوا نرجع الى الاسلام على
سبيل النفاق فسمى ذلك النفاق ازديادا في الكفر المسألة الثانية انه تعالى حكم في الآية الاولى بقبول توبة المرتدين وحكم في هذه الآية بعدم قبولها وهو يوهم التناقض
فلهذا اختلف المفسرون في قوله تعالى لن تقبل توبتهم على وجوه الاول انهم لا يتوبون الا عند الموت حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن الثاني تابوا باللسان
لا بالقلب والاخلاص الثالث ذكر في هذه الآية انه لو كفر مرة اخرى بعد تلك التوبة فان تلك التوبة تصير غير مقبولة وتصير كانها لم تكن وهذا الوجه اليق بالآية
لان التقدير الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم والرابع قال صاحب الكشاف قوله لن تقبل توبتهم جعل كناية عن الموت على الكفر كانه قال ان اليهود والمرتدين
تائبون على الكفر داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم الخامس لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط فلا تصير مقبولة الا عند الاصل اما قوله واولئك هم الضالون ففيه سؤالان
الاول هذا ينفي كون غيرهم ضالا وليس كذلك فان كل كافر ضال سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا في الاصل والجواب هذا محمول على انهم هم الضالون على سبيل الكمال
السؤال الثاني وصفهم اولا بالتمادي في الكفر والغلو فيه والكفر اقبح انواع الضلال والوصف انما يراد للمبالغة والمبالغة انما تحصل بوصف الشيء بما هو اقوى حالا
مما هو اضعف حالا منه والجواب قد ذكرنا ان المراد انهم هم الضالون على سبيل الكمال فتحصل المبالغة قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض
ذهبا ولو افتدى به اولئك لهم عذاب اليم وما لهم من ناصرين اعلم ان الكافر على ثلثة اقسام احدها الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو قوله الا الذين تابوا
واصلحوا وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو المذكور في الآية المتقدمة وقال لن تقبل توبتهم وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور
في هذه الآية ثم انه تعالى اخبر عن هؤلاء بثلثة اشياء احدها فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا وانتصب ذهبا على التفسير ومعنى التفسير ان يكون الكلام تاما الا انه
يكون مبهما كقولك عندي عشرون فالعدد معلوم والمعدود مبهم فاذا قلت درهما فسرت العدد قال صاحب الكشاف قرأ الاعمش ذهب بالرفع ردا على ملء كما يقال
عندي عشرون نفسا رجال وههنا سؤالان لم قيل في الآية الاولى لن تقبل بغير فاء وفي هذه بالفاء الجواب الفاء تدل على الشرط والجزاء وعند عدم الفاء
لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء فذكر الفاء في هذه الآية يدل على ان عدم قبول الفدية معلل بالموت على الكفر السؤال الثاني ما الفائدة في الواو في قوله ولو افتدى
به الجواب قالوا العطف والتقدير لو تقرب الى الله بملء الارض ذهبا لم ينفعه ذلك مع كفره ولو افتدى قالوا وهذا اكد لانه تصريح بنفي القبول الثاني الواو دخلت
لبيان التفصيل بعد الاجمال لان قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية السؤال الثالث من المعلوم ان الكافر
لا يملك يوم القيمة نقيرا ولا قطميرا وبتقدير ان يملك الذهب فلا ينفع فيه في الدار الآخرة فما فائدة قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا الجواب فيه وجهان
احدهما انهم اذا ماتوا على الكفر فلو انهم انفقوا في الدنيا ملء الارض ذهبا لم يقبل منهم لان الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة والثاني ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير
والمقصود انهم آيسون من تخليص النفس من العذاب النوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله اولئك لهم عذاب اليم وذلك انه لما ذكر ان الكافر لا يمكنه تخليص النفس
اردفه بصفة ذلك العذاب النوع الثالث من الوعيد قوله وما لهم من ناصرين بين انه لا ناصر لهم من العذاب لا شفاعة ولا اعانة ولا غيرهما ولاصحابنا ان يحتجوا بها
الشفاعة بهذه الآية وذلك لانه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق الكافر يبطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر والله اعلم
قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الانفاق الذي ينتفعون به في الآخرة فبين في هذه
الآية ان من انفق مما احب كان من جملة الابرار ثم قال في آية اخرى ان الابرار لفي نعيم وقال ان الابرار يشربون من كاس الآية ومثله كثير فانه تعالى لما فصل في سائر الآيات
كيفية ثواب الابرار اكتفى ههنا بان قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى قال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الآية فذكر في
هذه الآية اكثر اعمال الخير وسماه بالبر ثم قال ههنا لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى انكم وان اتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الآية فانكم لا تفوزون بفضيلة
البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا افضل الطاعات فلنرجع الى التفسير فنقول في الآية مسائل المسألة الاولى كان السلف اذا احبوا شيئا جعلوه لله روي انها لما نزلت جاء
ابو طلحة فقال يا رسول الله حائط لي بالمدينة وهو احب اموالي الي صدقة فقال عليه السلام بخ بخ ذاك مال رابح واني ارى ان تجعلها في الاقربين فقسمها في اقاربه وروي
انه جعلها بين حسان بن ثابت وابي بن كعب وجاء زيد بن حارثة عند نزول هذه الآية بفرس له كان يحبه وجعله في سبيل الله فحمل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم لاسامة
فوجد زيد في نفسه فقال صلى الله عليه وسلم لاسامة فوجد زيد في نفسه فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قد قبلها واشترى ابن عمر جارية اعجمية فاعتقها فقيل له
اعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون المسألة الثانية للمفسرين في تفسير البر قولان احدهما ما به يصيروا ابرارا حتى يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم
فيكون البر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة والثاني الثواب والجنة فكانه قال لن تنالوا بر هذه المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه اما القائلون بالقول الاول فقالوا
البر هو التقوى لقوله ولكن البر من اتقى وبقوله ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقال ابو ذر
البر هو الخير وقيل المراد بر الله اولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برني فلان بكذا وبر فلان لا ينقطع عني وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم

يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم الى قوله ان تولوهم المسألة الثالثة اختلف المفسرون في قوله مما تحبون منهم من قال انه نفس المال قال تعالى وانه لحب الخير لشديد ومنهم من قال ان يكون الهدية رفيعة وجيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ومنهم من قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا اى يطعمون في هذه الآية على حاجتهم اليه وقال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال عليه السلام افضل الصدقة ما تصدقت به وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر والاولى ان يقال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب المسألة الرابعة اختلف المفسرون في ان هذا الانفاق هل هو الزكوة او غيرها قال ابن عباس اراد به الزكوة حتى تخرجوا زكوة اموالكم وقال الحسن كل شيء انفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله تعالى بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى التمرة والصحيح ان هذه الآية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب المسألة الخامسة نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الآية منسوخة باية الزكوة وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكوة كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله تعالى المسألة السادسة قال بعضهم كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض وقرأ ابن مسعود حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا يجوز كما قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال آخرون انه للتبيين واما قوله وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم ففيه سؤال وهو ان يقال لم قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين الاول ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شيء فان الله يجازيكم قل او كثر لانه عليم به فلا يخفى عليه شيء منه فجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء الثواب والتعريض في مثل هذا الموضع يكون ابلغ من التصريح والثاني انه تعالى يعلم الوجه الذي لاجله تفعلونه ويعلم الداعي اليه هل هو الاخلاص ام الرياء وانكم تنفقون الاجود الاحب ام الاخس الارذل ونظيرها وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه ومن في قوله من شيء لتبيين ما تنفقونه اى من اى شيء كان طيب تحبونه او خبيث تكرهونه فان الله عليم به يجازيكم على قدره قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التورية اعلم ان الآيات المتقدمة الى هذه الآية كانت في تقرير الدلائل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي توجيه الالزامات الواردة على اهل الكتاب في هذا الباب واما هذه الآية ففي بيان الجواب عن شبهات القوم فان ظاهر الآية يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان كل الطعام كان حلا ثم صار البعض حراما والقوم نازعوه في ذلك وزعموا ان الذي هو الآن حرام كان حراما ابدا واذا عرفت هذا فنقول الآية تحتمل وجوها الاول ان اليهود كانوا يعولون في انكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على انكار النسخ فابطل الله تعالى عليهم ذلك بان كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فذلك الذي حرمه على نفسه كان حلالا عليه ثم صار حراما عليه وعلى اولاده فقد حصل النسخ ثم ان اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال انكروا ان يكونوا حرموا ذلك الطعام الذي حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك كان حراما من لدن زمان آدم الى هذا الزمان فعند هذا طلب الرسول صلى الله عليه وسلم منهم ان يحضروا التورية فان التورية ناطقة بان بعض انواع الطعام انما حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه فخافوا الفضيحة وامتنعوا من احضار التورية فحصل عند ذلك امور كثيرة تقوي القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم احدها ان هذا السؤال قد توجه عليهم في انكار النسخ وهو لازم لا محيص عنه وثانيها انه ظهر للناس كذبهم وانهم ينسبون الى التورية ما ليس فيها تارة ويمتنعون عن الاقرار بما هو فيها اخرى وثالثها ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلا اميا لم يقرأ ولم يكتب فامتنع ان يعرف هذه المسألة الغامضة من علوم التورية الا بخبر السماء فهذا وجه حسن في تفسير الآية وبيان نظمها الوجه الثاني ان اليهود قالوا له انك تدعي انك على ملة ابراهيم فلو كان الامر كذلك فكيف تأكل لحوم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابراهيم فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه فاجاب الله عليهم عن هذه الشبهة بان قال ان ذلك كان حلالا لابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب الا ان يعقوب حرمه على نفسه بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في اولاده فانكر اليهود ذلك فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم باحضار التورية وطالبهم بان يستخرجوا منها آية تدل على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابراهيم فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند هذا انهم كانوا كاذبين في ادعاء حرمة هذه الاشياء على ابراهيم عليه السلام الوجه الثالث انه تعالى لما ذكر قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر الآية وقال ايضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فدلت هذه الآيات على انه تعالى حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبح فعلهم وانه لم يكن شيء من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذي حرمه اسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود من وجهين احدهما ان ذلك يدل على ان هذه الاشياء حرمت بعد ان كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه والثاني ان ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بقبائح الافعال فلما شق عليهم ذلك من هذين الوجهين انكروا ان يكون حرمة هذه الاشياء متجددة بل كانت محرمة ابدا فلما طالبهم افتضحوا فهذا وجه الكلام في تفسير هذه الآية وكلها مستقيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله كل الطعام كان حلا ففيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف كل الطعام اى كل المطعومات او كل انواع الطعام واقول اختلف الناس في ان اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام هل يفيد العموم ام لا فذهب قوم من الفقهاء والادباء الى انه يفيده واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى ادخل لفظ الطعام في هذه الآية ولولا ان لفظ الطعام قائم مقام لفظة المطعومات والا لما جاز ذلك وثانيها انه استثنى عنه ما حرم اسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فلولا دخول كل الاقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء واكدوا هذا بقوله والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وثالثها انه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد فعلى هذا من ذهب الى هذا المذهب لا يحتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف ومنهم من قال الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذي نصرناه في اصول الفقه احتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف المسألة الثانية الطعام اسم لكل ما يطعم ويؤكل وزعم بعض اصحاب ابي حنيفة انه اسم للبر خاصة وهذه الآية دالة على ضعف هذا القول لانه استثنى عن لفظ الطعام ما حرم اسرائيل على نفسه والمفسرون اتفقوا على ان الذي حرمه كان غير الحنطة وغير ما يتخذ منها ومما يؤكد ذلك في صفة الماء قوله تعالى ومن لم يطعمه فانه مني وقال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واراد الذبائح وقالت عائشة رضي الله عنها ما لنا طعام

الا الاسودان والمراد التمر والماء اذا عرفت هذا فظاهر هذه الآية يدل على ان جميع المطعومات كان حلالا لبني اسرائيل ثم قال القفال لم يبلغنا ان الميتة كانت مباحة لهم مع انها طعام وكذا القول في الخنزير ثم قال فيحتمل ان يكون ذلك على الاطعمة التي كانت اليهود تدعي في وقت الرسول انها كانت محرمة على ابراهيم وعلى هذا لا يكون الالف واللام في لفظ الطعام للاستغراق بل للمعهود السابق وعلى هذا يزول الاشكال ومثله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على انه ما خرج هذا الكلام الا على اشياء سألوا عنها فعرفوا ان المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا في هذه الآية المسألة الثالثة الحل مصدر يقال حل الشيء حلا كقولك ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذلك استوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع قال تعالى لا هن حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فههنا الحل والحلال والحليل واحد قال ابن عباس في زمزم هي حل وبل رواه سفين بن عيينة فسأل سفين ما حل فقال محلل قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه وفيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في الشيء الذي حرم اسرائيل على نفسه على وجوه الاول قال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعقوب مرض مرضا شديدا فقال لئن عافاني الله تعالى لاحرمن احب الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحمان الابل واحب الشراب اليه البانها قاله ابو العالية وعطاء ومقاتل والثاني قيل كان به عرق النسا فنذر ان شفاه الله ان لا يأكل شيئا من العروق الثالث جاء في بعض الروايات الذي حرمه كان زوائد الكبد والشحم الا ما على الظهر ونقل القفال عن ترجمة التورية ان يعقوب لما خرج من حران الى كنعان بعث بريدا الى عيص اخيه الى ارض ساعير فانصرف الرسول اليه وقالوا ان عيص هو ذا يتلقاك ومعه اربعمائة رجل فذعر يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا وقدم هدايا لاخيه عيص وذكر القصة الى ان ذكر الملك الذي لقيه في صورة رجل فدنا ذلك الرجل ووضع اصبعه على موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن اجل هذا لا يأكل بنو اسرائيل العروق المسألة الثانية ظاهر الآية يدل على ان اسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سؤال وهو ان التحريم والتحليل انما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب سببا لحصول الحرمة واجاب المفسرون من وجوه الاول انه لا يبعد ان الانسان اذا حرم شيئا على نفسه فان الله يحرمه عليه الا ترى ان الانسان يحرم على نفسه امرأته بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق والثاني انه عليه السلام ربما اجتهد فادى اجتهاده الى التحريم فقال بحرمته والاجتهاد جائز من الانبياء لوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولا شك ان الانبياء عليهم السلام هم رؤساء اولي الابصار الثاني قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين والانبياء اولى بهذا المدح الثالث قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم فدل انه كان بالاجتهاد الرابع انه الطاعة اولى للانبياء وفيها اعظم النصيب ولا شك ان الاستنباط احكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة فوجب ان يكون للانبياء فيها نصيب لا سيما ومعارفهم اكثر وعقولهم انور واذهانهم اصفى وتوفيق الله وتسديده معهم اكثر ثم اذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الامة مخالفتهم في ذلك الحكم كما ان الاجماع اذا انعقد عن الاجتهاد فانه يحرم مخالفته والاظهر الاقوى ان اسرائيل عليه السلام انما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد اذ لو كان بالنص لقال الا ما حرم الله على بني اسرائيل دل انه باجتهاده كما يقال ان الشافعي يحلل لحم الخيل وابو حنيفة يحرمه بمعنى ان اجتهاده ادى اليه فكذا ههنا الثالث يحتمل ان التحريم في شرعه كالنذر في شرعنا فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب في شرعه الوفاء بالتحريم وهو في شرعنا غير ثابت قال تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الرابع قال الاصم لعل نفسه كانت مائلة الى اكل تلك الانواع فامتنع منها قهرا للنفس وطلبا لمرضاة الله تعالى كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم الخامس قال قوم من المتكلمين انه يجوز من الله تعالى ان يقول لعبده احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب المسألة الثالثة ظاهر الآية يدل على ان الذي حرمه اسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بني اسرائيل وذلك لانه تعالى قال كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل فحكم بحل كل انواع المطعومات لبني اسرائيل ثم استثنى عنها ما حرمه اسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء ان يكون ذلك حراما على بني اسرائيل قوله من قبل ان تنزل التورية اى كان حلالا لبني اسرائيل كل المطعومات سوى ما حرمه اسرائيل على نفسه اما بعد التورية فلم يبق كذلك بل حرم الله عليهم انواعا كثيرة كما مر دليله قوله تعالى قل فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين وهذا يدل على ان القوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما لانهم ادعوا تحريمها من لدن آدم الى الآن تكذيبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واما لان الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى كون هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم وانها انما حرمت بسبب ان اسرائيل حرمها على نفسه فنازعوه في ذلك فطلب الرسول صلى الله عليه وسلم احضار التورية ليستخرج منها علماء اهل الكتاب على كل الوجهين فالتفسير ظاهر ثم قال فمن افترى على الله الكذب الافتراء اختلاق الكذب والفري القطع واصله من فري الاديم وهو قطعه فقيل للكذب افتراء لان الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود قال من بعد ظهور الحجة فان التحريم انما كان من جهة يعقوب عليه السلام ولم يكن محرما قبله فاولئك هم الظالمون المستحقون لعذاب الله لان كفرهم ظلم منهم لانفسهم ولمن اضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله ويحتمل وجوها احدها قل صدق الله في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني اسرائيل واولاده بعد ان كان حلالا لهم فصح القول بالنسخ وبطل شبهة اليهود وثانيها صدق الله في قوله ان لحوم الابل والبانها كانت محللة لابراهيم وانما حرمت على بني اسرائيل لان اسرائيل حرمها على نفسه وثبت ان محمدا عليه السلام لما افتى بحل لحوم الابل والبانها فقد افتى بملة ابراهيم وثالثها صدق الله في ان سائر الاطعمة كانت محللة لبني اسرائيل وانما حرمت على اليهود جزاء على قبائح افعالهم ثم قال فاتبعوا ملة ابراهيم اى ما يدعوكم اليه محمد صلى الله عليه وسلم من ملة ابراهيم حنيفا وملة ابراهيم الحنيف لان الحال والصفة سواء في المعنى قال وما كان من المشركين اى لم يدع مع الله الها آخر ولا عبد سواه كما عبد بعضهم الشمس والقمر وكما عبد العرب الاوثان واليهود في ادعاء عزير ابن الله والنصارى في ادعاء المسيح ابن الله والغرض منه بيان ان محمدا صلى الله عليه وسلم على دين ابراهيم في الفروع والاصول اما في الفروع فلما ثبت ان الذي حكم بحله كان ابراهيم قد حكم ايضا بحله واما في الاصول فلان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يدعو الا الى التوحيد والبراءة عن كل معبود سوى الله وما كان ابراهيم الا على هذا الدين قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا

وهدى للعالمين في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول ان المراد منه الجواب عن شبهة اخرى من شبه اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانه عليه السلام لما حول
القبلة الى الكعبة طعن اليهود في نبوته وقالوا ان بيت المقدس افضل من الكعبة واحق بالاستقبال وذلك لانه وضع قبل الكعبة وهو ارض المحشر وقبلة جملة الانبياء
واذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه الى الكعبة باطلا فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان اول بيت وضع للناس فبين تعالى ان الكعبة اشرف من بيت المقدس فكان
جعلها قبلة اولى والثاني ان المقصود من الآية المتقدمة بيان ان النسخ هل يجوز ام لا فان النبي صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بان الاطعمة كانت مباحة لبني اسرائيل
ثم ان الله تعالى حرم بعضها والقوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه واعظم الامور التي اظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم نسخه القبلة لا جرم ذكر تعالى
في هذه الآية بيان ما لاجله حولت القبلة الى الكعبة وهو كون الكعبة افضل من غيرها والثالث انه تعالى لما قال في الآية المتقدمة فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وكان
من اعظم شعائر ملة ابرهيم الحج ذكر في هذه الآية فضيلة البيت ليفرع عليه ايجاب الحج والرابع ان اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم انه على ملة ابرهيم وقد سبق
فانه تعالى بين كذبهم من حيث ان حج البيت كان ملة ابرهيم واليهود والنصارى لا يحجون فيدل على كذبهم في ذلك وفي الآية مسايل المسئلة الاولى قال المحققون
الاول هو الفرد السابق فاذا قال اول عبد اشتريته فهو حر فلو اشترى عبدين في المرة الاولى لم يعتق واحد منهما لان الفرد هو الاول ثم لو اشترى في المرة الثانية
عبدا واحدا لم يعتق لان شرط الاول كونه سابقا اذا عرفت هذا فنقول ان اول بيت وضع للناس لا يدل على انه اول بيت ظهر في الارض بل ظاهر الآية يدل على انه اول بيت
وضع للناس وكونه يقتضي كونه مشتركا فيه بين جميع الناس فاما ساير البيوت فيكون كل واحد منها مختص بواحد من الناس فلا يكون موضوعا للناس وكون البيت مشتركا
فيه لا يحصل الا اذا كان للطاعات وموضع العبادات وقبلة للخلق فيدخل فيه كونه قبلة للصلوات وموضعا للحج ومكانا يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه
الثاني ان المراد من قوله ان اول بيت وضع للناس اي وضع للناس لطاعات الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه في كونه بيتا موضوعا للطاعات والعبادات بدليل قوله عليه السلام
لا تشد الرحال الا الى ثلث مساجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا فاما ان يشاركه بيت المقدس في جميع الامور حتى في وجوب الحج فهذا غير لازم المسئلة
الثانية اعلم ان قوله اول بيت وضع للناس للذي ببكة يحتمل ان يكون المراد كونه اولا في الوضع والبناء وان يكون المراد كونه اولا في كونه مباركا وهدى فحصل للمفسرين في تفسير
هذه الآية قولان الاول انه اول في البناء والوضع والذاهبون الى هذا المذهب لهم اقوال احدها ما روى الواحدي في البسيط انه قال خلق الله هذا البيت قبل ان يخلق شيئا من
الارضين وفي رواية اخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل ان يخلق شيئا من الارض بالفي سنة وكان قواعده في الارض السابعة السفلى وروي عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه
عن جده قال ان الله تعالى بعث ملائكته فقال ابنوا لي في الارض بيتا على مثال البيت المعمور وامر الله تعالى من في الارض ان يطوفوا كما يطوف اهل السماء بالبيت المعمور وهذا كان
قبل خلق آدم وايضا ورد في ساير كتب التفسير عن عبد الله بن عمر ومجاهد والسدي انه اول بيت ظهر على وجه الماء عند خلق الارض والسماء وكان زبدة بيضاء على الماء ثم دحيت الارض
تحته وعن ابن عباس وجد في كتاب في المقام انا الله ذو بكة وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الجبلين وحففتها بسبعة املاك حنفاء وثانيها
ان آدم عليه السلام لما اهبط الى الارض شكى الوحشة فامره الله تعالى ببناء الكعبة وطاف بها وبقي ذلك الى زمان نوح عليه السلام فلما ارسل الله الطوفان رفع البيت الى السماء
السابعة حيال الكعبة يتعبد عنده الملائكة يدخله كل يوم سبعون الف ملك سوى من دخل قبل فيه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا الى ان بعث الله
تعالى جبريل عليه السلام الى ابرهيم عليه السلام ودله على مكان البيت وامره بعمارته فكان المهندس جبريل والبناء ابرهيم والمعين اسمعيل عليهم السلام القول الثاني
ان المراد بهذه الاولية كون هذا البيت اولا في كونه مباركا وهدى للخلق سئل صلى الله عليه وسلم عن اول مسجد وضع للناس فقال المسجد الحرام ثم بيت المقدس فقيل كم بينهما فقال
اربعون سنة وسئل علي عليه السلام اهو اول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة اول من بناه ابرهيم ثم قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة
وهم ملوك من اولاد عمليق بن سام بن نوح ثم هدم فبناه قريش واعلم ان دلالة الآية على الاولية في الفضل والشرف امر لا بد منه والقصد بيان فضله على بيت المقدس ولا
تاثير للاولية في البناء المسئلة الثالثة اذا ثبت ان المراد من هذه الآية الاولية زيادة الفضيلة والمنقبة فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت الاول اتفقت الامم على ان
باني هذا البيت هو الخليل عليه السلام وباني بيت المقدس سليمان ولا شك ان الخليل اعظم درجة واكثر منقبة فيجب من هذا الوجه ان يكون الكعبة اشرف من بيت المقدس
واعلم ان الله تعالى امر الخليل بعمارة البيت فقال واذ بوانا لابراهيم مكان البيت والمبلغ لهذا التكليف جبريل فلهذا قيل ليس في العالم بناء اشرف من الكعبة فالآمر هو الملك
الجليل والمهندس جبريل والباني هو الخليل والتلميذ اسمعيل الفضيلة الثانية لهذا المقام وهو الحجر الذي وضع ابراهيم قدمه عليه فجعل الله تعالى ما تحت قدمه كالطين دون
ساير الحجر على الاستمرار والدوام فهذا نوع من الآيات العجيبة والمعجزات القاهرة اظهرها الله في ذلك الحجر الفضيلة الثالثة قلة ما يجتمع من الحصى في الجمار مع انه منذ الاف
سنين يرمى في كل سنة ستمائة الف انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان قليلا وليس الموضع الذي يرمى فيه سيل
ماء ولا مهب رياح وجاء في الاثار ان من كانت حجته مقبولة رفعت حجارته الى السماء الفضيلة الرابعة ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهواء بل تنحرف
عنها اذا وصلت الى ما فوقها الفضيلة الخامسة ان عنده يجتمع الوحش لا يؤذي بعضها بعضا كالكلاب والظباء ولا تصطاد فيه الكلاب الظباء والوحوش وتلك خاصية
عجيبة وايضا كل من سكن مكة امن من النهب والغارة وهو بركة دعاء ابرهيم عليه السلام حيث قال رب اجعل هذا البلد آمنا وقال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال
وآمنهم من خوف ولم ينقل البتة ان ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية واما بيت المقدس فقد هدمه بخت نصر بالكلية الفضيلة السادسة ان صاحب الفيل وهو ابرهة الاشرم لما قاد
الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وعجز قريش عن مقاومته وفارقوا مكة ارسل الله عليهم طيرا ابابيل والابابيل من الطير هو الجماعة بعد الجماعة وكانت صغارا تحمل احجارا

ترميهم بها فهلك الملك والعسكر بتلك الاحجار مع انها كانت في غاية الصغر وهذه آية قاهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قال قائل
لم لا يجوز ان يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه احد فان الامر في تركيب الطلسمات مشهور قلنا لو كان هذا من باب الطلسمات لكان هذا
طلسما مخالفا لكل الطلسمات لانه لم يحصل لشيء سوى الكعبة مثل هذا البقاء الطويل في هذه المدة العظيمة ومثل هذا يكون من المعجزات ولا يمكن منها سوى الانبياء عليهم
السلام الفضيلة السابعة ان الله تعالى وصفها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه احدها انه تعالى قطع بذلك رجاء اهل حرمه وسدنة بيته عمن سواه حتى لا يتوكلوا
الا على الله وثانيها انه لا يسكنها احد من الجبابرة والاكاسرة فانهم يريدون طيبات الدنيا فاذا لم يجدوها هناك تركوا ذلك الموضع والمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث اهل الدنيا
والثالث فعل ذلك لئلا يقصدها احد للتجارة بل يكون لمحض العبادة والزيارة ورابعها اظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر حيث وضع اشرف البيوت في اقل المواضع نصيبا من الدنيا
كانه تعالى يقول جعلت الفقراء في الدنيا اهل البلد الامين فكذلك اجعلهم في الآخرة اهل المقام الامين لهم في الدنيا بيت الامن وفي الآخرة دار الامن الخامس كانه قال كما لم اجعل
الكعبة الا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا فكذا لا اجعل كعبة المعرفة الا في قلب خال عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بفضائل الكعبة وعند هذا يظهر ان هذا البيت
اول بيت وضع للناس في انواع الفضائل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول اليهود ان بيت المقدس اشرف من الكعبة والله اعلم ثم قال تعالى للذي ببكة مباركا وفيه
مسايل احدها لا شك ان المراد من بكة ... ثم اختلفوا فمنهم من قال بكة ومكة اسمان لمسمى واحد فان الباء والميم حرفان متقاربان في المخرج فيقوم كل واحد منهما مقام الآخر
فيقال ضربة لازب ولازم وداب ودائم وراتب وراتم وسمد راسه وسبده وفي اشتقاق بكة وجهان احدهما انه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض بعضا
يقال بكه يبكه بكا اذا دفعه وزحمه وتباك القوم ازدحموا قال سعيد لانهم يتباكون فيها اي يزدحمون في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر قال بعضهم رايت
محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امراة بين يديه فذهبت ادفعها فقال دعها فانما سميت بكة لانه يبك بعضهم بعضا تمر المراة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المراة
وهي تصلي لا باس بذلك في هذا المكان الوجه الثاني لانها تبك اعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء الا اندقت عنقه تقول العرب بككت عنقه ابكه بكا اذا وضعت منه
واما مكة ففي اشتقاقها وجوه الاول تمك الذنوب اي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل ضرع امه اذا امتص ما فيه الثاني سميت بذلك لانها تجذب الناس من كل
جانب من قولك امتك العظم اذا استقصيت ما فيه الثالث سميت مكة لقلة مائها كان ارضها امتكت ماءها الرابع قيل ان مكة وسط الارض والعيون والمياه تنبع من تحت مكة
فالارض كلها تمك من ماء مكة ومن الناس من فرق بين مكة وبكة فقالوا بكة اسم المسجد خاصة ومكة اسم لكل البلد والدليل عليه ان اشتقاق بكة من الازدحام وذلك في المسجد
عند الطواف لا في ساير المواضع وقال الاكثرون مكة اسم للمسجد والمطاف وبكة اسم البلد ويدل عليه قوله تعالى للذي ببكة يدل على ان البيت حاصل في بكة ومظروف في بكة
فلو كان بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت اما اذا جعلنا بكة اسما للبلد استقام هذا الكلام المسئلة الرابعة لمكة اسماء كثيرة مكة وبكة وام رحم وكوثا والباسة
والحاطمة تحطم من استخف بها وام القرى قال تعالى لتنذر ام القرى لانها اصل كل بلدة ومنها دحيت الارض ولهذا يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الارض المسئلة الخامسة
للكعبة اسماء احدها الكعبة قال تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام وهو يدل على الشرف والارتفاع سمي الكعب كعبا لاشرافه على الرسغ وسميت المراة الناهدة الثدي كاعبا لارتفاع
ثدييها فلما كان هذا البيت اشرف بيوت الارض واقدمها زمانا واكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم وثانيها البيت العتيق قال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وقال وليطوفوا
بالبيت العتيق وفي اشتقاقه وجوه احدها هو القديم لان عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق السماء والارض الثاني ان الله اعتقه من الغرق حيث رفعه الى السماء الثالث عتق
الطاير اذا قوي في وكره فلما بلغ في القوة الى حيث كل من قصد تخريبه اهلكه الله سمي عتيقا الرابع اعتقه من ان يكون لاحد من المخلوقين الخامس يعني ان كل من زاره اعتقه
الله من النار وثالثها المسجد الحرام اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام والمراد من كونه حراما سيجي في تفسير هذه الآية فان قلت كيف الجمع بين قوله اول بيت وضع للناس وبين قوله
وطهر بيتي فاضافه مرة الى نفسه ومرة الى الناس كانه يقول البيت لي ولكن وضعته لا لمنفعتي فاني منزه عن الحاجة ولكن وضعته لك ليكون قبلة لدعايك والله اعلم
ثم قال تعالى مباركا وهدى للعالمين واعلم انه تعالى وصف هذا البيت بانواع الفضايل فاولها انه اول بيت وضع للناس وقد ذكرنا معنى كونه اولا في الفضل ونزيد
ههنا وجوها الاول قال علي عليه السلام اول بيت خص بالبركة وبان من دخله كان آمنا وقال الحسن اول مسجد عبد الله فيه في الارض وقال مطرف اول بيت جعل قبلة
وثانيها انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسايل المسئلة الاولى انتصب مباركا على الحال والتقدير الذي استقر هو ببكة مباركا المسئلة الثانية البركة لها
معنيان احدهما النمو والتزايد والثاني البقاء والدوام يقال تبارك الله لثبوته لم يزل ولا يزال وبرك البعير اذا وضع صدره على الارض وثبت واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد
والنمو فهذا البيت مبارك من وجوه احدها ان الثواب يزداد فيها قال صلى الله عليه وسلم فضل المسجد الحرام على مسجدي كفضل مسجدي على ساير المساجد ثم قال عليه السلام
صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه هذا في الصلوة واما الحج فقال عليه السلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي حديث آخر
الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ولا اكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة وثانيها يجبى اليه ثمرات كل شيء فيكون كقوله في ارض المقدس باركنا حوله وثالثها ان العاقل يجب
ان يستحضر في ذهنه ان الكعبة كالنقطة وليتصور صفوف المتوجهين اليها في الصلوة كالدواير المحيطة بالمركز وليتامل كم عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة حال
اشتغالهم بالصلوة ولا شك ان يحصل فيما بين هؤلاء المصلين اشخاص ارواحهم علوية وقلوبهم قدسية واسرارهم نورانية وضمايرهم ربانية ثم ان تلك الارواح
الصافية اذا توجهت الى كعبة المعرفة واجسادهم توجهت الى هذه الكعبة الحسية فمن كان في الكعبة يتصل انوار روحانية اولئك المتوجهين بنور روحه فتزداد الانوار
الالهية في قلبه ويعظم لمعان الاضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو ينبهك على معنى كونه مباركا واما ان فسرنا البركة بالدوام فهو ايضا كذلك

لانه لا يسعك الكعبة من الطائفين والعاكفين والركع السجود وايضا الارض كرة واذا كان كذلك فكل آن يفرض فهو صبح لقوم وظهر الثاني وعصر لثالث ومغرب
لرابع وعشاء لخامس ومتى كان الامر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم اليها من طرف من اطراف العالم لاداء فرض الصلوة فكان الدوام حاصلا من هذه
الجهة ايضا فثبت كونه مباركا من الوجهين الصفة الثالثة من صفات البيت كونه هدى للعالمين المسئلة الاولى قيل المعنى انه قبلة للعالمين يهتدون به الى جهة صلوتهم
وقيل دلالة على وجود الصانع المختار وصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة بما فيه من الآيات التي ذكرناها والعجائب التي حكيناها فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه
يدل اولا على وجود الصانع وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغناء وقيل هدى للعالمين الى الجنة لان من ادى الصلوات الواجبة اليها استوجب الجنة
المسئلة الثالثة قال الزجاج المعنى وذا هدى ويجوز هدى في موضع رفع اي وهو هدى ثم قوله تعالى فيه آيات بينات ففيه قولان الاول ان المراد ما ذكرنا
من الآيات التي فيه وهي امن الخائف وانمحاق الجمار على كثرة الرامي وامتناع الطير من العلو عليه واستشفاء المريض به وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمة واهلاك اصحاب
الفيل لما قصدوا تخريبه فعلى هذا تفسير الآيات وبيانها غير مذكور وقوله مقام ابرهيم لا تعلق له بقوله فيه آيات بينات فكانه تعالى قال فيه آيات ومع ذلك
فهو مقام ابرهيم ومقره والموضع الذي اختاره وعبد الله فيه لان كل ذلك من الخلال التي بها يشرف ويعظم والقول الثاني ان تفسير الآيات مذكور وهو قوله
مقام ابرهيم اي هي مقام ابرهيم فان قيل الآيات جماعة ولا يصح تفسيرها بشيء واحد اجابوا عنه من وجوه الاول ان مقام ابرهيم بمنزلة آيات كثيرة لان كل ما كان
معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم فهو دليل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته وحيوته وكونه غنيا منزها مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام ابرهيم وان كان شيئا واحدا
الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلائل كقوله ان ابرهيم كان امة الثاني ان مقام ابرهيم اشتمل على الآيات لان اثر القدم في الصخرة الصماء آية وغوصه
فيها الى الكعبين آية وبقاؤه دون سائر آيات الانبياء خاصة لابرهيم وحفظه مع كثرة اعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين الف وسنين آية فثبت
ان مقام ابرهيم آيات كثيرة الثالث قال الزجاج ان قوله ومن دخله كان آمنا من تفسير الآيات كانه قيل فيه آيات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل
في الاثنين قال تعالى ان تتوبا الى الله وقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومنهم من قال تمم الثلثة فقال مقام ابرهيم وان من دخله كان آمنا وان لله على الناس
حج البيت ثم احذف ان اختصارا كما في قوله قل امر ربي بالقسط اي امر ربي بان اقسطوا الخامس قرا ابن عباس ومجاهد وابو جعفر آية بينة على التوحيد السادس قال المبرد
مقام ابرهيم مصدر فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم والمراد مقامات ابرهيم وهي ما اقامه ابرهيم في امور الحج واعمال المناسك وهي كثيرة وعلى هذا فالمراد بالآيات شعائر الحج كما قال
ومن يعظم شعائر الله ثم قال تعالى مقام ابرهيم وفيه اقوال احدها انه لما ارتفع بنيان الكعبة وضعف ابرهيم عن رفع الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه والثاني
انه جاء الى ام اسمعيل من الشام الى مكة وكان قد حلف لامرأته ان لا ينزل بمكة حتى يرجع فلما وصل الى مكة قالت له ام اسمعيل انزل حتى تغسل راسك فلم ينزل فجاءت بهذا الحجر فوضعته
على الجانب الايمن فوضع قدمه عليه حتى غسلت احد جانبي راسه ثم حولته الى الجانب الايسر حتى غسلت الجانب الآخر فبقي اثر قدميه والثالث انه هو الحجر الذي قام ابرهيم
عليه عند الاذان بالحج قال القفال ويجوز ان يكون ابرهيم قام على ذلك الحجر في كل هذه المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان آمنا ولهذه الآية نظائر منها قوله تعالى
واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا وقال الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ثم قال ومن دخله كان آمنا مراده جميع الحرم واجمعوا على انه لو قتل في الحرم فانه يستوفى القصاص
منه في الحرم واجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما سوى النفس انما الخلاف فيما اذا وجب القصاص عليه خارج الحرم فالتجأ الى الحرم فهل يستوفى منه قال ابو حنيفة لا يستوفى
بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشرى والكلام حتى يحتاج فيخرج ثم يستوفى منه القصاص والكلام في هذه المسئلة قد تقدم في تفسير قوله واذ جعلنا البيت مثابة
للناس وامنا فمن دخله للنسك وتقربا الى الله كان آمنا من النار يوم القيمة وقال صلى الله عليه وسلم من مات في احد الحرمين بعث يوم القيمة آمنا وقال من صبر على حر مكة ساعة
من نهار تباعدت عنه جهنم مسيرة مائتي عام وقال من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه الثالث في تاويل الآية ان المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي
صلى الله عليه وسلم كان آمنا لانه تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين الرابع قال الضحاك من حجه كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك والله اعلم قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه اردفه بذكر ايجاب الحج وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة
والكسائي وحفص حج البيت بكسر الحاء والباقون بفتحها قيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى وقيل هما جائزان مطلقا في اللغة **المسئلة الثانية**
في قوله من استطاع اليه سبيلا وجوه الاول قال الزجاج موضع من خفض على البدل من الناس المعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت الثاني في موضع رفع على معنى الترجمة
للناس كانه قيل من الناس الذين عليهم حج البيت لله فقيل هم من استطاع اليه سبيلا **المسئلة الثالثة** اتفق الاكثرون على ان الزاد والراحلة شرط لحصول الاستطاعة
روى جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه فسر استطاعة السبيل الى الحج بوجود الزاد والراحلة وقال الضحاك اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يؤجر نفسه
حتى يقضي حجه فقال له قائل اكلف الله الناس ان يمشوا الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه والله لانطلق اليه ولو حبوا فكذلك يجب عليه حج البيت
وقال عكرمة الاستطاعة صحة البدن وامكان المشي اذا لم يجد ما يركب واعلم ان من كان صحيح البدن قادرا على المشي فانه يصدق عليه انه يستطيع لذلك الفعل **المسئلة
الرابعة** احتج اصحاب الشافعي بهذه الآية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لان ظاهر قوله ولله على الناس حج البيت يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان لا يصلح
معارضا ومخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم غير حاصل والمحدث
مكلف بالصلوة مع ان الوضوء الذي هو شرط صحة الصلوة غير حاصل فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا ههنا **المسئلة الخامسة** احتج جمهور المعتزلة
بهذه الآية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في
هذه الآية فيلزم ان كل من لم يحج ان لا يصير مأمورا بالحج بسبب هذه الآية وذلك باطل بالاتفاق اجاب الاصحاب بان هذا ايضا لازم لهم وذلك لان القادر اما ان يصير مأمورا
بالفعل قبل حصول الداعي فمحال لان قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق واما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا
يكون في التكليف به متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من اتى امرأة حائضا او في دبرها فقد كفر واما الاكثرون فقد حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال
الضحاك لما نزلت هذه الآية آية الحج جمع الرسول صلى الله عليه وسلم اهل الاديان الستة المسلمين والنصارى واليهود والصابئين والمجوس والمشركين فخاطبهم وقال ان الله
كتب عليكم الحج فحجوا فآمن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس فقالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فانزل الله تعالى قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وهذا القول
هو الاقوى **المسئلة الثانية** اعلم ان تكاليف الشرع في العبادات قسمان منها ما يكون اصله معقولا الا ان تفاصيله لا يكون معقولا مثل الصلوة فان اصلها
تعظيم المعبود وذلك معقول وكذا الزكوة اصلها دفع الحاجة للفقير وكيفيتها غير معقولة والصوم اصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة اما الحج فهو سفر الى موضع
معين على كيفيات مخصوصة والحكمة في كيفيتها غير معقولة والصوم اصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة اما الحج فهو سفر الى موضع هذه العبادات غير
معلومة وفي اصلها ايضا غير معلومة واذا عرفت هذا فنقول قال المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة ادل على كمال العبودية والخضوع وعلى الانقياد لان الآتي
بالنوع الاول يحتمل انه اتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه اما الآتي بالنوع الثاني فانه لا ياتي به الا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية فلاجل هذا المعنى اشتمل
الامر بالحج في هذه الآية على انواع كثيرة من التوكيد احدها قوله ولله على الناس حج البيت والمعنى انه تعالى لكونه الها الزم عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سواء عرفوا وجه
الحكمة فيها او لم يعرفوا وثانيها انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد اما الاول فلان الابدال تثنية للمراد وذلك يدل على شدة الاهتمام وثالثها
انه تعالى عبر عن هذا الوجوب بعبارتين احديهما لام الملك في قوله ولله وثانيها كلمة على وهي للوجوب في قوله على الناس ورابعها ان ظاهر اللفظ يقتضي ايجابه على كل انسان
يستطيعه وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام وخامسها انه قال ومن كفر مكان ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد في حق تارك الحج وسادسها ذكر الاستغناء وذلك مما يدل
على المقت والسخط والخذلان وسابعها قوله عن العالمين ولم يقل عنه لان المستغني عن كل العالمين اولى ان يكون مستغنيا عن ذلك الانسان الواحد وعن طاعته فكان
ذلك ادل على السخط وثامنها انه في اول الآية قال ولله على الناس فبين ان هذا الايجاب كان لمجرد عزة الالهية وكبرياء الربوبية لا لجر نفع ودفع ضر ثم اكد هذا في آخر الآية
بقوله غني عن العالمين ومما يدل من الاخبار على تاكيد العناية واما ثانيا فلانه اجمل اولا وفصل ثانيا وذلك يدل على شدة الحج قوله صلى الله عليه وسلم حجوا قبل ان لا تحجوا فانه
قد هدم الكعبة مرتين ويرفع في الثالثة وروي حجوا قبل ان لا تحجوا قيل ان يمنع البر جانبه قيل معناه انه يتعذر عليكم السفر في البر الى مكة لعدم الامن وعن ابن مسعود حجوا هذا
البيت قبل ان ينبت في البادية شجرة لا تاكل منها دابة الا هلكت قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون في كيفية النظم وجهان الاول
وهو الاوفق انه تعالى لما اورد الدلائل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما ورد في التورية والانجيل من البشارة بمقدمه ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم فالشبهة الاولى
ما يتعلق بانكار النسخ واجاب عنها بقوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه والشبهة الثانية ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلوة ووجوب حجها
واجاب عنها بقوله ان اول بيت وضع للناس الى آخرها فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمل الجواب عن ارباب شبهات الضلال فبعد ذلك خاطبهم بالكلام وقال
لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن نظمه الوجه الثاني وهو انه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب
الحج والقوم كانوا عالمين بان هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة قال لهم لم تكفرون بآيات الله بعد ان علمتم كونها حقة صحيحة فاعلم ان المبطل اما ان يكون ضالا فقط واما
ان يكون مع كونه ضالا يكون مضلا والقوم كانوا موصوفين بالامرين جميعا فبدأ تعالى بالانكار عليهم في الصفة الاولى على سبيل الرفق واللطف وفي الآية مسائل **المسئلة
الاولى** فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله واختلفوا في ان المراد باهل الكتاب فقال الحسن هم علماء اهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته واستدل عليه بقوله
وانتم شهداء وقال قوم بل المراد كل اهل الكتاب لانهم وان لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم فكانهم بترك الاستدلال والعدول الى التقليد بمنزلة من علم ثم انكر فان قيل فلم خص
اهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار قلنا لوجهين احدهما انا بينا انه تعالى اورد الدليل عليهم من التورية ومن الانجيل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اجاب عن شبههم
في ذلك ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال يا اهل الكتاب فهذا هو الترتيب الصحيح والثاني ان معرفتهم بآيات الله اقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد واصل النبوة ولمعرفتهم بما في كتبهم
من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته صلى الله عليه وسلم **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة في قوله تعالى لم تكفرون بآيات الله دلالة على ان الكفر من قبلهم حتى صح هذا
التوبيخ ولذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم وسقمهم والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي **المسئلة الثالثة** المراد من آيات الله الآيات التي نصبها الله تعالى على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى لم تكفرون بآيات الله التي دلتكم على صدق محمد والحال ان الله شهيد على اعمالكم ومجازيكم عليها وهذه
الحال توجب ان لا تجترؤا على الكفر بآياته ثم انه تعالى لما انكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الانكار عليهم في اضلالهم لضعفة المسلمين فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل
الله من آمن قال صد عنه اصد صدا واصده غيره اصدادا وقرا الحسن بضم التاء من اصد قال المفسرون وكان صدهم بالقاء الشبهة والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين
وكانوا ينكرون كون صفته في كتابهم ثم قال تبغونها عوجا العوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى وهو الدين والقول فاما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج
بفتح العين كالحائط والقناة والشجرة قال ابن الانباري البغي يقتصر على مفعول واحد اذا لم يكن معه اللام كقولك بغيت المال والاجر والثواب واريد ههنا تبغون لها

عوجا ثم اسقط اللام كما قالوا وهبتك درهما اي وهبت لك درهما وصدتك ظبيا اي صدت لك وانشد فتولى غلامهم ثم نادى اظليما اصيدكم ام حمارا اراد اصيد لكم
ام حمارا اراد اصيدكم والهاء في تبغونها عائدة الى السبيل لان السبيل يذكر ويؤنث والعوج الزيغ والتحريف بقولهم النسخ يدل على البداء وقولهم انه ورد في التوراة ان شريعة
محمد موسى باقية الى الابد وفي الآية وجه آخر وهو ان يكون عوجا في موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين لانهم كانوا يدعون انهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى
انكم عن سبيل الله ضالين ولا يحتاج على هذا اضمار اللام في تبغونها ثم قال تعالى وانتم شهداء وفيه وجوه الاول قال ابن عباس شهداء في التوراة ان دين الله
الذي لا يقبل غيره هو الاسلام الثاني وانتم تشهدون ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم الثالث وانتم تشهدون انه لا يجوز الصد عن سبيل الله الرابع وانتم شهداء
بين اهل دينكم عدول يثقون باقوالكم ويعولون على شهادتكم في عظائم الامور وهم الاحبار والمعنى ان من كان كذلك فكيف يليق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال
والاضلال ثم قال وما الله بغافل عما تعملون والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد انكر طريقه لست غافلا عن امرك وانما ختم الآية الاولى بقوله والله شهيد
وهذه الآية بقوله وما الله بغافل وذلك لانهم كانوا يظهرون الكفر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكانوا يخفون القاء الشبه في قلوب المسلمين وكانوا يحتالون في ذلك بانواع الحيل
فلاجرم قال فيما اضمروه واظهروه وانما كرر في الآيتين قوله قل يا اهل الكتاب لان المقصود التوبيخ على الطف الوجوه وتكرار هذا الخطاب اللطيف اقرب الى التلطف
في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والاضلال وادل على النصح لهم في الدين والاشفاق قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب
يردوكم بعد ايمانكم كافرين واعلم انه تعالى لما حذر الفريق من اهل الكتاب في الآية الاولى عن الاغواء والاضلال حذر المؤمنين في هذه الآية عن اغوائهم
واضلالهم ومنعهم عن الالتفات الى قولهم روي ان شاس بن قيس اليهودي كان شديد الطعن عظيم الكفر كثير الحسد للمسلمين فاتفق انه مر على نفر من الانصار من
الاوس والخزرج وهم في مجلس لهم يتحدثون وكان قد زال ما بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الاسلام فشق ذلك على اليهودي فجلس اليهم وذكرهم ما كان بينهم
من الحروب قبل ذلك وقرأ عليهم ما قيل في تلك الحروب من الاشعار فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا السلاح السلاح فوصل ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج
اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار وقال اترجعون الى احوال الجاهلية وانا بين اظهركم وقد اكرمكم الله بالاسلام والف بينكم فعرفوا ان ذلك كان من عمل الشيطان
ومن كيد ذلك اليهودي فالقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كان يوم اقبح اولا واحسن آخرا من ذلك اليوم وانزل تعالى هذه
الآية فقوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يحتمل ان يكون المراد جميع ما يحاولونه من انواع الاضلال فبين تعالى ان المؤمنين ان لانوا وقبلوا منهم
ادى ذلك حالا بعد حال الى ان يعودوا كفارا ثم قال تعالى وكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله وكلمة كيف للتعجب والتعجب انما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك
على الله محال والمراد منه المنع والتغليظ فيه وذلك لان تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم فصدور الكفر منهم ابعد من هذا
الوجه فقوله ان تطيعوا فريقا منهم يشير الى ان المقصد الاقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين ان يردوا المسلمين عن الاسلام ثم ارشد المسلمين الى ان لا يلتفتوا الى قولهم بل الواجب
عليهم ان يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها ثم قال ومن يعتصم بالله فقد
هدي الى صراط مستقيم والمقصود انه لما ذكر الوعيد اردفه بهذا الوعد والمعنى ومن يتمسك بدين الله ويجوز ان يكون حثا لهم على الالتجاء اليه في دفع شرور الكفار والاعتصام
في اللغة الاستمساك بالشيء واصله من العصمة والعصمة المنع في كلام العرب والعاصم المانع ومنه قوله ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر في الآية امرين
يمنعان عن الوقوع في الكفر احدهما تلاوة كتاب الله والثاني كون الرسول فيهم فالرسول مضى الى رحمة الله واما الكتاب فباق على وجه الدهر واما قوله فقد هدي
الى صراط مستقيم فقد احتج به اصحابنا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قال لانه جعل اعتصامهم هداية من الله ثم قالت اما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها احدها
ان المراد بهذه الهداية الزيادة في الالطاف المرتبة على اداء الطاعات كما قال تعالى يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وهذا الوجه
اختيار القفال الثاني التقدير ومن يعتصم بالله فنعم ما فعل فانه انما هدي الى صراط مستقيم ليفعل ذلك والثالث ان يعتصم بالله فقد هدي الى طريق الجنة والرابع
قال صاحب الكشاف فقد هدي لا محالة كما يقول اذا جئت فلانا فقد افلحت كان الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لان المعتصم بالله متوقع للهدى
كما ان قاصد الكريم متوقع للفلاح عنده قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون اعلم انه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار
ومن تلبيساتهم في الآية الاولى امر المؤمنين في هذه الآيات بمجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فامرهم اولا بتقوى الله وثانيا بالاعتصام بحبل الله وهو قوله تعالى
واعتصموا بحبل الله وثالثا بذكر نعم الله وهو قوله واذكروا نعمت الله عليكم والسبب في هذا الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان يكون معللا اما بالرهبة واما
الرغبة والرهبة مقدمة على الرغبة لان دفع الضرر مقدم على جلب النفع فقوله اتقوا الله حق تقاته اشارة الى التخويف من عقاب الله ثم جعله سببا للامر بالتمسك
بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم اردفه بالرغبة وهي قوله واذكروا نعمت الله عليكم فكانه قال خوف عقاب الله يوجب ذلك وكثرة نعم الله عليكم يوجب ذلك فلم
يبق وجه من الجهات الموجبة للفعل الا وهي حاصلة في وجوب انقيادكم لامر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله فظهر بما ذكرنا ان الامور الثلاثة المذكورة في هذه الآية
مرتبة على احسن الوجوه ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته ففيه مسائل **المسألة الاولى** قيل هذه الآية منسوخة قال ابن عباس لما نزلت هذه الآية
مرتبة على احسن الوجوه ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى اتقوا الله شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته ان يطاع فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا يكفر وان يذكر فلا
ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فانزل تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه الآية ولم ينسخ آخرها وهو قوله ولا تموتن الا وانتم مسلمون وزعم جمهور المحققين

ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه الاول ما روى معاذ انه صلى الله عليه وسلم قال له هل تدري ما حق الله على العباد قال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا
وهذا مما لا يجوز ان ينسخ الثاني ان معنى قوله اتقوا الله حق تقاته اي كما يحق ان يتقى وذلك بان يجتنب معاصيه ومثل هذا لا يجوز ان ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصي واذا كان كذلك
صار معنى قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يجوز ان يكون المراد بقوله حق تقاته ما لا يستطاع من التقوى
لانه تعالى اخبر انه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة ونظيرها وجاهدوا في الله حق جهاده فان قيل اليس انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سيأتي في
تفسير هذه الآية انها جاءت في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها في صفة الكفار لا في صفة المسلمين اما الذين قالوا ان المراد هو ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر
عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه لان التكليف مرفوع عن هذه الاوقات وكذلك قوله وان يشكر فلا يكفر لان ذلك واجب عليه عند حضور نعم الله بالبال
فاما عند السهو فلا يجب فكذلك قوله وان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما لا يطاق فلا وجه لما ظنوه انه منسوخ قال المصنف رضي الله
عنه اقول للاولين ان يقرروا قولهم من وجهين الاول كنه الالهية غير معلومة للخلق فلا يكون كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق واذا لم يحصل العلم بذلك لم
يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق والثاني انهم امروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا فنسخ المغلظ وبقي المخفف وقيل ان هذا باطل لان الواجب
عليه ان يتقي ما امكن والنسخ انما يدخل في الواجبات لا في النفي لانه يوجب دفع العجز عما يقتضي ان يكون الانسان محجوجا عنه وانه غير جائز والله اعلم **المسألة الثانية**
قوله حق تقاته اي كما يجب ان يتقى وقال تعالى حق اليقين ويقال هو الرجل حقا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم انا الذي لا كذب انا ابن عبد المطلب وعن علي عليه السلام
انه قال انا علي لا كذب انا ابن عبد المطلب والتقاة اسم الفعل من قولك اتقيت كما ان الهدى اسم الفعل من قولك اهديت اما قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون
فلفظ النهي واقع على الموت لكن المقصود الامر بالاقامة على الاسلام وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في امكانهم ومضى
الكلام في هذا عند قوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون ثم قال تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا واعلم انه تعالى لما امرهم بالاتقاء عن المحظورات
امرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالاصل لجميع الخيرات والطاعات وهو الاعتصام بحبل الله واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف ان تزلق رجله فاذا تمسك بحبل
مشدود الطرفين بجانبي ذلك الطريق امن من الخوف ولا شك ان طريق الحق طريق دقيق وقد انزلق رجل اكثر الخلق عنه فمن اعتصم بدلائل الله وبيناته امن ذلك الخوف فكان المراد
من الحبل ها هنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طريق الدين وهو انواع كثيرة فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الاشياء فقال ابن عباس المراد بالحبل ها هنا العهد
المذكور في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال الا بحبل من الله وحبل من الناس اي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى اي موضع شاء وقيل
انه القرآن روي عن علي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اما انها ستكون فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم وحبل الله المتين وعن ابن عباس عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل الجماعة
لانه ذكر عقيب ذلك ولا تفرقوا وكل هذه الاقوال متقاربة والتحقيق ما ذكرنا انه لما كان النازل في البئر يعتصم بالحبل تحرزا من السقوط فيها وكان كتاب الله وعهده ودينه
وطاعته وموافقة جماعة المؤمنين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله وامروا بالاعتصام به ثم قال تعالى ولا تفرقوا وفيه مسألتان **المسألة الاولى**
في التأويل وجوه الاول انه نهى عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب النهي عن الاختلاف في
الدين والبشارة بقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال والثاني انه نهى عن المعاداة والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها
الثالث انه نهى عما يوجب الفرقة ويزيل الالفة والمحبة وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم واحدة قيل ومن هم يا رسول الله
قال الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا واذا
كان كذلك كان الناجي واحدا **المسألة الثانية** احتج نفاة القياس بهذه الآية فقالوا الاحكام الشرعية اما ان يقال انه تعالى نص عليها او لا بل تعيينها وتجليتها فان
كان الاول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية
يتضمن وقوع النزاع فكان ينبغي ان لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه لكنه منهي عنه لقوله تعالى ولا تفرقوا وقوله ولا تنازعوا ولقائل ان يقول الدلائل الدالة على العمل
بالقياس يكون مخصصا لعموم قوله ولا تنازعوا والله اعلم ثم قال واذكروا نعمت الله عليكم واعلم ان نعم الله على الخلق اما دنيوية واما اخروية وانه تعالى ذكرهما في هذه الآية
اما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قيل ان ذلك اليهودي لما القى الفتنة بين
الاوس والخزرج وهم كل واحد بمحاربة صاحبه فلم يزل الرسول صلى الله عليه وسلم يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج اخوين لابوين فوقعت بينهما العداوة
وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ ذلك الاسلام والآية اشارة اليهم والى احوالهم وكانوا في حرب فاكرمهم الله بالاسلام وصاروا اخوانا متراحمين متناصحين و
صاروا اخوة في الله ونظيرها لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا
لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة المولى لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق الى كل الخلق فيرى الكل اسيرا في قبضة القضاء والقدر فلا يعادي احدا ولهذا قيل ان العارف
ولا تعترض **المسألة الثانية** قال الزجاج اصل الاخ في اللغة من التوخي وهو الطلب والاخ مقصده مقصد اخيه والصديق مأخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين
ما في قلبه ولا يخفي عنه شيئا وقال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة قال وهذا غلط قال تعالى انما المؤمنون اخوة لم يعن النسب

وقال ادبوتا اخوانكم وهذا في النسب **المسألة الثالثة** قوله فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام انما حصلت من الله لانه
تعالى خلق تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الافعال ثم قال وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها واعلم انه تعالى
لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الاخروية وهي ما ذكره في هذه الآية وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** المعنى انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم مشبهة بالحفرة
التي فيها النار فجعل استحقاقهم للنار بكفرهم كالاشراف منهم على الحفرة فابين تعالى انه من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة ومعنى ذلك انه تعالى
لطف بالرسول صلى الله عليه وسلم وسائر الطاقة حتى آمنوا وقال اصحابنا جميع الطاف مشترك بين المؤمن وبين الكافر فلو كان فاعل الايمان وموجده هو العبد لكان العبد
هو الذي انقذ نفسه من النار والله تعالى حكم بانه هو الذي انقذهم من النار فدل هذا على ان خالق افعال العباد هو الله تعالى **المسألة الثانية** شفا الشيء طرفه
مقصور مثل شفا البير والجمع الاشفاء ومنه يقال اشفى على الشيء بما اذا اشرف عليه كانه بلغ شفاه اي حده وحرفه وقوله فانقذكم منها قال نقذته وانقذته واستنقذته
وخلصته ونجيته وفي قوله فانقذكم منها سوال وهو انه انما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه فكيف قال منها واجابوا عنه من وجوه الاول ان الضمير عائد الى
الحفرة ولما انقذهم من شفاها منها والثاني انها راجعة الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة وهذا قول الزجاج الثالث ان شفا الحفرة و
شفيها طرفها بالتذكير والتانيث **المسألة الثالثة** انهم لو ماتوا على الكفر وقعوا في النار فمثلت حياتهم التي يتوقع بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها وهذا
فيه تنبيه على تحقير مدة الحيوة فانه ليس بين الحيوة والموت المستلزم للوقوع في الحفرة الا ما بين طرف الشيء وبين ذلك الشيء ثم قال كذلك يبين الله الكاف في موضع نصب
اي مثل البيان المذكور يبين الله لكم سائر الآيات لكي تهتدوا بها قال الجبائي الآية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء اجاب الواحدي في البسيط فقال بل المعنى لتكونوا
على رجاء هداية واقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يلزم ان يريد الله منهم ذلك الرجاء ومن المعلوم ان على مذهبنا قد لا يريد ذلك الرجاء فالجواب الصحيح
ان يقال كلمة لعل للترجي والمعنى انا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك والله اعلم قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون
اعلم انه تعالى عاب اهل الكتاب في الآية المتقدمة على شيئين احدهما الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في القاء الغير في الكفر فقال
يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله فلما انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين امرهم اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا
بحبل الله ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الايمان والطاعة فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفي الآية
مسائل **المسألة الاولى** في قوله منكم قولان احدهما ان من هاهنا ليست للتبعيض لدليلين الاول ان الله تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الامة في قوله كنتم
خير امة والثاني هو انه لا مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه ويجب على كل احد دفع الضرر عن النفس اذا ثبت هذا
فنقول معنى هذه الآية كونوا امة دعاة الى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وكلمة من للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا
على الكل الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فالامر عام ثم اذا قامت به طائفة سقط
عن الباقين والقول الثاني انها للتبعيض ثم اختلف قائلوه على قولين احدهما ان فائدة التبعيض هي ان في القوم من لا يقدر على الدعوة وعلى الامر بالمعروف مثل
النساء والمرضى الا ان هذا مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مشتملة على الامر بثلاثة اشياء الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم
ان الدعوة الى الخير مشروطة بالعلم بالخير والمعروف والمنكر فان الجاهل ربما دعا الى الباطل وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه
فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة فثبت ان هذا التكليف متوجه الى العلماء الثاني انا اجمعنا على ان ذلك واجب على سبيل الكفاية
بمعنى انه متى قام به البعض سقط عن الباقين والله اعلم وفيه قول رابع قال الضحاك المراد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا يتعلمون منه ويعلمون الناس **المسألة
الثانية** اما الدعوة الى الخير فاصلها الدعوة الى اثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى
ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحته نوعان احدهما الترغيب في فعل ما ينبغي وهو
الامر بالمعروف والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس اولا ثم اتبعه بنوعيه مبالغة في البيان قال تعالى واولئك هم المفلحون وقد بقي تفسيره
وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا اقول ما لا افعل فقال واينا يفعل ما يقول ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة
منكم فلا يامر احد بمعروف ولا ينهى عن منكر **المسألة الثالثة** عن النبي صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه
وعن علي عليه السلام افضل الجهاد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال الصديق عليه السلام ايها الناس مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري
اذا رايت الرجل محببا في جيرانه محمودا عند اخوانه فاعلم انه مداهن **المسألة الرابعة** قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما قدم الاصلاح على
القتال وهذا يقتضي ان يبدا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق فالارفق مترقيا الى الاغلظ وكذا قوله تعالى فاهجروهن ثم اذا لم يتم الامر الا بالتغليظ
والتشديد وجب عليهم القهر باليد فان عجز فباللسان وان عجز فبالقلب واحوال الناس مختلفة في هذا الباب ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات وفي النظم وجهان الاول انه تعالى ذكر في الآيات المتقدمة انه يرى في التورية والانجيل ما يدل على صحة نبوة محمد عليه السلام ثم ذكر
ان اهل الكتاب حسدوا واعدوا محمدا صلى الله عليه وسلم فاحتالوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ثم انه تعالى امر المؤمنين بالايمان بالله والدعوة الى الخير

ثم ختم ذلك بان حذر المؤمنين من مثل فعل اهل الكتاب فقال لا تكونوا عند سماع هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من اهل الكتاب من بعد ما جاءهم في التورية والانجيل تلك
النصوص الظاهرة فعلى هذا يكون الآية من تتمة جملة الآيات المتقدمة والثاني ان الامر بالمعروف لا يتم الا اذا تمكن من الجاه ولا يحصل ذلك الا بالالفة والمحبة بين اهل الحق
والدين لا جرم حذرهم تعالى من الفرقة والاختلاف لكيلا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذه التكليف وعلى هذا الوجه يكون هذه الآية من تتمة الآية السابقة
فقط **المسألة الخامسة** قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه والاول بسبب اتباع الهوى والحسد كما ان ابليس ترك نص الله تعالى بسبب حسده على آدم عليه السلام الثاني تفرقوا
حتى صار كل فريق منهم يصدق من الانبياء بعضا دون بعض وصاروا بذلك الى العداوة والفرقة الثالث صاروا مثل مبتدعة هذه الآية المشبهة والقدرية والحشوية **المسألة
السادسة** قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتاكيد وقيل بل يختلف معناهما فتفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين وقيل تفرقوا بالتاويلات الفاسدة
لتلك النصوص ثم اختلفوا بان حاول كل منهم نصرة قوله ومذهبه والثالث وتفرقوا بابدانهم بان صار كل حبر في بلد ثم صار ادعى كل واحد انه على الحق وان صاحبه
على الباطل واقول انك اذا انصفت علمت ان اكثر علماء هذا الزمان موصوفين بهذه الصفة فنسال الله العفو والمسألة انما قال ما جاءهم البينات ولم يقل جاءت لجواز حذف علامة
التانيث من الفعل اذا كان فعل المؤنث مقدما ثم قال تعالى واولئك لهم عذاب عظيم المعنى الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم في الآخرة بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا للمؤمنين
عن التفرق ثم قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه اعلم انه تعالى لما امر اليهود ببعض الاشياء ونهاهم عن بعض ثم امر المؤمنين ببعض ونهاهم عن البعض اتبع
ذلك بذكر انواع القيامة تاكيدا للامر وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في نصب يوم وجهان الاول بالظرف والتقدير لهم عذاب عظيم في هذا اليوم فايدتان احدهما
ان ذلك العذاب في هذا اليوم والاخرى ان من حكم هذا اليوم ان تبيض فيه وجوه وتسود فيه وجوه والثاني انه منصوب باضمار اذكر **المسألة الثانية** هذه الآية لها نظائر احدها
وترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتعرف في وجوههم نضرة
النعيم يعرف المجرمون بسيماهم اذا عرفت هذا فنقول في هذه البياض والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان احدهما ان البياض مجاز عن الفرح والسواد مجاز
عن الغم وهذا قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ولفلان عندي يد بيضاء اي جليلة سارة ولما سلم الحسن بن علي الامر لمعوية قال له
بعضهم يا مسود وجوه المؤمنين ويقول العرب لمن نال بغيته ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنئة بالسرور الحمد لله الذي بيض وجهك ويقال لمن وصل
اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته وعلى هذا معنى الآية ان المؤمن يرد يوم القيمة على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر
بنعم الله وفضله وعلى ضد ذلك اذا راى الكافر اعماله القبيحة اسود وجهه بمعنى شدة الحزن والغم والثاني ان هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين
وذلك لان اللفظ حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير اليه قلت ولابي مسلم ان يقول الدليل دل على ما قلناه لانه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار ما ذكرناه
من المجاز والا لما صح جعله مقابلا له فعلمنا ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون بهذا القول الحكمة فيه ان اهل الموقف اذا راوا
البياض في وجه انسان عرفوا انه من اهل الثواب فزادوا في تعظيمه فيحصل الفرح بذلك من وجهين الاحسان والتبشير بان يعلم قومه انه من اهل السعادة قال تعالى يا ليت
قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين والثاني انهم عرفوا ذلك فخصوه لمزيد التعظيم **المسألة الثالثة** قال تعالى واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم
في الآية سؤالات الاول انه تعالى ذكر التقسيم اولا فقال يوم تبيض وجوه فقدم البياض على السواد في اللفظ ثم لما شرع قدم حكم السواد وكان حق الترتيب ان يقدم حكم البياض والجواب
عنه من وجوه احدها ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب والثاني ان المقصود من الخلق ايصال الرحمة لا ايصال العذاب قال عليه السلام حاكيا عن رب العزة خلقتهم ليربحوا
علي لا لاربح عليهم واذا كان كذلك فهو تعالى ابتدا بذكر اهل الثواب وهم اهل البياض لان تقدم الاشرف على الاخس في الذكر احسن ثم ختم بذكرهم ايضا تنبيها على ان ارادة الرحمة
اكثر من ارادة الغضب كما قال سبقت رحمتي غضبي وثالثها ان الفصحاء والشعراء قالوا يجب ان يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر الطبع ويشرح الصدر ورحمة الله كذلك فوقع الابتداء
بذكر اهل الثواب والاختتام بذكرهم السؤال الثاني اين جواب اما والجواب هو محذوف والتقدير فيقال لهم اكفرتم ومثله في التنزيل كثير السؤال الثالث من المراد بهؤلاء الذين كفروا
بعد ايمانهم والجواب للمفسرين فيه اقوال احدها قال ابي بن كعب الكل امنوا حال ما استخرجهم من صلب آدم فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الاسلام رواه الواحدي
باسناده في البسيط وثانيها اكفرتم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان وهي الدلائل المنصوبة على التوحيد والنبوة والدليل عليه يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون
فذمهم على الكفر بعد وضوح الآيات قال للمؤمنين ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال هاهنا اكفرتم بعد ايمانكم فكان ذلك محمولا على ما ذكرنا
حتى يصير هذه الآية مقررة لما قبلها وعلى هذين الوجهين يكون الآية عامة في حق كل الكفار واما الذين خصصوا هذه الآية ببعض الكفار فلهم وجوه الاول قال عكرمة
والزجاج المراد اهل الكتاب فانهم كانوا قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين فلما بعث كفروا به الثاني قال قتادة المراد الارتداد الثالث قال الحسن كفروا بعد الايمان
بالنفاق والرابع قيل اهل البدع والاهواء من هذه الامة الخامس هم الخوارج قال فيهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية والوجهان الآخران في غاية البعد لانهما لا يليقان بما
قبل هذه الآية ولانه تخصيص من غير دليل ولان الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة السؤال الرابع ما الفائدة في الاستفهام في قوله اكفرتم الجواب بمعنى الانكار وهو مؤكد لما ذكر قبل
هذه الآية وهو قوله يا اهل الكتاب لم تكفرون يا اهل الكتاب لم تصدون ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فيه فوائد الاولى انه لو ذكر ذلك لكان الوعيد مخصوصا
بمن كفر بعد ايمانه فلما ذكر هذه ثبت الوعيد لمن كفر بعد ايمانه ولمن كان كافرا اصليا الثانية قال القاضي قوله اكفرتم بعد ايمانكم فدل على ان الكفر منه لا من الله وكذا قوله فذوقوا

العذاب بما كنتم تكفرون النالثة قالت المرجئة دلت الآية على ان كل انواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا يقتضي حصول العذاب للكافر ثم قال تعالى واما الذين
ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون وفيه سؤالات السؤال الاول ما المراد برحمة الله الجواب قال ابن عباس في الجنة وقال المحققون من اصحابنا هذا اشارة الى
ان العبد وان كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله وكيف نقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى الفعل والى الترك على السوية يمتنع منه الفعل فاذن ما لم يحصل
رجحان داعية الطاعة وذلك الرجحان لا يحصل الا من الله فاذن صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله في حق العبد فكيف يصير ذلك موجبا على الله شيئا فثبت ان دخول
الجنة لا يكون الا بفضل الله وبرحمته وكرمه لا باستحقاقنا السؤال الثاني كيف موقع قوله هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون السؤال الثالث الكفار
مخلدون في النار كما ان المؤمنين مخلدون في الجنة ثم انه تعالى لم ينص على خلود اهل النار في هذه الآية مع انه نص على خلود اهل الجنة فيها فما الفائدة والجواب
كل ذلك اشعارات بان جانب الرحمة اغلب وذلك لانه ابتدأ في الذكر باهل الرحمة وختم باهل الرحمة ولما ذكر العذاب ما اضافه الى نفسه بل قال فذوقوا العذاب
مع انه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال ففي رحمة الله ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود ونص في جانب الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعله فقال فذوقوا العذاب
بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال ففي رحمة الله ثم قال في الآخرة وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب وكل
ذلك مما يشعر بان جانب الرحمة يغلب يا ارحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك وكرامة غفرانك واحسانك ثم قال تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فقوله
تلك فيه وجهان الاول المراد ان هذه الآيات التي ذكرناها هي دلائل الله وانما جاز اقامة تلك مقام هذه لان هذه الآيات المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصارت كانها
بعدت فقيل فيها تلك والثاني ان الله تعالى وعد بان ينزل عليه كتابا مشتملا على كل ما لا بد منه في الدين فلما انزل هذه الآيات قال تلك الآيات الموعودة هي التي
نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام في هذه المسألة قد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله ذلك الكتاب وقوله بالحق فيه وجهان الاول ملتبسة بالحق والعدل
من جزاء المحسنين والمسيئين بما يستوجبانه الثاني بالحق اي بالمعنى الحق لان معنى المتلو حق ثم قال وما الله يريد ظلما للعالمين وفيه مسائل **المسألة الاولى** انما حسن
ذكر الظلم هاهنا لانه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه اكرم الاكرمين فكانه تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم انما وقعوا فيه بسبب افعالهم المنكرة فان مصالح العالم
لا تنتظم الا بتهديد المذنبين واذا حصل التهديد لا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من ادل الدلائل على ان جنبة الرحمة غالبة ونظيره في سورة عم بعد ان ذكر
وعيد الكفار انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا باياتنا كذابا اي هذا الوعيد الشديد انما حصل بسبب هذه الافعال المنكرة **المسألة الثانية** قال الجبائي هذه الآية تدل على انه
تعالى لا يريد شيئا من القبائح لا من افعاله ولا من افعال عباده ولا يفعل شيئا من ذلك وبيانه هو ان الظلم اسم لضرر صدوره من الله تعالى او من العبد بتقدير صدوره
من العبد وتقدير صدوره من العبد فاما ان يظلم العبد نفسه باقدامه على المعاصي او يظلم غيره واقسام الظلم من هذه الثلث وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين نكرة في
سياق النفي فوجب ان لا يريد شيئا مما يكون ظلما سواء كان ذلك صادرا عنه او صادرا عن غيره فثبت ان هذه الآية تدل على انه لا يريد شيئا من هذه الاقسام الثلثة
فلزم منه ان لا يكون فاعلا للظلم اصلا ولزم ان لا يكون فاعلا لافعال العباد ولا يريد القبائح من افعال العباد قالوا وانه تعالى تمدح بانه لا يريد ذلك والتمدح انما يصح
لو صح منه فعل ذلك الشيء وصح منه كونه مريدا له فدلت هذه الآية على هذه الاحكام الثلثة وافادت تقرير جميع اصول المعتزلة في مسائل العدل ثم قالوا ولما ذكر انه لا يريد الظلم
ولا يفعل الظلم قال بعده ولله ما في السموات وما في الارض وانما ذكر هذه الآية عقيب ما تقدم لوجهين الاول انه لما ذكر انه تعالى لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بان
فاعل القبيح انما يفعل القبيح اما للجهل او للعجز او الحاجة وكل ذلك على الله محال لانه مالك لكل ما في السموات والارض وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة وكل ذلك
على الله محال واذا امتنع ثبوت هذه الصفات في حقه تعالى امتنع ان يكون فاعلا للقبيح الثاني انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل ان يقول انا نرى
وجود الظلم في العالم فاذا لم يكن وقوعه بارادته كان على خلاف ارادته فيلزم كونه ضعيفا عاجزا مغلوبا وذلك محال فاجاب الله تعالى بقوله ولله ما في السموات وما في الارض
اي انه تعالى قادر على ان يمنع الظلمة عن الظلم على سبيل الالجاء الا انه تعالى اراد منهم ترك المعصية اختيارا وطوعا ليستحق الثواب فلو قهرهم على الترك لبطلت هذه الفائدة فهذا
تلخيص كلام المعتزلة في هذه الآية وربما اوردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا المراد من قوله وما الله يريد ظلما للعالمين كما احتجوا في آيات كثيرة **المسألة الثالثة** قوله
ولله ما في السموات وما في الارض زعمت الفلاسفة انه انما قدم ذكر ما في السموات على ذكر ما في الارض لان الاحوال السماوية اسباب للاحوال الارضية فقدم السبب على المسبب
وهذا يدل على ان جميع الاحوال الارضية مستندة الى الاحوال السماوية ولا شك ان الاحوال السماوية مستندة الى خلق الله وتكوينه فيكون الكل لازما من هذا الوجه ايضا **المسألة**
الرابعة قال ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور فاعاد ذكر الله في اول الآيتين والغرض منه تاكيد التعظيم المقصود منه انه مبدأ المخلوقات والمعاد
لها فقوله ولله ما في السموات اشارة الى انه الاول وقال والى الله ترجع الامور اشارة الى انه الآخر وذلك يدل على احاطة علمه وتصرفه وتدبيره باولهم وآخرهم وان الاسباب المسببات منتهية اليه
المسألة الخامسة كلمة الى في قوله والى الله ترجع الامور لا تدل على كونه تعالى في مكان وجهة بل المراد ان رجوع الخلق الى حيث لا حكم ولا قضاء الا قضاؤه والله اعلم قوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المؤمنين ببعض الاشياء ونهى عن بعض حذرهم
من ان يكونوا مثل اهل الكتاب في التفرق والعصيان وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين كان الغرض من كل هذه الآيات حمل المؤمنين على الطاعة والانقياد ومنعهم عن التمرد
ثم قال انه تعالى اردف ذلك بطريق آخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد والطاعة فقال كنتم والمعنى انكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الامم وافضلهم فلا تبطلوا هذه الفضيلة عنكم ولا
تزيلوا عن انفسكم هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه من التكاليف الثاني انه تعالى لما ذكر كمال حال الاشقياء بقوله فاما الذين اسودت

وجوهم

وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقياء بقوله وما الله يريد ظلما للعباد يعني انهم انما استحقوا ذلك بافعالهم القبيحة ثم نبه على ما هو السبب لوعد السعداء بقوله كنتم خير امة
اي تلك السعادات والكرامات انما فازوا بها في الآخرة لانهم كانوا في الدنيا خير امة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** لفظة كان قد تكون تامة وناقصة وزائدة
على ما هو مشروح في النحو واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه الاول ان كان هاهنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهو لا يحتاج الى خبر والمعنى حدثتم خير امة وخلقتم
خير امة ويكون قوله خير امة بمعنى الحال وهذا قول جمع من المفسرين الثاني ان كان هاهنا ناقصة وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة ثم
انهم ما بقوا عليها والجواب ان قوله كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على الابهام ولا يدل ذلك على انقطاع طار بدليل قوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا
وقوله وكان الله غفورا رحيما اذا ثبت هذا فللمفسرين على هذا التقدير اقوال احدها كنتم في علم الله خير امة وثانيها كنتم في الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين بانكم خير امة
وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل فشدتهم على الكفار امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وثالثها كنتم في اللوح المحفوظ
موصوفين ورابعها كنتم خير امة تابع لقوله ابيضت وجوههم والتقدير يقال لهم عند الخلود في الجنة كنتم في دينكم خير امة فاستحققتم ما انتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسبب
وسادسها قال بعضهم لو شاء الله تعالى لقال انتم فكان هذا التشريف حاصلا لكلنا ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهم السابقون الاولون ومن صنع مثل ما صنعوا وسابعها كنتم خير امة تنبيها على انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا الاحتمال الثالث ان يقال كان هاهنا
زائدة قال بعضهم قوله كنتم خير امة اي انتم وهو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال في موضع آخر واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون في الارض واضمار كان
واظهارها سواء الا انها تذكر للتاكيد الاحتمال الرابع ان يكون كان بمعنى صار اي صرتم ثم قال ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم يعني كما انكم اكتسبتم هذه الخيرية
بسبب هذه الخصال فلو آمن اهل الكتاب لحصلت لهم صفة الخيرية **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة وتقريره من وجهين الاول قوله
تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق ثم قال في هذه الآية كنتم خير امة فوجب بحكم هذه الآية ان تكون هذه الامة افضل من اولئك واذا كان هؤلاء افضل منهم
وجب ان لا يحكموا الا بالحق واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة الوجه الثاني هو ان الالف واللام في لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيدان الاستغراق وهذا يقتضي كونهم
آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كانوا كذلك كان اجماعهم حقا وصدقا لا محالة فكان حجة والمباحث فيه ياتي في كتابنا هذا ان شاء الله ونظيره قوله كتب عليكم الصيام
كتب عليكم القتال كتب عليكم القصاص فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل كذا هاهنا **المسألة الثالثة** قال القفال رحمه الله اصل الامة الطائفة المجتمعة
على الشيء الواحد فامة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالايمان به والاقرار بنبوته قال عليه السلام يقول يوم القيمة امتي امتي فلفظ الامة في هذه المواضع واشباهها يفهم
منه المقرون بنبوته فاما اهل دعوته فانه انما يقال لهم انهم امة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الامة الا بهذا الشرط اما قوله اخرجت للناس ففيه قولان الاول ان المعنى كنتم خير الامم
المخرجة للناس في جميع الاعصار واخرجت اظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها الثاني ان قوله للناس من تمام قوله كنتم والتقدير كنتم للناس خير امة وقيل اخرجت
صلة اي كنتم خير امة للناس ثم قال تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله واعلم ان هذا كلام مستانف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية كما تقول زيد كريم
يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم وتحقيق الكلام فيه انه ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف
فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الامة ثم ذكر عقيب هذا الحكم هذه الطاعات اعني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان فوجب كون تلك الخيرية معللا
بهذه العبادات وههنا سؤالات الاول من اي وجه يقتضي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله كون هذه الامة خير الامم مع ان هذه الصفات الثلث كانت
حاصلة في سائر الامم والجواب قال القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه وهو القتال لان الامر
بالمعروف قد يكون بالقلب وباليد وباللسان واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر القتل واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة
وانكر المنكرات الكفر بالله فكان الجهاد في الدين تحملا لاعظم المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه عن اعظم المضار فوجب ان يكون الجهاد اعظم العبادات ولما كان
امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر الشرائع لا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا معنى قول ابن عباس كنتم خير امة تأمرونهم ان يشهدوا ان لا اله
الا الله ويقروا بما انزل الله وتقاتلونهم عليه ولا اله الا الله اعظم المعروف والتكذيب هو انكر المنكر السؤال الثاني لم قدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في
الذكر مع ان الايمان لا بد وان يكون مقدما على كل الطاعات والجواب ان الايمان بالله امر مشترك فيه بين جميع الامم المحقة ثم انه تعالى فضل هذه الامة على سائر الامم المحقة
فيمتنع ان يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الايمان الذي هو القدر المشترك بين الكل بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الامة اقوى حالا في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واما الايمان بالله فهو شرط لتاثير هذا المؤثر في هذا الحكم لانه ما لم يوجد الايمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثرا في صفة الخيرية فثبت ان الموجب لهذه
الخيرية هو كونهم آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر واما ايمانهم فذاك شرط التاثير والمؤثر الصق بالاثر من شرط التاثير فلهذا السبب قدم تعالى ذكر الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر على ذكر الايمان السؤال الثالث لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع انه لا بد منه والجواب ان الايمان بالله لا يستلزم الايمان بالنبوة لان الايمان
بالله لا يحصل الا اذا حصل الايمان بكونه صادقا فكان الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم
وفيه وجهان الاول ولو آمن اهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت صفة الخيرية لاتباع محمد صلى الله عليه وسلم لحصلت ايضا لهم فالمقصود من هذا الكلام ترغيب
اهل الكتاب في هذا الدين الثاني ان اهل الكتاب انما آثروا دينهم على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام ولو آمنوا لحصلت لهم هذه الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم

الى الآخرة فكان ذلك خيراً لهم مما قنعوا به واعلم انه تعالى اتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من غير عاطف احدهما قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون وثانيهما قوله لن
يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون قال صاحب الكشاف هما كلامان واردان على طريق الاستطراد عند اجراء ذكر اهل الكتاب كما يقول القائل وعلى ذكر
فلان فان من شانه كيت وكيت ولذلك جاء من غير عاطف اما قوله تعالى منهم المؤمنون الآية ففيه سؤالان السؤال الاول الالف واللام في المؤمنين للاستغراق او للمعهود
السابق والجواب بل للمعهود السابق والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود والنجاشي ورهطه من النصارى السؤال الثاني الوصف انما يذكر للمبالغة فاي مبالغة تحصل
في وصف الكافر بانه فاسق والجواب الكافر يكون عدلاً في دينه وقد يكون فاسقاً في دينه فيكون مردوداً عند الطوائف كلهم لان المسلمين لا يقبلونه لكفره والكفار لا يقبلونه
لكونه فاسقاً فيما بينهم فكانه قيل اهل الكتاب فريقان منهم من آمن والذين ما آمنوا فهم فاسقون في اديانهم فليسوا ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند احد من العقلاء اما
قوله تعالى لن يضروكم الا اذى فاعلم انه تعالى لما رغب المؤمنين في التصلب في ايمانهم وترك الالتفات الى اقوال الكفار وافعالهم بقوله كنتم خير امة رغبهم فيه من وجه
آخر وهو انه لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول الذي لا عبرة به ولو انهم قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين واذا كان كذلك لم يجب الالتفات
الى قولهم وافعالهم وكل ذلك لما تقدم من قوله ان تطيعوا فريقاً من الذين اوتوا الكتاب فهذا وجه النظم اما قوله لن يضروكم الا اذى فالمعنى انه ليس على المسلمين من كفار اهل
الكتاب ضرر وانما منتهى امرهم ان يؤذوكم باللسان اما بالطعن في محمد وعيسى عليهما السلام واما باظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة واما بتحريف
نصوص التورية والانجيل واما بالقاء الشبهة في الاسماع واما بتخويف ضعفة من المسلمين ومن الناس من قال ان قوله الا اذى استثناء منقطع وهو بعيد لان كل الوجوه
المذكورة توجب الغم فضرروا الاذى مصدر اذيت الشيء اذى ثم قال وان يقاتلوكم يولوكم الادبار وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لانهزموا وخذلوا ثم لا ينصرون اي بعد
انهزامهم لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة ومثله قوله وان قاتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار وقوله للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وقوله نحن جميع منتصر
سيهزم الجمع ويولون الدبر وكل ذلك وعد بالفتح والنصر والظفر واعلم ان هذه الآية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة منها ان المؤمنين آمنين من ضررهم ومنها انهم
لو قاتلوا المسلمين لانهزموا ومنها انه لا يحصل لهم قوة وشوكة وكلها حقة وصدق وههنا سؤالات الاول هو ان اليهود كذلك ولكن النصارى ليسوا كذلك فهذا نقيض
في صحة هذه الآيات مخصوصة باليهود السؤال الثاني هلا جزم قوله ثم لا ينصرون فلما عدل به عن حكم الجزاء الى حكم الاخبار ابتداء كانه قيل اخبركم انهم لا ينصرون والفائدة فيه
انه لو جزم لكان نفي النصر مقيداً بمقاتلتهم كتولية الادبار وحين رفع كان نفي النصر وعداً مطلقاً كانه قال ثم شانهم وقصتهم التي اخبركم عنها انهم مخذولون في الذلة
والمهانة ابداً انما ذكر لفظة ثم لافادة معنى التراخي في المرتبة لان الاخبار بتسليط الخذلان عليهم اعظم من الاخبار بتوليهم الادبار والله اعلم قوله ضربت عليهم الذلة
واعلم انه تعالى لما بين انهم ان قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر انهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قد ذكرنا تفسير هذه
اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشيء يضرب على الشيء فيلصق به ومنه قيل للخراج ضريبة **المسألة الثانية** الذلة هي الذل وفي المراد بهذا الذل
اقوال الاول وهو الاقوى ان المراد ان يحاربوا ويقتلوا وتغنم اموالهم وتسبى ذراريهم وتملك اراضيهم فهو كقوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى الا بحبل من الله
والمراد الا بعهد وعصمة وذمام من الله ومن المؤمنين لانه عند ذلك تزول هذه الاحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي والثاني ان هذه الذلة هي الجزية وذلك لان ضرب
الجزية عليهم توجب الذلة والصغار والثالث ان الذلة ان لا ترى فيهم ملكاً قاهراً ولا رئيساً معتبراً بل هم مستخفون في جميع البلاد مخوفون ولا يكونون مهيبين ولا يكون المراد من الذلة هو الجزية
فقط او هذه المهانة فقط لان قوله الا بحبل من الله يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل والجزية والصغار والدناءة لا تزول عند حصول هذا الحبل فامتنع
حمل الذلة على الجزية فقط والله اعلم وقوله اينما ثقفوا اي وجدوا وصودفوا يقال ثقفت فلاناً في الحرب اذا ادركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله حيث ثقفتموهم **المسألة الثالثة** قوله
الا بحبل من الله فيه وجوه الاول قال الفراء التقدير الا ان يعتصموا بحبل من الله وانشد رأتني بحبليها فصدت
مخافة وفي الحبل روعاء الفؤاد فروق واعترضوا عليه وقالوا الباء بمعنى مع كقوله اخرج بنا اي معنا التقدير الا مع حبل من الله **المسألة الرابعة** المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا
فان قيل انه عطف على حبل الله حبلاً من الناس وذلك يقتضي المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الاسلام وحبل الناس هو العهد والذمة وهذا بعيد
لانه لو كان المراد ذلك لقال او حبل من الناس وقال آخرون المراد بكلا الحبلين العهد والذمة والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان الامان المأخوذ من المؤمنين هو المأخوذ باذن
الله وهذا عندي ايضاً ضعيف والذي عندي فيه ان الامان الحاصل للذمي قسمان احدهما الذي نص الله عليه وهو اخذ الجزية والثاني الذي فوض الى راي الامام فيزيد فيه
وينقص بحسب الاجتهاد فالاول هو المسمى بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل من المؤمنين والله اعلم ثم قال وباؤا بغضب من الله وقد ذكرنا ان معناه انهم مكثوا ولبثوا
وداموا في غضب الله واصل ذلك ماخوذ من المبوأ وهو المكان ومنه تبوأ فلان منزل كذا وبوأته اياه وتبوأ فكان المعنى انه لزمهم الغضب وحلوا به ثم قال وضربت عليهم المسكنة والاكثرون
حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لانه تعالى اخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على انها باقية عليهم غير زائلة عنهم وقال آخرون المراد بالمسكنة ان اليهود
يظهرون من انفسهم الفقر وان كانوا اغنياء موسرين وقيل هذا اخبار من الله تعالى بانه جعل اليهود رزق المسلمين فيصيرون مساكين ثم انه تعالى لما ذكر هذه الانواع من الوعيد قال ذلك
بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق والمعنى انه تعالى الحق باليهود ثلاثة انواع من المكروه اولها جعل الذلة لازمة لهم وثانيها جعل غضب الله لازماً لهم
وثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الآية ان العلة لالصاق هذه الاشياء المكروهة هي انهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق وههنا سؤالات
الاول هذه الذلة والمسكنة انما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الاسلام والذين قتلوا الانبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بادوار واعصار فعلى هذا

الموضع الذي حصلت الغاية فيه وهو قتل المعلول الذي هو الذلة والمسكنة والموضع الذي حصل المعلول لم يحصل فيه تلك العلة فكان الاشكال لازماً والجواب عنه
ان هؤلاء المتاخرين وان لم يصدر عنهم قتل الانبياء عليهم لكنهم كانوا راضين بذلك والآن منهم الذين قتلوا الانبياء وكانوا هؤلاء راضين صح هذا السؤال الثاني لم كرر
قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة ولا يجوز ان يقال التكرير للتاكيد لانه يجب ان يكون اقوى من المؤكد والعصيان اقل حالاً من الكفر فلم يجز تاكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين
الاول احدهما ان علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الانبياء وعلة الكفر هي المعصية وذلك لانهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي
تتزايد حالاً فحالاً ونور الايمان يضعف حالاً فحالاً ولم يزل كذلك الى ان بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر واليه الاشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
فقوله ذلك بما عصوا اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال ارباب المعاملات من ابتلي بترك الآداب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة ومن ابتلي
بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل ان يريد بقوله ذلك بانهم كانوا يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر
منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا يلزم التكرار قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون في الآية مسائل
المسألة الاولى في قوله ليسوا سواء قولان احدهما انه كلام تام وقوله من اهل الكتاب امة قائمة مستانف لبيان قوله ليسوا سواء كما وقع في قوله تامرون بالمعروف بياناً لقوله
خير امة والمعنى ان اهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون ثم ابتداء فقال من اهل الكتاب امة قائمة كان
تمام الكلام ان يقال ومنهم امة مذمومة الا انه اضمر ذكر الامة المذمومة على مذهب العرب وقال الزجاج لا حاجة الى اضمار الامة المذمومة لانه قد جرى ذكرها في قبل هذه
الآية والثاني ان قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده اي ليسوا سواء منهم امة قائمة مذمومة فامة رفع بليس كما قيل ليسوا على مذهب
من يقول اكلوني البراغيث **المسألة الثانية** يقال فلان وفلان سواء اي متساويان وقوم سواء لانه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام في سواء عليهم في اول البقرة
المسألة الثالثة في المراد باهل الكتاب قولان الاول وعليه الجمهور ان المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام روي انه لما اسلم عبد الله بن سلام واصحابه قال لهم بعض كبار اليهود
لقد كفرتم وخسرتم فقال تعالى لبيان فضلهم هذه الآية وقيل انه تعالى لما وصف اهل الكتاب في الآيات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان ان كل
اهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفاً بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني انها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء وعن عطاء
انها نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد صلى الله عليه وسلم والقول الثاني ان يكون المراد باهل الكتاب
كل من اوتي الكتاب من اهل الاديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم وقال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روي
ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم اخر صلوة العشاء ثم خرج الى المسجد فاذا الناس ينتظرون الصلوة فقال اما انه ليس من اهل الاديان احد يذكر الله هذه الساعة غيركم وقرا
هذه الآية ولا يبعد ان يقال المراد كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله باهل الكتاب كانه قيل اوليك الذين سموا انفسهم باهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال
الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله باهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة اهل الاسلام تاكيداً لما تقدم من قوله
كنتم خير امة وهو كقوله افمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون ثم اعلم انه تعالى مدح الامة المذكورة في هذه الآية بصفات ثمانية الصفة الاولى انها قائمة وفيها
اقوال الاول انها قائمة في الصلوة يتلون آيات الله آناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة القرآن في ساعة الليل وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً وقوله ان ربك
يعلم انك تقوم الآية وقوله قم الليل وقوله وقوموا لله قانتين والذي يدل على ان المراد من هذا القيام في الصلوة قوله وهم يسجدون والظاهر ان السجدة لا تكون الا في الصلوة
والقول الثاني في تفسير كونها قائمة انها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله تعالى الا ما دمت عليه قائماً اي ملازماً للاقتضاء ثابتاً
على المطالبة مستقصياً فيه ومنه قوله تعالى قائماً بالقسط واول هذه الآية دل على كون المسلمين قائمين بحق العبودية وقوله قائماً بالقسط يدل على ان المولى قائم بحق الربوبية
في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله كما قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال يا رسول الله ان اناساً من اهل
الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب صلى الله عليه وسلم وقال امتهوكون انتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون اما والذي نفسي بيده لقد اتيتكم بها بيضاء
نقية وفي رواية اما انكم لم تكلفوا ان تعملوا بما في التورية والانجيل وانما امرتم ان تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما الى الله وكلفتم ان تؤمنوا بما انزل علي في هذا الوحي غدوة وعشية والذي
نفس محمد بيده لو ادركني ابراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على ان الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله تعالى في
هذه الآية بذلك فقال من اهل الكتاب امة قائمة القول الثالث امة قائمة مستقيمة عادلة من قولك اقمت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير لقوله كنتم خير امة
الصفة الثانية قوله تعالى يتلون آيات الله آناء الليل وفيه مسائل **المسألة الاولى** يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله امة اي امة قائمة تالون مؤمنون
المسألة الثانية التلاوة القراءة واصل الكلمة من الاتباع فكان التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ **المسألة الثالثة** آيات الله قد يراد بها آيات القرآن وقد يراد بها اصناف
مخلوقاته التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد ههنا الاول **المسألة الرابعة** آناء الليل اصلها في اللغة الاوقات والساعات وواحدها اني مثل معى وامعاء
وانى مثل نحى وانحاء مكسورة الاول ساكن الثاني قال القفال كان الثاني ماخوذ منه لانه انتظار الساعات والاوقات وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي
اخر المجيء الى الجمعة آذيت وآنيت اي دافعت الاوقات الصفة الثالثة قوله وهم يسجدون وفيه وجوه الاول يحتمل ان يكون حالاً من التلاوة كانهم يقرؤن القرآن في السجدة
مبالغة في الخضوع والخشوع الا ان القفال روى في تفسيره حديثاً ان ذلك غير جائز وهو قوله عليه السلام الا اني نهيت ان اقرا راكعاً وساجداً الثاني ان يكون كلاماً مستقلاً

والمعنى انهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة بانواع ما يكون في الصلوة من التعب واجتلاب النشاط الثالث يحتمل ان يكون المراد بقوله وهم
يسجدون انهم يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلوة تسمى سجودا وسجدة وركعة وتسبيحا وتسبيحة قال تعالى واركعوا مع الراكعين اى صلوا وقال فسبحان الله حين
تمسون وحين تصبحون المراد الصلوة الرابع يحتمل ان يكون المراد بقوله اى يخشعون ويخضعون لله لان العرب يسمى الخشوع سجودا كقوله ولله يسجد ما في السموات وما في
الارض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله الصفة الرابعة يؤمنون بالله واليوم الآخر واعلم ان اليهود كانوا ايضا يقومون في الليالي للتهجد وقراءة التورية فلما مدح
المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن اردف ذلك بقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر وقد بينا ان الايمان بالله يستلزم الايمان بجميع انبيائه ورسله والايمان باليوم الآخر
يستلزم الحذر من المعاصي وهؤلاء اليهود ينكرون انبياء الله ولا يحترزون من معاصي الله فلم يحصل لهم الايمان بالمبدأ والمعاد واعلم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق
لذاته والخير لاجل العمل به وافضل الاعمال الصلوة وافضل الاذكار ذكر الله وافضل المعارف معرفة المعاد فقوله يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون اشارة
الى الاعمال الصالحة الصادرة منهم وقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر اشارة الى افضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا اشارة الى كمال حالهم في القوة العملية
وفي القوة النظرية وذلك اكمل احوال الانسان وهي المرتبة التي يقال لها انها آخر درجات الانسانية واول درجات الملكية الصفة الخامسة قوله يأمرون بالمعروف
الصفة السادسة وينهون عن المنكر اعلم ان الغاية القصوى في الكمال ان يكون تاما وفوق التمام فكون الانسان تاما ليس الا في كمال قوته العملية وقوته النظرية
وقد تقدم ذكره وكونه فوق التمام ان يسعى في تكميل الناقصين وذلك بطريقين اما بارشادهم الى ما ينبغي وهو الامر بالمعروف او بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر قال
ابن عباس يأمرون بالمعروف اى بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وينهون عن المنكر اى عن الشرك بالله وعن انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان لفظ المعروف والمنكر
مطلق فلم يجز تخصيصه بغير دليل فهو يتناول كل معروف وكل منكر الصفة السابعة قوله ويسارعون في الخيرات وفيه وجهان احدهما انهم انما يبادرون اليها خوف
الفوت بالموت والآخر يعملونها غير متثاقلين فان قيل اليس العجلة مذمومة قال عليه السلام العجلة من الشيطان والتأني من الرحمن فما الفرق بين السرعة وبين العجلة
قلنا السرعة مخصوصة بان يقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة مخصوصة بان يقدم ما لا ينبغي تقديمه فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين لان من رغب في الامر
آثر الفور على التراخي قال تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وايضا العجلة ليست مذمومة على الاطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت اليك رب لترضى الصفة الثامنة قوله
واولئك من الصالحين والمعنى اولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت احوالهم عند الله ورضيهم واعلم ان الوصف بذلك غاية المدح ويدل عليه
القرآن والمعقول اما القرآن فهو ان الله تعالى مدح بهذا الوصف اكابر الانبياء صلوات الله عليهم فقال بعد ذكر اسماعيل وادريس وذا الكفل وغيرهم وادخلناهم
في رحمتنا انهم من الصالحين وقد بعد ذلك واما المعقول فهو ان الصلاح ضد الفساد وكان الصالح دالا على اكمل الدرجات ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية
قال وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسائل المسألة قرأ حمزة والكسائي وحفص وما يفعلوا فلن يكفروه بالياء لان الكلام متصل بما قبله من ذكر
مؤمني اهل الكتاب يتلون ويسجدون ويؤمنون ويأمرون وينهون ويسارعون ولن يضيع اجرهم بل يعملون والمقصود ان جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام انكم
خسرتم بسبب هذا الايمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى وكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلوبهم اثر كلام اولئك الجهال ثم هذا وان كان بحسب اللفظ يرجع الى من تقدم
ذكره من مؤمني اهل الكتاب فان سائر الخلق يدخلون فيه نظرا الى العلة وقرأ الباقون بالتاء على المخاطبة فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين على معنى ان افعال مؤمني اهل
الكتاب ذكرت ثم قيل وما تفعلوا معاشر المؤمنين الذين من جملتهم هؤلاء فلن تكفروه والفائدة ان يكون حكم هذه الآية عاما بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يؤكد
ذلك ان نظاير هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير يوف اليكم وما تفعلوا من خير
تجدوه وكان ابو عمرو يقرأ هذه الكلمة بالقرائتين المسألة الثانية فلن تكفروه اى لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وانما سمى منع الجزاء كفرا لوجهين الاول انه تعالى سمى ايصال الثواب شكرا قال
تعالى فان الله شاكر عليم وقال فاولئك كان سعيهم مشكورا فلما سمى ايصال الجزاء شكرا سمى منعه كفرا والثاني ان الكفر في اللغة هو الستر فسمى منع الجزاء كفرا لانه بمنزلة الجحد
فان قيل لم قال فلن تكفروه فعداه الى مفعولين مع ان شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها قلنا لانا بينا ان معنى الكفر ههنا هو المنع والحرمان فكانه تعالى
قال فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه المسألة الثالثة قال والله عليم بالمتقين والمعنى انه تعالى لما اخبر عن عدم الحرمان لا لعجز وانما يجري مجرى الدليل عليه
وهو ان عدم ايصال الجزاء والثواب اما ان يكون للسهو والنسيان وذلك محال في حقه لانه اله جميع المحدثات واسم الله يدل على عدم العجز والبخل والحاجة وقوله عليم يدل
على عدم الجهل واذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء لان منع الحق لا بد وان يكون لاحد هذه الامور وانما قال عليم بالمتقين مع انه عالم بالكل بشارة للمتقين
بجزيل الثواب ودلالة على انه لا يفوز عنده الا اهل التقوى قوله تعالى ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم اصحاب النار هم فيها
خالدون اعلم انه تعالى قد ذكر في هذه الآيات مرة احوال الكافرين في كيفية العقاب واخرى احوال المؤمنين في الثواب جامعا بين الزجر والترغيب والوعد والوعيد
فلما وصف من آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة اتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى
في قوله ان الذين كفروا قولان الاول المراد منه بعض الكفار ثم ذكر القائلون به وجوها قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لان مقصود رؤساء اليهود في معاندة
الرسول ما كان الا المال والدليل عليه قوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وثانيها انها نزلت في مشركي قريش فان ابا جهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا نزلت فيه وكم اهلكنا
من قرن هم احسن اثاثا ورئيا وقوله فليدع ناديه سندع الزبانية وثالثها انها نزلت في ابي سفيان فانه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر واحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم

والقول الثاني ان الآية عامة في حق جميع الكفار وذلك لانهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الاموال وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم
ان قالوا لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ولان اللفظ عام ولا دليل على ما يوجب التخصيص فوجب اجراؤه على عمومه وللاولين ان يقولوا انه تعالى قال
بعد هذه الآية مثل ما ينفقون فالضمير في قوله ينفقون عائد الى هذا الموضع وهو قوله ان الذين كفروا ثم قوله ينفقون مخصوص ببعض الكفار فوجب ان يكون
هذا ايضا مخصوصا **المسألة الثانية** انما خص تعالى الاموال والاولاد بالذكر لان انفع الجمادات هو المال وانفع الحيوانات هو الولد ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع
بهما البتة في الآخرة وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الاشياء بطريق الاولى ونظيره يوم لا ينفع مال ولا بنون واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وما اموالكم
ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى ولما بين تعالى انه لا انتفاع لهم باموالهم ولا باولادهم قال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان فساق
اهل الصلوة لا يبقون في النار ابدا لان قوله واولئك اصحاب النار كلمة تفيد الحصر فانه يقال اولئك اصحاب زيد لا غيرهم وهم المنتفعون به لا غيرهم ولما افادت الكلمة معنى
الحصر في النار ليس الا للكافر والله اعلم قوله تعالى مثل ما ينفقون في هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته اعلم انه تعالى لما بين
ان اموال الكفار لا تغني عنهم شيئا ثم انهم ربما انفقوا اموالهم في وجوه الخيرات فيخطر ببال الانسان انهم ينتفعون بذلك فازال الله تعالى تلك الشبهة وبين انهم لا ينتفعون
بتلك الانفاقات وان قصدوا بها وجه الله وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم
يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان انفاقهم في ايذاء الرسول من اعظم انواع الكفر واثرها تابثا في ابطال آثار اعمال البر **المسألة الثانية** اختلف
في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول ان المراد جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الآخرة سماها الله انفاقا كما سمى ذلك بيعا وشرى في قوله ان الله اشترى من المؤمنين
الى قوله فاستبشروا ببيعكم قال تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمراد جميع اعمال الخير ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد جميع الانتفاعات والقول الثاني
وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال والدليل عليه ما قبل هذه الآية لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم **المسألة الثالثة** قوله مثل ما ينفقون المراد منه جميع الكفار او بعضهم
فيه قولان الاول جميع الكفار لان الكفر مانع من الانتفاع به بجميع نفقات الكفار لا فائدة فيها في الآخرة لعلهم انفقوا اموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر
والاحسان الى الضعفاء والايتام والارامل وكان المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا قدم الآخرة راى كفره مبطلا لآثار تلك الخيرات فكان كمن زرع وتوقع نفعا
كثيرا فاصابه ريح فاحرقته فلا يبقى معه الا الحزن والاسف هذا اذا انفقوا الاموال في وجوه الخيرات اما اذا انفقوها فيما ظنوا انه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل انفاق
الاموال في ايذاء الرسول وقتل المسلمين وتخريب ديارهم فالذي قلناه فيه اشد واشد ونظيره وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقوله فسينفقونها ثم تكون
عليهم حسرة والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة فكل ذلك يدل على ان حسنات الكفار لا تستعقب الثواب وكل ذلك مجموع في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين والقول الثاني
المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا ففي الآية وجوه احدها ان المنافقين كانوا ينفقون اموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل
المداراة لهم فالآية فيهم والثاني نزلت في ابي سفيان واصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث نزلت في انفاق سفلة اليهود على احبارهم لاجل
التحريف **المسألة الرابعة** اختلفوا في الصر على وجوه قال اكثر المفسرين الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد والثاني ان الصر هو السموم
الحارة والنار التي تغلي ويحتمل بانه صر لتصويتها عند الالتهاب ومنه قوله صرير الباب والصرصر مشهور والصرة الصيحة ومنه فاقبلت امرأته في صرة وقيل فيها صر فيها
نار وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا مهلكا او حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه قال تعالى اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم
وفيه سؤال وهو انه يقال لم لم يقتصر على قوله اصابت حرث قوم وما الفائدة في قوله ظلموا انفسهم قلنا فيه وجهان احدهما انهم عصوا الله فاستحقوا اهلاك حرثهم
عقوبة لهم فاما حرث المؤمن المسلم فلا يذهب بالكلية لانه اذا ذهب صورة فلا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول تلك الاحزان اليه والثاني ان المراد من قوله
ظلموا انفسهم هو انهم زرعوا في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه فلما ان الكفار بالانفاق لا في موضعه ولا في وقته ثم اصابه شؤم
كفرهم لم يشعوا ان يصير ضايعا ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان الله ما ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكنهم ظلموا انفسهم حيث اتوا بها مقرونة
بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله [illegible] انفسهم يظلمونها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم اعلم انه تعالى لما بالغ في شرح احوال
المؤمنين والكافرين شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين في هذه الآية وههنا مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في الذين نهى الله عن مخالطتهم من هم
على اقوال الاول انهم هم اليهود وذلك لان المسلمين كانوا يشاورونهم في امورهم ويؤانسونهم لما كان بينهم من الرضاع والحلف ظنا منهم انهم ينصحونهم في اسباب
المعاش فنهوا عن ذلك وحجتهم ان هذه الآيات من اولها الى آخرها مخاطبة مع اليهود الثاني انهم المنافقون وذلك لان المؤمنين كانوا يغترون بظاهر اقوال المنافقين و
يظنون انهم صادقون فيفشون اليهم الاسرار ويطلعونهم على الاحوال الخفية فالله تعالى منعهم عن ذلك وحجتهم ان ما بعد هذه الآية يدل على ذلك وهو قوله واذا لقوكم
قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ ومعلوم ان هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين ونظيره واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الثالث المراد جميع
اصناف الكفار والدليل قوله بطانة من دونكم وذلك نهى عن جميع الكفار وقال لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء ومما يؤكد ذلك ما روي انه قيل لعمر رضي الله عنه
ههنا رجل من اهل الحيرة لا يعرف اقوى حفظا ولا احسن خطا منه فان رأيت ان تتخذه كاتبا فامتنع عمر من ذلك وجعل عمر هذه الآية دليلا على النهي عن اتخاذ النصراني بطانة
المسألة الثانية قال الاصمعي بطن فلان بفلان يبطن به بطونا وبطانة اذا كان خاصا به داخلا في امره والبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع وبطانة الرجل خاصته

الذين يبطنون امره واصله من البطن خلاف الظهر ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته والحاصل ان الذي تخصه الانسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لانه بمنزلة ما يلي بطنه في شدة القرب منه المسئلة الثانية قوله لا تتخذوا بطانة نكرة في النفي فيفيد العموم اما قوله من دونكم ففيه مسائل المسئلة الاولى من دونكم من دون المؤمنين المسلمين ومن غير اهل ملتكم ولفظ من دونكم يحسن حمله على هذا الوجه كما يقول الرجل قد احسنتم الينا وانعمتم علينا وهو يريد احسنتم الى اخوانكم وقال ويقتلون النبيين اي اباءهم فعلوا ذلك المسئلة الثانية في قوله من دونكم احتمالان احدهما ان يكون متعلقا بقوله ولا تتخذوا والتقدير لا تتخذوا من دونكم بطانة والثاني ان يجعل وصفا للبطانة والتقدير بطانة كائنة من دونكم المسئلة الثالثة قيل من زائدة وقيل للتبيين اي لا تتخذوا بطانة من دون اهل ملتكم فان قيل هذه الآية تقتضي المنع من مصاحبة الكفار على الاطلاق وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فكيف الجمع بينهما قلنا لا شك ان الخاص يقدم على العام واعلم انه تعالى لما منع المؤمنين من ان يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي امور احدها قوله تعالى لا يألونكم خبالا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الا في الامر يألو اذا قصر فيه ثم استعمل معدى الى مفعولين في قولهم لا آلوك نصحا ولا آلوك جهدا على التضمين والمعنى لا امنعك نصحا المسئلة الثانية الخبال الفساد والنقصان وانشدوا ابني لبينى لستم بيد الا يدا مخبولة العضد اي فاسدة العضد منقوصها ومنه قيل رجل مخبول ومخبل ومختبل لمن كان ناقص العقل وقال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا اي فسادا وضررا المسئلة لا يألونكم خبالا اي لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ما آلوته نصحا اي ما قصرت في نصيحته وما آلوته شرا مثله المسئلة الثالثة انتصب الخبال بالالو لانه يتعدى الى مفعولين كما ذكرنا وان شئت على المصدر اي لا يخبلونكم خبالا وثانيها قوله تعالى ودوا ما عنتم فيه مسائل المسئلة الاولى يقال وددت كذا اي احببته والعنت شدة الضرر والمشقة قال ولو شاء الله لاعنتكم المسئلة الثانية ما مصدرية كقوله ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون اي بفرحكم ومرحكم وكقوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها اي وبنائها وطحيها المسئلة الثالثة تقدير الآية احبوا ان يضروكم في دينكم ودنياكم اشد الضرر المسئلة الرابعة قال الواحدي لا محل لقوله ودوا ما عنتم لانه استيناف بالجملة وقيل انه صفة للبطانة ولا يصح هذا لان البطانة قد وصفت بقوله لا يألونكم خبالا فلو كان صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما المسئلة الخامسة الفرق بين قوله لا يألونكم خبالا وبين قوله ودوا ما عنتم في المعنى من وجوه الاول لا يقصرون في افساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا القاءكم في اشد انواع الضرر الثاني لا يقصرون في افساد اموركم في الدنيا فان عجزوا عنه لم يزل عن قلوبهم حب اعناتكم والثالث لا يقصرون في افساد اموركم فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج فحب ذلك غير زائل عن قلوبهم وثالثها الافواه جمع الفم والفم اصله فوه بدليل ان جمعه افواه يقال فوه وافواه كسوط واسواط وطوق واطواق ويقال رجل مفوه اذا اجاد القول وافوه اذا كان واسع الفم فثبت ان اصل الفم فوه بوزن سوط ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم اقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفويان المسئلة السادسة قوله قد بدت البغضاء من افواههم ان حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان الاول انه لا بد في المنافق من ان يجري في كلامه ما يدل على نفاقه ومفارقته لطريقة المخالصة في الود والنصيحة ونظيره قوله ولتعرفنهم في لحن القول الثاني قال قتادة قد بدت البغضاء لاوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك اما ان حملناه على اليهود فتفسير قوله قد بدت البغضاء من افواههم فهو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم الى الجهل والحمق ومن اعتقد في غيره الاصرار على الجهل والحمق امتنع ان يحبه بل لا بد وان يبغضه فهذا هو المراد من قوله قد بدت البغضاء من افواههم ثم قال تعالى وما تخفي صدورهم اكبر يعني الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء اقل مما في قلبه من النفرة والذي يظهر من علامات المحبة على لسانه اكثر مما في قلبه من المحبة ثم بين تعالى ان اظهار هذه الاسرار للمؤمنين من نعمه عليهم فقال قد بينا لكم الآيات ان كنتم من اهل العقل والفهم والدراية وقيل ان كنتم تعقلون الفصل بين ما يستحقه العدو والولي والمقصود بعثهم على استعمال العقل في تأمل هذه الآيات وتدبر هذه البينات والله اعلم قوله تعالى ها انتم اولاء تحبونهم ولا يحبونكم واعلم ان هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين وفيه مسائل المسئلة الاولى قال السيد الرضي ها للتنبيه وانتم مبتدأ واولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب على الحال من اسم الاشارة ويجوز ان يكون اولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر انتم وقال الفراء اولاء خبر وتحبونهم خبر بعد خبر المسئلة الثانية انه تعالى ذكر في هذه الآية امورا ثلثة كل واحد منها يدل على ان المؤمن لا يجوز ان يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه فالاول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه الاول تحبونهم تريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء ولا يحبونكم لانهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك انه يوجب الهلاك والثاني تحبونهم بسبب ما بينكم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب انهم اظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب كفر مستقر في بواطنهم الرابع تحبونهم اي تريدون القاءهم في الآفات والمحن ولا يحبونكم لانهم يريدون لكم ذلك ويتربصون بكم الدوائر الخامس تحبونهم لانهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب ولا يحبونكم لانهم يعلمون انكم تحبون الرسول وهم يبغضونه ومحب المبغوض مبغوض السادس تحبونهم اي تخالطونهم وتفشون اليهم اسراركم في امور دينكم ولا يحبونكم اي لا يفعلون مثل ذلك بكم وهذه الوجوه كلها داخلة تحت الآية ولما عرفهم الله تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين وانهم يظنون ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع الى ان يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المنافقين والسبب الثاني لذلك قوله تعالى وتؤمنون بالكتاب كله وفيه مسائل المسئلة الاولى في الآية اضمار والتقدير وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به وحسن الحذف لما بينا ان الضدين يعلمان معا فكان ذكر احدهما مغنيا المسئلة الثانية ذكر الكتاب بلفظ الواحد لاحد وجوه احدها انه ذهب الى الجنس كقولهم كثر الدرهم في ايدي الناس وثانيها ان الكتاب مصدر فيجوز ان يسمى به الجمع الثالث انه الجمع المصدر لا يجمع الا على التأويل فلهذا لم يقل الكتب بل ما قاله المجاز توسعا المسئلة تقدير الكلام انكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم وفيه توبيخ شديد بانهم

في باطلهم اصلب منكم في حقكم ونظيره فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون السبب الثالث قبح هذه المخالطة قوله تعالى واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ والمعنى انهم اذا خلا بعضهم ببعض اظهروا شدة العداوة والغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة الى عض الانامل كما يفعل ذلك احدنا اذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه يعض يده غيظا وان لم يكن هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم الغيظ ازديادا لما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعز اهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا بغيظكم امر لهم بالاقامة على الغيظ وذلك الغيظ كفر فكان هذا امرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز قلنا قد بينا انه عليم بذات الصدور وفيه مسائل المسئلة الاولى ذات كلمة وضعت لنسبة المؤنث كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور والمعنى انه تعالى عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف يحتمل ان يكون هذه الآية داخلة في جملة المقول وان لا يكون اما الاول فالتقدير اخبرهم بما يسرونه من عض الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله عليم بذات الصدور بما هو اخفى مما تسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من اسراركم يخفى عليه واما الثاني وهو ان لا يكون داخلا في القول فمعناه قل لهم يا محمد ولا تتعجب من اطلاعي اياك على ما يسرون واني اعلم ما هو اخفى من ذلك وهو ما اضمروه في صدورهم ولم يظهروه بالسنتهم ويجوز ان يكون قوله قل موتوا بغيظكم امر الرسول صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياه انهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك والله اعلم قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها واعلم ان هذه الآية من تمام وصف المنافقين تعالى انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الآية مسائل المسئلة الاولى المس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشيء ماسا على سبيل التشبيه فيقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب واذا مسكم الضر في البحر قال صاحب الكشاف المس بمعنى الاصابة قال تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم الآية وما اصابك من حسنة فمن الله وقال واذا مسه الشر جزوعا المسئلة الثانية المراد من الحسنة ههنا منفعة الدنيا على اختلاف انواعها فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول المحبة والالفة بين الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم المسئلة الثالثة يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوأى ضد الحسنى ثم قال وان تصبروا وتتقوا على طاعة الله وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم وتتقوا كل ما نهيكم عنه وتتوكلوا في اموركم على الله لا يضركم كيدهم شيئا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو لا يضركم بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء وهو من ضاره يضيره ويضوره ضورا اذا ضره والباقون لا يضركم بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر واصله يضرركم جزما وقال بعضهم على التقديم والتاخير تقديره ولا يضركم كيدهم شيئا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف عن عاصم لا يضركم بفتح الراء المسئلة الثانية الكيد هو ان يحتال الانسان ليوقع غيره في مكروه وابن عباس فسر الكيد ههنا بالعداوة المسئلة الثالثة شيئا نصب على المصدر اي شيئا من الضر المسئلة الرابعة معنى الآية ان كل من صبر على اداء امر الله واتقى على ما نهى عنه كان في حفظ الله فلا يضره كيد الكافرين ولا حيل المحتالين وتحقيق الكلام في ذلك هو ان الله تعالى انما خلق الخلق للعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفي بعهد العبودية في ذلك فالله تعالى اكرم من ان لا يفي بعهد الربوبية في حفظه عن الآفات والمخافات واليه الاشارة بقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى انه يوصل اليه كل ما يحبه وقال بعض الحكماء اذا اردت ان تكبت من يحسدك فاجتهد في اكتساب الفضائل ثم قال تعالى ان الله بما تعملون محيط وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ بما يعملون بالياء يعلمون في عداوتكم فيعاقبهم عليه ومن قرأ بالتاء على المخاطبة فالمعنى انه عالم محيط بما تعملونه من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما انتم اهله المسئلة اطلاق لفظ المحيط على الله مجاز لان المحيط هو الذي يحيط بهم من كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشياء قادرا على كل الممكنات جاز في مجاز اللغة انه محيط بها ومنه قوله والله من ورائهم محيط وقال والله محيط بالكافرين ولا يحيطون به علما واحصى كل شيء عددا المسئلة الثانية انما قال والله بما يعملون محيط ولم يقل والله محيط بما يعملون لانهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله اعلم قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم في باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من اهلك يعني انهم يوم احد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم غلبوا واستولوا على خصومهم وذلك يؤكد قولنا وفيه وجه آخر وهو ان الانكسار يوم احد انما حصل بسبب تخلف عبد الله بن ابي بن سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله واذ غدوت فيه ثلثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت والثاني معطوف بالواو على قوله قد كان لكم آية يقول قد كان لكم في نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا ان الله ناصر المؤمنين وكان لكم مثل ذلك من الآية اذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال الثالث العامل فيه محيط تقديره والله بما يعملون محيط المسئلة الثانية اختلفوا في ان هذا اليوم اي يوم هو فالاكثرون انه يوم بدر قاله الحسن وقال مجاهد يوم الاحزاب وحمل الآية على يوم احد اولى المسئلة الثالثة روي ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء فاستشار رسول الله

صلى الله عليه وسلم أصحابه ودعا عبد الله بن أبي بن سلول ولم يدعه قط قبلها واستشاره فقال عبد الله وأكثر الأنصار يا رسول الله أقم بالمدينة ولا تخرج إليهم والله ما خرجنا
منها إلى عدو قط إلا أصاب منا ولا دخل عدو علينا إلا أصبنا منه فكيف وأنت فينا فدعهم فإن أقاموا أقاموا بشر موضع وإن دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء
والصبيان بالحجارة وإن رجعوا رجعوا خائبين وقال آخرون اخرج بنا إلى هذه الأكلب لئلا يظنوا أنا قد خفناهم وقال عليه السلام إني قد رأيت في منامي بقرا
مذبوحة حولي فأولتها خيرا ورأيت في ذباب سيفي ثلما فأولته هزيمة ورأيت كأني أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم
فقال قوم من المسلمين الذين فاتهم بدر وأكرمهم الله بالشهادة يوم أحد اخرج بنا إلى أعدائنا فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لأمته فلما لبس ندم القوم فقالوا بئسما صنعنا نشير على
رسول الله صلى الله عليه وسلم والوحي يأتيه فقالوا له اصنع يا رسول الله ما رأيت فقال لا ينبغي لنبي يلبس لأمته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة وأصبح
بالشعب من أحد يوم السبت للنصف من شوال فمشى على رجليه وجعل يصف أصحابه للقتال كأنما يقوم القدح إن رأى صدرا خارجا قال تأخر وكان نزوله في جانب الوادي وجعل
ظهره وعسكره إلى أحد وأمر عبد الله بن جبير على الرماة وقال لهم ادفعوا عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا وقال لأصحابه اثبتوا في هذا المكان فإذا عاينوكم وولوكم الأدبار
فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما خالف رأي عبد الله بن أبي شق عليه ذلك وقال أطاع الولدان وعصاني ثم قال لأصحابه
إن محمدا إنما يظفر بعدوه بكم وقد وعد أصحابه أن أعداءهم إذا عاينوهم انهزموا فإذا رأيتم أعداءهم فانهزموا فيتبعونكم فيصير الأمر على خلاف ما قاله محمد صلى الله عليه وسلم
فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين ألفا فانهزم عبد الله بن أبي مع ثلثمائة فبقيت سبعمائة ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما
رأى المسلمون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا أن يكون هذه الواقعة كواقعة بدر فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع وخالفوا أمر الرسول بعد
أن أراهم ما يحبون فأراد الله تعالى أن يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم وليعلموا أن ظفرهم يوم بدر إنما كان ببركة طاعتهم أمر الرسول
صلى الله عليه وسلم ومتى تركوا أمره لم يبقوا بهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين وتفرق العسكر عن النبي صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى إذ تصعدون ولا تلوون
على أحد وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه إلا أبو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة في العسكر أن محمدا قتل
وكان رجل يكنى أبا سفيان من الأنصار كان قد قتل منهم سبعين وكثر فيهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن إخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى
كشفهم عن القتلى والجرحى والله أعلم والمقصود من القصة أن الكفار كانوا ثلاثة آلاف والمسلمون ألفا أو أقل ثم رجع ابن أبي مع ثلثمائة من أصحابه فبقي الرسول مع سبعمائة فأعانهم
الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الأمر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع وكل ذلك يؤكد قوله وإن تصبروا وتتقوا لا
يضركم كيدهم شيئا وإن المقبل من أعانه الله والمدبر من خذله الله **المسألة الرابعة** يقال بوأته منزلا أي أنزلته فيه والمباءة والباءة المنزل ومقاعد للقتال المواطن والمواضع
وقد استعملوا المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله في مقعد صدق وعبر عن الأمكنة بالمقاعد لوجهين أحدهما أنه صلى الله عليه وسلم أمرهم أن يثبتوا فيها وأن لا ينتقلوا عنها
والقاعد في المكان لا ينتقل عنه فلهذا سمى الأمكنة بالمقاعد تنبيها على أنهم مأمورون بأن يثبتوا فيها والثاني أن المقاتلين قد يقعدون في الأمكنة المعينة إلى أن
يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة إلى المحاربة فلهذا سميت بالمقاعد **المسألة الخامسة** قوله وإذ غدوت الآية يروى أنه عليه السلام غدا من منزل عائشة رضي الله عنها
فمشى على رجليه إلى أحد قاله مجاهد والواقدي فدل هذا النص على أن عائشة كانت أهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى الطيبات للطيبين فدل هذا على أنها
كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح ألا ترى أن ولد نوح لما كان كافرا قيل إنه ليس من أهلك ثم قال تعالى والله سميع لأقوالكم عالم بضمائركم فيمن فوق تميم خالفتم قال تعالى
إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا وفيه مسائل **المسألة الأولى** العامل في إذ همت فيه وجوه الأول قال الزجاج التبوئة أي كانت التبوئة في ذلك الوقت الثاني العامل
فيه سميع عليم الثالث يجوز أن يكون بدلا من إذ غدوت **المسألة الثانية** الطائفتان حيان من الأنصار بنو سلمة وبنو حارثة من الأوس لما انخذل عبد الله بن أبي هم الطائفتان
باتباعه فعصمهم الله فثبتوا مع النبي صلى الله عليه وسلم ومن العلماء من قال إن الله تعالى ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز لنا أن نهتك ذلك الستر **المسألة الثالثة** الفشل الجبن
والخور فإن قيل الهم بالشيء هو العزم فظاهر الآية يدل على أن الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما أن يقال والله وليهما والجواب الهم قد يراد
به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده بأنهم بأن يفشل من حيث ظهر منه ما يجري مجرى الضعف
في القلب فلا يدل على أن صدور ذلك منهم معصية وبتقدير أن يكون معصية فهي من باب الصغائر لا من باب الكبائر فلهذا قال والله وليهما ولو كان ذلك الهم من باب الكبائر لما قال
والله وليهما ثم قال تعالى والله وليهما وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ عبد الله والله وليهم لقوله وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا **المسألة الرابعة** في المعنى وجوه الأول
أن ذلك الهم ما أخرجهما عن ولاية الله تعالى الثاني كأنه تعالى قال الله ناصرهما ومتولي أمرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله الثالث فيه تنبيه على أن ذلك
الفشل لما لم يدخل في الوجود لأن الله وليهما فأمدهما بالعصمة والغرض منه أن لولا توفيق الله تعالى لما تخلص أحد عن ظلمات المعاصي ويدل عليه قوله بعد هذه الآية وعلى الله فليتوكل
المؤمنون والتوكل تفعل من وكل أمره إلى فلان إذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الآية إشارة إلى أنه ينبغي للإنسان أن يدفع ما يعرض بالتوكل على الله قوله تعالى
ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة وفي كيفية النظم وجهان الأول أنه تعالى لما ذكر قصة أحد أتبعها بقصة بدر لأنهم كانوا في وقعة بدر في غاية الفقر والعجز والكفار في غاية
القوة والشدة ثم إنه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من أقوى الدلائل على أن العاقل لا ينبغي أن يتوسل إلى تحصيل غرضه إلا بالتوكل على الله والاستعانة به والمقصود من
ذكر هذه القصة تأكيد قوله وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وتأكيد قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون الثاني أنه تعالى حكى عن الطائفتين أنهما همتا بالفشل ثم قال والله وليهما

وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له كيف يليق به الفشل والضعف ثم أكد ذلك بقصة بدر فإن المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله
تعالى ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا ههنا وهذا أقرب وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في بدر أقوال أولها اسم بئر لرجل يقال له بدر فسميت
باسم صاحبها قاله الشعبي الثاني اسم للبئر قاله الواقدي وشيوخه وأنكروا قول الشعبي وهو ما بين مكة والمدينة **المسألة الثانية** أذلة جمع ذليل وقال صاحب الكشاف
الأذلة جمع قلة وإنما ذكر جمع القلة ليدل على أنهم مع ذلتهم كانوا قليلين **المسألة الثالثة** قوله أذلة في موضع الحال وإنما كانوا أذلة لوجوه أولها أنه قال ولله العزة ولرسوله
وللمؤمنين فلا بد من تفسير هذا الذليل بمعنى لا ينافي هذه الآية وذلك أن تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو
ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة روي أن المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وما كان فيهم إلا فرس واحد والكفار كانوا قريبا من ألف
مقاتل ومعهم مائة فرس مع الأسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثاني لعل المراد أنهم كانوا أذلة في زعم المشركين واعتقادهم لأجل قلة عددهم وهو كقوله ليخرجن الأعز منها الأذل
الثالث أن الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة وإلى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على أولئك الكفار فكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم
مستقر في قلوبهم فكانوا لهذا يخافون منهم ثم قال تعالى فاتقوا الله أي في الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقواكم ما أنعم به عليكم من نصرته أو لعل الله ينعم عليكم نعمة أخرى تشكرونها
فوضع الشكر موضع الإنعام لأنه سبب له ثم قال تعالى إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين وفيه مسائل **المسألة الأولى** اختلف المفسرون
في أن هذا الوعد حصل يوم بدر أو يوم أحد فيه قولان عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن إسحاق والحجة عليه من وجوه الأول أن يوم بدر أمد الله الرسول صلى الله
عليه وسلم بألف من الملائكة قال في الأنفال إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة آلاف وخمسة آلاف يوم بدر الحجة
الثانية أن الكفار كان يوم بدر ألفا وما يقرب منه وكان المسلمون على الثلث منهم لأنهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر فأنزل الله تعالى يوم بدر ألفا من الملائكة فصار عدد
الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم أحد كان عدد المسلمين ألفا وعدد
الكفار ثلاثة آلاف فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما كان في يوم بدر فوعدهم الله في هذا اليوم أن ينزل ثلاثة آلاف من الملائكة
ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلاثة آلاف خمسة آلاف ليزداد وثوق المسلمين في هذا
اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل إذا قلنا إن هذا الوعد إنما حصل يوم أحد الحجة الثالثة أنه تعالى قال في هذه الآية ويأتوكم من فورهم هذا
يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين والمراد ويأتوكم أعداؤكم من فورهم ويوم أحد اليوم الذي كان يأتيهم الأعداء أما يوم بدر فالأعداء ما أتوهم بل هم ذهبوا إلى الأعداء
روى الواقدي عن مجاهد أنه قال حضرت الملائكة يوم أحد ولكنهم لم يقاتلوا وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فأخذه ملك في صورة
مصعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ملك أمد به وعن سعد بن أبي وقاص أنه قال كنت أرمي
السهم يومئذ فيرده علي رجل أبيض حسن الوجه وما كنت أعرفه فظننت أنه ملك القول الثاني أن هذا الوعد كان يوم بدر وهو قول أكثر المفسرين واحتجوا على صحته بوجوه الأول
أنه تعالى قال ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم كذا وكذا وظاهر هذا الكلام يقتضي أن الله تعالى نصرهم ببدر حين ما قال الرسول للمؤمنين هذا
الكلام وهذا يقتضي أنه قال هذا الكلام يوم بدر الحجة الثانية أن قلة العدد والعدد كانت يوم بدر أكثر فكان الاحتياج إلى تقوية القلب ذلك اليوم أكثر فكان صرف الكلام
إلى ذلك اليوم أولى الحجة الثالثة أن الوعد بإنزال ثلاثة آلاف من الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب أن يحصل وهو إنما حصل يوم بدر لا يوم أحد وليس لأحد أن يقول إنهم
نزلوا لكنهم ما قاتلوا لأن الوعد كان بالإمداد بثلاثة آلاف من الملائكة ومجرد الإنزال لا يحصل الإمداد بل لا بد من الإعانة والإعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل يوم أحد بألف
ثم زاد فيهم ألفين فصاروا ثلاثة آلاف ثم زاد ألفين آخرين فصاروا خمسة آلاف فكأنه عليه السلام قال ألن يكفيكم أن يمدكم **المسألة الثانية** اختلفوا في عدد الملائكة وضبط
الأقوال فيها أن من الناس من ضم العدد الناقص إلى العدد الزائد ومنهم من أدخل العدد الناقص في العدد الزائد أما الأول فإن حملنا الآية على قصة بدر كان عدد
الملائكة تسعة آلاف لأنه تعالى ذكر الألف وذكر ثلاثة آلاف وذكر خمسة آلاف والمجموع تسعة آلاف وإن حملناها على قصة أحد فليس فيها ذكر الألف بل فيها ذكر ثلاثة
آلاف وخمسة آلاف والمجموع ثمانية آلاف وأما على التقدير الثاني وهو إدخال الناقص في الزائد فقالوا عدد الملائكة خمسة آلاف لأنهم وعدوا بألف ثم ضم إليها ألفان
ثم ضم إليها ألفان آخران فلا جرم وعدوا بخمسة آلاف **المسألة الثالثة** أجمع أهل التفسير والسير أن الله تعالى أنزل الملائكة يوم بدر وأنهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس
لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لا يقاتلون ولا يضربون وهذا قول الأكثرين وأما أبو بكر الأصم فإنه أنكر ذلك أشد الإنكار واحتج عليه بوجوه الحجة
الأولى أن الملك الواحد يكفي في إهلاك أهل الأرض ومن المشهور أن جبريل عليه السلام أدخل جناحه تحت المدائن الأربع لقوم لوط وبلغ جناحه إلى الأرض السابعة ثم رفعها إلى السماء
وقلب عليها سافلها فإذا حضر هو يوم بدر فأي حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفار ثم بتقدير حضوره فأي فائدة في إرسال سائر الملائكة الحجة الثانية أن أكابر الكفار كانوا
مشهورين وكل واحد منهم مقابله من الصحابة معلوم وإذا كان كذلك امتنع إسناد قتله إلى الملائكة الحجة الثالثة الملائكة لو قاتلوا لكانوا إما أن يصيروا بحيث يراهم الناس أولا
يراهم الناس فإن رآهم الناس فإما أن يقال إنهم رأوهم في صورة الناس أو في صورة غير الناس فإن كان الأول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثة آلاف
أو أكثر ولم يقل أحد بذلك ولأن هذا على خلاف قوله تعالى ويقللكم في أعينهم وإن شاهدوهم في غير صورة الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب الخلق فإن من شاهد الجن
فإنه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة وأما القسم الثاني وهو أن الناس ما رأوا الملائكة فعلى هذا التقدير إذا حاربوا وحزوا الرؤوس ومزقوا البطون وأسقطوا الكفار عن الأفراس فحينئذ

كان الناس يشاهدون حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا يشاهدون احدا من الفاعلين ومثل هذا
يكون من اعظم المعجزات ويجب ان يصير الخبر به متواترا مشهورا في الكافر والمسلم والموافق والمخالف ولو جاز انكاره عند مشاهدة مثل هذه الافعال الحالة وتقادم التفرد لما
لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم ايضا الثالث ان هؤلاء الملائكة الذين نزلوا اما ان يقال انهم كانوا اجساما كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم الكل وان
يكون رؤيتهم كرؤية غيرهم ومعلوم ان الامر ما كان كذلك وان كانوا اجساما لطيفة رقيقة مثل الهواء لم يكن فيه صلابة وقوة ويمتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما يروى
واعلم ان هذه الشبه انما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة واما من يقر بهما فلا يليق شيء من هذه الكلمات فما كان يليق بابي بكر الاصم انكار هذه الاشياء مع ان نص القرآن ناطق
بها وورودها في الاخبار قريب من التواتر روى عبد الله بن عمر قال لما رجعت قريش من احد جعلوا يتحدثون في انديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض
الذين كنا نراهم يوم بدر والشبهة المذكورة اذا قوبلت بكمال قدرة الله زالت وطاحت فانه تعالى يفعل ما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات ويحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات
المسألة الخامسة اختلفوا في كيفية نصرة الملائكة قال بعضهم بالقتال مع المؤمنين وقال آخرون بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بان النصرة لهم وبالقاء الرعب في قلوب
الكفار والظاهر في المدد انهم يشركون الجيش في القتال ان وقعت الحاجة اليهم ويجوز ان لا تقع الحاجة اليهم في نفس القتال وان يكون مجرد حضورهم كافيا في تقوية
القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام **المسألة السادسة** قوله الن يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالامر يقال كفاه امر كذا
اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله تعالى
والبحر يمده **المسألة السابعة** قرأ ابن عامر منزلين مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة وهما لغتان **المسألة الثامنة** قال صاحب الكشاف انما قدم
لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى الن يكفيكم انكار ان لا يكفيهم الامداد بثلاثة آلاف من الملائكة وانما جيء بلن الذي هو لتأكيد النفي للاشعار بانهم
كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر ثم قال تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وفي هذه الآية مسائل
المسألة التاسعة بلى ايجاب لما بعد لن يعني بان يكفيكم الامداد بهم فاوجب الكفاية ثم قال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا والمشركون يأتوكم من فورهم هذا يمددكم
ربكم باكثر من ذلك وهو خمسة آلاف جعل مجيء خمسة آلاف من الملائكة مشروطا بثلاثة اشياء الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور فلما لم يوجد هذه الشرائط لا جرم لم يوجد
المشروط **المسألة العاشرة** الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قيل انه اول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة
يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول الاصوليين الامر للفور او للتراخي والمعنى حدة مجيء العدو وحرارته وسرعته **المسألة الحادية عشر** قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم مسومين
بكسر الواو اي معلمين اعلموا انفسهم بعلامات مخصوصة واكثر الاخبار انهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها والباقون بفتح الواو اي سومهم الله او بمعنى انهم سوموا انفسهم
والمراد من المسومين المعلمين في الخبر انه صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر تسوموا فان الملائكة قد تسومت قال ابن عباس سومت الملائكة بالعمائم الصفر وكانوا على خيل بلق بان علقوا
الصوف الابيض في نواصيها واذنابها وروي ان حمزة كان يعلم بعمامة وعلي يعلم بصوفة بيضاء وكان الزبير يعصب بعصابة صفراء وابو دجانة بعصابة حمراء الثاني في المسومين
انه بمعنى المرسلين ماخوذ من الابل السائمة المرسلة في المرعى يقول سمت الابل اذا ارسلتها ويقال في التكثير سومتها كما يقال اكرمت في قراءة مسومين بكسر الواو فالمعنى ان الملائكة
ارسلت خيلها على الكفار لقتلهم واسرهم ومن قرأ بفتح الواو فالمعنى ان الله تعالى ارسلهم على المشركين لتهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش والله اعلم قوله تعالى وما جعله الله
الا بشرى لكم الكناية في قوله وما جعله عائدة على المصدر كانه قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم فانكم تنصرون فدل يمددكم على الامداد والبشرى اسم من الابشار ومضى
الكلام فيه في سورة البقرة ثم قال تعالى ولتطمئن قلوبكم به وفي قوله الا بشرى اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر فكان الواجب ان يقال الا بشرى لكم واطمئنانا او يقال الا
ليبشركم ولتطمئن به قلوبكم فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم والجواب عنه من وجهين احدهما ان في ذكر الامداد مطلوبين احدهما اقوى في المطلوبية من الآخر
فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول الطمأنينة في ان الله تعالى ينصرهم ويعينهم فلا يجبنوا عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي
ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين في المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ولكن الاقوى حصول الطمأنينة فلهذا ادخل حرف التعليل على
فعل الطمأنينة ونظيره والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي هو الركوب ادخل حرف التعليل على فعل الركوب الثاني قال بعضهم الواو زائدة والتقدير
لتطمئن به قلوبكم ثم قال وما النصر الا من عند الله قال المفسرون اراد الله تعالى ذلك لكي لا يركن المؤمنون الى الملائكة ويبين انهم وان حضروا وقاتلوا فما النصر الا من عند الله والغرض
توكلهم على الله وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال علمه
ولا يتوهم النصر الا منه والاعانة من فضله وكرمه ثم قال ليقطع طرفا من الذين كفروا واللام في ليقطع متعلق بقوله وما النصر الا والمعنى ان المقصود من نصركم بواسطة
امداد الملائكة هو ان يقطعوا طرفا من الذين كفروا اي تهلكوا طائفة منهم وتقتلوا قطعة منهم وقيل انه يرجع الى قوله ولتطمئن قلوبكم وليقطع طرفا فانه ذكر حرف العطف لانه
اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف وقوله طرفا اي طائفة وقطعة وانما حسن ذكر الطرف ولم يذكر الوسط لانه لا يتوصل الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف و
هو يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها ثم قال او يكبتهم في اللغة صرع الشيء على وجهه يقال كبته فانكبت والمراد بالكبت في اللغة والهزيمة
والغيظ والاذلال وكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت قوله خائبين الخيبة هو الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين الياس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع و
الياس قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض الياس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم في الآية مسائل **المسألة الاولى** في سبب نزول

هذه الآية قولان الاول وهو المشهور انها نزلت في قصة احد ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على اربعة اوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية
والقائلون بهذا ذكروا احتمالات احدها روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف
يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان يدعو عليهم فنزلت وثانيها عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال اللهم العن صفوان
بن امية اللهم فنزلت فيه او يتوب عليهم فتاب الله عليهم وحسن اسلامهم وثالثها انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك انه صلى الله عليه وسلم لما راى ما فعلوا به من المثلة
قال لامثلن منهم بثلثين فنزلت الاحتمال الثاني انها نزلت بسبب انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يلعن المسلمين الذين خالفوا امره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك روي عن ابن
عباس الاحتمال الثالث انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا امره ويدعو لهم فنزلت هذه الآية فهذه الوجوه مفرعة على قولنا ان الآية نزلت
في قصة احد القول الثاني انها نزلت في واقعة اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار اصحابه الى بني عامر ليعلمهم القرآن فذهب اليهم عامر بن الطفيل بعسكره واخذهم
وقتلهم فجزع من ذلك صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين يوما فنزلت في قصة احد وسياق الكلام يدل عليه **المسألة الثانية** ظاهر هذه الآية
تدل على انها وردت في امر كان صلى الله عليه وسلم يفعل فيه فعلا وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال وهو ان ذلك الفعل ان كان بامر الله فكيف منعه
الله منه وان لم يكن بامر الله فكيف يصح مع قوله وما ينطق عن الهوى وايضا دلت الدلائل على عصمة الانبياء عليهم السلام فالامر الممنوع عنه في هذه الآية ان كان حسنا فلم منعه
وان كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال لئن اشركت ليحبطن عملك
وانه عليه السلام ما اشرك قط وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين فهذا لا يدل على انهم اطيعوا والفائدة في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغيظ والغضب
وهو مثلة عمه حمزة وقتل المسلمين والظاهر ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل فنص الله على المنع تقوية لعصمته وتاكيدا لطهارته والثاني لعله كان ذلك
من باب ترك الافضل والاولى فارشده الله تعالى الى اختيار الافضل والاولى ونظيره وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به الآية والوجه الثالث في الجواب لعله صلى الله
عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استأذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع منه وعلى هذا التقدير لا يدل هذا النهي على القدح في العصمة **المسألة الثالثة** قوله
ليس لك من الامر شيء فيه قولان الاول ان ليس معناه انه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شان هذه الحادثة شيء وعلى هذا فنقل عن المفسرين عبارات احداها ليس لك من مصالح
عبادي شيء الا ما اوحي اليك وثانيها ليس لك من مسألة اهلاكهم شيء لانه تعالى اعلم بالمصالح فربما تاب عليهم وثالثها ليس لك في ان يتوب الله عليهم ولا في ان يعذبهم شيء
والقول الثاني ان المراد هو الامر الذي يضاده النهي والمعنى ليس لك من امر خلقي شيء الا اذا كان على وفق امري وهو كقوله الا له الخلق والامر وقوله لله الامر من قبل ومن بعد والمقصود
منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول الا ما كان باذنه وامره وهذا هو الارشاد الى كمال درجات العبودية والمقصود منه اظهار عجز العبودية وان لا يخوض العبد في امر الله
في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق بمعرفة الاصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية **المسألة الرابعة** في هذه الآية قولان احدهما ان قوله او يتوب
عليهم عطف على ما قبله والتقدير ليقطع طرفا او يكبتهم او يتوب عليهم او يعذبهم ويكون قوله ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت
زيدا فاعلم ذلك وعمرا وعلى هذا فالآية متصلة بما قبلها والثاني ان معنى او ههنا معنى حتى ومعنى الآية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي
منهم **المسألة الخامسة** قوله تعالى او يتوب عليهم مفسر عند اصحابنا بخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على ما مضى ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك
من جنس الارادات والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله فصار البرهان مطابقا لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله او يتوب عليهم وفسر المعتزلة قوله
او يتوب عليهم اما بالالطاف او بقبول التوبة منه اما قوله تعالى فانهم ظالمون ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان كان الغرض منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو تعالى
سماهم ظالمين لان الشرك ظلم وان كان الغرض منه منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا امره صح الكلام ايضا لان من عصى الله فقد ظلم نفسه **المسألة الثانية** المراد
من العذاب المذكور في هذه الآية هو عذاب الدنيا وهو القتل والاسر وان يكون عذاب الآخرة وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض الى الله تعالى **المسألة الثالثة** قوله فانهم
ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى او يعذبهم فانه ان عذبهم انما عذبهم لانهم ظالمون قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض
فيه مسألتان **المسألة الاولى** ان المقصود من هذا تاكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من الامر شيء والمعنى ان الامر انما لمن له الملك وملك السموات والارض ليس الا لله وهذا
برهان قاطع **المسألة الثانية** انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لان المراد الاشارة الى الحقائق والماهيات فدخل فيه الكل اما قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء فاعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الآية على انه تعالى له ان يدخل الجنة بحكم الالهية جميع الكفار والمردة وله ان يدخل النار بحكم الالهية جميع المقربين والصديقين وانه
لا اعتراض عليه في فعل هذه الاشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكد ذلك ايضا وذلك لان العبد يتوقف على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى
فاذا خلق الله تلك الارادة اطاع واذا خلق النوع الآخر من الارادة عصى فطاعة العبد من الله ومعصيته ايضا من الله وفعل الله لا يوجب على الله شيئا البتة ولا الطاعة توجب
الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله بحكم الالهية وقهره وقدرته فصح ما ادعيناه انه لو شاء لعذب جميع المقربين حسن منه ذلك وهذا البرهان هو الذي دل عليه
ظاهر قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قيل اليس انه قد ثبت انه لا يغفر للكفار ولا يعذب الملائكة والانبياء قلنا مدلول الآية انه لو اراد لفعل ولا اعتراض
عليه وهذا القدر لا يقتضي انه يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ثم ختم الكلام بقوله والله غفور رحيم والمقصود منه بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان جانب الرحمة والمغفرة
غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة واعلم ان من الناس من قال انه تعالى لما شرح عظيم

ثم على المؤمنين بما يتعلق بارشادهم الى الاصلح لهم في امر الدين وفي امر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل في الامر والنهي والترغيب والتحذير فقال يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا
الربوا على هذا التقدير يكون هذه الآية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها وقال القفال يحتمل ان يكون ذلك متصلا بما تقدم وفي قوله اضعافا مضاعفة وفيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** كان الرجل في الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا جاء الاجل ولم يكن المديون واجد ذلك المال قال زد في المال
حتى ازيد في الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا حل الاجل الثاني فعل مثل ذلك ثم الى آجال كثيرة فياخذ بسبب تلك المائة اضعافا فهذا هو المراد من قوله اضعافا مضاعفة
المسئلة الثانية انتصب اضعافا على الحال واتقوا الله لعلكم تفلحون ان اتقاء الله في هذا النهي واجب وان الفلاح يتوقف عليه فلو اكل ولم يتق زال الفلاح وهذا
تنصيص على ان الربا من الكبائر لا من الصغائر وتفسير قوله لعلكم تقدم وفي قوله اعبدوا ربكم وتمام الكلام في الربا مر ايضا في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين
للكافرين فيه سؤالات الاول ان النار التي اعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين والجواب
تقدير الآية اتقوا ان تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين السؤال الثاني ظاهر قوله اعدت للكافرين يقتضي انها ما اعدت الا لهم وهذا يقتضي القطع بان اهل الكبائر من المؤمنين
لا يدخلون النار وهو على خلاف سائر الآيات والجواب من وجوه الاول لا يبعد ان يكون في النار دركات اعدت بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله النار التي اعدت
للكافرين اشارة الى الدركات المخصوصة بالكفار وذلك لا يمنع دخول المؤمنين فيها لانه لما كان اكثر اهل النار هم الكفار فلاجل التغليب لا يبعد ان يقال انها معدة لهم كما ان الرجل
يقول لدابة ركبها لحاجة من المواضع انما اعددت هذه الدابة للقاء المشركين فيكون صادقا في ذلك وان كان قد ركبها في تلك الساعة لغرض آخر فكذا ههنا الوجه الثاني
في الجواب ان القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على ان النار معدة للكافرين وسائر الآيات دالة على ايضا انها معدة لمن سرق وقتل وزنى وقذف وامثاله
كالتي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير وله جميع الكفار فال ذلك وايضا قال تعالى فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين وليس هذا
اضعف جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط مذكورة في سائر السور كانت كالمذكورة ههنا فكذا فيما ذكرناه والله اعلم الوجه الرابع ان قوله اعدت للكافرين باثبات
كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما ان قوله في الجنة اعدت للمتقين لا يدل على انه لا يدخلها سواهم من الصبيان والمجانين والحور العين والجواب الوجه الخامس ان المقصود
من وصف النار بانها اعدت للكافرين تعظيم الزجر وذلك لان المؤمنين خوطبوا باتقاء المعاصي اذا علموا انهم متى فارقوا التقوى ادخلوا النار التي اعدت للكافرين وهذا
بمنزلة ان يخوف الوالد ولده بانك ان عصيتني ادخلتك دار السباع ولا يدل ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا ههنا السؤال الثالث هل تدل هذه الآية على ان
النار مخلوقة الآن والجواب نعم لان قوله اعدت اخبار عن الماضي فلا بد وان يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود ثم قال تعالى واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ولما
ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة في القرآن وقيل هذه الآية معاتبة للذين عصوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وقالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان
حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول وهذا عام فيدل الظاهر على ان من عصى الله ورسوله في شيء من الاشياء انه ليس اهلا للرحمة وذلك يدل على قول اصحاب
الوعيد قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك هو في مصاحف اهل المدينة والشام والباقون بالواو
وكذا هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان فمن قرأ بالواو عطف على ما قبلها والتقدير اطيعوا الله والرسول وسارعوا ومن ترك الواو جعل قوله سارعوا وقوله
واطيعوا الله كالشيء الواحد فكون كل واحد منهما كالآخر في المعنى اسقط العاطف **المسئلة الثانية** روي عن الكسائي الامالة في سارعوا واولئك يسارعون ونسارع
وذلك جائز لمكان الراء المكسورة **المسئلة الثالثة** قالوا في الكلام محذوف والمعنى وسارعوا الى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك ان الموجب للمغفرة ليس الا فعل
المامورات وترك المنهيات فكان هذا امرا بالمسارعة الى فعل المامورات وترك المنهيات وتمسك كثير من الاصوليين بهذه الآية في ان ظاهر الامر يوجب الفور ويمنع
من التراخي ووجهه ظاهر وللمفسرين فيه كلمات احدها قال ابن عباس هو الاسلام الثاني قال علي عليه السلام هو اداء الفرائض وهذا لان اللفظ مطلق فيجب ان يعم
والثالث انه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان ووجهه ان المقصود من جميع العبادات الاخلاص قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والرابع قال
ابو العالية هو الهجرة والخامس انه الجهاد قال الضحاك قال لان من قوله وان غدوت من اهلك الى تمام ستين آية نزلت في يوم احد فكان كل هذه الاوامر والنواهي مختصة
بما يتعلق بباب الجهاد والسادس قال سعيد بن جبير انه التكبيرة الاولى والسابع انه الصلوات الخمس والثامن قال عكرمة انه جميع الطاعات لان اللفظ عام فيتناول الكل والتاسع
قال الاصم سارعوا اي بادروا الى التوبة من الربا والذنوب والوجه فيه انه تعالى نهى اولا عن الربا ثم قال وسارعوا الى مغفرة فهذا يدل على ان المراد منه المسارعة في ترك
ما تقدم النهي عنه والاولى ما تقدم من وجوب حمله على اداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه في تخصيصه ثم بين انه تعالى كما يجب المسارعة
الى الجنة وانما فصل بينهما لان الغفران معناه ازالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للاشعار بانه لا بد للمكلف من تحصيل الامرين واما وصف الجنة بان عرضها السموات
فمعلوم ان ذلك ليس بتحقيقه لان نفس السموات لا يكون عرضا للجنة فالمراد كعرض السموات والارض وههنا سؤالات الاول ما معنى ان عرضها مثل عرض
السموات والارض والجواب فيه وجوه الاول ان المراد انه لو جعلت السموات والارض طبقا طبقا بحيث يكون كل واحد من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثم
وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية من السعة لا يعلمها الا الله والثاني ان الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات انما يكون للرجل
الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له فلا بد وان تكون الجنة المملوكة لكل احد مقدارها هكذا الثالث قال ابو مسلم وفيه وجه آخر وهو ان الجنة لو عرضت بالسموات
والارض على سبيل البيع لكانتا ثمنا للجنة تقول اذا بعت الشيء بالشيء الآخر عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين وكذا ايضا معنى القيمة لانها

ماخوذة من مقاومة الشيء للشيء حتى يكون كل واحد مثلا للآخر الرابع المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لانه لا شيء عندنا اعرض منهما ونظيره خالدين فيها ما دامت
السموات والارض فخاطبنا على وفق ما عرفنا فكذا ههنا السؤال الثاني انه لما كان العرض هكذا فالظاهر ان الطول يكون اعظم ونظيره قوله تعالى بطائنها من استبرق فاذا كانت
البطانة هكذا فكيف الظهارة والثاني قال القفال ليس المراد بالعرض ههنا ما هو خلاف الطول بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب بلاد عريضة اي واسعة عظيمة والاصل
فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق وما ضاق عرضه دق فجعل العرض كناية عن السعة السؤال الثالث انتم تقولون الجنة في السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء
والجواب من وجهين الاول ان المراد من قولنا انها في السماء انها فوق السموات وتحت العرش قال عليه السلام في صفة الفردوس سقفها عرش الرحمان وروي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم في صفة الفردوس سقفها عرش الرحمن وروي ان رسول هرقل سال النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين فاين النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار والمعنى والله اعلم انه اذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم والليل في ضد
ذلك الجانب فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل وسئل انس بن مالك عن الجنة افي الارض ام في السماء فقال واي ارض وسماء تسع الجنة قال فاين هي قال
فوق السموات السبع تحت العرش والوجه الثاني ان الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الآن بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيامة وعلى هذا التقدير لا يبعد ان يكون
الجنة مخلوقة في مكان الارض واما قوله اعدت للمتقين فظاهره يدل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك قوله تعالى الذين ينفقون في السراء والضراء
واعلم انه تعالى لما بين ان الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات فالصفة الاولى قوله الذين
ينفقون في السراء والضراء وفيه وجوه الاول ان المعنى انهم في حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الانفاق وبالجملة فالسراء هو الغنى والضراء هو الفقر يحكى
عن بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة وعن عائشة رضي الله عنها انها تصدقت بحبة عنب والمعنى انهم لا يدعون الاحسان الى الناس كان في عسر او في يسر الثاني المعنى انه
الاحسان والانفاق سواء سرهم بان كان على وفق طبعهم او ساءهم بان كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه وانما افتتح الله بذكر الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه
كان في ذلك الوقت اشرف الطاعات لاجل الحاجة اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين الصفة الثانية قوله والكاظمين الغيظ والعافين وفيه مسائل
المسئلة الاولى يقال كظم غيظه اذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل يقال كظمت السقاء اذا ملاته وشددت عليه ويقال فلان لا يكظم على جرة اذا كان لا
يحتمل شيئا وذلك ما سددت من مجرى الماء او باب وطريق فهو كظم والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للقناة كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القربة
المكظومة واخذ فلان بكظم فلان اذا اخذ بمجرى نفسه لانه موضع الامتلاء بالنفس ومعنى قوله والكاظمين الغيظ الذين يكفون غيظهم عن الامضاء ويردون في اجوافهم
وهذا الوصف من اقسام الصبر والحلم وهو كقوله واذا ما غضبوا هم يغفرون **المسئلة الثانية** قال النبي صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملا الله
قلبه امنا وايمانا وقال عليه السلام لاصحابه تصدقوا بالفضة والذهب والطعام واتاه رجل بقشور التمر فتصدق به وجاء آخر وقال والله ما لي الا عرض اتصدق فلا عاقب احدا بما
يقوله في فذا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مر قوم ذلك الرجل فقال صلى الله عليه وسلم ما من جرعة احب الى الله من جرعة موجعة تجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جرعة
غيظ كظم عليها وقال عليه السلام ليس الشديد بالصرعة لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب الصفة الثالثة قوله تعالى والعافين عن الناس قال القفال يحتمل ان يكون
هذا راجعا الى ما ذم من فعل المؤمنين عن ذلك المشركين في اكل الربا ومن نهي المؤمنين عن ذلك وندبهم الى العفو قال تعالى عقيب قضاء الربا والتداين وان كان ذو عسرة
فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ويحتمل كما قال في الدية فمن عفي له من اخيه شيء الى قوله وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله
عليه وسلم على المشركين حين قتلوا حمزة ومثلوا به وقال لامثلن بهم فندب الى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر انه يفعله من المثلة فكان تركه فعل ذلك
قال تعالى في هذه القصة وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين قال صلى الله عليه وسلم لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعطي من
حرمه ويعفو عن ظلمه قال عيسى عليه السلام ليس الاحسان الى من احسن اليك ذلك مكافاة وانما الاحسان الى من اساء اليك اما قوله تعالى والله يحب المحسنين اللام
في المحسنين يدخل فيه كل محسن ويدخل الجنة هؤلاء المذكورون ويكون للعهد فيكون اشارة الى هؤلاء فاعلم انه يجوز ان الاحسان الى الغير اما ان يكون بايصال النفع
اليه او بدفع الضرر عنه اما ايصال النفع اليه فهو المراد بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه انفاق العلم وذلك بان يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين
ويدخل فيه انفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات واما دفع الضرر عن الغير فهو اما في الدنيا وهو ان لا يشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة اخرى وهو المراد بكظم الغيظ واما
في الآخرة وهو ان يبرئ ذمته عن التبعات والمطالبات في الآخرة وهو المراد بقوله والعافين عن الناس فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان
الى الغير ولما كانت هذه الامور الثلاثة مشتركة في كونها احسانا الى الغير ذكر ثوابها فقال والله يحب المحسنين فان محبة الله للعبد اعظم درجات الثواب ثم قال تعالى والذين اذا
فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله واعلم ان وجه النظم من وجهين الاول انه تعالى لما وصف الجنة بانه معدة للمتقين بين ان المتقين قسمان احدهما الذين اقبلوا
على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله بالانفاق في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين اذنبوا ثم تابوا وانابوا وهو المراد بقوله والذين
اذا فعلوا فاحشة وبين تعالى ان هذه الفرقة كالفرقة الاولى في كونها متقية وذلك لان المذنب اذا تاب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله
والوجه الثاني انه تعالى ندب في الآية الاولى الى الاحسان الى الغير وندب في هذه الآية الى احسان الى النفس فان المذنب العاصي اذا تاب كانت تلك التوبة احسانا منه الى نفسه
وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** روى ابن عباس ان هذه الآية نزلت في رجلين انصاري وثقفي والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد آخى بينهما وكانا لا يفترقان في احوالهما

فرح لتقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر وخلفه الانصاري على اهله ليتعاهدهم فكان يفعل ذلك ثم لما رأى امرأته فذهب ليقبلها فوضع كفه على وجهها ثم ندم الرجل فلما وافى الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير الانصاري وكان قد هام في الجبال طالبا للتوبة فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الآية وقال ابن مسعود قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت بنو اسرائيل اكرم على الله منا وكان احدهم اذا اذنب ذنبا اصبح كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره اجدع انفك افعل كذا فانزل الله تعالى هذه الآية وهي انهم اكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار **المسألة الثانية** الفاحشة هاهنا نعت محذوف والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوها قال صاحب الكشاف ما يكون فعله كاملا في القبح وظلم النفس هو اي ذنب كان مما يؤاخذ الانسان به الثاني ان الفاحشة هي الصغيرة والصغيرة الاستغفار منها بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بالاستغفار وهو قوله واستغفر لذنبك وما كان الا على الصغائر بل على ترك الافضل الثالث الفاحشة هي الزنا وظلم النفس وهي القبلة والنظرة واللمسة وعلى قول من حمل الآية على السبب الذي رويناه ولانه تعالى سمى الفاحشة الزنا فاحشة فقال ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة اما قوله تعالى ذكروا الله ففيه وجهان احدهما ان المعنى ذكروا وعيد الله او عقابه او جلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف المضاف والذكر هاهنا الذي هو ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ومقاتل والواقدي قالوا تفكروا ان الله سائلهم وذلك لانه قال بعد هذه الآية فاستغفروا الله وهذا يدل ان هذا الاستغفار كالاثر والنتيجة لذلك الذكر ونظيره ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والقول الثاني ان المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال لان من سأل الله مسألة فالواجب ان يقدم على تلك المسألة الثناء على الله فكذا هنا لما كان المراد الاستغفار عن الذنوب قدموا عليه الثناء على الله ثم استغفروا بعده ثم قال فاستغفروا لذنوبهم والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو حقيقة التوبة فاما الاستغفار باللسان فذاك لا اثر له في ازالة الذنب بل يجب اظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله وكونه ثم قال لذنوبهم اي لاجل ذنوبهم ثم قال ومن يغفر الذنوب الا الله فالمقصود منه ان لا يطلب العبد المغفرة الا منه وذلك لانه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والآخرة فكان هو القادر على ازالة ذلك العقاب عنه فصح انه لا يجوز طلب الاستغفار الا منه ثم قال ولم يصروا على ما فعلوا واعلم ان قوله ومن يغفر الذنوب الا الله جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله وهم يعلمون فيه وجهان الاول انه حال من فعل الاصرار والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لانه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل اما العالم بحرمته فانه لا يعذر في فعله والثاني ان يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكن من الاحتراز من الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث ثم قال اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار والمعنى ان المطلوب بالتوبة امران العفو عن العقاب واليه الاشارة بقوله مغفرة من ربهم والثاني ايصال الثواب اليه وهو المراد بقوله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ثم بين تعالى ان الذي يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنات يكون اجر العلم وجزاء عليه بقوله تعالى ونعم اجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال ان الثواب بفضل من الله وليس بجزاء على عملهم قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين اعلم انه تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنان اتبعه بفعل ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة وهذا تأمل احوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي اصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يكون فيه ويستعمل ايضا في الزمان بمعنى المضي لان ما مضى انفرد عن الوجود وخلي عنه وكذا الامم الخالية واما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه احدها انها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فانه لتوالي اجزائه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد والسنة فعلة بمعنى مفعول وثانيها ان تكون من سنن النصل والسنان اسنه سنا فهو مسنون اذا احددته على المسن فالفعل المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة على معنى انه مسنون وثالثها ان تكون من قولهم سن الابل اذا احسن الرعي فالفعل الذي داوم النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى انه عليه السلام احسن رعايته وادامته **المسألة الثانية** المراد من الآية قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الامم السالفة فاختلفوا فالاكثرون من المفسرين على ان المراد سنن الهلاك والاستيصال بدليل قوله تعالى فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين وذلك لانهم انما خالفوا الانبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم اثر وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة عليهم فرغب الله تعالى امة محمد صلى الله عليه وسلم في تأمل احوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم الى الايمان بالله ورسله والاعراض عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمؤمنين فان الدنيا ما بقيت لا مع المؤمن ولا مع الكافر ولكن المؤمن يبقى بعده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة والكافر يبقى عليه اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة ثم قال تعالى فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين لان التأمل في العقاب في حال اهل الفريقين يكفي في معرفة القسم الآخر او يقال الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك انما يحصل بتأمل احوال المكذبين والمعاندين ونظير هذه الآية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله والعاقبة للمتقين وان الارض يرثها عبادي الصالحون **المسألة الثالثة** ليس المراد من قوله فسيروا في الارض فانظروا الامر بذلك بل المقصود تعرف احوالهم فان حصلت هذه المعرفة بغير المسير في الارض كان المقصود حاصلا ولا يمتنع ان يقال ايضا ان مشاهدة آثار المتقدمين اثرها اقوى من اثر السماع كما قيل ان آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الآثار ثم قال تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين وعنى بقوله هذا ما تقدم من امره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لانواع البينات والآيات ولا بين

والبيان

والبيان وبين الهدى وبين الموعظة لان العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجهان الاول ان البيان هو الدلالة التي تفيد ازالة الشبهة بعد ان كانت الشبهة حاصلة واما الهدى والفرقان البيان عام في اي شيء كان واما الهدى فهو بيان طريق الرشد ليسلك دون طريق الغي واما الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في طريق الدين فالحاصل ان البيان جنس تحته نوعان احدهما الكلام الهادي الى ما ينبغي في الدين وهو الهدى والثاني الكلام الزاجر عما لا ينبغي في الدين وهو الموعظة الثاني ان البيان هو الدلالة بشرط كونها مفضية الى الاهتداء وقد تقدم هذا البحث في قوله هدى للمتقين المسألة الثانية قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين واعلم ان الذي قدمه من قوله قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا كانه قال اذا بحثتم عن احوال القرون الماضية علمتم ان اهل الباطل وان اتفقت لهم صولة ولكن كان مآل الامر الى الضعف والفتور وصارت دولة اهل الحق عالية وصولة اهل الباطل مندرسة فلا ينبغي ان يكون صولة الكفار عليكم يوم احد سببا لضعفكم وجبنكم بل يجب ان يقوى قلبكم فان الاستعلاء سيحصل لكم ولا تهنوا اي لا تضعفوا عن الجهاد والوهن الضعف قال تعالى اني وهن العظم مني واشتعل ولا تحزنوا اي على من قتل منكم وخرج وانتم الاعلون فيه وجوه الاول ان حالكم اعلى من حالهم في القتل لانكم اصبتم منهم يوم بدر اكثر مما اصابوا منكم يوم احد وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا ولان قتالكم لله وقتالهم للشيطان وقتالكم للدين الحق وقتالهم للدين الباطل وكل ذلك توجب كونكم اعلى حالا منهم الثاني وانتم الاعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة لكم واستيلاؤكم عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله لان القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فكانوا محتاجين الى ما يفيدهم قوة في القلب وفرحا في النفس فبشرهم بذلك فاما قوله ان كنتم مؤمنين ففيه وجوه الاول وانتم الاعلون ان بقيتم على ايمانكم والمقصود انه تعالى انما تكفل باعلاء درجتهم لتمسكهم بدين الاسلام والثاني وانتم الاعلون فكونوا مصدقين بهذه البشارة ان كنتم مؤمنين بما يعدكم الله من الغلبة الثالث ولا تهنوا ولا تحزنوا ان كنتم مؤمنين فان الله تعالى وعد بنصرة هذا الدين فان كنتم من المؤمنين علمتم ان هذه الواقعة لا تبقى بحالها وان الدولة تصير للمسلمين والله اعلم قوله تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله واعلم ان هذا من تمام قوله ولا تهنوا الا انه تعالى اراد الذي يصيبهم من القرح لا يجب ان يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو فاذا كان العدو مع باطلهم وسوء عاقبتهم لم يفتروا لاجل ذلك في الحرب فبان لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق اولى وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قرئ بضم القاف وفتحها قرح وكذا قوله من بعد ما اصابهم القرح وهما لغتان كالجهد والوجد والضعف وهما لغتان والثاني ان الفتح لغة تهامة والحجاز والثالث انه بالفتح مصدر وبالضم اسم والرابع انه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم الم الجراحة الخامس قال ابن مقسم هما لغتان الا ان المفتوحة توهم انها جمع قرحة **المسألة الثانية** في الآية قولان احدهما ان مسكم يوم احد فقد مسهم يوم بدر وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها والثاني ان الكفار قد نالهم يوم احد مثل ما نالكم فانه قتل كثير منهم وكان فرحهم يوم احد مثل فرح المشركين فلما يجب ان يفتر الفرح في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتل ثم قال وتلك الايام نداولها بين الناس وفيه مسائل **المسألة الاولى** تلك مبتدأ والايام صفته ونداولها خبره ويجوز تلك الايام مبتدأ وخبرا كقوله تلك الايام اشارة الى جميع ايام الوقائع العجيبة فبين انها دول **المسألة الثانية** قال القفال المداولة نقل الشيء من واحد الى آخر يقال تداولته الايدي اذا تناقلته ومنه كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي تتداولونها ولا يجعلونها للفقراء نصيبا ويقال الدنيا دول اي تنتقل من قوم الى آخرين ثم عنهم الى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا اذا انتقل اليه والمعنى ان يوما يحصل فيه السرور والغم لعدوه وبالعكس من ذلك فلا يبقى شيء من احوالها ولا يستقر اثر من آثارها وليس المراد من هذه المداولة ان الله تعالى تارة ينصر المؤمنين واخرى ينصر الكافرين وذلك لان الله تعالى نصره منصب شريف واعزاز عظيم فلا يليق بالكافرين بل المراد من هذه المداولة ان الله تعالى تارة يشدد المحنة على الكفار واخرى على المؤمنين والفائدة فيه من وجوه الاول انه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الاوقات وازالها عن المؤمنين في جميع الاوقات لحصل العلم الاضطراري بان الايمان حق وما سواه باطل ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب الثاني ان المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي فيكون تشديد المحنة عليه في الدنيا ادبا له واما تشديد المحنة على الكافر فانه يكون غضبا من الله عليه والثالث وهو ان لذات الدنيا وآلامها غير باقية واحوالها غير مستمرة وانما تحصل السعادات مستمرة في الدار الآخرة ولذلك فانه تعالى يميت بعد الاحياء ويسقم بعد الصحة فاذا حسن ذلك فلم لا يحسن ان يبدل السراء بالضراء والقدرة بالعجز وروي ان ابا سفيان صعد الجبل يوم احد وقال ان ابن ابي كبشة ابن ابي قحافة ابن ابي الخطاب فقال عمر هذا رسول الله وهذا ابو بكر وها انا عمر قال ابو سفيان يوم بيوم والايام دول والحرب سجال فقال عمر لا سواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار فقال لئن كان كما تزعمون فقد خبنا اذا وخسرنا اما قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا ففيه مسائل **المسألة الاولى** اللام في قوله ليعلم الله متعلق بفعل مضمر اما بعده او قبله اما الاضمار بعده فعلى تقدير وتلك الايام نداولها بين الناس لامور منها ليعلم الله الذين آمنوا ومنها ليتخذ منكم شهداء ومنها ليمحص الله الذين آمنوا ومنها ليمحق الكافرين فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة **المسألة الثانية** الواو في قوله وليعلم الله الذين آمنوا نظائرها كثيرة في القرآن قال تعالى وليكونوا من الموقنين ولتصغى اليه والتقدير وتلك الايام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وانما حذف المعطوف عليه للايذان بان المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة ليسليهم عما جرى وليعرفهم ان تلك الواقعة وان شانها ففيها من وجوه المصالح ما لو عرفوها لسرتهم **المسألة الثالثة** ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا مشعر بانه تعالى انما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ومعلوم ان ذلك محال على الله ونظيره ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم وقوله وليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله لنعلم اي الحزبين احصى ولنبلوكم والا لنعلم من يتبع الرسول وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وفي هذه الآية وجوه احدها ليظهر الاخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر وثانيها ليعلم اولياء الله فاضاف الى نفسه تفخيما وثالثها ليحكم بالامتياز فوضع العلم مقام الحكم بالامتياز لان العلم بالامتياز لا يحصل الا بعد العلم ورابعها ليعلم ذلك واقعا منهم كما كان يعلم انه سيقع لان المجازاة تقع

على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد **المسألة الرابعة** العلم قد يكون بحيث يكتفي بمفعول واحد كما يقال علمت زيدا اي علمت ذاته وعرفته وقد يحتاج الى مفعولين كما يقال علمت
زيدا كريما والمراد منه هاهنا القسم الثاني الا ان المفعول الثاني محذوف والتقدير وليعلم الله الذين آمنوا متميزين بالايمان من غيرهم اي الحكمة في هذه المداولة ان يصير الذين آمنوا متميزين
عن يدعي الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام ويجوز ان يكون العلم من القسم الاول بمعنى معرفة الذات والمعنى ليعلم الله الذين آمنوا بما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم اي ليعرفهم
باعيانهم الا ان سبب حدوث هذا العلم وهو ظهور الصبر حذف هاهنا واما قوله ويتخذ منكم شهداء فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة وفيه مسألتان **المسألة الاولى**
في هذه الاية قولان احدهما ويتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فان كونهم شهداء على الناس منصب عالي ودرجة عالية الثاني المراد منه ويكرم
قوما بالشهادة وذلك لان قوما من المسلمين فاتهم يوم بدر فكانوا يتمنون العدو وان يكون لهم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة وايضا القران مملوا
من تعظيم حال السموات والارض قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وجي بالنبيين والشهداء فكانت هذه المنزلة
من المنزلة الثالثة للنبوة واذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين **المسألة الثانية** قوله ويتخذ منكم شهداء
تنصيص على ان ما حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى وكذا يدل على ان فعل العبد خلق الله **المسألة الثالثة** الشهداء جمع شهيد كالكرماء والضعفاء والظرفاء و
المقتول بسيف الكفار من المسلمين يسمى شهيدا وفي تعليل هذا الاسم وجوه الاول قال النضر سمي الشهداء لانهم احياء لقوله تعالى احياء عند ربهم فارواحهم حية
وقد حضرت دار السلام وارواح الغير لا تشهدها الثاني قال ابن الانباري لان الله وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد فعيل بمعنى مفعول فعيل الثالث لانهم يستشهدون
يوم القيامة مع الانبياء والصديقين كما قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس الرابع سموا شهداء لانهم كما قتلوا ادخلوا الجنة بدليل ان الكفار كما ماتوا ادخلوا النار
فكذا هاهنا ثم قال تعالى والله لا يحب الظالمين قال ابن عباس اي المشركين كقوله ان الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض وفيه وجه الاول والله
لا يحب من لا يكون ثابتا على الايمان صابرا على الجهاد ثم قال وليمحص الله الذين آمنوا اي ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص في اللغة التنقية والمحق النقصان وقال
المفضل هو ان يذهب الشي كله حتى لا يرى منه شي ومنه قوله يمحق الله الربا اي يستاصله فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين لان تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم واولئك باهلاك
انفسهم وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والاقرب ان المراد بالكافرين هاهنا طائفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول عليه السلام يوم احد وانما قلنا ذلك لعلمنا
بانه تعالى لم يمحق كل الكفار بل كثير منهم على كفره والله اعلم قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين اعلم انه تعالى لما بين في الاية
الاولى الوجوه التي هي الموجبات والمؤثرات في مداولة الايام ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بدون تحمل المشاق وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
ام منقطعة وقد تقدم في البقرة كونها منقطعة وتحصيل الكلام لا تحسبوا ان تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد ونظيره الم احسب الناس ان يتركوا ان العبد لا يصل الانسان
الى السعادة والجنة مع اهمال هذه الطاعة **المسألة الثانية** قال الزجاج اذا قيل فعل فلان فجوابه لم يفعل فاذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لانه لما اكد في جانب
الثبوت بقد لا جرم اكد في جانب النفي بكلمة لما **المسألة الثالثة** ظاهر الاية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم اما قوله تعالى ويعلم الصابرين قراءة
الحسن ويعلم الصابرين بالجزم عطفا على ولما يعلم الله واما النصب فباضمار ان وهذه الواو تسمى واو الصرف كقولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فالمراد
هاهنا ان دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان وقرا ابو عمرو ويعلم بالرفع على ان الواو للحال كانه قيل ولما تجاهدوا وانتم صابرون وحاصل الكلام ان
حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الآخرة فبقدر ما يزداد احدهما ينقص من الآخر وذلك لان سعادة الدنيا لا تحصل الا باشتغال القلب بطلب الدنيا وسعادة الآخرة لا تحصل
الا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا وقع الاستبعاد الشديد في هذه الاية وايضا حب الله وحب الآخرة لا يتم
بالدعوى فليس كل من اقر بدين الله كان صادقا فان الحب هو الذي لا ينقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فان بقي الحب عند تسليط اسباب البلاء كان ذلك الحب حقيقيا
فلهذه الحكمة قال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم الرسول قبل ان يبتليكم الله بالجهاد وتشديده والله اعلم قوله تعالى ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد
رايتموه وانتم تنظرون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس لما اخبر الله تعالى المسلمين على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بما فعل بشهداء بدر من الكرامة و
الثواب اشتاق المسلمون الى الجهاد والفوز بدرجة الشهادة فقالوا اللهم ارنا قتالا لعلنا نستشهد فيه فنلحق باخواننا في الجنة فاراهم يوم احد فلم يلبثوا ان انهزموا
الا من شاء الله منهم فقتل بعضهم وجرح بعضهم فذاك معنى قوله ولقد كنتم تمنون الموت فقد رايتموه يوم احد وانتم تنظرون الى السيوف فيها الموت وفيه وجه آخر
وهو انهم هم الذين الحوا على الرسول صلى الله عليه وسلم في الخروج وكان رايه في الاقامة بالمدينة وايضا ان الانصار استاذنوا في قتال اهل مكة وهم بمكة فمنعهم وقال لم
اؤذن بقتال فلما انهزموا قال المحققون لم يكن تمنيهم للموت عيبا لان يقتلوا لان قتل المشركين لهم كفر ولا يجوز للمؤمن ان يتمنى الكفر ويرضى به بل انما تمنوا الفوز
بدرجات الشهداء والوصول الى ثوابهم واحتج اصحابنا بهذا الموضع على انه تعالى مريد لجميع افعال العباد من الخير والشر قالوا دلت هذه الايات على انه تعالى كان رغب
المؤمنين في الفوز بثواب الشهداء ومن اراد شيئا اراد ما هو من لوازمه وثواب الشهداء لا يحصل الا اذا قتلهم الكفار فلا بد وان يريد ان يقتلهم الكفار ولا شك ان ذلك
القتل كفر ومعصية فثبت انه تعالى مريد للكفر والايمان والطاعة والعصيان **المسألة الثانية** قالوا ذكر تعالى الموت واراد سبب الموت وهو الجهاد والقتل كقوله
تعالى من قبل ان تلقوه اي تشاهدوه وتعرفوا شدته وصعوبته ثم قال فقد رايتموه اي شاهدتموه وانما رايتموه حين قتل بين ايديكم اخوانكم واقاربكم وشارفتم ان
تقتلوا ثم قال وانتم تنظرون وفيه وجهان الاول وانتم تنظرون الى اقدام القوم وشدة حرصهم على قتالكم وقتل الرسول وانتم تنظرون اليهم من غير جد في دفعهم ولا

الجهاد والحاحكم على الرسول صلى الله عليه وسلم بالخروج ثم انهزامهم عنه وقلة ثباتهم الثاني قال الزجاج وانتم بصراء كما يقول القائل رايت كذا وابصرته بعيني ونظرت اليه
بحدقتي والغرض منه التاكيد في انه راه وبحقيقة ولئلا يظن ان المراد رؤية القلب وفي الاية سؤال محذوف لان المعنى فقد رايتموه وانتم تنظرون فلم
انهزمتم وهذا موضع العتاب وهو قول ابن عباس قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس ومجاهد
والضحاك لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم بالشعب امر الرماة ان يلزموا اصل الجبل وان لا ينتقلوا منه سواء كان الامر لهم او عليهم فلما وقفوا وحملوا على الكفار هزموهم
وقتل علي طلحة صاحب لوائهم والزبير والمقداد شدا على المشركين ثم حمل الرسول مع اصحابه فهزموا ابا سفيان فبادر قوم من الرماة الى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب
ميمنة الكفار فلما راى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزموهم وفرقوهم وكثر القتل في المسلمين ورمى عبد الله بن قميئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر
رباعيته وشج وجهه واقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم احد حتى قتله ابن قميئة فظن انه قتل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال
قتلت محمدا وصرخ صارخ الا ان محمدا قد قتل وكان الصارخ الشيطان ففشا في الناس خبر قتله فعند هذا قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن ابي ياخذ لنا امانا من ابي
سفيان وقال ناس من المنافقين لو كان نبيا لما قتل ارجعوا الى اخوانكم والى دينكم فقال انس بن النضر عم انس بن مالك يا قوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حي
لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه ثم قال اللهم اني اعتذر اليك مما يقول هؤلاء
ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل رحمه الله وعن بعض المهاجرين بانصاري يتشحط في دمه فقال يا فلان اشعرت ان محمدا قد قتل فقال ان كان قد قتل فقاتلوا على دينكم ولما شج
ذلك الكافر وجه الرسول وكسر رباعيته احتمله طلحة بن عبيد الله ودافع عنه ابو بكر وعلي ونفر معهم ثم جعل الرسول ينادي الي عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من
اصحابه فلامهم على هزيمتهم فقالوا يا رسول الله فديناك بابائنا وامهاتنا اتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ومعنى الاية وما محمد الا رسول قد خلت
من قبله الرسل فسيخلو كما خلوا وكما ان اتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم فعليكم ان تتمسكوا بدينه بعد خلوه لان الغرض من بعثة الرسول تبليغ الرسالة والزام الحجة لا وجوده
بينهم ابدا **المسألة الثانية** قال ابو علي الرسول جاء على ضربين احدهما يراد به المرسل والآخر الرسالة وهاهنا المراد منه المرسل بدليل قوله انك لمن المرسلين وقوله يا ايها
الرسول بلغ والرسول بمعنى الرسالة كقوله لقد كذب الواشون ما فهت عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول اي برسالة قال ومن هذا قوله تعالى انا رسول ربك بذكر في موضع
ثم قال افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء والمعنى اتنقلبون على اعقابكم
ان مات محمد او قتل ونظيره هل زيد قائم **المسألة الثانية** انه تعالى بين في آيات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل انك ميت والله يعصمك من الناس وقال ليظهره على الدين كله فليس لقائل
ان يقول لما علم انه لا يقتل فلم قال او قتل فان الجواب من وجوه احدها ان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق جزئيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين
فالشرطية صادقة وجزآها كاذبين وقال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وليس فيهما فساد فكذا هاهنا والثاني ان هذا ورد على سبيل الالزام فان موسى عليه السلام
مات ولم يرجع امته عن ذلك الدين والنصارى يزعمون ان عيسى عليه السلام قتل وهم لم يرجعوا عن دينه فكذا هاهنا والثالث ان الموت لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل
فوجب ان لا يوجب الرجوع عن دينه لانه لا فارق بين الامرين فلما رجع الى هذا المعنى والمقصود منه الرد على الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد **المسألة
الثالثة** قوله انقلبتم على اعقابكم اي صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبيه ونكص على عقبيه وذلك ان المنافقين
قالوا لضعفة المسلمين ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قد قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قاتل عليه وحاصل الكلام انه تعالى بين ان
قتله لا يوجب الضعف في دينه بدليلين الاول القياس على موت سائر الانبياء وقتلهم والثاني ان الحاجة الى الرسول لتبليغ الرسالة والدين وبعد ذلك لا حاجة اليه فلم
يلزم من قتله فساد الدين **المسألة الثالثة** ليس لقائل ان يقول ان قوله افان مات او قتل شك وهو على الله محال لانا نقول المراد انه سواء وقع هذا او ذاك فلا تاثير له
في ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا والغرض منه تاكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يتضرر بكفر الكافرين
بل المراد انه لا يضر الا نفسه ثم اتبع الوعيد بالوعد فقال وسيجزي الله الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم يقع الشبهة في قلوب العلماء
الاقوياء من المؤمنين فهم شكروا الله تعالى على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله وسيجزي الله الشاكرين وروي عن علي عليه السلام انه قال
المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه وروي انه قال ابو بكر امير الشاكرين والله اعلم قوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وفيه مسائل **المسألة الاولى**
في كيفية تعلق الاية بما قبلها وجوه الاول ان المنافقين ارجفوا ان محمدا عليه السلام قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس الا باذن الله وقضائه وقدره فكان قتله
مثل موته في انه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين فكما انه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه فكذا اذا قتل وجب ان لا يؤثر ذلك في فساد دينه والمقصود
منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين الثاني ان يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل واذا جاء الاجل لم
يندفع الموت فلا فائدة في الجبن والخوف والثالث ان يكون المراد ذكر حفظ الله للرسول وتخليصه عن تلك المعركة المخوفة فان في تلك الواقعة ما بقي سبب من اسباب الهلاك
والشر الا وقد حصل ولكن لما كان الله حافظا له وناصرا ما ضره شي من ذلك وفيه تنبيه على ان اصحابه قصروا في الذب عنه الرابع وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله فليس في
ارجاف من ارجف بموت النبي ما يحقق ذلك فيه او يبعث في تقوية الكفر بل يبقيه الله تعالى الى ان يظهره على الدين كله الخامس ان المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون في الصحابة
لما رجعوا وقد قتل منهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فاخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن الله وحضور الاجل **المسألة الثانية** اختلفوا في نفس

الاذن على اقوال احدها الامر قال ابو مسلم اي بامر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت احد الا بهذا الامر الثاني المراد قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
والمراد من هذا الامر التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت والحياة الا الله فلا تموت نفس الا باذن الله تعالى الثالث ان يكون الاذن هو التخلية
والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار وبه فسر قوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله اي بتخلية الله فالمعنى الا باذن الله بان يخلي الله بين القاتل والمقتول
لكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا ليتم على يديه بلاغ ما ارسله به حتى ينتهي الى الاجل الذي كتبه الله له الرابع ان يكون الاذن بمعنى العلم
ومعناه ان نفسا لن تموت الا في الوقت الذي علم الله موتها فيه الخامس قال ابن عباس الاذن هو قضاء الله وقدره فانه لا يحدث شيء الا بمشيئة الله **المسألة الثالثة**
قال الاخفش والزجاج اللام في لنفس معناه النفي والتقدير وما كانت نفس لتموت الا باذن الله **المسألة الرابعة** دلت الاية على ان المقتول ميت باجله وان تغيير الاجال
ممتنع قوله تعالى كتابا مؤجلا فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه ما قبله فان قوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله
قائم مقام ان يقال كتب الله كتابا مؤجلا **المسألة الثانية** المراد بالكتاب المؤجل المشتمل على الاجل ويقال انه اللوح المحفوظ واعلم ان جميع الحوادث لا بد وان تكون
معلومة لله وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والاجل والسعادة والشقاوة لا بد وان تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ اما قوله تعالى ومن يرد ثواب
الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها وكذلك نجزي الشاكرين فاعلم ان الذين حضروا يوم احد كانوا فريقين منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الاخرة كما ذكره
تعالى فيما بعد من هذه السورة فالذين حضروا القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء وهؤلاء لا بد وان يميزوا عمن اخبر الله تعالى في
هذه الاية ان من طلب الدنيا لا بد وان يصل الى بعض مقصوده ومن طلب الاخرة فكذلك وتقريره قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات الى آخر الحديث واعلم ان هذه
الاية وان وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال وذلك لان المؤثر في جلب الثواب والعقاب المقاصد والدواعي لا ظواهر الاعمال فان من وضع الجبهة على
الارض في صلاة الظهر والشمس قدامه فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من اشرف دعائم الاسلام وان قصد به عبادة الشمس كان ذلك من اعظم
دعائم الكفر وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول يوم القيامة للمقاتل في سبيل الله فيما ذا قتلت فيقول امرت بالجهاد في سبيلك قوله تعالى وكاين
من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين وهذا من تمام تاديبه تعالى للمنهزمين يوم احد والمعنى ان
كم من الانبياء المتقدمين كان اتباعهم اسوة حسنة فلما كانت طريقة اتباع الانبياء المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الاية
مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير كائن على وزن كاعن ممدودا مهموزا مخففا والباقون مشدد بوزن كعين وهو لغة قريش ومن اللغة الاولى قول جرير وكائن
بالاباطح من صديق يراني لو اصبت هو المصابا **المسألة الثانية** قرا ابن كثير ونافع وابو جعفر وابو عمرو قتل معه على الفعل الماضي والقراءة الاولى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين
بقوا بعدهم ما تبدلوا وما وهنوا في دينهم بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي ان يكون حالكم يا امة احمد هكذا قال القفال رحمه الله والوقف في هذا التاويل
على قوله قتل وقوله معه ربيون حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون او يكون على معنى التقديم والتاخير اي وكاين من نبي معه ربيون كثير قتل والربيون على كثرتهم وفيه وجه آخر
وهو ان يكون المعنى وكاين من نبي قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فقد كان
ينبغي ان يكون حالكم كذلك وحجة هذه القراءة ان المقصود من هذه الاية حكاية ما جرى لسائر الانبياء ليقتدي هذه الامة بهم وقد قال تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
فيجب ان يكون المذكور قتل سائر الانبياء لا قتالهم ومن قرا قاتل معه فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من اصحابه فاصابهم من عدوهم قرح فما وهنوا لان الذي اصابهم
انما هو في سبيل الله وطاعته واقامة دينه ونصرة رسوله فكذلك كان ينبغي ان تفعلوا يا امة احمد والمراد ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في القتال فوجب ان
يكون المذكور هو القتال وايضا روي ان سعيد بن جبير قال ما سمعنا بنبي قتل في القتال **المسألة الثالثة** قال الواحدي اجمعوا على ان معنى كاين كم وتاويلها التكثير لعدد الانبياء
الذين هذه صفتهم ونظيره وكاين من قرية امليت لها فكاين هاهنا والكاف في كاين كاف التشبيه دخلت على اي التي هي للاستفهام كما دخلت على ان في كان وان
من كان واعلم انه لا يقع للتنوين صورة في الخط الا في هذا الحرف خاصة فكثر استعمال هذه الكلمة فصارت كلمة واحدة موضوعة **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف
الربيون وقرئ بالحركات الثلث والفتح على القياس والضم والكسر من تغييرات النسب وقال الفراء الربيون الالوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد ربي كانه
نسب الى الربة وقال الاخفش الربيون الذين يعبدون الرب واعلم انه مدح هؤلاء الربيين بنوعين اولا بصفات النفي وثانيا بصفات الاثبات اما المدح
بصفات النفي فهو قوله تعالى فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ولا بد من الفرق بين هذه الثلثة وقال صاحب الكشاف فما وهنوا
عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما اصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم
وبضعفهم عند ذلك بمجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حين ارادوا ان يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن ابي في طلب الامان من ابي سفيان ويحتمل ان يفسر الوهن
باستيلاء الخوف عليهم والضعف بضعف ايمانهم ووقوع الشكوك والشبهات في قلوبهم والاستكانة هي الانتقال من دينهم الى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو ان الوهن ضعف
يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم والاستكانة هي اظهار ذلك العجز والضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدي الاستكانة
الخضوع وهو ان يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى ان من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله ولم يظهر الجزع والهلع فان الله يحبه ومحبة
الله تعالى للعبد عبارة عن ارادة اكرامه واعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب وذلك نهاية المطلوب ثم انه تعالى اتبع ذلك بان مدحهم بصفات الثبوت فقال

وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله وثبت اقدامنا يدل على
ان فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف **المسألة الثانية** بين تعالى انهم كانوا مستعينين عند ذلك الشدة والجهاد بالدعاء والتضرع
وطلب الامداد والاعانة من الله تعالى والغرض ان يقتدي بهم امة محمد صلى الله عليه وسلم فان من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضي انما
قدم قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا لان الذنوب تدل الانسان فلا ينصره الله ويخذله فقدموا التوبة والاستغفار لهذا المعنى ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة
الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو من قوله واسرافنا في امرنا والاسراف والافراط قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا ولا تسرف في القتل وكلوا
واشربوا ولا تسرفوا وفلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم انهم لما فرغوا من ذلك سالوا ربهم ان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر
الفاسدة عن صدورهم ثم سالوا بعد ذلك ان ينصرهم على القوم الكافرين لان هذه النصرة لا بد فيها من امور زائدة على ثبوت اقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه
في قلوبهم واحداث احوال سماوية او ارضية توجب انهزامهم مثل هبوب رياح يثير الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم قال القاضي وهذا تاديب
من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد او غيره ثم قال تعالى فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين
واعلم انه تعالى لما شرح طريقة الربانيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر ايضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال فآتاهم ثواب الدنيا وفيه مسائل
المسألة الاولى قوله فآتاهم الله يقتضي انه اعطاهم الامرين اما ثواب الدنيا فالنصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات
الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات واما ثواب الآخرة فالجنة وما فيها فلا شك من المنافع واللذات وانواع السرور والتعظيم وذلك غير حاصل في الحال فيكون المراد انه
تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة فاقام حكم الله بذلك مقام نفس الحصول لما فيها ان الخلف في وعده محال ويحتمل قوله فآتاهم على انه سيؤتيهم على قياس قوله اتى امر الله كذلك
القاضي ولا يمتنع ان يكون هذه الاية مختصة بالشهداء وهم احياء يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيين ايضا كذلك وانه تعالى في حال انزال هذه الاية
كان قد آتاهم حسن ثواب الآخرة في جنان السماء **المسألة الثانية** خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم لان كله في غاية الحسن ولم يصف ثواب الدنيا
لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة زائلة قال القفال يحتمل ان يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا اي حسنا والغرض منه المبالغة لكونها في الحسن عظيمة
صارت نفس الحسن كما يقول فلان جود وكرم اذا كان في غاية الجود والكرم **المسألة الثالثة** قال تعالى فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها فذكر لفظة من الدالة
على التبعيض وقال في هذه الاية فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب
الثواب فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة فاما المذكورون في هذه الاية فانهم لم يذكروا من انفسهم الا العيب والقصور وهو المراد من قولهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا ولم يطلبوا
التدبير والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد بقوله وثبت اقدامنا وانصرنا فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلا جرم فاز اولئك ببعض الثواب وهؤلاء
فازوا بالكل وايضا اولئك ارادوا الثواب وهؤلاء ما ارادوا الا خدمة مولاهم فلا جرم اولئك حرموا وهؤلاء اعطوا ليعلم ان كل من اقبل على الله اقبل عليه كل ما عند الله ثم قال
والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهو ان هؤلاء اعترفوا بانهم مسيئون حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله محسنين كانه تعالى يقول لهم اذا
اعترفت باساءتك وعجزك فانا اصفك بالاحسان واجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم انه لا وصول الى حضرة الجلال الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وايضا انهم لما اقدموا
على الجهاد طلبوا التثبيت والنصرة من الله تعالى فعند ذلك سماهم بالمحسنين وهذا يدل على ان العبد لا يقدر على الاتيان بالفعل الحسن الا اذا اعطاه الله واعانه عليه
ثم قال هل جزاء الاحسان وللذين احسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه تعالى هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين واعلم ان هذه الاية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار لما ارجفوا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد قتل
ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر منع الله المسلمين بهذه الاية عن الالتفات الى كلام اولئك المنافقين فقال ان تطيعوا الذين كفروا وفي الاية مسائل
المسألة الاولى ان تطيعوا الذين كفروا المراد ابو سفيان فانه كان كبير القوم في ذلك اليوم وشجرة الفتن وقال الاكثرون المراد عبد الله بن ابي واتباعه المنافقون لانهم
هم الذين القوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت هذه الواقعة وقال الاقرب انه يتناول الكل **المسألة الثانية** قوله ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه
بل لا بد من التخصيص ان تطيعوهم فيما امروكم به يوم احد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما امروكم من الضلال وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا
ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم على اعقابكم يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان ثم قال فتنقلبوا خاسرين ولما كان اللفظ عاما وجب ان يدخل فيه خسران الدنيا وخسران الآخرة
اما خسران الدنيا فلان اشق الاشياء على العقلاء الانقياد للعدو والتذلل له واظهار الحاجة اليه واما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العذاب المخلد
ثم قال تعالى بل الله مولاكم وهو خير الناصرين والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون متحيرون والعاقل لا يطلب النصرة الا من الله
لانه هو خير الناصرين وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه الاول لانه القادر على نصرتك والعالم بمصالحك والكريم يعطيك ونصرة العبد بخلاف ذلك والثاني بنصرك
في الدنيا والآخرة وغيره ليس كذلك الثالث انه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك الحاجة كما قال قل من يكلؤكم بالليل والنهار وغيره ليس كذلك واعلم ان قوله خير الناصرين
ظاهره انه من جنس الناصرين وهو منزه عن ذلك لكن الكلام ورد على حسب تعارفهم كقوله وهو اهون عليه والله اعلم قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا
بالله ما لم ينزل به سلطانا واعلم ان هذه الاية من تمام ما تقدم ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكر في هذه

الآية انه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان هذا الوعد مخصوص
بيوم احد او هو عام في جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مخصوص بهذا اليوم لان جميع الآيات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة ثم ذكروا في كيفية القاء
الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين الاول انه لما استولى الكفار على المسلمين وهزموهم اوقع الله الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب لان ابا سفيان
لما خاطبهم من الجبل كما ذكرنا [illegible] اليهم والثاني ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا في بعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئا قتلنا الاكثرين منهم ثم تركناهم ونحن
قاهرون ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله الرعب في قلوبهم والثاني ان هذا الوعد غير مختص بيوم بل هو عام لقوله نصرت بالرعب مسيرة شهر
المسألة الثانية قرا ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين وهما لغتان ويجوز ان يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه المسألة الثالثة الرعب الخوف الذي يحصل في
القلب واصل الرعب الملء يقال سال راعب اذا ملأ الاودية والانهار وسمي الفزع رعبا لانه يملأ القلب فزعا المسألة الرابعة ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين
كفروا الرعب يقتضي جميع الكفار لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة
وانما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم وذهب جمع من المفسرين انه مخصوص باولئك الكفار اما قوله بما اشركوا فما مصدرية والمعنى بسبب اشراكهم بالله وتقرير
هذا الوجه المعقول هو ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له الاضطرار
لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك المعبود الآخر ينصرني واذا لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصرة فحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت
ان الاشراك بالله يوجب الرعب اما قوله ما لم ينزل به سلطانا ففيه مسائل المسألة الاولى السلطان هنا الحجة والبرهان واشتقاقه من السليط وهو الذي يضاء
به السراج وقيل للامراء سلاطين لانهم الذين بهم يتوصل الناس الى تحصيل الحقوق والثاني ان السلطان في اللغة الحجة وانما قيل للامير سلطان لان معناه ذو الحجة الثالث
قال الليث السلطان القدرة لانه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان
كل شيء حدته وهو مأخوذ من اللسان السليط والسلاطة بمعنى الحدة المسألة الثانية من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع وقال لا سبيل الى
اثبات الصانع الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد فما زاد عليه لا سبيل الى اثباته فلم يجز اثباته المسألة الثالثة هذه
الآية دالة على فساد التقليد وذلك لان الآية دالة على ان الشرك لا دليل عليه فوجب ان يكون القول به باطلا فلزم فساد القول بالتقليد ثم قال تعالى
ومأواهم النار واعلم ان احوال هؤلاء المشركين في الدنيا هي وقوع الخوف في قلوبهم واحوالهم في الآخرة هي ان مأواهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين
المثوى المكان الذي يكون مقر الانسان ومأواه من قولهم ثوى يثوي ثواء وجمع المثوى مثاوي قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اعلم ان في اتصال هذه الآية بما قبلها
وجوها الاول انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الى المدينة وقد اصابهم ما اصابهم باحد قال ناس من اصحابه من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر
فنزلت الثاني كان صلى الله عليه وسلم راى في المنام انه يذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة صاحب لواء المشركين يوم احد وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذلك
قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث يجوز ان يكون هذا الوعد ما ذكره في قوله تعالى ان تصبروا وتتقوا الآية الا ان هذا
كان مشروطا بشرط الصبر والتقوى الرابع يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله ولينصرن الله من ينصره وهذا ايضا مشروط الخامس يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي
في قلوب الذين كفروا الرعب السادس الوعد هو ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا من هذا المكان فانا لا نزال غالبين ما دمتم في هذا المكان اذا عرفت هذا
النظم ففي الآية مسائل المسألة الرابعة قال الواحدي رحمه الله الصدق يتعدى الى مفعولين يقول صدقته الوعد والوعيد المسألة الخامسة قد ذكرنا انه صلى الله
عليه وسلم جعل احدا خلف ظهره واستقبل المدينة واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا هناك فلما اقبل المشركون جعل الرماة يرشقونهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا
والمسلمون على آثارهم يحسونهم قال الليث الحس القتل الذريع تحسونهم اي تقتلونهم قتلا كثيرا وقال ابو عبيدة والزجاج الحس الاستئصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا
قتله البرد وحسوهم اي استأصلوهم قتلا وحسه اذا ابطل حسه بالقتل كما يقال بطنه اذا اصاب بطنه وراسه اذا اصاب راسه قوله باذنه اي بعلمه ومعنى الكلام انه
تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر فما دمتم وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم فلما تركتم الشرط زالت النصرة اما قوله تعالى حتى اذا فشلتم وتنازعتم
في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان للعلماء هاهنا طريقين الاول ان هذا ليس بشرط بل المعنى ولقد صدقكم الله
وعده حين فشلتم اي صدقكم الى ان كان منكم الفشل والتنازع وحتى على هذا القول غاية بمعنى الى فيكون معنى حتى الى ان والى حين الطريق الثاني ان قوله حتى اذا
فشلتم شرط وعلى هذا اختلفوا في الجواب فالاول انه محذوف اي حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون منعكم الله نصره ونظيره كثير قال تعالى
فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فتأتيهم بآية والتقدير فافعل والثاني ان جوابه وعصيتم والواو زائدة كما قال فلما اسلما وتله للجبين وناديناه والمعنى
ناديناه كذا هاهنا التنازع والفشل صار موجبا للعصيان فالتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر عصيتم والواو زائدة الثالث في الجواب اي حتى اذا فشلتم وتنازعتم
في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فالجواب هو قوله صرتم فريقين الا انه اسقط لان قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم
من يريد الآخرة يفيد فائدته ويؤدي معناه لان كلمة من للتبعيض فهي تفيد هذا الانقسام وهذا التبعيض وهذا احتمال خطر بالي الوجه الرابع قال ابو مسلم جواب قوله حتى اذا
فشلتم هو قوله صرفكم عنهم وكلمة ثم هاهنا كالساقطة وهذا الوجه في غاية البعد المسألة الثانية انه ذكر تعالى اولا الفشل وهو الضعف وقيل الجبن وهذا باطل

بدليل قوله ولا تنازعوا فتفشلوا اي فتضعفوا لانه لا يليق به فتجبنوا وثانيها التنازع في الامر وفيه بحثان البحث الاول المراد من التنازع ان الرماة لما راوا انهزام المشركين [illegible]
الجبل [illegible] فقالوا الغنيمة الغنيمة فقال عبد الله اميرهم عهد الرسول الينا ان لا نبرح فابوا عليه وذهبوا وبقي هو مع طائفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون فهذا هو
التنازع البحث الثاني قوله في الامر فيه وجهان الاول ان الشان والقصة اي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشان والثاني انه هو الامر الذي يضاده النهي اي تنازعتم فيما امركم
الرسول به من ملازمة ذلك المكان وثالثها قوله وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان بقي في هذه الآية سؤالات السؤال الاول لم قدم ذكر
الفشل على ذكر التنازع والمعصية والجواب ان القوم لما راوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في انفسهم عن الثبات طمعا في الغنيمة ثم تنازعوا في طريق القول في انا هل نذهب
لطلب الغنيمة ام لا ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة السؤال الثاني لما كانت المعصية مفارقة لتلك المواضع خاصة فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام والجواب هذا اللفظ وان كان
عاما الا انه جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة السؤال الثالث ما الفائدة في قوله من بعد ما اراكم ما تحبون والجواب المقصود منه التنبيه على
عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم ان يمتنعوا عن المعصية فلما اقدموا عليها سلبهم الله ذلك الاكرام واذاقهم وبال امرهم ثم قال ثم صرفكم عنهم
ليبتليكم واختلف المعتزلة واصحابنا في تفسير هذه الآية وذلك لان صرفهم عن الكفار معصية فكيف اضافه الى نفسه اما اصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم لان مذهبهم
ان الخير والشر بارادة الله تعالى وتخليقه فعلى هذا قولهم قالوا معنى الصرف ان الله تعالى رد المسلمين عن الكفار والقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم وهذا قول جمهور
المفسرين ورد المعتزلة هذا التاويل عن جابر ويدل عليه القرآن والعقل اما القرآن فقوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان فكيف يضيفه بعد ذلك
الى نفسه واما المعقول فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان بفعله لما جاز معاتبتهم [illegible] ثم قال تعالى ولقد عفا عنكم و
ظاهره يقتضي تقدم ذنب منهم قال القاضي ان كان الذنب من الصغائر صح ان يصف نفسه بانه عفا عنهم من غير توبة وان كان من باب الكبائر فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الدلالة
على ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب لم يكن من اهل العفو والمغفرة واعلم ان الذنب لا شك انه كان كبيرة لانهم خالفوا نص الرسول صلى الله عليه وسلم وصارت المخالفة سببا لانهزام المسلمين
وقتل جمع عظيم من اكابرهم وكل ذلك من باب الكبائر وايضا قوله ومن يولهم يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال انه خاص في بدر ضعيف لان اللفظ عام ثم ظاهر هذه
الآية يدل على انه تعالى عفا عنهم من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فدل هذا على انه تعالى قد يعفو عن الكبيرة واما دلائل المعتزلة في المنع عن ذلك فقد تقدم الجواب عنها
في البقرة ثم قال والله ذو فضل على المؤمنين وهو راجع الى ما تقدم من ذكر النصر اولا ثم بالعفو عن الذنوب ثانيا وهذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن لانا بينا ان هذا الذنب
كان من الكبائر ثم انه تعالى سماهم المؤمنين خلاف ما يقوله المعتزلة والله اعلم قوله تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد فيه قولان احدهما انه متعلق بما قبله وفيه وجوه اولها
التقدير وعفا الله عنكم اذ تصعدون لان عفوه لا بد وان يتعلق بما اقترفوه وذلك ما بينه بقوله اذ تصعدون وثانيها التقدير ثم صرفكم عنهم اذ تصعدون وثالثها التقدير ليبتليكم
اذ تصعدون القول الثاني انه ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله والتقدير اذكروا اذ تصعدون وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرا الحسن تصعدون اي في الجبل وابو حيوة بفتح التاء
وتشديد العين من تصعد في السلم المسألة الثانية الاصعاد الذهاب في الارض والابعاد فيه يقال صعد في الجبل واصعد في الارض ويقال اصعدنا من مكة الى المدينة
قال ابو معاذ النحوي كل شيء له اسفل واعلى مثل الوادي والنهر والازقة يقال يصعد واما ان تقع كالسلم يقال صعدت المسألة الثالثة ولا تلوون على احد اي لا تلتفتون
من شدة الهرب واصله ان المعرج على الشيء يلوي اليه عنقه او عنان دابته فاذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه ثم استعمل في ترك التعريج والالتفات الى الشيء ثم قال تعالى والرسول
يدعوكم كان يقول الي عباد الله انا رسول الله من يكر فله الجنة فيحتمل انه عليه السلام كان يدعوهم الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل انه يدعوهم الى المحاربة مع العدو
ثم قال في اخراكم اي في آخركم يقال جئت في آخر الناس واخراهم كما يقول في اولهم واولاهم ويقال جاء فلان في آخر الناس اي آخرهم والمعنى انه عليه السلام كان يدعوهم وهو واقف
في اخراهم لان القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه ثم قال فاثابكم غما بغم وفيه مسألتان المسألة الاولى لفظ الثواب لا يستعمل في الاغلب الا في الخير ويجوز ايضا استعماله في
الشر لانه مأخوذ من ثاب اليه اي رجع قال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وتسمى المراة ثيبا لان واطئها عائد اليها واصل الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان
خيرا او شرا الا ان بحسب العرف اختص لفظ الثواب بالخير فان حملنا لفظ الثواب هاهنا على اصل اللغة استقام الكلام وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك واردا على سبيل
التهكم كما يقال تحيتك الضرب وعتابك السيف اي جعل مكان ما ترجون من الثواب الغم قال تعالى فبشرهم بعذاب اليم المسألة الثانية الباء في قوله غما بغم يحتمل ان يكون بمعنى
المعاوضة كما يقال هذا بذاك اي هذا عوض عن ذاك ويحتمل ان يكون بمعنى مع والتقدير غما مع غم ويجوز ان يكون الضمير في قوله فاثابكم للرسول والمعنى ان الصحابة لما راوا الرسول
صلى الله عليه وسلم قد شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لاجل الرسول صلى الله عليه وسلم ولما انهم قد عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين عنها وقتل اقاربهم اغتم لاجلهم
فكان قوله فاثابكم غما بغم هو هذا واعلم ان الغموم كانت كثيرة فاحدها غمهم بما نالهم من العدو في الانفس والاموال وثانيها غمهم بما لحق سائر المؤمنين من ذلك وثالثها غمهم
بما وصل الى الرسول صلى الله عليه وسلم من الشجة وكسر السن الرباعية ورابعها ما ارجف من قتل الرسول صلى الله عليه وسلم وخامسها بما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها
وسادسها غمهم بسبب التوبة التي صارت واجبة عليهم حتى رجعوا الى المحاربة بعد الانهزام وذلك من اشق الاشياء وهم اعظم الغموم فكانه تعالى قال اثابكم هذه الغموم المتعاقبة
ليصير ذلك زاجرا لكم عن الاقدام على المعصية المسألة الثالثة معنى ان الله اثابهم غما بغم انه خلق الغم فيهم واما المعتزلة فهذا لا يليق باصولهم فذكروا في علة هذه الاضافة وجوها
الاول قال الكعبي ان المنافقين لما رجعوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قتل ولم يبين ان الله تعالى كذب ذلك القائل صار كانه تعالى هو الذي فعل ذلك الغم وهذا كالرجل الذي يغتم
بخبر يبلغه ويسمعه من يعلم كذب ذلك الخبر ولم يعلمه بل تركه يتفكر فيه ثم اعلمه وانه يقول له لقد غممتني واطلت حزني كانه هو فعل شيئا من ذلك بل سكت وكف عن اعلامه فكذا هاهنا الثاني

ان الغم وان كان من فعل العبد فعينه فعل الله تعالى لان الله تعالى طبع العباد طبعا يغتمون بالمصائب التي تنالهم وهم لا يجدون على ذلك ولا يأثمون الثالث انه لا يبعد
ان يخلق الله الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح ثم قال تعالى لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما اصابكم وفيه مسائل المسألة الاولى في كيلا وجهان احدهما
انها متصلة بقوله ولقد عفا عنكم كيلا تحزنوا لان في عفوه تعالى ما يزيل كل غم وحزن والثاني ان اللام متصلة بقوله فاثابكم ثم كان زجرهم عن تلك المعصية بهذا الزجر
الحاصل في الدنيا زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة في القيمة فقال والله خبير بما تعملون اي عالم بجميع اعمالكم وقصودكم ودواعيكم قادر على مجازاتكم وذلك من اعظم الزواجر
والله اعلم قوله ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائفة منكم في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين وهذا النص لا بد وان
يكون مسبوقا بازالة الخوف عن المؤمنين بين في هذه الآية ازال تعالى الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على ان الله تعالى ينجز وعده في نصرة المؤمنين الثاني انه تعالى نصر
المؤمنين اولا فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف عن قلوب من كان صادقا في ايمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه واعلم ان
الذين كانوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد فريقان احدهما الذين كانوا جازمين بان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي حق وانه لا ينطق عن الهوى وكانوا قد سمعوا منه ان
الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على الدين كله فكانوا قاطعين بان هذه الواقعة لا تؤدي الى الاستئصال فلا جرم كانوا آمنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم
النعاس فان النوم لا يجيء مع الخوف فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية فقال هاهنا في قصة احد في حق هؤلاء ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وفي قصة بدر
اذ يغشاكم النعاس امنة ففي قصة احد قدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامنة واما الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وما حضروا الا لطلب الغنيمة وهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ثم انه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين فقال في صفة المؤمنين ثم انزل
عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائفة وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي الامنة مصدر كالامن ومثله في المصادر العظمة والغلبة يقال امن فلان يأمن امنا
وامنا وامنة وامانا المسألة الثانية قال صاحب الكشاف امنة بسكون الميم كانها المرة من الامن المسألة الثالثة في قوله نعاسا وجهان احدهما انه بدل
من امنة والثاني مفعول وعلى هذا ففي امنة وجوه احدها حال منه مقدمة عليه كقولك رأيت راكبا رجلا وثانيها ان يكون مفعولا له اي يغشيهم امنة وثالثها حالا
من المخاطبين بمعنى ذوي امنة ثم قال يغشى طائفة منكم وفيه مسألتان الاولى قد ذكرنا ان هذه الطائفة هم الذين كانوا على بصيرة في ايمانهم قال ابو طلحة
غشينا النعاس ونحن في مصافنا فكان السيف يسقط من ايدينا فنأخذه ثم يسقط فنأخذه وعن الزبير كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف فارسل
الله علينا النوم واني لاسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني يقول لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا وعن ابن عمر القي النوم علينا يوم احد وكذا قاله عبد الرحمن
بن عوف وقال ابن مسعود النعاس في القتال امنة وفي الصلوة من الشيطان لانه في القتال غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا وفي الصلوة يكون من غاية البعد عن الله واعلم
ان ذلك النعاس فيه فوائد احدها انه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد فكان ذلك معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة
ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بان الله تعالى منجز وعده وثانيها ان الارق والسهر يوجبان الضعف والكلال
والنوم يفيد عود القوة والنشاط والقدرة وثالثها ان الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين القى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل اعزتهم فلا يشتد الخوف
والجبن في قلوبهم ورابعها ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة من ادل الدلائل على ان حفظ الله وعصمته معهم
وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله ومن الناس من قال ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الامن وهذا ضعيف لان صرف اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي تغشى
بالتاء ردا على الامنة والباقون بالياء ردا الى النعاس واعلم ان الامنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر فلا جرم يحسن رد الكناية الى ايهما شئت كقوله كالمهل يغلي
وتغلي ثم قال تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم فيه مسألتان الاول هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير واصحابهما كان همهم خلاص انفسهم يقال اهمني
الشيء اي كان من همي وقصدي ومن عادة العرب ان يقولوا لمن يخاف قد اهمته نفسه فهؤلاء المنافقون لشدة حرصهم من القتل طار النوم عنهم وقيل المؤمنون كان همهم
النبي صلى الله عليه وسلم واخوانهم من المؤمنين والمنافقون كان همهم انفسهم وذلك لان اسباب الخوف وهي قصد الاعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق
بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا عندهم لانهم كانوا مكذبين بالرسول في قلوبهم فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم المسألة الثالثة طائفة رفع بالابتداء وخبره يظنون
وقيل خبره اهمتهم انفسهم ثم انه تعالى وصف هذه الطائفة بانواع من الصفات الاولى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسائل المسألة الاولى في هذا الظن
احتمالان احدهما وهو الاظهر انهم كانوا يقولون في انفسهم لو كان محمد محقا في دعواه لما سلط الله الكفار عليه وهذا ظن فاسد لان على قول اهل السنة والجماعة
فلانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فالنبوة خلعة من الله يشرف عبده بها ولا يجب في العقل ان المولى اذا شرف عبده بخلعة ان يزينه بخلعة اخرى بل له الامر بما يشاء
يحكم لا لعلة واما على قول من يعتبر المصالح في افعال الله واحكامه فلا يبعد ان يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكمة خفية
والطاف خفية فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما كان المصلحة في التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن وربما
كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمن وهذه جملة كافية في بيان انه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على ان صاحبها على الحق الثاني
ان ذلك الظن هو انهم كانوا ينكرون الاله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات وينكرون النبوة والبعث فلا جرم ما وثقوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم

ان الله تعالى يقويهم وينصرهم المسألة الثانية غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب ان يظن به وظن الجاهلية بدل منه والفائدة في هذا
الترتيب ان غير الحق اديان كثيرة واقبحها مقالات اهل الجاهلية فذكر اولا انهم يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين انهم اختاروا من اقسام الاديان التي هي غير حقة اركها واكثرها
بطلانا وهو ظن اهل الجاهلية كما يقال فلان دينه ليس بحق دينه دين الملاحدة المسألة الثالثة في قوله ظن الجاهلية قولان احدهما انه كقولك حاتم الجود يريد
الظن المختص بالملة الجاهلية والثاني المراد ظن اهل الجاهلية الصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى يقولون هل لنا من الامر
من شيء حكاية للشبهة التي تمسك بها اهل النفاق ويحتمل وجوها احدها ان عبد الله بن ابي لما شاوره النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة اشار اليه بان لا يخرج
من المدينة ثم ان الصحابة الحوا عليه في ان يخرج فغضب عبد الله بن ابي من ذلك وقال عصاني واطاع الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع ابن ابي فقيل له قتل بنو الخزرج
فقال هل لنا من الامر من شيء يعني ان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يقبل قولي حين امرته ونظيره ما قالوا لو اطاعونا ما ماتوا وما قتلوا والمعنى هل لنا من امر يطاع وهو استفهام على سبيل
الانكار الوجه الثاني في التأويل ان من عادة العرب انه اذا كانت الدولة لاحد قالوا له الامر واذا كانت لعدوه قالوا عليه الامر فقوله هل لنا من الامر الذي كان يعدنا
محمد وهو النصرة والقوة شيء وكان غرضهم من ذلك الاستدلال بذلك على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كاذبا في ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لامته وهذا استفهام
انكار الثالث ان يكون التقدير انطمع ان يكون الغلبة على هؤلاء والغرض منه تنفير المسلمين عن المحاربة مع الكفار ثم اجاب تعالى عن هذه الشبهة بقوله قل ان الامر كله لله
وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابو عمرو كله بالرفع والباقون بالنصب وجه الرفع انه مبتدأ ولله خبره لان كل للتوكيد فكانت كلفظة اجمع المسألة الثانية في تقرير
هذا الجواب ما بينا انا قلنا بمذهب اهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء اصلا وان قلنا بالآخر فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها الا الله فربما كانت المصلحة في ايصال السرور
واللذة وربما كانت في تسليط الاحزان والالام فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان جميع المحدثات بقضاء الله وقدره
وذلك لان المنافقين قالوا ان محمدا لو قبل منا رأينا ونصيحتنا لما وقع في هذه المحنة واجاب تعالى عنه بان الامر كله لله وهذا الجواب انما ينتظم لو كانت افعال العباد بقضاء
الله وقدره ومشيئته اذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين فثبت ان هذه الآية دالة على ما ذكرناه وايضا فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان
العقلي وذلك لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا عند الانتهاء الى الواجب فثبت ان كل ما سوى الله يستند الى ايجاده وتكوينه وهذه
القاعدة لا اختصاص فيها بمحدث دون محدث او ممكن دون ممكن فيدخل فيه افعال العبد وحركته وسكناته وذلك هو المراد بقوله قل ان الامر كله لله وهذا كلام في غاية
الظهور لمن وفقه الله للانصاف ثم قال تعالى يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك واعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا هل لنا من الامر شيء وهذا الكلام محتمل فلعل قائله كان
من المؤمنين المحقين وكان غرضه اظهار الشفقة وانه متى يكون الفرج ومن اين يحصل النصرة ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي
الاسلام فبين تعالى في هذه الآية ان غرض هؤلاء من هذا الكلام هو القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم متحرزا عن مكرهم وكيدهم
النوع الثالث من الاشياء التي حكى الله تعالى عن المنافقين قولهم لو كان لنا من الامر من شيء ما قتلنا هاهنا وفيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم
من قولهم هل لنا من الامر من شيء ويمكن ان يجاب عنه من وجهين الاول انه تعالى حكى عنهم قولهم هل لنا من الامر من شيء واجاب عنهم بقوله الامر كله لله فاحتج المنافقون على الطعن
في هذا الجواب بقولهم لو كان لنا من الامر ما خرجنا من المدينة ولو انا ما خرجنا من المدينة ما قتلنا هاهنا فهذا يدل على انه ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو
بعينه المناظرة الدائرة بين اهل السنة واهل الاعتزال فان السني يقول الامر في الطاعة والمعصية والايمان والكفر بيد الله فيقول المعتزلي ليس الامر كذلك فان الانسان
مختار مستقل بالفعل ان شاء آمن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون المراد قوله هل لنا من الامر من شيء هو انه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء ويكون قوله لو كان لنا
من الامر شيء ما قتلنا هاهنا هو ما كان عبد الله بن ابي يقوله من ان محمدا صلى الله عليه وسلم لو اطاعني وما خرج عن المدينة ما قتلنا هاهنا واجاب تعالى عن هذه الشبهة من ثلثة
اوجه الاول قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر عليهم القتل لا بد وان يقتلوا
على كل التقديرات لانه تعالى لما اخبر انه يقتل فلو لم يقتل لانقلب خبره الصدق كذبا وقد بينا ذلك ومما يدل على تحقق الوجوب قوله الذين كتب عليهم القتل وهذه الجملة
تفيد الوجوب ونقول للمفسرين فيه اقوال الاول لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليه القتل الى مضاجعهم حتى يوجد ما علم الله انه يوجد والثاني كانه قيل للمنافقين
لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب الله عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم الوجه الثاني في الجواب عن تلك
الشبهة قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لان القوم زعموا ان الخروج الى تلك المقاتلة كان مفسدة ولو كان الامر اليهم لما خرجوا اليها فقال تعالى بل هذه المقاتلة
مشتملة على نوعين من المصلحة ان يتميز الموافق من المنافق وفي المثل لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى قد مر تفسيره مرارا كثيرة فان قيل
لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم قلنا لما طال الكلام اعاد ذكره وقيل الابتلاء الاول هزيمة للمؤمنين والثاني سائر الاحوال والوجه الثالث
في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان احدهما ان هذه الواقعة تمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات والثاني انها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات
المعاصي والسيئات وذكر في ابتلاء الصدور وفي تمحيص القلوب وفيه بحث ثم قال والله عليم بذات الصدور واعلم ان ذات الصدور هي الاشياء الموجودة في الصدور على ان
ابتلاء لم يكن لانه خفي عليه غير ذلك لانه عالم بالمعلومات وانما ابتلاهم اما لمحض الالهية واما للاستصلاح قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
ببعض ما كسبوا اعلم ان المراد ان القوم الذين تولوا يوم احد وفارقوا المكان وانهزموا فقد عفى الله عنهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلفت الاخبار فيمن ثبت وفيمن

ولى فذكر محمد بن اسحاق ان ثلث الناس كانوا مجروحين وثلثهم انهزموا وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم ورد المدينة وكان اول من دخل المدينة واخبر
ان الرسول صلى الله عليه وسلم قتل سعد بن عثمان ثم ورد بعده رجال ودخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن اعن رسول الله تفرون وكن يحثين التراب في وجوههم
وقيل هان للعزال اعرب ومنهم من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل وفي الجملة ان نفرا قليلين تولوا وابعدوا فمنهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب
والاكثرون فانهم تولوا عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر الا انه لم يكن في اوائل المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل الى ان صعد النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم
ايضا عثمن انهزم مع رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة انهزموا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلثة ايام فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم لقد ذهبتم فيها عريضة وروى ان فاطمة
سالت عليا ما فعل عثمن فنقصه فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا علي اعياني ازواج الاخوات ان يتحابوا واما الذين ثبتوا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا اربعة عشر رجلا
سبعة من المهاجرين وسبعة من الانصار فمن المهاجرين ابو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله وابو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام
ومن الانصار الحباب بن المنذر وابو دجانة وعاصم بن ثابت والحرث بن الصمة وسهل بن حنيف واسيد بن حضير وسعد بن معاذ وذكر ان ثمانية من هولاء بايعوا على
الموت ثلثة من المهاجرين طلحة والزبير وعلي وخمسة من الانصار ابو دجانة والحرث بن الصمة وحباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم احد وروى
ان عبيدا اناصيب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلثين رجلا كلهم يجيء ويجثوا بين يديه ويقول وجهي لوجهك الفداء ونفسي لنفسك الفداء وعليك
السلام غير مودع **المسئلة الثانية** قوله ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان هذا الخطاب للمؤمنين خاصة يعني ان الذين انهزموا يوم احد انما استزلهم الشيطان اي حملهم
على الزلة وازل واستزل بمعنى واحد قال تعالى فازلهما الشيطان وقال ابن قتيبة استزلهم طلب زلتهم كما يقال استعجله اي طلب عجلته واستعمله طلب عمله **المسئلة
الثالثة** قال الكعبي الاية تدل على ان العاصي لا يثبت الى الله تعالى لانه تعالى نسبه الى الشيطان وهو كقوله قال هذا من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان
لا يثبت الى الله تعالى نسبه الى الشيطان وهو كقوله قال هذا من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وما انسانيه الا الشيطان
المسئلة الرابعة انه تعالى لم يبين ان الشيطان في اي شيء استزلهم وذلك لانه مع العفو لا حاجة الى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا ان يكون المراد بذلك تحولهم
عن الموضع وان يكون رغبتهم في الغنيمة وان يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الاخلاص وان ذلك كان فقد صح ان الله عفا عنهم وروى ان عثمن عوتب في هزيمته
يوم احد فقال ان ذلك وان كان خطا لكن الله عفا عنه وقرا هذه الاية اما قوله تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان احدهما ان الباء بالالصاق والمعنى انه كان قد صدرت
عنهم جنايات فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم وعلى هذا التقدير ففيه وجوه الاول قال الزجاج انهم لم يتولوا على جهة المعاندة ولا على جهة الفرار من
الزحف رغبة منهم في الدنيا وانما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله الا على حال يرضونها والا بعد الاخلاص في التوبة فهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين
فيه الثاني انهم لما اذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان ازلهم بشوم هذه المعصية واوقعهم في الهزيمة لان الذنب يجر الى الذنب كما ان الطاعة تجر الى الطاعة ويكون لطفا فيها
الثالث لما اذنبوا بسبب الفشل ومنازعة بعضهم بعضا وقعوا في الذنب والوجه الثاني ان يكون المعنى استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا لا في كل ما كسبوا والمراد انهم
ما كفروا وما تركوا دينهم بل هذه زلة وقعت لهم في بعض اعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفا عنكم لان الكفر لا يعفى عنه قال القاضي والاقرب ان ذلك الذنب كان من
الصغائر ويدل عليه وجهان احدهما انه لا يكاد يقال في الكبائر انه انما يقال ذلك في الصغائر الثاني ان القوم ظنوا ان الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق الى ثباتهم
في ذلك المكان حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ومثل هذا الاجتهاد يكون من باب الصغائر لان للاجتهاد في مثله مدخلا فاما على قول اصحابنا فالعفو
عن الصغائر والكبائر جائز ولا حاجة الى هذه التكلفات ثم قال ان الله غفور حليم اي غفور لمن تاب واناب حليم لا يعجل بالعقوبة وقد احتج اصحابنا بهذا على ان ذلك
الذنب كان من الكبائر لانه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة ان يعفوا عنه ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به لان من لم يظلم انسانا فانه لا يحسن ان يتمدح
بانه عفا عنه وغفر له فلما ذكر هذا التمدح علمنا ان ذلك الذنب كان من الكبائر ولما عفا عنه علمنا ان العفو عن الكبائر واقع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين
كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا اعلم ان المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين في الجهاد مع الكفار بقولهم لو كانوا عندنا
ما ماتوا وما قتلوا ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع وعفا الله بفضله عن ذلك عنهم ذكر في هذه الاية ما يدل على النهي عن ان يقول احد من المؤمنين
مثل مقالتهم فقال يا ايها الذين امنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فان الله هو المحيي والمميت فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له
الموت لم يبق وان لم يجاهد وهو المراد من قوله والله يحيي ويميت وايضا الذي قتل في الجهاد لو انه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة فاذا كان لا بد من الموت فلان يقتل في الجهاد
حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من ان يموت من غير فائدة وهو المراد من ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من
الكلام ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في المراد بقوله كالذين كفروا فقال هو على اطلاقه يدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا او لم يكن
وقال اخرون انه مخصوص بالمنافقين لان هذه الايات من اولها الى اخرها مختصة بشرح احوالهم وقال اخرون هذا مختص بعبد الله بن ابي ومعتب واصحابهما وعلى هذين
القولين فالاية تدل على ان الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان كما يقوله الكرامية اذ لو كان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا **المسئلة الثانية** قال
صاحب الكشاف قوله لاخوانهم اي لاجل اخوانهم كقوله وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه **المسئلة الثالثة** قوله لاخوانهم يحتمل اخوة النسب لانه
كانوا مسلمين كقوله والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا فان الاخوة في هذه الايات اخوة النسب لا اخوة الدين فلعل اولئك المقتولين من المسلمين كانوا من اقارب

المنافقين والمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل ايضا ان يكون المراد صفة الاخوة المشاكلة في الدين واتفق ان صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات والذين
بقوا من المنافقين قالوا ذلك **المسئلة الرابعة** المنافقون كانوا يظنون ان الخارج منهم لسفر بعيد وهو المراد بقوله اذا ضربوا في الارض والخارج الى الغزو وهو المراد بقوله او كانوا
غزى اذا نالهم موت او قتل فذلك انما ناله بسبب السفر والغزو وجعلوا ذلك الطابع محبة الحيوة سببا لتنفير الناس عن الجهاد وذلك لان في الطبائع محبة الحيوة وكراهة الموت والقتل
فاذا قيل للمرء ان تحرزت من السفر والجهاد فانت سليم طيب العيش وان تقحمت احدهما وصلت الى الموت والقتل فالغالب انه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت فكان ذلك
من مكايد المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد **المسئلة الخامسة** في الاية اشكال وهو ان قوله وقالوا لاخوانهم يدل على الماضي وقوله اذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف
الجمع بينهما والجواب ان قوله قالوا تقديره يقولون وانما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين احدهما ان الشيء الذي لازم الحصول في المستقبل قد يعبر عنه بانه حدث ووقع
حادث قال تعالى اتى امر الله فههنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه مبالغة الفائدة الثانية انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على انه ليس
المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندي الوجه الثاني في الجواب ان الكلام
خرج على حكاية الحال الماضية والمعنى ان اخوانهم اذا ضربوا في الارض فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فمن اخبر عنهم بعد ذلك لا بد وان يقولوا فهذا
هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية **المسئلة السادسة** الغزى جمع غاز كالقول والركع والسجود والسجد جمع قائل وراكع وساجد ومثله من الناقص
عاف وعفى ويجوز ايضا غزاة مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب قصد العدو والمغزى المقصد **المسئلة السابعة** قال الواحدي في الاية
محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا في الارض فماتوا او كانوا غزى فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم ثم قال ليجعل الله ذلك حسرة
في قلوبهم وفيه وجهان الاول انهم قالوا ذلك الكلام ليجعل ذلك الكلام حسرة في قلوبهم مثل ما يقال ربيته ليؤذيني ونصرته ليقهرني ومثله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في بيان ان ذلك القول كيف يستعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوها الاول ان اقارب ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت
الحسرة في قلوبهم لانهم يعتقدون انه لو بالغ في منعه عن ذلك السفر وعن ذلك الغزو لبقي ومن اعتقد في نفسه ذلك فلا شك انه يزداد حسرة وتلهفه اما المسلم المعتقد في ان
الحيوة والموت لا يكون الا بتقدير الله وقضائه لم يحصل البتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة فثبت ان الشبهة لا يفيدهم الا زيادة الحسرة والاسف الوجه الثاني ان المنافقين
اذا القوا هذه الشبهة الى اخوانهم ثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه فاذا تخلف المسلمون بالجهاد والغزو وصلوا بسببه الى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء والفوز
بالاماني بقي ذلك في الخيبة والحسرة الوجه الثالث هذه الحسرة انما تحصل يوم القيمة في قلوب المنافقين اذا راوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات وتخصيص
المنافقين بمزيد الخزي واللعن والعقاب الوجه الرابع ان المنافقين اذا اوردوا هذه الشبهة قد يجعف ضعفة المسلمين وخوفوا والمعنى هذا الغرض سيصير حسرة في قلوبهم اذا
علموا انهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة الوجه الخامس ان جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات والقاء الضلالات يعمي قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة
وضيق الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا الوجه السادس انهم متى القوا هذه الشبهات على اقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع
سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم القول الثاني في تفسير الاية ان اللام في قوله ليجعل الله متعلقة بما دل عليه النهي والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء
كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم لان مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما يغمهم ويغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت وفيه وجهان الاول ان المقصود منه
بيان الجواب عن هذه الشبهة وتقريره ان المحيي والمميت هو الله ولا تاثير لشيء اخر في الحيوة والموت وان علم الله لا يتغير وان حكمه لا ينقلب وان قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس
في البيت من الموت والوجه الثاني في تاويل الاية انه ليس الغرض من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة بل المقصود انه تعالى لما نهى المؤمنين عن ان يقولوا مثل قول المنافقين قال
والله يحيي ويميت يريد يحيي قلوب اوليائه واهل طاعته باليقين والنور والعرفان ويميت قلوب اعدائه من المنافقين ثم قال والله بما تعملون بصير وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير والكسائي يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله
ذلك حسرة في قلوبهم والله بما يعملون والباقون بالتاء على الخطاب ليكون وفقا لما قبله في قوله لا تكونوا كالذين كفروا ولما بعده في قوله ولئن قتلتم في سبيل الله ثم قال ولئن قتلتم
في سبيل الله ثم قال ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن شبهة المنافقين وتقريره ان هذا الموت لا بد واقع
ولا محيص للانسان من ان يقتل او يموت فاذا وقع هذا الموت او القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه خير من ان يحصل ذلك في طلب الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الانسان بها بعد
الموت وهذا جواب في غاية الحسن والقوة وذلك لان الانسان اذا توجه الى الجهاد اعرض قلبه عن الدنيا واقبل على الاخرة فاذا مات فكانه تخلص عن العدو ووصل الى المحبوب
واذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا فاذا مات فكانه حجب عن المعشوق والقي في دار الغربة ولا شك في كمال سعادة الاول وكمال شقاوة الثاني
وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضم الميم والاولون اخذوه من مات يمات مت مثل هاب يهاب هبت وخاف يخاف خفت
وروى المبرد هذه اللغة فان صح فقد صحت هذه القراءة واما قراءة الجمهور فهي ماخوذة من مات يموت من مثل قال يقول قلت **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله اللام
في قوله لئن قتلتم لام القسم تقديره والله لئن قتلتم واللام في لمغفرة لام جواب القسم ودل على انه جواب ما هو داخل عليه جزاء والاصوب عندي ان اللام للتاكيد فيكون المعنى ان وجب
ان تموتوا او تقتلوا في سفركم وغزوكم فكذلك يجب ان تفوزوا بالمغفرة ايضا فلماذا تحترزون عنه كانه قيل ان الموت والقتل غير لازم الحصول ثم بتقدير ان يكون لازما
فانه يستعقب لزوم المغفرة فكيف يليق بالعاقل ان يحترز عنه **المسئلة الثالثة** قرا حفص يجمعون بالياء على سبيل الغيبة والباقون بالتاء فاما وجه الغيبة فالمعنى ان

مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من الحطام الفاني وأما الخطاب كأنه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الأموال التي تجمعونها في الدنيا المسألة الرابعة
فان قيل كيف يكون المغفرة موصوفة بانها خير مما يجمعون ولا خير فيما يجمعون اصلا قلنا ان الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد خيرا وايضا هذا ورد
على حسب قولهم ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه الاشياء التي يظنونها خيرات ثم قال ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون اعلم انه تعالى
رغب المجاهدين في الآية الاولى بالحشر الى مغفرة الله وفي هذه الآية زاد في اعلاء الدرجة فرغبهم ههنا بالحشر الى الله فروي ان عيسى عليه السلام مر باقوام نحفت ابدانهم واصفرت
وجوههم ورأى عليهم آثار العبادة فقال ماذا تطلبون فقالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم من ان لا يخلصكم من عذابه ثم مر باقوام آخرين فرأى عليهم تلك الآثار فسألهم
فقالوا نطلب الجنة والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم رحمته ثم مر بقوم ثالث ورأى عليهم آثار العبودية اكثر فسألهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عباده لا لرغبة ولا لرهبة فقال
انتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحقون فانظر في ترتيب هذه الآيات فانه قال في الآية الاولى لمغفرة من الله وهو اشارة الى من يعبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة
وهو اشارة الى من يعبده لطلب ثوابه ثم قال في خاتمة الآية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد الله لمجرد الربوبية وهذا اعلى المقامات وابعد النهايات في العبودية
في علو الدرجة الا ترى انه لما شرف الملائكة قال ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقال المقربين من اهل الثواب عند مليك مقتدر وهذا كاف للمتعجب ولنرجع
الى التفسير كأنه قيل ان تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم اياما قليلة في الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ثم تركوها بالعزم وبقي عارها عليكم واعلم ان قوله
لالى الله تحشرون يفيد الحصر اي الى الله يحشر العالمون لا الى غيره وهذا يدل على انه لا حاكم في ذلك اليوم الا هو قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والامر
يومئذ لله وثانيها انه ذكر من الاسماء اعظم الاسماء وهو دال على كمال الرحمة وكمال القهر فهو لدلالته على كمال الرحمة اعظم انواع الوعد ولدلالته على كمال القهر
اشد انواع الوعيد وثالثها ادخال لام التاكيد على اسم الله حيث قال لالى الله وهذا ينبهك على ان الالهية تقتضي هذا الحشر والنشر كما قال ان الساعة آتية اكاد اخفيها
الآية ورابعها ان قوله تحشرون فعل ما لم يسم فاعله مع ان فاعل ذلك الحشر هو الله تعالى وانما لم يقع التصريح به لان تعالى هو العظيم الكبير الذي شهدت العقول بانه هو الذي
يبدئ ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح في مثل هذه المواضع ادل على العظمة ونظيره وقيل يا ارض ابلعي ماءك وخامسها انه اضاف حشرهم الى [illegible]
العقل على ان جميع الخلق مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشيئة فيهم سواء كانوا احياء او امواتا لا يخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الالهية وسادسها ان قوله [illegible]
مع الكل فيدل على ان جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيامة وبساط العدل فيجتمع المظلوم والظالم والقاتل والمقتول والحكم للحق البريء عن الجور [illegible]
[illegible] الله تحشرون وساعده التوفيق علم ان هذه الفوائد التي ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة في هذه الآية وتمسك القاضي بهذه الآية على [illegible]
قال لان قوله ولئن متم او قتلتم يقتضي عطف المقتول على الميت وعطف الشيء على نفسه ممتنع قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم واعلم ان القوم لما انهزموا [illegible]
عليه وسلم يوم احد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول بالتغليظ والتشديد بل خاطبهم باللين ثم انه تعالى لما ارشدهم في الآيات المتقدمة الى ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم وكان [illegible]
ان عفا عنهم زاد في الفضل والاحسان واكرم بان مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على عفوه عنهم وتركه التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت لهم ومن انصف علم ان
هذا ترتيب حسن في الكلام وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان لين النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال الله تعالى واخفض جناحك لمن تبعك
من المؤمنين وقال خذ العفو وامر بالمعروف وقال انك لعلى خلق عظيم وقال صلى الله عليه وسلم لا حلم احب الى الله من حلم امام ورفقه ولا جهل ابغض الى الله من جهل امام وخرقه
فلما كان صلى الله عليه وسلم امام العالمين وجب ان يكون اكثرهم حلما وحسن خلق وروي انه صلى الله عليه وسلم قال انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل
القبلة ولا يستدبرها واعلم ان سر الامر في حسن الخلق امران اعتبار حال القابل واعتبار حال الفاعل اما حال القابل فلان جميع جواهر النفوس مختلفة بالماهية كما قال عليه السلام
الارواح جنود مجندة وقال الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اما في القوة النظرية فيكون كما وصفه الله بقوله نور على نور وقوله وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليكم
واما في القوة [illegible] فبقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم كأنها من جنس ارواح الملائكة فلا ينقاد للشهوة ولا يميل لدواعي الغضب فالنفس اذا مالت الى هذه المحسوسات كانت [illegible]
مستعلية على الجسمانيات وهذه الخواص فطرية وكان نفسه المقدسة في غاية الجلالة والكمال واما اعتبار حال الفاعل فلقوله عليه السلام من عرف سر الله في القدر هانت
عليه المصائب فانه يعلم ان الحوادث الارضية مستندة الى الاسباب الالهية فيعلم ان الحذر لا يدفع القدر فلا جرم اذا فاته مطلوب لم يغضب واذا حصل محبوب لم يأنس به لانه
مطلع على الروحانيات التي هي اشرف من الجسمانيات فلا ينازع احدا في هذا العالم في طلب شيء من لذاتها وطيباتها ومتى كان كذلك كان طيب الخلق مع الخلق ولما كان صلى الله
عليه وسلم اكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق لا جرم كان اكمل الخلق في حسن الخلق المسألة الثانية ذهب الاكثرون الى ان ما في قوله فبما صلة زائدة قالوا ومثله
في القرآن كقوله عما قليل وجند ما هنالك فبما نقضهم قالوا والعرب قد تزيد في الكلام للتاكيد ما يستغنى عنه قال تعالى فلما ان جاء البشير اراد فلما جاء البشير فأكد وقال
المحققون دخول اللفظ المهمل الضائع في كلام احكم الحاكمين غير جائز وههنا يجوز ان يكون ما استفهاما للتعجب تقديره فباي رحمة من الله وذلك لانه لما كانت جنايتهم
عظيمة ثم انه ما اظهر البتة تغليظا في القول ولا خشونة في الكلام علموا ان هذا لا يتأتى الا بتأييد رباني وتسديد الهي فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد
فقيل فباي رحمة من الله لنت لهم وهذا هو الاصوب عندي المسألة الثالثة اعلم ان رحمة الله هي المؤثرة في صيرورة محمد صلى الله عليه وسلم رحيما بالامة فاذا تأملت حقيقة
هذه الآية عرفت دلالتها على انه لا رحمة الا من الله سبحانه ومظاهرها لان كل من [illegible] الله على الرحمة سمي رحيما قال عليه السلام الراحمون يرحمهم الرحمن وقالوا في صفة محمد صلى
بالمؤمنين رؤوف رحيم ثم قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واعلم ان من كمال رحمة الله في حق محمد صلى الله عليه وسلم ان عرفه مفاسد الفظاظة والغلظ

وفيه

وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي رحمه الله الفظ الغليظ الجانب السيء الخلق يقال فظظت تفظ فظاظة فانت فظ واصله فظظ كقولك حذر من حذرت
وفرق من فرقت واما الفض بالضاد فهو تفريق الشيء وانفض القوم تفرقوا قال تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ومنه فضضت الكتاب ومنه لا يفضض الله فاك
فان قيل ما الفرق بين الفظ والغليظ القلب قلنا الفظ الذي يكون سيء الخلق وغليظ القلب هو الذي لا يتأثر قلبه عن شيء فقد لا يكون الانسان سيء الخلق
ولا يؤذي احدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه المسألة الثانية ان المقصود من البعثة ان يبلغ الرسول تكاليف الله الى الخلق وهذا المقصود لا يتم
الا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه وهذا المقصود لا يتم الا اذا كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنوبهم ويعفو عن اساءتهم ويخصهم بوجوه البر والشفقة فلهذه
الاسباب وجب ان يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق وكما يكون كذلك وجب ان يكون مبرأ عن غلظ القلب بل يكون كثير الميل الى اعانة الضعفاء والقيام باعانة الفقراء
كثير التجاوز عن سيئاتهم كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا قال ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا فات المقصود من البعثة والرسالة وحمل القفال هذه الآية
على واقعة احد فقال فبما رحمة من الله لنت لهم يوم احد حين عادوا اليك بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب تشافههم بالملاومة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك
هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك مما يطمع العدو فيك وفيهم المسألة الثالثة اللين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى اهمال حق من حقوق
الله تعالى فاما اذا ادى الى ذلك لم يجز قال تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال للمؤمنين في اقامة حد الزنا ولا تأخذكم بهما رأفة في دين
الله وههنا دقيقة اخرى وهي انه تعالى منعه من الغلظة في هذه الآية وامره بالغلظة عليهم فههنا نهاه عن الغلظة مع المؤمنين وثم امره بالغلظة مع الكافرين فهو كقوله
اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم وتحقيق القول فيه ان طرفي الافراط والتفريط مذمومان والفضيلة في الوسط ولهذا [illegible]
الله الوسط فقال وكذلك جعلناكم امة وسطا ثم قال تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر واعلم انه تعالى امره في هذه الآية بثلاثة اشياء اولها بالعفو عنهم وفيه
مسائل المسألة الاولى ان كمال العبد في ان يتخلق باخلاق الله قال عليه السلام تخلقوا باخلاق الله ثم انه تعالى لما عفا في الآية المتقدمة امر الرسول ايضا ان يعفو عنهم
ليحصل له فضيلة التخلق باخلاق الله المسألة الثانية قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم فيما يتعلق بحق الله المسألة الثالثة ظاهر الامر
للوجوب فقوله فاعف يدل على التعقيب فيدل على انه تعالى اوجب عليه ان يعفو عنهم في الحال وهذا يدل على كمال الرحمة الالهية حيث عفا هو عنهم واوجب على رسوله
ان يعفو في الحال عنهم واعلم انه اوجب العفو على الرسول ولم يوجبه على الامة بل ندبهم اليه فقال والعافين عن الناس ليعلم ان حسنات الابرار سيئات المقربين وثانيها قوله
تعالى واستغفر لهم وفيه مسائل المسألة الاولى هذه الآية دالة قوية على انه تعالى يعفو عن اصحاب الكبائر وذلك لان الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله فثبت ان انهزام اهل احد كان من الكبائر ثم انه تعالى نص في الآيات المتقدمة على انه عفا عنهم وامر رسوله في هذه الآية
بالعفو عنهم ثم بالاستغفار لهم وذلك من ادل الدلائل على ما ذكرنا المسألة الثانية قوله واستغفر لهم امر بالاستغفار لاصحاب الكبائر واذا امره بطلب المغفرة لا يجوز
ان لا يجيبه اليه لان ذلك لا يليق بالكرم فدلت هذه الآية على انه تعالى يشفع محمدا صلى الله عليه وسلم في الدنيا في اصحاب الكبائر فبان يشفعه في حقهم في القيامة اولى المسألة
الثالثة انه تعالى عفا عنهم اولا بقوله ولقد عفا الله عنهم ثم امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لهم كانه قيل له يا محمد استغفر لهم فاني قد غفرت لهم قبل ان تستغفر لهم واعف
عنهم وهذا يدل على كمال رحمة الله بهذه الامة وثالثها قوله وشاورهم في الامر وفيه مسائل المسألة الاولى يقال شاورهم مشاورة وشوارا ومشورة ومشورة والقوم
شورى وهي مصدر سمي القوم بها كقوله واذ هم نجوى قيل المشاورة ماخوذة من قولهم شرت العسل اشوره اذا اخذته من موضعه واستخرجته وقيل من شرت الدابة شورا اذا عرضتها
والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كانه بالعرض يعلم خيره وشره فكذا بالمشاورة يعلم خير الامور وشرها المسألة الثانية الفائدة في انه تعالى امر الرسول صلى الله عليه وسلم
بمشاورتهم وجوه الاول ان مشاورة الرسول اياهم توجب علو شأنهم ورفعة درجتهم وذلك يقتضي شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك اهانة بهم فيحصل
سوء الخلق والفظاظة الثاني انه عليه السلام وان كان اكمل الناس عقلا الا ان علوم الخلق متناهية فلا يبعد ان يخطر ببال انسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله
لا سيما فيما يتعلق بامور الدنيا فانه عليه السلام قال انتم اعرف بامور دنياكم ولهذا قال عليه السلام ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد امرهم الثالث قال الحسن انما
امر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنة في امته الرابع انه عليه السلام شاورهم في واقعة احد فاشاروا عليه بالخروج وكان ميله الى ان لا يخرج فلما خرج وقع
ما وقع فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على انه بقي في قلبه منهم بقية اثر فامره الله تعالى بعد تلك الواقعة بان يشاورهم ليدل على انه لم يبق في قلبه اثر من تلك
الواقعة الخامس وشاورهم لا لتستفيد منهم رأيا وعلما لكن لكي تعلم مقادير عقولهم وافهامهم ومقادير حبهم لك واخلاصهم في طاعتك فيتميز عندك الفاضل من المفضول
فينزل كل واحد منزلته السادس وشاورهم في الامر ليجتهد كل منهم في استخراج الوجه الاصلح في تلك الواقعة فتصير الارواح متطابقة متوافقة على اصلح الوجوه فيها
وتطابق الارواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات وهو السر في ان صلاة الجماعة افضل من صلاة المنفرد السابع
لما امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بمشاورتهم دل ذلك على ان لهم عند الله قدرا وقيمة فهذا يفيد ان لهم قدرا عند الله وقدرا عند الرسول وقدرا عند الخلق الثامن الملك العظيم
لا يشاور في المهمات العظيمة الا خواصه والمقربين عنده فهؤلاء لما اذنبوا عفا الله عنهم فربما خطر ببالهم ان الله تعالى وان عفا بفضله الا انه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة
فبين تعالى ان تلك الدرجة العظيمة لم تنتقص بعد التوبة بل انا ازيد فيها وذلك ان قبل هذه الواقعة ما امرت رسولي بمشاورتكم وبعد هذه الواقعة امرته بمشاورتكم
لتعلموا انكم الآن اعظم حالا مما كنتم قبل ذلك والسبب فيه انكم قبل هذه الواقعة كنتم تعولون على اعمالكم وطاعتكم والآن تعولون على فضلي وعفوي فتعلموا ان عفوي اعظم

من علمكم وكرى عظم من طاعتكم والوجوه الثلاثة الاول مذكورة والبقية مما خطرت ببالي عند كتبة هذه المواضع والله اعلم باسرار كتابه **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان كل
ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول ان يشاور فيه لانه اذا جاء النص بطل الرأي والقياس واما ما لا نص فيه فهل يجوز المشاورة في جميع الاشياء ام لا قال الكلبي وكثير
من العلماء هذا الامر مخصوص بالمشاورة في الحروب وقد اشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل منه واشار عليه السعدان
سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهم وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام خص عنه
ما نزل فيه وحي فتبقى حجته في الباقي والتحقيق فيه انه تعالى امر اولي الابصار بالاعتبار فقال فاعتبروا يا اولي الابصار وكان عليه السلام سيد اولي الابصار ومدح
المستنبطين فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وكان اكثر الناس عقلا وذكاء وهذا يدل على انه كان مامورا بالاجتهاد اذا لم ينزل عليه الوحي والاجتهاد يتقوى
بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مامورا بالمشاورة وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان من امور الدين **المسألة الرابعة** ظاهر الامر للوجوب فقوله وشاورهم
يقتضي الوجوب وحمل الشافعي ذلك على الندب فقال هذا كقوله عليه السلام البكر تستأمر في نفسها ولو اكرهها الاب على النكاح جاز لكن الاولى ذلك تطييبا لنفسها
فكذا ههنا **المسألة الخامسة** روى الواحدي باسناده عن ابن عباس انه قال الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الآية ابو بكر وعمر وعندي فيه اشكال لان
الذين امر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الآية هم الذين امره بان يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب ان عمر كان من المنهزمين فدخل تحت هذه الآية الا ان ابا بكر
ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية ثم قال تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** المعنى انه اذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب
ان يقع الاعتماد عليه بل يجب ان يكون الاعتماد على اعانة الله وتسديده وعصمته لا على تخرم **المسألة الثانية** دلت الآية على انه ليس التوكل ان يهمل الانسان نفسه
كما يقوله بعض الجهال والا لكان الامر بالمشاورة منافيا للامر بالتوكل بل التوكل هو ان يراعي الاسباب الظاهرة ولكن لا يعول عليها بقلبه بل على عصمة الحق **المسألة الثالثة**
حكي عن جابر بن زيد انه قرأ فاذا عزمت بضم التاء كأن الله تعالى قال للرسول اذا عزمت انا فتوكل على الله وهذا ضعيف من وجهين الاول وصف الله بالعزم غير جائز
ويمكن ان يقال هذا العزم بمعنى الايجاب والالزام والمعنى وشاورهم في الامر فاذا عزمت لك على شيء فارشدتك اليه فتوكل علي ولا تعد ذلك احدا والثاني ان
القراءة التي لم يقرأها احد من الصحابة لا يجوز الحاقها بالقرآن والله اعلم ثم قال ان الله يحب المتوكلين والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع الى الله والاعراض عن كل
ما سوى الله قوله تعالى ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده قال ابن عباس ان ينصركم الله كما نصركم يوم بدر فلا يغلبكم احد وان
يخذلكم كما خذلكم يوم احد لم ينصركم احد وفيه مسائل **المسألة الاولى** قيل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة والتحذير عن المعصية وذلك لانه تعالى بين فيما
تقدم ان من اتقى معاصي الله نصره وهو قوله بلى ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم الآية ثم بين في هذه الآية ان من نصره الله فلا غالب له فيحصل
من مجموع هاتين المقدمتين ان من اطاع الله فقد فاز بسعادة لا شقاوة معها وبعز لا ذل معه وبغلبة لا يغلبه شيء واما من اتى بالمعصية فان الله يخذله
ومن خذله الله فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها وذل لا عز معه **المسألة الثانية** احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الايمان لا يحصل باعانته والكفر
لا يحصل الا بخذلانه والوجه فيه ظاهر لانها دالة على ان الامر كله لله **المسألة الثالثة** قرئ وان يخذلكم من اخذله اذا جعله مخذولا **المسألة الرابعة** قوله
من بعده فيه وجهان الاول يعني من بعد خذلانه والثاني انه مثل قولك ليس لك من يحسن اليك من بعد فلان ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني لما ثبت ان
الامر كله بيد الله وانه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وقوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره قوله تعالى وما كان لنبي ان يغل اعلم
انه تعالى لما بالغ في الحث على الجهاد اتبعه بذكر احكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فذكر هذه الآية في هذا المعنى وفيها مسائل **المسألة الاولى** الغلول هو الخيانة
واصله اخذ الشيء في الخفية يقال اغل الجازر والسالخ اذا ابقى في الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة والغل الحقد الكامن في الصدور والغلالة الثوب الذي
يلبس تحت الثياب والغلل الماء الذي يجري في اصول الشجر لانه مستور بالاشجار وتغلغل الشيء اذا تخلل بخفية وقال عليه السلام من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيمة
يحمله على عنقه وقال هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا اغلال ولا اسلال ويقال اغله اذا وجده غالا كقولك ابخلته واجبنته اي
وجدته كذلك **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير وعاصم وابو عمرو يغل بفتح الياء وضم الغين اي ما كان للنبي ان يخون واختلفوا في اسباب النزول فبعضها يوافق القراءة
الاولى وبعضها يوافق القراءة الثانية اما النوع الاول ففيه روايات الاول انه عليه السلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخرت القسمة لبعض الموانع فجاء قوم
وقالوا الا تقسم غنائمنا فقال عليه السلام لو كان لكم مثل احد ذهبا ما حبست عنكم درهما اترون اني اغلكم مغنمكم فنزلت الثاني هذه الآية نزلت في اداء الوحي كان عليه السلام
يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم فسألوه ان يترك ذلك فنزلت الثالث روى عكرمة وابن جبير ان الآية في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال
لعل النبي صلى الله عليه وسلم اخذها فنزلت الرابع روي عن ابن عباس من طريق آخر ان اشراف الناس طمعوا ان يخصهم النبي صلى الله عليه وسلم من الغنائم بشيء زائد فنزلت
الخامس روي انه عليه السلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت السادس قال الكلبي ومقاتل نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم احد
طلبا للغنيمة وقالوا نخشى ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من اخذ شيئا فهو له وان لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر فنزلت فقال النبي صلى الله عليه وسلم ظننتم انا نغل فلا
يقسم لكم فنزلت هذه الآية اعلم ان على الروايتين الاولى المراد من الآية النهي عن ان يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن اصحابه لنفسه وعلى الروايات الثلثة المذكورة يكون المقصود
نهيه عن الغلول بان يعطي البعض دون البعض واما ما يوافق القراءة الثانية فروي انه صلى الله عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين غل رجل بمخيط فنزلت وعن النبي

صلى الله عليه وسلم انه قال ومن فارق روحه جسده وهو بريء من ثلث دخل الجنة الكبر والغلول والدين وعن ابن عمر ان رجلا كان يقال له كركرة فقال النبي صلى الله
عليه وسلم هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء او عباءة قد غلها وقال عليه السلام ادوا الخيط والمخيط فانه عار ونار وشنار يوم القيمة وروى انه صلى الله
عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاءه رجل وقال يا سلمان كان في ثوبي خرق فاخذت خيطا من هذا المتاع لخطته فهل علي جناح فقال سلمان كل شيء بقدره فسل الرجل
الخيط من ثوبه ثم القاه في المتاع وروى ان رجلا جاء بشراك او شراكين من المغنم فقال اصبت هذا يوم حنين فقال صلى الله عليه وسلم شراك من نار او شراكان من النار واعلم انه يستثنى
عن هذا النهي حالتان الحالة الاولى اخذ الطعام واخذ علف الدابة بقدر الحاجة وعن سلمان انه اصاب يوم المداين ارغفة وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبن ويقول
كلوا على اسم الله الحالة الثانية ان احتاج اليه روى ان البراء بن مالك ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فاخذ سيفه وقتله به **المسألة الثالثة** قد ذكرنا ان
الغلول هو الخيانة الا انه في عرف الاستعمال صار مخصوصا بالغنيمة وقد جاء هذا ايضا في غير الغنيمة وعلى هذا قال صلى الله عليه وسلم الا انبئكم باكبر الغلول الرجلان
يكون بينهما الارض والدار فيقتطع احدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الارضين السبع وعلى هذا التأويل يكون المعنى كونه صلوات الله عليه بريئا عن جميع الخيانات
فكيف والكفار كانوا يبذلون له الاموال العظيمة ليترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان امين الله في الوحي النازل اليه من فوق سبع سموات ان يخون
الناس ثم قال تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة وفيه وجهان الاول وهو قول اكثر المفسرين اجراء هذه الآية على ظاهرها قالوا وهو نظير قوله في الزكاة مانع
الزكاة يوم يحمى عليها في نار جهنم الآية ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لا الفين احدكم يجيء على رقبته يوم القيامة بعير له رغاء او بقرة لها خوار او شاة تثغو فينادي يا محمد
فاقول لا املك لك من الله شيئا فقد بلغتك وعن ابن عباس انه قال يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم ثم يقال له انزل اليه فخذه فينزل اليه فاذا انتهى اليه حمله على ظهره
فلا يستقل به قال المحققون والفائدة فيه انه اذا جاء يوم القيمة وعلى رقبته ذلك الغلول ازداد فضيحته الوجه الثاني ان يقال ليس المقصود منه ظاهره بل
المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ونظيره انها ان تك مثقال حبة من خردل الآية فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر بل المقصود اثبات تشديد الوعيد
ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين الاول قال ابو مسلم المراد ان الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيمة ويجازيه لانه لا يخفى عليه خافية
الثاني قال ابو مسلم الكلبي المراد انه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء واعلم ان هذا التأويل يحتمل الا ان الاصل المعتبر في علم القرآن انه يجب اجراء اللفظ على حقيقته
الا اذا قام دليل يمنع منه وههنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه سؤالات الاول هلا قيل ثم توفى ما كسب ليتصل بما قبله
والجواب الفائدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول اذا علم ان ههنا مجازيا يجازي كل احد على عمله سواء كان خيرا او شرا علم انه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب
السؤال الثاني المعتزلة يتمسكون بهذا في اثبات كون العبد فاعلا وفي اثبات وعيد الفساق اما الاول فلانه تعالى اثبت الجزاء على كسبه فلو كان كسبه خلقا لله لكان الله
تعالى يجازيه على ما خلقه فيه واما الثاني فلانه تعالى قال في الغال انه يجيء بما غل واذا جاء فهو يجزاه ثم بين في هذه الآية ان كل عامل يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين
القطع بوعيد الفساق والجواب اما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم واما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص في صورة التوبة فكذلك يجب ان يكون مخصوصا في صورة
العفو للدلائل الدالة على العفو ثم قال تعالى وهم لا يظلمون قال القاضي هذا يدل على ان الظلم ممكن في افعال الله تعالى وذلك بان ينقص من الثواب او يزيد في
العقاب قال ولا يتاتى ذلك الا على قولنا دون قول من يقول من المجبرة ان اي شيء فعله الله تعالى فهو عدل وحكمة لانه المالك والجواب نفي الظلم عنه لا يدل على
صحته عليه كما ان قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لا يدل على صحتهما عليه قوله تعالى افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأويه جهنم وبئس المصير اعلم انه تعالى لما قال
ثم توفى كل نفس ما كسبت اتبعه بتفصيل هذه الجملة وبين ان جزاء المطيعين ما هو وجزاء المسيئين ما هو فقال افمن اتبع رضوان الله وفي الآية مسائل **المسألة الاولى**
للمفسرين فيه وجوه الاول افمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل الغلول وهو قول الكلبي والضحاك الثاني افمن اتبع رضوان الله بالايمان
به والعمل بطاعته كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته الثالث افمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون الرابع قال
الزجاج لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه ان يحملوا على المشركين ففعله بعضهم وتركه آخرون فقال افمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا
امره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يقبلوا قوله اقصى ما في الباب ان الآية نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم ان عموم اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب **المسألة الثانية**
قوله افمن اتبع رضوان الله الهمزة فيه للانكار والفاء للعطف على محذوف تقديره افمن اتقى فاتبع رضوان الله **المسألة الثالثة** قوله باء بسخط اي احتمله ورجع به **المسألة الرابعة**
قرا حمزة رضوان بضم الراء وكسرها وهما مصدران بالضم كالكفران وبالكسر كالحسبان **المسألة الخامسة** قوله وماويه جهنم من صلة ما قبله والتقدير كمن باء بسخط من الله وكان
ماواه جهنم فاما وبئس المصير منقطع عما قبله وهو كلام مبتدا كانه لما ذكر جهنم اتبعه بذكر صفته **المسألة السادسة** نظيره ام حسب الذين اجترحوا السيئات وقوله افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا الآية وقوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية واحتج القوم بهذه الآيات على انه لا يجوز من الله تعالى ان يدخل المطيعين في النار وان
يدخل المذنبين في الجنة بهذه الآيات وقالوا انه ممتنع في العقول والا لما حسن الاستبعاد واكد القفال ذلك فقال لا يجوز في الحكمة ان يسوي المسيء بالمحسن لان فيه اغراء
بالمعاصي واباحة لها واهمالا للطاعات ثم قال تعالى هم درجات عند الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** تقدير الكلام لهم درجات الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف
اعمالهم قد صيرهم بمنزلة الاشياء المختلفة في ذواتها فكان هذا المجاز ابلغ في الحقيقة والحكماء يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة فبعضها
بليدة وبعضها شريفة نورانية وبعضها كدرة ظلمانية وهذا الاختلاف ليس بالامزجة البدنية بل لاختلاف ماهيات النفوس ولذلك قال صلى الله عليه وسلم الناس معادن

والارواح جنود مجندة واذا كان كذلك ثبت ان الناس في انفسهم درجات لان لها درجات **المسئلة الثانية** هم عائد الى لفظ من في قوله افمن اتبع ولفظ من يفيد الجمع في المعنى فلهذا صح ان يكون قوله هم عائدا اليه ونظيره افمن كان مؤمنا الآية فقوله يستوون صفة الجمع وهو عائد الى من **المسئلة الثالثة** هم ضمير عائد الى شيء تقدم وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط فهذا الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى الاول والثاني او اليهما معا والاحتمال لا ثابت الا هذه الثلاثة **المسئلة الرابعة** قوله عند الله في حكم الله وعلمه وهو كما تقول هذه المسئلة عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة كذا وعند كذا وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله عند مليك مقتدر ثم قال والله بصير بما يعملون والمقصود انه تعالى لما ذكر انه يوفيه لكل احد بقدر عمله جزاءه وهذا لا يتم الا اذا كان عالما بجميع اعمال العباد الخالي عن الظن والريب والحسبان اتبعه ببيان كونه عالما بالكل تاكيدا لذلك المعنى وهو قوله والله بصير بما يعملون قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة اكد ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الرسول ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة الوجه الثاني انه لما بين خطاهم في نسبة الخيانة اليه فكانه تعالى يقول لا اكتفي بتحقيقه ابانتي براءته من الخيانة والغلول ولكني اقول ان وجوده فيكم من اعظم نعمي عليكم فانه يزكيكم ويعلمكم العلوم النافعة في دينكم ودنياكم فاي عاقل يخطر بباله ان ينسب مثل هذا الانسان الى الخيانة الثالث كانه تعالى يقول انه منكم ومن اهل بلدكم ومن اقاربكم وانتم ارباب الخمول والدناءة فاذا شرفه الله وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فكيف تنسبونه الى القبائح الرابع انه لما كان في الرزق والمنفعة بحث من الله على عباده به وجب على كل عاقل ان يعينه باقصى ما يقدر عليه وان يكون معه باليد واللسان والسيف والسنان وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله للمن في كلام العرب معان احدها الذي يسقط من السماء وانزلنا عليكم المن والسلوى والثاني ان تمن بما اعطيت وهو قوله ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى والثالث القطع وهو قوله لهم اجر غير ممنون ورابعها الانعام والاحسان الى من لا يطلب الجزاء منه قال تعالى هذا عطاؤنا فامنن او امسك ولا تمنن تستكثر وقوله لقد من الله على المؤمنين اي انعم عليهم واحسن اليهم ببعثه هذا الرسول **المسئلة الثانية** اعلم ان بعثة الرسول احسان الى كل العالمين لقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الا انه لما لم ينتفع به الا اهل الاسلام خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين كما قال تعالى هدى للناس **المسئلة الثالثة** اعلم ان بعثة الرسل احسان من الله الى الخلق وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على جميع المنافع وكان فيه من الخصال التي ما كانت موجودة في غيره اما المنفعة الحاصلة بسبب اصل البعثة فهي قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قال ابو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس الا في طريق التنبيه وهو من وجوه الاول ان الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية فهو تعالى بعثه ليورد عليهم وجوه الدلائل وكلما خطر ببالهم من شك او شبهة ازالها واجاب عنها والثاني ان الخلق وان كانوا يعلمون انه لا بد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة حتى تقدموا عليها ابتداء من الغلط ومما لا ينبغي الثالث ان الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني والملالة فهو يورد عليهم انواع الترغيبات والترهيبات حتى انه ينشطهم ويرغبهم في الطاعة الرابع ان انوار عقول الخلق تجري مجرى انوار البصر فيقوي العقول بنور عقله ويظهر لهم من لوائح الغيب ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره فهذه اشارة حقيقية الى فوائد اصل البعثة واما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد من الصفات فامور ذكرها الله تعالى في هذه الآية اولها قوله من انفسهم ووجه الانتفاع بهذا من وجوه احدها انه عليه السلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وكانوا عارفين باحواله واقواله فما شاهدوا منه الا الصدق بتناول عمره الى آخره والعفاف وعدم الالتفات الى الدنيا فيغلب على ظن كل احد انه صادق في هذه الدعوى الثاني انهم كانوا عالمين بانه لم يتلمذ لاحد ولم يقرا كتابا ولم يمارس درسا ولا تكرارا وانه الى تمام الاربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ثم انه بعد الاربعين ادعى الرسالة والنبوة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على احد من العالمين ثم انه ذكر قصص المتقدمين واحوال الانبياء الماضين على الوجه الذي كان موجودا في كتبهم فكل من له عقل سليم علم ان هذا لا يتاتى الا بالوحي السماوي والالهام الالهي الثالث انه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الاموال والازواج لترك هذه الدعوى فلم يلتفت الى شيء بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ولما علا امره وعظم شانه واخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقته في البعد عن الدنيا والدعوة الى الله الرابع ان الكتاب الذي جاء به ليس فيه الا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة واثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ومعلوم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وكتابه ليس الا في تقرير هذين الامرين فكل عاقل يعلم كونه صادقا بمقتضى قوله الخامس انه قبل مجيئه كان دين العرب الاديان وهو عبارة عن عبادة الاوثان واخلاقهم ارذل الاخلاق وهي النهب والغارة والقتل واكل الاطعمة الرديئة فلما بعث صلى الله عليه وسلم نقلهم الله ببركته من تلك الدرجة الخسيسة الى ان صاروا اشرف الامم ولما كانوا كذلك صار شرف العرب بذلك زائدا على شرف جميع الامم فهذا هو وجه الفائدة في كونه من انفسهم ثم قال تعالى بعد ذلك يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واعلم ان للنفس الانسانية قوتان نظرية وعملية فالله تعالى انزل الكتاب على محمد صلى الله عليه وسلم ليكون سببا لتكميل الخلق في هاتين القوتين فقوله يتلو عليهم آياته اشارة الى كونه مبلغا لذلك الوحي من عند الله الى الخلق وقوله ويزكيهم اشارة الى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية والكتاب اشارة الى معرفة التاويل وبعبارة اخرى الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى محاسن الشريعة واسرارها وعللها ومنافعها ثم بين تعالى ما بكمل به هذه النعمة وهو انهم كانوا من قبل في ضلال مبين ونظيره قوله ووجدك ضالا فهدى قوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انهم طعنوا في الرسول صلى الله عليه وسلم بان نسبوه الى الغلول والخيانة حكى عنهم

شبهة اخرى في هذه الآية وهي قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره عن الكفار يوم احد وهو المراد من قولهم انى هذا واجاب الله تعالى عنه بقوله قل هو من عند انفسكم اي هذا الانهزام انما حصل بسبب شؤم عصيانكم وهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** تقدير الآية ولما اصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا قالوا وبعطف جملة على جملة ودخل حرف الاستفهام على واو العطف لان له صدر الكلام والمعنى احين اصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا وهو استفهام على سبيل الانكار **المسئلة الثانية** قوله لما اصابتكم مصيبة المراد منها واقعة احد وفي قوله قد اصبتم مثليها قولان احدهما وهو قول الاكثرين ان معناه قد اصبتم مثليها يوم بدر وذلك لان المشركين قتلوا من المسلمين يوم احد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين واسروا سبعين والثاني ان المسلمين هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم ايضا في الاول يوم احد ثم لما عصوا الله هزمهم الكفار وانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة وهذا اختيار الزجاج وطعن الواحدي في هذا الوجه فقال كان المسلمون نالوا من المشركين يوم بدر فكذا الكفار نالوا يوم احد ويمكن ان يجاب بان المشركين وان قتلوا جمعا من المسلمين يوم بدر لكنهم ما هزموا المسلمين البتة اما يوم احد فالمسلمون هزموا المشركين اولا ثم انقلب الامر **المسئلة الثالثة** الفائدة في قوله قد اصبتم مثليها هو التنبيه على ان امور الدنيا لا تبقى على نهج واحد فاذا هزمتموهم مرتين فاي استبعاد في ان يهزموكم مرة واحدة اما قوله قلتم انى هذا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله انى هذا معناه من اين هذا وهو استفهام انكار **المسئلة الثانية** سبب تعجبهم انهم قالوا نحن ننصر الاسلام الذي هو الدين الحق ومعنا الرسول وهم ينصرون الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين علينا واعلم انه تعالى اجاب عن هذا من وجهين الاول ما ادرجه عند حكاية السؤال وهو قوله قد اصبتم مثليها يعني احوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد والثاني قوله قل هو من عند انفسكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** تقرير هذا الجواب من وجهين الاول انكم انما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لانهم عصوا الرسول في امور اولها ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال المصلحة في ان لا نخرج من المدينة بل نبقى ههنا فابوا الا الخروج من المدينة فلما خالفوا توجه الى احد وثانيها ما حكى الله تعالى عنهم من الفشل وثالثها ما وقع بينهم من المنازعة ورابعها انهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع وخامسها اشتغالهم بطلب الغنيمة واعراضهم عن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي والله تعالى انما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية كما قال بلى ان تتقوا وتصبروا الآية فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط الوجه الثاني في التاويل ما روي عن علي عليه السلام قال جاء جبرائيل الى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال يا محمد ان الله يذكر ما صنع قومك في اخذهم الفداء من الاسارى وقد امرك ان تخيرهم بين ان يقدموا الاسارى فتضرب اعناقهم وبين ان ياخذوا الفداء على ان يقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لقومه فقالوا يا رسول الله عشائرنا واخواننا ناخذ الفداء منهم فنتقوى به على قتال العدو ونرضى ان نستشهد منا بعددهم فقتل يوم احد سبعون رجلا كعدد اسارى يوم بدر اهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند انفسكم اي باخذكم الفداء واختياركم القتل **المسئلة الثانية** استدلت المعتزلة على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى بقوله قل هو من عند انفسكم من وجوه احدها انه لو كان ذلك حاصلا بخلق الله ولا تاثير لقدرة العبد فيه كان قوله هو من عند انفسكم كذبا وثانيها ان القوم تعجبوا ان الله تعالى كيف يسلط الكافر على المؤمن فالله تعالى ازال هذا التعجب بان ذكر انكم انما وقعتم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم فلو كان فعلهم خلقا لله تعالى لم يصح هذا الجواب وثالثها ان القوم قالوا هذا منه طلب سبب الحدوث فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب انه معارض بالآيات الدالة على كون فعل العبد بايجاد الله ثم قال تعالى ان الله على كل شيء قدير اي قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم كما انه قادر على التخلية اذا خالفتم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا فعل العبد شيء فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليه واذا كان الله قادرا على ايجاده فلو وجد بالعبد امتنع كونه تعالى قادرا على ايجاده لانه لما وجد بالعبد امتنع لان ايجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له يفضي الى هذا المحال وجب ان لا يكون العبد موجدا له والله اعلم قوله تعالى وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله اعلم ان هذا متعلق بما تقدم من قوله ولما اصابتكم مصيبة فذكر في الآية الاولى انها اصابتهم لذنبهم ومن عند انفسهم وذكر في هذه الآية انها اصابتهم بوجه آخر وهو ان يتميز المؤمن عن المنافق وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم احد جمع المسلمين واصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وجمع المشركين كانوا مع ابي سفيان **المسئلة الثانية** قوله فباذن الله فيه وجوه الاول ان اذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار الاذن لتخلية الكفار فانه لم يمنعهم منهم ليبليهم لان الاذن في الشيء لا يمنع المأذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن اطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز الوجه الثاني فباذن الله اي بعلمه كقوله واذان من الله اي اعلام وكقوله آذناك ما منا من شهيد وقوله فاذنوا بحرب من الله وكل ذلك بمعنى العلم طعن الواحدي فيه فقال الآية تسلية للمؤمنين مما اصابهم ولا يقع التسلية اذا كان واقعا بعلمه لان علمه عام في جميع المعلومات بدليل قوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه الوجه الثالث المراد من الاذن الامر بدليل قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم والمعنى انه تعالى لما امر بالمحاربة ثم صارت تلك المحاربة مؤدية الى ذلك الانهزام صح على سبيل المجاز ان يقال حصل ذلك بامره الوجه الرابع وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد بالاذن قضاء الله وحكمه وهذا اولى لان الآية تسلية للمؤمنين مما اصابهم والتسلية انما تحصل اذا قيل ان ذلك وقع بقضاء الله وحكمه ثم قال وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا والمعنى وليتميز المؤمن عن المنافق وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي يقال نافق الرجل فهو منافق اذا اظهر كلمة الايمان واضمر خلافها والنفاق اسم اسلامي واختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول قال ابو عبيد نافق اليربوع لها بابان القاصعاء والنافقاء فاذا طلب من احدهما خرج من الآخر فالمنافق جعل لنفسه طريقين اظهار الاسلام واضمار الكفر فمن ايهما طلبه خرج من الآخر الثاني من النفق وهو السرب ومعناه يستتر بالاسلام كما يستتر الرجل في السرب الثالث انه من النافقاء لكن على غير الوجه الذي ذكره ابو عبيد وهو ان النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الارض ثم انه يرقق ما فوق الجحر حتى اذا رابه ريب

وقع التراب براسه وجرح والمنافق منافق لانه يظهر الكفر فاذا افتش زى ذلك الكفر وخرج الى الاسلام المسئلة الثانية قوله وليعلم المؤمنين ظاهره يشعر بانه لاجل ان حصل
له هذا العلم اذن فى تلك المصيبة وهذا يشعر بتجدد علم الله وهذا محال فى حق الله فالمراد ههنا من العلم المعلوم والتقدير ليتبين المؤمن والمنافق وليتميز احدهما
عن الآخر حصل الاذن تلك المصيبة وقد تقرر هذا المعنى فى الآيات المتقدمة المسئلة الثالثة فى الآية حذف وليعلم ايمان المؤمنين ونفاق المنافقين فان
قيل لم قال وليعلم المؤمنون وليعلم الذين نافقوا ولم يقل وليعلم المنافقين قلنا الاسم يدل على تأكد ذلك المعنى والفعل يدل على تجدده فقوله وليعلم المؤمنين يدل
على كونهم مستقرين على ايمانهم متثبتين فيه والمنافقون انما شرعوا فى النفاق فى ذلك الوقت ثم قال تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله او ادفعوا وفيه
مسائل المسئلة الاولى فى ان هذا القائل من هو وجهان الاول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم الى القتال والثانى روى ان عبد الله بن ابى بن سلول
لما خرجوا الى احد قالوا لم نكره انفسنا فى القتل فرجعوا وكانوا ثلثمائة وقد ذكرناه من جملة الالف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو
بن حرام ابو جابر بن عبد الله الانصارى اذكركم الله ان تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور القتال والعدو فهذا هو المراد من قوله وقيل لهم يعنى قوله عبد الله هذا المسئلة
الثانية قوله تعالى قاتلوا فى سبيل الله او ادفعوا يعنى ان كان فى قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا فى سبيل الله وفى طلب مرضاته وان لم يكن ذلك فقاتلوا
دفعا عن انفسكم واهليكم واموالكم يعنى كونوا اما من رجال الدين واما من رجال الدنيا وقال السدى او ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا لان الكثرة احد اسباب الهيبة بالاول
الرجه المسئلة الثالثة قوله قاتلوا فى سبيل الله او ادفعوا تصريح بتقديم الدين على الدنيا وذلك يدل على ان المسلم لابد وان يقدم الدين على الدنيا اى فى كل المهمات
ثم قال تعالى لو نعلم قتالا لاتبعناكم وهذا هو الجواب الذى ذكره المنافقون وفيه وجهان الاول ان يكون المراد ان الفريقين لا يقتتلان البتة فلهذا رجعنا
الثانى ان يكون المعنى لو نعلم ما يصح ان يسمى قتالا لاتبعناكم يعنون ان الذين يقدمون عليه لا يقال له قتال وانما هو القاء النفس فى التهلكة لان راى عبد الله
كان فى الاقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج واعلم انه ان كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الاول فهو فاسد وذلك لان الظن فى احوال الدنيا قائم مقام
العلم وامارات حصول كانت ظاهرة فى ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذى ذكر هذا الجواب فينبغى لو شاهدت من شهر سيفه فى الحرب مقام العلم ولما ظاهرة
فى ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذى ذكر هذا الجواب ان لا يقدم على تجارته لانك لا تعلم منه قتالا وكذا القول فى سائر التصرفات فى امور الدنيا بل الحق
ان الجهاد عند ظهور امارات المحاربة ولا امارات اقوى من قربهم من المدينة عند جبل احد فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزى والنفاق وانه كان غرضهم من هذا
الكلام اما التلبيس واما الاستهزاء واما ان كان مراد المنافقين هو الوجه الثانى فهو ايضا باطل لان الله تعالى وعدهم بالنصرة والاعانة ولم يكن الخروج اليه القاء
للنفس فى التهلكة ثم انه تعالى بين حالهم عندما ذكروا هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان وفيه مسائل المسئلة الاولى فى التأويل وجهان الاول
انهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الايمان من انفسهم وما ظهرت منهم امارات تدل على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن ان يظن بهم كونهم
مؤمنين واعلم ان رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على انهم ليسوا من المسلمين وايضا قولهم لو نعلم قتالا لاتبعناكم يدل على انهم ليسوا من المسلمين وذلك لانا بينا ان هذا
الكلام يدل اما على السخرية بالمسلمين واما على عدم الوثوق بقول النبى صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهم كفر الوجه الثانى فى التأويل ان يكون المراد انهم لاهل الكفر اقرب
نصرة منهم لاهل الايمان لان تقليلهم الانخذال تقوية للمشركين المسئلة الثالثة قال اكثر العلماء ان هذا تنصيص من الله على انهم كفار الحسن اذا قال الله اقرب فهو
اليقين بانهم مشركون وهو كقوله مائة الف او يزيدون فهذه الزيادة لا شك فيها وايضا المكلف لا يمكن ان ينفك عن الايمان والكفر فلما دلت الآية على القرب من الكفر
لزم حصول الكفر وقال الواحدى فى البسيط هذه الآية دليل على ان من اتى بكلمة التوحيد لم يكفر لانه تعالى لم يطلق القول بكفرهم مع انهم كانوا كافرين لاظهارهم
القول بلا اله الا الله محمد رسول الله ثم قال تعالى يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم والمراد ان لسانهم مخالف لقلوبهم فهم وان اظهروا الايمان الا انهم مصرون على الكفر
ثم قال والله اعلم بما يكتمون فان قيل المعلوم اذا علمه عالمان لا يكون احدهما اعلم به من الآخر فما معنى قوله والله اعلم بما يكتمون قلنا ان الله يعلم من تفاصيل تلك الاحوال
ما لا يعلمه غيره قوله تعالى الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا اعلم ان الذين حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فوصفهم تعالى بانهم
قعدوا واحتجوا بقعودهم ولذلك ثبطوا غيرهم فحكى عنهم انهم قالوا لاخوانهم الخارجين لو اطاعونا ما قتلوا تخوفا لمن اراد موافقة الرسول فى محاربة الكفار بالقتل
لان المعلوم من الطبائع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة فى القلوب يجرى مجرى ما يورده الشيطان من الوسواس وفى الآية مسائل المسئلة الاولى فى محل الذين
وجوه احدها النصب على البدل من الذين نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير فى يكتمون وثالثها الرفع على خبر الابتداء بتقدير هم ورابعها النصب على الذم
المسئلة الثانية المراد الذين عبد الله بن ابى واصحابه قاله المفسرون وقال الاصم هذا لا يجوز لان عبد الله خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم الى احد وهذا القول
واقع فى تخلف لان الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا فهو كلام متأخر عن الجهاد قاله لمن خرج الى الجهاد ولمن هو قوى النية فى ذلك ليحمله شبهة فيما بعده
مقرا لهم فى الجهاد المسئلة الثالثة قالوا لاخوانهم لاجل اخوانهم وقد سبق بيان الاخوة المسئلة الرابعة قال الواحدى الواو فى قوله وقعدوا للحال وهذا
القعود عن الجهاد يعنى لو قعدوا كما قعدنا لسلموا فاجاب تعالى عن ذلك بقوله تعالى قل فادرؤا عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين يعنى ان كنتم صادقين فى كونكم
مستقلين بالحذر عن الكاره والوصول الى المطالب والله اعلم قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله
من فضله اعلم ان القوم لما ثبطوا الراغبين فى الجهاد بان قالوا الجهاد يفضى الى القتل كما فى حق من خرج يوم احد والقتل شئ مكروه فوجب الحذر عن الجهاد ثم انه

تعالى بين ان قولهم الجهاد يفضى الى القتل كلام باطل بل القتل انما يحصل بقضاء الله كما ان الموت يحصل بقضاء الله فاجاب عن تلك الشبهة فى هذه الآية بجواب آخر
وهو انا لا نسلم ان القتل فى سبيل الله شئ مكروه وكيف يقال ذلك والمقتول فى سبيل الله احياه الله بعد القتل وخصه بالكرامة واوصله الى اجل مراتب الفرح
والسرور فاى عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون مكروها فهذا وجه النظم وفى الآية مسائل المسئلة الاولى هذه الآية واردة فى شهداء بدر واحد لان فى وقت
نزول هذه الآية لم يكن شهيد الا من قتل فى هذين اليومين المشهورين والمنافقون انما نفروا المجاهدين فى هذين اليومين المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر الآية يدل
على كون هؤلاء المقتولين احياء فاما ان يكون المراد منه حقيقة او مجازه فان المراد حقيقة فاما ان يكون المراد انهم سيصيرون فى الآخرة احياء او المراد انهم احياء
فى الحال وبتقدير ان يكون هذا هو المراد فاما ان يكون المراد اثبات الحياة الروحانية او الجسمانية فهذا ضبط الوجوه الذى يمكن ذكرها فى هذه الآية الاحتمال الاول
ان تفسير الآية بانهم سيصيرون احياء فى الآخرة وقد ذهب اليه جماعة من متكلمى المعتزلة قال وذلك لان المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى كانوا يقولون ان اصحاب
محمد يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير وانما قالوا ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين انهم يبعثون ويرزقون
ويقولون اصحابنا ان هذا الكلام وهذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان قوله بل احياء ظاهره يدل على كونهم احياء حال نزول هذه الآية فحمله على
انهم سيصيرون بعد ذلك عدول عن الظاهر الحجة الثانية ان الاستدلال بجانب الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر فى
اهل العذاب انه احياهم قبل القيامة لاجل التعذيب فانه تعالى قال اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط بالحياة وايضا قال النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا فاذا جعل الله تعالى اهل العذاب احياء قبل القيامة قيام القيمة لاجل التعذيب فلان يجعل اهل الثواب احياء قبل قيام القيمة لاجل الاحسان فانه كان ذلك
اولى الحجة الثالثة انه لو اراد انه سيجعلهم احياء عند البعث فى الجنة لما قال للرسول صلى الله عليه وسلم ولا تحسبن مع علمه بان جميع المؤمنين كذلك اما اذا حملناه على
ثواب القبر حسن قوله ولا تحسبن لانه عليه السلام لعله ما كان يعلم انه تعالى يشرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف وهو انه يحييهم قبل قيام القيامة لاجل
ايصال الثواب اليهم الحجة الرابعة قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم والقوم الذين لم يلحقوا بهم لابد وان يكونوا فى الدنيا فاستبشارهم لمن يكونوا فى الدنيا لابد وان
يكون قبل قيام القيامة الحجة الخامسة قال ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم فى صفة الشهداء ان ارواحهم فى اجواف طير خضر ترد انهار الجنة الحديث الى آخره وسئل
ابن مسعود عن هذه الآية فقال ان الشهداء على انهار بباب الجنة فى قبة خضراء وفى رواية فى روضة خضراء والروايات فى هذا الباب كانها بلغت حد التواتر فكيف
انكارها طعن الكلبى فى هذه الروايات وقال انها غير جائزة لان الارواح لا تنعم وانما يتنعم الجسم اذا كان فيه روح لا الروح وبمنزلة الروح من البدن بمنزلة القوة وايضا
الخبر المروى ظاهره يقتضى ان هذه الارواح فى حواصل الطير وايضا انهار بانها الجنة وتاكل من ثمارها وهذا يناقض كونها فى حواصل طير والجواب اما الطعن الاول
فمبنى على ان الروح عرض قائم بالجسم وسنبين انه ليس الامر كذلك واما الطعن الثانى فهو مدفوع لان القصد من هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات
وزوال الآفات والمخافات فهذا جملة الكلام فى هذا الاحتمال واما الوجه الثانى من الوجوه المحتملة فى هذه الآية ان المراد ان الشهداء احياء فى الحال والقائلون بهذا
القول منهم من اثبت هذه الحياة للروح ومنهم من اثبتها للبدن وقبل الخوض فى هذا الباب يجب تقدم مقدمة وهى ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية وقد قررنا هذا
البحث مرارا اما قوله تعالى عند ربهم ففيه وجوه احدها بحيث لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا الا الله والثانى هم احياء عند ربهم اى هم احياء فى علمه وفى حكمه كما يقال هذا
عند الشافعى والثالث ان عند معناه القرب والاكرام كقوله ومن عنده لا يستكبرون اما قوله يرزقون فرحين فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة
بالتعظيم فقوله يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم واما الحكماء فانهم قالوا اذا اشرقت جواهر الارواح القدسية بالانوار
الالهية كانت مبتهجة من وجهين احدهما بكون ذواتها مستنيرة مشرقة متلالئة بتلك الجلايا القدسية والمعارف الالهية والثانى بكونها ناظرة الى ينبوع النور ومصدر
الرحمة والجلالة قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثانى اتم من ابتهاجها بالاول فقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله فرحين اشارة الى الدرجة الثانية ولهذا
قال فرحين بما آتاهم الله من فضله يعنى فرحهم ليس بالرزق بل بايتاء الرزق لان المشغول بالرزق مشغول بنفسه والناظر الى ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الحق لغيره
فهو محجوب ثم قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون واعلم ان قوله ان لا خوف فى محل الخفض بدل من الذين والتقدير ويستبشرون
بالذين لم يلحقوا وفى الآية مسائل المسئلة الاولى الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة واصل الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة
المسئلة الثانية اعلم ان الذين سلموا كون الشهداء احياء قبل قيام القيمة ذكروا لهذه الآية تأويلا والذين منعوا من كونهم احياء قبل يوم القيمة ذكروا لها تأويلا آخر اما
الاول فهو ان يقال الشهداء يقول بعضهم لبعض تركنا اخواننا فلانا وفلانا فى صف الكفار فيقتلون ان شاء الله فيجيئون من الرزق ويصيبون من الكرامة ما اصبنا
فهو قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا واما الثانى وهو ان يقول ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيمة يرزقون فرحين بما آتاهم الله والمراد بقوله والذين لم يلحقوا
هم اخوانهم من المؤمنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء لان الشهداء يدخلون قبلهم وليله قوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة
ورحمة فيفرحون بما يرون من ماوى المؤمنين والنعيم قال بعضهم فجاز هذه الحياة ان اجسادهم باقية فى قبورهم وانها لا تبلى تحت الارض البتة واحتج هؤلاء بكونهم
احياء انهم لا يبلون كما لا يبلى الاحياء وبما روى انه لما اراد معوية رضى الله عنه ان يجرى العين الى قبور الشهداء امر بان ينادى من كان له قتيل فليخرج قال جابر فخرجنا
اليهم فاخرجناهم رطابا لا بدان فاصابت المسحاة اصبع رجل منهم فانفطرت دما قال صاحب الكشاف ولا تحسبن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم او لكل احد وقرئ

بالتاء وفيه وجوه احدها ولا يحسبن رسول الله والثاني ولا يحسبن حاسب والثالث لا يحسبن الذين قتلوا انفسهم لو انّا وقرئ يحسبن بفتح السين وقرا ابن عامر
قتلوا بالتشديد وقوله بل احياء اى بل هم احياء. قال صاحب الكشاف احياء بالنصب والتقدير احسبهم احياء المسألة الثالثة الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل
فى المستقبل والحزن يكون بسبب فوت المنافع التى كانت موجودة فى الماضى فبين تعالى انه لا خوف عليهم فيما سياتيهم من احوال القيمة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا
قوله يستبشرون بنعمة من الله وفضل فيه مسائل المسألة الاولى والمعنى انه تعالى بين انهم كما يستبشرون للذين لم يلحقوا بهم والاستبشار الثاني كان باحوال انفسهم
والفرح غير الاستبشار قلنا الجواب من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح فلا يلزم التكرار والثاني لعل المراد حصول الفرح بما حصل فى الحال وحصول الاستبشار
بما عرفوا ان النعم العظيمة تحصل لهم فى الآخرة المسألة الثانية قوله بنعمة من الله وفضل النعمة هى الثواب والفضل هو التفضل الزائد المسألة الثالثة الآية على ان استبشارهم
بسعادة انفسهم لان الاستبشار الاول فى الذكر هو باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح احوال اخوانه ومتعلقيه يجب ان يكون
اتم واكمل من فرحه بصلاح احوال نفسه ثم قال وان الله لا يضيع اجر المؤمنين فيه مسائل المسألة الاولى قرا الكسائى وان الله بكسر الالف على الاستيناف والباقون
بفتحها على معنى وبان الله والتقدير يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبان الله لا يضيع اجر المؤمنين المسألة الثانية المقصود من الآية بيان ان الذى تقدم من ايصال
الثواب والتعظيم للشهداء ليس حكما مخصوصا بهم بل كل مؤمن يستحق شيئا من الاجر والثواب فان الله تعالى يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البتة المسألة
الثالثة الآية دالة على العفو عن فساق اهل الصلاة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقى بسبب فسقه فى النار مخلدا لما وصل اليه اجر ايمانه فحينئذ يضيع اجر المؤمنين
على ايمانهم وذلك خلاف الآية قوله الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم اعلم ان الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين
تعرف احديهما بغزوة حمراء الاسد والثانية بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصلان بغزوة احد اما غزوة حمراء الاسد فهى المراد من هذه الآية على ما سنذكره ان شاء الله
تعالى وفى الآية مسائل المسألة الاولى فى محل الذين وجوه الاول قال الزجاج انه رفع بالابتداء وخبره للذين احسنوا الى آخر الآية الثانى محله الخفض على النعت للمؤمنين
الثالث نصب على المدح المسألة الثانية فى سبب نزول هذه الآية قولان احدهما وهو الاصح ان ابا سفيان واصحابه لما انصرفوا من احد فبلغوا الروحاء ندموا وقالوا
قتلناهم حتى بقى القليل تركناهم بل الواجب ان نرجع فنستاصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاراد ان يرهب الكفار ويريهم من نفسه واصحابه
قوة فندب اصحابه للخروج فى طلب ابى سفيان وقال لا اريد ان يخرج الآن معى الا من كان معى فى القتال فخرج صلى الله عليه وسلم مع قوم من اصحابه وقيل كانوا سبعين رجلا
حتى بلغوا حمراء الاسد وهى من المدينة على ثمانية اميال فالقى الله الرعب فى قلوب المشركين وانهزموا وروى انه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ثم يحمل المحمول الحامل
ساعة اخرى كل ذلك لاثخان الجراحات فيهم وكان فيهم من يتوكا على صاحبه ساعة ويتوكا عليه صاحبه ساعة الثاني قال ابو بكر الاصم نزلت هذه الآية فى يوم احد لما
رجع الناس اليه صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على الكفار حتى كشفهم وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنه بعد ان مثلوا بحمزة فقذف الله الرعب فى قلوبهم فانهزموا
فصلى النبى صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم وذكروا ان صفية جاءت لتنظر الى اخيها حمزة فقال صلى الله عليه وسلم للزبير ردها لئلا تجزع من مثلة اخيها فقالت قد
بلغنى ما فعل به وذلك يسير فى جنب طاعة الله فقال للزبير دعها تنظر اليه فقالت خيرا واستغفرت له وجاءت امراة قد قتل زوجها وابوها واخوها وابنها فلما
رات الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حى قالت ان كل مصيبة بعدك هدر فهذا ما قيل فى سبب نزول هذه الآية واكثر الروايات على الوجه الاول المسألة الثالثة
استجاب بمعنى اجاب ومنه قوله تعالى فليستجيبوا لى وقيل اجاب فعل الاجابة والاستجاب طلب ان يفعل الاجابة لان الاصل فى الاستفعال طلب الفعل والمعنى
اجابوا وطلبوا واطاعوا الله فى اوامره واطاعوا الرسول من بعد ما اصابهم الجراحات القوية اما قوله تعالى للذين احسنوا المعنى وزيادة منهم واتقوا اجر عظيم ففيه
مسائل المسألة الاولى فى قوله للذين احسنوا واتقوا وجوه الاول احسنوا دخل تحته الايمان بجميع المامورات وقوله واتقوا دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات
والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب العظيم الثاني احسنوا فى طاعة الرسول فى ذلك الوقت واتقوا الله فى التخلف عن الرسول وذلك يدل على انه يلزمهم
الاستجابة للرسول وان بلغ الامر بهم فى الجراحات ما بلغ بعد ان يتمكنوا معه من النهوض الثالثة احسنوا فيما اتوا به من طاعة الرسول واتقوا ارتكاب شىء من المنهيات
بعد ذلك المسألة الثانية قال صاحب الكشاف من فى قوله للذين احسنوا منهم للتبيين لان الذين استجابوا لله والرسول قد احسنوا واتقوا كلهم لا بعضهم قوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وفى الآية مسائل المسألة الاولى هذه الآية نزلت فى غزوة بدر
الصغرى وروى ابن عباس ان ابا سفيان لما عزم على ان ينصرف من المدينة الى مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها ان شئت فقال عليه السلام ان شاء
ذلك ان شاء الله فلما جاء الاجل خرج ابو سفيان مع قومه حتى نزل مر الظهران فالقى الله الرعب فى قلبه فبدا له ان يرجع فلقى نعيم بن مسعود الاشجعى وقد قدم معتمرا
فقال يا نعيم انى واعدت محمدا ان نلتقى بموسم بدر وان هذا عام جدب فلا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لى ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده
ذلك جراءة فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندى عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالراى اتوكم فى دياركم وقتلوا اكثركم فان ذهبتم
اليهم لم يرجع منكم احد فوقع هذا الكلام فى قلوب قوم منهم فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم قال والذى نفسى بيده لاخرجن اليهم وحدى ثم خرج ومعه نحو من سبعين
رجلا فيهم ابن مسعود وذهبوا الى ان وصلوا الى بدر الصغرى وهى ماء لبنى كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام ثمانية ايام ولم يلق رسول الله واصحابه احدا
من المشركين ووافوا السوق وكانت معهم تجارات ونفقات فباعوا واشتروا ادما وزبيبا وربحوا واصابوا بالدرهم درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابو سفيان

الى مكة فسمى اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق فهذا هو الكلام فى سبب نزول هذه الآية المسألة الثانية فى محل الذين وجوه احدها انها
صفة للمؤمنين تقديره والله لا يضيع اجر المحسنين المؤمنين الذين قال لهم الناس الثاني انه بدل من قوله الذين استجابوا الثالث انه رفع بالابتداء وخبره فزادهم ايمانا
المسألة الثالثة المراد بقوله الذين من تقدم ذكرهم وهم الذين استجابوا لله والرسول وفى المراد بقوله قال لهم الناس وجوه احدها نعيم بن مسعود كما ذكرنا وانما
جاز عليه لفظ الجمع كان زائرا صنفين بقول ذلك الواحد الثاني وهو قول ابن عباس ان ركبا من عبد القيس مروا بابى سفيان فدسهم الى المسلمين ليجبنوهم وضمن لهم عليه جعلا الثالث
قال السدى هم المنافقون قالوا للمسلمين حين تجهزوا كما ذكرنا المسألة الرابعة قوله ان الناس قد جمعوا لكم المراد ابو سفيان واصحابه وقوله قد جمعوا لكم اى جمعوا لكم الجموع
فحذف لان العرب تسمى الجيش جمعا ويجمعونه جموعا وقوله فاخشوهم اى فكونوا خائفين منهم ثم انه تعالى اخبر ان المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له
وزنا قال تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسائل المسألة الاولى الضمير فى قوله فزادهم الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى الذين ذكروا هذه التخويفات والثانى
انه عائد الى نفس قوله والتقدير فزادهم ذلك القول ايمانا وانما حسنت هذه الاضافة لان هذه الزيادة فى الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت اضافتها
الى هذا القائل ونظيره قوله تعالى فلم يزدهم دعائى الا فرارا فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا المسألة الثانية المراد بالزيادة فى الايمان انهم لما سمعوا ذلك الكلام
المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث فى قلوبهم عزم متاكد على محاربة الكفار وطاعة الرسول فى كل ما يامر به وينهى عنه ثقل ذلك ام خف لانه قد كان فيهم من به جراحات
عظيمة وكانوا محتاجين الى المداواة وحدث فى قلوبهم وثوق بان الله ينصرهم ويؤيدهم فى هذه المحاربة فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا المسألة الثالثة الذين
يقولون الايمان عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات وانه يقبل الزيادة والنقصان واحتجوا عليه بهذه الآية فانه تعالى نص على وقوع الزيادة فى الايمان والذين
لا يقولون بهذا القول قالوا الزيادة انما وقعت فى ثمرات الايمان وفى شعائره فصح القول بوقوع الزيادة فى الايمان مجازا المسألة الرابعة هذه الواقعة تدل دلالة
ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره وذلك لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم احد والعادة جارية بانه اذا انهزم احد الخصمين عن الآخر فانه يحصل فى قلب
الآخر الغالب قوة وشدة واستيلاء وفى قلب المغلوب ضعف ثم انه تعالى قلب القضية ها هنا فاودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب واودع قلوب المؤمنين
المغلوبين القوة والحمية والصلابة وذلك يدل على ان الدواعى والصوارف من الله وانها متى حدثت فى القلوب وقعت الافعال على وفقها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا
الله ونعم الوكيل والمراد انهم كما ازدادوا ايمانا فى قلوبهم اظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله قال ابن الانبارى كافينا الله قال امرؤ القيس وحسبك من غنى شبع ورى اى يكفيك
الشبع والرى واما الوكيل ففيه اقوال احدها انه الكفيل قال [illegible] الثانى قال الفراء الوكيل الكافى تقدير الآية يكفينا الله
ونعم الكافى الثالث وكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول اليه والكافى والكفيل يجوز ان يسمى وكيلا لان الكافى يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله و
فضل وذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم خرج والمعنى وخرجوا فانقلبوا فحذف الخروج لان الانقلاب يدل عليه كقوله فاضرب بعصاك الحجر فانفلق اى فضرب فانفلق قال
مجاهد والسدى النعمة ها هنا العافية والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا والفضل ثواب الآخرة وقوله لم يمسسهم سوء اى لم يصبهم قتل ولا جراح فى قول الجميع واتبعوا
رضوان الله فى طاعة رسوله والله ذو فضل عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا وفى ذلك القاء الحسرة فى قلوب المتخلفين عنهم واظهار لخطأ رايهم حيث حرموا انفسهم ما
فاز به هؤلاء وروى انهم قالوا هل يكون هذا غزوا فاعطاهم الله ثواب الغزو واعلم ان اهل المغازى اختلفوا فذهب الواقدى الى تخصيص الآية الاولى بوقعة حمراء الاسد والآية
الثانية ببدر الصغرى ومنهم من يجعل الآيتين ببدر الصغرى من بعد ما اصابهم القرح كانه يدل على قرب عهد بالقرح والمدح فيه اكثر من المدح على الخروج الى العدو
وقت اصابة القرح بسنة والقول الآخر ايضا محتمل والقرح على هذا القول يجب ان يفسر بالهزيمة فكانه قيل ان الذين انهزموا ثم احسنوا الاعمال بالتوبة واتقوا الله فى سائر
اموره ثم استجابوا لله والرسول عازمين على الثبات موطنين انفسهم على لقاء العدو بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا على الله ورضوا به كافيا ومعينا
فلهم اجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان منهم من الهزيمة اذا كانوا قد تابوا عنه والله اعلم قوله تعالى انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه ذلكم بمعنى انما ذلكم المثبط هو الشيطان ويخوف اولياءه جملة بيان
لشيطنته والشيطان صفة لاسم الاشارة ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل نعيم بن مسعود وسمى شيطانا لعتوه وتمرده فى الكفر كقوله شياطين الانس والجن
وهو الشيطان يخوف بالوسوسة اما قوله تعالى يخوف اولياءه ففيه سؤال وهو ان الذين سماهم الله بالشيطان انما خوفوا المؤمنين فما معنى يخوف اولياءه ذكروا فيه
ثلثة اوجه الاول تقدير الكلام ذلكم الشيطان يخوفكم باوليائه فحذف المفعول الثانى وحذف الجار ومثال حذف المفعول الثانى قوله تعالى فاذا خفت عليه فالقيه اى فرعون ومثال حذف الجار قوله لينذر باسا شديدا معناه لينذركم بباس ولينذر يوم التلاق اى لينذركم بيوم التلاق ويدل عليه قراءة ابى بن كعب يخوفكم
باوليائه القول الثانى تقدير الآية يخوفكم اولياءه فحذف المفعول الاول القول الثالث ان معنى الآية يخوف اولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين والمعنى
الشيطان يخوف اولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون امره فاما اولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم ولا ينقادون لمراده منهم قاله الحسن والسدى فالقول الاول
فيه محذوفان والقول الثانى فيه محذوف واحد والثالث لا حذف فيه واما الاولياء فهم المشركون والكفار وقوله فلا تخافوهم الكناية فى القولين الاولين عائدة
الى الاولياء وفى القول الثالث عائدة الى الناس فى قوله ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافون فجاهدوا مع رسولى وسارعوا
الى ما يامركم به وان كنتم مؤمنين يعنى ان الايمان يقتضى ان يؤثروا خوف الله على خوف الناس قوله تعالى ولا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر انهم لن يضروا الله شيئا وفيه
مسائل المسألة الاولى قرا نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاى وكذلك جميع ما فى القرآن الا قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر فى سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاى والباقون

كلها بفتح الياء وضم الزاي قال الازهري اللغة الجيدة حزنه يحزنه على ما قراه اكثر القراء وحجة نافع انهما لغتان يقال حزن يحزن كاكرم يكرم لغتان **المسألة الثالثة** اختلفوا في سبب النزول وجوه الاول انها نزلت في كفار قريش فالله تعالى جعل رسوله امنا من شرهم والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بان يقصد جمع العساكر لمحاربتك فانهم بهذا الصنيع انما يضرون انفسهم ولا يضرون الله والاولى ان يكون ذلك محمولا على ان مقصودهم من جمع العساكر ابطال هذا الدين وازالة هذه الشريعة وهو المقصود لا يحصل لهم بل يضمحل امرهم ويزول شوكتهم ويذهب امرك ويعلو شانك الثاني انها نزلت في المنافقين ومسارعتهم هي انهم كانوا يخوفون المومنين بسبب وقعة احد ويويسونهم من النصر والظفر او بسبب انهم كانوا يقولون ان محمدا طالب ملك فتارة يكون الامر له وتارة يكون عليه ولو كان رسولا من عند الله ما غلب وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام فكان الرسول يحزن بسببه الثالث قال بعضهم ان قوما من الكفار اسلموا ثم ارتدوا خوفا من المشركين فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب فانه عليه السلام ظن بسبب تلك الردة انه يلحقه مضرة فبين تعالى ان ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك القول الرابع ان المراد رؤساء اليهود كعب بن الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا قال القفال رحمه الله ولا يبعد حمل الاية على جميع اصناف الكفار بدليل قوله يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر الى قوله ومن الذين هادوا فدلت هذه الاية على ان حزنه حاصل من كل هؤلاء الكفار **المسألة الثانية** في الاية سؤال وهو ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله عن الطاعة الجواب من وجهين الاول انه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كان يؤدي ذلك الى الموت الضروري فنهاه الله تعالى عن الاسراف فيه الا ترى الى قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثاني ان المعنى لا يحزنوك بخوف ان يضروك ويعينوا عليك الا ترى الى قوله انهم لن يضروا الله شيئا يعني انهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير انفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم البتة ثم قال يريد الله الا يجعل لهم حظا في الاخرة وفيه مسائل **المسألة الاولى** انه رد على المعتزلة وتنصيص على ان الخير والشر بارادة الله قال القاضي المراد انه يريد الاخبار بذلك الحكم واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول انه عدول عن الظاهر والثاني بتقدير ان يكون الامر كما قال لكن الاتيان بضد ما اخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال **المسألة الثانية** قالت المعتزلة الارادة لا يتعلق بالعدم وقال اصحابنا ذلك جائز والاية دالة على قول اصحابنا لانه قال يريد ان لا يكون لهم حظ في الاخرة فبين ان الارادة متعلقة بهذا العدم قالت المعتزلة انه تعالى ما اراد ذلك كما قال ولا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول عن الظاهر **المسألة الثالثة** الاية تدل على ان النكرة في موضع النفي تعم اذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الاية ثم قال ولهم عذاب عظيم وهذا كلام مبتدأ والمعنى انه كما لا حظ لهم البتة من منافع الاخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الاخرة والله اعلم قوله تعالى ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب اليم اعلم انا لو حملنا الاية الاولى على المنافقين واليهود وحملنا هذه الاية على المرتدين ولا يبعد ايضا حمل الاولى على المرتدين وحمل هذه الاية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على اعدائه فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكانهم اعطوا الايمان واخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من اعطاء شيء واخذ غيره بدلا عنه ولا يبطل ايضا حمل هذه الاية على المنافقين وذلك لانهم متى كانوا مع المومنين اظهروا الايمان فاذا دخلوا الى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان فكان ذلك كانهم اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى ان الذين يسارعون في الكفر لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا التكرار امور احدها ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لا شك انهم كانوا كافرين ثم انهم كانوا امنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الراي وقلة الثبات ومثل هذا الانسان مما لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير وثانيها ان امر الدين اهم الامور واعظمها ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل وعلى الترك الا بعد امعان النظر وكثرة الفكر وهؤلاء يقدمون على الفعل او الترك في مثل هذا المهم العظيم باهون الاسباب واضعف الموجبات وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم وامثال هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم وثالثها ان اكثرهم انما ينازعونك في الدين لا بناء على الشبهات بل بناء على الحسد والمنازعة في الدنيا ومن كان عقله هذا القدر انه يبيع القليل من الدنيا بالسعادة العظيمة من الاخرة كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر على الحاق الضرر بالغير فهذا هو الفائدة في اعادة هذه الاية والله اعلم قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين اعلم انه تعالى لما حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة لتثبيط اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وانما ثبطوهم لانهم يخوفونهم بان يقتلوا كما قتل المسلمون يوم احد والله تعالى بين ان اقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المومن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المومن ان يعتمد على فضل الله ثم بين في هذه الاية ان بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل اولئك الذين قتلوا لان هذا البقاء صار وسيلة الى الخزي في الدنيا والعقاب في الاخرة وقتل اولئك الذين قتلوا يوم احد صار وسيلة الى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة فترغيب اولئك المثبطين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله الا جاهل فهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو ولا يحسبن الذين يبخلون ولا يحسبن الذين يفرحون ولا تحسبنهم في الاربعة بالياء وضم الباء في تحسبنهم وقرا نافع وابن عامر بالياء في الاولى وقرا حمزة كلها بالتاء واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قد ذكرناه في سورة البقرة **المسألة الثانية** ما في قوله انما نملي يحتمل وجهين احدهما بمعنى الذي والثاني ان يكون مع ما بعدها في تقدير المصدر والتقدير ولا تحسبن الذين كفروا ان املاءنا لهم خير **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف ما مصدرية فكان حقها في قياس علم الخط ان تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب واما في قوله انما نملي لهم فههنا يجب ان تكتب متصلة لانها كافة بخلاف الاولى **المسألة الرابعة** معنى نملي نطيل ونؤخر والاملاء الامهال والتاخير واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان يقال ملوت من الدهر ملوة وملاوة بمعنى واحد

قاله الواحدي وقال الاصمعي يقال املى عليه الزمان اي طال واملى له اي طال له وامهله قال ابو عبيدة ومنه الملا للارض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار **المسألة الخامسة** احتج اصحابنا بهذه الاية في مسألة القضاء والقدر من وجوه الاول ان هذا الاملاء عبارة عن اطالة المدة ولا شك انها من فعل الله والاية نص في بيان ان هذا الاملاء ليس بخير وهذا يدل على انه تعالى فاعل الخير والشر والثاني انه تعالى نص على ان المقصود من هذا الاملاء هو ان يزدادوا الاثم والبغي والعدوان وذلك يدل على ان الكفر والمعاصي بارادة الله ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ولهم عذاب مهين اي انما نملي لهم ليزدادوا اثما وليكون لهم عذاب مهين الثالث انه تعالى اخبر عنهم انه لا خير لهم في هذا الاملاء وانهم لا يحصلون الا على ازدياد البغي والطغيان والاتيان بخلاف خبر الله تعالى مع بقاء ذلك الخبر جمع بين النقيضين وهو محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفين بذلك لزم بطلان مذهب القوم قالت المعتزلة عليه واعترضوا واجابوا بما تقدم واخرنا في كتابنا هذا **المسألة السادسة** اتفق اصحابنا على انه ليس لله تعالى في حق الكافرين شيء من النعم الدينية وكل ما في حقه شيء من النعم الدنيوية اختلف فيه قول اصحابنا والذين قالوا ليس له في حقه شيء من النعم الدنيوية اختلف فيه قول اصحابنا والذين قالوا ليس له في حقه شيء من النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الاية وقالوا دلت الاية على ان اطالة العمر وايصاله الى مراداته في الدنيا ليس شيء منها نعمة لانه تعالى نص على ان شيئا من ذلك ليس بخير والعقل ايضا يقرره وذلك لان من اطعم انسانا خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الانعام اطعاما فاذا كان المقصود من نعم الدنيا عذاب الاخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقية واما الايات الواردة في كثرة النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعما في الظاهر اذ لا طريق الى التوفيق بين هذه الاية وبين تلك النعم نعم في الظاهر ولكنها نقم وافات في الحقيقة والله اعلم قوله تعالى ما كان الله ليذر المومنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب واعلم ان هذه الاية من بقية الكلام في قصة احد فاخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعا النبي صلى الله عليه وسلم اياهم مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ثم دعاءه اياهم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد ابي سفيان فاخبر الله تعالى ان كل هذه الاحوال صار دليلا على امتياز المومن من الكافر والمنافق لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى ثم ثبطوا وزهدوا المومنين في العود الى الجهاد فاخبر تعالى انه ما كان يجوز في حكمته ان يذركم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم انهم منكم ومن اهل الايمان بل كان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا حمزة والكسائي يميز بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون بالتخفيف وفتح الياء الاولى وكسر الميم وسكون الاخرة قال الواحدي وهما لغتان يقال مزت الشيء بعضه من بعض فانا اميزه ميزا وميزته تمييزا ومنه الحديث حجة من قرا بالتخفيف ان الميز يفيد فائدة التمييز وهو اخف في اللفظ فكان اولى وقال ابو عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف قال الله تعالى حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما قال بعضهم في الترغيب وايضا قال تعالى وامتازوا اليوم فهو مطاوع الميز وحجة من قرا بالتشديد ان التشديد للتكثير والمبالغة وفي المومنين والمنافقين كثرة فلفظة التمييز ههنا اولى ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد بهما جميع المومنين والمنافقين لا اثنان منهما **المسألة الثانية** قد ذكرنا ان معنى الاية وما كان الله ليذركم معشر الفريق المومنين على ما انتم عليه من اختلاط المومن بالمنافق واشباهه حتى يميز الخبيث من الطيب اي المنافق من المومن واختلفوا باي شيء ميز بينهم وذكروا وجوها احدها بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة فمن كان مومنا ثبت على ايمانه وعلى تصديق الرسول ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره وثانيها ان الله تعالى وعد بنصر المومنين واذلال الكافرين فلما قوي الاسلام وعظمت دولته وذل الكفر واهله فعند ذلك حصل الامتياز وثالثها القرائن الدالة على ذلك مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصر الاسلام وقوته والمنافقون كانوا يغتمون بسبب ذلك **المسألة الثالثة** ههنا سؤال وهو ان هذا التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر لم يحصل موعود الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني لا الامتياز القطعي ثم قال تعالى حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الاية انه لا يجوز ان يحصل ذلك التمييز بان يطلعكم الله على غيبه فيقول ان فلانا منافق وفلانا مومن وفلان من اهل الجنة وفلان من اهل النار فان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والافات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فاما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهي من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيخصهم باعلام ان هذا مومن وهذا منافق ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على ايديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة ثم يكلف الباقين طاعة هؤلاء الرسل ثم قال فامنوا بالله ورسله والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وانما قال ورسله لدقيقة وهي ان الطريق الذي به يتوصل الى الاقرار بنبوة احد من الانبياء ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاقرار بنبوة الكل فلهذه الدقيقة قال ورسله والمقصد التنبيه على ان طريق اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع الانبياء واحد فمن اقر بنبوة واحد منهم لزمه الاقرار بنبوة الكل ولما امرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم وهو ظاهر قوله ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم واعلم انه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الايات المتقدمة شرع ههنا في التحريض على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا حمزة ولا تحسبن بالتاء والباقون بالياء اما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال الزجاج معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه واما من قرا بالياء المنقوطة من تحت ففيه وجهان الاول ان يكون فاعل يحسبن ضمير رسول الله صلى الله عليه وسلم

وضمير احدهما والتقدير ولا تحسبن رسول الله بخل الذين يبخلون خيرا لهم الثاني يكون فاعل تحسبن هو الذين يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا وتقديره ولا تحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون عليه كقولهم من كذب كان شرا له اى الكذب **المسألة الثانية** هو فى قوله هو خيرا لهم تسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادا وذلك لانه لما ذكر يبخلون فهو بمنزلة ما اذا ذكر البخل فكانه قيل ولا تحسبن الذين يبخلون البخل هو خيرا لهم وتحقيق القول فيه ان المبتدا حقيقة والخبر حقيقة وكون المبتدا موصوفا بحقيقة الخبر امر زايد على حقيقة المبتدا وحقيقة الخبر فاذا كانت هذه الموصوفية امرا زايدا على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة دالة على هذه الموصوفية وهى كلمة هو **المسألة الثالثة** اعلم ان الآية دالة على ذم البخل بشى من الخيرات والمنافع وذلك الخير يحتمل ان يكون مالا وان يكون علما فالقول الاول ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى لا يتوهم هؤلاء البخلاء ان بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لانه يبقى عقاب بخلهم عليهم وهو المراد من قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة مع انه لا يبقى تلك الاموال عليهم وهو المراد بقوله ولله ميراث السموات والارض والقول الثانى ان المراد من هذا البخل البخل بالعلم وذلك لان اليهود كانوا يكتمون بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وصفته فكان ذلك الكتمان بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك ان العلم فضل من الله قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ثم انه تعالى علم اليهود والنصارى ما فى التورية والانجيل فاذا كتموا ما فى هذين الكتابين من البشارة ببعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلا واعلم ان القول اولى **المسألة الرابعة** اكثر العلماء على ان البخل عبارة عن منع الواجب وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الآية دالة على الوعيد الشديد فى البخل والوعيد لا يليق الا بالواجب وثانيها انه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا يذم فاعله ولا يعاب وثالثها وهو انه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل لانه لا نهاية لمقدوراته فى التفضل وكل ما يدخل فى الوجود فهو متناهى فيكون لا محالة تاركا للتفضل فلو كان تارك التفضل بخلا لزم ان يكون الله تعالى موصوفا بالبخل لا محالة تعالى عنه علوا كبيرا ورابعها قال عليه السلام واى داء ادوى من البخل ومعلوم ان تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف وخامسها انه لو كان تارك التفضل بخلا لوجب فيمن يملك المال العظيم ان لا يتخلص من البخل الا باخراج الكل وسادسها انه تعالى قال ومما رزقناهم ينفقون وكلمة من للتبعيض فكان المراد من هذه الآية الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله ثم انه تعالى قال فى صفتهم اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فوصفهم بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت بهذه الوجوه ان البخل عبارة عن ترك الواجب الا ان الانفاق الواجب اقسام كثيرة منها انفاقه على نفسه وعلى اقاربه الذين يلزمه نفقتهم ومنها ما يتصل بابواب الزكوات ومنها ما اذا احتاج المسلمون الى دفع عدو يقصدهم فها هنا يجب عليهم انفاق الاموال على من يدفعه عنهم لان ذلك يجرى مجرى دفع الضرر عن النفس ومنها اذا صار احد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه ان يدفع اليه مقدار ما يبقى به رمقه فكل هذه الوجوه فى الانفاقات من الواجبات وتركه يكون من باب البخل والله اعلم ثم قال تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة وفيه مسايل **المسألة الاولى** فى تفسير هذا الوعيد وجوه الاول ان يحمل هذا على ظاهره وهو انه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببا لعذابهم قيل ان حيز تلك الاموال فى اعناقهم حيات تكون لهم كالطوق تلتوى فى اعناقهم وفى سائر ابدانهم فاما كونها فى اعناقهم فعلى انهم كانوا التزموا اداء الزكوة ثم امتنعوا عنها واما ما يلتوى فى سائر ابدانهم فجعل جهة انهم كانوا يضمون تلك الاموال الى انفسهم فعوضوا منها بان جعلت حيات ويمكن ان يكون الطوق طوقا من النار ونظيره يوم يحمى عليها فى نار جهنم الآية وعن ابن عباس يجعل تلك الزكوة الممنوعة فى عنقهم كهيئة الطوق شجاعا ذا دسيس يلدغ بهما حتى يقول انا الزكاة التى بخلت فى الدنيا القول الثانى فى سيطوقون قال مجاهد سيكلفون ان ياتوا بما بخلوا به يوم القيمة وعن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى الذين يطوقونه فدية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه فكذا ههنا قوله سيطوقون ما بخلوا به اى يامرون باداء ما منعوا حين لا يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك توبيخا على معنى هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا والقول الثالث سيطوقون براى سيلزمون اثمه فى الآخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان ثم اطواقا يقال منه فلان كالطوق فى رقبة فلان والعرب يعبرون عن تاكيد الزام الشى بتصيره فى العنق ومنه يقال قلدتك هذا الامر وجعلت هذا الامر فى عنقك قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه الرابع اذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون ان الله تعالى يجعل فى رقابهم طوقا من النار قال عليه السلام من سيل عن علم فكتمه الجم بلجام من النار يوم القيامة والمعنى انهم عوقبوا فى افواههم والسنتهم بهذا اللجم لانهم لم ينطقوا بافواههم والسنتهم بما يدل على الحق واعلم ان تفسير هذا البخل بكتمان دلايل النبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد وذلك لان اليهود موصوف بالبخل فى القرآن مذمومون به قال تعالى فى صفتهم ام لهم نصيب من الملك فاذن لا يوتون الناس نقيرا وقال فيهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وايضا ذكروا عقيب هذه الآية لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وذلك من قول اليهود ولا يبعد ان يكون الآية عامة فى البخل بالعلم والبخل بالمال ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا **المسألة الثانية** قالت المعتزلة هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساق وذلك لان من لزمه هذه الحقوق لا يسقط عنه هو المصدق بالرسول وبالشريعة اما قوله بل هو شر لهم فلا يودى الحرمان الثواب وحصول النار واما قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فهو صريح فى الوعيد واعلم ان الكلام فى هذه المسألة قد تقدم فى سورة البقرة ثم قال تعالى ولله ميراث السموات والارض وفيه وجهان الاول وله ما فيهما مما يتوارثه اهلهما من مال وغيره فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه فى سبيله ونظيره وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه الثانى وهو قول الاكثرين انه يفنى اهل السموات والارض ويبقى الاملاك ولا مالك لها الا الله والمقصود ان بطل جميع ملك المالكين الا ملك الله تعالى فيصير كالميراث كان والمعنى لعزاده بل كل الامر ثم قال والله بما تعملون خبير قرأ ابن كثير وابو عمرو يعملون بالياء والباقون بالتاء فالاول كناية عن الذين يبخلون والثانى وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم والله بما تعملون قال صاحب الكشاف التاء على طريقة الالتفات وهو ابلغ فى الوعيد قوله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء فى كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المكلفين فى هذه الآيات ببذل النفس وبذل المال

فى سبيل الله وبالغ فى تقرير ذلك شرع بعد ذلك فى حكاية شبهات القوم فى الطعن فى نبوته فالشبهة الاولى انه تعالى لما امر بانفاق المال فى سبيله قال الكفار انه لو طلب الانفاق فى تحصيل مطلوبه لكان فقيرا ولما كان الفقر على الله محالا كان كونه طالبا للمال من عبيده محالا وذلك يدل على ان محمدا كاذب فى اسناد هذا الطلب الى الله الوجه الثانى فى تقرير النظم ان امة موسى عليه السلام كانوا اذا ارادوا التقرب باموالهم الى الله كانت تجى نار من السماء فتحرقها فالنبى صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الاموال فى سبيل الله وقالوا له لو كنت نبيا لما طلبت الاموال لهذا الغرض فانه تعالى ليس بفقير حتى احتاج فى اصلاح دينه بنصيب اموالنا ولو كنت نبيا لجاءت نار فاحرقتها فلما لم تفعل ذلك علمنا انك لست بنبى فهذا وجه النظم وفيه مسايل **المسألة الاولى** اعلم انه لا يعقل فى العاقل ان يقول ان الله فقير ونحن اغنياء بل الانسان انما يذكر ذلك اما على سبيل الاستهزاء او على سبيل الالزام واكثر الروايات ان هذا القول انما صدر عن اليهود روى انه صلى الله عليه وسلم كتب مع ابى بكر الى يهودى بنى قينقاع يدعوهم الى الاسلام والى اقام الصلوة وايتاء الزكاة وان يقرضوا الله قرضا حسنا قال فنحاص اليهودى ان الله فقير حين سالنا القرض فلطمه ابو بكر فى وجهه وقال لولا العهد الذى بيننا وبينكم لضربت عنقك فشكاه الى النبى صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت وقال اذا انحن اغنياء وهو فقير وهو ينهانا عن الربا ثم يعطينا الربا اراد وا به قوله فيضاعفه له اضعافا كثيرة واعلم انه ليس فى الآية تعيين هذا القايل الا ان العلماء نسبوا هذا القول الى اليهود واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الله تعالى حكى عنهم ان الله مغلولة يعنون انه بخيل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور فى هذه الآية وثانيها ما روى فى الخبر انهم تكلموا بذلك على ما رويناه فى قصة ابى بكر وثالثها ان القول بالتشبيه غالب على اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا عجز عن اثبات هذا الاصل عجز عن بيان انه غنى وليس بفقير والوجه الرابع ان موسى عليه السلام لما طلب منهم ان ينفقوا فى مجاهدة الاعداء قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فهم لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لما كان الاله قادرا فاى حاجة به الى امرنا فكان اسناد هذه الشبهة الى اليهود لايقا من هذا الوجه وان كان لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قالوا ذلك والا ظهر انهم قالوا على سبيل الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعنى لو صدق محمد فى ان الله يطلب المال من عبيده لكان فقيرا ولما كان ذلك محالا كان محمد كاذبا او ذكروا على سبيل الاستهزاء والسخرية وهو بعيد من العاقل **المسألة الثانية** هذه الآية تدل على ان الله تعالى سميع للاقوال ونظيره قد سمع الله قول التى تجادلك **المسألة الثالثة** ظاهر الآية تدل على ان الله تعالى قايل هذا القول كانوا جماعة لانه تعالى قال قول الذين قالوا وظاهره يفيد الجمع واما رواية فنحاص انه قوله وما يدل على ان غيره لم يقل ذلك ثم قال تعالى سنكتب ما قالوا وفيه مسايل **المسألة الاولى** قرأ حمزة سيكتب ما قالوا بالياء على ما لم يسم فاعله وقتلهم برفع اللام اى سيكتب قتلهم الباقون بالنون ونصب اللام اضافة اليه تعالى وقرأ الحسن سيكتب بالياء وتسمية الفاعل **المسألة الثانية** هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها احدها المراد اثبات ذلك عليهم فلا ينفون ولا يليق تجعل تعالى الكتبة مجازا عن اثبات حكم ذلك عليهم الثانى سيكتب ما قالوا فى جزاء اعمالهم يوم القيمة والثالث عندى فيه احتمال آخر هو ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل فى القرآن حتى يعلم الخلق الى يوم القيمة بشدة جهلهم وطعنهم فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال وقتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسايل **المسألة الثالثة** الفايدة فى ضم انهم قتلوا الانبياء الى انهم وصفوا الله بالفقر بيان انهم منذ كانوا مصرين على الجهالات والحماقات **المسألة الرابعة** فى اضافة قتل الانبياء الى هؤلاء وجهان احدهما سنكتب ما قالوا ونكتب ما فعله اسلافهم فنجازى الفريقين والمعنى انه سيحفظه على الفريقين معا اقوالهم وافعالهم الثانى سنكتب ما قالوا بانفسهم ونكتب عليهم رضاهم بقتل ابائهم الانبياء عن الشعبى ان رجلا ذكر عند الحسن عثمن وحسن قتله فقال الحسن صرت شريكا فى دمه وقرأ قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم فسمى هؤلاء قتلة وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة ثم قال تعالى ونقول ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسايل **المسألة الاولى** قرأ حمزة سيكتب ويقول بالياء الباقون سنكتب ونقول بالنون **المسألة الثانية** المراد انه ينتقم من هذا القايل عند الموت او عند الحشر وعند قراءة الكتاب ويحتمل ان يكون وعيدا والحريق هو المحرق كالاليم هو المولم ثم على قول اهل السنة يفعل الله ما يشاء وعلى قول المعتزلة فى هذه التكليف مصالح عايدة الى العباد فى هذا التكليف منها ان انفاق المال يوجب جب المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع لان المال عند الموت سببا لتالم المفارقة ومنها انه يتوسل ببذل الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ومنها انه يصير القلب فارغا عن سوى الله وذلك راس السعادة قال تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك وقال والآخرة خير وابقى ورضوان من الله اكبر وقال فبذلك فليفرحوا فلما تقدم كل ذلك انص تعالى عند ذلك ذكرها على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفى الآية مسايل **المسألة الاولى** انه لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه اى هذا العذاب المحرق جزاؤكم حيث وصفتم الله تعالى بالفقر وقدمتم على قتل الانبياء فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا **المسألة الثانية** قال الجبائى الآية تدل على ان فعل العقاب بهم كان يكون ظلما بتقدير ان لا يقع منهم تلك الذنوب وفيه بطلان قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال بغير جرم ويجوز ان يعذب البالغين بغير ذنب ويدل على كون العبد فاعلا والا لكان الظلم حاصلا والجواب ان ما ذكرتم معارض بالداعى والعلم على ما مر مرارا **المسألة الثالثة** لقايل ان يقول وما ربك بظلام يفيد نفى كونه ظلاما ونفى الصفة يوهم بقاء الاصل فهذا يقتضى ثبوت اصل الظلم اجاب القاضى بان العذاب الذى توعد بان يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه وهذا يوكد ما ذكرنا ان ايصال العذاب كان يكون ظلما عظيما لو لم يكونوا مذنبين **المسألة الرابعة** ذكر الايدى على سبيل المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد لان اليد لما كانت آلة الفعل حسن اسناد الفعل الى اليد على سبيل المجاز ثم قال بلفظ الجمع ايديكم والكل حسن متعارف فى اللغة قوله تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار وهذا هو الشبهة الثانية للكفار فى الطعن فى نبوته صلى الله عليه وسلم وتقريرها انهم قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار وانت ما جئتنا بها فلا يجب علينا ذلك فوجب ان لا تكون من الانبياء فهذا وجه النظم وفى الآية

مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس نزلت الآية في كعب بن الاشرف وكعب بن الاسد ومالك بن الضيف ووهب بن يهوذا وزيد بن التابوه وفنحاص بن عازوراء وغيرهم اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله وانه انزل عليك كتابا وقد عهد الله الينا في التورية ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان حتى الآية تأكله النار ويكون لها دوي خفيف تنزل من السماء فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت قال عطاء كانت بنو اسرائيل يذبحون لله فيأخذون الثروب واطايب اللحم فيضعونها في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي ربه وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوي خفيف ولا دخان لها فتأكل ذلك القربان وللعلماء فيما ادعاه اليهود قولان احدهما وهو قول السدي ان هذا الشرط جاء في التورية ولكنه مع شرط ذلك انه قال في التورية من جاءكم يزعم انه رسول الله فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت والقول الثاني ان ادعاء هذا الشرط كذب على التورية ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان ذلك حقا لكان معجزات كل الانبياء هذا القربان وما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عند فرعون كانت اشياء سوى هذا القربان وثانيها ان نزول هذه النار واكلها القربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السواء فلم يكن في تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فائدة بل لما ظهرت المعجزات القاهرة على محمد صلى الله عليه وسلم وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة او لم تظهر وثالثها انه اما ان يقال انه جاء في التورية ان مدعي النبوة وان جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله الا ان يجيء بهذه المعجزة وهي مجيء النار او شيء اخر والاول باطل لان على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات دالا على الصدق ايضا في هذه المعجزة المعينة واما الثاني فانه يقتضي توقيف الصدق على ظهور مطلق المعجزة لا على ظهور هذه المعجزة المعينة فكان اعتبار هذه المعجزة المعينة عبثا ولغوا فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية **المسألة الثانية** في محل الذين وجوه احدها انه نعت لعبيد اي بعبيد الذين قالوا والثاني لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وقول الذين قالوا ان الله عهد الينا والثالث رفع بالابتداء اي هم الذين قالوا ذلك **المسألة الثالثة** قال الواحدي القربان البر الذي يتقرب به الى الله تعالى واصله المصدر من قولك قرب قربانا كالكفران والرجحان والخسران ثم سمي به نفس المتقرب به ومنه قوله عليه السلام لكعب الصوم جنة والصلوة قربان اي بها يتقرب الى الله تعالى واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة فقال قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى بين بهذا الدليل انهم يطلبون هذه المعجزة لا على وجه الاسترشاد بل على سبيل التعنت وذلك ان اسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من زكريا ويحيى فاتوا به ثم انهم سعوا في قتلهم ويزعمون انهم قتلوا عيسى ايضا ثم ان هؤلاء الحاضرين رضوا بافعال اولئك الاسلاف وصوبوا كل ما فعلوا فلم يحسن في حكم الله اسعافهم بذلك لا سيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا جواب عن اثبات هذه الشبهة **المسألة الثانية** انما قال جاءكم رسل ولم يقل جاءتكم رسل لان فعل المؤنث يذكر اذا تقدم **المسألة الثالثة** المراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منه وهو القربان الذي تأكله النار واعلم انه لم يقل جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم بل قال جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم والفائدة فيه انه لما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام واردا لانهم لما اتوا بالبينات فقد اتوا بالموجب للتصديق ولما اتوا بهذا القربان فقد اتوا بالشرط وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوة واجبا فثبت انه لولا قوله جاءكم بالبينات لم يكن الالزام واردا على القوم والله اعلم قوله تعالى فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير في قوله فان كذبوك وجوه احدها فان كذبوك في قولك ان الانبياء المتقدمين جاؤا هؤلاء اليهود بالقربان فكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك نوح وهود وصالح وابرهيم وشعيب وغيرهم والثاني المراد فان كذبوك في اصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك ولعل هذا الوجه اوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في اصل النبوة اعظم ويدخل تحته التكذيب في ذلك الحجاج والمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وبيان ان هذا التكذيب ليس مختصا به من بين الانبياء بل شان جميع الكفار تكذيب جميع الانبياء والطعن فيهم مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم وانزال الكتب اليهم كحالك ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من اولئك الامم واحتملوا اذاهم في جنب تأدية الرسالة فكن متأسيا بهم سالكا طريقتهم في هذا المعنى وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت طابت وخفت فاما البينات فهي الحجج والمعجزات واما الزبر فهي الكتب وهي جمع زبور والزبور الكتاب بمعنى المزبور اي المكتوب يقال زبرت الكتاب اي كتبته وكل كتاب زبور ومعنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا زجرته عن الباطل وسمي الكتاب زبورا لما فيه من الزبر عن خلاف الحق وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ وقرئ وبالزبر باعادة الباء للتاكيد واما المنير فهو من قولك انرت الشيء اوضحته وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان معجزاتهم مغايرة لكتبهم وذلك يدل على ان احدا من الانبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم فالتوراة والانجيل والزبور والصحف ما كان شيء منها معجزة واما القرآن فهو وحده كتاب ومعجزة وهذا احد خواص الرسول صلى الله عليه وسلم **المسألة الثانية** عطف الكتاب المنير على الزبر مع ان الكتاب المنير لا بد وان يكون من الزبر وانما حسن هذا العطف لان الكتاب المنير اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح ووجه زيادة الشرف فيه اما كونه مشتملا على جميع الشريعة او كونه باقيا على وجه الارض الى اخر الدهر ويحتمل ان يكون المراد بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التورية والانجيل والزبور قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت واعلم ان المقصود من هذه الآية تأكيد تسلية الرسول والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين احدهما ان عاقبة الكل الموت فهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه الثاني ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن عن المسيء ويتوفر على عمل كل احد ما يليق به من الجزاء وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** وهو انه تعالى سمي بالنفس قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وايضا النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس فيلزم على هذا عموم الموت في الجمادات وكذا

فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وذلك يقتضي ان لا يموت الداخلون في هذا الاستثناء وهذا العموم يقتضي موت الكل وايضا يقتضي وقوع الموت لاهل الجنة ولاهل النار لان كلهم نفوس وجوابه ان المراد بالآية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل قوله بعد هذه الآية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز فان هذا المعنى لا يأتي الا فيهم وايضا العام بعد التخصيص يبقى حجة **المسألة الثانية** ذائقة فاعلة من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف الى اسم واريد به الماضي لم يجز الا الجر كقولك زيد ضارب عمرو امس فان اردت به الحال او الاستقبال جاز الجر والنصب قال تعالى هل هن كاشفات ضره قرئ بالوجهين والاحسن ذائقة الموت بالتنوين ونصب الموت وهذا هو الاصل وقد يطرح التنوين مع الاصل كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وسيأتي تمام هذه المسألة في سورة النساء في قوله ظالمي انفسهم **المسألة الثالثة** زعمت الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحيوة الجسمانية وذلك لان هذه الحيوة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة الغريزية ضعفت الحرارة الغريزية ولا تزال تنمى هذه الحالة الى ان تفنى الرطوبة الاصلية فتنطفئ الحرارة الغريزية فيحصل الموت فبهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه الحياة قالوا وقوله كل نفس ذائقة الموت يدل على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس ذائقة الموت والذائق لا بد وان يكون باقيا حال حصول المذوق فالمعنى ان كل نفس ذائقة موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن وايضا لفظ النفس مختص بالاجسام وفيه تنبيه على ان ضرورة الموت مختصة بالحيوة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا وقد جاء في الروايات ما هو بخلاف ذلك فانه روي انه قال ابن عباس لما نزل كل من عليها فان قالت الملائكة متنا **المسألة الرابعة** قوله كل نفس ذائقة الموت يدل على ان المقتول يسمى بالميت وانما لا يسمى المذكاة بالميت بسبب العرف ثم قال وانما توفون اجوركم يوم القيمة يعني تعالى ان تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيمة لان كل منافع الدنيا مكدرة بالغموم والهموم والانقطاع والزوال فالاجر التام والثواب الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيمة لان هناك يحصل السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا انقطاع وكذا القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا الم خالص عن شوائب اللذة ثم قال فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز والزحزحة التنحية والابعاد وهو تكرير الزح وهو الجذب بعجلة وهذا كالتنبيه على ان الانسان حين ما كان في الدنيا كانه كان في النار وما فاز الا كرها انما ينجو بلبثها ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن واعلم انه لا مقصود للانسان وراء هذين الامرين الخلاص عن العقاب والوصول الى الثواب فبين تعالى ان من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الاقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها قال صلى الله عليه وسلم موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها ثم قرأ فمن زحزح عن النار الآية وقال عليه السلام من احب ان يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر ويأتي الى الناس ما يحب ان يؤتى اليه ثم قال تعالى وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور الغرور مصدر من قولك غررت فلانا غرورا شبه الله تعالى الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغر حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس وعن سعيد بن جبير ان هذا لمن آثر الدنيا على الآخرة اما من طلب الآخرة بها فانها نعم المتاع قال تعالى الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام ثم المتاع واعلم ان فساد الدنيا من وجوه اولها انه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان همه وغمه ازيد من سروره لاجل قصره وقلة الوثوق به وعدم علمه بانه هل ينتفع به ام لا وثانيها انه كلما كان ماله اكثر كان حرصه عليها اكثر وكلما كان الحرص اكثر كان الم قلبه بسبب حرصه اشد فان الانسان يتوهم انه اذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك بل يزداد حرصه ورغبته وثالثها ان الانسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عن الآخرة التي هي اعظم السعادات ومتى عرفت ان الدنيا متاع الغرور كما قال عليه السلام لين مسها قاتل سمها وقيل الدنيا ظاهرها مطية السرور والسم قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا والمراد منه انواع الايذاء الواصل من اليهود والنصارى والمشركين وذلك لانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلثة وكانوا يطعنون في الرسول بكل ما يقدرون عليه ولقد هجاه كعب بن الاشرف وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم واما المشركون فهم كانوا يحرضون العساكر على محاربته ويثبطون المسلمين عن نصرته فيجب ان يكون الكلام محمولا على الكل ثم قال تعالى عطفا على الامرين وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال المفسرون بعث الرسول صلى الله عليه وسلم ابا بكر الى اليهود وقد سبق ذكره **المسألة الثانية** للآية تأويلان الاول ان المراد منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء في النفس والمال والمصابرة على تحمل الاذى وترك المعارضة والمقابلة وانما امره بذلك لانه اقرب الى دخول المخالف في الدين كما قال فقولا له قولا لينا وقال قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله والمراد الصبر وترك الانتقام وقال واصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وادفع بالتي هي احسن الآية قال الواحدي كان هذا قبل نزول آية السيف وقال القفال الذي عندي ان هذا ليس بمنسوخ لان الامر بالقتال لا ينافي الامر بالمصابرة في هذا الوجه واعلم ان قول الواحدي ضعيف **المسألة الثالثة** الصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر ثم ذكر عقيبه التقوى وقيل المراد من الصبر هو ان مقابلة الانسان بالانسان يفضي الى زيادة الاساءة فامر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا وامر بالتقوى تقليلا لمضار الآخرة فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة **المسألة الرابعة** قوله من عزم الامور اي من صواب التدبير الذي لا شك في ظهور الرشد فيه وان العزم من جملة الحزم واصله من قول الرجل عزمت عليك ان تفعل كذا اي الزمته اياك فما كان من الامور حميد العاقبة معروفا بالرشد فهو من عزم الامور ويجوز ان يكون معناه فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه اي الزم الاخذ به والله اعلم قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه في كيفية النظم وجهان الاول انه حكى عن اليهود شبها طاعنة في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واجاب عنها واتبعه بهذه الآية لانه تعالى اوجب في التورية والانجيل على امة موسى وعيسى ان يشرحوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على نبوته وصحة دينه والمراد منه التعجب من حالهم كانه قيل كيف يليق بكم ايراد الطعن في نبوته ودينه مع ان كتبكم دالة على انه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صحة نبوته ودينه الثاني انه لما اوجب في الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم تحمل الاذى من اهل الكتاب وكان من جملة كتمان ما في التورية والانجيل

من الدلايل وكانوا يحرفونها ويذكرون لها تاويلات فاسدة بين ان هذا من تلك الجملة وفى الآية مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وعاصم وابو عمرو ليبيننه ولا يكتمونه بالياء فيهما كناية عن اهل الكتاب الباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذى كان حاصلا فى وقت اخذ الميثاق ونظيرها واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون بالتاء والياء المسئلة الثانية الكلام فى كيفية اخذ الميثاق قد تقدم فى الايات المتقدمة قال ابن جبير قلت لابن عباس ان اصحاب عبد الله يقرؤن واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما على قومهم وهذا مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما فى الكتاب المسئلة الثالثة الضمير فى قوله لتبيننه الى ماذا يعود قال ابن جبير والسدى عايد الى محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فالضمير عايد الى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة على الكتاب فى قوله اوتوا الكتاب اى يبينوا للناس ما فى التورية والانجيل من الدلايل على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المسئلة الرابعة اللام لام التاكيد يدخل على اليمين تقديره استحلفهم ليبيننه المسئلة الخامسة انما قال ولا يكتمونه ولم يقل ولا يكتمنه لان الواو واو الحال دون واو العطف والمعنى غير كاتمين فان قيل البيان يضاد الكتمان فالامر بالبيان نهى عن الكتمان فما الفايدة فى النهى عن الكتمان قلنا المراد من البيان ذكر تلك الايات الدالة على نبوته من التورية والانجيل والمراد من نهى الكتمان ان لا يلقوا فيها التاويلات الفاسدة والشبهات المغلطة المسئلة السادسة ظاهر الآية وان كان مختصا باليهود والنصارى لكن لا يبعد دخول المسلمين فيه لانهم اهل القرآن وهو اشرف الكتب حكى ان الحجاج ارسل الى الحسن عليه السلام ما الذى بلغنى عنك فقال ما كل الذى بلغك قلته ولا كل ما قلته بلغك قال انت الذى قلت ان النفاق كان مقموعا فاصبح قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذى حملك على هذا ونحن نكرهه فقال لان الله اخذ الميثاق على الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقال قتادة مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا يخرج كمثل صنم قايم لا ياكل ولا يشرب وكان يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا فوعاه وقال عليه السلام من كتم علما عن اهله الجم بلجام من النار وعن على عليه السلام ما اخذ الله على اهل الجهل ان يتعلموا حتى اخذ على اهل العلم ان يعلموا ثم قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا والمراد انهم لم يراعوه ولم يلتفتوا اليه والنبذ الطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعل نصب عينه والقاه بين عينيه واشتروا به ثمنا قليلا اى اخفوا الحق ليتوسلوا به الى شىء من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم او لجر منفعة او لتقية وخوف او لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد قوله تعالى لا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم واعلم ان هذا من جملة ما دخل تحت قوله ولتسمعن من الذين اشركوا اذى كثيرا فبين تعالى ان من جملة انواع هذا الاذى انهم يفرحون بما اتوا به من انواع الخبث والتحريف والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون ان يحمدوا بانهم اهل البر والتقوى والصدق والديانة ولا شك ان الانسان يتاذى بمشاهدة مثل هذه الاحوال فامر النبى صلى الله عليه وسلم بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفى الآية مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائى وعاصم بالتاء وقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر بالياء وكذا فى قوله فلا تحسبنهم وهو تاكيد للاول المسئلة الثانية اعلم انه تعالى وصف هؤلاء القوم بانهم يفرحون بفعلهم ويحبون ايضا ان يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول ان هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التورية ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس ويفرحون بهذا الصنيع ثم يحبون بانهم اهل الدين والديانة والزهد او العفاف والصدق وهو قول ابن عباس وكان اذا انصفوا عرفنا ان اكثر الخلق كذلك فانهم ياتون بجميع وجوه الحيل فى تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون بان يحمدوا بانهم اهل العفاف والصدق والدين الثانى انه صلى الله عليه وسلم سال اليهود عن شىء مما فى التورية فكتموا الحق واخبروا بخلافه واروه انهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول ان يثنى عليهم بذلك فاطلع الله رسوله على هذا والمعنى ان هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منه ان يثنى عليهم بالصدق والوفاء الثالث يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعثه صلى الله عليه وسلم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين ابرهيم حيث ادعوا ان ابرهيم كان على دين اليهودية وانهم على دينه الرابع انه نزل فى المنافقين فانهم يفرحون بما اتوا من اظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث انهم كانوا يتوصلون بذلك الى تحصيل مصالحهم فى الدنيا ثم كانوا يتوقعون من الرسول ان يحمدهم على الايمان الذى ما كان موجودا فى قلوبهم الخامس انها نزلت فى رجال كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الغزو ويفرحون بقعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا اليه فيقبل عذرهم ثم طمعوا ان يثنى عليهم كما كان يثنى على المسلمين المجاهدين السادس المراد كتمانهم ما فى التورية من اخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالاقرار بدينه ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك واعراضهم عن نصوص الله تعالى ثم زعموا انهم ابناء الله واحباؤه وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة واعلم ان يحمل على الكل لان جميع هذه الوجوه مشترك فى قدر واحد وهو ان الانسان ياتى بالفعل الذى لا ينبغى ويفرح به ثم يتوقع من الناس ان يصفوه بالزهد والطاعة المسئلة الثالثة قوله بما اتوا فيه بحثان الاول قال الفراء قوله بما اتوا يريد فعلوا كقوله واللذان ياتيانها منكم ولقد جئت شيئا فريا اى فعلت ويدل عليه قراءة ابى يفرحون بما فعلوا البحث الثانى قرا النخعى اعطوا وعن على بما اوتوا المسئلة الرابعة قوله بمفازة اى بمنجاة من قولهم فاز فلان اذا نجا قال الفراء يعيد وذكرنا ذلك فى قوله فقد فاز ثم حقق ذلك بقوله ولهم عذاب اليم والآية واردة فى الكفار والمنافقين الذين امر الله رسوله بالصبر على اذاهم ثم قال ولله ملك السموات والارض والله على كل شىء قدير فمن له ملك السموات والارض فكيف يرجو النجاة من كان معاديا له هذا القادر الغالب قوله ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب واعلم ان المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والارواح من الاشتغال بالخلق الى الاستغراق فى معرفة الحق فلما طال الكلام فى تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى اثارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الآية قال ابن عمر قلت لعايشة رضى الله عنها اخبرينى باعجب ما رايت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت واطالت ثم قالت كل امره عجب اتانى فى ليلتى فدخل فى لحافى حتى الصق جلده بجلدى ثم قال لى يا عايشة هل لك ان تاذنى لى الليلة فى عبادة ربى

فقلت يا رسول الله انى لاحب قربك واحب هواك قد اذنت لك فقام الى قربة من ماء فى البيت فتوضا ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلى فقرا من القرآن وجعل يبكى ثم رفع يديه حتى رايت دموعه قد بلت الارض فاتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فراه يبكى فقال يا رسول الله اتبكى وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فقال يا بلال افلا اكون عبدا شكورا ثم قال ومالى لا ابكى وقد انزل الله تعالى فى هذه الليلة ان فى خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قراها ولم يتفكر فيها وعن على عليه السلام ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ثم يقول ان فى خلق السموات والارض وحكى ان الرجل من بنى اسرائيل اذا عبد الله ثلثين سنة اظلته سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فما اظلته فقالت له امه لعله فرطت منك فرطة فى مدتك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت الى السماء ولم تعتبر قال لعل قالت فما اتيت الا من ذاك واعلم انه تعالى ذكر هذه الآية فى سورة البقرة بقوله لايات لقوم يعقلون وختمها ههنا بقوله لايات لاولى الالباب وذكر فى سورة البقرة مع هذه الدلايل الثلثة خمسة انواع اخرى حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلايل وههنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلثة فهنا اسولة ثلثة السؤال الاول ما الفايدة فى اعادة الآية الواحدة باللفظ الواحد فى سورتين والسؤال الثانى لم اكتفى ههنا باعادة ثلثة انواع من الدلايل وحذف الخمسة الباقية والسؤال الثالث لم قال هناك لقوم يعقلون وقال ههنا لاولى الالباب فاقول والله اعلم باسرار كتابه ان سويداء القلب تجرى مجرى سواد البصر وكما ان سواد البصر لا يقدر ان يستقصى فى النظر الى شيئين بل اذا حدق بصره نحو شىء تعذر عليه فى تلك الحالة تحديق البصر نحو مرئى اخر فكذلك ههنا اذا حدق عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه فى تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات الى المعقولات المختلفة اكثر كان حرمانه عن الاستقصاء فى تلك التعلقات والادراكات اكثر فعلى هذا السالك الى الله لا بد له فى اول الامر من تكثير الدلايل فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلايل كالحجاب له عن استغراق القلب فى معرفة الله فالسالك فى اول امره كان طالبا لتكثير الدلايل وبعد وقوع هذا النور فى القلب يصير طالبا لتقليل الدلايل حتى اذا زالت الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه تجلى انوار معرفة الله واليه الاشارة بقوله اخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى والنعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل الى المعرفة فلما وصل الى المعرفة امر بخلعهما وقال قبله انك ربما تضع قدميك فى وادى قدس الوحدانية فاترك الاشتغال بالدليل اذا عرفت هذه القاعدة فذكر فى سورة البقرة ثمانية انواع من الدلايل ثم اعاد فى هذه السورة ثلثة منها تنبيها على ان العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له من تقليل الالتفات الى الدلايل ليكمل له الاستغراق فى معرفة المدلول فكان الغرض من الحذف التنبيه ثم انه تعالى استبقى ههنا الدلايل الثلثة السماوية وترك الخمسة الارضية وذلك لان الدلايل السماوية اقهر وابهر والعجايب فيها اكثر واشتغال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه اشد ثم ختم تلك الآية بقوله لقوم يعقلون وختم ههنا بقوله لاولى الالباب لان العقل له ظاهر وله باطن ففى اول الامر يكون عقلا وفى كمال الحال يكون لبا وهذا ايضا يقوى ما ذكرناه فهذا ما خطر بالبال والله تعالى اعلم باسرار كلامه قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اعلم انه تعالى لما ذكر دلايل الالهية والقدرة والحكمة وما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بتقرير العبودية واصناف العبودية ثلثة اقسام التصديق باللسان وعلى الجوارح فقوله يذكرون الله اشارة الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اشارة الى عبودية الجوارح والاعضاء وقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض اشارة الى عبودية العقل والفكر والروح والانسان ليس الا هذا المجموع فاذا كان الانسان اللسان مستغرقا فى الذكر والاركان فى الشكر والجنان فى الفكر كان هذا العبد مستغرقا بجميع اجزائه فالآية الاولى دالة على كمال الربوبية والآية الثانية دالة على كمال العبودية فما احسن هذا الترتيب فى جذب الارواح من الخلق الى الحق وفى نقل الاسرار من جانب عالم الغرور الى جناب الملك الغفور ونقول فى الآية مسايل المسئلة الاولى للمفسرين فى هذه الآية قولان احدهما ان يكون المراد منه كون الانسان دايم الذكر لربه فان الاحوال ليست الا هذه الثلث ثم وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة والقول الثانى ان المراد من الذكر الصلوة والمعنى انهم يصلون فى حال القيام فان عجزوا ففى حال القعود فان عجزوا ففى حال الاضطجاع والمعنى انهم لا يتركون الصلوة فى حال من الاحوال والحمل على الاول اولى لان الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال عليه السلام من احب ان يرتع فى رياض الجنة فليكثر من ذكر الله ويحتمل ان يكون هذا الذكر وان يكون بالقلب والاكمل الجمع بينهما قال الشافعى رحمه الله اذا صلى المريض مضطجعا وجب ان يصلى على جنبه قال ابو حنيفة رحمه الله بل يصلى مستلقيا حتى اذا وجد خفة قعد حجة الشافعى رضى الله عنه ظاهر هذه الآية مدح تعالى من ذكره حال الاضطجاع على الجنب فكان هذا الوضع اولى وفيه دقيقة طبية وهو انه ثبت فى المباحث الطبية ان كون الانسان مستلقيا على قفاه يمنع من استكمال الفكر اما كونه مضطجعا على الجنب فانه غير مانع منه وهذا المقام يريد التدبر والتفكر فكان هذا الوضع اولى وايضا الاضطجاع من النوم يمنع من الغرق فكان هذا الوضع اولى لانه اقرب الى اليقظة والى الاشتغال بالذكر المسئلة الثانية محل على جنوبهم نصب على الحال عطفا على ما قبله كانه قيل قياما وقعودا ومضطجعين واعلم انه تعالى لما وصفهم بالذكر وثبت ان الفكر لا يكمل الا مع الفكر لا جرم قال بعده ويتفكرون فى خلق السموات والارض وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى رغب فى ذكر الله ولما آل الامر الى الفكر لم يرغب فى الفكر فى الله بل رغب فى الفكر فى احوال السموات والارض وعلى وفق هذه الآية قال صلى الله عليه وسلم تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق والسبب فى ذلك ان الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة انما يمكن وقوعه على نعت المخالفة فاذا نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل وقوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمراد من عرف نفسه بالحدوث فقد عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة فقد عرف ربه بالاستغناء فكان التفكر فى الخلق ممكنا من هذا الوجه اما التفكر فى الخالق فهو غير ممكن البتة لانا لا نتصور حقيقته المخصوصة الا بالسلوب فنقول انه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مؤلف ولا فى الجهة ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب وتلك الحقيقة المخصوصة لا يصل العقل

الى معرفتها بنصب العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن التفكر في الله وامر بالتفكر في المخلوقات فلهذه الدقيقة امر الله تعالى
في هذه الآيات بذكره ولما ذكر التفكر لم يأمر بالتفكر فيه بل في مخلوقاته **المسألة الثانية** اعلم ان الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة وانما يمكن معرفته بآثاره وافعاله
فكلما كانت افعاله اشرف واعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل اكمل ولذلك قال العامي يعظم اعتقاده في القرآن ولكن يكون اعتقادا تقليديا اجماليا اما المحقق
الذي لا يزال يطلع في كل آية على اسرار عجيبة ودقائق لطيفة فانه يكون اعتقاده في عظمة القرآن اكمل اذا عرفت هذا فنقول دلائل التوحيد محصورة في قسمين دلائل الآفاق
ودلائل الانفس ولا شك ان دلائل الآفاق اجل واعظم كما قال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولما كان الامر كذلك لا جرم امر في هذه الآية بالفكر في خلق
السموات والارض لان دلائلها اعجب وشواهدها اعظم وكيف لا نقول ذلك ولو ان الانسان نظر الى ورقة صغيرة من اوراق الشجر رأى في تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا
في وسطها ثم يتشعب من ذلك العرق عروق كثيرة الى الجانبين ثم يتشعب من كل واحد منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل عرق عرق آخر حتى تصير في الدقة بحيث لا
يراها البصر وعند هذا يعلم ان للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة واسرارا عجيبة وان الله تعالى اودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر الارض ثم ان ذلك
الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من اجزاء تلك الورقة جزء من اجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ولو اراد الانسان ان يعرف كيفية خلقة تلك الورقة
وكيف التدبير في ايجادها وابداع القوى الغذائية والنامية فيها لعجز عنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينئذ
يقيس تلك الورقة الى السماوات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم والى الارض مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة بالنسبة
الى هذه الاشياء كالعدم واذا عرف قصور عقله عن احوال ذلك الشيء الحقير عرف انه لا سبيل له البتة الى الاطلاع على عجائب حكمة الله تعالى في خلق السموات والارض
واذا عرف بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه الا الاعتراف بان الخالق اجل واعظم من ان يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين
بل يسلم ان كل ما خلقه ففيه حكمة بالغة واسرار عظيمة وان كان لا سبيل له الى معرفتها فعند ذلك يقول سبحانك والمراد منه اشتغاله بالتهليل والتسبيح والتعظيم والتمجيد
ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول سبحانك فقنا عذاب النار عن النبي صلى الله عليه وسلم بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء وقال اشهد
ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر لي فنظر الله اليه فغفر له وقال صلى الله عليه وسلم لا عبادة كالتفكر وقيل الفكرة تذهب الغفلة وتجذب للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع وعن النبي
صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فانه كان يرفع له في كل يوم مثل عمل اهل الارض قالوا وما هو قال كان ذلك العمل التفكر في امر الله كان احد لا يقدر
ان يعمل بجوارحه مثل عمل اهل الارض **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان اعلى مراتب الصديقين التفكر في دلائل الذات والصفات وان التقليد امر باطل لا عبرة به
ولا التفات اليه واعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة انواع من الدعاء النوع الاول قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا
سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسائل **المسألة الاولى** في الآية اضمار وفيه وجهان احدهما قال الواحدي التقدير ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال
صاحب الكشاف انه في محل الحال بمعنى يتفكرون قائلين **المسألة الثانية** قوله ما خلقت هذا كناية عن المخلوق بمعنى ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة هذا ضرب من التعظيم
كقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم **المسألة الثالثة** في نصب قوله باطلا وجوه الاول انه نعت لمصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني بنزع الخافض تقديره بالباطل
او للباطل الثالث قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون باطلا حالا من هذا **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة ان كل ما يفعله الله تعالى فانما يفعله لغرض الاحسان
الى العبد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا عليه بهذه الآية لانه تعالى لو لم يخلق السموات والارض لكان قد خلقها وذلك ضد هذه الآية وقالوا
وظهر بهذه الآية ان الذي تقوله المجبرة ان الله تعالى اراد بخلق السموات والارض صدور الظلم والباطل من اكثر عباده والكفر بما يخالفها فذلك رد لهذه الآية قالوا
وقوله سبحانك تنزيه عن خلقه لهما باطلا وعن كل قبيح وذكر الواحدي كلاما يصلح ان يكون جوابا عن الشبهة فقال الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذي لا يكون له
قوة ولا صلابة ولا بقاء وخلق السموات والارض خلق متقن محكم الا ترى الى قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله
ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره المعتزلة فان قيل هذا الوجه مدفوع لوجوه الاول لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان قوله سبحانك تنزيها لله عن
ان يخلق مثل هذا الخلق ومعلوم ان ذلك باطل الثاني انه انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار اذا حملناه على المعنى الذي ذكرناه لان التقدير ما خلقته باطلا
بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة وهي ان تجعلها مساكن للمكلفين اشتغلوا بطاعتك وتحرزوا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانه جزاء من عصى الله ولم يطعه فثبت انا اذا
فسرنا قوله ما خلقت هذا باطلا بما ذكرتم حسن هذا النظم اما لو فسرناه بانك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن هذا النظم الثالث انه تعالى ذكر هذا في آية اخرى فقال وما
خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال في آية اخرى وما خلقناهما الا بالحق وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الى قوله فتعالى الله الملك الحق اي عن ان
يكون فعله عبثا فيمتنع كونه باطلا اولى فالجواب اعلم ان بديهة العقل شاهدة بان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وشاهدة بان كل ممكن لذاته فانه لا بد
وان ينتهي في رجحانه الى الواجب لذاته وليس في هذه القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لافعال العباد بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها
واذا كان كذلك وجب ان يكون الخير والشر بقضاء الله واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد من هذه الآية تعليل افعال الله بالمصالح واذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز
ان يكون تأويل الآية ما ذكرناه عن الواحدي لو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد
ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه انك وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه عن الاحتياج اليه

والانتفاع به فيكون قوله سبحانك معناه هذا قوله ثانيا انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار بما ذكرناه فنقول قلنا لا نسلم بل وجه النظم انه لما قال سبحانك اعترف بكونه
غنيا عن كل ما سواه فعند ما وصفه بالغنى اقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه في الدنيا والآخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن احسن مما ذكرتم
لم يكن اقل منه واما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على ان افعاله منزهة عن ان تكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا ونحن نقول بموجبه بان افعال الله كلها
حكمة وصواب لانه تعالى لا يتصرف الا في ملكه فكان حكمة وصوابا على الاطلاق فهذا ما في هذه المناظرة والله اعلم **المسألة الخامسة** احتج حكماء الاسلام بهذه الآية
على انه تعالى خلق هذه الافلاك والكواكب واودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع
سكان هذه البقعة الارضية قالوا لانها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة وذلك رد للآية قالوا وليس لقائل ان يقول الفائدة فيها الاستدلال على وجود الصانع
لان كل واحد من ذرات الهواء والماء يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى فح لا يبقى لتخصيص كونه فلكا وشمسا وقمرا فائدة فتكون باطلا وهو خلاف هذا النص
والجواب اجاب المتكلمون عنه بان قالوا لم لا يجوز في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة اما قوله تعالى سبحانك فقنا عذاب النار فيه مسائل **المسألة
الاولى** هذا اقرار بعجز العقول عن الاحاطة بآثار حكم الله تعالى في خلق السموات والارض يعني ان الخلق اذا تفكروا في هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر
وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها بحكم عجيبة واسرار عظيمة وان كانت العقول قاصرة عن معرفتها **المسألة الثانية** المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء
وذلك ان من اراد الدعاء فلا بد وان يقدم الثناء على الله ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الآية اما قوله تعالى فقنا عذاب النار اعلم انه تعالى لما حكى عن هؤلاء المخلصين
ان ألسنتهم مستغرقة بذكر الله وابدانهم في طاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله تعالى ان يقيهم عذاب النار ولولا
انه كان يحسن من الله تعذيبهم لكان هذا الدعاء عبثا فان كان المعتزلة ظاهر اول الآية حجة لهم فليعلموا ان آخرها حجة لنا في انه لا يقبح من الله تعالى شيء اصلا ومثل هذا النوع
ما حكاه الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين النوع الثاني من دعواتهم قوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين
من انصار وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انهم لما سألوا ربهم ان يقيهم عذاب النار اتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي ليكون موقع السؤال
اعظم والدعاء لا يتصل بالاجابة الا اذا كان مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم من الله عباده في كيفية ايراد الدعاء **المسألة الثانية** والاخزاء في اللغة يرد على معان يقرب
بعضها من بعض قال الزجاج المخزي المبعد والخزي الاهانة والخزي الفضيحة قال ولا تخزون في ضيفي والخزي الهلاك قال ابن الانباري الخزي في اللغة الهلاك بتلف او انقطاع
حجة او وقوع في بلاء وهذه الوجوه متقاربة وقال صاحب الكشاف فقد اخزيته فقد ابلغت في خزيه واخزائه وهو نظير ما يقال من سبق فلان فقد سبق ومن تعلم من فلان
فقد تعلم **المسألة الثالثة** قالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ليس بمؤمن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد اخزاه الله لدلالة
هذه الآية والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فوجب من مجموع هاتين الآيتين ان لا يكون صاحب الكبيرة مؤمنا والجواب ان قوله يوم لا يخزي
الله النبي لا يقتضي نفي الاخزاء مطلقا وانما يقتضي ان لا يحصل الاخزاء حال ما يكون مع النبي وهذا النفي لا يناقضه اثبات في الجملة لاحتمال ان يحصل ذلك الاثبات في وقت
آخر هذا هو الذي صح عندي في الجواب وذكر الواحدي في البسيط اجوبة ثلثة سوى ما ذكرناه احدها انه نقل عن سعيد بن جبير وقتادة وابن المسيب ان قوله من تدخل النار فقد
اخزيته مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب ضعيف لان عند المعتزلة ان كل فاسق دخل النار فانما دخلها للخلود فهذا لا يكون سؤالا عليه وثانيها قال الخزي حال
الدخول وان كان ان يخرج منها وهذا ضعيف ايضا لان موضع الاستدلال ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه يدل على نفي الخزي عن المؤمنين على الاطلاق وهذه
الآية دلت على حصول الخزي لكل من دخل النار فحصل بين هاتين الآيتين بين كونه مؤمنا وبين كونه ممن يدخل في النار منافاة وثالثها قال الاخزاء يحتمل وجهين احدهما الاهانة والاهلاك
والثاني التخجيل يقال خزي خزاية اذا استحيى واخزاه غيره اذا اخجله فاستحيى منه واعلم ان حاصل هذا الكلام ان لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك واللفظ المشترك
لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعا واذا كان كذلك جاز ان يكون المنفي بقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه غير المثبت في قوله انك من تدخل النار
فقد اخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال الا ان هذا الجواب انما يمشي اذا كان لفظ الاخزاء مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطئا مفيدا لمعنى واحد وكان
المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعين تحت جنس واحد سقط هذا الجواب لان يوم لا يخزي لنفي الجنس وقوله فقد اخزيته لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما منافاة **المسألة
الرابعة** احتجت المرجئة بهذه الآية في القطع على ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار وصاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فلزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل
النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا والبغي من الكبائر بالاجماع وايضا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان مؤمنا فثبت ان
صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله ولا تخزنا يوم القيمة ثم قال تعالى فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع
عمل عامل منكم وهذه الاستجابة تدل على انه تعالى لا يخزي المؤمنين فثبت بما ذكرنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى وانما قلنا ان من دخل النار يخزى لقوله انك من تدخل
النار فقد اخزيته وحينئذ يتولد من هاتين الآيتين القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار والجواب عنه ما تقدم ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
لا يدل على نفي الاخزاء مطلقا بل على نفي الاخزاء حال كونهم مع النبي وذلك لا ينافي حصول الاخزاء في وقت آخر **المسألة الخامسة** قوله انك من تدخل النار عام دخله الخصوص
في مواضع منها ان قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا يدل على ان كل المؤمنين يدخلون النار واهل الثواب يصانون عن الخزي وثانيها

ان الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون في النار وهم ايضا مصانون عن الخزي قال تعالى عليها ملائكة غلاظ شداد المسئلة السادسة احتج حكماء الاسلام بهذه الاية
على ان العذاب الروحاني اشد واقوى من العذاب الجسماني قالوا لان الاية دالة على تهديد من عذب بالنار بالخزي والخزي عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحاني فلولا ان
الجسماني لما حسن تهديدهم بالخزي والخجالة المسئلة السابعة احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الفساق الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يخلدون وقالوا الخزي
وهو الهلاك وقوله اخزيته اي اهلكته ومخرجها الماضي هلاكهم والجواب انا نفسر الخزي بالهلاك بل الاهانة والتخجيل وعند هذا يزول كلامهم اما قوله تعالى وما للظالمين
من انصار فيه مسئلتان المسئلة الثامنة المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة وذلك لان الشفاعة نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب
من وجوه احدها ان القرآن دل على ان الظالم بالاطلاق هو الكافر قال تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يؤكد هذا انه تعالى حكى عن الكفار انهم خصصوا انفسهم بنفي
الشفعاء والانصار حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وثانيها ان الشفيع لا يمكنه ان يشفع الا باذن الله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك
لم يكن الشفيع قادرا على النصرة الا بعد الاذن واذا حصل الاذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة وعند هذا يظهر ان العفو انما يحصل من الله وتلك الشفاعة ما كان
لها اثر في نفس الامر وليس الحكم الا لله فقوله وما للظالمين من انصار يفيد انه لا حكم الا لله كما قال الا له الحكم وقال والامر يومئذ لله الثالث ان هذه الاية عامة وادلة
ثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام المسئلة التاسعة المعتزلة تمسكوا به في ان الفاسق لا يخرج من النار قالوا لو خرج من النار لكان من اخرجه منها ناصرا له والاية
دالة على انه لا ناصر له البتة والجواب المعارضة بالآيات الدالة على الشفاعة كما ذكرناها في سورة البقرة النوع الثالث من دعائهم قوله ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان
ان آمنوا بربكم فآمنا في الاية مسائل المسئلة الاولى في المنادي قولان احدهما انه محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله تعالى ادع الى سبيل ربك
وداعيا الى الله باذنه ادعو الى الله والثاني انه القرآن قالوا انه تعالى حكى عن مؤمني الانس ذلك كما حكى عن مؤمني الجن قولهم انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد قالوا والدليل ان
تفسير الاية بهذا الوجه اولى لانه ليس كل احد لقي النبي صلى الله عليه وسلم اما القرآن فكل احد سمعه وفهمه قالوا وهذا وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف لانه ينادي بما فيه
من انواع الدلائل كما قيل في جهنم تدعو من ادبر وتولى اذ كان مصيرهم اليها والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بانه ينادي ويعظ ومرادهم منه دلالة تصاريف الزمان
قال الشاعر يا واضع الميت في قبره خاطبك الدهر فلم تسمع المسئلة الثانية في قوله ينادي للايمان وجوه الاول ان اللام بمعنى الى كقوله ثم يعودون لما نهوا عنه ثم يعودون
لما قالوا بان ربك اوحى لها هدانا لهذا يقال دعاه لكذا والى كذا وندبه له واليه وناداه له واليه وهداه للطريق واليه والسبب فيه ان كل واحد من هاتين اللفظتين يقام
مقام الاخر بمعنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعا الثاني قال ابو عبيدة هذا على التقديم والتأخير اي سمعنا مناديا للايمان ينادي كما يقال جاءنا منادي الامير
ينادي بكذا وكذا الثالث هذه اللام لام لاجل والمعنى سمعنا مناديا كان نداؤه ليؤمن الناس اي كان المنادي ينادي لهذا الغرض ونظيره وما ارسلنا من رسول الا ليطاع المسئلة
الثالثة قوله سمعنا مناديا ينادي ها هنا سؤال وهو انه ما الفائدة في الجمع بين المنادي وينادي وجوابه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمان تفخيما لشأن المنادي انه لا منادي اعظم
من مناد ينادي للايمان ونظيره مررت بهاد يهدي للاسلام وذلك لان المنادي اذا اطلق ذهب الوهم الى مناد للحرب او لاطفاء النائرة او لاغاثة المكروب او لكفاية بعض
النوازل وكذلك الهادي قد يطلق على من يهدي للطريق وللرشد فاذا قلت ينادي للايمان ويهدي للاسلام فقد رفعت من شأن المنادي والهادي وفخمته المسئلة الرابعة
قوله ان آمنوا فيه حذف او اضمار والتقدير آمنوا او بان آمنوا ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى انهم طلبوا من الله في هذا الدعاء ثلثة اشياء اولها غفران الذنوب وثانيها تكفير السيئات الثالث ان يكون وفاتهم مع الابرار اما الغفر فهو الستر
والتغطية والتكفير ايضا قال لبيد في ليلة كفر النجوم ظلامها اي غطاها فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما واحد اما المفسرون فذكروا فيه وجوها احدها ان المراد
بهما شيء واحد وانما اعيد ذلك للتاكيد لان الالحاح في الدعاء والمبالغة فيه مندوب وثانيها المراد بالاول ما تقدم من الذنوب وبالثاني المستانف وثالثها ان يريد
بالغفران ما يزول بالتوبة والتكفير ما تكفره الطاعات العظيمة ورابعها ان يكون المراد بالاول ما اتى به الانسان مع جهله بكونه معصية وذنبا واما قوله وتوفنا
مع الابرار ففيه بحثان الاول ان الابرار جمع بر او بار كرب وارباب وصحب واصحاب والثاني ذكر القفال في هذه المعية وجهين الاول ان وفاتهم معهم هي ان يموتوا على
مثل اعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيامة وقد يقول الرجل انا في هذه المسئلة مع الشافعي ويريد كونه مساويا له في ذلك الاعتقاد وفلان في العطاء مع اصحاب الالوف
اي يعطى الفا والثاني في جملة اتباع الابرار واشياعهم ومنه قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم المسئلة الثانية احتج اصحابنا على حصول العفو بدون التوبة
بهذه الاية اعني قوله حكاية عنهم فاغفر لنا ذنوبنا والاستدلال به من وجهين الاول انهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر فدل على انهم طلبوا المغفرة مطلقا ثم
ان الله تعالى اجابهم اليه لانه قال في آخر فاستجاب لهم ربهم وهذا صريح في انه تعالى قد يعفو عن الذنب وان لم توجد التوبة والثاني وهو انه تعالى حكى عنهم انهم اخبروا
عن انفسهم بانهم آمنوا فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا والفاء في قوله فاغفر فاء الجزاء وهذا يدل على ان مجرد الايمان سبب لحصول حق طلب المغفرة من الله ثم انه تعالى اجابهم
اليه بقوله فاستجاب لهم فدلت هذه الاية على ان مجرد الايمان سبب لحصول الغفران اما ابتداء وهو بان يعفو عنهم ولا يدخلهم النار او بان يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو
عنهم ويخرجهم من النار فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على حصول العفو المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق
اصحاب الكبائر مقبولة يوم القيامة وذلك لان هذه الاية دلت على ان هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران ذنوبهم مطلقا من غير ان قيدوا ذلك بالتوبة فاجاب الله قولهم واعطاهم
مطلوبهم فاذا قبل شفاعة المؤمنين في العفو عن الذنب فلان يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان اولى النوع الرابع من دعائهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا وآتنا

ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله وآتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف ثم فيه وجهان احدهما
ما وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه ان هذه الاية مذكورة عقيب ذكر المنادي للايمان وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وعقيب قوله آمنا وهو التصديق المسئلة الثانية
ههنا سؤال وهو ان الخلف في وعد الله محال فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا انه لا محالة واقع والجواب عنه من وجهين وجوه الاول انه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل بل المقصود
منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد امرنا بالدعاء في اشياء نعلم قطعا انها توجد لا محالة كقوله رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الوجه الثاني في
الجواب ان وعد الله لا يتناول آحاد الامة باعيانهم بل انما يتناولهم بحسب اوصافهم فانه تعالى وعد المتقين بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله وآتنا ما وعدتنا
معناه وفقنا للاعمال التي بها نصير اهلا لوعدك واعصمنا عن الاعمال التي بها نصير اهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الاية طلب التوفيق
على الطاعة والعصمة عن المعصية الوجه الثالث ان الله تعالى وعد المؤمنين بان ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم في الاخرة فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقدير يزول
الاشكال المسئلة الثالثة دلت الاية على انهم طلبوا منافع الاخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لانهم قالوا وآتنا ما وعدتنا على رسلك وفي آخر الكلام قالوا انك لا تخلف
الميعاد وهذا يدل على ان المقتضي لحصول منافع الاخرة هو الوعد لا الاستحقاق المسئلة الرابعة ههنا سؤال آخر وهو انه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله
وآتنا ما وعدتنا على رسلك طلب للثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب ولو طلب اولا ترك العقاب ثم ايصال الثواب كان الكلام مستقيما والجواب من وجهين الاول
ان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله وآتنا ما وعدتنا المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم الثاني انا قد بينا ان المقصود من هذه
الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة وعلى هذا التقدير يحسن النظم كانه قيل وفقنا للطاعات وان قد وفقتنا للطاعات واذا قد وفقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها
ولا تعقبها في الخزي والنكال والحاصل كانه قيل وفقنا للطاعة فانا لا نقدر على شيء من الطاعات الا بتوفيقك واذا وفقتنا لفعلها فوفقنا على استبقائها واستدامتها الا
بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد لا يمكنه عمل من الاعمال ولا فعل من الافعال ولا لمحة ولا حركة الا باعانة الله وتوفيقه المسئلة الخامسة قوله ولا تخزنا يوم القيمة
شبيهة بقوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فانه ربما ظن الانسان انه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم انه يوم القيمة يرى ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا
فهناك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والاسف الشديد قال حكماء الاسلام وذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب اشد من العذاب الجسماني ومما يدل
على هذا انه تعالى حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين انهم طلبوا في هذا الدعاء اشياء فاول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو قوله فقنا عذاب النار وآخرها
الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله ولا تخزنا يوم القيمة وذلك يدل على ان العذاب الروحاني اشد من العذاب الجسماني قوله تعالى فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل
منكم من ذكر او انثى واعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لاولي الالباب ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو
قوله الذين يذكرون الله وعلى الفكر وهو قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى عنهم انهم اثنوا على الله وهو قولهم ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى عنهم انهم
بعد الثناء اشتغلوا بالدعاء وهو من قولهم فقنا عذاب النار الى قوله انك لا تخلف الميعاد بين في هذه الاية انه استجاب دعاءهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى في الاية على ان استجابة الدعاء مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعاء عزيزا المسئلة
الاولى قال استجاب واستجاب له قال الشاعر وداع دعا يا من يجيب الى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول المسئلة الثانية
اني لا اضيع قرئ بالفتح والتقدير باني لا اضيع وبالكسر على ارادة القول وقرئ لا اضيع بالتشديد المسئلة الثالثة من في قوله من ذكر قيل للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وقيل انها مؤكدة للنفي بمعنى عمل عامل من ذكر او انثى المسئلة الرابعة اعلم انه ليس المراد انه لا يضيع نفس العمل لان العمل كما وجد تلاشى وفني بل المراد انه لا يضيع ثوابه
والعمل والاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله لا اضيع نفي النفي فيكون اثباتا فيصير المعنى اني اوصل ثواب جميع المنافع اليكم اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على ان احدا من المؤمنين
لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه انه لما استحق ثوابا بعمله وعقابا بمعصيته فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الاية والجمع بينهما محال فاما ان يقدم الثواب ثم ينقله
الى العقاب وهو باطل بالاجماع او يقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو المطلوب المسئلة الخامسة جمهور المفسرين فسروا الاية بان معناها انه تعالى قبل منهم انه يجازيهم
على اعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال اليهم فان قيل القوم طلبوا اولا غفران الذنوب وثانيا اعطاء الثواب فقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لهم في اعطاء الثواب
فقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لهم في اعطاء الثواب فاين الاجابة في طلب غفران الذنوب قلنا انه لا يسقط لا يلزم من اسقاط الثواب العقاب
حصول الثواب لكن لم يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لدعائهم في المطلوبين وعندي في الاية احتمال آخر وهو ان المراد من قوله
لا اضيع عمل عامل منكم المراد منه اني لا اضيع دعاءكم وعدم اضاعة الدعاء عبارة عن اجابة الدعاء فكان المراد منه انه حصلت اجابة دعائكم في كل ما طلبتموه وسألتموه اما قوله
تعالى من ذكر او انثى فالمعنى انه لا تفاوت في الاجابة وفي الثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على السوية وهذا يدل على ان الفضل في باب الدين بالاعمال
لا بسائر صفات العاملين لان كون بعضهم ذكرا او انثى او من نسب خسيس او شريف لا تاثير له في هذا الباب ومثله قوله ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به
روي ان ام سلمة قالت يا رسول الله اني اسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت هذه الاية اما قوله بعضكم من بعض ففيه وجوه احدها ان يقال من بمعنى الكاف
اي بعضكم كبعض ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قال القفال هذا من قولهم فلان مني اي على خلقي وسيرتي قال تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن غشنا
فليس منا وقال ليس منا من حمل علينا السلاح فقوله بعضكم من بعض اي بعضكم شبه بعض في استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فكيف يمكن ادخال التفاوت

بعد ثم قال تعالى فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله والمراد من
قوله الذين هاجروا الذين اختاروا المهاجرة من اوطانهم في خدمة الرسول والمراد من الذين اخرجوا من ديارهم الذين الجاهم الكفار الى الخروج ولا شك ان رتبة الاولين افضل لانهم
اختاروا خدمة الرسول وملازمته عن الاختيار فكانوا افضل وقوله واوذوا في سبيلي اي من اجله وبسببه وقاتلوا وقتلوا لان المقاتلة تكون قبل القتل قرا نافع وعاصم
وابو عمرو وقاتلوا بالالف اولا وقتلوا مخففة والمعنى انهم قاتلوا مع الرسول حتى قتلوا وقرا ابن كثير وابن عامر وقاتلوا اولا وقتلوا مشددة قبل التشديد للمبالغة وتكرر القتل
فيهم كقوله مفتحة لهم الابواب وقيل قطعوا عن الحسن وقرا حمزة والكسائي وقتلوا بغير الف اولا وقاتلوا بالالف بعده وفيه وجوه الاول ان الواو لا توجب الترتيب
كما في قوله واسجدي واركعي والثاني على قولهم قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت امارات القتل واذا قتل عشايره والثالث باضمار قد اي قد قتلوا وقد قاتلوا ثم انه تعالى وعد
من فعل هذا بامور ثلاثة اولها محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لاكفرن عنهم سيئاتهم وذلك هو الذي طلبوه بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وثانيها اعطاء
الثواب العظيم وهو قوله ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار وهو الذي طلبوه بقولهم ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك وثالثها ان يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما مقرونا
بالتعظيم والاجلال وهو قوله من عند الله وهو الذي طلبوه بقولهم ولا تخزنا يوم القيامة لانه تعالى هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته واذا قال السلطان العظيم اني اخلع عليك
خلعة من عندي دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله ثوابا مصدر مؤكد والتقدير لاثيبنهم ثوابا من عند الله اي لاثيبنهم ثم قال والله عنده حسن الثواب وهو
تاكيد لكون ذلك الثواب في غاية الشرف لانه تعالى لما كان قادرا على كل المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن الحاجات كان لا محالة في غاية الكرم والجود والاحسان
فكان عنده حسن الثواب روي عن الصادق عليه السلام انه قال من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف واعطاه ما اراد وقرا هذه الاية قال لان الله تعالى
حكى عنهم انهم قالوا ربنا خمس مرات ثم اخبر انه استجاب لهم قوله تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد واعلم انه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم وكانوا في الدنيا
في نهاية الفقر والشدة وكان الكفار في النعم ذكر الله تعالى في هذه الاية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل **المسألة الاولى** قد ذكرنا
ان الغرور مصدر قولك غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره اي قبلته على غفلة عن امتحانه وتقول العرب اذا ترتم(؟)
المسألة الثانية المخاطب في قوله لا يغرنك من هو فيه قولان الاول انه الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الامة قال قتادة رضي الله عنه
اعيد الى طيبة رده الى غيره
والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه وسلم حتى قبضه الله تعالى والخطاب وان كان له الا ان المراد غيره ويمكن ان يقال السبب لعدم اغترار الرسول بذلك هو تواتر هذه الايات
عليه كما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا سقط قول قتادة ونظيره ولا تكن من الكافرين ولا تكونن من المشركين ولا تطع المكذبين والثاني وهو
ان هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين كانه قيل لا يغرنك ايها السامع **المسألة الثالثة** تقلب الذين كفروا في البلاد فيه وجهان الاول نزلت في مشركي العرب
بمكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين ان اعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت هذه الاية والثاني قال الفراء كانت اليهود تضرب في الارض
فتصيب الاموال فنزلت والمراد بتقلب الذين كفروا في البلاد تصرفهم في التجارات والمكاسب اي لا يغرنكم سلامتهم على نعمهم وتصرفهم في البلاد كيف شاؤوا واصحاب المؤمنين
خائفون محصورون فان ذلك لا يبقى الا مدة قليلة ثم ينقلبون الى اشد العذاب ثم قال تعالى متاع قليل وقال الفراء ذلك متاع قليل وقال الزجاج ذلك الكسب والربح
متاع قليل وانما وصفه تعالى بالقلة لان نعيم الدنيا مشوب بالآفات والحزن ثم انه في العاقبة ينقطع وينقضي وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الازل الى
الآن وسيصير معدوما من الآن الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وهو الازل وما ياتي وهو الابد كان اقل من ان يجوز وصفه بانه قليل ثم قال ثم ماواهم جهنم
يعني انه متى تمتعه سبب للوقوع في نار جهنم ابد الآباد والنعمة القليلة اذا كانت سببا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة وهو كقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله واملي لهم ان كيدي
متين قال تعالى وبئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فهم بين اطباق النيران ومن فوقهم غواش ياكلون النار ويشربون النار والله اعلم قوله تعالى
لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للابرار اعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اتبعه بالوعد والنزل ما
يهيا للضيف وقوله لكن الذين اتقوا ربهم يتناول جميع الطاعات لانه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المامورات واحتج بعض اصحابنا بهذه الاية
على الرؤية لانه لما كانت الرؤية الجنة بكليتها نزلا فلا بد من الرؤية ليكون خلعة ونظيره كانت لهم جنات الفردوس نزلا وقوله نزلا نصب على الحال من جنات لتخصيصها بالوصف
والعامل اللام ويجوز ان يكون بمعنى مصدر مؤكد لان خلودهم فيها انزالهم فيها او نزولهم وقال الفراء هو على تمييز النفس كما تقول هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال وما
عند الله من الكثير الدائم خير للابرار مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل وقرى يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا بالتشديد قوله تعالى وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله
واليوم اعلم انه تعالى لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل بان مصيرهم الى النار بين في هذه الاية ان من آمن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا
فقال وان من اهل الكتاب واختلفوا في نزولها فقال ابن عباس وجابر وقتادة نزلت في النجاشي حين مات وصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال المنافقون
انه يصلي على نصراني لم يره قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت في عبد الله بن سلام واصحابه وقيل نزلت في اربعين من اهل نجران وثلاثة وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم
وكانوا على دين عيسى فاسلموا وقال مجاهد نزلت في مؤمني اهل الكتاب كلهم وهذا هو الاولى لانه لما ذكر الكفار بان مصيرهم الى العقاب بين فيمن آمن منهم ان مصيرهم الى الثواب
واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اولها الايمان بالله وثانيها الايمان بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله
عليه وسلم ورابعها كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يؤمن لان من يؤمن في معنى الجمع وخامسها انهم لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا كما كان يفعله اهل الكتاب ممن كان

بكم امر الرسول صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته ثم قال تعالى في صفتهم اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب وهو كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل احد
من الثواب والعقاب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما ذكر في هذه السورة انواعا كثيرة من علوم
الاصول والفروع اما الاصول فما يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والنبوة والمعاد واما الفروع فما يتعلق بالتكاليف والاحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم هذه السورة
بهذه الاية المشتملة على جميع الآداب وذلك لان احوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به وحده ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره اما القسم الاول فلا بد فيه من الصبر
واما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة اما الصبر فيندرج تحته انواع اولها ان يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وعلى مشقة
استنباط الجواب عن شبهات المخالفين وثانيها ان يصبر على مشقة اداء الواجبات والمندوبات وثالثها ان يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات ورابعها
الصبر على شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله اصبروا يدخل تحته هذه الاقسام الثلاثة انواع لا نهاية لها واما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المكاره
الواقعة بينه وبين الغير ويدخل فيه تحمل الاخلاق الردية من اهل البيت ومن الجيران ومن الاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن اساء اليك كما قال واعرض عن الجاهلين
ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال ويؤثرون على انفسهم ويدخل فيه العفو عمن ظلمك قال وان تعفوا اقرب للتقوى ويدخل فيه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدخل فيه
الجهاد ويدخل فيه مصابرة المبطلين بحل شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال في ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت ان قوله اصبروا يتناول كل ما تعلق به وحده وقوله
وصابروا يتناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه اخلاقا ذميمة تحمله على اضدادها وهي الشهوة والغضب و
الحرص والانسان ما لم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من الافعال ولا بد
للانسان ان يكون في هذه المجاهدة عرضا وباعثا وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه ان الافعال مصدرها
هو القوى فهو تعالى امر بالصبر والمصابرة وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة والاحتراز عن الافعال القبيحة ولما كانت الافعال صادرة عن القوى التي هي مصادر
الافعال الذميمة وذلك هو المراد من المرابطة ثم ذكر ما به يحصل قهر هذه القوى الداعية الى القبائح والمنكرات وذلك هو تقوى الله ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى الله على
سائر القوى والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الاية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية وانها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم
ذكره في هذه السورة من علوم الاصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولنذكر ما قاله المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع وصابروا عدوكم ولا
تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم احد وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي ان يكونوا اصبر منكم وقال الاصم لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة امرهم بالصبر
عليها فلما كثر ترغيب الله في الجهاد في هذه السورة امرهم بمصابرة الاعداء اما قوله ورابطوا ففيه قولان الاول انه عبارة عن ان يربط هؤلاء خيولهم في الثغور ويربط اولئك
خيولهم ايضا بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدا للقتال الآخر قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من رابط يوما
وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل من صلاته الا لحاجة الثاني ان معنى المرابطة انتظار الصلوة بعد الصلوة ويدل عليه وجهان الاول
ما روي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط واما نزلت الاية في انتظار الصلوة خلف الصلوة الثاني ما روي في حديث
ابي هريرة رضي الله عنه حين ذكر انتظار الصلوة بعد الصلوة ثم قال فذلكم الرباط ثلاثا وقيل ثلث مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ واصل الرباط من الربط وهو الشد يقال
لكل من صبر على امر ربط قلبه عليه وقال آخرون الرباط هو اللزوم والثبات وهذا المعنى راجع ايضا
الى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز ان يكون على
الجهاد ويجوز ان يكون على الصلوة والله اعلم
تمت السورة
١

سورة النساء قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة اعلم ان هذه السورة مشتملة
على انواع كثيرة من التكاليف وذلك لانه تعالى امر الناس في اول هذه السورة بالتعطف على الاولاد والنساء والايتام والرافة بهم وايصال حقوقهم وحفظ اموالهم عليهم
وبهذا المعنى ختمت السورة وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في اثناء هذه السورة انواعا اخر من التكاليف وهي الامر بالطهارة والصلوة وقتال
المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطبايع لا جرم افتتح السورة بالعلة التي لاجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة وهو تقوى الرب الذي خلقنا
والاله الذي اوجدنا فلهذا قال يا ايها الناس اتقوا ربكم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى روى الواحدي عن ابن عباس رض في قوله يا ايها الناس ان هذا الخطاب لاهل
مكة واما الاصوليون فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الاصح لوجوه احدها ان لفظ الناس جمع دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق وثانيها
انه تعالى علل الامر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في جميع المكلفين لانهم باسرهم مخلوقين من آدم عليه السلم واذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها
ان التكليف بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين واذا كان لفظ الناس عاما في الكل وكان الامر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي
كونهم مخلوقين من النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختص بالعرب لان المساءلة
بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون اسألك بالله وبالرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختصا بالعرب وكان اول الاية
وهو قوله يا ايها الناس مختصا به لان قوله في اول الاية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وردا متوجهين الى مخاطب واحد ويمكن
ان يجاب عنه بانه ثبت في اصول الفقه ان خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها وكان قوله يا ايها الناس اتقوا ربكم عاما في الكل وكان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به
والارحام خاصا بالعرب المسئلة الثانية انه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين في القران احدهما هذه السورة وهي الرابعة في النصف الاول من القران والثانية سورة
الحج وهي ايضا السورة الرابعة من المبدا وهو انه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلالته وعلل الامر بالتقوى في سورة
الحج بما يدل على معرفة المعاد وهو قوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دالة على معرفة المبدا ومعرفة المعاد ثم قدم السورة الدالة على المبدا على
السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث اسرار كثيرة المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى امر بالتقوى وذكر عقيبه انه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولا بد من بيان
المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قولنا انه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على قيدين احدهما انه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق وهي انه تعالى
انما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين القيدين اثر في وجوب التقوى اما القيد الاول وهو انه تعالى خلقنا فلا شك ان هذا المعنى علة لان يجب علينا الانقياد
لتكاليف الله تعالى والخضوع لاوامره ونواهيه وبيان ذلك من وجوه الاول انه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا والربوبية
توجب نفاذ امره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق الثاني ان الايجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان فانك كنت معدوما فاوجدك
وميتا فاحياك وعاجزا فاقدرك وجاهلا فاعلمك كما قال ابرهيم عليه السلم الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين فلما كانت النعم باسرها من الله سبحانه
وتعالى وجب على العبد ان يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم
يميتكم ثم يحييكم والثالث وهو انه لما ثبت ان كونه موجدا وخالقا والها وربا لنا يوجب علينا ان نشتغل بعبوديته وان نتقي كل ما نهى وزجر عنه وجب ان لا يكون شيء
من هذه الافعال موجبا ثوابا اليه لان هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع ان يصير موجبه للثواب لان اداء الحق الى المستحق لا يوجب الرابع
ان هذا انا سلمنا ان العبد اتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال لان فعل الطاعة لا يحصل الا اذا خلق الله القدرة على الطاعة وخلق
الداعية على الطاعة ومتى حصل القدرة والداعي كان مجموعهما موجبا لصدور الطاعة عن العبد واذا كان كذلك كانت تلك الطاعة انعاما من الله على عبده
والمولى اذا خص عبده بانعام لم يصر ذلك الانعام موجبا عليه انعاما اخر فهذا هو الاشارة الى بيان ان كونه خالقا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه
واما القيد الثاني وهو ان خصوص كونه تعالى خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية فبيانه من وجوه الاول ان خلق جميع الاشخاص
الانسانية من الانسان الواحد ادل على كمال القدرة من حيث انه لو كان الامر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الانسان الواحد لم يكن الا اناسا متشاكلة في الصفة متشابهة
في الخلق والطبع فلما راينا في اشخاص الناس الابيض والاسود والاحمر والاسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على ان خالقها ومدبرها فاعل مختار لا طبيعة موثرة
المعلومات فثبت انه يجب الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه فكان ارتباط قوله تعالى اتقوا ربكم بقوله الذي خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والانتظام والوجه الثاني
انه تعالى لما ذكر الامر بالتقوى ذكر عقيبه الامر بالاحسان الى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق باسرهم مخلوقين من نفس واحدة له اثر في هذا المعنى وذلك لان الاقارب
والاخوان يكون منهم نوع من مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ولذلك فان الانسان يفرح بمدح اقاربه واسلافه ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال صلى الله عليه وسلم فاطمة
بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها واذا كان الامر كذلك فالفائدة في ذكر هذا المعنى ان يصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض الوجه الثالث ان الناس اذا عرفوا كون الكل من

نفس

نفس واحدة تركوا المفاخرة والتكبر واظهروا التواضع وحسن الخلق الوجه الرابع ان هذا يدل على المعاد لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخرج من شخص واحد اشخاصا مختلفين
وان يخلق من قطرة من النطفة شخصا عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد احياء الاموات وبعثهم ونشورهم فتكون الاية دالة على المعاد من هذا الوجه ليجزي الذين اساؤا
بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى الوجه الخامس قال الاصم الفائدة فيه ان العقل لا دليل فيه على ان الخلق يجب ان يكونوا مخلوقين من نفس واحدة بل ذلك انما عرف بالدلايل
السمعية وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اميا ما قرأ كتابا ولا تلمذ استاذا فلما اخبر عن هذا المعنى كان اخبارا عن الغيب وكان معجزا فالحاصل ان قوله خلقكم دليل على
معرفة التوحيد وقوله من نفس واحدة دليل على معرفة النبوة فان قيل كيف يصح ان يكون الخلق اجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين الله
المراد بذلك لان زوج آدم اذا خلق من بعضه ثم حصل اولاده من بطنيهما ثم كذلك ابدا جازت اضافة الخلق الى آدم عليه السلم المسئلة الخامسة اجمع المسلمون على ان
المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلم الا انه انث الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى نفسا قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس قال الشاعر
ابوك خليفة ولدته اخرى فانت خليفة ذلك الكمال قالوا فههنا التانيث على لفظ الخليفة قوله تعالى وخلق منها زوجها فيه مسايل المسئلة الاولى المراد
من هذا الزوج هو حوا وفي كون حوا مخلوقة من آدم قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون انه لما خلق آدم القى عليه النوم ثم خلق حوا من ضلع من اضلاعه اليسرى فلما
استيقظ رآها ومال اليها والفها لانها كانت مخلوقة من جزء من اجزائه واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان المراة خلقت من ضلع فان ذهبت تقيمها كسرتها وان
تركتها وفيها عوج استمتعت بها والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد من قوله وخلق منها زوجها اي من جنسها وهو كقوله تعالى والله جعل لكم من انفسكم
ازواجا وكقوله اذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي والقول الاول اقوى لكي يصح قوله خلقكم من نفس واحدة اذ لو كانت حوا
مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع بادم عليه السلم
صح ان يقال خلقكم من نفس واحدة وايضا فلما ثبت انه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادرا ايضا على خلق حوا من التراب واذا كان الامر كذلك فاي فايدة في
خلقها من ضلع من اضلاع آدم المسئلة الثانية قال ابن عباس رض انما سمي آدم لانه تعالى خلقه من اديم الارض احمرها واسودها وطيبها وخبيثها فلذلك كان في ولده الاحمر
والاسود والطيب والخبيث والمراة انما سميت حوا لانها خلقت من ضلع من اضلاع آدم وكانت مخلوقة من شيء حي فلا جرم سميت حوا المسئلة الثالثة احتج من طعن
بهذه الاية فقالوا قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على ان الخلق كلهم مخلوقين من النفس الواحدة فقوله وخلق منها زوجها يدل على ان زوجها مخلوقة منها ثم قال في صفة
آدم خلقه من تراب فدل على ان آدم مخلوق من تراب فان في حق الخلايق منها خلقناكم وهذه الايات كلها دالة على ان الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة يصير الشيء مخلوقا منها
وان خلق الشيء عن العدم المحض والنفي الصرف محال اجاب المتكلمون فقالوا خلق الشيء من الشيء محال في العقول لان هذا المخلوق ان كان عين ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك
لم يكن هذا مخلوقا البتة واذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء اخر واما قلنا بان هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك فهذا المخلوق وهذا الحادث انما
حدث وحصل عن العدم المحض فثبت ان كون الشيء مخلوقا من غيره محال في العقول واما كلمة من في هذه الايات فهي تفيد ابتداء الغاية على معنى ان ابتداء حدوث هذه الا
شياء من تلك الاشياء لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه العقول فقط المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها وباث منهما بلفظ اسم الفاعل
وهو خبر مبتداء محذوف وتقديره وهو خالق قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي بث منهما يريد فرق ونشر قال
ابن المظفر البث تفريقك الاشياء يقال بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق فبثهم في الارض وبث البسط اذا نشرها قال تعالى وزرابي مبثوثة قال الفراء
والزجاج وبعض العرب يقول اباث الله الخلق المسئلة الثانية لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لان ذلك يقتضي كونهما مبثوثين عن نفسهما وذلك محال فلهذا عدل عن ذلك اللفظ
الى قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فان قيل لم لم يقل وبث منهما رجالا كثيرا ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء قلنا السبب والله اعلم ان شهرة الرجال اتم وكانت
كثرتهم اظهر واعرف فلا جرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على ان اللايق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللايق بحال النسوان الاختفاء والخمول المسئلة الثالثة
الذين يقولون ان جميع الاشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين في صلب آدم عليه السلم حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء على ظاهره والذين انكروا ذلك قالوا المراد
منهما اي من اولادهما ومن اولاد اولادهما جميعا فكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام فيه مسايل المسئلة الاولى قرا
عاصم وحمزة والكسائي تساءلون بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد اراد تتساءلون فادغم التاء في السين لاجتماعهما في انهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا
في الهمس ومن خفف حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فاعلها بالحذف كما اعلها الاولون بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف واخرى
بالادغام المسئلة الثانية قرا حمزة وحده والارحام بجر الميم قال القفال وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره واما الباقون من القراء فكلهم قرؤا
بنصب الميم قال صاحب الكشاف قرئ والارحام بالحركات الثلث اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها فاسدة قالوا لان هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور
وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه اولها قال ابو علي الفارسي المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه الاول انه لا ينفصل كما ان التنوين لا ينفصل فقد لنا الهاء والكاف في
قوله به وبك لا ترى واحدا منفصلا عن الجار الا فصار كالتنوين الثاني انهم يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد وذلك قولهم يا غلام فكان المضمر المجرور

شابها التنوين فيهذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه لان شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا لم يحصل هيهنا وجب ان لا يجوز العطف وثانيها قال علي بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز ان يقال اذهب وزيد وذهبت وزيد بل يقولون اذهب انت وزيد وذهبت انا وزيد قال تعالى اذهب انت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع انه اقوى من المضمر المجرور مع انه البتة لا ينفصل كان اولى وثالثها قال ابو عثمن المازني المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فانما يجوز عطف الاول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الاول وهذا المعنى هيهنا غير حاصل وذلك لانك لا تقول مررت بزيد وك فلذلك لا تقول مررت بك وزيد واعلم ان هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات وذلك لان حمزة احد القراء السبعة والظاهر انه لم يات بهذه القراءة من نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس عند الاتباع لا سيما مثل هذه الاقيسة التي هي اوهن من بيت العنكبوت وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل تساءلون به وبالارحام وثانيها ان ذلك ورد في الشعر وانشد سيبويه في ذلك فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا فاذهب فما بك والايام من عجب وانشد الفراء نعلق في مثل السواري سيوفنا وما بينها والكعب غوط نفانف والعجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من اكابر علماء السلف في علم القرآن واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا بآبائكم واذا عطفت الارحام على المكني عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بان هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون اسالك بالله وبالرحم وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل وايضا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط وههنا ليس كذلك بل هو حلف بالله اولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والارحام بالجر واما قوله بالنصب ففيه وجهان الاول وهو اختيار ابي علي الفارسي وعلي بن عيسى انه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله فلسنا بالجبال ولا الحديدا والثاني وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام ان تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه انتصاب الارحام بالعطف على قوله اتقوا الله فاتقوا الارحام اي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي ويجوز ان يكون منصوبا بالاغراء اي والارحام فاحفظوها وصلوها كقولك الاسد الاسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ويدل على وجوب صلتها واما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف الرفع على انه مبتدا خبره محذوف كانه قيل والارحام كذلك على معنى والارحام مما يتقى او والارحام مما يتساءل به المسألة الثالثة انه تعالى قال اولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا التكرير وجوه الاول تاكيد الامر والحث عليه كقولك للرجل اعجل اعجل فيكون ابلغ من قولك اعجل الثاني انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام بالخلق وغيره وفي الثاني امر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض الثالث قال اولا اتقوا ربكم وقال ثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاحسان والاله لفظ يدل على القهر والهيبة فامرهم بالتقوى بناء على الترغيب ثم اعاد الامر بناء على الترهيب كما قال يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال ويدعوننا رغبا ورهبا كانه قيل انه رباك واحسن اليك فاتق مخالفته فان لم يكن كذلك فاتق مخالفته لانه شديد العقاب عظيم السطوة المسألة الرابعة اعلم ان التساؤل بالله وبالارحام هو مثل ان يقال بالله اسالك وبالله اشفع اليك وبالله احلف عليك الى غير ذلك مما يوكد المرء مراده بمسالة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه ونواله ومعونته ونصرته فاما قراءة حمزة فهي ظاهرة من جهة المعنى والتقدير واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام لان العادة جرت في العرب بان احدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول اسالك بالله وبالرحم وربما افرد ذلك فقال اسالك بالرحم وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نناشدك الله والرحم الا بعثت الينا فلانا وفلانا واما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك والتقدير اتقوا الله واتقوا الارحام قال القاضي وهذا احد ما يدل على انه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الله تعالى مخالف لمعنى تقوى الارحام فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بان توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسألة الخامسة قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض وقال آخرون بل اسم الرحم والرحيم مشتق من الرحم الذي عنده تقع الانعام وانه الاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما اصل بنفسه والنزاع في مثل هذا قريب المسألة السادسة دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سالكم بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم المسألة السابعة دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتاكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة قيل في الال انه القرابة وقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انا الرحمن وهي الرحيم اشتققت لها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من شيء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصي الله به اعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع بهما المحذور والمكروه وقال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح قيل الكاشح العدو فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بنوا على هذا الاصل مسئلتين احديهما ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قالوا لانه لو بقي الملك لحل الاستخدام لكن الاستخدام

يورث قطع الرحم وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب ان لا يبقى الملك وثانيهما ان الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع يورث قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز والكلام في هاتين المسئلتين مذكور في الخلافيات ثم انه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع افعالك ومن هذه صفته فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين تعالى انه يعلم السر واخفى واذا كان كذلك يجب ان يكون المرء حذرا خائفا فيما ياتي ويترك قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم اعلم انه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على انه يجب على العبد ان يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه محترزا عن مساخطه شرع بعد ذلك في شرح اقسام التكاليف فالنوع الاول ما يتعلق باموال اليتامى وهو هذه الآية وايضا انه تعالى وصى في الآية السابقة بالارحام فكذلك وصى في هذه الآية بالايتام لانهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة او لمكان الرحم فقال وآتوا اليتامى اموالهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف اليتامى الذين مات آباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل اليتيم في الاناسي من قبل الآباء وفي البهائم من قبل الامهات وحق هذا الاسم ان يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الآباء الا ان في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فاذا صار بحيث يستغني بنفسه عن تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بامره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله يتيم ابي طالب اما على القياس واما حكاية للحال التي كان عليها حين كان صغيرا ناشئا في حجر عمه توضيعا له واما قوله عليه السلام لا يتم بعد الحلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني اذا احتلم فانه لا يجري عليه احكام الصغار وروى ابو بكر الرازي في احكام القرآن ان نجدة كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد انقطع عنه يتمه وفي بعض الروايات ان الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاخبر ابن عباس ان اسم اليتيم يلزمه بعد البلوغ اذا لم يؤنس منه الرشد ثم قال ابو بكر واسم اليتيم قد يقع على المراة المفردة عن زوجها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم تستامر اليتيمة في نفسها وهي لا تستامر الا وهي بالغة وقال الشاعر ان القبور تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى فالحاصل من كل ما ذكرنا ان اسم اليتيم بحسب اصل اللغة يتناول الصغير والكبير الا انه بحسب العرف يختص بالصغير المسألة الثانية ههنا سؤال وهو ان يقال كيف جمع اليتيم على اليتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف فيه وجهان ان يقال جمع اليتيم يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كاسير واسرى واسارى والثاني ان يقال جمع يتيم يتائم لان اليتيم جار مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس ثم يقلب اليتائم يتامى قال القفال ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز ايضا يتيم وايتام كشريف واشراف المسألة الثالثة وههنا سؤال ثاني وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم يختص بالصغير فما دام يتيما لا يجوز دفع امواله اليه واذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال وآتوا اليتامى اموالهم والجواب عنه من طريقين الاول ان المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان احدهما ان يقال سماهم يتامى على مقتضى اصل اللغة والثاني انه تعالى سماهم يتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال في هذا الوقت كقوله فالقي السحرة ساجدين اي الذين كانوا سحرة قبل السجود وايضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل في قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ان المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ انما يصح بعد البلوغ الطريق الثاني ان نحمل المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان احدهما ان قوله وآتوا امر والامر انما يتناول المستقبل فكان المعنى ان هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم اموالهم وعلى هذا الوجه زالت المناقضة والثاني المراد وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه انه كان يجوز ان يظن انه لا يجوز انفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فاباح الله تعالى ذلك وفيه اشكال وهو انه لو كان المراد ذلك لقال وآتوهم من اموالهم فلما اوجب ايتاءهم كل اموالهم سقط ذلك المسألة الرابعة نقل ابو بكر الرازي في احكام القرآن عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الآية فلما سمعها العم قال اطعنا الله واطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله اليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل داره اي جنته فلما قبض الصبي ماله انفقه في سبيل الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ثبت الاجر وبقي الوزر فقالوا يا رسول الله قد عرفنا انه ثبت الاجر فكيف بقي الوزر وهو ينفق في سبيل الله فقال ثبت اجر الغلام وبقي الوزر على والده المسألة الخامسة احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على ان السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين لان قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مطلق يتناول السفيه وغير السفيه اونس منه الرشد او لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على اشتراط الرشد قبل بلوغ هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية اجاب اصحابنا بان هذه الآية عامة لانه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ثم خصهم بعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فخرجهم بهاتين الآيتين اساميهم اموالهم اذا كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص مقدم على العام قوله تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفي الآية مسئلتان المسألة الاولى قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا اي ولا تستبدلوا والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز ومنه التعجل بمعنى الاستعجال والتاخر بمعنى الاستئخار وقال الواحدي تبدل الشيء بالشيء اذا اخذه مكانه المسألة الثانية في تفسير هذا التبدل وجوه الاول قال الفراء والزجاج لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم وما ابيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث في الارض فتاكلوه مكانه والثاني لا تستبدلوا الامر الخبيث وهو اختزال اموال اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها والتورع منها الثالث وهو قول الاكثرين انه كان ولي اليتيم ياخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الردي فيجعل الزائف بدل الجيد والمهزول بدل السمين وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه فقال ليس هذا بتبدل انما هو تبديل الا ان يكارم صديقا له فياخذ منه عجفا مكان سمين من مال الصبي الرابع ان هذا التبدل معناه ان ياكلوا مال اليتيم سلفا مع التزامهم بدله بعد ذلك وفي هذا تكون متبدلا الخبيث بالطيب قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وفيه وجهان معناه ولا تضموا اموالهم

فيه وجهان معناه ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم في الإنفاق حتى تفرقوا بين أموالكم فلا تبالوا تسوية من أموالهم وأموالكم في حل انتفاعكم بها الثاني أن تكون إلى بمعنى مع قال تعالى من أنصاري
إلى الله والأول أصح واعلم أنه تعالى وإن ذكر الأكل فالمراد به التصرف لأن أكل مال اليتيم كما يحرم فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الأموال محرم والدليل عليه أن في المال ما لا
يصح أن يؤكل فثبت أن المراد منه التصرف وإنما ذكر الأكل لأنه أعظم ما يقع لأجله التصرف فإن قيل إنه تعالى لما حرم عليهم أكل مال اليتامى في الآية المتقدمة دخل فيه أكلها وحدها و
أكلها مع غيرها فما الفائدة في إعادة النهي عن أكلها مع أموالهم قلنا لأنهم إذا كانوا عن أموال اليتامى بما رزقهم الله من مال الحلال وهم يطمعون في أموال اليتامى
كان القبح أبلغ والذم أحق واعلم أنه تعالى عرف الخلق بعد ذلك أن أكل اليتيم من جملة الكبائر المحرمة أم عظيم فقال إنه كان حوبا كبيرا قال الواحدي الكناية تعود إلى الأكل وذلك لأن
قوله ولا تأكلوا دل على الأكل والحوب الإثم الكبير قال عليه السلام إن طلاق أم أيوب لحوب وكذلك الحوب والحاب كالقول والقال قال القفال وكأن أصل الكلمة من التحوب وهو
التوجع فالحوب هو ما يتوجع المرتكب منه قال البصريون الحوب بفتح الحاء مصدر والحوب بالضم الاسم والحوبة المرأة الواحدة ثم يدخل بعضها في البعض كالكلام
فإنه اسم ثم يقال تكلم كلاما فيصير مصدرا وقال صاحب الكشاف قرأ الحسن حوبا وقرئ حابا قوله تعالى **فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى** اعلم أن هذا هو النوع الثاني من الأحكام
التي ذكرها في هذه السورة وهو حكم الأنكحة وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي الإقساط العدل يقال أقسط الرجل إذا عدل قال الله تعالى وأقسطوا إن الله يحب
المقسطين والقسط العدل والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج وأصل قسط جار من القسط وهو النصيب فإذا قالوا قسط بمعنى جار أرادوا أنه ظلم صاحبه
في القسط الذي يصيبه ألا ترى أنهم قالوا قسطه إذا أعطاه قسطه وقسط على سائلهم وجار وعلى وإذا قالوا أقسط فالمراد أنه صار ذا قسط وعدل فبني على أفعل
إذا أتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه **المسألة الثانية** اعلم أن قوله فإن خفتم ألا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء جزاؤه ولا بد من بيان أنه كيف يتعلق
هذا الجزاء بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه الأول روي عن عروة أنه قال قلت لعائشة ما معنى قول الله وإن خفتم ألا تقسطوا فقالت يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها
فيرغب في مالها وجمالها إلا أنه يريد أن ينكحها بأدنى من صداقها ثم إذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بأنه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى
وإن خفتم أن تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء قالت عائشة رضي الله عنها ثم إن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية
فيهن فأنزل الله تعالى يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الآية وهي قوله فإن خفتم ألا تقسطوا الوجه الثاني في تأويل
الآية أنه لما نزلت الآية المتقدمة في اليتامى وما في أكل أموالهم من الحوب الكبير خاف الأولياء أن يلحقهم الحوب بترك الإقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما
كان تحته العشر من الأزواج وأكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها فكونوا خائفين من ترك العدل بين النساء فقللوا
عدد المنكوحات لأن من تحرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب مثله فكأنه غير متحرج الوجه الثالث أنهم كانوا لا يتحرجون من الزنا وكانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل إن خفتم في حق
اليتامى فكونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات الوجه الرابع في التأويل ما روي عن عكرمة أنه قال كان الرجل عنده النسوة ويكون عنده الأيتام
فإذا أنفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا أخذ في إنفاق أموال اليتامى عليهن فقال تعالى إن خفتم ألا تقسطوا في أموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت
عليكم أن تنكحوا أكثر من أربع لكن يزول هذا الخوف فإن خفتم في الأربع أيضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الأربع والناقص وهو الواحدة ونبه بذلك على ما بينهما وكأنه تعالى
قال فإن خفتم من الأربع فثلاث وإن خفتم فاثنتان وإن خفتم فواحدة وهذا القول أقرب وكأنه تعالى خوف من الإكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال
اليتيم للحاجة إلى الإنفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير قوله تعالى **فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع** فيه مسائل **المسألة الأولى** قال أصحاب
الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية وذلك لأن قوله فانكحوا أمر وظاهر الأمر للوجوب وتمسك الشافعي رضي الله عنه في بيان أنه ليس بواجب بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم إلى قوله ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم فحكم تعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير وذلك يدل على أنه
ليس بمندوب فضلا أن يقال إنه واجب **المسألة الثانية** إنما قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه أحدها أنه أراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل أو امرأة والمعنى ما ذلك الشيء
الذي عندك وما تلك الحقيقة التي عندك وثانيها أن ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء وثالثها أن ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء وما
بناها وقال ولا أنتم عابدون ما أعبد وحكى أبو عمرو بن العلاء سبحان ما سبح له الرعد وقال فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها إنما ذكر ما هاهنا لأن الإناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء
ومنه قوله تعالى إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم **المسألة الثالثة** قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم أي ما حل لكم من النساء لأن منهن من يحرم نكاحها وهي الأنواع
المذكورة في قوله حرمت عليكم أمهاتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لأنا بينا أن قوله فانكحوا أمر إباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب أي ما حل لنزلت الآية منزلة ما يقال أبحنا لكم
نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الآية عن الفائدة وأيضا فالتقدير أن يحمل الآية ما ذكر يصير الآية مجملة لأن أسباب الحل والإباحة لما لم تكن مذكورة في هذه الآية صارت
الآية مجملة لا محالة أما لو حملنا الطيب على استطابة النفس كانت الآية عاما دخله التخصيص وقد ثبت في أصول الفقه أن متى وقع التعارض بين الإجمال والتخصيص كان رفع الإجمال أولى لأن العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة أصلا
المسألة الرابعة مثنى وثلاث ورباع معناه اثنتين اثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا وهو غير منصرف وفيه وجهان الأول أنه اجتمع فيها أمران العدل والوصف أما
العدل فلأن العدل عبارة عن أن تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا فكذا هاهنا تريد بقولك مثنى اثنين اثنين وكان معدولا وأما أنه وصف فدليله

قوله تعالى أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع ولا شك أنه وصف الوجه الثاني في بيان أن هذه الأسماء غير منصرفة أنها معدولة وأنها معدولة عن أصولها كما بيناه وأيضا أنها عدلت
عن تكريرها فإنك تريد بقولك مثنى اثنين اثنين فإذا قلنا جاءني اثنان كان غرضك الإخبار عن مجيء هذا العدد فقط أما إذا قلت جاءني القوم مثنى أفاد أن ترتيب مجيئهم
وقع اثنين اثنين فثبت أنه حصل في هذه الألفاظ نوعان من العدل فوجب أن يمنع من الصرف وذلك لأنه إذا اجتمع في الاسم سببان فإنما وجب ذلك منع الصرف لأنه يصير لأجلهما
نائبا من جهتين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه وكذا إذا حصل فيه العدل من جهتين صار نائبا من جهتين فوجب أن يمنع صرفه **المسألة الخامسة** قال أصحاب التحقيق إن
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبد وذلك لأن الخطاب إنما يتناول إنسانا متى طابت له امرأة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل أنه لا يتمكن من النكاح
إلا بإذن مولاه ويدل عليه القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فنفى كونه مستقلا بالنكاح وأما الخبر فقوله عليه السلام أيما عبد تزوج بغير إذن
مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرنا أن هذه الآية ما تناولت العبد إذا عرفت هذه المقدمة فنقول ذهب أكثر الفقهاء إلى أن نكاح الأربع مشروع للأحرار دون العبيد وقال مالك
يحل للعبد أن يتزوج بالأربع وتمسك بظاهر هذه الآية والجواب الذي نعتمد عليه أن هذه الآية غير متناولة للعبيد كما بيناه واحتج الشافعي رضي الله عنه على أن هذه الآية مختصة
بالأحرار بوجهين آخرين سوى ما ذكرناه فالأول أنه تعالى قال بعد هذه الآية فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم وهذا لا يكون إلا للأحرار والثاني أنه تعالى قال
فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه والعبد لا يأكل ما تكون له بل ما طابت عنه نفس امرأته من المهر فإن مالكه إذا ورد عمومات مستقلات فدخول القيد في الآخر لا يوجب خروج
السابق أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن هذه الآيات وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالأحرار عرفنا أن الكل كذلك ومن الفقهاء من سلم
أن ظاهر هذه الآية متناول للعبيد إلا أنهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا أجمعنا على أن للرق تأثيرا في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من حقوق

اولي واقوى

النكاح وجب أن يحصل للعبد نصف ما للحر والجواب الأول **المسألة السادسة** ذهب قوم سدى إلى أنه يجوز التزوج بأي عدد أريد واحتجوا بالقرآن والخبر أما القرآن
فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة أوجه الأول أن قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء إطلاق في جميع الأعداد بدليل أنه لا عدد إلا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثناء إخراج
ما لولاه لكان داخلا والثاني أن قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح مخصصا لذلك العموم لأن تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي بل نقول إن ذكر هذه الأعداد
يدل على رفع الحرج مطلقا فإن الإنسان إذا قال لولده افعل ما شئت اذهب إلى السوق وإلى المدينة وإلى البستان كان هذا تنصيصا في تفويض زمام الخيرة إليه مطلقا ورفع الحجر
والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للإذن بتلك الأشياء المذكورة بل كان ذلك إذنا في المذكور وغيره فكذا هاهنا وأيضا فذكر جميع الأعداد متعذر فإذا ذكر بعض
الأعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان ذلك تنبيها على حصول الإذن في جميع الأعداد الثالث أن الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا
المجموع وهو تسعة بل الحق أنه يفيد ثمانية عشر لأن قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية وأما الخبر فمن وجهين الأول أنه ثبت
بالتواتر أنه عليه السلام مات عن تسع ثم إنه تعالى أمرنا باتباعه فقال فاتبعوه وأقل مراتب الأمر الإباحة الثاني أن سنة الرجل طريقته وكان التزوج بالأكثر من الأربع طريقة
الرسول فكان ذلك سنة له ثم إنه عليه السلام قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر الحديث يقتضي توجه اللوم على ترك التزوج بالأكثر من الأربع فلا أقل من أن يثبت أصل
الجواز واعلم أن معتمد الفقهاء في إثبات الحصر على أمرين الأول الخبر وهو ما روي أن غيلان أسلم وتحته عشر نسوة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم أمسك أربعا
وفارق سائرهن وروي أن نوفل بن معاوية أسلم وتحته خمس نسوة فقال عليه السلام أمسك أربعا وفارق واحدة واعلم أن هذا الطريق ضعيف لوجهين الأول أن القرآن
لما دل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز والثاني هو أن الخبر واقعة حال فلعله عليه السلام إنما أمره بإمساك أربع
ومفارقة البواقي لأن الجمع بين الأربع وبين البواقي غير جائز إما بسبب النسب أو بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله
وأما الطريق الثاني وهو إجماع فقهاء الأمصار على أنه لا يجوز الزيادة على الأربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان الأول أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فكيف يقال
الإجماع نسخ هذه الآية والثاني أن في الأمة أقواما شذاذا لا يقولون بحرمة الزيادة على الأربع والإجماع مع مخالفة هذا الإجماع من أهل البدعة فلا عبرة بمخالفتهم فإن قيل
فإذا كان الأمر على ما قلتم فكان الأولى على هذا التقدير أن يقال مثنى أو ثلاث أو رباع فلم جاء بواو العطف دون أو قلنا لو جاء بكلمة أو لكان ذلك يقتضي أنه لا يجوز ذلك
إلا على أحد هذه الأقسام بمعنى أن بعضهم بالمثنى والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع أما لما ذكره بحرف الواو أفاد ذلك أنه يجوز لكل طائفة أن يختاروا
قسما من هذه الأقسام ونظيره أن يقول الرجل للجماعة اقتسموا هذا المال وهو ألف درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة فالمراد أنه يجوز لبعضهم أن يأخذ درهمين
درهمين ولبعض آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ولطائفة ثالثة أن يأخذوا أربعة أربعة فكذا هاهنا الفائدة في ترك أو وذكر الواو ما ذكرناه **المسألة السابعة** قوله مثنى وثلاث و
رباع محلها النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا ثم قال تعالى فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة
أو ما ملكت وفيه مسائل **المسألة الأولى** المعنى فإن خفتم ألا تعدلوا بين هذه الأعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة أو بالمملوكة سوى في السهولة
واليسر بين الحرة الواحدة وبين الإماء من غير حصر ولعمري إنهن أقل تبعة وأخف مؤنة من المهائر لا عليك أكثرت منهن أم أقللت عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل عزلت
عنهن أم لم تعزل **المسألة الثانية** قرئ فواحدة بالنصب والمعنى فالزموا أو فاختاروا واحدة وذروا الجمع رأسا فإن الأمر كله يدور مع العدل فأينما وجدتم العدل فعليكم

بروزي واحدة بالتوحيد المقدر يكف واحدة او تحكم واحدة او ما ملكت ايمانكم المسألة الثالثة للشافعي رضي الله عنه ان يحتج بهذه الاية في بيان ان الاشتغال بنوافل العبادات
افضل من النكاح وذلك لان الله تعالى خير في هذه الاية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة منه كما اذا قال الطبيب كل
التفاح والرمان فانه يشعر بكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في تمام الغرض وكما ان الاية دلت على تسوية الشيئين فكذلك العقل يدل عليها لان المقصود وهو
السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت كل ذلك حاصل بالطريقين وايضا اذا فرضنا الكلام فيما اذا كانت المرأة مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها فههنا ظهر حصول
الاستواء بين التسري وبين التزوج واذا ثبت بهذه الاية ان التزوج والتسري متساويان فنقول اجمعنا ان الاشتغال بالنوافل افضل من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح لان
الزائد على احد المتساويين يكون زائدا على المساوي الثاني لا محالة قوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا وفيه مسائل المسألة الاولى المراد من الادنى ههنا الاقرب والتقدير
ذلك اقرب من ان لا تعولوا وحسن حذف من لدلالة الكلام عليه المسألة الثانية في تفسير ان لا تعولوا وجوه الاول معناه لا تجوروا ولا تميلوا فهذا هو المختار عند اكثر المفسرين
وروي ذلك مرفوعا روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ذلك ادنى ان لا تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال الواحدي كلا اللفظين
واصل العول الميل يقال عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار لانه اذا جار فقد مال وانشد لابي طالب بميزان قسط لا يخيس شعيرة ووزان صدق وزنه
غير عائل وروي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال له اتعول علي ويقال عالت الفريضة اذا زادت سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه
الاستشهادات على ان اصل هذا اللفظ الميل ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه الاكثرون الوجه الثاني قال بعضهم
المراد ان لا تفتقروا يقال رجل عائل اي فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت نفقاته واذا قلت نفقاته لم يفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال ذلك ادنى
ان لا تعولوا معناه ذلك ان لا تكثر عيالكم قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة اوجه احدها انه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير
هذه الاية ان معناه ان لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها انه خطأ في اللغة لانه لو قيل ذلك ادنى ان لا تعولوا لكان ذلك مستقيما فاما تفسير قوله فانه خطأ في اللغة
وثالثها انه تعالى ذكر الزوجة الواحدة او ملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء ولا خلاف في انه يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال
وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا وهو انه تعالى قال في اول الاية فان خفتم ان لا تعدلوا ولم يقل ان تفتقروا فوجب ان يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ولا يكون
جوابه الا ضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال وانا اقول اما الوجه الاول فهو في غاية الركاكة وذلك لانه لم ينقل عن الشافعي رضي الله عنه انه طعن في قول المفسرين
ان معنى الاية لا تميلوا ولا تجوروا ولكنه ذكر فيه وجها آخر وقد ثبت في اصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الاية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه
آخر في تفسيرها ولولا جواز ذلك والا لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف وايضا فمن
الذي اخبر الرازي ان هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره احد من الصحابة والتابعين وكيف لا نقول ذلك ومن المشهور ان طاوسا كان يقرأ ذلك ادنى ان لا تعيلوا
واذا ثبت ان المتقدمين كانوا قد جعلوا هذا الوجه قراءة فبان يجعلوه تفسيرا اولى فثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن واما الوجه الثاني فجوابه انا لا
اذا قال فلان طويل النجاد كثير الرماد فاذا قيل ما معناه حسن ان يقال معناه انه طويل القامة كثير الضيافة فليس المراد من تفسير طويل النجاد هو انه طويل القامة بل المراد منه
من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا من الكلام يسمى في علم البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة مذكر بحانه فيهنا كثرة
العيال مستلزمة للميل والجور والشافعي رضي الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور فجعل هذا تفسيرا له لا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية والاستلزام وهي
طريقة مشهورة في كتاب الله تعالى واما الوجه الثالث وهو قوله ان كثرة العيال ما تكون المرأة زوجة او مملوكة فجوابه من وجهين الاول ما ذكره القفال وهو ان الجواري اذا
كثرن فله ان يكلفهن الكسب واذا اكتسبن انفقن على انفسهن وعلى مولاهن ايضا وحينئذ تقل العيال اما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق والثاني ان المرأة اذا
كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها باعها وتخلص منها اما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق عليها والعرف يدل على ان الزوج ما دام يمسك الزوجة فانها لا تطالب
فاذا حاول طلاقها طالبت بالمهر فيقع الزوج في المحنة واما الوجه الرابع وهو الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم فالجواب عنه من وجهين الاول ما ذكره القاضي وهو ان الوجه
الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه راجح لانه لو حمل على الجور لكان تكرارا لانه فهم ذلك من قوله فان خفتم الا تقسطوا اما اذا حملناه على ما ذكره الشافعي لم يلزم التكرار فكان اولى الثاني ان
نقول هب ان الامر كما ذكرتم الا انا بينا ان التفسير الذي ذكره الشافعي راجع عند التحقيق الى ذلك التفسير الاول لكن على الكناية والتعريض واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال
فهذا تمام البحث في هذا الموضع وبالله التوفيق قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة وفي الاية مسائل المسألة الاولى قوله وآتوا النساء خطاب لمن فيه قولان
احدهما ان هذا خطاب للاولياء وذلك لان العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئا ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة ومعناه انك
تأخذ مهرها ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك اي تعظمه وقال ابن الاعرابي النافجة ما يأخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله تعالى عن ذلك وامر بدفع الحق الى اهله
وهذا قول الكلبي وابي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة والقول الثاني ان الخطاب للازواج امروا بايتاء النساء مهورهن وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال
لانه لا ذكر للاولياء ههنا وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الازواج المسألة الثانية قال القفال يحتمل ان يكون المراد من الايتاء المناولة ويحتمل ان يكون المراد منه الالتزام قال تعالى حتى يعطوا

الجزية عن يد والمعنى حتى يضمنوها ويلتزموها فعلى الوجه الاول كان المراد انهم امروا بدفع المهور التي قد سموها لهن وعلى التقدير الثاني كان المراد ان الفروج لا تستباح الا بعوض
يلتزم سواء سمي ذلك او لم يسم الا ما خص به الرسول عليه السلام في الموهوبة ثم قال ويجوز ان يكون الكلام جامعا للوجهين معا المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن
وفي حديث شريح قضى ابن عباس رضي الله عنهما لها بالصدقة وقرئ صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن وصدقاتهن بضم الدال وسكون الصاد جمع صدقة بوزن غرفة
وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو تثقيل صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال الواحدي موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمي المهر
صداقا وصدقة لان عقد النكاح به يتم ويكمل المسألة الرابعة في تفسير النحلة وجوه الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة وانما فسروا النحلة
بالفريضة لان النحلة معناها في اللغة الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان ينتحل كذا اذا كان يتدين به ونحلته كذا اي دينه ومذهبه فقوله وآتوا النساء
صدقاتهن نحلة اي شرعة ودينا ومذهبا وما هو دين ومذهب فهو فريضة الثاني قال الكلبي نحلة اي عطية وهبة يقال نحلت فلانا شيئا انحله نحلة ونحلا قال القفال واصله اضافة
الشيء الى غير من هو له يقال هذا شعر منحول اي مضاف الى غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته واضفته الى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان
احدهما انها عطية من الزوج وذلك لان الزوج لا يملك بدله شيئا لان البضع في ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله فالزوج اعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضا يملكه
فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل وانما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال آخرون ان الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء
الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم امر الزوج بان يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله تعالى ابتداء والقول الثالث في تفسير النحلة قال ابو عبيدة معنى قوله نحلة
عن طيبة نفس وذلك لان النحلة في اللغة العطية من غير اخذ عوض كما ينحل الرجل ولده من ماله وما اعطي من غير طلب عوض لا يكون الا عن طيبة النفس فامر الله تعالى باعطاء مهور
النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة المسألة الخامسة ان حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان احدهما ان يكون مفعولا
لها والمعنى آتوهن مهورهن ديانة والثاني ان يكون حالا من الصدقات اي دينا من الله وشرعه وفرضه واما ان حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها ايضا وجهان احدهما
نصب على المصدر وذلك لان النحل والايتاء بمعنى الاعطاء فكانه قيل وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة اي اعطوهن مهورهن عطية والثاني انها نصب على الحال ثم فيه
وجهان احدهما على الحال من المخاطبين اي آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالاعطاء والثاني على الحال من الصدقات اي منحولة معطاة عن طيبة الانفس
المسألة السادسة قال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعي رضي الله عنه لا تقرره احتج ابو حنيفة على صحة قوله بهذه الاية وذلك لان
هذا النص يقتضي ايجاب ايتاء المهر بالكلية مطلقا ترك العمل به فيما اذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة فعند حصولهما وجب البقاء على مقتضى هذه الاية اجاب اصحابنا بان
هذه الاية عامة وقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الاية خاصة ولا
شك ان الخاص مقدم على العام قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا اعلم انه تعالى لما امر بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول ابرائها
وهبتها له لئلا يظن ان عليه ايتاء مهرها وان طابت نفسها بتركه وفي الاية مسائل المسألة الاولى نفسا نصب على التمييز والمعنى فان طابت انفسهن لكم عن شيء من الصداق
فنقل الفعل من الانفس اليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا انت حسن وجها والفعل للوجه فلما حول الى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ومثله قررت به عينا
وضقت به ذرعا وانما وحد النفس لان المراد به بيان موقع الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما وقال الفراء لو جمعت كان صوابا كقوله بالاخسرين اعمالا المسألة الثانية
من في قوله منه ليست للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وذلك ان المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج
ان يأخذه بالكلية المسألة الثالثة قوله منه اي من الصداق او من ذلك وهو كقوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات وروي انه قال فيه خطوط من سواد
ولو كان في خلد برلع لبهق فقيل له ان كان الضمير في قولك كانه الى الخطوط كان يجب ان تقول كانها وان عاد الى السواد والبلق كان يجب ان تقول كانهما فقال اردت كان ذلك وقد جرا غير لون
صدقات في معنى الصداق لا بل لو قيل وآتوا النساء صداقهن كان المقصود حاصلا وفيه وجه ثالث وهو ان الفائدة في تذكير الضمير ان يعود ذلك الى بعض الصداق
والغرض منه ترغيبها في ان لا تهب الا بعض الصداق المسألة الرابعة معنى الاية فان وهبن لكم شيئا عن طيبة النفس من غير ان يكون السبب فيه شكاسة اخلاقكم معهن او سوء
معاشرتكم معهن فكلوه وانفقوه وفي الاية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس فقال فان طبن ولم يقل فان وهبن او سمحن اعلاما بان
المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة المسألة الخامسة الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائغا لا تنغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل
والمريء ما تحمد عاقبته وهو ما ساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المريء لمروء الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم ان اصل الهنيء
من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران فالهنيء شفاء من الجرب قال المفسرون المعنى انهن اذا وهبن مهورهن من ازواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الازواج في ذلك تبعة لا
في الدنيا ولا في الآخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة المسألة السادسة قوله هنيئا مريئا وصف للمصدر اي اكلا هنيئا مريئا او حال من الضمير اي
كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف على قوله فكلوه ثم يبتدأ بقوله هنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان اقيمتا مقام المصدرين كانه قيل هنئا مرأ المسألة السابعة دلت هذه
الاية على امور منها ان المهر لها ولا حق للولي فيه ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز ان يأخذه الزوج لان قوله فكلوه هنيئا مريئا يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض

لان الله لم يفرق بين طيب النفس وجهتها بعد قوله فكلوه هنيئا مريئا ولهذا كان المهر عينا اما اذا كان دينا فالامر متشابه له فانه لا يقال لما في الذمة كله هنيئا مريئا فظاهر المراد بقوله
كلوه هنيئا مريئا ليس نفس الاكل بل المراد منه حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال ولا
تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل المسألة التاسعة قال بعض العلماء ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم انها لم تطب عنه نفسا وعن الشعبي ان امراة جاءت مع زوجها شريحا في عطية اعطتها اياه
وهي تطلب الرجوع فقال شريح رده عليها فقال الرجل اليس قد قال الله تعالى فان طبن لكم فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا اقيله لانهن يخدعن وحكي
ان رجلا اعطته امراته الف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته الى عبد الملك بن مروان فقال الرجل اعطتني طيبة بها نفسها فقال عبد الملك فاين الاية التي بعدها فلا تاخذوا منه شيئا
اردده عليها وعن عمر رضي الله عنه انه كتب الى قضاته ان النساء يعطين رغبة ورهبة فايما امراة اعطت ثم ارادت ان ترجع فذلك لها قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم
قياما اعلم ان هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذه السورة واعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها هو كانه تعالى يقول اني وان كنت امرتكم بايتاء اليتامى اموالهم وبدفع صدقات النساء
اليهن فانما قلت ذلك اذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلاء او ان كانوا بالغين عقلاء الا انهم كانوا سفهاء مسرفين فلا تدفعوا اليهم اموالهم وامسكوها
لاجلهم الى ان يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ اموال الضعفاء والعاجزين وفي الاية مسائل المسألة الاولى في الاية قولان الاول انها خطاب للاولياء كانه
تعالى قال ايها الاولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء اموالهم والدليل على انه خطاب للاولياء قوله وارزقوهم فيها واكسوهم وايضا فعلى هذا القول يحسن تعلق
الاية بما قبلها كما قررناه فان قيل فعلى هذا الوجه كان يجب ان يقال ولا تؤتوا السفهاء اموالهم فلم قال اموالكم قلنا في الجواب وجهان الاول انه تعالى انما اضاف المال اليهم لا لانهم
ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن الاضافة ادنى سبب الثاني انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم وقوله
فمما ملكت ايمانكم وقوله فاقتلوا انفسكم وقوله ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم ومعلوم ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا ههنا
المال شيء ينتفع به نوع الانسان ويحتاج اليه فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال السفهاء الى اوليائهم القول الثاني ان هذه الاية خطاب للاولياء فنهاهم الله تعالى اذا كان
اولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال واصلاحه ان يدفعوا اموالهم او بعضها اليهم لما في ذلك من الافساد فعلى هذا الوجه يكون اضافة الاموال اليهم حقيقة وعلى هذا القول يكون
الغرض من الاية الحث على حفظ المال والسعي في ان لا يضيع ولا يهلك وذلك يدل على انه ليس له ان ياكل جميع امواله ويهلكها واذا قرب اجله فانه يجب عليه ان يوصي بماله الى امين يحفظ ذلك
المال على ورثته وقد ذكرنا ان القول الاول ارجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح ان ظاهر النهي للتحريم واجمعت الامة على انه لا يحرم عليه ان يهب من اولاده الصغار ومن النسوان
ما شاء من ماله واجمعوا على انه يحرم على الولي ان يدفع الى السفهاء اموالهم فاذا كان كذلك وجب حمل الاية على القول الاول لا على القول الثاني الثاني انه قال في اخر الاية وقولوا لهم
قولا معروفا ولا شك ان هذه الوصية بالايتام اشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا المعروف وانما يحتاج الى هذه الوصية مع الايتام الاجانب ولا يمتنع ايضا حمل الاية
على كلا الوجهين قال القاضي هذا بعيد لانه يقتضي حمل قوله اموالكم على الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن ان يجاب عنه بان قوله اموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه
التصرف فيها ثم ان هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي الا انه يتصرف فيه فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج عن مفهوم
المستفاد من قوله اموالكم واذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث ان اللفظ افاد معنى واحدا مشتركا بينهما المسألة الثانية ذكروا في المراد بالسفهاء وجوها الاول
قال مجاهد عن الضحاك السفهاء ههنا النساء سواء كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى ابو امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا انما خلقت النار
للسفهاء يقولها ثلاثا الا وان السفهاء النساء الا امراة اطاعت قيمها فان قيل لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال السفايه او السفيهات في جمع السفيهة نحو غرائب وغريبات في جمع الغريبة
اجاب الزجاج بان السفهاء في جمع السفيهة جائز كما ان الفقراء في جمع الفقيرة جائز والقول الثاني قال الزهري وابن زيد عنى بالسفهاء ههنا السفهاء من الاولاد يقول لا تعط مالك الذي
هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير قالوا اذا علم الرجل ان امراته سفيهة مفسدة وان ولده
سفيه مفسد فلا ينبغي ان يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده القول الرابع ان المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام وكل من كان موصوفا
بهذه الصفة وهذا القول اولى لان التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند اهل الدين والعلم ويسمى ناقص
العقل سفيها لخفة عقله المسألة الثالثة انه ليس السفه في هؤلاء الا بخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ المال المسألة الرابعة اعلم انه تعالى امر المكلفين في مواضع من كتابه
بحفظ الاموال قال تعالى ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وقد رغب الله في حفظ المال في اية المداينة حيث امر بالكتابة والشهادة والرهن والعقل ايضا يؤيد ذلك لان الانسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والاخرة ولا
يكون فارغ البال الا بواسطة المال لانه يتمكن به من جلب المنافع ودفع المضار فمن اراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من اعظم الاسباب المعينة على اكتساب سعادة الاخرة اما من اراد الدنيا
لعينها كانت من اعظم المعوقات عن سعادة الاخرة المسألة الخامسة قوله تعالى لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم ومعاشكم الا بهذا المال فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال
سماه بالقيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم ومعاشكم وقرا نافع وابن عامر جعل الله لكم قيما وقد يقال هذا قيم كما قال دينا قيما ملة ابراهيم وقرا
عبد الله بن عمر قواما بالواو وقوام الشيء ما يقام به كقولك ملاك الامر لما يملك به المسألة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه البالغ اذا كان مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه

لا يحجر

لا يحجر عليه حجة الشافعي انه سفيه فوجب ان يحجر عليه انما قلنا انه سفيه لان السفيه في اللغة هو من خفت رزانته ولا شك ان من كان مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة فانه لا يكون له وقع في قلب العقلاء
وكان خفيف الوزن عندهم فوجب ان يسمى بالسفيه واذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم قوله تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا
واعلم انه تعالى لما نهى عن ايتاء المال السفيه امر بعد ذلك بثلاثة اشياء اولها قوله وارزقوهم فيها ومعناه انفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء الموظف لوقت معلوم
يقال فلان رزق عياله اي اجرى عليهم وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم بل امرهم ان يجعلوا اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها
ويثمروها فيجعلوا ارزاقهم من الارباح لا من اصول الاموال وثانيها قوله واكسوهم والمراد ظاهر وثالثها قوله وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى انما امر بذلك لان القول الجميل
يؤثر في القلب فيزيل السفه اما خلاف القول المعروف فانه يزيد السفيه سفها ونقصانا والمفسرون ذكروا في تفسير القول المعروف وجوها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر
والصلة وقال ابن عباس هو مثل ان يقول اذا ربحت في سفري هذه فعلت بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي اعطيتك وثانيها قال ابن زيد انه الدعاء مثل ان يقول عافانا الله واياك
بارك الله فيك وبالجملة كل ما سكنت اليه النفوس واحبته من قول او عمل فهو معروف وكل ما انكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر وثالثها قال الزجاج المعنى علموهم مع اطعامكم وكسوتكم اياهم
امر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال القفال القول المعروف هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه فانه يرد المال اليه
ونظير هذه الاية قوله فاما اليتيم فلا تقهر ومعناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا قوله واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان
المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلوة ورغبه في ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام وهذا
الوجه احسن من سائر الوجوه التي حكيناها قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم واعلم انه تعالى لما امر من قبل
بدفع مال اليتيم اليه بقوله واتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الاية متى يؤتيهم اموالهم فذكر هذه الاية وشرط في دفع اموالهم اليهم شرطين احدهما البلوغ النكاح والثاني
الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال ابو حنيفة رضي الله عنه تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة وقال الشافعي
غير صحيحة احتج ابو حنيفة على قوله بهذه الاية وذلك لان قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح يقتضي ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلاء اختبار
حاله في انه هل له تصرف صالح للبيع والشراء وهذا الاختبار انما يحصل اذا اذن له في البيع والشراء وان لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل انه يصح
الاستثناء والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل يقال وابتلوا اليتامى الا في البيع والشراء واذا ثبت ان قوله وابتلوا اليتامى امر للاولياء بان ياذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم اجاب الشافعي رضي الله عنه
بانه ليس المراد بقوله وابتلوا اليتامى الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ
وايناس الرشد واذا ثبت بموجب هذه الاية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا يصح تصرفه حال الصغر لانه لا قائل بالفرق فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على قول الشافعي
واما الذي احتج به فجوابه ان المراد من الابتلاء اختبار عقله حاله في انه هل له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد وذلك اذا باع او اشترى بحضرة الولي
الصبي ثم يستكشف من الصبي احوال ذلك البيع والشراء وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك بان هذا القدر يحصل الابتلاء والاختبار وايضا هب انا سلمنا انه يدفع اليه
لم قلت ان هذا القدر دال على صحة ذلك البيع والشراء بل اذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله فالولي بعد ذلك يتمم ذلك البيع وذلك الشراء وهذا محتمل المسألة الثانية المراد من بلوغ
النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو في قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والاحكام
وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع واعلم ان هذه الاية دالة على ورود لفظ النكاح بمعنى الجماع واعلم ان للبلوغ علامات خمسة منها
مشترك بين الذكور والاناث وهي الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة واثنان منها مختص بالنساء وهما الحيض والحبل المسألة الثالثة اما ايناس الرشد فلا
بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد اما الايناس فقوله انستم اي عرفتم وقيل رايتم واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله انس من جانب الطور نارا واما الرشد فمعلوم انه
ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله بل لابد وان يكون هذا مرادا وهو ان يعلم انه مصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته ثم اختلفوا في
انه هل يضم اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي رضي الله عنه لابد منه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هو غير معتبر والاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان اهل اللغة قالوا
الرشد هو اصابة الخير والمفسد في دينه لا يكون مصيبا للخير وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال الله تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو الضلال والفساد وقال تعالى وعصى ادم ربه
فغوى فجعل العاصي غويا وهذا يدل على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين وثالثها انه تعالى قال وما امر فرعون برشيد نفى الرشد عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين وان
كان يراعي مصالح الدنيا فعلمنا ان اسم الرشد لا يحصل الا عند رعاية مصالح الدين اذا عرفت هذا فنقول فائدة هذا الاختلاف ان الشافعي رضي الله عنه يرى الحجر على الفاسق
وابو حنيفة رحمه الله لا يراه المسألة الرابعة اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله ثم عند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يدفع اليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا
بلغ ذلك دفع اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة فاذا زاد عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير احوال الانسان لقوله
صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة بالسبع فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فعندها يدفع اليه ماله اونس منه الرشد او لم يونس وقال الشافعي رحمه الله لا يدفع اليه
ابدا الا باثبات الرشد وهو قول ابي يوسف ومحمد احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة رضي الله عنه بهذه الاية فقال لا شك بان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدا منكرا ولم

ما يرضى به الرشد فمقتضى ظاهر الآية أنه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الآية فلزم جواز دفع المال إليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى
الآية فيما زاد على خمس وعشرين ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى قال وابتلوا اليتامى ولا شك أن المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال وضبط مصالحه فإنه إن لم يكن المراد ذلك لم يتعلق
النظم ولم يتعلق البعض بالبعض وإذا ثبت هذا علمنا أن الشرط المعتبر في الآية هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال وعند هذا سقط استدلال أبي بكر الرازي بل يصير هذا الآية
دليلا عليه لأنه تعالى جعل رعاية مصالح المال شرطا في جواز دفع المال إليه فإذا كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب أن لا يجوز دفع المال إليه والقياس الجلي أيضا
يقوي الاستدلال بهذا النص لأن الصبي إنما منع منه المال لفقدان العقل الهادي إلى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فإذا كان هذا المعنى حاصلا في الشاب والشيخ كان
في حكم الصبي فثبت أنه لا وجه لقول من يقول إنه إذا بلغ خمسا وعشرين دفع إليه ماله وإن لم يؤنس منه الرشد. **المسألة الخامسة** إذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعي رحمه الله
ولا يحجر عند أبي حنيفة رضي الله عنه وقد مرت هذه المسألة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم والقياس الجلي أيضا يدل عليه لأن هذه الآية دالة على أنه إذا بلغ رشيدا
دفع إليه ماله لئلا يصير المال ضائعا فيكون بإهمال مصالحه لنفقته حاجة وهذا المعنى قائم في السفه الطارئ فوجب اعتباره. **المسألة السادسة** قال صاحب الكشاف الفائدة في تنكير الرشد
السفه على أن المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة أو على أن المعتبر هو حصول طرف من الرشد فظهور أثر من آثاره حتى لا ينتظر به تمام الرشد. **المسألة السابعة** قال صاحب الكشاف
وابن مسعود فإن أحستم بمعنى أحسستم قال الحسن فهو بس وقرئ رشدا بفتحتين ورشدا بضمتين. ثم قال تعالى فادفعوا إليهم أموالهم والمعنى أن عند حصول الشرطين أعني البلوغ
وإيناس الرشد يجب دفع المال إليهم وإنما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل لأن إيناس الرشد لا يحصل إلا مع العقل. ثم قال تعالى ولا تأكلوها
إسرافا وبدارا أن يكبروا أي مسرفين ومبادرين كبرهم أو لإسرافكم ومبادرتكم كبرهم يفرطون في إنفاقها ويقولون ننفق كما نشتهي قبل أن يكبر اليتامى فينتزعوها
من أيدينا ثم قسم الأمر بين أن يكون الوصي غنيا وبين أن يكون فقيرا فقال ومن كان غنيا فليستعفف قال الواحدي استعف عن الشيء وعف إذا امتنع منه وتركه قال صاحب الكشاف استعف
أبلغ من عف كأنه طالب زيادة العفة ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واختلف العلماء في أن الوصي هل له أن ينتفع بمال اليتيم وفي هذه المسألة أقوال أحدها أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج
إليه من مال اليتيم وبقدر أجر عمله واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الأول قوله تعالى ولا تأكلوها إسرافا يشعر أن له أن يأكل بقدر الحاجة وثانيها أنه قال ومن كان غنيا
فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف فقوله ومن كان غنيا فليستعفف ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال الغير بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم وإذا كان
كذلك لزم أن يكون قوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف يكون إذنا للوصي أن ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وهذا دليل على
أن مال اليتيم قد يؤكل ظلما وغير ظلم ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما معنى وهذا يدل على أن للولي المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف ورابعها ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم أن رجلا قال له إن في حجري يتيما أفآكل من ماله قال بالمعروف غير متأثل مالا ولا واق مالك بماله قال أفأضربه قال مما كنت ضاربا منه ولدك وخامسها ما روي أن عمر بن الخطاب
كتب إلى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم أما بعد فإني قد رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان ألا وإني قد أنزلت نفسي وإياكم
من مال الله بمنزلة والي مال اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وعن ابن عباس أن ولي اليتيم قال له أفأشرب من لبن إبله قال إن كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها
وتلوط حوضها وتهنأ جرباها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك في الحلب وعنه أيضا يضرب بيده مع أيديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها وسادسها
أن الوصي لما تكفل بإصلاح مهمات الصبي وجب أن يتمكن من أن يأخذ من ماله بقدر عمله قياسا على الساعي في أخذ الصدقات وجمعها فإنه يضرب له في تلك الصدقات بسهم فكذا ههنا فهذا
تقرير هذا القول والقول الثاني أن يأخذ بقدر ما يحتاج إليه من مال اليتيم قرضا ثم إذا أيسر قضاه وإن مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد و
أبي العالية وأكثر الروايات عن ابن عباس وبعض أهل العلم خص هذا الإقراض بأصول الأموال من الذهب والفضة وغيرهما فأما التناول من ألبان المواشي واستخدام العبيد و
ركوب الدواب فمباح له إذا كان غير مضر بالمال وهذا قول أبي العالية وغيره واحتجوا بأن الله تعالى قال فإذا دفعتم إليهم أموالهم والقول الثالث قال أبو بكر الرازي الذي نعرفه من مذهب
أصحابنا أنه لا يأخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنيا أو فقيرا واحتج عليه بآيات منها قوله وأن تقوموا لليتامى بالقسط ومنها قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم
بالباطل قال هذه الآيات محكمة حاظرة لمال اليتيم على وصيه في حال الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابها إلى تلك المحكمات
وعندي أن هذه الآيات لا تدل على ما ذهب إليه الرازي أما قوله وآتوا اليتامى أموالهم فهو عام وهذه الآية التي نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى
ظلما فهو إنما يتناول هذه الواقعة لو ثبت أن أكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهل النزاع إلا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأما قوله وأن تقوموا
لليتامى بالقسط فهو إنما يتناول محل النزاع لو ثبت أن هذا الأكل ليس بقسط والنزاع ليس إلا فيه فثبت أن كلامه في هذا الموضع ساقط ركيك والله أعلم قوله تعالى **فإذا دفعتم إليهم أموالهم
فأشهدوا عليهم** واعلم أن الأمة مجمعة على أن الوصي إذا دفع المال إلى اليتيم بعد صيرورته بالغا فإن الأولى والأحوط أن يشهد عليه لوجوه أحدها أن اليتيم إن أقدم على الدعوى كان
إقامة الوصي الشهادة على أنه دفع ماله إليه وثانيها أنه تظهر أمانة الوصي وبراءته ونظيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم
ولا يغيب فأمر بالإشهاد واختلفوا في أن الولي إذا ادعى بعد بلوغ اليتيم أنه قد دفع المال إليه هل هو مصدق وكذلك لو قال أنفقت عليه في صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعي
رضي الله عنهما لا يصدق وقال أبو حنيفة وأصحابه يصدق واحتج الشافعي بهذه الآية فإن قوله فأشهدوا عليهم أمر وظاهر الأمر للوجوب وأيضا قال الشافعي رضي الله عنه القيم غير مؤتمن من جهة

الشرع

الشرع وطعن أبو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب أن لا يصدق القاضي إذا قال لليتيم قد دفعت إليك لأنه لم يأتمنه كذلك يلزم أن لا يصدق
الآباء إذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك إليك أن لا يصدق لأنه لم يأتمنه ويلزم أيضا أن يوجب الضمان عليهم إذا تصادقوا بعد البلوغ أنه قد هلك لأنه أمسك ماله من غير أمر
أن يعطيه فيقال له أما قولك إن هذا بعيد عن معاني الفقه فأما التقصير بالقاضي فبعيد لأن القاضي حاكم فيجب إزالة التهمة عنه لئلا يصير قضاؤه نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من
قضى القاضي عليه بأن ينسبه إلى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي إلى قاض آخر فيلزم التسلسل ومعلوم أن هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم وأما الأب فالفرق ظاهر
لوجهين أحدهما أن شفقة الأجنبي لا تكون مثل شفقة الأب فلا يلزم من نفي التهمة في حق الأب نفيها في حق الأجنبي والثاني أنه عليه السلام قال أنت ومالك لأبيك وهذا غير موجود في حق الأجنبي وأما إذا تصادقوا بعد
البلوغ أنه قد هلك فنقول لأن قد عرف بأنه هلك بسبب تقصيره فههنا يجب الضمان وإلا صار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية فيقع الخلل في هذا المهم العظيم وأما الإشهاد على
الرد إليه بعد البلوغ فإنه لا يفضي إلى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد هذا الفرق أنه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على أن وصي اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو قوله ولا تأكلوها
إسرافا وبدارا أن يكبروا وهذا يدل على جريان العادة وبكثرة إقدام الولي على ظلم الأيتام وإذا دلت هذه الآية على تأكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم ثم قال بعده فإذا دفعتم إليهم
أموالهم فأشهدوا أشعر ذلك بأن الغرض منه رعاية جانب الصبي لأنه لما كان لا يمكن من ادعاء دفع المال إليه إلا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والتحقيق والنقصان
وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن قوله فأشهدوا كما أنه يجب الظاهر للإيجاب فالقرائن والمصالح تقتضي الإيجاب ثم قال إن هذا الرازي يعيد عليه أنه مصدق فيه بغير إشهاد باتفاق الحجة على
أنه مأمور بحفظه وإمساكه على وجه الأمانة حتى يوصله إلى اليتيم في وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات فوجب أن يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة فيقال له أما
الفرق بين هذه الصورة وبين صورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله عنه واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق إبطاله وأيضا فهذا تكذيب لآيات الكتاب بالقياس كيف
يجعل ومثل هذا العمل مسلم لك ولا يجب المشاركة معك والله التوفيق قوله تعالى **وكفى بالله حسيبا** قال ابن الأنباري والأزهري يحتمل أن يكون الحسيب بمعنى المحاسب وأن يكون بمعنى
الكافي فمن الأول قول الرجل للرجل عند التهديد حسبه الله ومعناه محاسبة الله على ما يفعل من الظلم ونظيره قولنا الحسيب بمعنى المحاسب قولنا الشريب بمعنى المشارب ومن الثاني قولهم حسبك الله
أي كافيك الله واعلم أن هذا وعيد لولي اليتيم وإعلام له بأنه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي أو يعمل في ماله ما لا يحل ويقوم بالأمانة التامة في ذلك إلى أن يصل ماله إليه وهذا
المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب أو الكافي واعلم أن الباء في قوله وكفى بالله وليا وكفى بربك في جميع القرآن زائدة هكذا نقله الواحدي عن الزجاج وحسيبا نصب على الحال
أي كفى الله حال كونه محاسبا وحال كونه كافيا للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا اعلم
أن هذا هو النوع الرابع من الأحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس
إن أوس بن ثابت الأنصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما قتادة وعرفجة وأخذا ماله فجاءت امرأته إلى رسول الله صلى الله عليه
وذكرت القصة وذكرت أن الوصيين ما دفعا إلي شيئا وما دفعا إلى بناته شيئا من المال فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي إلى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله تعالى في أمرك فنزل على النبي
صلى الله عليه وسلم هذه الآية فأرسل الرسول عليه السلام إلى الوصيين وقال لا تفرقا من مال أوس شيئا ثم نزل بعده يوصيكم الله في أولادكم ونزل فرض الزوج وفرض المرأة فأمر الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم الوصيين أن يدفعا نصيبها إليها فدفعاها إليها فهذا هو الكلام في سبب النزول **المسألة الثانية** كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والأطفال ويقولون لا يرث إلا من
طاعن بالرماح على الخيول وحاز الغنيمة فبين تعالى أن الإرث غير مختص بالرجال بل هو أمر مشترك فيه بين الرجال والنساء فذكر في هذه الآية هذا القدر ثم ذكر
التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع إذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء أن ينقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لأن الانتقال عن العادة شاق
ثقيل على الطبع فإذا كان دفعة عظم وقعه على القلب وإذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى ذكر الله هذا المجمل أولا ثم أردفه بالتفصيل **المسألة الثالثة** احتج أبو بكر الرازي بهذه
الآية على توريث ذوي الأرحام قال لأن العمات والخالات والأخوال وأولاد البنات من الأقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب
مما ترك الوالدان والأقربون أقصى ما في الباب أن قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية إلا أنا نثبت كونهم مستحقين لأصل النصيب بهذه الآية وأما المقدار فمستفاد من سائر الدلائل
أجاب أصحابنا من وجهين أحدهما أنه تعالى قال في آخر الآية نصيبا مفروضا أي نصيبا مقدرا وبالاتفاق ليس لذوي الأرحام نصيب مقدر فثبت أنهم ليسوا داخلين في هذه الآية وثانيها أن هذه الآية مخصوصة بالأقربين فلم قلتم إن ذوي
الأرحام من الأقربين وتحقيقه أنه إما أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب من شيء آخر أو المراد منه من كان أقرب من جميع الأشياء والأول باطل لأنه يقتضي دخول أكثر الخلق فيه لأن كل
إنسان فله نسب إلى غيره إما بوجه قريب أو بعيد وهو الانتساب إلى آدم عليه السلام ولا بد وأن يكون هو أقرب إليه من ولده فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل فلما بطل هذا الاحتمال
وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب الناس إليه وما ذاك إلا الوالدان والأولاد فثبت أن هذا النص لا يدخل فيه ذوو الأرحام لا يقال لو حملنا
الأقربين على الوالدين لزم التكرار لأنا نقول الأقربون جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فهو تعالى ذكر الوالد ثم ذكر الأقربين فيكون المعنى أنه ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلا يلزم التكرار
المسألة الرابعة قوله نصيبا في نصبه وجوه أحدها أنه نصب على الاختصاص بمعنى أعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا والثاني يجوز أن ينتصب انتصاب المصدر المؤكد لأن النصيب اسم
في معنى المصدر كأنه قيل قسما واجبا كقوله فريضة من الله أي قسمة مفروضة **المسألة الخامسة** أصل الفرض الحز وكذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي في القداح سمي أيضا فرضا وهي
علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو أصل الفرض في اللغة ثم إن أصحاب أبي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع

القداح

واما الوجوب فما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة عن الحز والقطع واما الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبة
يعني سقطة قال تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تأثير الحز والقطع اقوى واكمل من تأثير
السقوط فلهذا السبب خصص ابي حنيفة رحمه الله لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي قرره
نقض عليهم بان الآية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والآية انما تناولت التوريث المفروض
فلزم القطع بان هذه الآية ما تناولت ذوي الارحام قوله تعالى **واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا** وفي الآية مسائل
المسألة الاولى اعلم ان قوله واذا حضر القسمة ليس فيه بيان انه اي قسمة هي فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه اقوال الاول انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى ان النساء اسوة الرجال في ان
لهن حظا من الميراث وعلم تعالى ان في الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم فلا جرم امر الله تعالى ان يدفع اليهم
شيئا عند القسمة حتى يحصل الادب الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب اما القائلون بالوجوب فقد اختلفوا
في امور احدها ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا وجب عليه ان يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ما تطيب به نفسه وان كان صغيرا وجب على الولي اعطاؤهم من ذلك المال ومنهم
من قال ان كان الوارث كبيرا وجب عليه ذلك وان كان صغيرا وجب على الولي ان يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال انما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم
من الحق وان كبروا فسيعرفون حقكم فهذا هو القول المعروف وثانيها قال الحسن والنخعي هذا الرضخ مختص بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى قسمة الارضين والرقيق وما اشبه ذلك
قال لهم قولا معروفا مثل ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم وثالثها قالوا مقدار ما يجب الرضخ به شيء قليل ولا تقدير فيه بالاجماع ورابعها ان على تقدير وجوب هذا الحكم
يكون هذه الآية منسوخة قال ابن عباس في رواية عطاء هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة الآية محكمة غير
منسوخة وهو مذهب ابي موسى الاشعري وابراهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة روي عن عبد الله بن عبد
الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم تترك في الدار احدا الا اعطاه وتلا هذه الآية وهذا كله تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثابت على سبيل الوجوب ومنهم من
قال انه ثابت على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف وهذا
المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان
واجبا لتوفر الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقريره ولو كان ذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير واجب القول الثاني في
الآية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين امر الله الموصي ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا في
الوقت فيكون ذلك سببا لوصول السرور اليهم في الحال وفي الاستقبال والقول الاول اولى لانه تعالى قدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن ان يقال هذا القول اولى
لان الآية التي بعدها في الوصية القول الثالث في تفسير الآية ان قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى المراد من اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون
ثم قال فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين
لا يرثون وهذا القول يحكى عن سعيد بن جبير **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي الضمير
عائد الى الميراث فيكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها من وعاء اخيه فذكر لا يكنى عنه بالتأنيث لكن اريد به المشربة فعادت
الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يمكن الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة **المسألة الثالثة** انما قدم اليتامى على المساكين لان ضعف
اليتامى اكثر وحاجتهم اشد فكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم في الاجر **المسألة الرابعة** الاشبه ان المراد بالقول المعروف ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون
المراد الوعد بالزيادة والاعتذار عمن يعطيه قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** الجملة الشرطية وهي قوله لو تركوا
من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم واما الذي يخشى عنه فغير منصوص عليه ويذكر
وجوه المفسرين فيه **المسألة الثانية** لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه الاول
ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يأمرونه بالوصية للاجانب الى ان لا يبقى
من ماله للورثة شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء عن ماله وحاصل الكلام انكم
لا ترضون مثل هذا الفعل لانفسكم فلا ترضوه لاخيكم المسلم عن انس قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثاني قال حبيب بن ابي ثابت سألت مقسما
عن الآية فقال هو الرجل الذي يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مالك مع ان ذلك الانسان يحب ان يوصى له فعلى القول الاول الآية
محمولة على نهي الحاضرين عن الترغيب في الوصية وعلى القول الثاني الآية محمولة على نهي الحاضرين عن النهي عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول
واقرب اليه الوجه الثالث يحتمل ان يكون الآية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موتهم ثم ان كانت هذه الآية انما نزلت قبل تقدير

الوصية

الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية واذا كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير
من الصحابة انهم وصوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه وهو قوله عليه السلام والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من
ان تدعهم عالة يتكففون والقول الرابع ان هذا امر لاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من يخاف على ولده بعد موته ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره
والمقصود من الآية على هذا الوجه ان يبعثه تعالى على حفظ ماله وان يعود نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك مثل ما يحب من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا
اليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى آخر ما دعاهم الى حفظ مال اليتيم ان ينبههم على حال انفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي
والبواعث في هذا المقصود **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ ضعفا وضعفاء وضعافى وضعافى نحو سكارى وسكارى وقال الواحدي قرأ حمزة ضعافا خافوا بالامالة فيهما
ثم قال ووجه امالة ضعافا ان ما كان على وزن فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وعلاق وغياث يحسن فيه الامالة وذلك انه يصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر
بالكسرة فيستحب ان لا يصعد بالتفخيم بعد التصوب ليكون الصوت على طريقة واحدة واما الامالة في خافوا فهي حسنة لانها تطلب الكسرة التي في خفت قوله تعالى فليتقوا الله وليقولوا
قولا سديدا وهو كالتقرير لما تقدم فكانه قال فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو
العدل والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم بالترحيب واذا خاطبوهم قالوا يا بني ويا ولدي والقول
السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا له اذا اراد الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من الورثة
حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام قوله تعالى **ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا**
اعلم انه تعالى اكد الوعيد في اكل مال اليتيم ظلما وقد كثر الوعيد في هذه الآيات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا اموالهم الى
اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الآية مفردة في وعيد من يأكل اموالهم وكل ذلك رحمة من الله تعالى باليتامى لانهم لكمال
ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله كثرة عفوه وفضله لان اليتيم في الضعف الى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم الغاية القصوى وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قوله انما
يأكلون وتمت هذه الآية على ان مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ما ذكرنا فيما تقدم ان للولي المحتاج ان يأكل من ماله بالمعروف **المسألة الثانية** في بطونهم
نارا قولان الاول ان يجري ذلك على ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه الى الاكل الواحد فكان جمله على التوسع الذي
ذكرناه اولى **المسألة الثالثة** لقائل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله انما يأكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا
يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه والطيران لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التأكيد
والمبالغة **المسألة الرابعة** انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلافات فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق آخر وانما ذكر الاكل
واراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان عامة مال اليتامى في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها انه جرت العادة
فيمن انفق ماله في وجوه مراداته حراما كانت او حلالا ان يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو العظيم فيما يبتغى من التصرفات **المسألة الخامسة** قالت المعتزلة الآية دالة على الوعيد
كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب
القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا
بالكفار كقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ما لا يكون معه توبة والطاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فالذي يقطع على انه من اهل
الوعيد من يكون معصية كبيرة ولا يكون معها توبة فلا جرم وجب ان يطلب قدر ما يكون كبيرا من اكل ماله فقال ابو علي الجبائي مع الزكاة هذا جملة ما ذكره القاضي
فيقال له فاسق قد خالف ظاهر هذا العموم من وجهين احدهما انك زدت فيه شرط عدم العفو فقصاري ما في الباب ان تقول ما وجدت دليلا يدل على حصول العفو لكنا نجيب
عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم عدم دلائل العفو بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة والثاني هب انكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بالعدم
بل يبقى الاحتمال وحينئذ يخرج التمسك بهذه الآية من افادة القطع والجزم **المسألة السادسة** انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكاة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها
جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد اكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب
بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما ههنا فاليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم اقبح وكان الوعيد اشد ولان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب اما
اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد قوله تعالى **وسيصلون سعيرا** بضم الياء يدخلون النار على ما لم يسم فاعله والباقون بفتح الياء
ابو زيد يقال صلي الرجل النار يصلاها صلا وصلاء وهو صالي النار وقوم صالون وصلى قال تعالى الا من هو صال الجحيم وقال اولى بها صليا وقال جهنم يصلونها قال
الفراء الصلا اسم الوقود وهو الصلاء اذا كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم اصلاه الله حر النار اصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال تعالى سأصليه
وقال صاحب الكشاف قرئ سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها **المسألة السابعة** السعير هو النار المستعرة يقال سعرت النار اسعرها سعرا فهي مسعورة وسعير والسعير

يقطع

من سورة كاعد لك نحصين عن مخصوص وانما قال سعيرا لان المراد نارا من النيران فيه لا يعرف غاية شدتها الا الله المسألة الثالثة روي انه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس
عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم في الدين ومن الجهال من قال صارت هذه الآية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الآية في المنع
من الظلم وهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما في هذه الآية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من اعظم
ابواب البر كما في قوله وان تخالطوهم فاخوانكم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وفي الآية مسائل المسألة الاولى ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين
احدهما النسب والآخر العهد اما النسب فهم ما كانوا يورثون منه الصغار والاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين يقاتلون على الفرس ويأخذون الغنيمة واما
العهد فمن وجهين الاول الحلف كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات
قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت والثاني التبني فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من انواع المعاهدة ولما بعث
الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في اول الامر على ما كانوا عليه في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم الله على ذلك فقال ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون
والمراد التوارث بالنسب ثم قال والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم والمراد به التوريث بالعهد والاولون قالوا المراد بقوله والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم ليس النصيب
من المال بل المراد فاتوهم نصيبهم من النصر والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوريث في الجاهلية واما اسباب التوريث في الاسلام فقد ذكرنا انه في اول الامر قرر الحلف
والتبني وزاد فيه امرين آخرين احدهما الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مختصا بالآخر بمزيد المخالطة ولا يرثه غير المهاجر وان كان
من اقاربه والثاني المواخاة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يواخي بين كل اثنين منهم وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ كل هذه الاسباب بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله والذي تقرر عليه دين الاسلام ان اسباب التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء المسألة الثانية روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة
واخا فاخذ الاخ المال كله فاتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال عليه السلام ارجعي فلعل الله سيقضي فيه ثم انها عادت بعد
مدة وبكت فنزلت هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال اعط ابنتي سعد الثلثين وامهما الثمن وما بقي فهو لك فهذا اول ميراث قسم في الاسلام المسألة الثالثة
في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث
الثاني انه تعالى اثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فذكر عقيب ذلك المجمل هذا التفصيل فقال يوصيكم الله في اولادكم المسألة الرابعة
قال القفال قوله يوصيكم الله في اولادكم اي يقول الله لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوق اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصي اذا وصل
يوصي اذا وصل فاذا قيل اوصى فمعناه اوصل اليه علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج معنى قوله ههنا يوصيكم يفرض عليكم لان الوصية
من الله ايجاب والدليل عليه قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به ولا شك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال في اللغة اوصيكم لكذا فكيف
قال ههنا يوصيكم الله للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت الوصية قولا لا جرم ذكر بعد قوله يوصيكم الله خبرا مستأنفا فقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله تعالى وعد الله
الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة اي قال الله لهم مغفرة لان الوعد قول المسألة الخامسة اعلم انه تعالى بدأ بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده
اشد التعلقات ولذلك قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان للاولاد حال انفراد وحال اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلاثة
وذلك لان الميت اما ان يخلف الذكور والاناث معا واما ان يخلف الاناث فقط واما ان يخلف الذكور فقط القسم الاول ما اذا خلف الذكور والاناث معا وقد بين الله تعالى
الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما احدها اذا خلف الميت ذكرا واحدا وانثى واحدة فللذكر سهمان وللانثى سهم وثانيها اذا كان الوارث جماعة
من الذكور والاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل انثى سهم وثالثها اذا حصل مع الاولاد جمع آخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم وكان الباقي بعد تلك السهام
بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين والزوجين فهم يأخذون سهامهم وكان الباقي بعد تلك السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين
يفيد هذه الاحكام الكثيرة القسم الثاني ما اذا مات وخلف الاناث فقط بين تعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف واما الثلثان
وسيعدنا ان يكون كلمة ان للاشتراط يوجب القول بفساد هذا فثبت ان القول بكلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة
وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولا يمكن ان نعتبر معنى الاشتراط في هذه الآيات الوجه الثالث في الجواب هو ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير فان كن نساء
اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان فهذا هو الجواب عن حجة ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني
عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فههنا يجب ان يكون نصيب الابن الثلثين قال ابو بكر الرازي اذا مات وخلف ابنا وبنتا
فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فلان يكون نصيبها مع ولد آخر انثى هو الثلث كان اولى لان
الذكر اقوى من الانثى الثاني ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الانثيين ازيد من حظ الانثى الواحدة والا لزم ان يكون حظ الذكر مثل حظ الانثى الواحدة
وذلك على خلاف هذا النص واذا ثبت ان حظ الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب ان يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق والرابع انا ذكرنا في سبب نزول هذه الآية انه عليه السلام

اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه الخامس انه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر حكم الثنتين وقال في شرح ميراث الاخوات
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فههنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة فصار كل واحدة
من هاتين الآيتين مجملا من وجه مبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزاد على الثلثين
وجب ان لا يزاد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى فهذا مجموع الوجوه المذكورة في بيان ان الثلثين
والوجه الثالث الاول مستنبط من الآية والرابع مأخوذ من السنة والخامس من القياس اما القسم الثالث وهو ما اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول اما الابن الواحد
فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه من وجوه الاول من دلالة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات
وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الآيتين ان نصيب الابن المفرد جميع المال الثاني انا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه السلام ما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر
ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما كان لا ابن اخذ الكل ما بقي بعد السهام وجب اذا لم يكن سهام ان يأخذ الكل الثالث ان اقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع
قدر معين من الميراث فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن بان يأخذ قدرا اولى منه بان يأخذ الزائد فوجب ان يأخذ حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلثان
فيجب ان لا يأخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل
حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك والثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال الافراد وهذا كله اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط اما اذا مات وخلف الابناء كانوا مشتركين
في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية ثم في الآية سؤالات الاول لا شك ان المرأة اكثر عجزا من الرجل اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان
زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها واما ثالثا فلانها متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل
وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فالحكمة في انه تعالى جعل نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فالحكمة في انه
جعل نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فالحكمة في انه جعل نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها
نصف نصيب الرجل والجواب من وجوه الاول ان خرج المرأة اقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجال اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى المال
احوج الثاني ان الرجل اكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام
عليه ازيد والثالث ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة فلو انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد ولهذا قال الشاعر ان الفراغ والشباب والجدة مفسدة وقال تعالى
ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وحال الرجل بخلاف ذلك والرابع ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى نحو بناء الرباطات
واعانة الملهوفين والنفقة على الايتام والارامل وانما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط الناس كثيرا والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك الخامس روي عن جعفر الصادق
انه سئل عن هذه المسألة فقال ان حواء اخذت حفنة من الحنطة واكلت واخذت حفنة اخرى وخبأتها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعتها الى آدم عليه السلام فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل
قلب الله تعالى الامر عليها فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل السؤال الثاني لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى مثل نصف حظ الذكر والجواب من وجوه الاول لما كان الذكر
افضل من الانثى قدم ذكر الذكر على ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى الثاني ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام ولو قال كما ذكرتم
لدل على نقص الانثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على ان السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال ان احسنتم
احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة والثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه الآية فقيل كفى للذكور ان جعل نصيبهم ضعف
نصيب الانثى فلا ينبغي ان يطمع في جعل الاناث محرومين عن الميراث بالكلية المسألة السادسة لا شك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة ولا شك ايضا انه مستعمل في ولد الابن قال تعالى
يا بني آدم وقال للذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم يا بني اسرائيل الا انا نبحث ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت في اصول الفقه ان اللفظ
الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في اولادكم ولد الصلب وولد الابن معا واعلم ان الطريق في دفع هذا الاشكال ان
يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية فنقول الولد وولد الابن ما صارا مرادين بهذه الآية جميعا وذلك لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث الا في احدى حالتين اما عند عدم ولد
الصلب رأسا واما عندما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث فح يقسمون الباقي فاما ان يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة كما يستحق اولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك
وعلى هذا الالزام فزوال الكلام لان هذه الآية تدل على ولد الابن ان يكون قد اريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لانه حين اريد به ولد الصلب ما اريد به ولد الابن وحين اريد به ولد
الابن ما اريد به ولد الصلب واخرى مع ولد الابن في كل واحد من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا آخر اما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا
اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا وان جعلناه متواطئا كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى
وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم واجمعوا انه دخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال واعلم ان
البحث الذي ذكرناه في لفظ الابن ثابت في لفظ الاب والام فيقال هل يتناول الاجداد والجدات والاشبه ان ذلك لا يدوم بدليل قوله نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحق

انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور في القرآن ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك المسألة السابعة اعلم ان عموم قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين زعموا انه مخصوص في صور اربعة احدها الحر والعبد سواء وثانيها ان القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها انه لا يتوارث اهل ملتين
بحديث اسامة انه صلى الله عليه وسلم قال لا يتوارث حتى يعتقه الامه ما العتق ليعلم حيا المستفيض ويتفرع عليه فرعان الاول اتفقوا على ان الكافر لا يرث من المسلم اما المسلم هل يرث
من الكافر ذهب الاكثرون الى انه ايضا لا يرث وقال بعضهم انه يرث قال الشعبي قضى معاوية بذلك وكتب به الى زياد فارسل ذلك زياد الى شريح وامره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما امره
زياد بذلك كان يقضي به ويقول هكذا قضى امير المؤمنين حجة الاولين عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا كان باليمن فذكروا له
ان يهوديا مات وترك اخا مسلما فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكدوا ذلك بان قالوا ظاهر قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم الا انا خصصناه بقوله عليه الصلوة والسلام لا يتوارث اهل ملتين لان هذا الخبر اخص من تلك الاية والخاص
مقدم على العام فكذا ههنا قوله الاسلام يزيد ولا ينقص اخص من قوله لا يتوارث اهل ملتين فوجب تقديمه عليه بل هذا التخصيص اولى لان ظاهر هذا الخبر متاكد بعموم الاية والخبر
الاول ليس كذلك واجاب الاولون بان قوله الاسلام يزيد ولا ينقص ليس نصا في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الاحوال الفرع الثاني المسلم اذا ارتد ثم مات او قتل فالمال الذي اكتسبه
في زمان ردته اجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يرثه ورثته من المسلمين وحجة الشافعي رضي الله عنه انا اجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين والمرتد وورثته من المسلمين اهل ملتين فوجب ان لا يحصل التوارث فان قيل لم لا يجوز ان يقال المرتد انما ملكه
آخر الاسلام وانتقل الى الوارث وعلى هذا التقدير فالمسلم انما ورث عن المسلم لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم من المرتد لكان اما ان يرثه حال حيوة المرتد او بعد مماته
الاول باطل والا لحل له ان يتصرف في تلك الاموال لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو باطل بالاجماع والثاني باطل لان المرتد عند مماته كافر فيفضي
الى حصول التوارث بين اهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يقال ههنا الا ان يقال انه يرث بعد موته مستندا الى آخر جزء من اسلامه الا ان القول بالاستناد باطل لانه لما لم يكن
حاصلا حال حيوة المرتد فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلا في زمان حيوته لزم ايقاع التصرف في الزمان الماضي وذلك باطل في بداية العقول وان فسر الاستناد
بشيء عاد الكلام الى ان الوارث ورثه من المرتد حال حيوة المرتد وقد ابطلناه الموضع الرابع من مخصصات هذه الاية ما هو مذهب اكثر المجتهدين لان الانبياء عليهم السلام
لا يورثون والشيعة خالفوا فيه روي ان فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها منه احتجوا بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فعند هذا
احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وكانها اشارت الى ان عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم ان الشيعة قالوا بتقدير ان يجوز
تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد الا انه غير جائز ههنا وبيانه من ثلاثة اوجه احدها انه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله
وورث سليمان داود قالوا ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا مبتدأ انما التوريث لا يتحقق الا في المال على
سبيل الحقيقة وثانيها ان المحتاج الى معرفة هذه المسألة ما كان الا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من اكابر الزهاد والعلماء واهل الدين واما ابو بكر رضي الله عنه فانه
ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسألة لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يرث من الرسول صلى الله عليه وسلم فكيف يليق بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يبلغ هذه المسألة الى من لا
حاجة به اليها ولا يبلغها الى من له اليها اشد الحاجة وثالثها يحتمل ان قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث
فان قيل فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول صلى الله عليه وسلم خاصية في ذلك قلنا بل تبقى الخاصية لاحتمال ان الانبياء اذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولا يرثه
وارثهم عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة عليها السلام رضيت بقول ابي بكر بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا
السؤال المسألة الثامنة من المسائل المتعلقة بهذه الاية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع اليه لانه مفهوم كقوله
السمن منوان بدرهم اما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والمعنى ان كانت البنات والمولودات نساء خلصا ليس معهن ابن
فوق اثنتين يجوز ان يكون خبرا ثانيا لكان وان يكون صفة لقوله نساء اي نساء زائدات على اثنتين وههنا سؤالات السؤال الاول قوله للذكر مثل حظ الانثيين كلام ذكر
لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن اردافه بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كان جماعة بالغات ما بلغن من العدد
فلهن ما للثنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن للثنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للثنتين وهو
الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة حكم الثنتين بغير تفاوت فثبت ان هذا العطف مناسب لما قبله لانه قد تقدم ذكر الانثيين فكفى هذا القدر في حسن هذا العطف السؤال الثاني هل يصح ان
يكون الضمير في كن وكانت مبهما ويكون نساء وواحدة تفسيرا لها على ان كان تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس ببعيد السؤال الثالث النساء جمع واقل الجمع ثلثة فالنساء يجب
ان يكون فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله فوق اثنتين الجواب فيه قولان الاول ان اقل الجمع اثنان ومن يقول بهذا الاية حجته ومن يقول هو ثلثة قال هذا للتاكيد كما في قوله انما يأكلون في بطونهم نارا
وقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد اما قوله وان كانت واحدة فلها النصف قرأ نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع فعلى كان التامة واما الاختيار فالنصب
لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كن المتروكات او الوارثات نساء فكذا ههنا التقدير وان كانت المتروكة واحدة وقرأ زيد بن علي النصف بضم النون

فوس

قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفي الاية مسئلتان المسألة الاولى قرأ الحسن السدس بالتخفيف وكذلك
الربع والثمن المسألة الثانية اعلم ان الابوين لهما احوال الحالة الاولى ان يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الاية واعلم انه لا نزاع ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فههنا الاب
يمكن وقوعه على ثلثة اوجه احدها ان يحصل مع الابوين ولد ذكر واحد او اكثر من واحد فههنا للابوين لكل واحد منهما السدس وثانيها ان يحصل مع الابوين بنتان او اكثر
وههنا الحكم ما ذكرناه ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنت واحدة فههنا للبنت النصف وللام السدس وللاب السدس بحكم هذه الاية والسدس الثاني ايضا للاب بحكم
التعصيب وههنا سؤالات السؤال الاول لا شك ان حق الوالدين على الانسان اعظم من حق ولده فقد بلغ حق الوالدين الى ان قرنه الله بطاعته وطاعتهما فقال وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وبالوالدين احسانا واذا كان كذلك فما السبب في انه تعالى جعل نصيب الاولاد اكثر ونصيب الوالدين اقل الجواب عن هذا في نهاية الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين
ما بقي من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما الى المال قليلا اما الاولاد فهم في زمان الصبى فكان احتياجهم الى المال كثيرا فظهر الفرق السؤال الثاني الضمير في قوله ولابويه الى
ما يعود الجواب الى ضمير من غير مذكور والمراد لابوي الميت السؤال الثالث المراد بالابوين الجواب هما الاب والام لان الاصل في الام ان يقال لها ابة فابوان تثنية اب وابة السؤال
الرابع كيف تركيب هذه الاية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله لابويه بتكرير العامل وفائدة هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فان قيل
هلا قيل ولكل واحد من ابويه السدس قلنا لان في الابدال والتفصيل بعد الاجمال تاكيدا وتشديدا والسدس مبتدأ وخبره لابويه والبدل متوسط بينهما للبيان قوله تعالى
فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث في الاية مسئلتان المسألة الاولى اعلم ان هذا هو الحالة الثانية من احوال الابوين وهو ان لا يحصل معهما احد من الاولاد
ولا يكون هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فههنا للام الثلث والباقي للاب وذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهره مشعر بانه
لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان نصيب الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين
كما في حق الاولاد ونتفرع على ما ذكرنا فرعان الاول ان الاية السابقة دلت على ان فرض الاب هو السدس وفي هذه الصورة ياخذ الثلثين الا انه ههنا ياخذ السدس بالفرض والنصف
بالتعصيب الثاني لما ثبت انه ياخذ النصف بالعصوبة في هذه الصورة وجب ان لا يكون الاب اذا انفرد الا ياخذ كل المال لان خاصية العصبة هو ان ياخذ الكل عند الانفراد فههنا
كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الابوين اما اذا ورثه ابواه مع احد الزوجين فذهب اكثر الصحابة الى ان الزوج ياخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام ويدفع الباقي الى الاب
وقال ابن عباس يدفع الى الزوج نصيبه والى الام الثلث ويدفع الباقي الى الاب وقال لا اجد في كتاب الله ثلث ما بقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في
الزوج والابوين لانه يفضي الى ان يكون للانثى مثل حظ الذكر واما في الزوجة فانه لا يفضي الى ذلك وحجة الجمهور وجوه الاول ان قاعدة الميراث انه متى اجتمع الرجل والمرأة
من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان الابن مع البنت كذلك لقوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وايضا الاخ مع الاخت كذلك قال تعالى ان
كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وايضا الام مع الاب كذلك لانا بينا انه اذا كان الوارث غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا فنقول اذا
اخذ الزوج نصيبه وجب ان يبقى الباقي بين الابوين اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين الثاني ان الابوين يشبهان شريكين بينهما مال فاذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي الرابع ان المراد اذا
خلف زوجا وابوين فللزوج النصف فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم
ان الوجوه الثلثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القرآن بالقياس واما الوجه الرابع فهو تخصيص لاحد العمومين بالعموم الثاني المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي
فلامه بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة ان يكون قبلها حرفا مكسورا او ياء كقوله فلامه وقوله في امها رسولا والام اذا لم يوجد هذا الشرط
الا الضم لقوله وجعلنا ابن مريم وامه آية واما الباقون فانهم قرءوا بضم الهمزة اما وجه من قرأ بالكسر قال الزجاج انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله فلامه وذلك لا
لشدة اتصالها باللام صار المجموع كانه كلمة واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلنا الضمة كسرة واما وجه من قرأ الهمزة بالضم فهو انه الاصل
ولا يلزم منه استثقال لان اللام في حكم المنفصل قوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس اعلم ان هذا هو الحالة الثالثة من احوال الابوين وهي ان يوجد معهما الاخوة
وفي هذه الاية مسئلتان المسألة الاولى اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام من الثلث الى السدس واتفقوا على ان الثلثة يحجبون واختلفوا في الاخوين فالاكثرون من
الصحابة على القول باثبات الحجب كما في الثلثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحد حجة ابن عباس ان الاية دالة على ان هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع واقل
الجمع ثلثة على ما ثبت في اصول الفقه فاذا لم يوجد الثلثة لم يحصل شرط الحجب فوجب ان لا يحصل الحجب روي عن ابن عباس قال لعثمان بم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس
وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به قبلي ومضى في الامصار واعلم ان في هذه الحكاية دلالة على ان اقل الجمع
ثلثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان واقره عليه وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللسان فكان اتفاقهما حجة في ذلك واعلم ان للعلماء في اقل الجمع قولين الاول ان اقل الجمع اثنان
وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني واحتج عليه بوجوه احدها قوله فقد صغت قلوبكما ولا يكون للانسان الواحد اكثر من قلب وثانيها قوله فان كن نساء فوق اثنتين والتقدير
فوق اثنتين انما يحسن لو كان لفظ النساء صالحا للاثنين وثالثها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والقائلون بهذا المذهب زعموا ان ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين وان لم يكن
كذلك فهو القياس وتقديره ان نقول الاختان يوجبان الحجب واذا كان كذلك فالاخوان وجب ان يحجبا ايضا انما قلنا ان الاختين يحجبان لانا راينا ان الله تعالى نزل الاختين منزلة البنات

الثلث وبالميراث الاثر وان نصيب البنتين ونصيب الثلث هو الثلثان وايضا نصيب الاختين ونصيب الثلث هو الثلثان وكذلك الاختين من الام ونصيب الثلث هو الثلثان فهذا الاستقراء
ان يحصل الحجب بالاختين كما انه يحصل بالاخوة الثلث فيثبت ان الاختين يحجبان واذا ثبت ذلك في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه لم يقل احد بالفرق فهذا احسن ما يمكن ان يقال في هذا
الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس في التقديرات صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ويمكن ان يقال انه يتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء
لان الكثرة امارة العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف واعلم انه لما كان هذا باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس فالاصح في اصول الفقه ان الاجماع الحاصل عقيب
الخلاف حجة المسألة الثالثة الاخوة اذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة بل الاب يأخذ كل الباقي وهو خمسة اسداس سدس بالفرض والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس
الاخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب وحجتنا ان الاستقراء دل على ان من لا يرث فهو لا يحجب ان المال كله للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكر لهم الله تعالى الا انهم
يحجبون الام من الثلث الى السدس ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب ان يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين
اعلم ان مسائل الوصايا نذكرها في خاتمة هذه الايات وههنا مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصي بها او دين اي هذه الانصباء انما
تدفع الى هؤلاء اذا فضل عن الوصية والدين وذلك لان اول ما يخرج من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق فاما اذا لم يكن دين او كان الا انه قضي وفضل بعده
شيء فان اوصى الميت بوصية اخرجت الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي ميراثا على فرائض الله تعالى المسألة الثانية روي عن علي عليه السلام انه قال انكم تقرؤن الوصية قبل الدين وان
الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية واعلم ان مراده صلوات الله وسلامه عليه التقديم في الذكر واللفظ وليس مراده ان الاية تقتضي تقديم الوصية على الدين في الحكم لان كلمة
او لا تفيد الترتيب واعلم ان الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين الاول ان الوصية مال يؤخذ بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة فكان اداؤها مظنة
للتفريط بخلاف الدين فان نفوس الورثة مطمئنة الى ادائه فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بعثا على ادائها وترغيبا في اخراجها ثم اكد في ذلك الترغيب بادخال كلمة او على
الوصية والدين تنبيها على انهما في وجوب الاخراج على السوية الثاني ان سهام المواريث كما انها تؤخر عن الدين فكذلك تؤخر عن الوصية الا ترى انه اذا اوصى بثلث ماله كان سهام
الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث الى الموصى له فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية ليعلم ان سهام المواريث معتبرة بعد تسليم الثلث بعد الوصية من جهة اخرى وهو انه لو هلك من
المال شيء دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصايا وفي انصباء الارث وليس كذلك الدين فانه لو هلك من المال شيء استوفي الدين كله من الباقي وان استغرقه وبطل حق الموصى له
وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الارث من وجه والدين من وجه اخر اما مشابهتها الارث فما ذكرنا انه متى هلك من المال شيء دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصية و
الارث فاما مشابهتها بالدين فلان سهام اهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما انها معتبرة بعد الدين المسألة الثالثة لقائل ان يقول ما معنى او ههنا وهلا قيل من بعد وصية يوصي بها
ودين والجواب من وجهين الاول ان معناها الاباحة كما لو قال قائل جالس الحسن او ابن سيرين والمعنى ان كل واحد منهما اهل ان يجالس فان جالست الحسن فانت مصيب او ابن سيرين فانت مصيب وان
جمعتهما فانت مصيب اما لو قال جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الاخر كنت غير موافق للامر فكذلك ههنا لو قال من بعد وصية ودين وجب كلاهما الا ان يحصل
ومعلوم انه ليس كذلك اما اذا ذكره بلفظ او كان المعنى ان احدهما ان كان فالميراث بعده وكذلك ان كانا كلاهما الثاني ان كلمة او اذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله
ولا تطع منهم اثما او كفورا وقوله حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم او ههنا بمعنى الواو فكذا قوله تعالى من بعد وصية يوصي
بها او دين لما كان في معنى الاستثناء صار كانه قال الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا المسألة الرابعة قرأ ابن كثير وابن عامر وابو بكر عن عاصم
يوصى بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد اضافة الى الموصي وهو الاختيار بدليل قوله مما ترك ان كان له ولد قوله تعالى
اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله اعلم ان هذا الكلام معترض بين ذكر الوارثين وانصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض
ان يكون ما اعترض مؤكدا ما اعترض بينه ومناسبا فنقول انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين وكانت تلك الانصباء مختلفة والعقول لا تهتدي الى كمية تلك التقديرات و
الانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت انفع له واصلح لاسيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على غير هذا الوجه لانهم كانوا يورثون الرجال
الاقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء فالله تعالى ازال هذه الشبهة بان قال انكم تعلمون ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شيء انه
اصلح لكم وكان ذلك الشيء عين المفسدة واما الاله الرحيم الحكيم فهو العالم بمغيبات الامور وعواقبها فكانه قيل ايها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم
وكونوا مطيعين لامر الله في هذه التقديرات التي قدرها لكم فقوله اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة المواريث على
الورثة وقوله فريضة من الله اشارة الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في المراد من قوله اقرب لكم نفعا وجوها الاول المراد اقرب
لكم نفعا في الاخرة قال ابن عباس ان الله تعالى ليشفع المؤمنين بعضهم في بعض فاطوعكم لله عز وجل من الاباء والابناء ارفعكم درجة في الجنة فان كان الولد ارفع درجة في الجنة
من والديه رفع الله اليه والديه بمسألته ليقر بذلك عينه وان كان الوالد ارفع درجة من ولده رفع الله اليه ولده فقال لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا لان احدهما لا يعرف ان
انتفاعه في الجنة بهذا ام بذلك الثاني المراد انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما اوجب من الانفاق عليه والتربية له والذب عنه الثالث المراد جواز ان يموت هذا
قبل ذاك فيرثه وبالضد قوله تعالى فريضة من الله وهو منصوب نصب المصدر المؤكد اي فرض ذلك فرضا ان الله كان عليما حكيما والمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث اولى من القسمة التي تميل اليها طباعكم

لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وانه حكيم لا يأمر الا بما هو الاصلح الاحسن ومتى كان الامر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث اولى من القسمة التي
يريدونها وهذا نظير قوله للملائكة اني اعلم ما لا تعلمون فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه الان كذلك قلنا قال الخليل النحوي عبر الله بهذه الالفاظ في الحال والاستقبال لانه تعالى منزه
عن الدخول تحت الزمان وقال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا فقيل لهم ان الله كان كذلك لم يزل موصوفا بهذه الصفات قوله تعالى
ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها او دين واعلم انه تعالى اورد اقسام الورثة في هذه الايات
على احسن الترتيبات وذلك لان الوارث اما ان يكون متصلا بالميت بغير واسطة او بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما ان يكون هو النسب او الزوجية فحصل هنا
اقسام ثلاثة اشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الولاد ويدخل فيها الاولاد والوالدان والله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال الحاصل
ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متأخر في الشرف عن القسم الاول لان الاول ذاتي وهذا الثاني عرضي والذاتي اشرف من العرضي
وهذا القسم هو المراد من هذه الاية التي نحن الان في تفسيرها وثالثها الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متأخر عن القسمين الاولين لوجوه احدها
ان الاولاد والوالدين والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية واما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها ان القسمين الاولين ينسب كل واحد منهما الى الميت
بغير واسطة والكلالة ينتسب الى الميت بواسطة والثابت ابتداء اشرف من الثابت بواسطة وثالثها ان مخالطة الانسان بالوالدين والاولاد والزوج والزوجة اكثر واتم من مخالطته
بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام باحوالهم فلهذه الاسباب الثلاثة اخر الله تعالى ذكر ميراث الكلالة عن ذكر القسمين الاولين
فما احسن هذا الترتيب وما اشد انطباقه على قوانين المعقولات وفي الاية مسائل المسألة الاولى انه تعالى جعل في الموجب حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم
ان الواحد والجماعة سواء في الربع والثمن والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف الى الربع او من الربع الى الثمن واعلم انه لا فرق بين الابن وابن الابن والابنة و
بنت الابن فيه المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يجوز للزوج غسل زوجته وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز حجة الشافعي رحمه الله انها بعد الموت زوجة فيحل
له غسلها بيان انها زوجة قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم سماها زوجة حال ما اثبت للزوج نصف مالها وانما اثبت للزوج نصف مالها عند موتها فوجب ان تكون زوجة
له بعد موتها اذا ثبت هذا وجب ان يحل له غسلها لانها قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها وعند حصول الزوجية حل له غسلها والدوران دليل العلية ظاهرا حجة ابي حنيفة رحمه الله
انها ليست زوجة له فلا يحل غسلها بيان عدم الزوجية انها لو كانت زوجة له لحل له بعد الموت وطؤها لقوله الا على ازواجهم واذا ثبت هذا وجب ان لا يحل الغسل لانه
لو ثبت لثبت اما مع النظر وهو باطل لقوله عليه السلام غض بصرك الا عن زوجتك او بدون النظر وهو باطل بالاجماع والله اعلم والجواب لما تعارضت الامارتان في بقاء
الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم تكن زوجة لكان قوله نصف ما ترك ازواجكم مجازا ولو كانت زوجة مع انه لا يحل وطؤها لزم التخصيص وقد ذكرنا في اصول الفقه
ان التخصيص اولى وكان الترجيح من جانبنا كيف وقد علمنا انه في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان وعند
اشتغالها باداء الصلوة المفروضة والحج المفروض وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة وايضا قد بينا في الخلافيات ان حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة فبعد
الموت لم يبق شيء من تلك المصالح فعاد الى الاصل اما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت مثبت للمصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه والله اعلم المسألة الثالثة في الاية دلالة على فضل الرجال
على النساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الاية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا الله تعالى خاطب الرجال في هذه الاية سبع مرات
وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما احسن ما راعى هذه الدقيقة لانه تعالى فضل الرجال على النساء في النصيب فلذلك فضلهم
عليهن في هذه قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث اعلم ان هذه
الاية في شرح توريث القسم الثالث من اقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينتسبون الى الميت بواسطة وفي الاية مسائل المسألة الاولى اكثر اقوال الصحابة في تفسير الكلالة واختيار
ابي بكر الصديق رضي الله عنه انها عبارة عمن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح واما عمر رضي الله عنه فانه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروي انه لما طعن قال
كنت ارى ان الكلالة من لا ولد له وانا استحيي ان اخالف ابا بكر الصديق رضي الله عنه الكلالة ما عدا الوالدين والولد وعن عمر رواية اخرى وهي التوقف وكان يقول
ثلاثة لان يكون بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا احب الي من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه الاول التمسك
باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه الاول يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة البعيدة كلالة
من هذا الوجه الثاني يقال كل الرجل يكل كلالا وكلالة اذا اعيى وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة في القرابة الحاصلة لا من جهة الولاد وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة
بواسطة الغير فيكون فيها ضعف وبهذا التقدير يظهر انه يبعد ادخال الوالدين في الكلالة لان انتسابهما الى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة في اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه
الاكليل لاحاطته بالرأس ومنه الكل لاحاطته بما دخل فيه ويقال تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالدين انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة المحيطة
بالانسان وكالاكليل المحيط برأسه اما قرابة الولادة فليس كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر
نسب تتابع كابرا عن كابر كالرمح انبوبا على انبوب فاما القرابة المغايرة لقرابة الولادة وهي كالاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال واحاطة بالمنتسب اليه

ان الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد الحجة الثانية انه تعالى لما ذكر لفظ الكلالة ذكرنا بالا في هذه الاية والثاني في اخر السورة وهو قوله قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له
ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واحتج عمر بن الخطاب بهذه الاية على ان الكلالة من لا ولد له فقط فقال الان المذكور ههنا في تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا نقول هذه الاية
تدل على ان الكلالة من لا ولد له ولا والد وذلك لان الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة ولا شك ان الاخوة والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب
ان لا يكون الميت كلالة حال وجود الابوين الحجة الثالثة انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الايات المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي ان يكون الكلالة من عدا
الوالدين والولد الحجة الرابعة قال الفرزدق ورثتم قناة الملك لا عن كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن الكلالة ودل على
انهم ورثوها عن ابائهم وهذا يوجب ان لا يكون الاب داخلا في الكلالة المسئلة الثانية الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللمورث فاذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد الذي
يرث من سوى الوالدين والاولاد اما بيان ان هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روى جابر قال مرضت مرضا اشفيت منه على الموت فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت
اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد به انه ليس له والد ولا ولد واما انه مستعمل في المورث فهو البيت الذي رويناه عن الفرزدق فان معناه انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام بل عن الاباء
فسمى العم كلالة وهو ههنا مورث لا وارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة في هذه الاية الميت الذي لا يخلف الوالدين والولد لان هذا الوصف انما كان معتبرا في الميت
الذي هو المورث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب ان له ولدا او والدا ام لا المسئلة الثالثة يقال رجل كلالة وامراة كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة
والوكالة اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلناها صفة للوارث او المورث كان بمعنى ذي كلالة كما تقول فلان من قرابتي يريد من ذوي قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون صفة
كالهجاجة والفقاقة للاحمق المسئلة الرابعة قوله يورث كلالة فيه احتمالان احدهما ان يكون ذلك ماخوذا من ورث الرجل يرث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه وفي
انتصاب كلالة وجوه احدها النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة فالكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره يورث متكلل النسب وثانيها ان يكون قوله يورث
صفة للرجل وكلالة خبر كان والتقدير وان كان رجل موروث منه كلالة وثالثها ان يكون مفعولا له اي يورث لاجل كونه كلالة الوجه الثاني في قوله يورث ان يكون ذلك ماخوذا
من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة على هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه المذكورة المسئلة الخامسة قرأ الحسن وابو رجاء العطاردي
يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على البناء للفاعل قوله تعالى وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فيه مسئلتان المسئلة الاولى ههنا سؤال وهو انه تعالى
قال وان كان رجل يورث كلالة او امراة ثم قال وله اخ فكنى عن الرجل وما كنى عن المراة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه اذا جاء حرفان في معنى واحد وجاز اسناد
النفس اليهما فانه يجوز اسناده اليهما ايضا تقول من كان له اخ او اخت فليصله تذهب الى الاخ وان شئت فليصلها تذهب الى الاخت وان شئت فليصلهما المسئلة الثانية اجمع المفسرون
ههنا على ان المراد من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرأ وله اخ او اخت من الام وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال في اخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة
فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وههنا اثبت للاخوة والاخوات الثلث فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات ههنا غير الاخوة والاخوات في تلك الاية والمراد
ههنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام او من الاب قوله تعالى فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث فمعناه انهم
لما كانوا لا يزادون على الثلث قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي جواز الوصية بكل المال وباي
بعض اريد ومما يوافق هذه الاية من الاحاديث ما روى نافع عن ابن عمر رضي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصي به
عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف اريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول في قدر الوصية فانه لا يجوز
الوصية بكل المال بدلالة القران والسنة اما القران فالايات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم
ان الوصية بكل المال تقتضي نسخ هذا النص واما المفصل فهو ايات المواريث كقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم
ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه السلام الثلث والثلث كثير انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على احكام احدها ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها انه اذا ترك
القليل من المال وورثته فقراء فالافضل ان لا يوصي بشيء لقوله عليه السلام انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال
اذا لم يكن له وارث لان المنع منه لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الاية في الموصى له وذلك انه لا يجوز الوصية لوارث قال صلى الله عليه وسلم
الا لا وصية لوارث المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه اذا اخر الزكوة والحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي رح ان الزكوة
الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه بهذه الاية فانما قلنا انه دين لان اللغة تدل عليه والشرع ايضا يدل عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب للانقياد وفي
الدعوات المشهورة يا من دانت له الرقاب اي انقادت واما الشرع فلانه روي ان الخثعمية لما سالت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذي كان على ابيها فقال عليه السلام ارأيت لو كان
على ابيك دين فقضيته فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين قال ابو بكر الرازي المذكور
في الاية الدين المطلق لا شاول المقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لانه لما ثبت ان هذا دين وثبت بحكم الاية ان الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد كلام

مهمل لا تعلق له في قيد المطلوب المسئلة الثالثة اعلم انه قوله غير مضار نصب على الحال اي يوصي بها وهو غير مضار لورثته واعلم ان الضرار في الوصية يقع على وجوه احدها ان يوصي باكثر من الثلث وثانيها
ان يقر بكل ماله او ببعضه لاجنبي وثالثها ان يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة ورابعها ان يقر بان الدين الذي كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه وخامسها
ان يبيع شيئا بثمن بخس او يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض ان لا يصل المال الى الورثة وسادسها ان يوصي بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة فهذا هو وجوه الاضرار في الوصية
واعلم ان العلماء قالوا الاولى ان يوصي باقل من الثلث قال علي لان اوصي بالخمس احب الي من ان اوصي بالربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث وعن النخعي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص
وقبض ابو بكر فاوصى فان اوصى الانسان فحسن وان لم يوص فحسن ايضا واعلم ان الاولى بالانسان ان ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم
يوص وان كان في المال كثرة اوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة المسئلة الرابعة روى عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار في الوصية من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك
القران والسنة والمعقول اما القران فما روى عن ابن عباس قال الاضرار في الوصية من الكبائر ثم قال تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال في الوصية ومن يعص الله ورسوله
واما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة
سبعين سنة فاذا اوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه الصلوة والسلام من قطع ميراثا من
قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث واما المعقول فهو ان مخالفة امر الله عند القرب من الموت تدل على جراءة شديدة على الله وتمرد عظيم عن الانقياد
لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر وصية من الله وفيه سؤالان السؤال الاول كيف انتصاب قوله وصية الجواب فيه وجوه الاول انه مصدر مؤكد اي يوصيكم
وصية كقوله فريضة من الله الثاني ان يكون منصوبة بقوله غير مضار اي لا يضار وصية الله وهي الوصية بالثلث فما دونه بالزيادة على الثلث الثالث ان يكون التقدير الوصية من الله
بالاولاد ان لا يدعهم عالة يتكففون الناس بسبب الاسراف في الوصية وهذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصية بالاضافة السؤال الثاني لم جعل خاتمة الاية الاولى فريضة من الله
وخاتمة هذه الاية وصية من الله الجواب ان لفظ الفرض اقوى واكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان
واجب الرعاية الا ان القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد اولى ثم قال والله عليم حليم اي عليم بمن جار او عدل في وصيته حليم على الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد قوله تعالى
تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله
عذاب مهين في الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان الاول
ان قوله تلك اشارة الى ماذا فيه قولان الاول انه اشارة الى ما ذكره الله من قسمة المواريث وهو قول ابي مسلم والثاني انه اشارة الى كل ما ذكره من اول السورة الى ههنا من بيان اموال الايتام
واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم وحجة القول الاول ان الضمير يعود الى اقرب المذكورات وحجة القول الثاني ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى
الابعد وجب عوده الى الكل البحث الثاني ان المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها وحد الشيء طرفه الذي به يمتاز عن غيره ومنه حدود الدار والقول الدال على حقيقة
الشيء يسمى حدا له لان ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه وغيره عن كل ما سواه المسئلة الثانية قال بعضهم قوله ومن يطع الله ورسوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع او عصى
في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل اقصى ما في الباب ان هذا العام انما ذكر
عقيب تكاليف خاصة الا ان هذا القدر لا يقتضي تخصيص العموم الا ترى ان الوالد قد يقبل على ولده ويأمره بامر مخصوص ثم يقول احذر مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه
من معصيته في جميع الامور فكذا ههنا المسئلة الثالثة قرأ نافع وابن عامر ندخله جنات ندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء اما الاول فعلى طريقة الالتفات كما
في قوله بل الله مولاكم ثم قال سنلقي بالنون واما الثاني فوجهه ظاهر المسئلة الرابعة ههنا سؤال وهو ان قوله يدخله جنات انما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها انما
يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما والجواب ان كلمة من في قوله ومن يطع الله مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان المسئلة الخامسة انتصب خالدين وخالدا على الحال من الهاء
في يدخله والتقدير يدخله خالدا في النار المسئلة السادسة قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق اهل الصلوة يخلدون في النار وذلك لان قوله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده اما ان يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث او يدخل فيها ذلك وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى
حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو من اهل الصلوة فدلت هذه الاية على القطع بالوعيد على ان الوعيد لا يقال هذا الوعيد مختص
بمن تعدى جميع حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله فخرجت الاية عن الفاسق لان الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية
معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الاية ذلك لخرجت الاية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه اي حد كان من حدود الله وايضا فان هذه الاية
مذكورة عقيب ايات قسمة المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي حدود الله في الامور المذكورة في هذه الايات وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال
هذا نهاية تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة والاصحاب اجابوا عنها في هذا الموضع فقالوا اجمعنا على ان هذا الوعيد مخصوص بعدم التوبة
لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذلك يجوز ان يكون مخصوصا بعدم العفو فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول
العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم الدليل على ان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم فقلتم الدليل

انه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيقول انه صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لان جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن
يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله ومن يعص الله ورسوله وارد في جميع انواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر
وقوله الاتيان بجميع المعاصي محال لان الاتيان باليهودية والنصرانية معا محال فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويصح ما ذكرنا
الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب فقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك لزم التكرار وهو
خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله انا نحمل هذه الاية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث قلنا جوابه انه كذلك الا انه يسقط ما ذكرنا من السؤال بهذا الكلام لان التعدي في حدود
المواريث تارة يكون بان يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حقة وواجبة القبول الا انه تركها وتارة يكون بان يعتقد انها واقعة على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية
في تعدي الحدود واما الاول فلا يكون تعديا على الاطلاق ... فقلنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الايات
من قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الاية من المباحث فاما بقية الاسولة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة قوله تعالى **واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا** اعلم انه تعالى لما ذكر في الايات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن
بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما ياتينه من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة احسان اليهن ونظر لهن في اخرتهن وايضا ففيه فائدة اخرى وهو ان لا يجعل
الرجال بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع المفاسد والمهالك وايضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان ان الله تعالى كما يستوفي لخلقه
فكذلك يستوفي عليهم فانه ليس في احكامه محاباة ولا ميل وليس لاحد قرابة وان مدار هذا الشرع على العدل والانصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الافراط والتفريط فقوله تعالى
واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم وفي الاية مسائل اللاتي جمع التي وللعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال ابو بكر الانباري العرب تقول في الجمع من غير
الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي والفرق ان الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد واما جمع الحيوان فليس كذلك لان كل واحد منها فانه غير متميز عن غيره بخواص وصفات
فهذا هو الفرق ومن العرب من يسوي بين البابين فيقول ما فعلت النساء التي من امرها كذا وما فعلت الاثواب اللاتي من وجهين كذا والاول هو المختار قوله ياتين
الفاحشة اي يفعلنها يقال اتيت امرا قبيحا اي فعلته قال تعالى لقد جئت شيئا فريا وقال لقد جئتم شيئا ادا وفي التعبير عن الاقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة وهي ان الله تعالى
لما منع المكلف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لا يمنعه الا عن فعلها بل المكلف كانه ذهب اليها من عند نفسه واختيارها بمجرد طبيعته فلهذه الفائدة قال انه جاء الى تلك الفاحشة
وذهب اليها الا ان هذه الدقيقة لا تتم الا على قول المعتزلة وفي قراءة ابن مسعود ياتين بالفاحشة واما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند اهل اللغة كالعاقبة يقال
فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة وافحش اذا جاء بالقبيح من القول والفعل واجمعوا على ان الفاحشة ههنا الزنا وانما اطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من
القبائح قيل الكفر اقبح منه وقتل النفس اقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة قلنا السبب في ذلك ان القوى المدبرة لبدن الانسان ثلاثة القوة الباطنة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ففساد
القوة الباطنة هو الكفر والبدعة وما يشبههما وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبههما وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواط وما يشبههما واخس هذه القوى الثلاثة
هو القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها اخس انواع الفساد فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله اعلم بمراده في المراد بقوله واللاتي ياتين الفاحشة من
نسائكم قولان الاول المراد منه الزنا وذلك لان المراة اذا نسبت الى الزنا فلا سبيل لاحد عليها الا ان يشهد اربعة رجال مسلمين على انها ارتكبت الزنا فاذا شهدوا امسكت في بيت
محبوسة الى ان تموت او يجعل الله لهن سبيلا وهذا قول جمهور المفسرين والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد بقوله واللاتي ياتين الفاحشة السحاقات وحدهن
الحبس الى الموت وبقوله واللذان ياتيانها منكم اهل اللواط وحدهما الاذى بالقول والفعل والمراد بالاية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل والمراة وحده في البكر الجلد وفي
المحصن الرجم واحتج ابو مسلم عليه بوجوه الاول ان قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان ياتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله
واللذان تثنية الذكور فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله واللذان الذكر والانثى الا انه غلب لفظ المذكر قلنا لو كان كذلك لما افرد ذكر النساء من قبل فلما افرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله واللذان
ياتيانها منكم سقط هذا الاحتمال الثاني وهو ان على هذا التقدير لا يحتاج الى التزام النسخ في شيء من الايات بل يكون حكم كل واحد منها باقيا مقررا وعلى التقدير الذي
ذكرتم يحتاج الى التزام النسخ فكان هذا القول اولى الثالث ان على الوجه الذي ذكرتم يكون قوله واللاتي ياتين الفاحشة في الزنا وقوله واللذان ياتيانها منكم يكون ايضا
في الزنا فيفضي الى تكرير الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وانه قبيح وعلى الوجه الذي قلناه لا يفضي الى ذلك فكان اولى الرابع ان القائلين بان هذه الاية نزلت في الزنا
فسروا قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالرجم والجلد والتغريب وهذا لا يصح لان هذه الاشياء تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما نحن فانا نفسر ذلك بان ييسر الله
لها قضاء الشهوة بطريق النكاح ثم قال ابو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المراة المراة فهما زانيتان واحتجوا على ابطال
كلام ابي مسلم بوجوه الاول ان هذا قول لم يقله احد من المفسرين المتقدمين فكان باطلا والثاني انه روي في الحديث انه عليه السلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على
ان هذه الاية نازلة في حق الزناة الثالث ان الصحابة اختلفوا في احكام اللواطة ولم يتمسك احد منهم بهذه الاية فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم من اقوى
الدلائل على ان هذه الاية ليست في اللواطة والجواب عن الاول ان هذا الاجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد وهو من اكابر المفسرين ولانا بينا في اصول الفقه ان استنباط تاويل

للاية لم يذكره المتقدمون جائز والجواب عن الثالث ان مطلوب الصحابة انه هل يقام الحد على اللوطي وليس في هذه الاية دلالة على ذلك بالنفي ولا بالاثبات فلهذا لم يرجعوا اليها المسألة الرابعة زعم جمهور
المفسرين ان هذه الاية منسوخة وقال ابو مسلم انها غير منسوخة اما المفسرون فقد بنوا هذا على اصلهم وهو ان هذه الاية في بيان حكم الزنا ومعلوم ان هذا الحكم لم يبق وكانت
الاية منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى
والثيب تجلد وترجم ثم ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا الطريق يثبت ان القران ينسخ بالسنة وان
السنة قد تنسخ بالقران خلاف قول الشافعي رضي الله عنه انه لا ينسخ واحد منهما بالاخر والقول الثاني ان هذه الاية منسوخة باية الجلد واعلم ان ابا بكر الرازي لشدة
حرصه على الطعن في الشافعي رضي الله عنه قال القول الاول اولى لان اية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عني لما كان لقوله خذوا عني فائدة فوجب ان يكون قوله خذوا عني
متقدما على اية الجلد وعلى هذا التقدير تكون اية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخا باية الجلد فحينئذ ثبت ان القران والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالاخر
واعلم ان كلام الرازي ضعيف من وجهين الاول ما ذكره الشيخ ابو سليمان الخطابي في كتاب معالم السنن فقال لم يحصل النسخ في هذه الاية ولا في هذا الحديث البتة وذلك
لان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا يدل على ان ذلك الحكم ممدود الى غاية ان يجعل الله لهن سبيلا فلما قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني الثيب ترجم والبكر تجلد وتنفى
صار هذا الحديث بيانا لتلك الاية لا ناسخا لها وصار ايضا مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومن المعلوم ان جعل هذا
الحديث بيانا لاحدى الايتين ومخصصا للاية الاخرى اولى من الحكم بوقوع النسخ مرارا وكيف وان الحبس مجمل قطعا فانه ليس في الاية ما يدل على ان ذلك كيف هو فلا بد لها
من المبين فان الجلد مخصوص ولا بد لها من المخصص فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لاية الحبس ومخصصا لاية الجلد واما على قول اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه فيقع النسخ
مرتين وذلك لان اية الحبس صارت منسوخة بالحديث وصار الحديث منسوخا باية الجلد وان الجلد صارت منسوخة باية الرجم فظهر ان الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه
الوجه الثاني في دفع كلام الرازي انك بينت انه لا يجوز ان تكون اية الجلد متقدمة على قوله خذوا عني فلم قلت انه يجب ان تكون هذه الاية متاخرة عنه ولم لا يجوز ان يقال انه لما
نزلت الاية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وبتقدير ان قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم وتاخير بيان المخصص
عن وقت الخطاب غير جائز عندك وعند اكثر المعتزلة لما انه يوهم التلبيس واذا كان كذلك ثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك مقارنا لنزول قوله الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا التقدير سقط قولك ان الحديث كان متقدما على اية الجلد وهذا كله تفريع على قول من يقول هذه الاية انها نازلة
في حق الزناة فثبت ان على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة فاما على قول ابي مسلم الاصفهاني فظاهر انها غير منسوخة **المسألة الخامسة** انما يكون بان هذه الاية نازلة
في الزنا يتوجه عليه سؤالات السؤال الاول ما المراد من قوله من نسائكم والجواب فيه وجوه ... من نسائكم اي من المحصنات ... من نسائكم
اي من الثيب دون الابكار وقالوا لان لفظ النساء في العرف مخصص بالثيب السؤال الثاني ما معنى قوله فامسكوهن في البيوت الجواب فاحبسوهن محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه
ان المراة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا واذا استمرت على هذه الحالة اعتادت العفاف والفرار عن الزنا السؤال الثالث ما معنى
يتوفاهن الموت والتوفي والموت بمعنى واحد فصار في التقدير او يميتهن الموت والجواب يجوز ان يريد حتى يتوفاهن ملائكة الموت كقوله الذين تتوفاهم الملائكة قل يتوفاكم ملك
الموت او حتى ياخذهن الموت ويستوفي ارواحهن السؤال الرابع انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم وهذا بعيد لان هذا السبيل عليها لا لها فان الرجم لا شك انه
اغلظ من الحبس والجواب ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر السبيل بذلك فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل سواء كان اخف او اثقل قوله تعالى
واللذان ياتيانها منكم فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما في الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير ... وكذلك فذانك
على وجه التشديد قال ابو علي انما شدد ابن كثير هذه الحروف لامرين احدهما الفرق بين تثنية الاسماء المتمكنة وغير المتمكنة والاخر ان الذي وهذا مبنيان على حرف
وهي الذال فارادوا تقوية كل واحد منهما بان زادوا على نونها اخرى من جنسها وقال غيره سبب التشديد فيهما ان الواحد فيهما الذي وهذا بسكون النون فاراد ان يفرق بينها وبين
نون التثنية وقيل زادوا النون تاكيدا كما زادوا اللام وانما خص ابو عمرو التشديد في المبهمة ... ذلك لما روي من الحذف في المبهمة الزم فكان
العوض اشد **المسألة الثانية** الذين قالوا ان الاية الاولى في الزناة قالوا هذه الاية ايضا في الزناة فعند هذا اختلفوا في ان ما السبب في هذا التكرير واما الفائدة فيه وذكروا فيه
وجوها الاول ان المراد من قوله واللذان ياتيانها منكم الزانيان ثم انه تعالى خص الحبس في البيت بالمراة وخص الايذاء بالرجل والسبب فيه ان المراة انما تقع في الزنا عند
الخروج والبروز فاذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية واما الرجل فانه لا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج والبروز في اصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب
قوت عياله فلا جرم جعلت عقوبة المراة الزانية الحبس في البيت وجعلت عقوبة الرجل الزاني ان يؤذى فاذا تاب ترك ايذاؤه ويحتمل ايضا ان يقال ان الايذاء مشترك بين الرجل والمراة والحبس
كان من خواص المراة فاذا تابا ازيل الايذاء عنهما وبقي الحبس على المراة وهذا احسن الوجوه الثاني قال السدي المراد بهذه الاية البكر من الرجال والنساء وبالاية الاولى الثيب وحينئذ
يظهر التفاوت بين الاثنين قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه الاول انه تعالى قال في الاية الاولى من نسائكم فاضافهن الى الازواج ... وهذا الاسم ...

الرابع

بالحديث وبه ... قد جعل الله لهن سبيلا

لان الاذى داخل في الحبس في البيت والاخذ الكبر بعد ان ابو مسلم الخر هذه الاية نزلت قبل الاية المتقدمة والتقدير واللذان يأتيان الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا
عنهما ثم نزل قوله فامسكوهن في البيوت يعني ان لم يتوبا واصرا على هذا الفعل القبيح فامسكوهن في البيوت الى ان يتبين لكم احوالهم وهذا القول عندي في غاية البعد لانه
يوجب فساد الترتيب في هذه الآيات الرابع ما نقلناه عن ابي مسلم ان الاية الاولى في السحاقات وهذه في اهل اللواطة وقد تقدم تقريره الخامس ان يكون المراد هو انه تعالى بين
في الاية الاولى ان الشهداء على الزنا لا بد وان يكونوا اربعة فبين في هذه الاية انهم كانوا شاهدين بالزنا فآذوهما وخوفوهما بالرفع الى الامام والحد فان تابا قبل الرفع الى الامام فاتركوهما

المسئلة الثالثة انه لا بد في تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل ان يقال بئس ما فعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه واخرجتما انفسكما
عن اسم العدالة وابطلتما على انفسكما اهلية الشهادة واختلفوا في انه هل يجب معه الضرب فعن ابن عباس انه يضرب بالنعال والاول اولى لان مدلول النص انما هو الايذاء وذلك حاصل
بمجرد الايذاء باللسان فلا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه ثم قال تعالى فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما يعني فاتركوا ايذاءهما ثم قال ان الله كان توابا رحيما معنى التواب
انه يعود على عبده بفضله ومغفرته اذا تاب اليه من ذنبه واما قوله كان توابا فقد تقدم الوجه فيه قوله تعالى **انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من
قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما** اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان المرتكبين للفاحشة اذا تابا واصلحا زال الاذى عنهما واخبر على الاطلاق ايضا انه تواب رحيم
ذكر وقت التوبة وفي الاية مسائل اما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم واحتج القاضي على انه يجب على الله عقلا
قبول التوبة بهذه الاية من وجهين الاول ان كلمة على للوجوب فقوله انما التوبة على الله يدل على انه يجب على الله عقلا قبولها الثاني انا لو حملنا قوله انما التوبة على الله على مجرد القبول
وهذا على الوقوع فيظهر الفرق بين الآيتين فلا يلزم التكرار واعلم ان القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه وجوه الاول ان لازم الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذا اللازم
اما ان يكون ممتنع الثبوت في حق الله تعالى واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل واما
ان كان استحقاق الذم عند الترك فهذا اللازم اما ان يكون ممتنع الثبوت في حق الله تعالى واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فلا يكون الله تعالى غير ممتنع
الثبوت في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم جواز ان يكون الاله موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال الحجة الثانية ان
قادرية العبد بالنسبة الى فعل التوبة وتركها اما ان يكون على السوية او لا يكون على السوية فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها الا بمرجح ثم ذلك المرجح ان حدث لا عن
محدث لزم نفي الصانع وان حدث عن العبد عاد التقسيم وان حدث عن الله فحينئذ العبد انما اقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته فيكون تلك التوبة انعاما من الله تعالى على عبده
انعام المولى على عبده لا يوجب عليه ان ينعم عليه مرة اخرى فثبت ان صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول واما ان كان قادرية العبد لا يصلح للترك والفعل فحينئذ يكون
واذا كان كذلك كان القول بالوجوب اظهر بطلانا وفسادا الحجة الثالثة التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب
الكراهات والارادات والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد والا افتقر في تحصيلها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول هذا الندم
وهذا العزم محض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب على الله فعلا اخر فثبت ان القول بالوجوب باطل الحجة الرابعة ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو
صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل فاما الجواب عما احتجوا به فهو انه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين
واذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التاويل صح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق يظهر الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله
فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فلما اخبر عن قبول التوبة وكل ما اخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزم منكم ان لا يكون فاعلا مختارا قلنا الاخبار عن الوقوع
تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع واما انتم تقولون بان وقوع التوبة من حيث انها هي يؤثر في وجوب القبول
على الله وذلك لا يقوله عاقل وظهر الفرق انه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين احدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه اشكالان احدهما ان من
عمل الذنب ولم يعلم انه ذنب لم يستحق عقابا لان الخطأ مرفوع عن هذه الامة فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة والسؤال الثاني ان كلمة انما للحصر
فظاهر هذه الاية يقتضي ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا ان لا تكون توبته مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي اختار اليهودية
وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها فبطل قوله لان من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق للعقاب عليه والجواب عن السؤال الثاني ان من اتى بالمعصية مع الجهل
بكونها معصية يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية واذا كان كذلك لا جرم خص القسم الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما
الثاني فلما كان ذنبهم اغلظ لا جرم لم يذكر في حقهم هذا التاكيد في قبول التوبة فيكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة غير واجب على الله واذا عرفت الجواب عن
هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة الاول قال اكثر المفسرين كل من عصى الله يسمى جاهلا وفعله جهالة قال تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من
الجاهلين وقال حكاية عن يوسف عليه السلام انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون وقال تعالى يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به
علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلومه على فعل يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه انه لو استعمل ما معه من العلم
بالثواب والعذاب لما اقدم على المعصية فلما لم يستعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك

العلم

العلم صار كانه لا علم له فعلى هذا الطريق سمي العاصي لكونه جاهلا وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء اتى بها الانسان مع العلم بكونها معصية او لا لانه يكون جاهلا لقدر عقابه والثاني ان
الانسان اذا اقدم على الشيء مع العلم بانه مما لا ينبغي الا انه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الآفات فانه يصح ان يقال على سبيل المجاز انه جاهل بفعله والوجه الثالث ان يكون
المراد منه ان ياتي الانسان بالمعصية مع انه لا يعلم كونها معصية لكن انه بشرط ان يكون متمكنا من العلم بكونه معصية فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى اجمعنا
ان اليهودي يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية لانه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب
ويخرج عما ذكرنا النائم والساهي فانه اتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من جهة ان لفظ الجهالة في الوجهين الاولين محمول على المجاز وفي هذا
الوجه على الحقيقة الا ان على هذا الوجه لا يدخل تحت الاية من اتى بالمعصية مع العلم بكونها معصية لكن لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلان تكون واجبة على العالم كان
كذلك اولى فهذا هو الكلام في الشرط الاول من شرائط التوبة واما الشرط الثاني فهو قوله ثم يتوبون من قريب وقد اجمعوا على ان المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة
اهواله وانما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه احدها ان الاجل آت وكل ما هو آت قريب وثانيها التنبيه على ان مدة عمر الانسان وان طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفي الازل
والابد فاذا قسمت عمرك الى ما على طرفيها صار كالعدم وثالثها ان الانسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب فان قيل ما معنى من في قوله من قريب
قلنا انه لابتداء الغاية اي يجعل مبتدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لان لا يقع في زمرة المصرين فاما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد
فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله انما التوبة على الله وبقوله فاولئك يتوب الله عليهم ومن لم يقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه ان
يكون من جملة الموعودين بكلمة عسى في قوله عسى الله ان يتوب عليهم ولا شك ان يكون بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض اي يتوبون بعض زمان قريب
كانه تعالى سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي اي جزء من اجزاء هذا الزمان اتى بالتوبة فهو تائب من قريب والا فهو تائب من بعيد واعلم انه تعالى ذكر
هذين الشرطين قال فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فما فائدة قوله فاولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة على الله قلنا فيه وجهان الاول ان قوله انما التوبة على
الله اعلام بانه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل والاحسان لا لزوم الاستحقاق وقوله فاولئك يتوب الله عليهم اخبار بانه سيفعل ذلك والثاني ان قوله
انما التوبة على الله يعني انما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله في حق من اتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها
واتى بالاستغفار عنها ثم قال فاولئك يتوب الله عليهم يعني ان العبد الذي هذا شانه اذا اتى بالتوبة قبلها الله منه فالمراد بالاول التوفيق على التوبة وبالثاني قبول
التوبة ثم قال وكان الله عليما حكيما اي وكان الله عليما بانه انما اتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بان العبد لما كان من صفته ذلك ثم انه تاب عنها من قريب فانه
يجب في الكرم قبول توبته قوله تعالى **وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار
اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما** اعلم انه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة اردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاية دالة على ان
من حضره الموت وشاهد اهواله فان توبته غير مقبولة وهذه المسئلة مشتملة على بحثين البحث الاول الذي يدل على ان توبته وهذه حاله غير مقبولة وجوه الاول
الاية وهي صريحة في المطلوب الثاني قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا والثالث قال في صفة فرعون فلما ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو
اسرائيل وانا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو انه اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا
الرابع قوله حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها الخامس من قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي
احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها فاخبر تعالى في هذه الآيات ان التوبة لا تقبل عند
حضور الموت والسادس روى ابو ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اي ما لم تتردد الروح في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق
الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين اهبط الى الارض وعزتك لا افارق ابن آدم ما دام روحه في جسده فقال تعالى وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر واعلم ان
قوله حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن معناه حتى اذا حضر احدهم علامات نزول الموت وقربه وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية البحث الثاني
قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله على سبيل الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب
من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه الاول ان جماعة اماتهم الله تعالى ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل ومثل اولاد ايوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على
ان مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف الثاني ان الشدائد التي يلقاها من قرب موته تكون مثل الشدائد التي يلقاها الحاصل عند القولنج ومثل الشدائد التي يلقاها المراة عند
وضع الطلق او ازيد منها فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد الثالث عند القرب من الموت اذا عظمت الآلام صار مضطرا فعند ذلك
وهو قوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه فزوال الالام في ذلك الوقت بان يكون سببا لقبول التوبة اولى من ان يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس
القرب من الموت ونفس تزايد الالام والمشاق لا يجوز ان يكون مانعا من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد احوال الآخرة صار مضطرا
بالضرورة عند مشاهدة تلك الاحوال وهي صارت معرفته بالله ضرورية عند مشاهدة تلك الاحوال وهي صارت معرفة بالله ضرورية سقط التكليف عنه الا ترى ان

لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وان لم يكن هناك موت ولا عقاب لان توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة واعلم ان ههنا بحثا عميقا اصوليا وذلك
لان اهل القيامة لا يشاهدون الا انهم صاروا احياء بعد ان كانوا امواتا ويشاهدون ايضا النار العظيمة واصناف الاهوال وكل ذلك لا يوجب ان يصير العلم بالله ضروريا لان
لان العلم بان حصول الحيوة بعد ان كانت معدومة يحتاج الى الفاعل حكم نظري عند اكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير ان يقال هذا العلم ضروري لكن العلم بان الاحياء لا يصح من غير الله الا انه
نظري واما العلم بان فاعل تلك النيران العظيمة ليس الا الله تعالى فهذا استدلالي فكيف يمكن ادعاء ان اهل الاخرة لاجل مشاهدتهم اهوالها يعرفون الله تعالى بالضرورة ثم
ان الامر لو كان كذلك فلم قلتم بان العلم بالله اذا كان ضروريا امتنع صحة التكليف وذلك ان العبد مع علمه الضروري بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية لعلمه بانه كريم وانه لا ينتفع
بطاعة ولا يتضرر به واذا كان الامر كذلك فلم قالوا بان هذا يوجب زوال التكليف وايضا هو الذي يقول هؤلاء المعتزلة من ان العلم بالله تعالى ... والتكليف يجب ان يكون نظريا فاذا صار
ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لانه من حصل في قلبه العلم بالله ان كان يجوز نقيضه قائما في قلبه فهذا يكون ظنا لا علما وان لم يكن يجوز نقيضه قائما امتنع ان يكون علم اخر اقوى
منه واكد وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق بين العلم الضروري وبين علم النظري فثبت ان هذه الاشياء التي يذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية فاذن تعالى يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الاوقات وبعدله اخبر عن عدم قبول التوبة في وقت اخر وله ان يقلب الامر فيجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا لا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون المسئلة الثانية انه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الاول انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا مشعر بان قبول توبتهم واجب وقال في القسم الثاني وليست التوبة
للذين يعملون السيئات وهذا جزم بانه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقي بحكم تقسيم العقل ما بين هذين القسمين قسم ثالث وهو الذين يعملون السوء بجهالة القسم الثاني هم الذين لا يتوبون
الا عند مشاهدة البأس وجب ان يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فهؤلاء ما اخبر الله عنهم انه يقبل عنهم فاردو توبتهم بل
تركهم في المشيئة كما انه تعالى ترك مغفرتهم في المشيئة حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء المسئلة الثالثة انه تعالى ما بين ان من يتاب عند حضور علامات الموت ... وكذا قوله ولا الذين
يموتون معناه الذين قرب موتهم والمعنى انه كما ان التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت كذلك الايمان لا يقبل عند القرب من الموت الثاني المراد ان الكفار اذا ماتوا على الكفر فلو
تابوا في الاخرة لا تقبل توبتهم المسئلة الرابعة تعلق الوعيدية بهذه الاية على صحة مذهبهم من وجهين الاول قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات على
الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت ان الطائفة الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال في حق الكل اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما فهذا يقتضي
شمول هذا الوعيد للكفار ولغير الكفار من الفساق الثاني انه تعالى اخبر انه لا توبة لهم عند المعاصي فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى والجواب ان قد جمعنا جملة عمومات الوعيد
في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الاجوبة الى اعادتها في كل واحد
من هذه العمومات ثم نقول الضمير يجب ان يعود الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات من قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما هو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز ان يكون
قوله اعتدنا لهم عذابا اليما عائدا الى الكفار فقط تخفيف الكلام فيه انه تعالى اخبر عن الذين لا يتوبون الا عند الموت ان توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك الى ان ماتوا عند
الموت غير مقبولة ولا شك ان الكافر اقبح فعلا واخس درجة عند الله من الفاسق فلا بد وان يخصه بمزيد اذلال واهانة فجاز ان يكون قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما مختصا
بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد الاذلال والاهانة فجاز ان يكون قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة
والاذلال اما الوجه الثاني مما عولوا عليه فهو انه لا يقربه عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعلى هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون به المسئلة الخامسة انه تعالى عطف الذين يتوبون عند مشاهدة الموت
على الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق من اهل الصلوة ليس بكافر ويبطل به قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن ان يقال المراد منه المنافق لان
الصحيح ان المنافق كافر قال الله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون المسئلة السادسة اعتدنا اي اعددنا وهيأنا ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم اعدت للكافرين واحتج
اصحابنا بهذه الاية على ان النار مخلوقة لان العذاب الاليم ليس الا نار جهنم وبرده وقوله اعتدنا اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها اعلم انه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم ان اهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الاية في قولان الاول كان الرجل في الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المرأة وقال ورثت امرأته
كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء زوجها من انسان اخر واخذ صداقها ولم
يعطها منه شيئا فانزل الله تعالى هذه الاية وبين ان ذلك حرام وان الرجل لا يرث امرأة الميت فعلى هذا القول المراد بقوله ان ترثوا النساء عين النساء وانهن لا يورثن من الميت كما
... من الازواج حتى يموت فيرث مالها فقال تعالى لا يحل لكم ان ترثوهن اموالهن وهن كارهات المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي التوبة انفقوا طوعا
او كرها وفي الاحقاف حملته كرها ووضعته كرها كل ذلك بالضم وقرأ عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم والباقي بالفتح وقرأ نافع وابن كثير وابو عمرو بالفتح في جميع ذلك قال الكسائي هما
لغتان بمعنى واحد وقال الفراء الكره بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فما اكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم النوع الثاني من الاشياء التي نهى الله تعالى عنها مما
يتعلق بالنساء قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وفيه مسائل المسئلة الاولى في محل ولا تعضلوهن قولان الاول انه نصب بالعطف على ترثوا لتقدير لا يحل لكم ان ترثوا النساء

ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن في قراءة عبد الله والثاني انه جزم بالنهي عطفا على ما تقدم ... ولا تعضلوهن كلا ان تنكحن ازواجهن المسئلة الثانية المخاطب في قوله ولا تعضلوهن
من هو فيه اقوال الاول انه الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فكان يسيء العشرة معها ويضيق الامر عليها حتى تفتدي منه نفسها بمهرها وهذا القول اختيار اكثر المفسرين
فكانه تعالى قال لا يحل لكم التزوج بهن بالكره وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الثاني انه خطاب للوارث بان يترك منعها
التزوج بمن شاءت وارادت كما كان اهل الجاهلية وقوله لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن معناه انهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم ان تبذل المرأة ما اخذت من ميراث الميت
الثالث انه خطاب للاولياء ونهي لهم عن عضل المرأة الرابع انه خطاب الازواج فانهم كانوا في الجاهلية يطلقون امرأة كانوا يعضلوهن عن التزوج ويضيقون الامر عليهن
ليأخذوا منهن شيئا الخامس انه عام في الكل قوله تعالى الا ان يأتين بفاحشة مبينة ففيه مسائل المسئلة الاولى في الفاحشة المبينة قولان الاول انها النشوز وسوء
الخلق وايذاء الزوج واهله والمعنى الا ان يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم في طلب الخلع ويدل عليه قراءة ابي الا ان يفحشن عليكم والقول الثاني انها الزنا وهو قول الحسن
وابي قلابة والسدي المسئلة الثانية قوله الا ان يأتين بفاحشة استثناء من ماذا فيه وجوه الاول انه استثناء من اخذ الاموال يعني لا يحل له ان يحبسها ضرارا حتى تفتدي منه الا اذا
زنت والقائلون بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم واما صار منسوخا بآية الجلد الثاني انه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن في البيوت وهو قول
ابي مسلم وزعم انه غير منسوخ الثالث يمكن ان يكون ذلك استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت فالاولياء والازواج نهوا عن حبسهن في البيوت
الا ان يأتين بفاحشة مبينة فعند ذلك يحل للاولياء والازواج حبسهن في البيوت المسئلة الثالثة قرأ نافع وابو عمرو وعاصم بكسر الياء في مبينة وآيات مبينات بفتح الياء حيث كان
لان في قوله مبينات قصد اظهارها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم بالفتح فيهما والباقون بكسر الياء فيهما اما من قرأ بالفتح ففيه وجهان
الاول ان الفاحشة والآيات لا فعل لها في الحقيقة انما الله تعالى هو الذي بينها والثاني ان الفاحشة مبينة بان يشهد عليها اربعة صارت مبينة ... فان الله تعالى ...
واما من قرأ بالكسر فوجهه ان الآيات اذا تبينت وظهرت صارت اسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت اسبابا للضلال حسن اسناد الاضلال اليها
كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس النوع الثالث من التكاليف المتعلقة باحوال النساء قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف كان القوم يسيئون معاشرة
النساء فقيل لهم وعاشروهن بالمعروف قال الزجاج هو النصفة في المبيت والنفقة والاجمال في القول ثم قال تعالى فان كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن
وآثرتم فراقهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول المعنى انكم ان كرهتم صحبتهن فامسكوهن فعسى ان يكون في صحبتهن
الخير الكثير ومن قال بهذا القول قال ومن الخير الكثير ولد يحصل فينقلب الكراهة محبة والنفرة رغبة ... بانه لما كره صحبتها ثم انه يحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وانفق عليها
واحسن اليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا الثاني ان يكون المعنى ان كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك
المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بان تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيرا منه ونظيره قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول ابي بكر الاصم قال القاضي
وهذا بعيد لانه تعالى حث بما ذكر على الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة النوع الرابع من التكاليف المتعلقة بالنساء قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج
مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما اذن في الاية الاولى في مضارة الزوجات اذا اتين بفاحشة بين في هذه الاية تحريم المضارة
في غير حال الفاحشة فقال وان اردتم استبدال زوج مكان زوج روي ان الرجل منهم اذا مال الى التزوج بامرأة اخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها الى الافتداء
منه بما اعطاها ليصرفه الى تزوج المرأة التي يريدها فقال تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الاية والقنطار المال العظيم وقد مر تفسيره في قوله والقناطير المقنطرة
من الذهب والفضة المسئلة الثانية قالوا الاية تدل على جواز المغالاة في المهر روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فقامت امرأة فقالت يا ابن الخطاب
الله يعطينا وانت تمنع وتلت هذه الاية فقال عمر كل الناس افقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي ان الاية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لان قوله وآتيتم احداهن
قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا لا يدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الالهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء شرطا
لشيء كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع وقال عليه السلام من قتل له قتيل فاهله بين خيرتين ولم يلزم منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم
منه ان قولنا الاله جسم حق المسئلة الثالثة هذه الاية يدخل فيها ما اذا اتاها مهرها وما اذا لم يؤتها وذلك لانه اذا اوقع العقد على ذلك الصداق فقد اتاها ذلك الصداق في
حكم الله فلا فرق فيه ما اذا اتاها الصداق حسا وبين ما اذا لم يؤتها المسئلة الرابعة احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر قال وذلك لان الله تعالى منع الزوج
من ان يأخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب ان يبقى معمولا به بعد الخلوة قال ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك لان الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر رضي الله عنهما المراد من المسيس الخلوة وقال عبد الله هو الجماع واذا صار
مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الاية والجواب ان هذه الاية المذكورة ههنا مخصصة بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض
وافضى بعضهم الى البعض هو الجماع على قول اكثر المفسرين وستقع الدلالة على صحة ذلك المسئلة الخامسة اعلم ان سوء العشرة اما ان يكون من قبل الزوج واما ان يكون من قبل الزوجة فان كان
من قبل الزوج كره له ان يأخذ شيئا من مهرها لان قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا صريح في ان النشوز اذا كان من قبله فانه يكره له

عن ان ياخذ من مهرها شيئا ثم ان وقع الخلع طلب الزوج بدل الخلع كما اذا لم وقرا السلام انه نهى عن ذلك لانه يفيد الملك واما ان كان النشوز من قبل المراة فههنا يحل اخذ بدل الخلع كقوله ولا
تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة ثم قال تعالى اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وفيه مسائل المسالة الاولى البهتان في اللغة الكذب
الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة واصله من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمه ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه الحديث اذا
واجهت اخاك بما ليس فيه فقد بهته المسالة الثانية في انتصاب قوله بهتانا وجوه الاول قال الزجاج البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال والمعنى اتاخذونه مباهتين
واثمين الثاني قال صاحب الكشاف يحتمل ان انتصب لانه مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة لكن يقدم من القال حسا الثالث انه انتصب بنزع الخافض اي ببهتان الرابع قيل فيه
اضمار تقديره تصيبون به بهتانا واثما المسالة الثالثة في تسمية هذا الاخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كانه يقول ليس ذلك فرضي فيكون
بهتانا الثاني انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها وان لا ياخذه منها فاذا اخذه صار ذلك القول الاول بهتانا الثالث انا ذكرنا انه كان من عادتهم انهم اذا ارادوا
تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على هذا الوجه في الاغلب والاكثر جعل كان احدهما هو الاخر الرابع انه تعالى قال
في الاية السالفة ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف امر الله فاذا اخذ منها شيئا اشعر ذلك بانها
اتت بفاحشة مبينة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة وصف ذلك الاخذ بانه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر ليس كذلك وفيه تقرير اخر وهو
ان اخذ هذا المال طعن في ذاتها واخذ المال لها فهو بهتان من وجه وظلم من وجه اخر وكان هذا معصية عظيمة من الكبائر الخامس اي عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما
عندهم فقوله اتاخذونه بهتانا معناه اتاخذونه عقاب البهتان فهو كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا المسالة الرابعة قوله اتاخذونه
استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى ان الظاهر انكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم
الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى ذكر في علة هذا المنع امورا احدها ان هذا الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة وكان بهتانا والبهتان من امهات
الكبائر وثانيها انه اثم مبين لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التضييق وهو ظلم اخر ولا شك ان التوسل بظلم الى ظلم اخر يكون اثما مبينا وثالثها
قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسالتان المسالة الاولى اصل الافضاء من الفضاء الذي هو السعة يقال فضا يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال
الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه واصله انه صار في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الاية قولان احدهما ان الافضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي
واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي رضي الله عنه لان عنده الزوج اذا طلق قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر والقول الثاني في الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال الكلبي
الافضاء ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه لان الخلوة الصحيحة عنده تقرر المهر واعلم ان القول الاول
اولى ويدل عليه وجوه الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلانة اي صار في فرجتها وفضائها ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع اما في غير وقت الجماع فهذا غير حاصل الثاني
انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا في حصول الالفة والمودة ومعلوم ان السبب القوي
للالفة والمحبة هو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه الثالث وهو ان الافضاء اليها لا بد وان يكون مفسرا بفعل منتهى اليها لان كلمة الى لانتهاء الغاية ومجرد الخلوة ليس كذلك لان
عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من افعال واحد منهم الى الاخر فامتنع تفسير قوله افضى بعضكم الى بعض بمجرد الخلوة فان قيل فاذا اضطجعا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم
الى بعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم لا تقولون به قلنا القائل قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع واخر يقول انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الامة احد يقول انه يتقرر بالملامسة
والمضاجعة فكان هذا القول باطلا بالاجماع واما الخلوة والقول بالخلوة باطل لما بيناه فتعين ان المراد بالافضاء هو الجماع الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا والشرع قد
علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر في ان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان وهو عدم التقرر فبهذا الوجه ظهر
ترجيح مذهب الشافعي رحمه الله المسالة الثانية قوله وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي لاي وجه ولاي معنى تفعلون هذا فانها اعطتكم نفسها لذلك وجعلت ذاتها
لذاتك ومسعك وحصلت الالفة التامة والمودة الكاملة بينكم فكيف يليق بالعاقل ان يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه ان هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم الوجه الرابع الموجب
التي جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله تعالى واخذن منكم ميثاقا غليظا في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم زوجتك هذه
المراة على ما اخذ الله من النساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا الجاها الى ان تبذل المهر فما سرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة الثاني قال ابن عباس
ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء قال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن
بكلمة الله الثالث قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى بعض ميثاقا غليظا وصفه بالغلظ لقوته وعظمه وقالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين
الزوجين من الاتحاد والامتزاج النوع الخامس من الامور التي كلف الله تعالى بها في هذه الاية من الامور المتعلقة بالنساء قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا
ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وفيه مسائل المسالة الاولى قال ابن عباس وجمهور المفسرين كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج ابائهم فنهى الله تعالى
بهذه الاية عن ذلك الفعل المسالة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي رضي الله عنه لا يحرم احتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه الاية فقال انه تعالى نهى الرجل عن ان ينكح منكوحة

ابيه والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة الاب انما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطء لوجوه الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح الى الزوج والنكاح
المضاف الى الزوج هو الوطء لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج بزوجة نفسه لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح في هذه الاية العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد العقد
وحيث لم يحصل علمنا ان المراد من النكاح في هذه الاية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطء لانه لا قائل بالفرق الثاني قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح ههنا
الوطء لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا الثالث قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية ولو كان المراد من النكاح ههنا العقد لزم الكذب الرابع قوله عليه السلام ناكح اليد
ملعون ومعلوم ان المراد ليس هو العقد بل الوطء فثبت بهذه الوجوه ان النكاح عبارة عن الوطء فلزم ان يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اي لا تطؤوا ما وطئهن اباؤكم وهذا
يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كما ان لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد ايضا بمعنى العقد قال الله تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات
ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلم كان حمل اللفظ على الوطء اولى من حمله على العقد اجابوا عنه من وجهين الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد
بدليل ان لفظ النكاح في اصل اللغة عبارة عن الضم يقال انكحنا الفرى فسنرى ومعنى الضم حاصل في الوطء لا في العقد وكان لفظ النكاح حقيقة في الوطء ثم ان العقد سمي بهذا الاسم لان
العقد لما كان سببا له اسم السبب على المسبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على راس الصبي حال ما يولد ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة كذا ههنا
واعلم انه كان مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في حقيقته ومجازه معا فلا جرم كان يقول المستفاد من هذه الاية حكم الوطء اما حكم العقد فادم
غير مستفاد من هذه الاية من طريق اخر ودليل اخر الوجه الثاني انه من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا فهذا القائل قال دلت الايات المذكورة على
ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معا وكان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن الوطء وعن العقد معا حملا للفظ على كل مفهوميه الطريق الثالث في الاستدلال
قول من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معا لكنا اثبتنا بالدليل المذكور ان لفظ النكاح قد استعمل في الوطء تارة وفي العقد اخرى والقول بالاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن القدر
المشترك من هذين القسمين والنهي عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن المكون نهيا عن السود والبيض لا محالة وكانت الاية
الطريق نهيا عن العقد وعن الوطء معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الاستدلال والجواب عنه من وجوه الاول لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطء والوجوه التي احتجوا
على ذلك فهي معارضة بوجوه احدها قوله عليه السلام النكاح سنتي ولا شك ان الوطء من حيث انه وطء ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبتنا ان النكاح سنة وثبت ان
الوطء ليس سنة ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطء كذلك التمسك بقوله تناكحوا تكثروا ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا ارشادا الى مطلق الوطء وكذلك التمسك بقوله تعالى وانكحوا
الايامى وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يقال لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا وذلك لانا لو قلنا الوطء يسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول التخصيص في
دلائلكم ولو قلنا الوطء غير مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انتم تساعدونا
على ان لفظ النكاح يستعمل في العقد فلو قلنا ان النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص الذي ذكرتموه ولزم القول بالمجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى العقد اما لو قلنا
النكاح حقيقة في العقد لزمنا المجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطء ولا يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا وقولنا يوجب المجاز فقط وكان قولنا اولى
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطء قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فهذا يقتضي ان لا يكون السفاح نكاحا والسفاح الوطء فهذا يقتضي
ان لا يكون الوطء نكاحا الوجه الثالث ان من حلف ان اولاد الزنا انهم ليسوا اولاد النكاح لم يحنث ولو كان الوطء نكاحا لوجب ان يحنث وهذه الدلائل ظاهرة على ان الوطء ليس مسمى بالنكاح على
الحقيقة السؤال الثاني سلمنا ان الوطء مسمى بالنكاح لكن العقد ايضا مسمى به فلم كان حمل الاية على ما ذكرتم اولى من حملها على ما ذكرنا الوجه الاول وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة لانه
من وجهين الاول ان الوطء مسبب العقد وكما يحسن اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فكان يحتمل ان يقال اسم النكاح ليس للوطء ثم اطلق هذا
الاسم على العقد لكونه سببا للوطء فكذلك يحتمل ان يقال النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسببا فلم كان احدهما اولى من الاخر بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى
لان استلزام السبب للمسبب اتم من استلزام المسبب للسبب المعين فانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث والاستلزام
شرط لجواز المجاز فثبت ان القول بان اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء اولى من عكسه الوجه الثاني ان النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه
لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معا فحينئذ يلزم ان لا تكون الاية دالة على حكم العقد وهذا وان كان يلتزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك لان المفسرين
اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية هو انهم كانوا يتزوجون بازواج ابائهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول الاية لا بد وان يكون داخلا تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل
تحت الاية ام لا فاما المفسرون ان سبب النزول لا خلاف فيها فقال يجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان سبب نزول هذه الاية هو العقد لا الوطء وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول
لا بد وان يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه الاية وكان قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع فكان فاسدا مردودا قطعا اما الوجه الثاني
فما ذكروه وهو انا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه فيبطل ايضا باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه واما الوجه الثالث فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهو ايضا ضعيف لان
الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاور الاجسام وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لان الايجاب والقبول اصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاقي والتجاور فيها محال واذا كان كذلك

بين الوطي وبين العقد فهو مشترك حتى يقال ان لفظ النكاح فيه حقيقة فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال لفظ النكاح مشترك بين الوطي وبين العقد او يقال انه حقيقة في احدهما مجاز
في الآخر وحينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو التلخيص في هذا الوجه الثاني والجواب عن هذا الاستدلال ان يقول سلمنا ان النكاح بمعنى الوطي ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح اباؤكم
المراد منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم على ان لفظ ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز وانه خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما
مع ما بعدها في تقدير المصدر فتقدير الآية ولا تنكحوا نكاح آبائكم وعلى هذا يكون المراد منه النهي ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح آبائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت مؤقتة
وكانت على سبيل القهر والالجاء فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية الوجه الثالث في الجواب عن هذا
الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من نكح اباؤكم ولكن قوله من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظ الكل و
البعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل من نكح اباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح اباؤكم ولو كان هذا صريحا في العموم لكان ادخال العموم لم يتناول محل النزاع لا يقال لو لم يفد العموم لم يكن
صرفه الى بعض الاقسام اولى من صرفه الى الباقي فحينئذ يصير مجملا غير مفيد والاصل ان لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم انه بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض اولى
من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزوله انما هو تزوج منكوحات الآباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير لا يلزم كونه مجملا ولا يلزم كونه متناولا
لمحل النزاع الوجه الرابع سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم اليس ان كثيرا من اقسام النهي لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك اقصى
ما في الباب ان يقال هذا على خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس ان ما ذكرتم وان دل على فساد
هذا النكاح وهو من وجوه الحجة الاولى هذا النكاح منعقد فوجب ان يكون صحيحا بيان انه منعقد انه عند ابي حنيفة رحمه الله منهي عنه بهذه الآية ومن مذهبه ان النهي عن الشي
يدل على كونه منعقدا وهذا هو اصل المذهب في مسالة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فاذا ثبت من مجموع هاتين المقدمتين ان يكون هذا النكاح منعقدا على اصل مذهب ابي حنيفة
واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح الحجة الثانية عموم قوله تعالى ولا
تنكحوا المشركات حتى يؤمن منهي عن نكاح المشركات وجعل النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية منتهي عند حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن واذا
انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا العموم مزنية الاب وغيرها اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع لكنه يبقى
حجة في غير محل التخصيص ولذلك يستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وايضا يتمسك بقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وليس لاحد ان يقول ان قوله ما وراء ذلكم ضمير عايد الى المذكور السابق ومن جملة المذكور السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وذلك لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات
وهو من قوله حرمت عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عايد اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وايضا يتمسك بعمومات الاحاديث كقوله عليه السلام اذا جاءكم من
ترضون دينه فزوجوه وقوله [illegible] الا تفعلوا فكل هذه العمومات تتناول محل النزاع واعلم ان مذهب اهل اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول
بتقدير ان يثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد فلو حمل الآية على العقد لم يلزمنا الا مجاز واحد وبتقدير ان يحمل تلك الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات
الكثيرة وكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل الحجة الثالثة الحديث المشهور في المسالة وهو قوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال اقصى ما في الباب ان يقال ان قطرة من خمر اذا وقعت في
كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فههنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من
الاستدلال به الحجة الرابعة من جهة القياس ان المعنى المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي لجواز
نكاح هذه المراة فهو ان نكاح ساير النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها جامع ما في النكاح من المصالح فاما الفارق فهو ان هذه الحرمة انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في بقاء الوصلة
الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا بيان المقام الاول ان من تزوج بامراة فلو لم يدخل على المراة ابا الرجل وابنه ولم يدخل على الرجل ام المراة وابنتها
لبقيت المراة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول
التزوج بامهاتها وبناتها يحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما وتاثيرا وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا حصلت
المحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فيبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير الاتصال
الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من شرع المحرمية ابقاء ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فيناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية
واما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء فلم يناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية فهذا وجه معقول [illegible] المراد من قول الامام الشافعي رحمه الله
مناظرة في هذه المسالة مع محمد بن الحسن حين قال الوطي حمدت به ووطي رجمت به فكيف يشتبهان ولتطلب هذه القصة من الكلام في هذه المسالة واعلم ان الشيخ ذكر هذه الاستقصاء ههنا ان
ابا بكر الرازي طول هذه المسالة في تصنيفه وما كان فيه الا التطويل بتطويل الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما انتهى الى الكلام مع الامام الشافعي رحمه الله اساء
الادب وتعدى طوره وخاض في السفاهة وتعامى عن [illegible] وتغافل عن ايراد حججه ثم بعد ان كتبنا الاوراق الكثيرة في الرجاسات التي لا يقع لمذهبه منها ولا اضع على خصومه نسبها الى القدح الشديد
العظيم في كثرة علوم اصحابه وقلة علوم من خالفهم ولو كان من اهل التحصيل لكفى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرة قوله بها ولتعلم الدلائل لو كان اهلا فيها

ومن نظر

ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وانصف علم انا اخذنا منه حربه ثم جعلناها لولوة من شدة التلخيص والتقدير ثم احتاجه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد الفقه
الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة المسالة الثالثة ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها ما ذكره السيد صاحب حل العقد فقال هذا استثناء على طريق المعنى لان قوله ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم الا ما قد سلف قبل نزول اية التحريم فانه معفو عنه الثاني قال صاحب الكشاف هذا كما استثني غير ان سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه
فلا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط الثالث ان هذا استثناء منقطع لانه لا يجوز استثناء الماضي
من المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فان الله قد تجاوز عنه والرابع الا ههنا بمعنى بعد كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بعد الموتة الاولى الخامس قال بعضهم معناه الا
ما قد سلف فانكم مقرون عليه قالوا انه عليه السلام اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية على سبيل التدريج وقيل ان هذا خطا لانه عليه السلام
ما اقر احدا على نكاح امراة ابيه وان كان في الجاهلية روى البراء ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بردة الى رجل عرس بامراة ابيه ليقتله وياخذ ماله المسالة الرابعة الضمير في قوله
انه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي اعلم الله تعالى ان هذا الذي حرم عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم عندهم وكانت العرب تقول للولد الرجل من امراة
ابيه وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان نكاح الامهات من اقبح الاشياء عند العرب فلما كان هذا النكاح ذلك لا جرم مستقبحا عندهم وبين الله تعالى ان هذا النكاح ابدا كان
ممقوتا وقبيحا الثاني ان هذا الضمير راجع الى هذا النكاح بعد النهي فبين تعالى انه فاحشة في الاسلام ومقت عند الله وانما قال كان لبيان انه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف
المسالة الخامسة انه تعالى وصفه بامور ثلاثة اولها انه فاحشة وانما وصف هذا النكاح بانه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب تشبه الام وكانت مباشرتها من افحش الفواحش وثانيها
المقت وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقاق حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار وثالثها قوله وساء سبيلا قال الليث
ساء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا منصوب تفسيرا لذلك الفاعل كما قال وحسن اولئك رفيقا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح العقلي والقبح الشرعي والقبح العادي فقوله انه كان فاحشة
اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله اعلم النوع
السادس من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم اعلم انه تعالى نص على تحريم اربعة عشر صنفا من النسوان سبعة منهن من
النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبعة اخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة والاخوات من الرضاعة وامهات النساء
وبنات النساء بشرط ان يكون قد دخل بالنساء وازواج الابناء والآباء الا ان ازواج الابناء مذكورة ههنا وازواج الآباء مذكورة في الآية المتقدمة والجمع بين الاختين وهي مذكورة في الامر المتقدم
وفي الآية مسايل المسالة الاولى ذهب الكرخي الى ان هذه الآية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل
غير مذكور في الآية فليس اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال التي لا يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات اولى من بعض فصارت الآية مجملة من هذا الوجه والجواب عنه من وجهين الاول ان
تقديم قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على ان المراد منه تحريم نكاحهن ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى معان ثلث فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كانت
الامور معلومة بالضرورة كان القاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه شبه السفسطة فكانت في غاية الركاكة والله اعلم بل عندي فيه بحث من وجوه اخرى احدها ان قوله حرمت مبني
على لفظ ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئا اخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع
على هذه المقدمة وثانيها ان قوله حرمت ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التابيد فان القدر المذكور في الآية يمكن تقسيمه الى المؤبد والى الموقت فانه تعالى تارة حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى
وتحلوا واذا كان القدر المذكور في الآية صالحا لان يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين لم يكن نصا في التابيد فان هذا التابيد لا يستفاد من ظاهر الآية بل من دليل منفصل وثالثها ان قوله حرمت
عليكم امهاتكم خطاب مشافهة فيختص باولئك الحاضرين فاثبات هذا التحريم في حق الكل انما يستفاد من دليل منفصل ورابعها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم
في الزمان الماضي وظاهر اللفظ غير متناول الحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان ظاهر قوله حرمت عليكم امهاتكم يقتضي انه قد حرم على كل احد جميع امهاتكم وجميع
بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن
الظاهر وسادسها ان قوله حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة لكان قوله حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام فيكون ذلك ايجاد الموجود وهو محال فثبت ان المراد
من قوله حرمت ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور بل المراد الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الآية وحده غير كاف في اثبات المطلوب المسالة الثانية
اعلم ان حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمان آدم صلوات الله وسلامه عليه الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في شي من الاديان الالهية الا ان زرادشت رسول المجوس قال بحله الا ان اكثر
المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا اما نكاح الاخوات فقد نقل ان ذلك كان مباحا في زمان آدم عليه السلام وانما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ورايت بعض المشايخ انكر ذلك وقال انه تعالى
بعث الحوارى من الجنة ليتزوج بهن ابناء آدم عليه السلام وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات ابنائه وازواج بناته من اهل الجنة فحينئذ لا يكون هذا النسل من اولاد آدم عليه فقط وذلك بالاجماع
باطل وذكر العلماء اولا السبب لهذا التحريم ان الوطي اذلال واهانة وذلك فان الانسان يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه الا في الموضع الخالي واكثر انواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان الا
كذلك وجب صون الامهات عنه لان انعام الام على الولد اعظم وجوه الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن
هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري مجرى اذلال النفس وكذا القول في البقية في الشرع لان في التفاصيل فصول النوع الاول من المحرمات الامهات وفيه مسائل المسالة الاولى قال الواحدي رحمه الله

جمع الامهات والاصل امهة فاسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر امهتي خندف والدوس ابي وقد تجمع الام امات بغير الهاء واكثر ما يستعمل في الحيوان غير الادمي قال الراعي كانت نجائب منذر ومحرق

وطرفين محلا المسئلة الثانية كل امراة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة ابيك او من جهة امك بدرجة او بدرجات باناث رجعت اليها او بذكور فهي امك ثم ههنا بحث وهو ان لفظ الام لا شك انه حقيقة في الام الاصلية فاما في الجدات فاما ان يكون حقيقا ومجازا فان كان لفظا متواطيا اعني ان يكون لفظ الام موضوعا بازاء قدر مشترك بين الام الاصلية وبين ساير الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم نصا في تحريم الام الاصلية وفي الجدات فهذا يتفرع على ان اللفظ المشترك بين امرين هل يجوز استعماله فيهما ام لا فمن جوز حمل اللفظ ههنا على الكل وجعل تحريم الجدات منصوصا عليه ومن قال لا يجوز فا لقايلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع احدهما ان لفظ الام لا شك انه اريد به ههنا الام الاصلية فتحريم نكاحها مستفاد من هذا النص واما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص بل من الاجماع والثاني انه تعالى تكلم بهذه الاية مرتين حتى يريد في كل مرة مفهوما اخرا ما اذا قلنا لفظ الام حقيقة في الام الاصلية مجاز في الجدات فقد ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما اذا كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج الرجل بامه ودخل بها وجب عليه الحد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يلزمه حجة الشافعي رحمه الله ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة وكان زانيا ما محصنا فيلزمه الحد لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لانه تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وقد علم من دين محمد عليه الصلوة والسلام ان مراد الله تعالى من هذه العقد مطلقا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يمكن القول بانه منعقد شرعا فثبت ان وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة واذا ثبت ذلك مساعي الشرع في التقرير ما تقدم النوع الثاني من المحرمات البنات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى كل انثى رجع نسبها اليك بالولادة بدرجة او بدرجات باناث او بذكور فهي بنتك واما ان بنت الابن وبنت البنت هل يسمى بنتا حقيقة او مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرناه في الامهات المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يحرم حجة الشافعي رضي الله عنه انها ليست بنتا له فوجب ان لا تحرم انما قلنا انها ليست بنتا له لوجهين الاول ان ابا حنيفة رحمه الله اما ان يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة وهي كونها مخلوقة من مائه او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا وعكسا اما الطرد فهو انه اذا اشترى بكرا وامسكها في داره الى ان تلد فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مائه قطعا مع ان ابا حنيفة رحمه الله قال لا يثبت نسبها الا عند الاستلحاق ولو كان النسب هو كون الولد مخلوقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب على هذا الاستلحاق واما العكس فهو ان المشرقي اذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فابو حنيفة اثبت النسب ههنا مع القطع بانه غير مخلوق من مائه فثبت ان القول بان سبب النسب بالمخلوقية طردا وعكسا على قول ابي حنيفة رضي الله عنه واما ان قلنا النسب انما يثبت بحكم الشرع فههنا اجمع المسلمون على انه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب الى الزاني لوجب على القاضي منعه عن ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها غير ممكن لا بنا على الحقيقة ولا بنا على حكم الشرع الوجه الثاني التمسك بقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر وقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش الوجه الثالث لو كانت بنتا له لا خذت الميراث لقوله للذكر مثل حظ الانثيين ولثبتت ولاية الاجبار لقوله صلى الله عليه وسلم زوجوا بناتكم الاكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء النسب واذا ثبت انها ليست بنتا له وجب ان يحل التزوج بها لان حرمة التزوج بها اما للنسب وهو باطل لما ذكرناه وحرمة المصاهرة بسبب الزنا ايضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسئلة فثبت انها غير محرمة على الزاني النوع الثالث من المحرمات الاخوات ويدخل فيها الاخوات من الاب والام معا والاخوات من الاب فقط والاخوات من الام فقط النوع الرابع والخامس العمات والخالات قال الواحدي رحمه الله كل ذكر رجع نسبك اليه فاخته عمتك وقد يكون العم من جهة الام وهي اخت ابي امك وكل انثى رجع نسبك اليها بالولادة فاختها خالتك وقد يكون الخالة من جهة الاب وهي اخت ام ابيك النوع السادس والسابع بنات الاخ وبنات الاخت والقول في بنات الاخ وبنات الاخت كالقول في بنات الصلب فهذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالانساب والارحام قال المفسرون كل امراة حرم الله نكاحها للنسب والرحم فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه واما اللواتي على نكاحهن لم يصرن محرمات بسبب طاري فهو اللواتي ذكرن النوع الثامن والتاسع قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم من الرضاعة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله تعالى المرضعات سماهن امهات لاجل الحرمة كما انه تعالى سمى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم امهات المؤمنين في قوله وازواجه امهاتهم المسئلة الثانية انه تعالى نص في هذه الاية على حرمة الامهات والاخوات من جهة الرضاع الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لانه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الايات وذلك لانه تعالى لما سمى المرضعة اما والمرضعة اختا فقد نبه بذلك على انه تعالى اجرى الرضاع مجرى النسب وذلك لانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنان منهما هما المنتسبان بطريق الولادة وهما الامهات والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك في احوال الرضاع ذكر من كل واحد من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الولادة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على ان الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم انه عليه السلام اكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الاية وهذا بيان لطيف المسئلة الثالثة ام الانسان من الرضاع هي التي ارضعته وكذلك كل امراة انتسبت الى تلك المرضعة بالامومة اما من جهة النسب او من جهة الرضاع والحال في الاب كما في الام واذا عرفت الام والاب فقد عرفت البنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات فثلاث اولاهن اختك لابيك وامك وهي الصغيرة الاجنبية التي ارضعتها امك بلبان ابيك سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية اختك لابيك دون امك وهي التي ارضعتها زوجة ابيك بلبان ابيك والثالثة اختك لامك دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل اخر واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه انما يحرم بشرط ان يكون خمس رضعات وقال ابو حنيفة الرضعة الواحدة كافية وقد تقدمت هذه المسئلة في سورة البقرة واحتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الاية فقال انه تعالى علق هذا الاسم اعني الامومة بالاجنبية والاخوة بفعل الرضاع تحت

هذا الفعل وجب ان يترتب عليه الحكم قدر ما يسمى نفسه فقال انه تعالى قوله وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بمنزلة قول القايل وامهاتكم اللاتي اعطينكم وامهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تعليق حصول صفة الامومة بالاجنبية على فعل الرضاع بل لو انه تعالى قال اللاتي ارضعنكم هن امهاتكم لكان مقصوده حاصلا فاجاب عنه بان قال الرضاع كان الحكم معلقا به بخلاف قوله وامهاتكم اللاتي كسونكم ان الامومة غير مستفادة من الكسوة قال ويدل على ان ذلك مفهوم من هذه الاية ما روي انه جاء رجل الى ابن عمر رضي الله عنه فقال ان ابن الزبير يقول لا باس بالرضعة ولا بالرضعتين فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى واخواتكم من الرضاعة قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل واعلم ان هذا الجواب ركيك جدا اما قوله ان اسم الامومة انما جاء من فعل الرضاع فيقول وهل النزاع الا فيه فان عندي ان اسم الامومة انما جاء من الرضاع خمس مرات وعندك انما جاء من اصل الرضاع وانت انما تمسكت بهذه الاية لاثبات هذا الاصل فاذا اثبت التمسك بهذه الاية على هذا الاصل كنت قد اثبت الدليل بالمدلول وانه دور وساقط واما التمسك بابن عمر رضي الله عنه فهم من الاية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع فهو معارض بما ان ابن الزبير ما فهمه منه وكان كل واحد منهما الصحابة من العلماء بلسان العرب فكيف جعل فهم احدهما حجة ولم يجعل فهم الاخر حجة على قول خصمه ولولا التعصب الشديد المعمي للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم ان ابا بكر الرازي احد يتمسك في اثبات مذهبه بالاحاديث والاخبار ومن تكلم في احكام القران وجب ان يكون كلامه مستنبطا من الاية فاما ما هو غير ذلك فانما يليق بكتب الفقه النوع العاشر من المحرمات قوله تعالى وامهات نسائكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يدخل في هذه الاية امهات الام وجميع جداتها من قبل الاب والام كما في النسب المسئلة الثانية مذهب الاكثرين من الصحابة والتابعين ان من تزوج بامراة حرمت عليه امها سواء دخل بها او لم يدخل وزعم جمع من الصحابة ان ام المراة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة انما تحرم بالدخول بامها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر واظهر الروايات عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب ان يكون ذلك الشرط معتبرا في الحكمين معا وحجة القول الاول ان قوله تعالى وامهات نسائكم جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه فوجب القول بتبقائه على عمومه وانما قلنا ان هذا الشرط غير عائد اليه لوجوه الاول وهو ان الشرط لا بد من تعلقه بشيء سبق ذكره فاذا علقناه باحد الجملتين لم يكن بنا حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة الثانية ترك للظاهر من غير دليل فانه لا يجوز الثاني فهو ان عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط اليه محتمل لانه يجوز ان يكون الشرط مختصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز ان يكون عايدا الى الجملتين معا والقول بعود هذا الشرط الى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك وانه لا يجوز الثالث وهو ان هذا الشرط لو عاد الى الجملة الاولى فاما ان يكون مقصورا عليها واما ان يكون متعلقا بالجملة الثانية ايضا والاول باطل لان على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا وذلك باطل بالاجماع والثاني باطل ايضا لان على هذا التقدير يصير نظم الاية هكذا وامهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا التمييز وبالنسبة الى الربائب ابتداء الغاية كما تقول بنات الرسول من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كل مفهوميه وانه غير جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله تعالى المؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض فقال عليه السلام اما انا من ددولا الدد مني ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا الوجه الرابع في الدلالة على ما قلناه ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل المراة فلا يحل له ان يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا فكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح ام المراة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق ان ذهب الى المدينة فصادف جمعا من الصحابة على خلاف فتواه فرجع الى الكوفة فلم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وامره بالنزول عن تلك المراة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال اذا طلق الرجل امراته قبل الدخول بها واراد ان يتزوج امها فان طلقها قبل الدخول تزوج امها وان ماتت لم يتزوج بها واعلم انه انما فرق بين الموت والطلاق في التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من احكام الدخول الا ترى انه لا يجب عليها عدة اما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة لا جرم جعله سببا لهذا التحريم النوع الحادي عشر من المحرمات قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وفيه مسائل المسئلة الاولى الربائب جمع ربيبة وهي بنت المراة من رجل غيره ومعناها مربوبة لان الرجل يربيها يقال ربيت فلانا اربه وربيته اربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله في حجوركم اي في تربيتكم يقال فلان في حجر فلان اذا كان في تربيته والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربى طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذي هو الابط وقال ابو عبيدة في حجوركم اي في بيوتكم المسئلة الثانية روى مالك بن اوس بن الحدثان عن علي عليه السلام انه قال الربيبة اذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد اخر ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له ان يتزوج بالربيبة ونقل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بانه قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط في كونها ربيبة له كونها في حجره فاذا لم تكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرطان فوجب ان لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن واما ساير العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمراة حرمت ابنتها عليه سواء كانت في تربيته او لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي ان المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول واما الجواب عن حجة القول الاول فهو ان الاعم الاغلب ان ربيب الانسان يكون في تربيته فهذا الكلام على الاعم لا ان هذا القيد شرط في حصول هذا التحريم المسئلة الثالثة تمسك ابو بكر الرازي في ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن قال لان الدخول بها اسم لمطلق الوطي سواء كان الوطي نكاحا او سفاحا فدل هذا على ان الزنا بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في غاية الضعف وذلك لان هذه الاية مخصوصة بالمنكوحة لدليلين الاول ان هذه الاية انما تتناول امراة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الاية الاول الوجه الاول

لا تقولوا من نسائكم اللاتي دخلتم بهن تقتضي ان تكون من نسائه يكون متقدما على دخوله بها والثاني انه تعالى قسم نسائهم الى من يكون مدخولا بها والى من لا يكون كذلك بدليل قوله تعالى فان لم
تكونوا دخلتم بهن واذا كان نساؤهم منقسما الى هذين القسمين علمنا ان كون المراة من نسائه امر مغاير للدخول بها واما بيان ان المزنية ليست كذلك وذلك ان النكاح صار في المراة بحكم العقد نسائه
سواء دخل بها او لم يدخل بها اما في الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة اخرى تقتضي صيرورتها من نسائه فثبت بهذا ان المزنية غير داخلة في هذه الاية الثاني لو اوصى لنساء فلان لا
يدخل هذه الزانية فيهن وكذلك لو حلف على نساء فلان لا يحصل الحنث بالمزنية فثبت ضعف هذا الاستدلال النوع الثامن من المحرمات قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين
من اصلابكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز للاب ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز احتج الشافعي رضي الله عنه قال جارية الابن حليلة
وحليلة الابن تحرم على الاباء اما المقدمة الاولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فنقول الحليلة فعيلة فيمكن ان تكون بمعنى المفعول وان تكون بمعنى الفاعل اما بمعنى المفعول ففيه وجهان احدهما ان يكون مأخوذا
من الحلال الذي هو الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحللة اي المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له الثاني ان يكون ذلك مأخوذا من الحلول فالحلول عبارة عن الشيء يكون محل
الحلول ولا شك ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له اما اذا قلنا الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان ايضا الاول انهما لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر كانا حالين
في ثوب واحد وفي منزل واحد ولا شك ان الجارية كذلك الثاني ان كل واحد منهما كانه حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان جارية الابن
حليلة واما المقدمة الثانية وهي ان حليلة الابن تحرم على الاب فلقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فان قيل ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول انا
بينا بهذه الوجوه الاربعة من الاشتقاق فان الظاهر ان لفظ الحليلة يتناول الجارية بالنقل الذي ذكر بعموم لا الملتفت اليه وكيف وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ الحليلة يتناول
الزوجة ولكنا ندعي انه بعمومه يتناول الزوجة والجارية فقوله انه ليس كذلك شهادة على النفي فلا يلتفت المسئلة الثانية قوله الذين من اصلابكم احتراز عن المتبنى فان المتبنى كان في صدر الاسلام
بمنزلة الابن والتحريم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج زينب بنت جحش الاسدي وهي بنت بنت عبد المطلب فكانت زينب بنت عمة النبي
صلى الله عليه وسلم بعد ان كانت زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون انه تزوج امراة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
ابنائكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم المسئلة الثالثة ظاهر قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاعة فلما قال بعد هذه الاية
واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر هذه الاية حل التزوج بازواج الابناء من الرضاع الا انه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن
من الرضاع لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع فكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه فخصصوا عموم القران بخبر الواحد المسئلة الرابعة اتفقوا
على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الاية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها او لم يكن اما ما
عن ابن عباس انه قال في قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم انه تعالى لم يبين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص بذلك فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس مراده من
هذا الابهام كونها مجملة بل المراد من هذا الابهام التأبيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات اي من اللواتي تثبت حرمتهن على سبيل التأبيد فكذا
ههنا المسئلة الخامسة اتفقوا على ان هذه الاية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب
الى الجد بالولادة النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف في الاية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع لان
التقدير حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين المسئلة الثانية الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة اوجه اما ان ينكحهما معا او يملكهما معا او ينكح احديهما ويملك الاخرى اما
الجمع بين الاختين في النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعا فالحكم ههنا اما الجمع او التعيين او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الاية وهكذا قالوا الا انه
مشكل على اصل ابي حنيفة رحمه الله لان الحرمة لا تقتضي الابطال على قول ابي حنيفة رضي الله عنه الا ترى ان الجمع بين الطلقات حرام على قوله ثم انه يقع وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع
من انعقاد هذا العقد وكذا القول في جميع البياعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال بالنهي عن الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا وهذا يلزمكم ايضا لان الطلاق في زمان الحيض وفي
طهر جامعها فيه منهي عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن اراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما التعيين فباطل ايضا
فلان الترجيح من غير مرجح باطل واما التخيير ايضا باطل فلان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاءه الى اوان التعيين وقد بينا بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعا الصورة
الثانية من صور الجمع وهي ان يتزوج احديهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فههنا يحكم ببطلان النكاح الثاني لان الرفع اسهل من الدفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين او بان ينكح
احديهما ويشتري الاخرى فقد اختلفت الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم بان ظاهر
الاية يقتضي تحريم الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان رضي الله عنه انه قال احلتهما [gap] والتحليل اولى فالاية الموجبة للتحليل قوله تعالى
والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والجواب عنه من وجهين الاول ان هذه الايات دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا
يجوز الجمع بين الاختين في حل الوطء فنقول لو كان الجمع بينهما في الملك كالجمع بينهما في الوطء كقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم كذلك لا يجوز الجمع
بينهما في الملك فثبت ان هذه الاية تكون دالة على تحريم الجمع بينهما في الملك اولى من ان تكون دالة على الجواز الوجه الثاني ان سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن نقول الترجيح بجانب الحرمة
ويدل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال الثاني لا شك ان الاحتياط في جانب الترك فيجب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان

سى

بين الابضاع في الحل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح يشتمل على منافع عظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال
والضرر لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما كان ذلك محرما علمنا اشتماله على جهات الاذلال والضرار واذا كان كذلك كان
الاصل فيه هو الحرمة والحل انما ثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا هو تقرير مذهب علي عليه السلام في هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع
بين امتين اختين في ملك اليمين فاذا وطئ احديهما حرمت الثانية عليه ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او كتابة او تزويج المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه
نكاح الاخت في عدة الاخت البائن وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز حجة الشافعي رحمه الله انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد الجمع لان نكاح المطلقة زائل بدليل
انه لا يجوز له وطؤها ولو وطئها يلزمه الحد واما قلنا انه لا يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تعديد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم والاشبه في استخراج تلك الموانع الا
كون جمعا بين الاختين فاذا ثبت بالدليل ان الجمع منتف وجب القول بالجواز فان قيل النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة قلنا النكاح له حقيقة واحدة
والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون احدهما موجودا والاخر معدوما صح ذلك اما اذا كانت الحقيقة الواحدة غير
قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا واما عدم العدة ولزوم النفقة فاعلم انه حين حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها وهذا الحبس له حصلت القدرة على حبسها فحصل النكاح
لا ان استيفاء عن الثاني لا يصح فبالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق اخر مقبول في الجملة فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج
احكام الشرع على وفق العقول اولى من حملها على ما يعرف بطلانه في بداهة العقول المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار احداهما وفارق
الاخرى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهن وان كان قد تزوج باحديهما اولا وبالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية
واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة رضي الله عنه بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يكون النكاح
فاسدا لان النهي يدل على الفساد فيقال له انك بنيت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد
من هذين الاصلين فان قال فيهما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول قولنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا نعني به في احكام الدنيا
فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الاخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما
يعاقب على ترك الاسلام اذا عرفت هذا فنقول جئنا على انه لو تزوج الكافر بغير ولي وشهود او تزوج بها في سبيل العدة ثم اسلم يقرر ذلك
النكاح في حقه فثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر وحجة الشافعي رضي الله عنه ان [gap] الديلمي اسلم على ثمان نسوة فقال
عليه السلام امسك منهن اربعا وفارق سائرهن وذلك ينفي ذكر من الترتيب المسئلة الخامسة قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقدير الاية حرمت عليكم
امهاتكم وكذا وكذا الا ما قد سلف وهذا يقتضي استثناء الماضي عن المستقبل فانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد
سلف والمعنى ان ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما النوع الرابع عشر من المحرمات قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم فيه
مسائل المسئلة الاولى الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ودرع حصينة اي مانعة صاحبها من الجراح قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من
بأسكم معناه لتمنعكم وتحرزكم والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المراة العفيفة لمنعها
فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنت عمران التي احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء في القران على وجوه احدها الحرية كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعني
الحرائر الا ترى انه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين وكذلك قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر وكذلك قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر
وثانيها العفاف وهو قوله محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتي احصنت فرجها اي اعفته وثالثها الاسلام في ذلك قوله فاذا احصن قيل في تفسيره اذا
اسلمن ورابعها كون المراة ذات زوج يقال امراة محصنة اذا كانت ذات زوج وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعني ذوات الازواج والدليل عليه ان المراد ذلك انه
تعالى عطف المحصنات على المحرمات فلا بد وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام لا تأثير له في ذلك فوجب ان يكون المراد منه المزوجة لان كون المراة
ذات زوج له تأثير في كونها محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة مشتركة في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة عن المنع فالحرية سبب لتحصين
الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا مانعة للانسان من الشروع فيما لا ينبغي وكذلك الاسلام مانع من كثير مما يدعو اليه النفس والشهوة والزوج ايضا مانع للزوجة من كثير
من الامور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا ولذلك قال عليه السلام من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوي المسئلة الثانية
قال الواحدي اختلف القراء في المحصنات فقرأ الكسائي بكسر الصاد وفتحها في جميع القران الا التي في هذه الاية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعني اسلمن واحصن
وتزوجن فاحصن انفسهن بسبب هذه الامور ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعني احصنهن ازواجهن المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه الذمي اذا زنى يرجم وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا يرجم حجة الشافعي رحمه الله انه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لاباحة الدم فوجب ان يثبت اباحة الدم واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم اما قولنا
حصل الزنا مع الاحصان فهذا يقتضي اثبات قيدين احدهما حصول الزنا ولا شك فيه والثاني حصول الاحصان وهو حاصل لان قوله تعالى والمحصنات من النساء يدل على ان المراد من المحصنة المزوجة

وهذه المرأة مزوجة فهي محصنة فيثبت ان حصول الزنا مع الاحصان وانما قلنا ان الزنا مع الاحصان علة للاباحة الدم لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث وعد منها الزنا
بعد احصان جعل الزنا بعد الاحصان علة الاباحة الدم في حق المسلم محل الحكم اما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان بدليل ان الامر التعليل انما دخل عليه اقصى ما في الباب انه
في حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة الاباحة الدم الا ان ما لو سلمنا محل الحكم وخصوص محل الحكم لا تمنع من التعدية ان عرف ان المحل ما لا مدخل له في القياس الكلية واما العلة فهي ما
يدل الحكم التعليل وجواهر الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية لما حصلت في حق الملك الذي وجب ان يحصل في حق اباحة الدم فيثبت انه مباح الدم ثم ههنا طريقان ان سببا الغفار
العقد وانا ندعي كونه مباح الدم والخصم لم يقول به فصار محجوجا او نقول لما ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان ما ذكرتم ان دل على ان الذمي
محصن فههنا يدل على انه غير محصن وهو قوله عليه السلم من اشرك بالله فليس بمحصن قلنا نثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الذمي محصن ويثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم انه ليس بمحصن فنحمل احد
بمعنى انه ذات زوج وغير محصن بمعنى انه لا يجلد قاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يجلد قاذفه ويصلح ان يكون عقوبة اما قولنا لا يجلد على الزنا لا يصلح ان يكون
لان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يجلد قاذفه لا على انه لا يجلد على الزنا لانه وصف محصن لما ذكرناه والله اعلم بمراده المسئلة الرابعة في قوله والمحصنات
من النساء قولان احدهما المراد منها ذوات الازواج وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول المراد ان المرأة اذا كانت ذات زوج حرمت على غيره الا اذا
ملكها لان مالكها يحل له ... الثاني ان المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح والمعنى ان ذات الازواج حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين ازواجهن
والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطيهن الا بنكاح جديد او بملك يمين حاصل في النكاح وفي الملك القول الثاني ان المراد بالمحصنات الحرائر والدليل عليه انه ذكر
بعد هذه الاية فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات كان المراد
بالمحصنات ههنا هو المراد هناك ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر فكذا ههنا وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول المراد منه الا العدد الذي جعله الله
ملكا لكم وهو الاربع الثاني الحرائر محرمات عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة فهذه هي الاقاويل المذكورة في هذه الاية
واعلم ان الوجه الاول في تفسير قوله الا ما ملكت ايمانكم وهو المختار ويدل عليه قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك
فيها فوجب ان يكون ههنا مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله بكلام الله اقرب الطرق الى الصدق والصواب المسئلة الخامسة اتفقوا على انه اذا سبي احد الزوجين قبل الاخر واخرج الى
دار السلام وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعي رضي الله عنه ههنا ايضا تزول الزوجية ويحل للمالك بعد ان يستبرئها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض ان كانت
حائلا وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا تزول حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله والمحصنات من النساء يقتضي تحريم ذوات الازواج ثم قوله الا ما ملكت ايمانكم يقتضي عند حصول الملك رفع
الحرمة وحصول الحل قال ابو بكر الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب ان تقع الفرقة بشراء الامة واتهابها وارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال له كانك ما سمعت ان العام بعد
التخصيص حجة في الباقي وايضا الحاصل عند الشراء احداث الملك فيها وعند السبي نقل الملك من شخص الى شخص فكان الاول اقوى فظهر الفرق المسئلة السادسة مذهب علي وعمر وعبد
الرحمن بن عوف ان الامة المنكوحة اذا بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليها اجماع الفقهاء اليوم وقال ابي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وانس انها اذا بيعت طلقت حجة الجمهور
ان عائشة رضي الله عنها لما اشترت بريرة واعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت ذات زوج ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ومنهم من روى في قصة بريرة انه عليه السلم قال
بيع الامة طلاقها وحجة ابي بن كعب وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ثم انه تعالى لما ختم ذكر المحرمات قال
كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول انه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله حرمت عليكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ومجيء المصدر
من غير لفظ الفعل كثير نظيره وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي الثاني قال الزجاج ويجوز ان يكون منصوبا على جهة الامر ويكون عليكم مفسرا له فيكون المعنى الزموا
كتاب الله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون بفتح
الفاء الا عطفا على كتاب الله كتب عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراء ذلكم المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف
المذكورة الا انه دل الدليل على تحريم اصناف اخر سوى هؤلاء المذكورات ونحن نذكرها الصنف الاول لا يجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها وهذا خبر مشهور وربما قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا عليه بوجوه الاول ان عموم
الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد اضعف من عموم القرآن فترجيحه عليه يقتضي تقديم الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز الثاني
من جملة الاحاديث المشهورة خبر معاذ وانه منع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لانه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم
التمسك بالكتاب على التمسك بالسنة وهذا المنع من تقديم السنة على الكتاب وايضا انه قال فان لم تجد فعلق التمسك بالسنة على عدم الكتاب وجملة الرابع ان قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه السلم لا تنكح المرأة على عمتها لا يخلو الحال فيهما من ثلثة اوجه اما ان يقال الاية نزلت بعد الخبر فتكون ناسخة للخبر لانه ثبت ان العام اذا ورد بعد الخاص
كان العام ناسخا للخاص واما ان يقال الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يقال وردا معا وهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير يكون الله قد
ذكر موضع الحجة عموم الاية مع الخبر ولا يعرف الرسول المعصوم الاسبيل ... الا في شبهة فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يسمع احدا هذه الاية الا مع هذا الخبر وان ...

الحلال ظاهر على جميع الامة ان لا يبلغوا هذه الاية الى احد الا مع هذا الخبر ولو كان كذلك لزم ان يكون اشتهار هذه الاية وهو لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم الوجه الخامس ان بتقدير
صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالاية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ان قوله حرمت عليكم امهاتكم نص صريح في التحريم واما قوله لا تنكح المرأة على عمتها فليس نصا صريحا
لان ظاهره اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم اضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة الثاني ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريح في
تحليل كل ما سوى المذكورات وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ليس صريحا في العموم لان المفرد المحلى بالالف واللام ليس صريحا في العموم بل احتمال للمعهود السابق اظهر الوجه السادس انه
تعالى استقصى في هذه الاية اصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال واحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت
الحل في كل ما سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا وذلك لا يليق بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب والجواب عنه من وجوه
الوجه الاول في الجواب ما ذكره الحسن وابو بكر الاصم وهو ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل على سبيل التأبيد وهذا الوجه عندي هو الاصح في هذا الباب والدليل
الدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد او ما دام لا والدليل عليه انه لا يفيد التأبيد
انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير المؤبد فيقال تارة واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال المؤقت اذا ثبت هذا فنقول قوله وحل
لكم في سائر الاوقات فاللفظ ساكت عنه ... وقد كان حل ما سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وظهر ان جهة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا ولا نسخا
ولا استحالة فيهما فهذا وجه حسن معقول يتقرر بهذا الطريق بقولنا ايضا ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في التأبيد وهذا التحريم وان ذلك التأبيد انما عرفناه
من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ فهذا الجواب المعتمد في هذا الموضع الوجه الثاني انا لا نسلم ان تحريم الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكور
في الاية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما اختين ما يبعث على الحرمة لان الاجنبيتين لا يحرم الجمع بينهما وانما حرم لقرابتهما والقرابة تناسب
الوصلة والشفقة والكرامة وكون احداهما ضرة للاخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة وبين الحالتين منافرة عظيمة فثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في
النكاح وقد ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فثبت ان قرابتهما مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرأة وبين عمتها وخالتها
كان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة في طريق الدلالة بل ههنا اولى وذلك لان العمة والخالة تشبهان الام لبنت الاخ ولبنت الاخت وبينهما من الولاية
والخالة واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختين لمنع المضارة فكان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من الجمع بين العمة والخالة بطريق الاولى
الثاني انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات النساء فقال وامهات نسائكم ولفظ قد يطلق على العمة وعلى الخالة اما العمة فلانه تعالى قال حكاية عن اولاد يعقوب عليه السلم نعبد الهك
واله آبائك ابراهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على اسمعيل مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان تكون العمة اما واما اطلاق لفظ الام على الخالة فلقوله تعالى ورفع ابويه على
العرش والمراد ابوه وخالته فان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا ان لفظ الام قد يطلق على العمة والخالة فكان قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من
بعض الوجوه واذا عرفت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم المراد ما وراء هؤلاء المذكورات هي المذكورات بالقول الصريح او بالدلالة حقيقة واذا كان كذلك
لم يكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات الوجه الثالث في الجواب عن شبهة الخوارج ان قوله تعالى ما وراء ذلكم عام وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها خاص والخاص
مقدم على العام ثم ههنا طريقان تارة نقول هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القرآن بخبر التواتر جائز وعندي هذا الوجه كالمكابرة لان هذا الخبر وان كان
في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الاصل الى رواية الاحاد ما يخرج عن ان يكون من باب الاحاد وتارة يقول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز وتقدير مذكور
في الاصول فهذا جملة ما قالوا في هذا الباب والمعتمد في الجواب عندنا هو الاول الصنف الثاني من التخصيصات الداخلة في هذا العموم ان المطلقة ثلثا لا تحل
الا ان هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الصنف الرابع تحريم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء والصنف الخامس من كان في نكاحه حرة لم يحل له ان يتزوج بالامة وههنا بالاتفاق وعند الشافعي رضي الله عنه القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا
التخصيص قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم وسيأتي بيان دلالة هذه الاية على هذا المطلوب الصنف السادس يحرم
عليه التزويج بالخامسة ودليله قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع الصنف السابع الملاعنة ودليله قوله عليه السلم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله ان تبتغوا في محله قولان الاول انه رفع على البدل من ما والتقدير واحل لكم ان تبتغوا هذا على قراءة من قرأ
واحل بضم الالف ومن قرأ بالفتح كان محله نصبا ان تبتغوا والمعنى احل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا باموالكم وقوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم محصنين غير زانين وقوله غير مسافحين اي
غير زانين وهو مكرر للتأكيد قال الليث السفاح والسفحة الفجور واصله في اللغة من السفح وهو الصب وقال دموع سوافح ومسفوحة قال الله تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء وسمي الزنا
سفاحا لانه لا غرض للزاني الا سفح النطفة فان قيل ابن مفعول تبتغوا قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن او تبتغوا ما وراء ذلكم
فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه احتج ابو حنيفة
بهذه الاية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء باموالهم والدرهم والدرهمان لا يسمى اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا قلنا ظاهر هذه الاية يقتضي ان لا يكون العشرة كافية

الا انا تركنا العمل بظاهر الآية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه فتمسك في الاولى في العشر بظاهر الآية واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف لان الاية دالة على ان الابتغاء باموال جائز
وليس لا تقولون الذي يدل على انه لا تقدير في المهر وجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الاية وذلك لان قوله باموالكم مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزع الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل
واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سوى فيلزم من ظاهر الاية جواز ابتغاء النكاح باي شيء سمي مالا من غير تقدير الحجة الثانية التمسك
بقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف عن المذكور وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب عليه
الا نصف درهم وانتم لا تقولون به الحجة الثالثة الاحاديث منها ما روي انه امراة جيء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوجها رجل على نعلين فقال عليه السلام رضيت من نفسك بنعلين
نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين تكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمراة اللذين لا يكون تزوجهما الا على النعلين يكونان في غاية الفقر
هذا الانسان يكون قليل العمر جدا ومنها ما روى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امراة في نكاح كف دقيق او سويق او طعاما فقد استحل ومنها ما روي في قصة
الواهبة انه عليه السلام قال التمس ولو خاتما من حديد ولو خاتما من حديد لا يساوي عشرة دراهم المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن
لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ثم قال اذا تزوج امراة على خدمة سنة وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز جعل ذلك مهرا احتج ابو حنيفة رضي الله عنه على قوله بوجوه الاول هذه الاية و
ذلك انه تعالى شرط في حصول الحل ان يكون الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع الثاني قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة والايتاء لا يمكن الا في الاعيان الثالث
قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه وذلك صفة الاعيان لا صفة المنافع اجاب الشافعي رضي الله عنه عن الاول بان الاية تدل على ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيها ان
الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب ثم احتج الشافعي رضي الله عنه
على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى في قصة شعيب وموسى عليهما السلام اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع
والاصل في شرع من تقدمنا البقاء الى ان يظهر الناسخ الحجة الثانية ان التي وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذي اراد التزوج بها شيئا قال عليه السلام هل معك شيء من القرآن قال
نعم سورة كذا وكذا وسورة كذا قال زوجتكها بما معك من القرآن المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي دلت الاية على ان عتق الامة لا يكون صداقا لها لان الاية تقتضي
كون بدل البضع مالا وما روي انه صلى الله عليه وسلم اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص الرسول عليه الصلوة والسلام المسئلة الخامسة قوله محصنين غير مسافحين
فيه وجهان احدهما ان يكون المراد انهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لان
هذا التقدير يبقي الاية عامة معلومة المعنى وعلى التقدير الثاني تكون الاية مجملة لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل
الاية على وجه يكون معلوما اولى من حملها على وجه يكون مجملا قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فيه مسائل المسئلة الاولى الاستمتاع في اللغة الانتفاع
وكل ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال فيمن مات في زمان شبابه لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا
واستمتعتم بها وقال فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا فقوله فما استمتعتم به منهن وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فآتوهن
اجورهن عليه ثم اسقط الراجع الى ما لعدم الالتباس كقوله تعالى ان ذلك من عزم الامور باسقاط منه الثاني ان يكون ما في قوله به راجعا الى لفظها لانه واحد في اللفظ
وفي قوله فآتوهن اجورهن الى معناها لانه جمع في المعنى وقوله اجورهن اي مهورهن قال تعالى فمن لم يستطع منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن وقال تعالى في آية اخرى
ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع ليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار اجرا المسئلة الثانية قال الشافعي رحمه الله الخلوة
الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة رحمه الله انها تقرره احتج الشافعي رضي الله عنه على قوله بهذه الاية لان قوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن يشعر بان وجوب ايتائهن
مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر لكان الظاهر ان الخلوة الصحيحة تسبق الاستمتاع بهن فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع وتقرر
قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع والاية دالة على ان تقرر المهر متعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر المسئلة الثالثة في هذه
الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
مهورهن فان استمتع بالدخول بها آتاها المهر التام وان استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الآية حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستأجر الرجل المراة
بمال معلوم الى اجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء اهل مكة فشكى اصحاب
الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها هل نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد
منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين اما ابن عباس ففيه ثلث روايات احديها القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سالت ابن
عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا والرواية الثانية ان
الناس لما ذكروا الاشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له والرواية الثالثة انه اقر بانها
صارت منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه الاية منسوخة بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وروي ايضا

انه قال عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في الصرف والمتعة واما عمران بن الحصين فانه قال نزلت فيها عنه ثم قال رجل برايه ما شاء واما امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام فالشيعة يروون
عنه اباحة المتعة وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي عليه السلام انه قال لولا ان عمر رضي الله عنه نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية ان عليا رضي
الله عنه مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة فقال امير المؤمنين انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة
بوجوه الاول ان الوطء لا يحل الا في الزوجة او المملوكة لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهذه المراة لا شك انها ليست مملوكة وليست
ايضا زوجة ويدل عليه وجوه احدها لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما وثانيها ولثبت النسب
لقوله عليه السلام الولد للفراش وبالاتفاق لا يثبت وثالثها ولوجبت العدة عليها لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واعلم ان هذه الحجة
كلام حسن مقرر الحجة الثانية ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام
في مجمع الصحابة وما انكر عليه احد فالحال هاهنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة
او ما عرفوا لا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة
ثم قال انها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا كان كافرا ايضا وهذا يقتضي تكفير الامة وهو على ضد قوله كنتم خير امة والقسم الثالث
وهو ان يقال انهم كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس الى معرفة
الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع ان يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح وان اباحته غير منسوخة
وجب ان يكون الحال في المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر رضي الله عنه لانهم كانوا عالمين بان المتعة صارت منسوخة في
الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما انه روي ان عمر قال لا اوتى برجل نكح امراة الى اجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما انكروا عليه فدل ذلك
هذا على انهم كانوا قد يسكتون على الانكار على الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة الا ترى
انه عليه السلام قال من منع منا الزكوة فانا آخذوها منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانع الزكوة غير جائز لكنه قال صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة في الزجر فكذا
هاهنا الحجة الثالثة على ان المتعة محرمة ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي ان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن
اكل لحوم الحمر الانسية وروى الربيع بن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس
اني امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرم عليكم الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تاخذوا مما آتيتموهن شيئا وروي عنه صلى الله عليه
قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار ما ذكرها الواحدي في البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح كذلك اما
القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الاية اعني قوله ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
وفي الاستدلال بهذه الاية طريقان الاول ان نقول نكاح المتعة داخل في هذه الاية وذلك لان قوله ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل
التابيد ومن ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل التوقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم وذلك يقتضي
حل المتعة الطريق الثاني ان نقول هذه الاية مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه الاول ما روي ان ابي بن كعب كان يقرا فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى
فآتوهن اجورهن وهذا ايضا هو قراءة ابن عباس والامة ما انكروا عليهما في هذه القراءة فكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة وتقريره ما ذكرتموه في ان عمر رضي الله عنه
منع من المتعة والصحابة ما انكروا عليه لان ذلك اجماعا على صحة ما ذكر فكذا هاهنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب الثاني ان المذكور في الاية انما هو مجرد
الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امرهم بايتائهن اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على
هذه الاية مخصوصة بالمتعة الثالث ان في هذه الاية اوجب ايتاء الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع واما في النكاح فانها لا تجب
لا يجب على الاستمتاع البتة بل على النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح
ليس كذلك الرابع انا لو حملنا هذه الاية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة لانه تعالى قال في اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع ثم قال وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الاية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا فكان حمل الاية عليه اولى الحجة الثانية على جواز نكاح
المتعة ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة كان جائزا في الاسلام ولا خلاف بين احد من الامة فيه انما الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ
اما ان يكون معلوما بالتواتر او بالآحاد فان كان معلوما بالتواتر كان علي بن ابي طالب عليه السلام وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم
وذلك يوجب تكفيرهم وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالآحاد فهذا ايضا باطل لانه كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه
بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل ايضا على بطلان القول بهذا النسخ ان اكثر الروايات انه النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية

يوم خيبر واكثر الروايات انه عليه الصلوة والسلم اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ما روي انه عليه السلم نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا قول ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات الحجة الثالثة ما روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما يدل على ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما نسخه وانما عمر هو الذي نسخه واذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على ان حل المتعة كان ثابتا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه ما نسخه وانه ليس ناسخ الا نسخ عمر واذا ثبت هذا وجب ان لا يصير منسوخا لانه ما نسخه عمر وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله انزل في المتعة اية وما نسخها باية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برأيه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح اولا في قوله حرمت عليكم امهاتكم الى اخر الاية ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بالتحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل ههنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح الثاني انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح والثالث قوله غير مسافحين سمي الزنا سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح والمتعة لا يراد منها الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله ابو بكر الرازي وهو ضعيف اما الذي ذكره في الوجه الاول فكأنه تعالى ذكر اصناف من يحرم على الانسان وطيهن ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اي واحل لكم ما وراء هذه الاصناف فاي فساد في هذا الكلام واما قوله الاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا واما قوله ان الزنا انما سمي سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع ماذون فيه من قبل الله فان قلتم المتعة محرمة فنقول ههنا اولا يمنع فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان الكلام رخو والذي يجب ان يعتمد عليه في هذا الباب ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي نقوله انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الاية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة ابي وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مباحة في زمان الرسول عليه الصلوة والسلم وانما نهي عنها الثانية عندنا انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا   فاتوهن اجورهن فريضة والمعنى اتوهن اجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة وذكر صاحب الكشاف في قوله فريضة ثلاثة اوجه احدها انه حال من الاجور مفروضة وثانيها انها وصفت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انه مصدر مؤكد اي فرض ذلك فريضة

قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه شيئا او تبرئه عنه بالكلية فعلى هذا المراد من التراضي الحط من المهر والابراء عنه وهو كقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقال الزجاج معناه لا اثم عليكم في ان تهب المراة للزوج مهرها او يهب الزوج للمراة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول واما الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الاية انه اذا انقضى اجل المتعة لم يبق للرجل على المراة سبيل فان قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة كانت المراة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد بقوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجر والاجل المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه الحاق الزيادة بالصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال الشافعي رضي الله عنه الزيادة بمنزلة هبة فان قبضتها ملكته وان لم تقبضها بطلت احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقال قوله لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان فكان هذا عمومه يدل على جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل هذه الاية بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضا الزوج والزيادة لا يصح الا بقبوله فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد الزيادة كما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المراة ابرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وحينئذ يكون قد زاد على ما وجب عليه تسليمه اليها وايضا فانه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلانه ان هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما ان يقال انه التحق حال وقوع العقد الاول او بعد زواله والاول باطل لان العقد لما انعقد على القدر الاول فلو انعقد مرة اخرى على القدر الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد ما قالوه ثم انه تعالى ختم هذه الاية فقال ان الله كان عليما حكيما والمقصود منه انه تعالى لما ذكر في هذه الاية انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه النوع السابع من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اعلم انه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل من النساء بين انه متى يحل وعلى اي وجه يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا الكسائي المحصنات بكسر الصاد وكذلك محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد والباقون بالفتح معناه ذوات الازواج والكسر معناه الحرائر العفائف المسئلة الثانية الطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل وقال تعالى ذي الطول يقال لفلان طول اي فضل كما يقال فلان متطول واصل هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمي الغنى ايضا طولا لانه

تنال به المرادات ما لا تنال عند الفقر كان بالطول ينال ما لا ينال بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه مفعول يستطع وان ينكح في موضع النصب على انه مفعول القدرة والتقدير تقدير الاية ومن لم يقدر منكم على القدرة على نكاح المحصنات فما فائدة هذا التكرار في ذكر القدرة قلنا كما ذكرتم والاولى ان يقال المعنى ومن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات وعلى هذا الوجه يزول الاشكال فهذا ما يتعلق باللغة اما المفسرون ففيه وجوه الاول ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح الامة الثاني ان يفسر النكاح بالوطء والمعنى من لم يستطع منكم وطء الحرائر فلينكح امة وعلى هذا التقدير كل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالامة وهذا التفسير اللائق بمذهب ابي حنيفة فان مذهبه انه اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة واذا لم يكن تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة سواء قدر على النكاح بالحرة او لم يقدر الثالث قال بعضهم اذا عشق الامة عشقا لا يمكنه مع ذلك العشق الاكتفاء بالحرة فله ان يتزوج بالامة سواء كان تحته حرة او لم يكن هذه الوجوه انما حصلت لان لفظ الاستطاعة يحتمل كل هذه الوجوه   المراد بالمحصنات في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات هو الحرائر ويدل عليه انه تعالى اثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء والوجه في تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد انهن احصن بحريتهن عن الاحوال التي تقدم عليها الاماء فان الظاهر ان الامة تكون   والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات واما على قراءة من قرأ بكسر الصاد فالمعنى انهن احصن انفسهن بحريتهن   مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الله شرط في نكاح الاماء شرائط ثلاثة اثنان منها في الناكح والثالث في المنكوحة اما اللذان في الناكح فاحدهما ان يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق وهو معنى قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة كما يقول الرجل لا استطيع ان احج اذا كان لا يجد ما يحج به فان قيل كل ما يقدر الانسان على التزوج بالامة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة فمن اين هذا التفاوت قلنا كانت العادة في الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت واما الشرط الثاني فهو المذكور في اخر الاية وهو قوله ذلك لمن خشي العنت منكم اي لمن خاف الشدة في العزوبة واما الشرط الثالث فهو المعتبر في المنكوحة بان تكون الامة مؤمنة لا كافرة فان الامة اذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق والكفر ولا شك ان الولد تابع للام في الرق والحرية فحينئذ الولد رقيقا على ملك فيحصل فيه نقصان   ونقصان لكونه ملكا للكافر فهذه الشرائط الثلاث معتبرة عند الشافعي رض في جواز نكاح الامة واما ابو حنيفة رض فيقول اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة اما اذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك سواء قدر على نكاح الحرة او لم يقدر واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية وتقريره من وجهين الاول انه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة ثم ذكر عقيبه التزوج بالامة وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لان الانسان قد يحتاج الى الجماع فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها وجب ان يؤذن له في نكاح الامة اذا ثبت هذا فنقول الحكم اذا كان مذكورا عقيب وصف مناسب فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون نكاح الامة جائزا ابتداء القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليها لم يكن لعدم هذه القدرة اثر في هذا الحكم لكنا بينا دلالة الاية على ان له اثرا في هذا الحكم فثبت انه لا يجوز التزوج بالامة مع القدرة على طول الحرة الثاني ان يتمسك بالاية على سبيل المفهوم وهو ان التخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه والدليل عليه ان القائل اذا قال الميت اليهودي لا يبصر شيئا فان كل احد يضحك من هذا الكلام ويقول اذا كان غير اليهودي ايضا لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديا فلما راينا ان اهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة علمنا اتفاق ارباب اللسان على ان التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد قال ابو بكر الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه كقوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحالة فقوله لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة لا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحالة فيقال له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك الا انه ترك العمل بدليل منفصل كما ان عندك ظاهر الامر للوجوب وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل والسؤال الجيد على التمسك بالاية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد من النكاح الوطء والتقدير فمن لم يستطع منكم وطء الحرة وذلك عندما لا يكون تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة وعلى هذا التقدير يبطل الاية حجة لابي حنيفة رضي الله عنه وجوابه ان اكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تاثيره في عدم القدرة على العقد لا في عدم القدرة على الوطء فاحتج ابو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهو يتناول الا الكتابيات والمراد منه الاحصان العفة والحرائر ان بينا خاصة والخاص مقدم على العام ولانه دخلها التخصيص فيما اذا كان تحته حرة وانما حصل صون الولد عن الارقاق وهو قائم في محل النزاع   ظاهر قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى هذا التقدير لو قدر على طول حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة واكثر العلماء على ان ذكر الايمان في الحرائر ندب واستحباب لانه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة المؤنة وقلتها   من الناس من قال انه لا يجوز التزوج بالكتابيات البتة واحتج بهذه الاية فقال انه تعالى بين انه عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الامة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم يكن الامة المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الاية ثم اكد دلالة الاية بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقد بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الاية ان الكتابية مشركة   الاية دالة على التحذير من نكاح الاماء وانه لا يجوز الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب فيه وجوه الاول ان الولد يتبع الام في الرق والحرية واذا كانت الام رقيقة علق الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق الانسان وفي حق ولده والثاني ان الامة قد تكون قد تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الازواج

الثالث ان حق المولى عليها اعظم من حق الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كالحرة فربما احتاج الزوج اليها ولا يجد السبيل اليها لان السيد يمنعها ويحبسها الرابع ان المولى قد يبيعها من انسان آخر فعلى قول
من يقول بيع الامة طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج ام ابى وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها وذلك من اعظم المضار الخامس ان مهرها ملك لمولاها فهي
لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ولا على ابرائه عنه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما اذن الله تعالى في نكاح الامة الا على سبيل الرخصة قوله تعالى فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
وفيه مسائل المسألة الاولى قوله فمن ما ملكت ايمانكم اي فليتزوج مما ملكت ايمانكم قال ابن عباس يريد جارية اخرى فان الانسان لا يجوز له ان يتزوج بجارية نفسه المسألة الثانية الفتيات المملوكات
جمع فتاة تقول العرب للامة فتاة وللعبد فتى وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم عبدي ولكن ليقل فتاي ويقال للجارية الحدثة فتاة وللغلام فتى والامة تسمى فتاة عجوزا كانت
او شابة لانها كالشابة في انها لا توقر توقير الكبير المسألة الثالثة قوله من فتياتكم المؤمنات يدل على تقييد نكاح الامة اذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالامة الكتابية سواء كان الزوج
حرا او عبدا وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن وقول مالك والشافعي وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز التزوج بالامة الكتابية حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله من فتياتكم المؤمنات تقييد
لجواز نكاح الامة بكونها مؤمنة وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من وجهين الذي ذكرناه في مسألة طول الحرة وايضا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه
النص والقياس اما النص فالعمومات التي تمسكنا بها في مسألة طول الحرة وايضا قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب واما القياس فانا اجمعنا على ان الكتابية الحرة مباحة والكتابية
المملوكة ايضا مباحة فكذلك اذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب ان يجوز والجواب عن العمومات انها لا تنافي الخاصة فيكون مقدما على العمومات وعن القياس ان الشافعي رضي الله عنه
قال اذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد اما اذا تزوج بالامة الكتابية فهناك نوعان من النقص الرق والكفر فظهر الفرق ثم قال تعالى والله اعلم بايمانكم قال الزجاج معناه
اعملوا على الظاهر في الايمان فانكم مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السرائر والحقائق ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان الاول كلكم اولاد آدم فلا يتداخلنكم انفة
من تزوج الاماء عند الضرورة والثاني ان المعنى كلكم مشتركون في الايمان والايمان اعظم الفضائل واذا حصل الاشتراك في اعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير
ملتفت اليه ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم قال الزجاج وهذا الثاني اولى لتقدم ذكر المؤمنات ولان الشرف
شرف الاسلام اولى من سائر الصفات وهو يقوي قول الشافعي رضي الله عنه ان الايمان شرط لجواز نكاح الامة واعلم ان الكلام في ذكر هذه الكلمة ان العرب كانوا يتفخرون بالانساب
واعلم الله تعالى ان ذلك لا يلتفت اليه روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ثلث من امر الجاهلية الطعن في الانساب والفخر بالاحساب والاستسقاء بالانواء ولا يدعها الناس
في الاسلام وكان في الجاهلية يضعون من ابن الهجين فذكر هذه الكلمة زجرا لهم عن اخلاق اهل الجاهلية ثم انه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال فانكحوهن باذن اهلهن
وفيه مسائل المسألة الاولى اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القرآن والقياس اما القرآن فهو هذه الآية فان قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن يقتضي كون
الاذن شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح واجبا وهو كقوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فالسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم
فعليه استيفاء هذه الشرائط كذلك النكاح وان لم يكن واجبا لكنه اذا اراد ان يتزوج امة وجب ان لا يتزوجها الا باذن سيدها واما القياس فهو ان الامة ملك للسيد وبعد
التزوج يتعطل عليه اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذنه واعلم ان لفظ القرآن مقتصر على الامة واما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث عن جابر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فهو عاهر المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه المرأة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها الا باذن الولي وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
يصح احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في تقريره ان الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن عائد الى الاماء والامة ذات موصوفة بصفة الرق وصفة الرق زائلة لا عنها والاشارة
الى تلك الصفة الاترى انه لو حلف لا يكلم هذا الشاب فصار شيخا فكلمه حنث في يمينه فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة باقية بعد زوال تلك
الصفة العرضية واذا ثبت هذا فقوله فانكحوهن باذن اهلهن اشارة الى هذه الذوات وجب ان يكون باقيا حال زوال الرق عنهن وحصول صفة الحرية لهن واذا كان
كذلك فالحرة العاقلة البالغة في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في سائر الصور ضرورة انه لا قائل بالفرق واحتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على فساد قول الشافعي رضي الله عنه
في هذه المسألة فقال انها تقتضي جواز ان لا عبارة لها في عقد النكاح فعلى هذا لا يجوز للمرأة ان تزوج امتها بل مذهبه انها توكل غيرها بتزويج امتها قال وهذه الآية تبطل ذلك
لان ظاهر هذه الآية يدل على ان المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه السلام العاهرة هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها فوجب ان يكون لها عبارة في
نكاح مملوكتها ضرورة انه لا قائل بالفرق قوله تعالى وآتوهن اجورهن بالمعروف وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير الآية قولان الاول ان المراد من الاجور المهور وعلى هذا التقدير
فالآية تدل على انه قدر المهر بمهر المثل لقوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد المتعارف كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف الثاني قال القاضي ان اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرناه فاكثر المفسرين يحملونه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل
نقل ابو بكر الرازي في احكام القرآن عن بعض اصحاب مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا اجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للاجر دونها وهو لاء احتجوا
في المهر بهذه الآية وهو قوله وآتوهن اجورهن واما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا
ينفي كون المملوك مالكا لشيء اصلا واما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وملك المنافع مملوك للسيد وهو الذي اباحها للزوج بعقد النكاح فوجب ان يكون هو المستحق لبدلها
والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه الاول انا حملنا لفظ الاجور في الآية على النفقة لا على المهر والثاني انه تعالى انما اضاف ايتاء المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله فآتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن

الثالث ثبت ان الآية تقتضي كون المهر لهن لكنه عليه السلام قال العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا الطريق قوله تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسائل
المسألة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنه محصنات اي عفائف وهو حال من قوله فانكحوهن باذن اهلهن وظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء واختلف الناس في ان نكاح الزواني هل يحرم ام لا وسنذكر
ذلك في قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز ويحملون هذه الآية على الندب والاستحباب وقوله غير مسافحات اي غير زوان ولا متخذات اخدان والاخدان جمع
خدن كالاتراب جمع ترب والخدن الذي يخادنك وهو الذي يكون معك في كل امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين المسافحة هي التي تؤاجر نفسها مع اي رجل اتفق وكان اهل الجاهلية يفصلون بين القسمين
وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لاجرم ان الله سبحانه افرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره ايضا قوله
تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن المسألة الثانية قال القاضي هذه الآية تدل على ان من لا يحل الايجاب في نكاح الفساق شروط لو كانت تلك شرطا لكان كونهن
محصنات عفيفات ايضا شرطا وليس كذلك وجوابه ان هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات بل على قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن ولا شك ان كل ذلك واجب
فعلمنا انه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله قوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة و
الكسائي وابو بكر عن عاصم احصن بالفتح في الالف والباقون بضم الالف فمن فتح معناه اسلمن هكذا قال عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ومن ضم الالف فمعناه انهن احصن بالازواج
هكذا قال ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ومنهم من طعن في الوجه الاول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله فتياتكم المؤمنات ومن البعيد ان يقال فتياتكم المؤمنات
ثم يقال فاذا آمن فان حالهن كذا وكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى ذكر حكمين الاول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات والثاني حكم ما يجب عليهن عند اقدامهن
على الفاحشة فذكر حال ايمانهن في هذا الحكم فاذا احصن في الآية اشكال قوي وهو ان المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما ان يكون المراد منه الحرائر المتزوجات او
المراد منه الحرائر الابكار والثيب في اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاول مشكل لان الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي ان يجب في زنا الاماء نصف الرجم ومعلوم
ان ذلك باطل واما الثاني وهو ان يكون المراد الحرائر الابكار فنصف ما عليهن خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الامة سواء كانت محصنة او لم تكن فيكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا
عنهن وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الامرين الاحصان والزنا لان قوله فاذا احصن فان اتين شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما معا فهذا اشكال قوي في الآية و
الجواب انا نختار القسم الثاني وقوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لان يجب في زناها خمسون جلدة بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت وقد
تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا اولى وهذا مما يجري فيه المفهوم مجرى النص لانه عند حصول ما يغلظ الحد لما وجب تخفيف الحد فلان
يجب هذا القدر عندما لا يوجد ذلك المغلظ كان اولى المسألة الثالثة الخوارج اتفقوا على انكار الرجم واحتجوا بهذه الآية وهي انه تعالى اوجب على الامة نصف ما على الحرة المحصنة فلو
وجب على الحرة المحصنة الرجم لزم ان يكون الواجب على الامة نصف الرجم وذلك باطل فثبت ان الواجب على الحرة المتزوجة ليس الا الجلد والجواب عنه ما ذكرناه في المسألة المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور في سورة
النور في قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة المسألة الرابعة اعلم ان الفقهاء صيروا هذه الآية اصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحر في غير الحد وان كان في الامور ما لا يختلف
فيه ثم قال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم ولم يختلفوا في ان ذلك راجع الى نكاح الاماء فكأنه قال ذلك ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ذلك لمن خشي العنت منكم والعنت هو الضرر الشديد الشاق
قال تعالى فيما رخص في مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم اي لشدد الامر عليكم والزمكم غير طاقتكم مرخصا لهم المسألة الخامسة بذلك ضرر شديد ودوا ما عنتم
قد بدت البغضاء من افواههم اي احبوا ان يقعوا في الضرر الشديد والعلة العظيمة ربما حمل على الزنا فيقع الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الآخرة فهذا هو العنت والثاني ان الشبق
الشديد والعلة العظيمة قد تؤدي بالانسان الى الامراض اما في حق النساء فقد يؤدي الى المسألة السادسة الرحم واما في حق الرجال فقد يؤدي الى اوجاع الوركين والظهر واكثر العلماء
على الوجه الاول لانه هذا اللائق ببيان القرآن قوله تعالى وان تصبروا خير لكم وفيه مسائل المسألة الاولى المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية الشرائط المذكورة احسن على العفة
على التزوج بالحرة خوف العنت وكون الامة مؤمنة الاولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة الى اصل في هذا النكاح المسألة الثانية مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ان الاشتغال بالنكاح
افضل من الاشتغال بالنوافل فان كان مذهبهم بان الاشتغال بالنكاح مطلقا افضل من النوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة او نكاح الامة فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم
انا لا نرجح نكاح الامة على النافلة ثم يسقط هذا الاستدلال الا ان هذا التفصيل ما ثابت في شيء من كتبهم المسألة الثالثة ختم الآية بقوله والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكرناه
من الاولى ترك هذا النكاح يعني انه وان حصل ما يقتضي المنع من هذا النكاح الا انه تعالى اباحه لكم لاحتياجكم اليه وكان ذلك من باب المغفرة والرحمة قوله تعالى يريد الله ليبين لكم وفيه
وجهان الاول قال انه تعالى يقيم اللام مقام ان في اردت وامرت فيقال اردت ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله يعني
ان يطفئوا وقال وامرنا لنسلم لرب العالمين والوجه الثاني ان القول في الآية اضمار والتقدير يريد الله انزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الآيات التي
ذكرها فقوله يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وامرنا لنسلم المسألة قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم وقوله ويهديكم سنن الذين من
قبلكم معناهما شيء واحد والتكرير لاجل التأكيد وهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم هو انه تعالى بين هذه التكاليف وبين الحلال من الحرام والحسن من القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين
من قبلكم وفيه قولان احدهما ان هذا دليل على ان كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآيات المتقدمة فقد كان الحكم كذلك ايضا في جميع الشرائع والملل والثاني انه ليس المراد ذلك بل المراد
انه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في نفسها الا انها متفقة في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى يهديكم

الذين من قبلكم من اهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق قال ويتوب عليكم قال القاضي معناه انه تعالى كما اراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة عنها فكذلك قد وقع التقصير
منا فيريد ان يتوب علينا لان المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي فيحتاج الى التلافي بالتوبة واعلم ان في الاية اشكالا وهو ان الحق اما ان يكون ما يقوله اهل السنة من ان فعل العبد مخلوق
الله تعالى واما ان يكون الحق ما تقوله المعتزلة من ان فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى والاية مشكلة على كلا القولين اما على القول الاول فلان على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فانه يحصل فاذا
اراد ان يتوب علينا وجب ان تحصل التوبة لكل منا ومعلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو تعالى يريد منا ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم ظاهره يشعر بانه تعالى
هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا صفة التوبة فهذه الاية مشكلة على كلا القولين والجواب ان نختار القول الاول وقوله ويتوب عليكم صريح في انه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا واما العقل فهو مؤكد
لان التوبة عبارة عن الندم في الماضي والعزم على المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن ارادتها والا لزم التسلسل فاذن الارادة يمتنع ان تكون فعلا للانسان
فعلمنا ان هذا الندم وهذا العزم لا يحصل الا بخلق الله تعالى فصار هذا البرهان العقلي والا صحيحا ظاهر القران وهو انه تعالى هو الذي يتوب علينا فاما قوله لو
تاب علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم في نكاح الامهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الاية وحصلت هذه التوبة
لهم فزال هذا الاشكال وقوله والله عليم حكيم اي عليم باحوالكم حكيم في كل ما يفعله بكم وحكم عليكم قوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون
الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما فيه مسئلتان المسئلة الاولى قيل المجوس كانوا يحلون الاخوات وبنات الاخوة والاخوات فلما حرمهن الله قالوا انكم تحلون بنت الخالة
والعمة والخالة والعمات عليكم حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ والاخت فنزلت هذه الاية قالت المعتزلة قوله يريد الله ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من الكل
الطاعة من الكل قال اصحابنا هذا محال لانه تعالى علم من الناس انه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك العلم يمتنع الزوال مع وجود احد الضدين كانت ارادة الضد الاخر
الضد الاخر ارادة كما علم كونه محال الوقوع فذلك محال وايضا اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان ان تميلوا ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن
الشيطان في ملك الضمير ام من نفاذ الرحمن في ملك نفسه وذلك محال فثبت ان قوله يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم ثم قوله تعالى يريد الله
ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا فيه مسائل المسئلة الاولى فيه قولان المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل والباقون قالوا
هذا عام في احكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا احسانا الينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني اسرائيل ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت
عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة المسئلة الثانية قال القاضي هذا يدل على ان فعل
العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان كذلك فالكافر خلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا اعظم وجوه التثقيل والجواب انه معارض بالعلم والدواعي وما اكثر ما ذكرناه ثم قال وخلق
الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقله والاقرب ان يحمل على كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة واللذة فيصير ذلك الوجه في ان يضعف عن احتمال
خلافه وانما قلنا ان هذا الوجه اولى لان الضعف في الخلقة والقوة لو قواه الله داعية الى الطاعة في حكم الضعيف فان الباب في هذا الباب بضعف الداعية وقوتها لا الضعف
وقوة هذا كله كلام القاضي وهو كلام حسن مبين لكنه يهدم اصله وذلك لانه لما سلم ان المؤثر في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تاملنا علم ان قوة الداعية وضعفها
لا بد لها من سبب فان كان ذلك لا بداعية اخرى من العبد لزم التسلسل وان كان الكل من الله فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه ويبطل عليه بالاعتزال بالكلية المسئلة الثالثة روي عن ابن عباس
انه قال ثمان آيات في سورة النساء هي خير لهذه الامة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم يريد الله ان يخفف عنكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان الله لا
يغفر ان يشرك به ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم ويقول محمد الرازي رحمه الله مصنف هذا الكتاب ختم الله بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك
ورحمتك اهلا لها يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين النوع الثامن من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم واعلم في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال
والثاني قال القاضي لما ذكر ابتغاء النكاح بالاموال وامر بايفاء المهور والنفقات بين من بعد كيف يحل التصرف في الاموال فقال يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل وفي الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى خص الاكل ههنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره
قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما المسئلة الثانية ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور واخذ
المال باليمين الكاذبة وجحد الحق وعندي ان حمل الاية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لانه يصير تقدير الاية لا تاكلوا اموالكم التي جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع فان الطرق المشروعة
لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الاية مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن ان الباطل هو كل ما يوخذ من الانسان بغير عوض وعلى هذا التفسير لا تكون الاية
مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الآية تحرج الناس من ان ياكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى بقوله في سورة النور ليس عليكم جناح ان تاكلوا
من بيوتكم وايضا ظاهر الاية يقتضي تحريم الصدقات ويمكن ان يقال ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشافعي رضي الله عنه عن علقمة بن مسعود انه قال هذه الاية
محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة المسئلة الثالثة قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل وانفاقه في معاصي الله تعالى واكل مال الغير بالباطل فقد عددناه
قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب فعلى كان الناقصة والتقدير الا ان تكون التجارة تجارة واما من رفع

فعلى كان التامة والتقدير الا ان توجد وتحصل تجارة وقال الواحدي الاختيار الرفع لان من نصب اضمر التجارة فقال تقديره الا ان تكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوي وان كان جائزا المسئلة الثانية
في قوله الا وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان الا ههنا بمعنى بل والمعنى لكن يحل اكله بالتجارة عن تراض الثاني من الناس من قال الاستثناء
متصل واضمر شيئا فقال التقدير لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة عن تراض واعلم انه كما يحل المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد
من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا الاستثناء منقطع فلا اشكال فانه تعالى ذكر ههنا سببا واحدا
من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء متصل كان ذلك حكما بان غير التجارة لا يفيد الحل وعند هذا لابد اما من النسخ او التخصيص
المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه النهي في المعاملات يدل على البطلان وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يدل عليه واحتج الشافعي رحمه الله على صحة قوله بوجوه الاول ان جميع الاموال ملك
الله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فذلك غير منعقد بالاجماع
فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود او لا تكون
فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الباطلة والجامع السعي في ان لا يدخل منشا النهي في الوجود وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة
والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة وثالثها انه لابد من وقوع التصرف على احد الوجهين اما القول بان التصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال ورابعها ان قوله لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين كقوله لا تبيعوا الحر فكما ان هذا نهي في اللفظ ولكنه نسخ الشرعية فكذا الاول واذا كان نسخا للشرعية بطل كونه مفيدا للحكم المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة رضي الله عنه
خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة وقال الشافعي رحمه الله ثابت احتج ابو حنيفة بالنصوص اولها هذه الاية فان قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره يقتضي
الحل عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله اوفوا بالعقود فالزم كل عاقد بما عقد على نفسه وثالثها قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس
منه وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع فوجب ان يحصل الحل ورابعها قوله عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه جوز بيعه بعد القبض وخامسها ما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع الطعام بالطعام حتى يجري فيه الصاعان فاباح بيعه اذا جرى فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق وسادسها قوله عليه السلام لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشتراه حصل العتق وذلك يدل على انه يحصل الملك بمجرد العقد واعلم ان الشافعي رضي الله عنه يسلم هذه النصوص لكن يقول اثبتم خيار الرؤية في شراء
ما لم يره المشتري بحديث اتفق المحدثون على ضعفه فنحن ايضا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قوته وهو قوله عليه السلام المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا
وتاويلات اصحاب ابي حنيفة رحمه الله لهذا الخبر وجوابنا عنها مذكورة في الخلافيات قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم واتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال انفسكم
كقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا الخطاب هل هو نهي
لهم عن قتلهم انفسهم فانكره بعضهم قال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم
العظيم واذا كان الصارف عنه في الآخرة ايضا قائما وهو استحقاق العقاب العظيم واذا كان الصارف خالصا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن ان
يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى في المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر قد يلحقه من الغم والاذية
ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه فاذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا ففيه احتمال آخر كانه قيل لا تفعلوا
ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الاحصان ثم بين انه تعالى رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاكم عن كل ما تستوجبون به مشقة او محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل بقتلهم
ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يا امة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك
على الله يسيرا واعلم ان فيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه الاول قال عطاء انه خاص في قتل النفس المحرم لان الضمير يجب عوده الى اقرب
المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في آية واحدة والثالث قال ابن عباس رحمه الله انه عائد الى كل ما نهى الله عنه من اول السورة الى هذا
الموضع المسئلة الثانية انما قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ليخرج منه ما تقدم قبل القتل المستحق وقد يكون ذلك حقا كما في الدية وغيرها فلهذا السبب شرط تعالى ذلك الوعيد المسئلة الثالثة
قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد اهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا يدل على التخليد الا انه يكون كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم فيلزم من
ثبوت احدهما ثبوت الاخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقول ههنا ان هذا مختص بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما
على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله لا شك ان من كان كذلك كان كافرا لا يقال انه وصفهم بالايمان فقال يا ايها الذين آمنوا فكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار
لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة فلابد على هذا المذهب ان تقولوا انهم كانوا مؤمنين ثم انهم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف الايمان فاذا كان
لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يجوز هذا الكلام ايضا منا في تقرير ما قلناه ثم قال تعالى وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله تعالى
على السوية وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال ايسر عليه من بعض بل هذا الخطاب نزل على قول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو ان
احدا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما واعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه

تفصيل ما يتعلق بتذكير هذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله فان الله تعالى لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بالقدر واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه الحجة الاولى هذه الآية فان الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر الحجة الثانية قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الحجة الثالثة ان الرسول صلى الله عليه وسلم نص على ذنوب باعيانها انها كبائر الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر الحجة الرابعة قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان المنهيات اقسام ثلثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف وما ذاك الا ما ذكرنا من الفرق بين الصغائر والكبائر فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان واحتج ابن عباس رضي الله عنه بان الذنب انما يكبر لوجهين احدهما كثرة نعم من عصى فيه والثاني اجلال من عصى فيه فاما ان اعتبرنا الاول فنعم الله غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا اعتبرنا الثاني فهو اجل الموجودات واعظمها وعلى التقديرين وجب ان يكون عصيانه في غاية الكبر فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين الاول كما انه اجل الموجودات واشرفها فكذلك هو ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين وكل ذلك يوجب صغر الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبائر من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت واذا ثبت ان الذنوب ولكن بعضها على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذاتها بل بحسب فاعلها ونحن نشرح كل واحد من القولين اما القول الاول فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا ونحن نشير الى بعضها الاول قال ابن عباس رضي الله عنه كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود رضي الله عنه افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلث وثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة واعلم ان هذه الاقوال ضعيفة اما الاول فلان كل ذنب فلا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبير يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا من الكبائر في سائر السور فما معنى تخصيصها بهذه السورة واما الثالث فضعيف لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فهذا حال هو الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بمحمد عليه الصلوة والسلام وهم لا يعلمون انه معصية وهو مع ذلك كفر وكبيرة فبطل هذا الوجه ايضا وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منتخبات كتاب احياء علوم الدين فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال فهذا كله قول من قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وانفسها اما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار احوال فاعليها فهؤلاء هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة فاستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير والقسم الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وحينئذ يحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة والصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة والصغيرة وهذا هو قول جمهور المعتزلة واعلم ان هذا الكلام مبني على اصول كلها باطلة عندنا الاول ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان الامر كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب وثانيها ان بتقدير ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة اكثر من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فان صرفنا وعدنا لو قلنا عقاب شرب هذه القطرة ازيد من ثواب الخدمة والتوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد اطلق على انفسهم انهم فانهم بنوا هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المقررة في العقول ان من جعل هذا القدر من الكبائر ازيد من ثواب تلك الطاعة العظيمة فهو ظالم فاذن نفوا حكم العقل في هذا الموضع فقد ابطلوا على انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه ووجب بطلان كل هذه القواعد وثالثها ان نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على العبد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات وكان اداء الطاعات اداء لما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئا آخر واذا كان كذلك وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك وكل معصية يؤتى بها فان عقابها يكون ازيد من ثواب فاعلها فوجب ان يكون جميع المعاصي كبائر وذلك ايضا ورابعها ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في ابطال القول بالاحباط في سورة البقرة فلما ابطلنا ثبت ان هذا الذي ذهب المعتزلة اليه في الفرق بين الكبيرة والصغيرة قول باطل وبالله التوفيق المسألة الثانية اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الآية ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة وكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغير فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة اخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب

صغيرة

الكبائر

صغيرة وان الاشبه ان الكبائر ليست الا كذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فيصير الصغيرة معلوم ذلك يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربوا وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه ذكرها وزاد فيها استحلال آمين بيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من روح الله والامن من مكر الله وذكر عند ابن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين اقرب وفي رواية اخرى الى السبعمائة اقرب المسألة الثالثة احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد اصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين ان اجتنابها يكفر عنه سيئاته وهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا تكفير ولو جاز ان يغفر لهم تعالى الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام واجاب اصحابنا من وجوه الاول انكم اما ان تستدلوا بهذه الآية من حيث انه تعالى لما ذكر ان عند اجتناب الكبائر يكفر السيئات وجب ان عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان تستدلوا به من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا ايضا ضعيف ويدل عليه آيات احدها قوله تعالى واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم يعبد وثانيها قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واداء الامانة واجب سواء ائتمنه او لم يفعل ذلك وثالثها فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان او لم يحصل ورابعها فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب او لم يجد وخامسها ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء اردن التحصن او لم يردن وسادسها فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف او لم يحصل وسابعها فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر جائز حصل الخوف او لم يحصل وثامنها فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلث فهو ايضا حق الثنتين وتاسعها قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وذلك جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وعاشرها قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما والحادي عشر قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل اغناؤهما بدون ذلك التفرق وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم ذلك الشيء والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية وذلك يدل على ان حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي الوجه الثاني في الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الآية انما جاءت عقيب الآية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ اموال اليتامى وغير ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهاكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سابقا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني ان قوله ان اجتنبتم في المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لانه لا يخلو حالهم من امرين اما ان يكون قد تابوا من كل ما تقدم فقد ثبت ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات هذا القاضي في تفسيره والجواب عن الاول على القطع بان قولنا ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره بل نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكرتم وعن الثاني ان قولك متى اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم والعقل لا يبطل هذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال الوجه الثالث من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اذا اعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن في الآية زيادة على ان نقول ان من لم يجتنب الكبائر لم يكفر سيئاته وحينئذ يصير هذه الآية عاما في الوعيد وعمومات الوعيد ليست قليلة فما ذكرنا جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية فظهر انه لا مزيد لهذه خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي ان الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه الوجه الرابع ان هذه الكبائر ولا يكون فسقا الا يكون كبيرا بالنسبة الى شيء ويكون صغيرا بالنسبة الى شيء آخر وكذا القول في الصغائر الا ان الذي يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد بالكفر وذلك لان الكفر انواع كثيرة منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الآخر وشرائعه وكان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان هذا محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق المسألة الرابعة قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا يجب على الله شيء بل كل ما يفعله فهو فضل واحسان قوله تعالى وندخلكم مدخلا كريما وفيه مسألتان المسألة الاولى قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين في ضمير الغائب والباقون بالنون على استئناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق بالضم فمن فتح المراد موضع الدخول ومن ضم المراد المصدر وهو الادخال اي وندخلكم ادخالا كريما وصف الادخال بالكرم بمعنى ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون على وجوههم الى جهنم المسألة الثانية ان الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات فالتقدير ان اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة فهذا النص ما اوجب الدخول في الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل ههنا سبب آخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل الله وكرمه ورحمته فبذلك فليفرحوا قوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض اعلم ان في النظم وجهين الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى لما نهاهم في الآيتين المتقدمتين عن اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفوس امرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو ان يرضى كل احد بما قسم الله له فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد وقع لا محالة في اكل الاموال بالباطل وفي قتل النفوس فاما اذا رضي بما قدر الله امكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الاموال الوجه الثاني في كيفية النظم هو ان اخذ المال بالباطل وقتل النفس من اعمال الجوارح فامر اولا بتركها ليصير الظاهر طاهرا عن الافعال القبيحة وهي الرئيسة ثم امر بعده بترك التعرض لنفوس الناس واموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطهر

الآية مسائل المسألة الأولى التمني عندنا عبارة عن إرادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون ولهذا قلنا إنه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني هو قول القائل
وكذا او له لم يوجد كذا وهذا بعيد لأن مجرد اللفظ إذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا بل لا بد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له إلا ما ذكرناه من إرادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون
المسألة الثانية اعلم أن مراتب السعادات إما نفسانية أو بدنية أو خارجية أما السعادات النفسانية فنوعان أحدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل
والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور و
الجبن واستعمال الحكمة العملية الذي هو وسط بين البله والجربزة ومجموع هذه الأحوال هو العدالة وأما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة وأما السعادات
الخارجية فهي كثرة الأولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكرم الأصدقاء والأعوان والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الأمر فيهم فهذا هو الإشارة إلى
مجامع السعادات وبعضها نظرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهذا الذي يكون كسبيا متى تأمل العاقل فيه يجده أيضا محض عطاء الله فإنه لا ترجيح للدواعي وإزالة
العوائق وتحصيل الموجودات وإلا فلا سبب يكون السعي والجد مشتركا فيه ويكون الفوز بالسعادة والوصول إلى المطلوب غير مشترك فيه فهذا هو أقسام السعادات التي يفضل الله
بعضهم على بعض فيها المسألة الثالثة أن الإنسان إذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لإنسان ووجد نفسه خاليا عن جملتها أو عن أكثرها فيتألم تلك السعادات عن ذلك الإنسان
الأول لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له أما الأول فهو الحسد المذموم لأن المقصود الأول لمدبر العالم وخالقه الإحسان إلى عبيده والجود لهم وإفاضة أنواع الكرم عليهم فمن تمنى
زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الأول من خلق العالم إيجاد المكلفين وأيضا ربما اعتقد في نفسه أنه أحق بتلك النعم من ذلك الإنسان فيكون هذا
اعتراضا على الله وقدحا في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الإيمان وكما أن الحسد سبب للفساد في الدين فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فإنه
يقطع المودة والمحبة والموالاة ويقلب كل ذلك إلى أضدادها فلهذا السبب نهى الله تعالى عباده فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم واعلم أن سبب المنع من الحسد يختلف
لاختلاف أصول الأديان أما على مذهب أهل السنة والجماعة فهو أنه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فلا اعتراض عليه في فعله ولا احتجاج في حكمه وكل شيء صنعه
ولا علة لصنعه وإذا كان الأمر كذلك فمقدر باب الفعل وطرق الاعتراضات مسدودة وأما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضا مسدود لأنه سبحانه
علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه
ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة أنه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم
يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سواي فهذا هو الكلام فيما إذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الإنسان ومما يؤكد ذلك ما روى الحسن عن أبي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سوم أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتقوم مقامها فإن الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في
المنع من الحسد أما إذا لم يتمن ذلك بل يتمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك إلا أن المحققين قالوا هذا أيضا لا يجوز لأن تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة
عليه في الدنيا فلهذا السبب قال المحققون إنه لا يجوز للإنسان أن يقول اللهم أعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي أن يقول اللهم أعطني ما يكون صلاحا
في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي وإذا تأمل الإنسان كثيرا لم يجد دعاء أحسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وروى قتادة
عن الحسن قال لا يتمنى أحد المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد بقوله في هذه الآية واسألوا الله من فضله المسألة الرابعة ذكروا في سبب النزول وجوها الأول قال
مجاهد قالت أم سلمة يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية الثاني قال السدي لما نزلت آية المواريث قال الرجال نرجو أن نفضل على
النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الآية الثالث لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين
قالت النساء نحن أحوج لأنا ضعفاء وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية الرابع أتت واحدة من النساء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت رب الرجال والنساء واحد وأنت
الرسول إلينا وإليهم وأبونا آدم عليه السلام وأمنا حواء فما السبب في أن الله يذكر الرجال ولا يذكرنا فنزلت الآية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم إن للحامل منكم
أجر الصائم القائم فإذا ضربها الطلق لم يدر أحد ما لها من الأجر فإذا أرضعت كان لها بكل مصة أجر إحياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واعلم
أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة وأن يكون ما يتعلق بهما أما الاحتمال الأول ففيه وجوه الأول أن يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب
من نعيم الدنيا فينبغي أن يرضى بما قسم الله له الثاني لكل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به وأن يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول بمعنى الإصابة والإحراز
الثالث أن أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فأبطل الله ذلك بهذه الآية وبين أن لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان أو أنثى صغيرا كان أو كبيرا وأما الاحتمال الثاني وهو
أن يكون المراد بهذه الآية ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه مسألتان الأولى المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك الثاني لكل أحد جزاء ما اكتسب
من الطاعات فلا ينبغي أن يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا يضيع ما لك بتمني ما لغيرك الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا بسبب قيامهم بالنفقة على النساء وللنساء نصيب مما
اكتسبن يريد حفظ فروجهن وطاعة أزواجهن وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب وأما الاحتمال الثالث
فهو أن يكون المراد من الآية كل هذه الوجوه لأن هذا اللفظ يحتمل والإضافة قوله تعالى واسألوا الله من فضله فيه مسألتان المسألة الأولى قرأ ابن كثير والكسائي وسلوا الله بغير همز

سقط

سقطا لكون ما من السؤال وسقطا لكون قبله واوا وأما الباقون بالهمز في كل القرآن أما الأول فنقل حركة الهمزة إلى السين واستغنى عن ألف الوصل لحذف الهمزة وأما الثاني فعلى الأصل واتفقوا
في قوله وليسألوا ما أنفقوا أنه بالهمز لإسناد الغائب المسألة الثانية قال أبو علي الفارسي قوله من فضله في موضع المفعول الثاني في قول أبي الحسن ويكون المفعول الأول
محذوفا وفي قول سيبويه الصفة قائمة مقامه كأنه قيل واسألوا الله نعمته من فضله المسألة الثالثة قوله واسألوا الله من فضله تنبيه على أن الإنسان لا يجوز له أن يعين شيئا في الطلب والدعاء
ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لإصلاح دينه ودنياه على سبيل الإطلاق قوله إن الله كان بكل شيء عليما والمعنى أنه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز
من دعائه من التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون في الآية مسألتان المسألة الأولى اعلم أنه يمكن
تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والأقربون وراثا ويمكن أيضا بحيث يكونان موروثا عنهما أما الأول فهو أن قوله ولكل جعلنا مما ترك الوالدان أي ولكل واحد جعلنا ورثة في تركته ثم كأنه
قيل ومن هؤلاء الورثة فقيل هم الوالدان والأقربون وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله مما ترك وأما الثاني ففيه وجهان الأول أن يكون الكلام على التقديم والتأخير
والتقدير ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالي أي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى إلى مفعولين لأن معنى جعلنا خلقنا الثاني أن يكون التقدير ولكل قوم
جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان والأقربون فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف يكون محذوفا والراجع إلى قوله ولكل محذوفا والخبر وهو قوله نصيب محذوف
وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا إلى مفعولين والوجهان الأولان أولى لكثرة الإضمارات في هذا الوجه المسألة الثانية المولى لفظ مشترك بين معان أحدها المعتق
لأنه ولي نعمة في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة وثانيها العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه في إنعامه عليه وهذا كما يسمى الطالب غريما لأن له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين
لازما له وثالثها الحليف لأن المحالف يلتزم بعقد اليمين ورابعها ابن العم لأنه يلتزم النصرة للقرابة التي بينهما وخامسها المولى لأنه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بأن الله مولى الذين
آمنوا وسادسها العصبة وهو المراد في هذه الآية لأنه لا يليق بهذه الآية إلا هذا المعنى ويؤكده ما روى أبو صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أولى
بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للمولى العصبة ومن ترك كلا فأنا وليه وقال عليه السلام اقسموا هذا المال فما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر قوله تعالى والذين عاقدت أيمانكم
فآتوهم نصيبهم وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير ألف وبالتخفيف والباقون بالألف والتخفيف وعقدت أضاف العقد إلى واحد وكذا
عاقدت لأن لكل واحد منهما عقدا في الحلف والمعنى عاقدت المسألة الثانية الأيمان جمع يمين واليمين يحتمل أن يكون معناه اليد وأن يكون معناه القسم فإن كان المراد اليد ففيه مجاز من
ثلاثة أوجه أحدها أن المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ إلى الأيدي وهي في الحقيقة مسندة إلى الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز أنهم كانوا يضربون صفقة البيعة بأيمانهم ويأخذ
بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد والوجه الثاني في المجاز هو أن التقدير والذين عقدت حلفهم أيمانكم فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وحسن هذا الحذف لدلالة
الكلام عليه والثالث أن التقدير والذين عاقدتهم إلا أنه حذف الذكر العائد من الصلة إلى الموصول هذا كله إذا فسرنا اليمين باليد أما إذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في
ظاهر اللفظ مضافة إلى القسم وإنما حسن ذلك لأن سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسن هذه الإضافة والقرآن مع المجازات كما تقدم المسألة الثالثة من الناس من قال هذه الآية منسوخة
أما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية بأحد هذه الوجوه التي نذكرها الأول هو أن المراد بالذين عاقدت أيمانكم الحلفاء في الجاهلية وذلك أن الرجل كان يعاقد غيره ويقول
دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك وترثني وأرثك وتعقل عني وأعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى وأولو الأرحام بعضهم أولى
ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله الثاني أن الواحد منهم كان يتخذ إنسانا أجنبيا ابنا له وهم المسمون بالأدعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من أصحابه وكانت تلك المؤاخاة سببا للتوارث بقوله فآتوهم نصيبهم ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التي تلوناها القول الثاني
قول من يقول الآية غير منسوخة والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الآية وجوها الأول تقدير الآية ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم موالي وورثة فآتوهم
نصيبهم أي فآتوا الموالي نصيبهم فقوله والذين عاقدت أيمانكم معطوف على قوله الوالدان والأقربون وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال إلى الحليف بل إلى المولى والوارث وعلى هذا
التقدير فلا نسخ في الآية وهذا تأويل أبي علي الجبائي الثاني المراد بالذين عاقدت أيمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال الله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين والأقربين
وذكر معهم الزوج والزوجة وهو نظير آية المواريث في أنه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية أيضا وهو قول أبي مسلم الأصفهاني
الثالث أن يكون المراد بقوله والذين عاقدت أيمانكم الحلفاء والمراد بقوله فآتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالطة فلا يكون المراد التوارث وعلى
هذا التقدير فلا نسخ أيضا الخامس قيل إن الآية نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه وفي عبد الرحمن وذلك أنه رضي الله عنه حلف أن لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله فلما
أسلم عبد الرحمن أمره الله أن يؤتيه نصيبه من المال وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا السادس قال الأصم إنه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل كما أمر تعالى لمن حضر القسمة
أن يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله أعلم بمراده المسألة الرابعة القائلون بأن قوله والذين عاقدت أيمانكم مبتدأ وخبره هو قوله فآتوهم
نصيبهم قالوا فإنما جزم مع الفاء لتضمن الذي معنى الشرط فلا جرم وقع في خبره الفاء وهو قوله فآتوهم نصيبهم ويجوز أن يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه
المسألة الخامسة قال جمهور الفقهاء لا يرث المولى الأسفل من الأعلى وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد أنه قال يرث لما روي عن ابن عباس أن رجلا أعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك إلا المعتق
فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ولأنه داخل في عموم قوله تعالى والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم والجواب عن التمسك بالحديث لعل ذلك المال صار لبيت المال فدفعه

البني صلى الله عليه وسلم الى ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى الفقراء المسألة السادسة قال الشافعي ومالك رضي الله عنهما من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده
ثم مات ولا وارث له غيره فارثه لبيت مال المسلمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يرثه وحجة الشافعي ره انا بينا ان معنى هذه الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم
فقد جعلنا له موالي وهم العصبة الخاصة وهم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة العامة لما لم يوجد العصبة الخاصة ما احتج ابو بكر
الرازي بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فهذا النسخ انما يحصل اذا وجد اولوا الارحام فاذا لم يوجدوا لزم بقاء الحكم كما كان والجواب انا بينا ان دلالة الاية
على ان الحليف يرث باطل وبينا ان القول بهذا النسخ باطل قال تعالى ان الله كان على كل شيء شهيدا وهو كلمة وعد للمطيعين واما شهادته على الخلق يوم القيمة فبكل عمومات
وعلى العبيد الاول الشهيد هو العالم وعلى العبيد الثاني المخبر قوله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اعلم انه
تعالى لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الاية ان النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه الاية انما فضل الرجال عليهن في
الميراث لان الرجال قوامون على النساء فانهما وان اشتركا في استمتاع كل واحد منهما بالاخر امر الله الرجال بان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة الزيادة من احد
الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الاخر فكانه لا فضل البتة فهذا هو بيان كيفية النظم وفي الاية مسائل المسألة الاولى القوام اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم
المراة وقوامها للذي يقوم بامرها قال ابن عباس نزلت هذه الاية في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها فنشزت عن فراشه وذهبت الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال عليه السلم اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر فنزلت هذه الاية الرجال قوامون على النساء ونفاذ امرهم عليهن
ان ذلك معللا بامرين احدهما قوله تعالى بما فضل الله بعضهم على بعض واعلم ان فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات
الحقيقية فاعلم ان الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر ولا شك ان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين
السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والعزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم الانبياء والاولياء والعلماء وفيهم الامامة الكبرى
والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي رح وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وفي
تحمل الدية وعدد الازواج والنسب والانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم يعني الرجل افضل من المراة
لانه يعطيها المهر وينفق عليها ثم قسم النساء قسمين فوصف الصالحات منهن بانهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف
قرا ابن مسعود فالصوالح قوانت حوافظ للغيب المسألة الثانية قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان الاول قانتات اي مطيعات لله حافظات للغيب اي قائمات بحقوق
الزوج وقدم قضاء حق الله تعالى ثم اتبعه بقضاء حق الزوج الثاني ان حال المراة اما ان يعتبر عند حضور الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها
الله بانها قانتة واصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قانتات بحقوق ازواجهن فظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المراة لا تكون صالحة الا اذا كانت
مطيعة لزوجها لان الله تعالى قال فالصالحات قانتات والالف واللام في الجمع يفيد الاستغراق فهذا يقتضي ان كل امراة تكون صالحة فهي لا بد وان تكون مطيعة قال الواحدي لفظ
القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الزوج واما حال المراة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن
حافظات لمواجب الغيب وذلك من وجوه احدها ان تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلحق الولد المتكون من نطفة غيره وثانيها حفظ ماله عن الضياع وثالثها حفظ
منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امراة ان نظرت اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلى هذه الاية المسألة الثالثة ما في قوله
بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث
امرهم بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذاك والوجه الثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير
بحفظ الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اي لا يتيسر لهن حفظ الغيب الا بتوفيق الله فيكون هذا من باب اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المراة انما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله اي بسبب حفظهن
حدود الله واوامره فان المراة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ اوامره لما اطاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول وعلى هذا الوجه
صحيحا واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن واعلم ان الخوف عبارة عن حال يحصل في القلب عند ظن حدوث امر مكروه في المستقبل
قال الشافعي رضي الله عنه دلالات النشوز قد تكون قولا وقد تكون فعلا فالقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم
اليه اذا دخل عليها وكانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة على نشوزها وعصيانها فحينئذ ظن نشوزها ومقدمات
هذه الاحوال يوجب خوف النشوز واما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز قوله تعالى فعظوهن
واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسائل المسألة الاولى قال الشافعي رح اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك
ونحو هذا ولا يضربها في هذه الحالة لجواز ان يكون لها في ذلك عذر فان اصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناع عن كلامها قال الشافعي رضي الله عنه ولا يزيد في
هجرة الكلام ثلثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ومنهم من حمل ذلك على الهجران

في المباشرة

في المباشرة لان اضافة ذلك الى المضاجع يفيد ذلك ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي رضي الله عنه والضرب مباح وتركه افضل روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال
كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على ازواجهن اي نشزن فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم
فقلت ذئرت النساء على ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف بحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النساء كلهن يشكون ازواجهن فقال عليه السلم لقد اطاف الليلة بآل محمد سبعون امراة كلهن يشكين ازواجهن ولا تجدون اولئك
خياركم ومعناه ان الذين ضربوا ازواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعي ره فدل هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب في هذا الباب على ابلغ الوجوه
اقول الذي يدل على انه تعالى ابتدا بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفا
به ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق المسألة الثالثة اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الاية مشروع على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الاية يدل على الترتيب
قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها فان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال اخرون هذا
الترتيب مرعي عند خوف النشوز فاما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل وقال بعض اصحابنا تحرير المذهب ان له عند خوف النشوز ان يعظها وهل له ان يهجرها فيه
احتمال وله عند ابداء النشوز ان يعظها ويهجرها وهل له ان يضربها فيه احتمال وله عند اصرارها على النشوز ان يعظها ويهجرها ويضربها فان اطعنكم اي اذا رجعن عن
النشوز الى الطاعة عند هذه التاديبات فلا تبغوا عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا وعلوه لا بمعنى العلو في المكان
وكبره لا بكبر الجثة بل هو علي كبير لكمال القدرة ونفاذ مشيته في كل الممكنات وذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن وبيانه من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد الازواج
على ظلم النسوان والمعنى انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله سبحانه وتعالى علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي حقهن منكم فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم
اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن الثاني لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان الله اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو متعال عن ان يكلف الا بالحق الثالث انه تعالى مع علوه
وكبريائه لا يكلفكم الا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك الرابع انه مع علوه وكبريائه لا يواخذ العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المراة عن
نشوزها فانتم اولى بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها الخامس انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ولم يهتك السرائر فانتم اولى بان تكتفوا بظاهر حال المراة
وان لا تفتشوا عما في قلبها من الحب والبغض قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المراة ان الزوج
يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم من الظالم فقال فان خفتم شقاق بينهما الى اخر الاية وهنا مسائل المسألة الاولى قال
ابن عباس رضي الله عنه خفتم اي علمتم قال وهذا بخلاف قوله واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين انه في الابتداء يظهر له امارات
النشوز فعند ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة فوجب حمل الخوف ههنا على العلم طعن الزجاج فيه
فقال خفتم ههنا بمعنى ايقنتم خطا فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم يحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق
صدر عن هذا او عن ذاك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى ويمكن ان يقال وجود الشقاق في بعث الحكمين ليس لازالة الشقاق الثابت في الحال فان ذلك محال بل
الفائدة ذلك الشقاق في المستقبل المسألة الثانية الشقاق تاويلان احدهما ان كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة
المسألة الثالثة قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة المصدر الى الظرف جائزة لحصوله فيه كما تقال يعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى
بل مكر الليل والنهار المسألة الرابعة المخاطب بقوله فابعثوا حكما من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قبله وذلك لان تنفيذ الاحكام الشرعية اليه
وقال اخرون المراد كل احد من صالحي الامة وذلك لان قوله خفتم خطاب الجمع وليس حمله على البعض اولى من حمله على البعض الاخر فوجب حمله على الكل فعلى هذا يجب ان يكون قوله
خفتم خطابا لجميع المؤمنين ثم قال فابعثوا فوجب ان يكون هذا امرا لاحاد الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها
للاصلاح وايضا فهذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به المسألة الخامسة اذا وقع الشقاق بينهما فذلك الشقاق اما ان يكون منها او منه او منهما او يشكل فان كان منها فهو النشوز
وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل فعلا حلالا لا اباحة حاورت على الشقاق فيه فان قلت والا كانت نشوزا وان كان ذلك بظلم من جهته امر الحاكم بالواجب وان كان منهما
او كان الامر مشكلا فالقول فيه ما قلناه المسألة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه المستحب ان يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون واحد من اهله وواحد من اهلها
لان اقاربهما اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للصلاح فان كانا اجنبيين جاز وفائدة الحكمين ان يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرف ان
رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من ايقاع طلاق او خلع والله اعلم المسألة السابعة هل يجوز للحكمين تنفيذ امر يلزم الزوجين بدون
رضاهما مثل ان يطلق حكم الرجل او يفتدي حكم المراة بشيء من مالها للشافعي فيه قولان احدهما يجوز وبه قال مالك واسحق والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وعلى هذا هو
بمنزلة الوكالة وذكر الشافعي رضي الله عنه حديث علي عليه السلم وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال جاء رجل وامراة الى علي عليه السلم ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي ان يبعثوا
حكما من اهله وحكما من اهلها ثم قال للحكمين تعرفان ما عليكما ان رايتما ان تجمعا جمعتما وان رايتما ان تفرقا فرقتما فقالت المراة رضيت بكتاب الله بما علي فيه ولي فقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي
كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به قال الشافعي ره وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل اما الدليل على القول الاول فانه بعث من غير رضا الزوجين وقال عليكما ان رايتما ان تجمعا

تجمعا

واما ان قوله عليكما ان تجمعا ان رايتما ذلك وانه دليل القول الثاني لما لم يرض توقف علي عليه السلام ومعنى قوله كذبت اي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي ومن الناس من احتج للقول الاول
وهو انه تعالى سماهما حكمين والحكم هو الحاكم فاذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من احتج للقول الثاني بانه تعالى لما ذكر الحكمين لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان يكون ما
وراء الاصلاح غير مفوض اليهما المسئلة الثامنة قوله وان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا بين الزوجين ثم انه وان لم يجر ذكرهما الا انه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء ثم قال
ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسائل المسئلة الاولى في قوله ان يريدا وجوه الاول ان يريد الحكمان خيرا وصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثاني
ان يريد الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثالث ان يوجه الحكمان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الرابع ان يريد الزوجين اصلاحا يوفق الله بين الزوجين
اصلاحا حتى يعملا بالصلاح ولا شك ان اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه المسئلة الثانية اصل التوفيق الموافقة وهي المساواة في امر من الامور والتوفيق اللطف الذي يتفق عنده
فعل الطاعة والاية دالة على انه لا يتم شيء من الاغراض والمقاصد الا بتوفيق الله تعالى والمعنى انه ان كانت نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين قوله تعالى
ان الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين والحكمين في سلوك ما يخالف طريق الحق النوع التاسع من التكاليف المذكورة في هذه السورة واعبدوا الله ولا تشركوا
به شيئا وبالوالدين واعلم انه تعالى لما ارشد كل واحد من الزوجين الى معاملة الحسنة مع الآخر والى ازالة الخصومة والخشونة ارشد في هذه الآية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر منها عشرة
انواع الاول قوله واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم ان العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد امر الله تعالى بذلك وهذا يدخل فيه جميع اعمال القلوب وجميع اعمال
الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم النوع الثاني قوله ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه
تعالى لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص في العبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين النوع الثالث قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير واحسنوا بالوالدين احسانا كقوله فضرب الرقاب اي فاضربوها ويقال احسنت
بفلان والى فلان قال كثير عزة اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت واعلم انه تعالى قرن الامر ببر الوالدين بعبادته ونحن نعد ما جاء في هذه الاية ثانيها قوله وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وبالوالدين احسانا وثالثها قوله ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما ووصينا الانسان بوالديه حسنا وقال في الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا
معروفا وعن النبي صلى الله عليه وسلم فقال هل لك احد باليمن فقال ابوان فقال اذنا لك فقال لا فقال ارجع فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما واعلم ان الاحسان الى
الوالدين هو ان يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ولا يخشن في الكلام معهما ويسعى في تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر وان لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما قال ابو بكر الرازي الا ان يضطر الى ذلك بان يخاف ان يقتله ان ترك قتله فحينئذ يجوز
له قتله لانه اذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهي عنه وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا النوع الرابع قوله
تعالى وبذي القربى وهو امر بصلة الرحم كما ذكر تعالى في اول السورة بقوله والارحام واعلم ان الوالدين من الاقارب ايضا الا ان قرابة الولادة لما كانت مخصوصة بكونها اقرب القرابات وكانت
مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها لا جرم الله تعالى خصها في الذكر عن سائر الانواع فذكر في هذه الاية قرابة الولادة ثم اتبعها قرابة الرحم النوع الخامس قوله واليتامى
واعلم ان اليتيم مخصوص بنوعين من العجز احدهما الصغر والثاني عدم المنفق ولا شك ان من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس يرفق بهم ويدنيهم ويمسح
راسهم وان كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ اموالهم النوع السادس قوله والمساكين واعلم انه وان كان عديم المال الا انه لكثرة يمكنه ان يعرض حال نفسه على الغير فيجلب به نفعا
او يدفع به ضررا واما اليتيم فلا قدرة له فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المساكين والاحسان الى المساكين اما بالاجمال اليهم او بالرد الجميل كما قال تعالى واما السائل فلا تنهر النوع السابع
قوله والجار ذي القربى قيل هو الذي قرب جواره والجار الجنب هو الذي بعد جواره قال عليه السلام لا يدخل الجنة من لا يامن جاره بوائقه الا ان الجوار يمتد الى اربعين دارا وكان الزهري يقول
اربعين يمنة واربعين يسرة واربعين امام واربعين خلف وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله ان فلانة تصوم النهار وتقوم الليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها اي سليطة
قال عليه السلام هي في النار والذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار الا من رحم الله اتدرون ما حق الجار ان افتقر اغنيته وان استقرض اقرضته وان اصابه خير هنأته وان اصابه شر عزيته وان مرض عدته
ازهان شبعة جارية وقال الاخرون عنى بالجار ذي القربى القريب النسب وبالجار الجنب الاجنبي وقرئ والجار ذا القربى نصبا على الاختصاص كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
تنبيها على عظم حقه لانه اجتمع فيه موجبان للجوار والقرابة النوع الثامن قوله والجار الجنب وقد ذكرنا تفسيره قال الواحدي الجنب نعت على وزن فعل واصله من الجنابة ضد القرابة
وهو البعد يقال رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا من اهله ورجل اجنبي وهو البعيد منك بالقرابة وقال تعالى واجنبني وبني اي بعدني والجانبان الناحيتان لبعد كل واحد منهما من الآخر ومنه
الجنابة من الجماع لتباعده عن طهارته وعن حضور المساجد للصلاة ما لم يغتسل ومنه ايضا الجنبان لبعد كل واحد منهما من الآخر وروى المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون
النون وهو يحتمل معنيين احدهما ان يريد بالجنب المراة فانها تكون معه وتضجع الى جنبك العاشر قوله وابن السبيل وهو المسافر الذي انقطع عن بلده وقيل الضيف الحادي
عشر قوله وما ملكت ايمانكم واعلم ان الاحسان الى المماليك طاعة عظيمة روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابتاع شيئا من الخدم فلم يوافق شيمته شيمته فليبع
وليشتر حتى يوافق شيمته شيمته فان للناس شيما ولا تعذبوا عباد الله وروي انه عليه السلام كان آخر كلامه الصلاة وما ملكت ايمانكم وروي ان رجلا بالمدينة كان يضرب عبده فيقول
العبد اعوذ بالله ويضربه والرسول عليه السلام يراه فقال اعوذ برسول الله فتركه فقال صلى الله عليه وسلم الله كان احق ان يجار عائذه فقال يا رسول الله فانه حر لوجه الله

فقال صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لو لم تفعل للفح وجهك سفع النار واعلم ان الاحسان اليهم من وجوه احدها ان لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به وثانيها ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم
معاشرة حسنة وثالثها ان يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه وكانوا في الجاهلية يسيئون الى المملوك فيكلفون الاماء البغاء وهو الكسب بفروجهن ويضعون عليهم وقال بعضهم
كل حيوان فهو مملوك والاحسان الى الكل بما يليق به طاعة عظيمة واعلم انه ذكر اليمين تاكيدا وهو كما يقال مشت رجلك واخذت يدك قال عليه السلام
على اليد ما اخذت وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما ولما ذكر تعالى هذه الاصناف قال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد
بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق احد قال الزجاج وانما ذكر الاختيال ههنا لان المختال يانف من اقاربه اذا كانوا فقراء ومن جيرانه اذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم
وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذي يعدد مناقبه كبرا وتطاولا قال ابن عباس هو الذي يفخر على عباد الله بما اعطاه الله
من انواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم اضاف تعالى اليه ذم
الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لاجل الرياء والسمعة بل لمحض امر الله تعالى قوله تعالى الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله
فيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي بالبخل بفتح الباء والخاء وفي الحديد مثله وهي لغة الانصار والباقون بالبخل بضم الباء وسكون الخاء وهي اللغة العالية المسئلة الثانية
الذين يبخلون بدل من قوله من كان مختالا فخورا المعنى ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون او نصب على الذم ويجوز ان يكون رفعا على الذم ويجوز ان يكون
مبتدا خبره محذوف كانه قيل الذين يبخلون يفعلون ويصنعون احقاء بكل ملامة المسئلة الثالثة قال الواحدي البخل فيه اربع لغات البخل مثل القفل والبخل مثل الكرم جمعهما ذكره المبرد
وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفي الشريعة منع الواجب المسئلة الرابعة قال ابن عباس انهم اليهود بخلوا ان يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد صلى الله عليه وسلم
وصفته في التوراة وامروا اتباعهم ايضا بالكتمان ويكتمون ما آتاهم الله من فضله يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد واعتدنا في الاخرة لليهود عذابا مهينا واحتج من نصر هذا
القول بان ذكر الكافر في اخر الاية يدل على ان المراد باولها الكافر فقال اخرون المراد منه البخل بالمال لانه تعالى امر قبل بالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين و
الجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل ومعلوم ان الاحسان الى هؤلاء انما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال ان الله لا يحب من كان مختالا
فخورا ثم عطف عليهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل بالمال واقول انه عام في البخل بالعلم والدين وفي البخل بالمال لان اللفظ عام والكل مذموم
فوجب كون اللفظ متناولا للكل المسئلة الخامسة انه تعالى ذكر في هذه الاية من الاحوال المذمومة ثلاثة اولها كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونهم
امرين لغيرهم بالبخل وهذا هو النهاية في حب البخل وهو المراد بقوله ويامرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما آتاهم الله من فضله فيوهمون الفقر مع الغنى والاعسار
مع اليسار والعجز مع الامكان ثم ان هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل ان يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر
فلذلك قال واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الاية مخصوصة باليهود فكلامه في هذا الموضع ظاهر لان من كتم الدين فهو كافر ويمكن ايضا ان يكون المراد من هذا الكافر من يكون
كافرا بالنعمة لا من يكون كافرا بالدين والشرع قوله تعالى والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انه
عطف الذين في هذه الاية على الذين قبلها وان جعله في موضع الخفض عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا المسئلة الثانية قال السدي نزلت في المنافقين
وهو الوجه لذكر الرياء وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم والاولى ان يقال انه تعالى لما امر بالاحسان الى ارباب الحاجات
بين ان من لا يفعل ذلك قسمان فالاول هو البخيل الذي لا يقدم على انفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل والثاني الذين ينفقون اموالهم لكن لا لغرض الطاعة بل
لغرض الرياء والسمعة فهذه الفرقة ايضا مذمومة ومتى بطل القسمان لم يبق الا القسم الاول وهو الانفاق لغرض الاحسان قوله تعالى ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا
والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب هذه الافعال كقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وبين تعالى انه بئس القرين اذا كان مضلا عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو
كقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير ثم انه تعالى عنهم وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان
فقال وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله ماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار ويجوز ان يكون ما وذا اسما واحدا
فيكون المعنى واي شيء عليهم ويجوز ان يكون ما وذا اسما واحدا فيكون المعنى واي شيء عليهم ويجوز ان يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحدها اسما ويكون المعنى وما الذي عليهم لو امنوا
المسئلة الثانية احتج القائلون بان الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الاية فقالوا ان قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا مشعر بان الايمان في غاية السهولة ولو كان
الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة وما ترى ان المتقدمين يعترفون باعمارهم وما انتهى استدلالهم فدل هذا على ان التقليد كاف اجاب المتكلمون بان الصعوبة في التفاصيل
فاما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم ان في هذا البحث غورا المسئلة الثالثة احتج جمهور المعتزلة بهذه الاية وضربوا لها امثلة قال الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز ان
يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو اكل وقال الكعبي لا يجوز ان يخلق
فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو كان على غير ما خلقه ماذا عليه لو اكل وقال الكعبي لا يجوز ان يحدث فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو كان على غير ما خلقه ماذا عليه لو بدل خلقه ولا يجوز ان يخلق فيه العقدة
ثم يقول ماذا عليه لو امن كما لا يقال لمن امرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمراة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول من العاقل لا يحسن من الله

تعالى فبطل بهذا ما يقال انه وان منع من عذره لكنه قد يحسن منه لان الملك ملكه وقال القاضي عبد الجبار انه لا يجوز ان يامر العاقل ويخليه بالعقل في الصحة ويحبسه من حيث لا يمكن من
مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الصحة واذا كان من يذكر مثل هذا الكلام ذاما له على ان ذلك غير جائز على الله تعالى فهذا جملة ما ذكرناه من الامثلة وقد علمت ان التمسك
بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب فذكر المعتزلة ومعارضاتهم بمسلكي العلم والداعي قد كثر فلا حاجة الى الاعادة قال وكان الله بهم عليما والمعنى انه
لا اثر لما يكون باطنا غير ظاهر فبين تعالى انه عليم ببواطن الامور كما هو عليم بظواهرها فان الانسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع له عن القبائح من افعال القلوب مثل
داعية النفاق والريا والسمعة قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما اعلم ان تعلق هذه الاية بقوله وماذا
عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله كانه قال كان الله لا يظلم من هذه مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها فمن رغب لك في الايمان والطاعة واعلم ان هذه
الاية مشتملة على الوعد بامور ثلثة اولها قوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسايل المسئلة الاولى الذرة النملة الصغيرة في قول اهل اللغة وروي عن ابن عباس رضه انه يدخل يده
في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من هذه الاشيا ذرة مثقال مفعال من الثقل تعالى هذا على مثقال هذا اي وزن هذا ومعنى مثقال ذرة اي ما يكون وزنه
وزن الذرة واعلم ان المراد من الاية انه لا يظلم لا قليلا ولا كثيرا ولكن الكلام خرج على اصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا المسئلة الثانية قالت المعتزلة
دلت هذه الاية على انه تعالى ليس خالقا لاعمال العباد لان من جملة تلك الاعمال ظلم بعضهم بعضا فلو كان هو موجدا لذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله وايضا لو خلق الظلم
في الظالم ولا قدرة لذلك الظالم الا على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على دفعه بعد وجوده ثم انه تعالى يعول المنزه شانه وصفته لو ظلمه ثم يعاقبه عليه كان محض هذا
الظلم والاية دالة على كونه تعالى منزها من الظلم والجواب المعارضة بالعلم والدواعي على ما سبق مرارا لا حد لها وقد ذكرنا ان استدلالات المعتزلة وان كثرت
وعظمت الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسوال على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والدواعي فكلما اعادوا ذلك
الاستدلال اعدنا عليهم هذا السوال المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الاية دالة على انه قادر على الظلم لانه مدح تركه ومن مدح بترك فعل قبيح لم يصح منه وذلك لا يمدح الا اذا كان
قادرا عليه الا ترى ان الزمن لا يصح منه ان يتمدح بانه لا يمدح بانه لا يدركه الابصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح ان يدركه الابصار المسئلة الرابعة قالت المعتزلة الاية دالة على
العبد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يثبه الا انه تعالى بين بهذه الاية انه لو لم يثبهم على اعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح الا اذا كانوا مستحقين للثواب
على اعمالهم والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الافعال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم وهما محالان على الله ومستلزم المحال
محال المسئلة الخامسة قالت المعتزلة ان عقاب شرب قطرة من الخمر يزيل ثواب الايمان والطاعات مدة مائة سنة وقال اصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة ان ثواب كل تلك الطاعات
العظيمة تلك السنين المتطاولة اعظم من عقاب شرب هذه القطرة فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وانه منفي بهذه الاية المسئلة السادسة قال الجبائي
عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ولا يحبط من ذلك العقاب شي وقال ابنه ابو هاشم انه يحبط واعلم ان هذا الشرع صار حجة قوية لاصحابنا في بطلان القول بالاحباط
فانا نقول لو احبط ذلك الثواب لكان اما ان يحبط مثله من العقاب او لا يحبط والقسمان باطلان فالقول بالاحباط باطل انما قلنا انه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالاخر لانه
اذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا ضرورة ان العلة لا بد وان يكون حاصلا مع المعلول وهذا محال وانما قلنا انه لا
يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع ان المعصية لا تحبط بالطاعة لان تلك الطاعات لم ينتفع بها البتة في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم وهو منفي بقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما يقوله المعتزلة والله اعلم المسئلة السابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المومنين يخرجون من النار
الى الجنة فقالوا لا شك ان ثواب الايمان والمداومة على التوحيد والاقرار بانه تعالى هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية
مائة سنة اعظم ثوابا من عقاب شرب جرعة من الخمر فاذا حضر هذا الشارب القيامة واسقط قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فاذا ادخل النار بسبب
ذلك القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بانه يخرج الى الجنة النوع الثاني من الامور التي اشتملت هذه الاية عليه قوله تعالى وان تك حسنة
يضاعفها وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير حسنة بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وان حدثت حسنة او وقعت حسنة والباقون بالنصب على كان الناقصة والتقدير
وان تك زنة الذرة حسنة وقرا ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير الف من التضعيف والباقون يضاعفها بالالف والتخفيف من المضاعفة المسئلة الثانية تك اصله من تكون
تكون كما اصله يكرم فسقطت الضمة للجزم وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار يكن ثم حذفوا النون ايضا لانها ساكنة وهو تشبه حروف اللين وحروف اللين اذا وقعت
طرفا سقطت للجزم كقولهم لم ادر لكني لم ادر وجاء القران بالحذف والاثبات اما الحذف فههنا واما الاثبات فقوله ان يكن غنيا او فقيرا المسئلة الثالثة انه تعالى نبه بقوله ان الله
لا يظلم مثقال ذرة اي لا يبخسهم حقهم اصلا وبين بهذه الاية انه تعالى يؤتيهم على ما يستحقونه واعلم ان المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لان هذا الثواب غير
متناهية وتضعيف غير المتناهي محال بل المراد انه تعالى يضعفه بحسب المقدار مثلا يستحق على طاعة عشرة اجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءا او ثلثين او ازيد وروى عن ابن مسعود
انه قال يوتى بالعبد يوم القيمة وينادي مناد على رؤس الاولين والاخرين هذا فلان بن فلان من كان له عليه حق فليات الى حقه ثم قال له اعط هؤلاء حقوقهم فيقول يا رب من اين وقد
ذهبت الدنيا فيقول الله للملائكة انظروا في اعماله الصالحة فان بقي منها مثقال ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده وادخله الجنة بفضل رحمته ومصداق ذلك في كتاب الله تعالى وان تك

يضاعفها

يضاعفها وقال الحسن قوله وان تك حسنة يضاعفها هذا احب الى العلماء مما لو قال في الحسنة الواحدة مائة الف حسنة لان ذلك الكلام يكون مقداره معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم كمية
ذلك التضعيف الا الله تعالى وهو كقوله في ليلة القدر انها خير من الف شهر وقال ابو عثمان النهدي بلغني عن ابي هريرة فذهبت الى مكة حاجا او معتمرا فلقيته فقلت بلغني عنك انك تقول
ان الله تعالى يعطي عبده المومن بالحسنة الف الف حسنة فقال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن قلت ان الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم تلا هذه الاية وقال اذا قال الله اجرا
عظيما فمن يقدر قدره النوع الثالث الامور التي اشتملت هذه الاية عليه قوله ويؤت من لدنه اجرا عظيما وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لدن بمعنى عند الا ان لدن اكثر تمكنا
يقول الرجل عندي مال اذا كان له حاضرا او غائبا ولا يقال لدني مال الا اذا كان
حاضرا المسئلة الثانية اعلم انه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله وان تك حسنة يضاعفها والذي يخطر بالبال والعلم عند الله ان ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود
بها في الجنة واما هذا الاجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وانما خص هذا النوع بقوله من لدنه لان هذا النوع من
اللذة هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال لا ينال بالاعمال الجسمانية بل انما ينال بما يودع في جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور فالحاصل
ان ذلك التضعيف اشارة الى السعادات الجسمانية وهذا الاجر العظيم اشارة الى السعادات الروحانية قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا
بك على هؤلاء شهيدا وجه النظم هو انه تعالى بين ان في الاخرة لا يجري على احد ظلم وانه تعالى يجازي المحسن على احسانه ويزيده على قدر حقه فبين تعالى في هذه الاية ان ذلك
يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسيء ابلغ والتبكيت اعظم وحسرته اشد ويكون سرور من قبل ذلك عن الرسول واظهر الطاعة اعظم ويكون
هذا وعيدا للكفار الذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعدا للمطيعين الذين قال فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى روي ان
النبي صلى الله عليه واله وسلم قال لابن مسعود رضه اقرا علي قال فقرات سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الاية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود رضه فامسكت عن القراة
وذكر السدي ان محمدا صلى الله عليه وسلم يشهد لامته بالتصديق فلهذا قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وحكي
عن عيسى عليه السلم انه قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم المسئلة الثانية من عادة العرب انهم يقولون في الشي الذي يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا واذا فعل فلان
كذا واذا جاء وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف يرون يوم القيمة اذا استشهد الله على كل امة برسولها واستشهدك على هؤلاء يعني قومه المخاطبين بالقران الذين
شاهدهم وعرف احوالهم ثم ان كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا احوالهم وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم
وصف هذا اليوم فقال يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله الذين
كفروا وعصوا الرسول يقتضي كون عصيان الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشي على نفسه غير جائز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر اذا ثبت
فنقول الاية دالة على ان الكفار يخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما يعاقبون ايضا على تلك المعاصي لانه لو لم يكن لتلك المعصية اثر في هذا المعنى لما كان لذكرها
في هذا الموضع اثر المسئلة الثانية قرا ابن كثير وعاصم وابو عمرو تسوى مضمومة التاء مخففة السين بمعنى تسوى فادغم التاء في السين لقربها منها ولا يكره اجتماع التشديدين
في هذه القراءة لان لها نظائر في التنزيل كقوله اطيرنا وازينت ويذكرون في هذه القراءة اصابع وهو اسناد الفعل الى الارض وقرا حمزة والكسائي تسوى مفتوحة
التاء والسين خفيفة السين حذفا التاء التي ادغمها نافع لانها كما اعلت بالادغام اعلت بالحذف المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير قوله لو تسوى بهم الارض وجوها
الاول لو يدفنون فتسوى بهم الارض كما تسوى بالموتى والثاني يودون انهم لم يبعثوا وانهم كانوا والارض سواء الثالث تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله
ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا المسئلة الرابعة قوله ولا يكتمون الله حديثا فيه لاهل التاويل طريقان الاول ان هذا متصل بقوله بما قبله والثاني انه كلام مستانف
فان جعلناه متصلا احتمل وجهين احدهما ما قال ابن عباس يودون لو تنطبق عليهم الارض ولم يكونوا كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا وعلى هذا
القول الكتمان عائد الى ما كتموا من امر محمد صلى الله عليه وسلم الثاني ان المشركين لما راوا يوم القيمة ان الله تعالى يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر شركا قالوا تعالوا فلنجحد
فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء ان يغفر الله لهم فتختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فهنالك يودون انهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله
حديثا والطريق الثاني في التاويل ان هذا الكلام مستانف فانه لا يخفى على الله ظاهرهم فكيف يقدرون على كتمانه المسئلة الخامسة فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين
قوله والله ربنا ما كنا مشركين والجواب من وجوه الاول مواطن القيمة كثيرة فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله فلا تسمع الا همسا وموطن يتكلمون فيه كقوله ما كنا نعمل من سوء
وقوله والله ربنا ما كنا مشركين فيكذبون في مواطن يعترفون على انفسهم بالكفر ويسالون الرجعة وهو قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا واخر تلك المواطن ان يختم
على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم وجلودهم نعوذ بالله من خزي ذلك اليوم الثاني ان هذا الكتمان غير واقع بل هو داخل في التمني على ما سبق الثالث انهم
لم يقصدوا الكتمان وانما اخبروا على حسب ما توهموا تقديره والله ما كنا مشركين عند انفسنا بل كنا مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الان وسيجي الكلام في هذه المسئلة في سورة
الانعام ان شاء الله تعالى من الطايف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
وفيه مسايل المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجهين الاول ان جماعة من افاضل الصحابة رضهم صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما

جل وقت صلوة المغرب فقدموا احدهم ليصلي بهم فقرا اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الاية وكانوا لا يشربون في اوقات الصلوات فاذا صلوا العشا شربوا فما ... الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المائدة عن عمر وانه لما بلغه ذلك قال اللهم ان الخمر تضر بالعقول والاموال فانزل فيها امرك قال فصبحهم الوحي باية المائدة والثاني قال ابن عباس نزلت في جماعة من اكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم ياتون المسجد للصلوة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فنهاهم الله المسئلة الثانية في لفظ الصلوة قولان احدهما المراد منه المسجد وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن واليه ذهب الشافعي رضي الله عنه واعلم ان الاطلاق لفظ الصلوة على المسجد يحتمل ويدل عليه وجهان الاول انه يكون من باب حذف المضاف اي لا تقربوا موضع الصلوة وحذف المضاف مجاز شايع والثاني قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات والمراد بالصلوات مواضع الصلوات فثبت ان اطلاق لفظ الصلوة المراد به المسجد وهذا قول الشافعي واما على القول الثاني فيكون المعنى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا تقربوها حال كونكم جنبا الا عابري سبيل المراد بعابر السبيل المسافر ويكون هذا الاستثناء دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلوة عند العجز من الماء قال الشافعي رضي الله عنه هذا القول ارجح ويدل عليه وجوه الاول انه قال لا تقربوا الصلوة والقرب والبعد لا يتحقق على نفس الصلوة على سبيل الحقيقة انما يصح على المسجد الثاني انا لو حملناه على ما قلناه كان الاستثنا صحيحا اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان من لم يكن عابر سبيل فقد يعجز عن استعمال الما بسبب المرض الشديد فانه يجوز له الصلوة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الاية على ذلك اولى الثالث انا اذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا ان كان واجدا فلما لم يجز له القرب من الصلوة اليه فيحتاج الى اضمار في هذا الاستثنا في الاية واما على ما قلناه فانا لا نفتقر الى اضمار شي في الاية فكان قولنا اولى الرابع ان الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الما وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذا على حكم مذكور في آية بعد هذه الاية والذي يؤكده ان القرا كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستانف قوله وان كنتم مرضى لانه حكم اخر واما ان حملناه الاية على ما ذكرتم يحتاج فيه الى حذف الالحاق فكان ما قلناه اولى فان نصر القول الاول ان يقول ان قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على ان المراد من قوله لا تقربوا الصلوة نفس الصلوة لا المسجد لان المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه اما الصلوة ففيها اقوال مخصوصة يمنع السكر منها وكان حمل الاية على هذا اولى وللقائل الاول ان يجيب فان الظاهر ان الانسان انما يذهب الى المسجد لاجل الصلوة فما على بالصلوة كان كالمانع من الذهاب الى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى المسئلة الثالثة قال الواحدي رحمه الله سكارى جمع سكران وكل نعت على فعلان فانه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسالى وعجالى واصل السكر في اللغة سد الطريق من ذلك سكر البثق وهو سده وسكرت عينه تسكر اذا تحيرت ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا اي غشيت فليس ينفذ نورها كي يدرك الاشيا على حقيقتها ومن ذلك سكت الماء وهو رده عن سننه في الجري والسكر من الشراب وهو ان ينقطع عما عليه من المضاء حال الصحو فلا ينفذ على حد نفاذه في حال صحوه اذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه الاية قولان الاول المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين القول الثاني وهو قول الضحاك وهو انه ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد منه سكر النوم قال ولفظ السكر يستعمل في النوم فكان هذا اللفظ محتملا له والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان اللفظ محتمل له فمن وجهين الاول ما ذكرناه ان لفظ السكر في اصل اللغة عبارة عن سد الطريق ولا شك ان عند النوم تمتلي مجاري الروح من الابخرة الغليظة فلينسد تلك المجاري بها ولا ينفذ الروح الباصرة الثاني قول الفرزدق من السير والادلاج يحسب انما سقاه الكرى في كل منزلة خمرا واما ان اللفظ محتمل له فالدليل دل عليه فبيانه من وجوه الاول ان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره انه تعالى نهاهم عن قرب الصلوة حال الصيرورة ثم يجب لا تعلمون ما تقولون وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل والنقل اما العقل فلان تكليف مثل هذا الانسان تكليف ما لا يطاق واما النقل فقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النايم حتى يستيقظ ولا شك ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف عنه والحجة الثانية قوله صلى الله عليه وسلم اذا نعس احدكم وهو في الصلوة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا صلى وهو نعس لعله يذهب يستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان القول الصحيح هو الاول ويدل عليه وجهان الاول لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر والاصل في الكلام الحقيقة فاما حمله على السكر من العشق او من الغضب او من الخوف او من النوم فكل ذلك مجاز وانما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت وقال وترى الناس سكارى وما هم بسكارى الثاني ان جميع المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية انما نزلت في شرب الخمر وقد ثبت في اصول الفقه ان الاية اذا نزلت عند واقعة معينة ولاجل سبب معين امتنع ان لا يكون ذكر مرادا بتلك الاية فاما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكرانا فنقول وهذا ايضا لازم عليك لانه تعالى كيف يتناوله النهي وهو نايم لا يفهم شيئا ثم الجواب عنه ان المراد من الاية النهي عن الشرب الموجب للسكر المخل بالفهم حال وجوب الصلوة عليهم فخرج اللفظ على النهي عن الصلوة في حال السكر مع ان المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلوة واما الحديث الذي تمسك به فنقول لا يدل على ان السكر المذكور في الاية هو النوم المسئلة الرابعة قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المائدة واقول الذي يمكن ادعاء النسخ فيه انه تعالى نهى عن قربان الصلوة حال السكر ممدودا الى غاية ان يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود الى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلوة مع السكر اذا صار بحيث يعلم ما يقول ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر باية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان اية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الاية هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ والجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي يرجع الى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلوة وتخصيص الشي بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون نسخا المسئلة الخامسة قال صاحب الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى

على ان يكون جمعا نحو هلكى وجوعى ثم قال تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل قوله ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى والواو ههنا للحال والتقدير لا تقربوا الصلوة حال ما تكونوا سكارى وحال ما تكونوا جنبا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجناب وقد ذكرنا ان اصل الجنابة البعد وقيل للذي يجب عليه الغسل لانه يجتنب الصلوة والمسجد والقران حتى يتطهر ثم قال الا عابري سبيل وقد ذكرنا ان فيه قولين احدهما ان هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني ان المراد بقوله الا عابري سبيل المسافرين وبينا كيفية ترجيح احدهما على الاخر قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا واعلم انه تعالى ذكر ههنا اصنافا اربعة المرضى والمسافرين والذين جاءوا من الغايط والذين لمسوا النساء فالقسمان الاولان يلجآن الى التيمم وهو المرضى والسفر والقسمان الاخيران يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء وبالتيمم عند عدم الماء ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الاقسام اما السبب الاول وهو المرض فاعلم انه على ثلثة اقسام احدها ان يكون بحيث لو استعمل الماء لمات كما في الجدري الشديد والقروح العظيمة وثانيها ان لا يموت باستعمال الماء لكنه يجد الالام العظيمة وثالثها ان لا يخاف الموت ولا الالام الشديدة لكنه يخاف بقاء الشين او عيبا في البدن فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الاولين وما جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصري انه لا يجوز التيمم في الكل الا عند عدم الماء بدليل انه تعالى شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء بدليل انه قال في اخر الاية فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم فعند فقدان هذا الشرط وجب ان لا يجوز التيمم وهو قول ابن عباس وكان يقول لو شاء الله لابتلاه باشد من ذلك ودليل الفقهاء انه تعالى جوز التيمم للمريض فاذا لم يجد الماء وليس في دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ثم قد دلت السنة على جوازه وهو ما روي ان بعض الصحابة اصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة فسال بعضهم فامره بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه اما السبب الثاني السفر والاية دلت على ان المسافر اذا لم يجد الماء تيمم طال سفره او قصر بهذه الاية السبب الثالث قوله او جاء احد منكم من الغايط والغايط مطمئن من الارض وجمعه الغيطان وكان الرجل اذا اراد قضاء الحاجة طلب غايطا من الارض يحجبه عن اعين الناس ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشي باسم مكانه السبب الرابع قوله او لامستم النساء وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي لمستم بغير الف من اللمس والباقون لامستم من الملامسة المسئلة الثانية اختلف المفسرون في اللمس المذكور ههنا على قولين احدهما ان المراد به الجماع وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتاده وقول ابي حنيفة رضي الله عنه لان اللمس باليد لا ينقض الطهارة والثاني المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رح واعلم ان هذا القول ارجح من الاول وذلك لان احدى القراءتين هي قوله تعالى او لمستم النساء واللمس باليد فاما تخصيصه بالجماع فذلك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته واما القراءة الثانية وهي قوله او لامستم فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة من الجماع ايضا بل يجب حمله على حقيقته ايضا لئلا يقع التناقض من المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال المراد باللمس الجماع بان لفظ اللمس ورد في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقال في اية الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعف ويكني فعبر عن المباشرة بالملامسة وايضا الحدث نوعان الاصغر وهو المراد بقوله او جاء احد منكم من الغايط فلو حملنا قوله او لامستم النساء على الحدث الاصغر لما بقي للحدث الاكبر ذكر في الاية فوجب حمله على الحدث الاكبر واعلم ان كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب ان لا يجوز واما حكم الجنابة فقد علم من قوله ولا جنبا فلو حملنا هذه الاية على الجنابة لزم التكرار المسئلة الثالثة قال اهل الظاهر انما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله او لامستم النساء اما الملموس فلا وقال الشافعي رضي الله عنه بل ينتقض وضوءهما معا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الشافعي رح اذا دخل وقت الصلوة فطلب الماء ولم يجده وتيمم وصلى ثم دخل وقت الصلوة الثانية وجب عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا حجة الشافعي رضي الله عنه قوله فلم تجدوا ماء وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عايلا فاغنى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال قلنا الطلب وان كان في حقه تعالى محالا الا انه لما اخرج محمدا صلى الله عليه وسلم من بين قومه لما لم يكن لائقا بالقوم صار ذلك كانه طلبه وكذا الامر المكلف بالطاعات ثم انهم قصروا فيها صار كانه طلب شيئا ثم لم يجد فخرجت هذه اللفظة في هذه الايات على سبيل التاويل من الوجه الذي ذكرناه المسئلة الثانية اجمعوا على انه لو وجد الماء لكنه احتاج لعطشه او عطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا وجد من الماء ما لا يكفيه الوضوء فهل يجب عليه ان يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم فقد اوجبه الشافعي رح تمسكا بظاهر لفظ الاية قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسايل المسئلة الاولى التيمم في اللغة القصد يممته وتاممته وتيممته اي قصدته واما الصعيد فهو فعيل بمعنى فاعل قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو فرضنا صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي رضي الله عنه لا بد من تراب يلتصق بيده احتج ابو حنيفة رح بظاهر هذه الاية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو ما تصاعد من الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا فوجب ان يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج بوجهين الاول ان هذه الاية ههنا مطلقة ولكنها في سورة المائدة مقيدة وهو قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض وهذا لا يتاتى في الصخر الذي لا تراب عليه فان قيل ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف قلنا لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض ثم قال والاذعان للحق احق من المراء الثاني ما ذكره الواحدي وهو انه تعالى اوجب في

فتيمموا

الآية كون الصعيد طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فوجب ان الذي لا ينبت ان لا يكون طيبا فالذي لا يكون ترابا لا ينبت والذي لا ينبت لا يكون طيبا مكان قوله فتيمموا صعيدا طيبا امرا بالتيمم بالتراب فقط فظاهر الامر للوجوب الثالث ان قوله صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الارض التي لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع فوجب حمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط لاسيما وقد خصص النبي صلى الله عليه وسلم التراب بهذه الآية فقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء المسألة الثالثة قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين الى الكوعين وعند اكثر الفقهاء يجب مسح اليدين الى المرفقين وحجتهم ان اسم اليد يتناول جملة هذا العضو الى الابطين الا انا اخرجنا المرفقين منه بدليل الاجماع فيبقى اللفظ متناولا للباقي ثم ختم تعالى الآية بقوله ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من كان عادته ان يعفو عن المذنبين فبان يرخص للعاجزين كان اولى قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب اعلم انه تعالى لما ذكر من اول هذه السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من التكاليف والاحكام الشرعية فقطع هاهنا الكلام في بيان الاحكام وذكر احوال اعداء الدين واقاصيص المتقدمين لان البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر فاما الانتقال من نوع من انواع العلوم الى نوع اخر فانه ينشط الخاطر ويقوي القريحة وفي الآية مسائل المسألة الاولى قوله الم تر معناه الم ينته علمك الى هؤلاء وقد ذكرنا ما فيه في قوله الم تر الى الذي حاج وحاصل الكلام ان العلم اليقيني يشبه الرؤية فيجوز جعل الرؤية استعارة عن هذا العلم المسألة الثانية ان الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال بعد هذه الآية من الذين هادوا متعلق بهذه الآية الثاني روى ابن عباس ان هذه الآية نزلت في حبرين من احبار اليهود وكانا يأتيان راس المنافقين عبد الله بن ابي ورهطه فيثبطهم عن الاسلام الثالث ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى بنص القرآن فكانت احالة هذا المعنى على اليهود اولى المسألة الثالثة لم يقل تعالى انهم اوتوا علم الكتاب بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب لانهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما الذين اسلموا منهم كعبد الله بن سلام وعرفوا المسألة الرابعة وصفهم الله تعالى بان معهم فقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ثم قال اعلم انه تعالى وصفهم بامرين الضلال والاضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه الاول قال الزجاج يؤثرون تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ليأخذوا الرشى على ذلك ويحصل لهم الرياسة فاما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لان من اشترى شيئا آثره الثاني ان في الآية اضمارا وتأويله يشترون الضلالة بالهدى كقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اي يستبدلون الضلالة بالهدى ولا اضمار في قول الزجاج الثالث المراد بهذه الآية عوام اليهود فانهم كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبون منهم ان ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها وكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة واضمار على هذا التأويل ايضا وذلك الاولى ان تكون الآية نازلة في علمائهم ثم وصفهم الله تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال وقال ويريدون ان تضلوا السبيل يعني انهم يتوصلون الى اضلال المؤمنين عليهم لكن يخرجوا عن الاسلام واعلم انه لا ترى حالا اسوأ ولا اقبح ممن جمع بين هذين الامرين اعني الضلال والاضلال ثم قال والله اعلم باعدائكم اي هو سبحانه وتعالى اعلم بكنه ما في قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء ثم قال تعالى وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله تعالى ولي المسلمين وناصرهم ومن كان الله وليا وناصرا له لم يضره عداوة الخلق وفي الآية سؤالات السؤال الاول ولاية الله لعبده عبارة عن نصره له فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرار والجواب ان المتصرف في شيء لا يجب ان يكون ناصرا له فزال التكرار السؤال الثاني لم يقل وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا وما الفائدة في تكرير قوله وكفى والجواب ان التكرير في هذا المقام يكون اشد تاثيرا في القلب واكثر مبالغة السؤال الثالث ما الفائدة في الباء في قوله وكفى بالله وليا والجواب ذكروا وجوها الاول انه لو قيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم هاهنا زيدت الباء ايذانا بان الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني قال ابن السراج تقدير الكلام كفى اكتفاؤك بالله ولما ذكرت كفى دل على الاكتفاء لانه من لفظه كما تقول من كذب كان شرا له اي كان الكذب شرا فاضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث يخطر ببالي ان الباء في الاصل للالصاق وذلك انه يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين التاثير ولو قيل كفى الله دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ولكن لا يدل على انه تعالى يفعل ذلك بواسطة او بغير واسطة فاذا ذكرت حرف الباء دل على انه يفعل بغير واسطة بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة احد كما قال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم كانوا يحرفون عن مواضعه وفيه مسائل المسألة الاولى في تعلق قوله من الذين وجوه الاول ان يكون بيانا للذين اوتوا نصيبا من الكتاب والتقدير الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا والثاني ان يتعلق بقوله نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا والثالث خبر المبتدأ المحذوف تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف واقيم الوصف مقامه الرابع انه تعالى لما قال الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي ذلك مجملا من قولين فكانه قيل ومن اولئك الذين اوتوا نصيبا من الكتاب فاجيب وقيل من الذين هادوا ثم قيل وكيف يشترون الضلالة فاجيب وقيل يحرفون الكلم المسألة الثانية قال الواحدي يقال الكلم مونثا ليس جمعا حقيقيا بل جمع ... والتذكير والتانيث فيه جائز وقرئ يحرفون الكلام المسألة الثالثة في كيفية التحريف وجوه احدها انهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم آدم طويل مكانه وتحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله فهو كقوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في المشرق والمغرب قلنا لعله تعالى يقال القوم

كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف والثاني ان المراد بالتحريف القاء الشبه الباطلة والتأويلات الفاسدة وصرف اللفظ من معناه الحق الى الباطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم وهو الاصح الثالث انهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن امر فيخبرهم ليأخذوا به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه المسألة الرابعة ذكر تعالى هاهنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه والفرق اما اذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة فهاهنا يحرفون الكلم عن مواضعه معناه انهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب واما الآية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة وكانوا يخرجون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التأويل الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب النوع الثاني من ضلالاتهم ذكره الله تعالى ويقولون سمعنا وعصينا وفيه وجهان الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا امرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في انفسهم وعصينا والثاني انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر النوع الثالث من ضلالاتهم قولهم واسمع غير مسمع واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ويحتمل الاهانة والشتم اما انه يحتمل المدح فهو ان يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها واما انه يحتمل للشتم والذم فذاك وجوه الاول انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في انفسهم لا سمعت فقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع الثاني غير مسمع كلاما ترضيه ومتى كان الكلام كذلك فان الانسان لا يسمعه لو سمعه فثبت لما ذكرنا ان هذه الكلمة محتملة للمدح والذم فكانوا يذكرونها لغرض الشتم النوع الرابع من ضلالاتهم قولهم وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين اما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الاول ان هذه الكلمة كانت تجري بينهم على حد السخرية والسخرية فلذلك نهى المسلمين ان يتلفظوا بها بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم الثاني قوله راعنا ليا معناه ارعنا سمعك اي اصرف سمعك الى كلامنا وانصت لحديثنا وتفهم وهذا مما لا يخاطب به الانبياء عليهم السلام بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم الثالث كانوا يقولون راعنا ويوهمون في ظاهر اللفظ انهم يريدون ارعنا سمعك وكانوا يريدون سبه بالرعونة في لغتهم الرابع انهم كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت ترعى اغناما لنا ليا بالسنتهم قال الواحدي اصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو ادغمت في الياء بالسكون ومثل الطي وفي تفسيره وجوه الاول قال الفراء كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم بذلك وكذلك قولهم غير مسمع وارادوا به لا سمعت فهذا هو اللي الثاني انهم يفتلون بالسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق الثالث لعلهم كانوا يقولون لاصحابهم انما نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف ذلك فاظهر الله ذلك من خبث ضمائرهم فانقلب ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته لان الاخبار عن الغيب معجز فان قيل كيف جاءوا بالقول المحتمل ذي الوجهين بعدما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب من وجهين الاول انا حكينا عن بعض المفسرين انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولون في انفسهم والثاني هب انهم اظهروا ذلك الا ان جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم والمعنى انهم لو قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا سمعنا واطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبينات مرات بعد كرات وبدل قولهم انظرنا اي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا عند الله واقوم اي اعدل واصوب ومنه تعالى رمح قويم اي مستقيم وقومت الشيء من عوج فتقوم ثم قال ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه لعنهم بسبب كفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وفيه قولان احدهما ان القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم الا اقوام قليلون ثم منهم من قال ذلك القليل عبد الله بن سلام واصحابه وقيل هم الذين علم الله منهم انهم يؤمنون بعد ذلك القول الثاني ان القليل صفة الايمان والتقدير فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا بانهم كانوا يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبياء ورجح ابو علي الفارسي هذا القول على الاول قال لان قليلا لفظ مفرد ولو اريد به ناس لجمع كقوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن ان يجاب عنه بانه قد يجعل مفرد والمراد به الجمع قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم فدل عود الذكر مجموعا على ان القليل اريد بها الكثرة قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا وفي الآية مسألتان المسألة الاولى انه تعالى بعد ان حكى عن اليهود انواع مكرهم وايذائهم امرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد على الترك ولقائل ان يقول كان يجب ان يامرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على صحة نبوته حتى يكون ايمانهم استدلاليا فلما امر بذلك لا ايمان ابتداء فكانه تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب عنه ان هذا الخطاب مختص بالذين اوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة الا ترى انه قال في الآية الاولى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب لانهم ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة ولما قال تعالى في هذه الآية يا ايها الذين اوتوا الكتاب علمنا ان هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل ولهذا قال تعالى مصدقا لما معكم يعني الايات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان العلم حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى ان يامرهم بالايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام جزما وان يقرن به الوعيد الشديد بذلك المسألة الثانية الطمس المحو تقول العرب وصف للغادر انه طامس الآثار وطمس الطريق يطمس اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا ازاله وابطله وطمست الريح الاثر اذا محته وطمست الكتاب محوته وذكروا في الطمس المذكور في هذه الآية قولين احدهما حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه اما القول الاول فهو ان المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها فان الوجه انما يتميز عن سائر الاعضاء بما فيه من الحواس فاذا ازيلت

وعيد لك طمسا ومعنى قوله فنردها على ادبارها الوجوه باحها لغا وهذا المعنى انما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة لان عند ذلك يعظم الغم والحسرة
لان هذا الوعيد مختص بيوم القيمة على ما سنقيم الدلالة عليه ومما يقربه قوله تعالى واما من اوتي كتابه وراء ظهره فانه اذا ارتد الوجه في القفا اوتوا الكتاب من وراء ظهورهم لان
من تلك الجهة العيون والافواه التي بها يدرك الكتابة ويقرا باللسان فاما القول الثاني فهو ان المراد من طمس الوجوه مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن المراد نطمسها عن
الهدى فنردها على ادبارها اي على ضلالتها والمقصود بيان القائهم في انواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول
اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وتحقيق القول فيه ان الانسان في مبدا خلقته الف هذا العالم المحسوس ثم انه عند الفكر والعبودية كانه يسافر من عالم المحسوس
فالمخذول هو الذي يرد من قدامه الى خلفه كما قال تعالى في صفتهم ناكسوا رؤسهم الثاني يحتمل ان يكون المراد بالطمس القلب بالبصيرة وبالوجوه رؤساءهم ووجهاءهم والمعنى
قبل ان نغير احوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والذلة الثالث قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتاول ذلك
في اجلاء قريظة والنضير الى الشام فرد الله وجوههم على ادبارهم حتى عادوا الى اذرعات واريحا من ارض الشام كما جاءوا منها بدءا وطمس الوجوه على هذا التاويل يحتمل معنيين احدهما
تقبيح صورتهم يقال طمس الله صورته كقولك قبح الله وجهه والثاني ازالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو احوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا اشكال
وان فسرناه على القول الاول وهو حمله على الظاهر فالجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما جعل الوعيد الطمس بعينه بل جعل الوعيد اما الطمس واما اللعن فانه قال او نلعنهم كما
لعنا اصحاب السبت وقد فعل احدهما وهو اللعن وهو قوله او نلعنهم ظاهره ليس هو المسخ الثاني ان هؤلاء امنوا لكن التوجه عليهم في جميع صورهم فلزم ان يكون قوله من قبل ان
نطمس وجوها واقعا في الاخرة فصار التقدير امنوا من قبل ان يجي الوقت الذي نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت الثالث انا قد بينا ان قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب
مع جميع علمائهم وكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بان لا يامن احد منهم بالايمان وهذا الشرط لم يوجد لانه امن عبد الله بن سلام وجمع كثير من اصحابه ففات المشروط لفوات
الشرط وقال لما نزلت هذه الاية اتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان ياتي اهله واسلم وقال يا رسول الله ما كنت ارى ان اصل اليك حتى يتحول وجهي في قفاي
الرابع ان الله تعالى لم يقل من قبل ان نطمس وجوهكم بل قال من قبل ان نطمس وجوها وعندنا انه لا بد من طمس وجوههم باعيانهم بل طمس وجوه غيرهم من ابناء جنسهم او نلعنهم فذكرهم على
المعاينة ولو كان المراد اولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب وحمل الاية على طريق الالتفات وان كان جائزا الا ان الاظهر ما ذكرناه ثم قال تعالى او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت
قال مقاتل وغيره نمسخهم كما فعل ذلك باوائلهم وقال اكثر المحققين الاظهر حمل الاية على اللعن المتعارف الا يرى الى قوله تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله
وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ففصل تعالى بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير وههنا سوالات السوال الاول ان الراجع في قوله او نلعنهم الجواب فيه وجوه احدها انه يعود الى
اصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع الى الذين اوتوا على طريقة الالتفات السوال الثاني فهل كان اللعن حاصلا من قبل الوعيد على الفعل الابد ان
يتجدد الجواب ان لعن الله تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون ادنى تاثير في الخزي فصح ذلك فيه السوال الثالث قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا خطاب مشافهة
وقوله او نلعنهم خطاب مغايبة فكيف احدهما بالاخر الجواب منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا تنبيه على ان
ان التهديد حاصلا في غيرهم فمن يؤكدون اتباع جنسهم وعندي فيه احتمال آخر وهو ان اللعن هو الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا بخطاب المعاينة فلما لعنهم
ذكرهم بعبارة الغيبة قوله وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد لا راد لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شي يريد ان
يفعله كما تقول في الشي الذي لا شك في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه مهما اخبر بانزال العذاب عليهم فعل
ذلك محال فكانه قيل لهم انتم تعلمون انه كان تهديد الله في الامم السالفة واقعا لا محالة فاحترزوا وكونوا على حذر من هذا الوعيد المسئلة الثانية احتج الجبائي بهذه الاية
على ان كلام الله محدث فقال قوله وكان امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمفعول هو المخلوق المصنوع والمفعول واحد فدل هذا على ان امر الله مخلوق مصنوع هذا في غاية
السقوط لان الامر في اللغة جا بمعنى الشان والطريقة والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد ههنا ذلك والله اعلم قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واعلم انه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين ان ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فاما سائر الذنوب
التي هي مغايرة الكفر فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يعفو عنها فلا جرم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
هذه الاية دالة على ان اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان الاية دالة على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب ان تكون
مغفورة بحكم هذه الاية وبالاجماع غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك الثاني ان اتصال هذه الاية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فدل على ان اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر
كذلك فان قيل قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا الى قوله والذين اشركوا عطف المشرك على اليهودي وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بحسب المفهوم اللغوي
والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبت هذه المقدمة فنقول قال الشافعي رض المسلم لا يقتل بالذمي وقال ابو حنيفة رض
يقتل حجة الشافعي رض ان الذمي مشرك لما ذكرناه والمشرك مباح الدم لقوله فاقتلوا المشركين فكان الذمي مباح الدم من الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب
القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله المسئلة الثانية هذه الاية من اقوى الدلائل لنا على العفو عن

اصحاب الكبائر واعلم ان الاستدلال بها من وجوه الاول ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لانه بالاجماع لا يغفر على سبيل الوجوب وذلك عندما
يتوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا
تفضلا ويعطي زيدا فانه يفهم منه انه يعطيه تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل احد يستركه هذا فثبت ان المراد
منه اصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا ولا يمكن حمل الاية عليه واذا تعذر ذلك لم يبق الا حمل الاية على غفران
الكبيرة بعد التوبة ثم حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا وعلى ما سوى الشرك بانه مغفور قطعا لكن في حق من يشاء فقد الاية انه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك لكن في حق من يشاء
لما دلت الاية على ان كل ما سوى الشرك مغفور وجب ان يكون الكبيرة قبل التوبة ايضا مغفورة الثالث انه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشيئة وغفران الكبيرة
بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق على المشيئة فوجب ان يكون الغفران المذكور في هذه الاية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهذا المطلوب واعترضوا على
هذا الوجه الاخير بان تعلق الامر بالمشيئة لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال بعد هذه الاية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي الا من كان اهلا للتزكية والا كان
والكذب على الله محال فكذا ههنا واعلم انه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت اليه الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصاء
مذكور في سورة البقرة في قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الاعادة وروى الواحدي في البسيط باسناده عن
ابن عمر رض قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا انه من اهل النار حتى نزلت هذه الاية فامسكنا عن الشهادات وقال ابن عباس
اني لارجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بالايمان
اقروا به كما لا يخرج احسان المشرك من اشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن من ايمانه وروى عن ابن عباس رض انه قال لما قتل وحشي حمزة يوم احد وكانوا قد وعدوه
بالاعتاق ان هو فعل ذلك ثم انهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو واصحابه فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بندمهم وانه لا يمنعهم من الدخول في الاسلام الا قوله والذين
لا يدعون مع الله الها آخر فقالوا قد ارتكبنا كل ما في الاية فنزل قوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف ان لا نقوم به فنزل قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فقالوا
نخاف ان لا نكون من اهل فنزل يا عبادي الذين اسرفوا فدخلوا عند ذلك في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد
ولان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء لهم بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه ما بعد ان يقال انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول صلى الله عليه
وسلم الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلبهم ان ذلك هل يعفو عنهم ام لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا اغراء ساقط قال الله تعالى ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق
ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعتمله واختلقه واصله من الفري بمعنى القطع قوله تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم اعلم انه تعالى لما
هدد اليهود بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن من خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وحكى ايضا انهم قالوا لن تمسنا
النار الا اياما معدودة وحكى عنهم انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وكان بعضهم يقول ان اباءنا كانوا انبياء فيشفعون لنا وعن ابن عباس رض ان قوما من اليهود
اتوا باطفالهم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا كهؤلاء ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل
وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية انفسهم فذكر تعالى في هذه الاية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله له وفي الاية مسائل المسئلة الاولى التزكية في هذا الموضع
عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل الشاهد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلقة بالتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله
فلا جرم لا تصلح التزكية الا من الله فلهذا قال تعالى بل الله يزكي من يشاء فان قيل اليس قد قال صلى الله عليه وسلم والله اني لامين في السماء امين في الارض قلنا انما قال ذلك حين قال
المنافقون له اعدل في القسمة ولان الله تعالى لما زكاه اولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره المسئلة الثانية قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على ان الايمان يحصل بخلق
الله تعالى لان اجل انواع الزكاة والطهارة واشرفها هو الايمان فلما ذكر تعالى انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان الايمان لم يحصل الا بخلق الله تعالى المسئلة الثالثة
ولا يظلمون فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكيهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين اصابعك من الوسخ
فعيل بمعنى مفعول عن ابن السكيت الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النكتة في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة وهذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشي الحقير اي
لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا التعجب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهي تزكيتهم
انفسهم وافتراؤهم على الله هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم ما عملناه بالليل يكفر عنا بالنهار المسئلة الثانية
مذهبنا ان الخبر عن الشي اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم المخبر كونه كذبا او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الاية دليل
لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم الزكاء والطهارة ثم لما اخبروا بالزكاء والطهارة كذبهم الله تعالى فيه وهذا يدل على ما قلناه وكفى به اثما مبينا وانما يقال كفى به
في التعظيم على جهة المدح او على جهة الذم اما في المدح فكقوله وكفى بالله نصيرا واما في الذم ففي هذا الموضع وقوله اثما مبينا منصوب على التمييز قوله تعالى الم تر الى الذين
اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر

وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل فكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
روى ان كعب بن الاشرف اليهودي خرج الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا انتم اهل كتاب وانتم اقرب الى محمد عليه الصلوة والسلام قالوا بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الاصنام وترك دين آبائه واوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاجة ونقري الضيف المعاني وذكروا افعالهم فقال انتم اهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا المسئلة الثانية
اختلف الناس في الجبت والطاغوت وذكروا فيه وجوها الاول قال اهل اللغة كل معبود من دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعموا ان الجبت اصله جبس فابدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الردي واما الطاغوت فهو ماخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية وكل من دعا الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في هذا الاسم حتى اوقعوه على الجماد كما قال تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الاصنام مع انها جمادات الثاني قال صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله فهو طاغوت الثالث الجبت الاصنام والطاغوت تراجمة الاصنام الذين يكونون بين ايديها يعبرون عنها الاكاذيب فيضلون بها الناس وهو منقول عن ابن عباس الرابع روى علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال الكلبي الجبت في هذه الاية حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف وكانت اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس واضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة كفار قريش وبالجملة ففي الاقاويل كثيرة وهما كلمتان وضعتا علمين لمن كان في غاية الشر والفساد قوله تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبر بعده بان من يلعنه الله فلا ناصر له كما قال انما تثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا اللعن حاضر واما في الاخرة اعظم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالقوة ضدها بالضد على الضد كما قال في الايات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا هذا الامر الشديد لان الذي ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان على الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن يعبد الله كيف يكون افضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الاقبال على الاخرة يكون حالا ممن كان بالضد في كل هذه الاحوال قوله تعالى ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله تعالى ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع الى احد شيئا مما آتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير واما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله من عباده وانما قدم تلك الاية على هذه الاية لان النفس الانسانية لها شعبتان القوة العاقلة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة فلما كان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية والثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل فالجهل سبب لهما والسبب مقدم على المسبب لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول سعادة الآخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك من الآخرة والجود يدعوك الى الآخرة ويمنعك عن الدنيا فلا شك ان ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبيد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل الالهية عن الاله وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي لكل من البخل والحسد هو الجهل فذكر الجهل ثم ذكر عقيبه البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الآية وههنا مسايل المسئلة الاولى ام ههنا فيه وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقديره الهم لان حرف ام اذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام ههنا متصلة وقد تقدم استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء المعلومين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه بقوله ام لهم نصيب من الملك فكانه تعالى قال امن ذلك يتعجب ام من قولهم نصيب من الملك مع انهم لو كان لهم نصيب من الملك لما اعطوا احدا منه شيئا الثالث ان ام ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها لانه كان لما تم الكلام الاول قال ام لهم نصيب من الملك فهذا الاستفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم شيء من ذلك البتة وهذا هو الوجه الصحيح المسئلة الثانية ذكروا في هذا الملك وجوها الاول ان اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله عليهم قولهم في هذه الاية الثاني كان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في آخر الزمان وذلك لانه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله في هذه الاية الثالث المراد بالملك التمليك يعني انهم لا يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الاية فيهم المسئلة الثالثة انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير امر مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من الانسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا له فلهذا

قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فيجب ان يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه الصفات كان حاصلا لمحمد صلوات الله عليه وسلم المسئلة الرابعة قال سيبويه اذن في عوامل الافعال بمنزلة اظن في عوامل الاسماء وتقريره ان الظن اذا وقع في اول الكلام نصب لا غير كقولك اظن زيدا قائما فان وقعت في الوسط جاز الغاء الظن واعماله كقولك زيد ظننت قائما وزيد قائم ظننت فان تاخر فالاحسن الغاؤه لان العادة ويقول ذو المطلق ظنه والسبب فيما ذكرناه ان ظن واشباهه من الافعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل لانها لا تؤثر في مفعولاتها فاذا تقدم دل التقديم على شدة العناية فيقوى على التاثير واذا تاخر دل على عدم العناية فيلغى وان توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسط في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جايزا واعلم ان الاعمال في حال التوسط احسن وفي حال التاخر احسن واذا عرفت هذا فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب ايضا فان تقدمت نصبت الفعل تقول اذن اكرمك وان توسطت او تاخرت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فلغته في هاتين الحالتين اذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى فاذا لا يؤتون الناس كلمة اذن فيها مقدمة وما عملت فذكروا في العذر وجوها الاول ان في الكلام تقديما وتاخيرا والتقدير لا يؤتون الناس نقيرا اذا الثاني انما الغيت لان الفاء وقعت بينها وبين الفعل فجاز ان تقدر متوسطة فلغي كما ينبغي اذا توسطت او تاخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله واذا لا يلبثون خلفك والثالث قرأ ابن مسعود فاذن لا يؤتوا اعمالا لها عملها الذي هو النصب المسئلة الخامسة قال اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة واصله انه فعيل من النقر ويقال للخشب الذي ينقر فيه نقير لانه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفاس تقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لانه ينقر به والمقصود انهم يبخلون باقل القليل والله اعلم قوله تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فيه مسايل المسئلة الاولى قوله تعالى ام منقطعة والتقدير بل يحسدون الناس المسئلة الثانية المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس والاكثرين انه محمد صلى الله عليه وسلم وانما جاز ان يقع عليه لفظ الناس وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان امة وحده اي يقوم مقام امة قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة والقول الثاني المراد هو الرسول ومن معه من المؤمنين وقال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس لفظ جمع فحمله على المفرد خلاف الظاهر واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمدا عليه السلام ومن كان على دينه كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس وارادتهم على التعيين المسئلة الثالثة اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين على قولين الاول انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم حسدوه على انه كانت له من الزوجات تسع اي فضله في الاولى اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب ثم انه تعالى اعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم وضم اليها انه جعله كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم فاما الذين اكثروا النساء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرنا فلا يمكن تفسير هذا الفضل به بل الاولى ان يحمل الفضل على جميع ما انعم الله تعالى به عليه ودخل هذا ايضا تحته فلما على سبيل الفخر عليه فعند ذلك علم انه تعالى لما بين ان كثرة نعم الله عليه صارت سببا لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين الملك والنبوة والحكمة وانتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونهم فلم تتعجبون من حال محمد صلى الله عليه وسلم ولم تحسدونه واعلم ان الكتاب اشارة الى الظواهر الشرعية والحكمة اشارة الى الاسرار العقلية وذلك هو الكمال في العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت ان الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على انه سبحانه آتاهم اقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم فكيف يستبعد في حق محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انهم لما استكثروا نساءه قيل لهم كيف استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة مهيرة وسبعمائة سرية قوله تعالى فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه واختلفوا في معنى به فقال بعضهم بمحمد صلى الله عليه وسلم والمراد ان هؤلاء القوم الذين اوتوا نصيبا من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار وقال آخرون المراد من تقدم من الانبياء عليهم السلام والمعنى ان اولئك الانبياء مع ما خصهم الله به من النبوة والملك جرت عادة امتهم فيهم ان بعضهم آمن بهم وبعضهم بقي على كفرهم فانت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فان احوال جميع الانبياء هكذا كانت وذلك تسلية من الله تعالى ليكون اشد صبرا على ما ينالها منهم قوله وكفى بجهنم سعيرا والسعير الوقود يقال اوقدت النار واسعرتها بمعنى واحد قوله تعالى ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا اعلم انه تعالى بعد ذكر الوعيد والطائفة الحاصلة من اهل الكتاب بين ما نعم الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا باياتنا وفي الاية مسايل المسئلة الاولى يدخل في الايات كل ما يدل على ذات الله تعالى وصفاته واسمائه والملائكة والكتب والرسل وكفرهم بالايات ليس يكون بالجحد لها بوجوه منها ان ينكروا كونها آيات ومنها ان يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها ان ينكروا كونها آيات ومنها ان يلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها ان ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد وحقيقة الكفر قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم المسئلة الثانية قال سيبويه سوف كلمة تذكر في التهديد والوعيد فيقال سوف افعل وينوب عنها حرف السين كقوله سأصليه سقر وقد تذكر كلمة سوف في الوعد ايضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فقال سوف استغفر لكم ربي قيل اخره الى وقت السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فكلمة السين وسوف مخصوصان بالاستقبال المسئلة الثالثة قوله سنصليهم اي ندخلهم النار يقال صلاه نصليه يعني شويه قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا

العذاب

وفيه سؤالات السؤال الاول لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار ابد الآباد فلم لم يبق ابدانهم في النار مصونة عن النضج والاحراق مع انه يوصل اليها الآلام الشديد
حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم بجلود اخرى والجواب انه تعالى لا يسئل عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل الى ابدانهم آلاما عظيمة من غير ادخال النار مع انه تعالى
ادخلهم النار السؤال الثاني ان الجلود العاصية اذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا اخرى وعذبها كان هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه
الاول ان يجعل النضيج غير نضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل الا الى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغير التغاير في الصفة الثاني المعذب
لا تغير ذلك الجلد ما كان جزءا من ماهية الانسان بل كان كالشيء الملتصق الزائد على ذاته فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد
سببا لوصول العذاب اليه لم يكن معذبا الا العاصي الثالث المراد بالجلود السرابيل قال الله تعالى سرابيلهم من قطران فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيل طعن القاضي
فيه فقال انه ترك للظاهر وايضا السرابيل من القطران لا توصف بالنضج وانما توصف بالاحتراق الرابع يمكن ان يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن
يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما وصل الى آخره فقد ابتدأ من اوله وكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا
الى الهلاك اعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا انهم الآن حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه الخامس قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر
فيخرج من لحمه جلدا آخر وهذا بعيد لان لحمه متناه فلا بد وان ينفد واذا نفد فلا بد من طريق آخر في تبديل الجلد فليكن ذلك الطريق مذكورا اولا قوله تعالى ليذوقوا العذاب
وفيه سؤال السؤال الاول ان قوله ليذوقوا العذاب اي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع كقولك للعزيز اعزك الله اي ادامك على عزك وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا العذاب
الجواب المقصود من ذكر الذوق الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق المذوق من حيث انه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك
الاحتراق ثم قال ان الله كان عزيزا حكيما والمراد من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي لا يفعل الا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب من انه كيف يمكن
بقاء الانسان في النار الشديدة ابد الآباد فقيل هذا ليس بعجب من الله لانه القادر الغالب على جميع الممكنات فقد يعلي ازالة طبيعة النار ويقع في القلب انه كريم رحيم فكيف يليق
برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة تقتضي ذلك فان نظام العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر
منه لابد وان يكون مقرونا بالتحقيق صونا للكلام عن الكذب فثبت ان ذكر هاتين الكلمتين ههنا في غاية الحسن قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا لهم فيها ازواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا اعلم انه قد جرت عادة الله في هذا الكتاب الكريم بان الوعد
والوعيد متلازمان في الذكر على سبيل الاغلب وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى الآية دالة على ان العمل غير الايمان لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف عليه قال القاضي
متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغيير ولولا ان الامر كذلك لخرج
القرآن عن كونه مفيدا فلعل هذه الالفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نفهمه فيكون مراد الله تعالى منها ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت
افهامنا اليه على القول بان احتمال الاشتراك والافراد على السوية واما على القول بان احتمال البقاء على الاصل واحتمال التغيير متساويا فلان على هذا التقدير يحتمل
ان يقال هذه الالفاظ كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة بمعنى آخر غير ما نفهمه الان ثم تغيرت الى هذا الذي نفهمه الان فثبت انه على هذين التقديرين يخرج
القرآن عن كونه حجة فثبت ان الاشتراك والتغيير خلاف الاصل فاندفع كلام القاضي المسئلة الثانية اعلم ان الله تعالى في شرح ثواب المطيعين امورا احدها انه تعالى
يدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار قال الزجاج المراد تجري من تحتها مياه الانهار واعلم انه لما كان الامر على ما قال الزجاج اما ان جعلناه في البلاد
انما كذلك الا ... فلا حاجة الى هذا الاضمار وثانيها انه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول ان نعيم الجنة وعذاب النار منقطعان وايضا
انه تعالى جمع الخلود والتأبيد فلو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهذا غير جائز فدل هذا على ان الخلود ليس عبارة عن التأبيد بل هو عبارة عن طول المكث من غير
بيان انه منقطع او غير منقطع واذا ثبت هذا الاصل فحينئذ يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها على ان صاحب
الكبيرة يبقى في النار على سبيل التأبيد لانا بينا ان لفظ الآية يدل على طول المكث لا على التأبيد وثالثها قوله تعالى لهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون واللطائف
اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الآية ورابعها قوله وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي الظليل ليس ... على الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او مفعول
بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل اليل واعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة فكان الظل عندهم من اعظم اسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه
السلام السلطان ظل الله في الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظل الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة هذا ما يميل اليه خاطري وبهذا الطريق يندفع
سؤال من يقول اذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا نرى في الدنيا ان المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها
يكون هواؤها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك الا انا على هذا الوجه الذي لخصناه ندفع هذه الشبهات قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها اعلم انه سبحانه لما شرح بعض احوال الكفار وشرح وعيدهم عاد الى ذكر التكاليف مرة اخرى وايضا لما حكى عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق حيث قالوا للذين
كفروا هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا امر المؤمنين في هذه الآية باداء الامانات ... او من باب الدنيا والمعاملات وايضا لما ذكر في الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات

فكان من اعمال الصالحات الامانة لا جرم امر بها في هذه الآية وفي الآية مسائل المسئلة الاولى روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح اغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار
وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح ودفع المفتاح اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى علي بن ابي طالب عليه السلام يده واخذه منه ودخل رسول الله صلى
الله عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج سأله العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية فامر عليا ان يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال
عثمان لعلي اكرهت وآذيت ثم جئت برفق فقال لقد انزل الله في شأنك قرآنا وقرأ عليه الآية فقال عثمان اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فهبط
جبريل عليه السلام واخبر الرسول عليه الصلوة والسلام ان السدانة في اولاد عثمان ابدا فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق وقال ابو روق قال النبي صلى الله
عليه وسلم لعثمان اعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثانية فقال عثمان في الثالثة هاك بامانة
الله ودفع الى النبي صلى الله عليه وسلم وقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح واراد ان يدفع الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على ان للعباس معك نصيبا فانزل الله
تعالى هذه الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ينزعها منكم الا ظالم ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده اليوم المسئلة الثانية اعلم ان نزول
هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القصة بل يدخل فيها جميع انواع الامانات واعلم ان معاملة الانسان اما ان تكون مع ربه او مع سائر العباد
او مع نفسه فلابد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام الثلاثة اما رعاية الامانة مع الرب فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود
الامانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة في الصلوة والزكوة والصوم قال ابن عمر انه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا امانة خبأتها عندك فاحفظها الا بحقها
فاعلم ان هذا باب واسع فامانة اللسان ان لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وامانة العين ان لا يستعملها في النظر الى الحرام وامانة
السمع ان لا يستعمله في سماع الملاهي والمناهي وسماع الفحش والاكاذيب وغيرها وكذا القول في جميع الاعضاء واما القسم الثاني وهو رعاية الامانة مع سائر الخلق
فيدخل فيه رد الودائع ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه ان لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل الامراء مع الرعية وعدل العلماء مع العوام بان لا يحملوهم
على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم الى اعتقادات واعمال تنفعهم في دنياهم واخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان امر محمد صلى الله عليه وسلم ونهيهم عن قولهم للكفار
ان ما انتم عليه افضل من دين محمد عليه السلام ويدخل فيه امر الرسول صلى الله عليه وسلم برد المفتاح الى عثمن بن طلحة ويدخل فيه امانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها و
ان لا يلحق بالزوج ولدا يولد من غيره وفي اخبارها عن انقضاء عدتها واما القسم الثالث وهو امانة الانسان مع نفسه فهو ان لا يختار لنفسه الا ما هو الانفع والاصلح له
في الدنيا والدين وان لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة ولهذا قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فقوله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها يدخل
فيه الكل وقد عظم الله امر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه قال انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وقال
والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا اماناتكم وقال عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة يؤدين الى البر والفاجر الامانة والعهد وصلة
الرحم قال القاضي لفظ الامانة وان كانت متناولة لكل ذلك الا انه تعالى قال في هذه الآية ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فامر باداء الامانات الى اهلها فوجب
ان يكون المراد بهذه الآية ما يجري مجرى المال التي يمكن اداؤها الى الغير المسئلة الثالثة الامانة مصدر سمي به المفعول ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف
قرئ الامانة على التوحيد المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي من الامانات الودائع ويجب ردها عند الطلب والاكثرون على انها غير مضمونة وعن بعض السلف انها مضمونة روى
الشعبي عن انس استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وعن انس رضي الله عنه قال كان لانسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فذهبت فقال عمر
ذهب لك معها شيء قلت لا فالزمني الضمان وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على الراعي ولا على المؤتمن واما فعل عمر رضي الله عنه فمحمول
على ان المودع اعترف بفعل يوجب الضمان المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة رحمه الله غير مضمونة حجة الشافعي رحمه الله قوله تعالى ان الله
يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وظاهر الامر للوجوب وبعد الهلاك تعذر ردها بعينها فوجب ضمانها ردها بمعناها فكانت الآية دالة على وجوب الضمان
ونظير هذه الآية قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترده اقصى ما في الباب ان الآية مخصوصة في الوديعة ولكن العام بعد التخصيص حجة وايضا فلانا اجمعنا على ان
السوم مضمون واجمعنا على ان المودع غير مضمون والوديعة ... فنقول المشابهة بين العارية وبين السوم اكثر لان كل واحد منهما اخذ اجنبي
لغرض نفسه بخلاف المودع فانه اخذ الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار وبين السوم اتم فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع حجة ابي حنيفة رضي الله عنه
قوله عليه السلام لا ضمان على المؤتمن قلنا انه مخصوص في السوم فكذا في العارية ولان دليلنا ظاهر القرآن وهو اقوى قوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وفيه مسائل
المسئلة الاولى اعلم ان الامانة عبارة عما اذا وجب لغيرك عليك حق فاديت ذلك الحق اليه فهذا هو الامانة والحكم بالحق عبارة عما اذا وجب لانسان على غيره حق فامرت من وجب عليه ذلك
الحق بان يدفعه الى من له ذلك الحق ولما كان الترتيب الصحيح ان يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بحال غيره لا جرم انه تعالى ذكر الامر بالامانة
اولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم بالحق فما احسن هذا الترتيب وكان اكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط المسئلة الثانية اجمعوا على ان من كان حاكما وجب عليه
ان يحكم بالعدل قال الله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس

بالحق وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه الامة بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وعن الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه ولا يخشوا الناس وان لا يشتروا باياته ثمنا قليلا ثم قرأ يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا تتبع الهوى وقرأ انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل الايات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وقال عليه السلام ينادي مناد يوم القيمة اين الظلمة واين اعوان الظلمة فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما او لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار وقال ايضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا فان قيل الغرض من الظلم منفعة الدنيا فاجاب الله عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رض ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصوم في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه والاقبال عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما قال علماؤنا المأخوذ عليه بالتسوية بينهما في الافعال دون القلب فان كان يميل قلبه الى احدهما ويحب ان يغلب بحجته على الاخر فلا شيء عليه لانه لا يمكنه التحرز عنه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجته ولا شاهدا شهادته لان ذلك يضر باحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار ولا يلقن الشهود ان يشهدوا او لا يشهدوا ولا ينبغي ان يضيف احد الخصمين دون الاخر لان ذلك يكسر قلب الاخر ولا يجيب هو الى ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما ما داما متخاصمين وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه وحاصل الامر فيه ان يكون مقصود الحاكم بحكمه ايصال الحق الى مستحقه وان لا يمتزج ذلك بغرض اخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل **المسئلة الرابعة** قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل فكان ... بان ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم بل ذلك لبعضهم ثم بقيت الاية مجملة في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على انه لا بد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الاية من الاجمال ثم قال تعالى **ان الله نعما يعظكم به** اي نعم شيئا يعظكم به او نعم الذي يعظكم به والمخصوص بالمدح محذوف اي نعما يعظكم به ذلك وهو المأمور به من اداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال تعالى **ان الله كان سميعا بصيرا** اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه اعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم وفيه دقيقة اخرى وهي ان يقال امر في هذه الايات بالحكم على سبيل العدل وباداء الامانة ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان اديت الامانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد للعاصي واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي انه لما كان احتياج العبد الى كانت عبادة الله الحمد والقضاء والولاة قد فوض الله الى احكامهم مصالح اهل العالم وكان الاهتمام بحكمهم وقضاياهم اشد فهو سبحانه وتعالى منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن لو فرضنا هذا التفاوت لكان اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة فلما كان هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية لا جرم قال في خاتمة هذه الاية ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع ثم قال تعالى **يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم** اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ولهذا قال علي بن ابي طالب عليه السلام حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال اصحابنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة قلنا انه لا نزاع ان موافقة الامر طاعة وانما النزاع ان المأمور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان المأمور قد لا يكون مرادا صح ان الطاعة عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يأمر بما لا يريد لان الله جل جلاله علم انه لا يوجد الايمان من ابي لهب وهذا العلم فهذا الخبر يمتنع زواله والعلم بعدم الايمان مضاد ومناف لوجود الايمان والجمع بين الضدين محال والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد للايمان من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان الطاعة اسم لموافقة الارادة **قال الشاعر**

رب من انضجت غيظا صدره ... قد تمنى لي موتا لم يطع

فجعل التمني وهو من جنس الارادة طاعة والجواب ان العاقل عالم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة **المسئلة الثانية** اعلم ان هذه الاية الشريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك ان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة تدل على امر الرسول عليه الصلوة والسلام ثم نعلم منه امر الله لا محالة فثبت بما ذكرناه ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة **المسئلة الثالثة** اعلم ان قوله واولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم في هذه الاية ومن امر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطأ اذ لو لم يكن معصوما عن الخطأ كان بتقدير اقدامه على الخطأ يكون قد امر الله بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ منهي عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه

محال

محال فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطأ فثبت قطعا ان اولي الامر المذكور في هذه الاية لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة اولي الامر في هذه الاية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة انا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان الامر كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من ابعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله واولي الامر اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة والله اعلم فان قيل المفسرون ذكروا في اولي الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولي الامر الخلفاء الراشدون والثاني المراد امراء السرايا قال سعيد بن جبير نزلت هذه الاية في عبد الله بن حذافة السهمي اذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية وعن ابن عباس انها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في شيء فنزلت هذه الاية وامر بطاعة اولي الامر وثالثها ان المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الثعلبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها نقل عن الشيعة ان المراد به الائمة المعصومون ولما كانت اقوال الامة في تفسير هذه الاية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجا منها كان ذلك باجماع الامة باطلا السؤال الثاني ان نقول حمل اولي الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول ان الامراء والسلاطين اولى لان اول الاية وآخرها يناسب ما ذكرناه اما اول الاية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات وبرعاية العدل واما آخر الاية فهو انه تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل الاجماع الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله واولي الامر منكم على العلماء فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من اهل الحل والعقد لم يكن هذا قولا خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة فاندفع السؤال الاول واما السؤال الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض تلك الوجوه بوجوه اخرى اقوى منها فاحدها ان الامة مجتمعة على ان الامراء والسلاطين انما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة الرسول بل يكون داخلا فيه كما ان وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الاولين فهذا اولى وثانيها ان حمل الاية على طاعة الامراء يقتضي ادخال الشرط في الاية لان طاعة الامراء انما تجب اذا كانوا مع الحق فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الاية فكان هذا اولى وثالثها ان قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع مقدم يخالف حكم التنازع ورابعها ان طاعة الله ورسوله واجبة قطعا وعندنا ان طاعة اهل الاجماع واجبة قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون محرمة لانهم لا يامرون الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الاية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول واولي الامر في لفظ واحد وهو قوله اطيعوا الرسول واولي الامر فكان حمل اولي الامر الذي هو مقرون بالرسول المعصوم على المعصوم اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة امراء الامراء فكان حمل اولي الامر عليهم اولى واما حمل الاية على الائمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم فلو اوجب طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو اوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا وظاهر قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي الاطلاق وايضا ففي الاية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لانه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولي الامر في لفظة واحدة وهو قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون مطلقة في حق اولي الامر الثاني انه تعالى امر بطاعة اولي الامر واولو الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر وثالثها انه قال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم لوجب ان يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام فثبت ان الحق تفسير الاية بما ذكرناه **المسئلة الرابعة** اعلم ان قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان قوله فان تنازعتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب او السنة او الاجماع والمراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير مذكور فيها والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب عليهم طاعته فكان قوله فردوه الى الله والى الرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والى الرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمه الى الاحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الاية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فردوه الى الله والرسول اي فوضوا علمه الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص الى المنصوص في انه لا يحكم فيها الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد في رد هذه الاحكام

الرابع الاصلية قلنا اما الاول فمدفوع وذلك لان هذه الاية دلت على ان جملة الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر في القسم الاول
بالطاعة والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد ههنا بالرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من
القطع بالنفي او بالاثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثاني واما السؤال
الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا الى الله بوجه من الوجوه فلذا رددنا حكم الواقعة الى الاحكام المنصوص عليها كان هذا
ردا للواقعة الى احكام الله فكان حمل اللفظ على هذا الوجه اولى المسئلة الخامسة هذه الاية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا يجوز
ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا او خفيا وسواء كان النص مخصوصا قبل ذلك ام لا ويدل عليه انا بينا ان قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما او يخصصهما او لم يوجد
واجب ومما يؤكد ذلك وجوه اخرى احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط وعلى هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول صريح
في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول الثاني انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وهذا مشعر بان العمل به مؤخر عن الاصول الثلاثة الثالث انه
صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب والسنة وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم تجد الرابع انه تعالى امر
الملائكة بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ثم ان ابليس لم يدفع هذا النص بالكلية بل خصص نفسه من ذلك العموم بقياس وهو قوله خلقتني من
نار وخلقته من طين ثم اجمع العقلاء على انه جعل القياس مقدما على النص فصار بذلك السبب ملعونا وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز
الخامس ان القرآن مقطوع في متنه لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون السادس قوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فاذا وجدنا عموم الكتاب حاصلا في الواقعة ثم انا لا نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم
السابع قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فاذا كان عموم الكتاب حاضرا ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله
والرسول الثامن قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله الى قوله ان تتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات الكفار ومن الموجبات القوية في ذمهم
فمقتضى ان لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك لهذا النص فيما بينا انه يدل على جواز العمل بالقياس لكنه انما دل على ذلك عند فقدان النص فوجب ان يبقى عند وجدانه على
الاصل التاسع روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه ولا شك ان الحديث
اقوى من القياس فاذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس اولى به العاشر ان القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل
من حكيم حميد والقياس تصرف في عقل الانسان الضعيف وكل من له عقل سليم علم ان الاول اقوى والمبالغة اخرى المسئلة السادسة هذه الاية دالة على ان ما سوى هذه
الاصول الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل الوقايع قسمين احدهما ما يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالطاعة
وهو قوله يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والثاني ما لا يكون احكامها منصوصا عليها وامر فيها بالاجتهاد وهو قوله فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول فاذا كان الامر مقصورا على هذين القسمين وقد امر تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على انه ليس للمكلف ان
يتمسك بشيء سوى هذه الاصول الاربعة اذا ثبت هذا فنقول القول بالاستحسان الذي يقول به ابو حنيفة رض والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك
ان كان المراد به احد هذه الاصول الاربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول به باطلا قطعا لدلالة هذه الآية
على بطلانه كما ذكرنا المسئلة السابعة زعم اكثر الفقهاء ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب واعترض المتكلمون عليهم فقالوا قوله
اطيعوا امر فهذا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضي افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل وللفقهاء ان يجيبوا عنه من وجهين الاول ان
الاوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على الندب فقوله اطيعوا لو كان معناه ان الاتيان بالمامورات مندوب لم يبق لهذه الاية فائدة لان مجرد الندب
كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على افادة الوجوب حتى يقال ان تلك الاوامر دلت على ان فعل تلك المامورات اولى من تركها وهذه الاية دلت على المنع من تركها فيبقى لهذه
الاية فائدة والثاني انه تعالى ختم الاية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وهو وعيد وكان احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول قائم
فلذلك احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله اطيعوا الله وقوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا كان حكمنا بعود ذلك الوعيد الى الكل صار قوله
اطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه معرفة في الشرع المسئلة الثامنة اعلم ان المنقول عن الرسول صلى الله عليه
وسلم اما القول واما الفعل اما القول فيجب طاعته لقوله تعالى واطيعوا الرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله اطيعوا الله
يوجب الاقتداء بالرسول في كل افعاله وقوله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء في جميع اقواله ولا شك انهما اصلان معتبران في الشريعة المسئلة التاسعة اعلم ان ظاهر الامر وان كان
في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا العموم الا انه في عرف الشرع يدل عليهما ويدل عليه وجوه الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثناء اي وقت كان وحكم كل الاوقات وذلك يقتضي التكرار

ويقتضي الفور الثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكور واما لو حملناه على العموم كانت الاية مبينة وحمل كلام الله على الوجه الذي
يكون مبينا اولى من حمله على الوجه الذي به يصير مجملا مجهولا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص لكن التخصيص خير من الاجمال الثالث قوله اطيعوا الله اضاف لفظ الطاعة الى
لفظ الله وهذا يقتضي ان وجوب الطاعة علينا له انما كان لكوننا عبيدا له ولكونه الها لنا فثبت من هذا الوجه ان منشأ وجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك
يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام القيامة وهذا اصل معتبر في الشرع المسئلة العاشرة انه قال اطيعوا الله فافرده في الذكر ثم قال واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وهذا تعليم من الله سبحانه هذا الادب وهو انه لا يجمع في الذكر بين الله سبحانه وبين اسم غيره واما اذا آل الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب ولذلك روي ان واحدا ذكر عند الرسول صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن
عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب انت هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله فقد غوى وهذا لفظ هذا معناه وتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين في اللفظ
يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه وتعالى منزه عن ذلك المسئلة الحادية عشرة قلنا للناس ان قوله واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل
فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر بعضها النوع الاول مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط احكام الله
من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون باهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه فنقول الاية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين لهم الامر والنهي في الشرع
ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط
الاحكام من القرآن والحديث فدل بما ذكرنا على ان اولي الامر في الشريعة ليس الا الذين ذكرناهم فلما دلت الاية على ان اجماع اولي الامر حجة علمنا دلالة الاية على انعقاد الاجماع بمجرد
هذه الطائفة من العلماء واما دلالة الاية على ان العامي غير داخل فيه فظاهر لانه الحاصل عند الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة والدليل عليه هذه الاية وذلك لانا بينا
ان قوله واطيعوا الرسول واولي الامر يقتضي وجوب طاعة جملة اهل الحل والعقد من الامة وهذا يدخل فيه حصول هذا الانعقاد لكن كذلك لوجب ان يكون كل حجة الفرع الثالث
اختلفوا في ان انقراض العصر هل هو شرط فالاصح انه ليس بشرط والدليل عليه هذه الاية وذلك لانها دلت على وجوب طاعة المجمعين فيدخل فيه ما اذا انقرض العصر وما اذا
لم ينقرض الفرع الرابع دلت الاية على ان العبرة باجماع المؤمنين واما سائر الفرق الذين يشك في ايمانهم فلا عبرة بهم المسئلة الثانية عشرة ذكرنا ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الاية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع العمل بالقياس ولنذكر بعضها الفرع
الاول انا ذكرنا ان قوله فردوه الى الله معناه ردوا الواقعة التي ليس لله حكمها فلا بد وان يكون المراد فردوه الى واقعة تشبهها اذ لو كان المراد الامر بردها الى واقعة
تخالفها في الصورة والصفة فحيث لم يكن ردها الى بعض الصور اولى من ردها الى الباقي وجب ان يتعذر الرد فعلمنا انه ليس المراد الا ان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها في
الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذي عقلنا تأكد بالخبر والاثر اما الخبر فهو انهم لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال ارأيت لو تمضمضت فالمضمضة
مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع فكما ان تلك المضمضة لم تنقض الصوم فكذا القبلة ولما سأله عن الحج فقال عليه السلم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يجزي عنك فقال نعم فقال عليه السلم فدين الله احق بالقضاء واما الاثر فما روي عن عمر رض انه قال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك فثبت بمجموع ما ذكرنا ان هذه الاية والخبر و
الاثر على ان قوله فردوه امر برد الشيء الى الشبيه واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص يشابه الحكم في محل النص وهذا هو الذي
يسميه الشافعي رض قياس الشبه وتسميه اكثر الفقهاء قياس الطرد ودلت هذه الاية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه هو انه ردوه الى الشبيه علمنا ان
الاصل المعول عليه في باب القياس محض المشابهة وهذا بحث فيه طول ومرادنا كيفية استنباط المسائل من الاية فاما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب الفرع الثاني ظاهر الاية
على ان شرط الاستدلال بالقياس في المسئلة ان لا يكون فيه نص من الكتاب والسنة لان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه مشعر بهذا الاشتراط الفرع الثالث دلت الاية على انه
اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيها [illegible] لان قوله تعالى فان تنازعتم عام في كل واقعة لا نص فيها الفرع الرابع دلت الاية
على ان من اثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ولا يجوز ان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس [illegible] القرآن مقدما على القياس
انه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي قوله فردوه الى الله والى الرسول وكذلك في خبر معاذ الفرع السادس دلت الاية على ان
[illegible] واحد منهما [illegible] خبر من اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الاول مقدم على الثاني بما ذكرنا الفرع الخامس [illegible]
المسائل الاصولية استنباطها من هذه الاية [illegible] استنباط اكثر مسائل اصول الفقه من هذه الاية المسئلة الثالثة عشرة
[illegible] المسئلة الرابعة عشرة قوله فان تنازعتم [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله تعالى ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر [illegible] المسئلة الخامسة عشرة [illegible] فردوه
الى الله والى الرسول المسئلة السادسة عشرة ظاهر قوله ان كنتم تؤمنون بالله يقتضي ان من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا يقتضي ان يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد

قوله تعالى ذلك خير واحسن تاويلا اى ذلك الذى امرتكم به فى هذه الايات خير لكم واحسن عاقبة لكم التاويل عبارة عما اليه يرجع عاقبة الشىء

قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت اعلم انه تعالى لما اوجب فى الاية الاولى على جميع المكلفين ان يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر فى هذه الاية ان المنافقين والذين فى قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره وفى الاية مسايل المسالة الاولى الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان فى الاكثر الا فى القول الذى لا يتحقق قال الليث واهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب او صدق وكذلك تفسير قوله هذا لله بزعمهم اى بقولهم الكذب وكان شريح يقول لكل شىء كنية وكنية الكذب زعموا قال الاصمعى الزعم مثل الطمع الذى لا يعرف انه حق ام لا وقال ابن الاعرابى الزعم قد يستعمل فى الحق وانشد لامية ابن ابى الصلت واني اذين لكم ان سيحيكم ربكم اذا عرفت هذا فنقول الذى فى هذه الاية المراد به الكذب لان الاية نزلت فى المنافقين المسالة الثانية ذكروا فى اسباب النزول وجوها الاول قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودى بينى وبينك ابو القسم وقال المنافق بينى وبينك كعب بن الاشرف والسبب فى ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضى بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة فى الرشوة واليهودى كان محقا والمنافق كان مبطلا فلهذا المعنى كان اليهودى يريد التحاكم الى الرسول صلى الله عليه وسلم والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف ثم اصر اليهودى على قوله فذهبا اليه فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم لليهودى على المنافق فقال المنافق لا ارضى انطلق بنا الى ابى بكر فحكم ابو بكر لليهودى فلم يرض المنافق فقال بينى وبينك عمر فصارا الى عمر فاخبره اليهودى ان الرسول صلى الله عليه وسلم وابا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال للمنافق اهكذا فقال نعم قال اصبرا ان لى حاجة ادخل فاقضيها واخرج اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودى فجاء اهل المنافق فشكوا عمر الى النبى صلى الله عليه وسلم فسال عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك يا رسول الله فجاء جبريل عليه السلم فى الحال وقال انه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال النبى صلى الله عليه وسلم لعمر انت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الاشرف الرواية الثانية فى سبب نزول هذه الاية انه اسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير فى الجاهلية اذا قتل قرظى نظيرا قتل به واخذ منه دية مائة وسق من تمر واذا قتل نضرى قرظيا لم يقتل به لكن اعطى ديته ستين وسقا من التمر وكان النضير اشرف وهو حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم الى المدينة قتل نظرى قرظيا فاختصموا فيه فقالت بنو النضير لا قصاص علينا انما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه وقالت الخزرج هذا حكم الجاهلية ونحن وانتم اليوم اخوة وديننا واحد ولا فضل بيننا فابى النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا الى ابى بردة الكاهن وقال المسلمون بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فابى المنافقون وانطلقوا الى الكاهن ليحكم بينهم فانزل الله هذه الاية ودعا الرسول صلى الله عليه وسلم الكاهن الى الاسلام فاسلم هذا قول السدى وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن الرواية الثالثة قال الحسن ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن كان اهل الجاهلية يتحاكمون اليه ورجل قائم يترجم الاباطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل الرواية الرابعة كانوا يتحاكمون الى الاوثان وكان طريقهم انهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت هو الوثن واعلم ان المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية نزلت فى بعض المنافقين قال ابو مسلم ظاهر الاية يدل على انه كان منافقا من اهل الكتاب مثل انه كان يهوديا فاظهر الاسلام على سبيل النفاق لان قوله تعالى يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك انما يليق بمثل هذا المنافق المسالة الثالثة مقصود الكلام ان بعض الناس اراد ان يتحاكم الى بعض اهل الطغيان ولم يرد التحاكم الى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضى ويجب ان يكون التحاكم الى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد صلى الله عليه وسلم كفر ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به فجعل التحاكم الى الطاغوت مقابلا للكفر به وهذا يقتضى ان التحاكم الى الطاغوت يكون ايمانا به ولا شك ان الايمان بالطاغوت كفر بالله كما ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله الثانى قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص فى تكفير من لم يرض بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وهذا يدل على ان مخالفته معصية عظيمة وفى هذه الايات دلائل على ان من رد شيئا من اوامر الله او اوامر الرسول فهو خارج عن الاسلام سواء رده من جهة الشك او من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعى الزكوة وقتلهم وسبى ذراريهم المسالة الرابعة قالت المعتزلة ان قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا يدل على ان كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بارادته وبيانه من وجوه الاول انه لو خلق الله الكفر فى الكافر واراده منه فاى تاثير للشيطان فيه واذا لم يكن فيه تاثير فلم ذمه عليه الثانى انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم اولى قال تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون الثالث ان قوله اول الاية صريح فى اظهار التعجب من انهم كيف تحاكموا الى الطاغوت مع انهم امروا ان يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقى التعجب فانه تعالى انما فعلوا لاجل انه خلقه فيهم واراده منهم بل التعجب من هذا التعجب اولى لانه تعالى قبل ذلك فيهم ثم اخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال يرجع الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت منا مرارا ان الاقوى من هذه الطريقة الا بالمعارضة بالعلم والداعى

قوله تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا وفيه مسالتان المسالة الاولى بين بالاية الاولى رغبة المنافقين فى التحاكم الى الطاغوت وبين بهذه الاية نفرتهم عن التحاكم الى الرسول عليه الصلوة والسلم قال المفسرين انما صد المنافقون عن حكم الرسول صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا ياخذ الرشى على الحكم وانه

توسل

لا حكم

لا يحكم الا بالحكم وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم فى الدين المسالة الثانية يصدون عنك صدودا اى يعرضون عنك وذكر المصدر للتاكيد والمبالغة كانه قيل صدودا اى صدود

قوله تعالى فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا وفى الاية مسايل المسالة الاولى اعلم ان فى اتصال هذه الاية بما قبلها وجهين الاول ان قوله فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع فى البين وما قبل هذه الاية يتصل بما بعدها هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا يعنى انهم فى اول الامر يصدون عنك اشد الصدود ثم بعد ذلك يجيؤنك ويحلفون كذبا على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا وتلك الاية وقعت فى البين كالكلام الاجنبى وهذا يسمى اعتراضا وهو كقوله ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعى الى ترجمان فقوله وبلغتها كلام اجنبى وقع فى البين الا ان الكلام الاجنبى شرطه ان يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما فى هذا البيت فان قوله وبلغتها دعاء للمخاطب وتلطف فى القول معه والاية ايضا كذلك لانا اول الاية واخرها فى شرح قبائح المنافقين وفضايحهم وانواع مكرهم وكيدهم فانه تعالى حكى عنهم فى اول الايات انهم يتحاكمون الى الطاغوت مع انهم امروا بالكفر به ويصدون عن الرسول صلى الله عليه وسلم مع انهم امروا بطاعته فذكر عند هذا ما يدل على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال القبيحة فى الدنيا والاخرة فقال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم اى فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة وهذا القول هو قول الحسن البصرى واختيار الواحدى من المتاخرين الوجه الثانى انه كلام متصل بما قبله وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم فى الاية المتقدمة انهم يتحاكمون الى الطاغوت ويفرون من الرسول عليه الصلوة والسلم اشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول صلى الله عليه وسلم والقرب منه فلما ذكر ذلك قال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم اعنى اذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول صلى الله عليه وسلم فى اوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم فى شدة الغم والحسرة اذا اتوا بجناية خافوا منك بسببها ثم جاؤك شاءوا ام ابوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب انا ما اردنا بتلك الجناية الا الخير والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان ان ما فى قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له سواء غابوا ام حضروا وسواء بعدوا او قربوا ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله اولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم والمعنى انه من اراد المبالغة فى شىء قال هذا شىء لا يعلمه الا الله يعنى انه لكثرته وقوته لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم قال فاعرض عنهم اى لا تلتفت الى الرسول صلى الله عليه وسلم سبب بغضهم وشدة عداوتهم ونفرتهم عنه فانه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى انفسهم قولا بليغا وهذا الكلام ما فيه نظم حسن الاتساق لا حاجة فيه الى شىء من الحذف والاضمار ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتاخرين كيف اضطربوا فيه والله اعلم

ذكروا فى قوله اصابتهم مصيبة وجوها الاول المراد منه قتل عمر صاحبهم الذى اقر انه لا يرضى بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم فهم جاؤا الى النبى صلى الله عليه وسلم فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا بالذهاب الى غير الرسول عليه السلم الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثانى قال ابو على الجبائى المراد من هذه المصيبة ما امر الله تعالى الرسول صلى الله عليه وسلم من انه لا يستصحبهم فى الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله فقل لن تخرجوا معى ابدا وبالجملة فامثال هذه الايات توجب لهم الذل العظيم فكانت معدودة فى مصايبهم وانما يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك اى وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون انا ما اردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الصلاحية وكانوا فى ذلك كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروه ولم يريدوا بذلك الاحسان الذى هو الصلاح الثالث قال ابو مسلم الاصفهانى انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا فى حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول صلى الله عليه وسلم بشره انهم سيصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى ان يظهروا له الايمان والى ان يحلفوا بان مرادهم الاحسان والتوفيق قال ومن عادة العرب عند التبشير والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم امره تعالى اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم المسالة الثانية فى تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والايتلاف فيما بيننا وانما كان الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم كانوا عند الرسول لا يقدرون على رفع الصوت عند تقرير كلامهم ولكانوا مقهورين على التمرد من حكمه فاما اذا كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم الثانى ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر يا رسول الله الا انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويامر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الاخر وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم والمعنى انه لا يعلم ما فى قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة الا الله ثم قال تعالى فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى انفسهم قولا بليغا واعلم انه تعالى امر الرسول صلى الله عليه وسلم ان يعاملهم بثلثة اشياء الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه والثانى ان هذا يجرى مجرى ان يقول له اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ولا تظهر لهم انك عالم بكنه ما فى بواطنهم فان من هتك ستر عدوه واظهر له كونه عالما بما فى قلبه فربما يجريه ذلك على ان لا يبالى باظهار العداوة فيزداد الشر ولكن اذا تركه على حاله بقى فى خوف ووجل النوع الثانى قوله وعظهم والمراد به زجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب وتخويفهم بعقاب الاخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة النوع الثالث قوله وقل لهم فى انفسهم قولا بليغا وفيه مسئلتان المسالة الاولى فى قوله فى انفسهم وجوه

شر الرسول

ظلمهم

الاول ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير وقل لهم في انفسهم موثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعارا الثاني ان يكون التقدير
وقل لهم في معنى انفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا وان الله تعالى يعلم ما في قلوبهم فلا يغني عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم عن النفاق والا انزل
الله بكم ما انزل بالمجاهرين بالشرك والشر من ذلك واغلظ الثالث قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر لان النصيحة في الملا تقريع وفي
السر محض المنفعة المسألة الثالثة في الاية قولان احدهما ان المراد بالوعظ التخويف بعقاب الاخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو ان يقول لهم
ان ما في قلوبهم من النفاق والكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم الايمان فان دمتم على هذه الافعال السيئة
فظهر للكل بقاؤكم على الكفر وجب عليكم السيف الثاني ان القول البليغ صفة للوعظ فامر بالوعظ ثم امر بان يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ وهو ان يكون كلاما بليغا طويلا
حسن الالفاظ حسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب والاعذار والانذار والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا كان عظيم الوقع في القلب واذا
كان كذلك مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلب والله اعلم قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله واعلم انه تعالى لما
امر بطاعة الرسول في قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول وبين قبح طريقه وفساد منهجه رغب
[illegible] مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال الزجاج كلمة من هاهنا صلة زائدة والتقدير
وما ارسلنا رسولا ويمكن ان يكون التقدير وما ارسلنا من هذا الجنس احدا الا كذا وكذا وعلى هذا التقدير يكون المبالغة اتم المسألة الثانية قال ابو علي الجبائي
معنى الاية وما ارسلت من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويتبع لا ليصدق ولم ارسله ليعصى قال وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون
[illegible] رسول ليعصى من المعلوم انه يعصى [illegible] على كفرهم [illegible] فلو لم يكن في القران ما يدل على بطلان قولهم الا هذه الاية لكفى
ان يكون قد ارسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مراده لله وانه تعالى ما اراد الا ان يطاع واعلم ان هذه الاية [illegible]
نهاية الضعف بيانه من وجوه الاول ان قوله الا ليطاع يكفي في تحقق مفهومه ان يطيعه مطيع واحد في وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه ان يطيعه [illegible]
في جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله فقد اطاعه بعض الناس في بعض الاوقات اللهم الا ان يقال [illegible]
يدل على نفي الحكم عما عداه الا ان الجبائي لا يقول بذلك فسقط هذا الاستدلال على جميع التقديرات الثاني هو انه لا يجوز ان يكون المراد ان كل كافر [illegible]
عند موته كما قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته او يحمل ذلك على ايمان الكل يوم القيامة ومن المعلوم ان الوصف في جانب الثبوت يكفي في صدقه
ثبوته في بعض الصور في بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان وذلك العلم [illegible]
الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له
القاطع انه يستحيل ان يريد الله من الكافر كونه مطيعا فوجب تاويل هذا اللفظ وهو ان يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الامر والتقدير وما ارسلنا من رسول
الا ليؤمن الناس بطاعته وعلى هذا التقدير سقط الاستدلال المسألة الثالثة قال اصحابنا الاية دالة على انه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان
والطاعة والعصيان الا بارادة الله والدليل عليه قوله تعالى الا ليطاع باذن الله ولا يمكن ان يكون المراد من هذا الاذن الامر والتكليف لانه لا
الا ان الله امر بطاعته فلو كان المراد هو هذا لصار تقدير الاية وما اذنا في طاعة من ارسلناه الا باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة
وعلى هذا الوجه يصير تقدير الاية وما ارسلنا من رسول الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بانه سبحانه ما اراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك
الا من الذي وفقه لذلك واعانه عليهم وهم المؤمنون فاما المحرومون عن التوفيق والاعانة فالله تعالى ما اراد ذلك منهم فثبت ان هذه الاية اقوى الدلايل على قولنا
المسألة الرابعة الاية دالة على انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا في تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعو الا الى شرع من قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعا بل
كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بانه مطاع المسألة الخامسة الاية دالة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون
عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو اتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا وكونها
كونها محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشيء الواحد وانه محال فان قيل السؤال في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم قوله الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف
المسألة برهان قاطع عقلي يوجب القطع في عصمة الانبياء فظهر الفرق قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول
وفيه مسايل المسألة الاولى في سبب النزول وجهان الاول المراد به من تقدم ذكره من المنافقين يعني لو انهم عندما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار عن
جاؤا الرسول واظهروا الندم على ما فعلوا وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بان يسال الله ان يغفر لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما
الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل عليه السلام واخبره به فقال
وسلم ان قوما دخلوا يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا تقومون فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان

حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الان اخرجوا انا كنت في بدء الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله
اقرب الى الاجابة اخرجوا عني المسألة الثانية لقائل ان يقول اليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم
قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله وكان ايضا اساءة الى الرسول وادخالا للغم في قلبه ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن
ذلك الذنب لغيره فلهذا المعنى وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول ان يستغفر لهم الثاني ان القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما
يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذلك الا بان يذهبوا الى الرسول ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه من الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول
صارت مستحقة القبول المسألة الثالثة انه قال واستغفر لهم الرسول ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول صلى الله عليه وسلم وانهم اذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله
برسالته واكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ المغايبة ما ذكرناه المسألة الرابعة
الاية دالة على الجزم بان الله يقبل توبة التائب لانه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده لوجدوا الله توابا رحيما وهو انما يليق اذا قبل توبتهم ولا بد واستغفار
قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وفيه مسائل المسألة الاولى في سبب نزول
هذه الاية قولان احدهما انها متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي والثاني انها مستانفة نزلت في قصة اخرى وهو ما روي عن عروة بن الزبير ان رجلا من الانصار خاصم الزبير
في ماء يسقي النخل فقال صلى الله عليه وسلم للزبير اسق ارضك ثم ارسل الماء الى ارض جارك فقال الانصاري لاجل انه ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال
للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واستوف حقك ثم ارسله الى جارك [illegible] ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول صلى الله عليه وسلم
اذن للزبير في السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امر به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله امر النبي صلى الله عليه وسلم
باستيفاء حقه على سبيل التمام وحمل خصمه على مر الحق المسألة الثانية لا في قوله تعالى فلا وربك فيه قولان الاول معناه فوربك كقوله فوربك لنسالنهم ولا
مزيدة للتاكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب القسم والثاني انها مفيدة وعلى هذا التقدير ذكروا فيه وجهين الاول
انه يفيد نفيا لما سبق والتقدير ليس الامر كما يزعمون انهم امنوا وهم يخالفون حكمك ثم استأنف القسم بقوله وربك لا يؤمنون حتى يحكموك والثاني انها
لتوكيد النفي الذي جاء فيما بعد لانه اذا ذكر في اول الكلام وفي اخره كان اوكد واحسن يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط وشاجره
اذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم الاصفهاني وهو مأخوذ
عندي من التفاف الشجر فان الشجر يتداخل بعض اغصانه في بعض واما الحرج فهو الضيق قال الواحدي للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل اليه حرج وجمعه حراج
واما التسليم فهو تفعيل من السلامة يقال سلم فلان اي ولم يثبت به بلاء وسلم هذا الشيء لفلان اي خلص له من غير منازع فاذا ثقلته بالتشديد قلت
سلم له فمعناه انه سلمه له وخلصه له هذا هو الاصل في اللغة وجميع استعمالات التسليم راجع الى هذا الاصل فقولهم سلم عليه يدعو له بان يسلم ويسلم اليه الوديعة اي
دفعها اليه فلا شائبة له فيها وسلم لله امره وسلم على فلان اي ترك المنازعة وكم الى الله امره اي فوض اليه حكم نفسه على معنى انه لم ير لنفسه في ذلك اثرا ولا شركة
ان المدبر الصانع هو الله وحده لا شريك له اعلم ان قوله فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله على انهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان الا عند حصول شرايط
اولها حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا واعلم ان من يتمسك بهذه الاية في بيان انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بارشاد
النبي المعصوم قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا اذا استعانوا بحكم النبي في كل ما اختلفوا فيه ونرى اهل العالم مختلفين في صفات
الله سبحانه فمن معطل ومن مشبه ومن قدري ومن جبري فلزم بحكم هذه الاية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته وحققوا ذلك بان عقول اكثر الخلق
ناقصة وغير وافية بادراك هذه الحقائق وعقل النبي المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل اشراق نوره بعقولهم قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال ومن
الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يؤكد ذلك ان الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا جازمين متيقنين كاملين
في الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اختلفوا واضطربوا وكثرت المذاهب وتوالت الاعتراضات زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرناه والتمسك بهذه الاية في
كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فقال لهم هذا الاستدلال الذي ذكرتموه استخرجتموه من عقلكم واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب ان تشك في صحة مذاهبكم وصحة
هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال الشرط الثاني قوله ثم [illegible] حكم الرسول صلى الله عليه وسلم
قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين بهذه الاية انه لا بد من حصول الرضا في القلب واعلم ان ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد منه
الاية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق والشرط الثالث قوله ويسلموا تسليما واعلم ان من عرف بقلبه كون
ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد او يتوقف في ذلك القبول فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد
معه من التسليم في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد منه الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد الانقياد في الظاهر المسألة الرابعة دلت الاية على

الانبياء صلوات الله عليهم معصومون عن الخطأ في الفتوى وفي الاحكام لانه تعالى اوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك محمول على انا وبل على الوجه الذي يحصل هاهنا في
الكتاب المسئلة الخامسة من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت على ان ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام
ولا نزاع في انه للوجوب المسئلة السادسة ظاهر الاية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق وانه لا يجوز العدول
منه الى غيره ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الاية قلما يوجد في شيء من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا
في انفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس يفضي الى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد ان لا يلتفت الى
ذلك الحرج ويسلم النص تسليما كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن انصف المسئلة السابعة قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض
وذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بانه ليس له ان يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لانه قضاء الرسول والرضا بقضاء الرسول صلى الله
عليه وسلم واجب لدلالة هذه الاية ثم لو ان ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول فلو كانت المعاصي بقضاء الله والرضا بقضاء الله لزم ان يجب
على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب ان يلزمهم الرضا بالفعل وبالترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروع
والمراد من قضاء الله التكوين والايجاد وهما مفهومان متغايران فالجمع بينهما لا يفضي الى التناقض قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او
اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم اعلم ان هذه الاية متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيبهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا
التكليف على الناس نحو ان نامرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله الا الاقلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على
عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع
وابن عامر والكسائي ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم بضم النون وضم الواو والسبب فيه نقل ضمة اقتلوا وضمة اخرجوا اليهما وقرا عاصم وحمزة بالكسر
فيهما لالتقاء الساكنين وقرا ابو عمرو بكسر النون والضم في الواو وقال الزجاج ولست اعرف لفصل ابي عمرو بين هذين الحرفين خاصية الا ان يكون رواية وقال غيره
اما كسر النون فلان الكسر هو الاصل لالتقاء الساكنين واما ضم الواو فلان الضمة في الواو احسن لانها تشبه واو الضمير نحو اشتروا الضلالة فلا تنسوا الفضل المسئلة الثانية
الكناية في قوله ما فعلوه عائدة الى القتل والخروج معا وذلك ان الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه واختلف القراء في قوله الا قليل منهم فقرا ابن عامر قليلا بالنصب
وكذا هو في مصاحف اهل الشام ومصحف انس بن مالك والباقون قليل بالرفع اما من نصب فان قولك ما جاءني احد كلام تام كما ان قولك جاءني
القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا في الاثبات فكذا في النفي والجامع كون المستثنى فضلة جاء بعد تمام الكلام واما من رفع فالسبب انه جعله بدلا من الواو في
فعلوه وكذلك كل مستثنى من منفي كقولك ما اتاني احد الا زيد برفع زيد على البدل من احد فيجعل اعرابه بعد الا على ما قبلها وكذلك في النصب والجر كقولك ما
رايت احدا الا زيدا وما مررت باحد الا زيد قال ابو علي الفارسي الرفع اقيس فان معنى ما اتاني احد الا زيد وما اتاني الا زيد واحد وكما اتفقوا في قولهم
ما اتاني الا زيد على الرفع وجب ان يكون قولهم ما اتاني احد الا زيد بمنزلته المسئلة الثالثة الضمير في قوله ولو انا كتبنا عليهم فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس و
مجاهد انه عائد الى المنافقين وذلك لانه كتب على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وكتب على المهاجرين ان يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو كتبنا القتل والخروج عن
الوطن على هؤلاء المنافقين ما فعلوه الا القليل رياء وسمعة وحينئذ يصعب الامر عليهم وينكشف كفرهم فاذا لم نفعل بهم ذلك بل كلفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا
النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا القول اختيار ابي بكر الاصم وابي بكر القفال الثاني ان المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله الا القليل منهم
وعلى هذا التقدير يدخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق واما الضمير في قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد ان يكون اول
الاية عاما واخرها خاصا وعلى هذا التقدير يحسن ان يكون المراد بالقليل المؤمنين روي ان ثابت بن قيس بن شماس فاخر يهوديا فقال اليهودي يا موسى امرنا بقتل انفسنا
ففعلنا ذلك وان محمدا يامركم بالقتال فتكرهونه فقال يا ابت لو ان محمدا امرني بان اقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت هذه الاية وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي
نفسي بيده ان من امتي رجالا الايمان اثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي وعن عمر بن الخطاب رضه انه قال والله لو امرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يامرنا بذلك
المسئلة الرابعة قال ابو علي الجبائي لما دلت هذه الاية على انه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم فبان لا يكلفهم ما لا يطيقون كان اولى فقال له هذا لازم
عليك لان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم بهذه الاشياء الشاقة لانهم لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم انه تعالى علم من ابي جهل و
انهم لا يؤمنون وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب الدائم ومع ذلك فانه تعالى كلفهم فكل ما تجعله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت ثم قال تعالى ولو انهم
فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما واعلم ان المراد من قوله ولو انهم
فعلوا ما يوعظون به انهم لو فعلوا ما كلفوا به وامروا به وانما سمي هذا التكليف والامر وعظا لان تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب
والترهيب والثواب والعقاب وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ثم انه تعالى بين انهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم انواع من المنافع فالنوع الاول قوله لكان خيرا لهم

محتمل

فيحتمل ان يكون المعنى المبالغة والترجيح ويحتمل ان يكون ذلك انفع لهم وافضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على الوجهين جميعا النوع الثاني قوله واشد تثبيتا وفيه وجوه الاول المراد ان هذا
اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم عليه لان الطاعة تدعو الى امثالها والواقع منها في وقت يدعو الى المواظبة عليه الثاني ان يكون اثبت وابقى لانه حق والحق ثابت باق والباطل
زائل الثالث ان الانسان يطلب اولا تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب ان يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا فقوله لكان خيرا لهم اشارة الى الحالة الاولى وقوله واشد تثبيتا اشارة الى الحالة الثانية النوع الثالث قوله واذا
لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما واعلم انه تعالى لما بين ان هذا الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه من النفاق واكثر ثباتا وبقاء بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضا مستعقب
لخيرات عظيمة وهي الاجر العظيم والثواب العظيم قال صاحب الكشاف اذا جواب لسؤال مقدر كانه قيل ماذا يكون من هذا الخير فقيل هو ان نؤتيهم من لدنا اجرا
عظيما كقوله ويؤت من لدنه اجرا عظيما واقول انه تعالى جمع في هذه الاية قرائن كثيرة كل واحد منها يدل على عظم هذا الاجر احدها انه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهي
قوله اتيناهم وقوله من لدنا والمعطي الحكيم اذا ذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظم تلك العطية وثانيها قوله من لدنا وهذا التخصيص
يدل على المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علما وثالثها انه تعالى وصف هذا الاجر بالعظيم والشيء الذي وصفه اعظم العظماء بالعظمة لا بد وان يكون في نهاية الجلالة وكيف لا
يكون عظيما وقد قال عليه السلام فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر النوع الرابع ولهديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان احدهما ان الصراط المستقيم هو
الدين الحق نظيره قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والثاني انه الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة وذلك لانه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق
متقدم على الثواب والاجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة الى الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى
اولى قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا
ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين الى رفيقا اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا
الله واطيعوا الرسول ثم زجر بعد ذلك عن الذين يتحاكمون الى الطاغوت فقد جاؤوا الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول مرة اخرى فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع
ثم رغب في تلك الطاعة بقوله لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اكد الامر بطاعة الله وطاعة
الرسول في هذه الاية مرة اخرى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الى اخر الاية فهنا مسائل المسئلة الاولى ذكروا في
سبب النزول وجوها الاول روى جمع من المفسرين ان ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه فاتاه يوما
وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله فقال يا رسول الله ما بي وجع غير اني اذا لم ارك اشتقت اليك واستوحشت
وحشة شديدة حتى القاك فذكرت الاخرة فخفت ان لا اراك هناك لاني ان ادخلت الجنة فانت تكون في درجات النبيين وانا في درجة العبيد فلا اراك وان لم ادخل الجنة فحينئذ
لا اراك ابدا فنزلت هذه الاية الثاني قال السدي ان ناسا من الانصار قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم اذا خرجنا من عندك الى اهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا
شيء حتى نرجع اليك ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة فانزل الله تعالى هذه الاية فلما توفي النبي صلى الله عليه وسلم اتى الانصاري ولده
وهو في حديقة له فاخبره بموت النبي صلى الله عليه وسلم فقال اللهم اعمني حتى لا ارى شيئا بعده الى ان القاه فعمي مكانه فكان يحب النبي صلى الله عليه وسلم حبا
شديدا فجعله الله له في الجنة الرابع قال الحسن ان المؤمنين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما لنا منك الا الدنيا فاذا كانت الاخرة رفعت في الاعلى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم
فنزلت هذه الاية قال المحققون لا ننكر صحة هذه الروايات الا ان سبب نزول الاية يجب ان يكون شيئا اعظم من ذلك وهو الحث على الطاعة والترغيب فيها فانك تعلم
ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الاية عامة في حق جميع المكلفين وهو ان كل من اطاع الله واطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة
عند الله تعالى المسئلة الثانية ظاهر قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت حصول ذلك
المسمى مرة واحدة قال القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وان تحمل الطاعة على فعل جميع المامورات وترك جميع المنهيات اذ لو جعلناه على الطاعة الواحدة لدخل
فيه الفساق والكفار لانهم قد ياتون بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه اخر وهو انه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا
بتلك الصفة اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله اي ومن يطع الله في كونه الها وطاعة الله في كونه الها هو معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته فصارت
هذه الاية تنبيها على امرين عظيمين من احوال المعاد فالاول هو منشا جميع السعادات يوم القيامة اشراق الروح بانوار معرفة الله فكل من كانت هذه الانوار في قلبه اكثر
وصفاتها اقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام اتم كان الى السعادة اقرب والى الفوز بالنجاة اوصل الثاني انه تعالى ذكر في الايات المتقدمة وعد اهل الطاعة
بالاجر العظيم والثواب الجزيل والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر في هذه الاية وعدهم بكونهم مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ومعلوم ان الذي
وقع به الختم لا بد وان يكون اشرف مما قبله ومعلوم انه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو انهم يكونون في عين تلك الدرجات لان هذا ممتنع وان يكون معناه
ان الارواح الناقصة اذا استكملت علائقها مع الارواح الكاملة في الدنيا بسبب الحب الشديد فاذا فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الاخرة بقيت تلك العلائق
الروحانية هناك ثم يصير تلك الارواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكما ان هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على البعض وبسبب هذه الانعكاسات يصير انوارها في

القوة وهكذا القول في كل الأرواح فإنها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم ارتفعت الحجب الجسمانية
أشرقت عليها أنوار جلال الله ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى بعض فصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله
أعلم. المسألة الثالثة ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل في درجة واحدة لأن هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل
والمفضول وإنه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر وإن بعد المكان لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضا وإذا أرادوا الزيارة و
التلاقي قدروا عليه فهذا هو المراد من هذه المعية. المسألة الرابعة اعلم أنه تعالى ذكر النبيين ثم ذكر أوصافا ثلاثة الصديقين والشهداء والصالحين واتفقوا على أن النبيين
مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين فأما هذه الصفات الثلاث فقد اختلفوا فيها قال بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهي صفات متداخلة
فإنه لا يمتنع في الشخص الواحد أن يكون صديقا وشهيدا وصالحا وقال آخرون بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه أقرب لأن المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه
وكما أن النبيين غير من ذكر بعدهم فكذا القول في سائر الصفات فلنبحث عن هذه الصفات الثلاث. الصفة الأولى الصديق وهو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته
فعل يوصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل كما يقال سكير وخمير وشريب والصديق يوصف صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين وكفى الصدق فضلا أن الإيمان ليس إلا التصديق
وكفى الكذب معرة أن الكفر ليس إلا التكذيب إذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في الصديق وجوه الأول أن كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله
تعالى والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون أفاضل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الثالث أن الصديق اسم لمن سبق إلى تصديق
الرسول صلى الله عليه وسلم فلأن قد اشتهرت الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال ما عرضت الإسلام على أحد إلا وله [فراغ] عن أبي بكر فإنه لم يتلعثم ويدل
هذا الحديث على أنه صلى الله عليه وسلم لما عرض الإسلام على أبي بكر قبل أبو بكر ولم يتوقف ولو قدرنا أن إسلامه تأخر عن الإسلام غيره لزم أن يقال النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث
أخر عرض الإسلام عليه وهذا لا يكون قدحا في أبي بكر بل يكون قدحا في الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ولما بطل نسبة هذا التقصير إلى الرسول صلى الله عليه وسلم
ما قصر في عرض الإسلام عليه والحديث دل على أن أبا بكر لم يتوقف البتة تحصل من مجموع الأمرين أن أبا بكر رضي الله عنه أسبق الناس إسلاما أما أنه كان قدوة لسائر
الناس في ذلك فلأن بتقدير أن يقال إن إسلام علي كان سابقا على إسلام أبي بكر إلا أنه لا شك [فراغ] أن عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت لأن عليا كان في
ذلك الوقت صبيا صغيرا وكان أيضا في تربية الرسول صلى الله عليه وسلم وكان شديد القرب منه في القرابة وأما من هذا شأنه يكون سببا لرغبة سائر الناس في
الإسلام وذلك أنهم اتفقوا على أنه رضي الله عنه لما أسلم جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون حتى أسلموا
فكان إسلامه سببا لاقتداء هؤلاء الأكابر به فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه رضوان الله عليه كان أسبق الناس إسلاما وثبت أن إسلامه صار سببا لاقتداء أفاضل الصحابة
في ذلك الإسلام فثبت أن أحق الأمة بهذه الصفة هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه إذا عرفت هذا فنقول هذا الذي ذكرنا يقتضي أنه كان أفضل الخلق بعد الرسول عليه
الصلاة والسلام وبيانه من وجهين الأول أنه لما كان إسلامه أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر لقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من
عمل بها إلى يوم القيامة الثاني أنه لما أسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضيا إلى حصول الإسلام لأكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص و
عثمان بن مظعون وعلي رضي الله عنهم جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب في قتل الكفار ولكن جهاد أبي بكر أفضى إلى حصول الإسلام لمثل هؤلاء الذين هم أعيان الصحابة
وجهاد علي أفضى إلى قتل الكفار ولا شك أن الأول أفضل وأيضا فأبو بكر جاهد في أول الإسلام حين كان النبي صلى الله عليه وسلم في غاية الضعف وعلي إنما
جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب وكان الإسلام قويا في هذه الأيام ومعلوم أن الجهاد وقت الضعف أفضل من الجهاد وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من
أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا فبين أن نصرة الإسلام وقت ما كان ضعيفا أعظم ثوابا من نصرته وقت كونه قويا فثبت
بمجموع ما ذكرنا أن أولى الناس بهذا الوصف وهو كون الإنسان صديقا وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه فإنه ذكر الصديق والنبي ولم يجعل بينهما واسطة
فقال في صفة إسماعيل إنه كان صديقا نبيا وقال في هذه الآية مع النبيين والصديقين يعني أنك إن ترقيت من الصديقية وصلت إلى النبوة وإن نزلت من النبوة وصلت إلى الصديقية
ولا متوسط بينهما وقال في آية أخرى والذي جاء بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة وكما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الأمة الموصوفة
بأنها خير أمة حتى جعلوا الإمام بعد الرسول أبا بكر على سبيل الإجماع ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه إلى جنب الرسول صلى الله عليه وسلم وما ذلك إلا أن الله تعالى رفع
الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الآية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها. الصفة الثانية الشهداء والكلام في الشهداء قد تقدم في مواضع
من هذا الكتاب ولا بأس بإعادة البعض فنقول لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الإنسان مقتول الكافر والذي يدل عليه وجوه الأول أن هذه الآية دالة على أن
مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الإنسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لأن هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله الثاني أن المؤمنين قد
يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر فكيف يجوز أن يطلب ما هو كفر الثالث روي أنه صلى الله عليه وسلم قال المطعون شهيد
والغريق شهيد فعلمنا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله تارة بالحجة والبيان وأخرى بالسيف والسنان فالشهداء

هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث إنه بذل نفسه في
دين الله وشهادة له بأنه هو الحق وما سواه هو الباطل وإذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
الصفة الثالثة الصالحون والصالح هو الذي يكون صالحا في اعتقاده وفي عمله فإن الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل وإذا عرفت تفسير الصديق والشهيد
والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك لأن كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم إن الصالح قد يكون بحيث يشهد
لدين الله بأنه هو الحق وأن ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف وقد لا يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة فثبت أن كل
من كان شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا شهيدا فالشهيد أشرف أنواع الصالح ثم إن الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون ونعني بالصديق الذي كان شهيدا وليس كل
من كان شهيدا كان صديقا فثبت أن أفضل الخلق هم الأنبياء وبعدهم الصديقون وبعدهم من ليس له إلا محض درجة الشهادة وبعدهم من ليس له إلا محض درجة
الصلاح فالحاصل أن أكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله والأنبياء يأخذون عن الملائكة كما قال تنزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده
والصديقون يأخذون عن الأنبياء والشهداء يأخذون عن الصديقين لأنا بينا أن الصديق هو الذي يأخذ في المرة الأولى عن الأنبياء وصار قدوة لمن بعده والصالحون
يأخذون عن الشهداء فهذا هو تقرير هذه المراتب وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه لا يحصل للخلق إلا وهو داخل في بعض هذه النعوت والصفات. ثم قال تعالى
وحسن أولئك رفيقا. وفيه مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كأنه قيل وما أحسن أولئك رفيقا. المسألة الثانية قال الفراء إنما وحد
الرفيق وهو صفة جمع لأن الرفيق والبريد والرسول تذهب به العرب إلى الواحد وإلى الجمع قال تعالى إنا رسول رب العالمين ولا يجوز أن يقال حسن أولئك رجلا بل يجب أن يقال رجالا
فهذا إنما يجوز في الاسم الذي يكون صفة أما إذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامرأة لم يجز وجوز الزجاج ذلك في الاسم أيضا وزعم أنه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله
أولئك رفيقا أي حسن [فراغ] واحد منهم رفيقا كما يقال يخرجكم طفلا. المسألة الثالثة رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال أي حسن كل واحد منهم مرافقا
المسألة الرابعة اعلم أنه تعالى بين أن من أطاع الله ورسوله أن يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ثم لم يكتف بذلك بل ذكر أنهم يكونون رفقاء له وقد ذكرنا
أن الرفيق هو الذي يرتفق به في الحضر والسفر فبين أن هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم وإنما يرتفقون بهم إذا نالوا منهم رفقا وحنوا ولقد ذكرنا أن في كيفية هذا الا
وأما على حسب الظاهر فلأن الإنسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له فأما إذا كان عظيم الشفقة عليه عظيم الاعتناء بشأنه كان رفيقا له فبين تعالى أن الأنبياء و
الصديقين والشهداء والصالحين يكون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته. ثم قال ذلك الفضل من الله. وفيه مسائل المسألة الأولى لا شك أن
قوله تعالى ذلك إشارة إلى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على ذلك بأنه فضل استدل بهذا على أن الثواب غير واجب على الله ويدل عليه من جهة العقول وجوه
الأول القدرة على الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وإن كانت صالحة للمعصية أيضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية إلا بخلق الداعي إلى الطاعة و
مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فالخالق لهذا المجموع هو الذي أعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا الثاني نعم الله على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة
والشكر فإذا كانت الطاعة تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل الثالث أن الوجوب يستلزم استحقاق الذم عند الترك وهذا الاستحقاق
مناف للإلهية فيمتنع حصوله في حق الله تعالى فثبت أن ظاهر هذه الآية كما دل على أن الثواب كله فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك أيضا وقالت
المعتزلة الثواب وإن كان واجبا لكن لا يمتنع إطلاق اسم الفضل عليه وذلك لأن العبد إنما استحق ذلك الثواب لأن الله كلفه والتكليف تفضل ولأنه تعالى هو الذي أعطى
العقل والقدرة وأزاح الأعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا لكي ينتفع فإذا باعه وانتفع بثمنه جاز أن يوصف ذلك
الثمن بأنه فضل من الواهب فكذا ههنا. المسألة الثانية قوله ذلك الفضل من الله فيه احتمالان أحدهما أن يكون التقدير ذلك هو الفضل من الله ويكون المعنى أن ذلك
الثواب لكمال درجته كأنه هو الفضل من الله وأن ما سواه فليس بشيء والثاني أن يكون التقدير ذلك الفضل هو من الله لا من غيره ولا شك أن الاحتمال الأول أبلغ. قوله تعالى
وكفى بالله عليما. وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لأنه تعالى نبه بذلك على أنه يعلم كيفية الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه. قوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا. واعلم أنه تعالى عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة الرسول إلى ذكر الجهاد الذي تقدم
ولأنه أشق الطاعات ولأنه أعظم الأمور التي بها يحصل تقوية الدين فقال يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم وفي الآية مسائل المسألة الأولى الحذر والحذر بمعنى كالأثر والأثر
والمثل والمثل يقال أخذ حذره إذا تيقظ واحترز من المخوف كأنه جعل الحذر آلته التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه
من أنفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي رحمه الله فيه قولان أحدهما المراد بالحذر ههنا السلاح والمعنى خذوا سلاحكم والثاني أخذ السلاح مدلول عليه
بفحوى الكلام. المسألة الثانية لقائل أن يقول ذلك الذي أمر الله تعالى بالحذر عنه إن كان مقضي الوجود لم ينفع الحذر وإن كان مقضي العدم لا حاجة إلى الحذر فعلى التقديرين
القول بالحذر عبث وقال عليه السلام المقدور كائن والهم فضل وقيل أيضا الحذر لا يغني عن القدر فنقول إن صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع فإنه يقال إن كان
الإنسان من أهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة إلى الإيمان والطاعة فهذا يفضي إلى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب أنه لما كان الكل بقدر كان

الامر بالحذر ايضا دالا على الحذر وكان يقول القايل لا فايدة في الحذر كلاما متناقضا لانه لما كان الحذر مقدرا فاى فايدة في هذا السوال الطاهر في الحذر المسئلة الثالثة قوله فانفروا

يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا انفصلوا لقتال عدو واخرجوا الركاب واستنفر الامام الناس بجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ومنه قول

النبي صلى الله عليه وسلم اذا استنفرتم فانفروا والنفر اسم للقوم الذين ينفرون ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقال اصحاب العربية اصل هذا الحرف من النفور والنفار

وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه وفزع منه وكرهه ومعنى الاية انفروا الى قتال عدوكم المسئلة الرابعة قال جميع اهل اللغة الثبات جماعات متفرقة اى حلقة بعد حلقة واحدتها ثبة

واصلها من ثبيت الشى اى جمعته ويقال ايضا ثبيت على الرجل اذا اثنيت عليه وتاويله جمع محاسنه فقوله فانفروا ثبات او انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثبات

جماعات متفرقة سرية بعد سرية واما جميعا اى مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراده الشاعر في قوله شعر طاروا اليه زرافات ووحدانا ومثله قوله تعالى فان خفتم

فرجالا او ركبانا اى على الحالة التي يمكنكم فيها قوله سبحانه وان منكم لمن ليبطئن وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان قوله وان منكم يجب ان يكون راجعا الى المومنين

الذين ذكرهم الله بقوله يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم ثم اختلفوا على القولين الاول المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

فان قيل قوله وان منكم لمن ليبطئن تقديره يا ايها الذين امنوا ان منكم لمن ليبطئن فاذا كان هذا المبطئ منافقا فكيف جعل المنافق قسما من المومنين في قوله ان منكم

والجواب من وجوه الاول انه تعالى جعلهم من المومنين بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر متشبهين باهل الايمان الثالث كانه قيل يا ايها المومنون خذوا حذركم وادعوا

كقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر القول الثاني ان هولاء المبطئين كانوا ضعفة المومنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء ايضا وفايدة

هذا التشديد ان يكون الفعل منه وحكى اهل اللغة ان العرب تقول ابطا فلان عنا وابطا علينا وهو المراد منه ان ينفس غيره ويتعدى على هذا المعنى لانه انهم من

يبطئ عن هذا الغرض ويتثاقل عن هذا الجهاد فاذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة وان اصابتهم مصيبة سرهم ان كانوا متخلفين فقال هولاء الذين

اراد هم الله بقوله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض قالوا والذي يدل على ان المراد بقوله ليبطئن الابطاء فهم

ما حكاه تعالى من قوله يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد من ثبط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضي في هذا القول وقال انه تعالى حكى ان هولاء المبطئين

يقولون عند مصيبة المومنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا فيعدون تخلفهم عن القتال نعمة من الله ومثل هذا الكلام انما يليق بالمنافقين لا بالمومنين وايضا

لا يليق بالمومنين ان يقال لهم كان لم يكن بينكم وبينه يعني الرسول مودة فثبت انه لا يمكن حمله على المومنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال فان حمل ليبطئن على

الابطال والتثاقل صح في المنافقين لانهم كانوا يتاخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يسرعون اليه وكذا على تثبيط الغير صح ايضا فانهم قد كانوا يثبطون كثيرا من المومنين

عما يوردون عليهم من انواع الشبه وكلا الوصفين موجود في المنافقين واكثر المفسرين حملوه على تثبيط الغير وكانهم فضلوا بين بطا وبطا فجعلوا الاول لازما

الثاني متعديا كما يقال في احرج حرج فان الاول لازم والثاني متعد المسئلة الثانية قال الزجاج من في قوله لمن ليبطئن موصولة بالجالب للقسم كان هذا لو كان كلاما

لكان الصلة زيد منكم لمن حلف بالله ليبطئن ثم قال تعالى فان اصابتكم مصيبة يعني من القتل والانهزام وجهد من العيش يعني لم اكن معهم شاهدا حاضرا حتى يصيبني ما اصابهم

من البلاء والشدة ولئن اصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كان لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسايل المسئلة الاولى

قرا ابن كثير وحفص عن عاصم كان لم تكن بالتاء المنقوطة من فوق بمعنى المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل قال الواحدي وكلا القراءتين قد جاء به موعظة من ربه

فالتانيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كانت التانيث غير حقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل المسئلة الثانية قرا الحسن ليقولن بضم اللام اعاده الى

للضمير الى معنى من لان قوله لمن ليبطئن في معنى الجماعة الا ان هذه القراءة ضعيفة لان من وان كان جماعة في المعنى لكنه مفرد في اللفظ وجانب الافراد قد ترجح في قوله

قال قد انعم الله علي وفي قوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما المسئلة الثالثة لقايل ان يقول لو كان النظم هكذا وان اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم

فافوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع قوله كان لم تكن بينكم وبينه مودة في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن وبيانه انه اعتراض

وقع في البين وفي غاية الحسن وبيانه انه تعالى حكى عن هذا المنافق انه اذا وقعت للمسلمين نكبة الحزن والسرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم ولو فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم

الشديد بسبب فوت الغنيمة ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان الا في حق الاجنبي والعدو لان من احب انسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه فاما اذا قلبت هذه

القضية فذلك اظهار للعداوة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه فاتته

الغنيمة فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه القى في البين كان لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت والمراد التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقوله هذا المنافق كان ليس بينكم

ايها المومنون وبينه مودة ولا مخالطة اصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو انه كان كلاما واقعا في البين على سبيل الاعتراض الا انه في غاية الحسن قوله سبحانه فليقاتل في

سبيل الله الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة اعلم انه تعالى لما ذم المبطئين في الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال فليقاتل في سبيل الله وللمفسرين في قوله يشرون الحيوة الدنيا

وجهان الاول يشرون معناه يشترون فقال ابن مفرغ وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه وعلى هذا التقدير فكان معنى الاية فليقاتل في سبيل الله الذين يختارون الحيوة الدنيا بالاخرة وهو تعالى

ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم المعنى فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به والقول الثاني معنى يشرون يبيعون قالوا والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا

عن احد وتقدير الكلام فليقاتل الذين يختارون الحيوة الدنيا على الاخرة وعلى هذا التقدير لا بد من حذف في الكلام تقديره فليؤمنوا ثم ليقاتلوا لاستحالة حصول الامر بالشرايع قبل الاسلام

الاسلام وعندي في الاية احتمالات اخرى احدهما ان الانسان اذا اراد ان يبذل هذه الحيوة الدنيا في سبيل الله يجب نفسه فاشترى بها من نفسه سعادة الاخرة لفعلا على

بذلها في سبيل الله وحط النفس وثانيها انه تعالى امر بالقتال مقرونا ببيان ما لاجله يترك الانسان القتال فان من يترك القتال فانما تركه رغبة منه في الحيوة الدنيا

وذلك يوجب فوات سعادة الاخرة فكانه قيل له اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفاني على الباقي وثالثها كانه قيل الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة رجحوا

الحيوة الدنيا على الاخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والعطية والكرامة في الدنيا لانهم بالمقابلة يفوزون بالعطية والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة يستولون

على الاعداء ويفوزون بالاموال فهذه وجوه خطرت بالبال والله اعلم بمراده قوله تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى ان

من يقاتل في سبيل الله قد صار مقتولا للكفار وصار غالبا للكفار فسوف نؤتيه اجرا عظيما وهو المنفعة الحاصلة الدايمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين

هاتين الحالتين فاذا كان الاجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل اشرف من الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد وان يوطن نفسه على انه لا بد من احد امرين اما ان يقتله

العدو واما ان يغلب العدو ويقهره فاذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة فاما اذا دخل لا على هذا العزم فما اسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما ذكره الله تعالى

من التقسيم في قوله فيقتل او يغلب قوله تعالى وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء واعلم ان المراد لتركهم القتال فصار ذلك

توكيدا لما تقدم من الامر بالجهاد وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله وما لكم لا تقاتلون يدل على ان الجهاد واجب ومعناه انه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال

المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين الا ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد على القتال وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا وهو ما في القتال

من تخليص هولاء المومنين من ايدي الكفار لان هذا الجمع الى الجهاد ما يجري مجرى فكاك المومنين المسئلة الثانية قالت المعتزلة قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله

انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لهم البتة في تركه ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لان من اعظم العذر ان الله ما خلقه وما اراده وما قضى

وجوابه مذكور المسئلة الثالثة اتفقوا على ان قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان منفصل بما قبله وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على السبيل

المعنى ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين والثاني ان يكون عطفا على اسم الله جل عز اى في سبيل الله وسبيل المستضعفين المسئلة الرابعة المراد

بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة الى المدينة وكانوا يلقون من كفار مكة اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامي من

المستضعفين من النساء والولدان المسئلة الخامسة الولدان جمع الولد ونظيره مما جاء على فعل فعلان نحو خرب وخربان وورل وورلان وكذلك ولد وولدان قال صاحب

الكشاف ويجوز ان يراد بالرجال والنساء الاحرار والحراير وبالولدان العبيد والاماء لان العبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولايد الا انه

جعل هاهنا الولدان جمعا للمذكور والاناث تغليبا الذكور على الاناث كما يقال الاباء والاخوة المسئلة السادسة انما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث

بلغ اذاهم الولدان العبيد والاماء لان العبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان غير المكلفين ارغاما لابائهم وامهاتهم ومبغضة لهم لمكانهم ولان

المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء ثم حكى تعالى عن المستضعفين

انهم كانوا يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم كانوا مشركين قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم

وان يكون لاجل انهم كانوا يوذون المسلمين ويوصلون اليهم انواع المكاره المسئلة السابعة القايل ان يقول القرية مونثة وقوله الظالم اهلها صفة للقرية ولذلك

خفض فكان ينبغي ان يقال الظالمة اهلها جوابه ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل والاصل في هذا الباب انك اذا دخلت الالف واللام

في الاخر اجريته على الاول في تذكيره وتانيثه نحو قولك مررت بامراة حسنة الزوج كريمة الاب ومررت برجل جميلة الجارية واذا لم تدخل الالف واللام في الاخر جعلته

على الثاني في التذكير والتانيث كقولك مررت بامراة كريم ابوها ومن هذا قوله تعالى من هذه القرية الظالم اهلها ولو ادخلت الالف واللام على الاصل لقلت من هذه

القرية الظالم الاهل وانما جاز ان يكون الظالم القرية لانه صفة للاهل منسوبون الى القرية وهذا القدر كان في صحة الوصف كقولك مررت برجل قايم ابوه فالقيام للاب

فقد جعلته وصفا للرجل وانما كان هذا القدر كافيا في صحة الوصف لان المقصود من الوصف التمييز والتخصيص وهذا المقصود حاصل في مثل هذا الوصف المسئلة الثامنة

في قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا قولان الاول قال ابن عباس يريدون اجعل علينا رجلا من المومنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا

وشرعنا فاجاب الله دعاهم الى النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة جعل عتاب بن اسيد اميرا لهم فكان الولي هو الرسول صلى الله عليه وسلم وكان النصير عتاب بن اسيد

ينصف الضعيف من القوي والذليل من العزيز الثاني المراد من الاية واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة والحاصل كن انت لنا وليا وناصرا قوله تعالى الذين امنوا يقاتلون

في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا اعلم انه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة بصورة

الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمومنون يقاتلون لغرض نصرة دين الله واعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت فهذه الاية كالدلالة على ان كل من كان

غرضه في فعله رضا الله فهو في سبيل الله ومن كان غرضه في فعله غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي ان القتال اما ان يكون في سبيل الله او في سبيل الطاغوت وجب ان يكون ما سوى الله طاغوتا

امر المقاتلين في سبيل الله بان يقاتلوا اولياء الشيطان وبين ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله ينصر اولياءه والشيطان ينصر اولياءه ولا شك ان نصرة الشيطان لاوليائه
اضعف من نصرة الله لاوليائه الا ترى ان اهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة واما الملوك والجبابرة فاذا
ماتوا انقرض اثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم والكيد السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال يقال كاده يكيده اذا عمل في ايقاع الضرر على جهة الحيلة عليه وفائدة
ادخال كان في قوله كان ضعيفا للتاكيد لضعف كيده يعني انه منذ كان موصوفا بالضعف والذلة قوله تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلوة واتوا
الزكوة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية فيه مسائل المسئلة الاولى هذه الاية صفة للمؤمنين او المنافقين فيه قولان الاول
انه نزلت في المؤمنين قال الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن ابي وقاص كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يهاجروا الى المدينة يلقون
من المشركين اذى شديدا فيشكون ذلك الى الرسول صلى الله عليه وسلم ويقولون ائذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله كفوا ايديكم فاني لم اومر بقتالهم واشتغلوا باقامة
دينكم من الصلوة والزكوة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة وامر بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم فانزل الله تعالى هذه الاية واحتج الذاهبون الى
هذا القول بان الذين يحتاج الرسول ان يقول لهم كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال والراغبون في القتال هم المؤمنون فدل هذا على ان هذه الاية نازلة في حق المؤمنين
ذلك الجواب عنه بان المنافقين كانوا يظهرون من انفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم فلما امر الله بقتال الكفار احجم المنافقون عنه وظهر عنهم خلاف
ما كانوا يقولونه القول الثاني ان الاية نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الاية مشتملة على امور تدل على انها مختصة بالمنافقين فالاول انه تعالى
قال في صفتهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية ومعلوم ان هذا الوصف لا يليق الا بالمنافقين لان المؤمن لا يجوز ان يكون خوفه من الناس ازيد من خوفه من الله والثاني انه
تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على الله ليس الا صفة الكفار والمنافقين الثالث انه تعالى قال للرسول قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى
وهذا الكلام انما يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا اكثر من رغبته في الاخرة وذلك من صفات المنافقين واجاب القائلون بالقول الاول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو
ان حب الحيوة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة في الاية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه
الانكار لايجاب الله تعالى وقوله تعالى قل متاع الدنيا قليل مذكور لا لان القوم كانوا منكرين لذلك بل لاجل ان اسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب امر هذه
الحيوة فيزول عن قلبهم نفرة حب الحيوة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي فهذا ما في تقرير هذين القولين والله اعلم بمراده والاولى حمل الاية على المنافقين لانه تعالى
ذكر بعد هذه الاية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ولا شك ان هذا من كلام المنافقين فاذا كانت هذه الاية
معطوفة على الاية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين وجب ان يكون المعطوف عليه فيهم ايضا المسئلة الثانية دلت الاية على ان ايجاب الصلوة والزكوة كان مقدما
على ايجاب الجهاد وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول لان الصلوة عبارة عن التعظيم لامر الله والزكوة عبارة عن الشفقة على خلق الله ولا شك انهما مقدمان على الجهاد المسئلة الثالثة
قوله كخشية الله مصدر مضاف الى المفعول المسئلة الرابعة ظاهر قوله او اشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب محال وفيه وجوه من التاويل الاول المراد منه الابهام
على المخاطب بمعنى انهم على احد الصنفين من المساواة والشدة وذلك لان كل خوفين فاحدهما بالنسبة الى الاخر اما ان يكون انقص او مساويا او ازيد فبين تعالى في هذه الاية ان خوفهم
من الناس ليس انقص من خوفهم من الله بل بقي اما ان يكون مساويا واما ان يكون ازيد فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب ابقاء الابهام في هذين القسمين على المخاطب الثاني ان او
بمعنى الواو والتقدير يخشونهم كخشية الله واشد خشية وليس بين هذين القسمين منافاة لان من هو اشد خشية فمعه من الخشية مثل خشية الله وزيادة الثالث ان هذا
نظير قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون يعني ان من يبصرهم يقول هذا الكلام فكذا ههنا ثم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم ان هؤلاء القائلين انهم
كانوا مؤمنين فهم انما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله لكن جزعا من الموت وحبا للحيوة وان كانوا منافقين فمعلوم انهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم فقالوا
ذلك على معنى انه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول وفي دعواه ثم قال لولا اخرتنا الى اجل قريب فهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم اي هلا تركتنا حتى نموت
باجالنا ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وانما قلنا ان الاخرة خير لوجوه الاول نعم الاخرة مؤبدة والثالث ان نعم الدنيا
مشوبة بالغموم والهموم والمكاره ونعم الاخرة صافية عن الكدورات والرابع نعم الدنيا مشكوكة فان اعظم الناس تنعما لا يعرف انه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني
ونعم الاخرة يقينية فكل هذه الوجوه توجب رجحان الاخرة على الدنيا الا ان هذه الخيرية انما تحصل للمؤمنين المتقين فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وقوله لمن اتقى هو
هو المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال ولا تظلمون فتيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يظلمون بالياء
على انه يرجع الى المذكورين في قوله الم تر الى الذين قيل لهم والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ويؤكده قوله قل متاع الدنيا قليل فان قوله قل يفيد الخطاب المسئلة الثانية
قالت المعتزلة الاية تدل على انهم يستحقون على طاعتهم الثواب والا لما تحقق مسمى الظلم ويدل على انه تعالى يصح منه الظلم وان كنا نقطع بانه لا يفعل الا لما صح التمدح به
المسئلة الثالثة قوله ولا تظلمون فتيلا اي لا ينقصون من ثواب اعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا ومثله الكلام فيه قوله تعالى اينما تكونوا يدرككم
الموت ولو كنتم في بروج مشيدة والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال

فقال

فقال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت فبين تعالى انه لا خلاص لهم من الموت والجهاد موت مستعقب للسعادة الاخروية فاذا كان لا بد من الموت فبان يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة
الابدية كان اولى من ان لا يكون كذلك ونظير هذه الاية قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا والبروج في كلام العرب هو القصور والحصون
واصلها في اللغة من الظهور ومنه يقال تبرجت المراة اذا اظهرت محاسنها والمشيدة المرفعة وقرئ مشيدة قال صاحب الكشاف من شاد القصر اذا رفعه وطلاه بالشيد
وهو الجص وقرا نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها مجازا كما قالوا قصيدة شاعرة وانما الشاعر ناظمها قوله تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند
الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين في
سعادة الاخرة حكى عنهم في هذه الاية خصلة اخرى قبيحة اقبح من الاولى وفي النظم وجه اخر وهو ان هؤلاء الخائفين من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم انهم اذا جاهدوا و
قاتلوا فان اصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله وان اصابهم مكروه قالوا هذه من شؤم مصاحبة محمد صلوات الرحمن عليه وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم
وشدة عنادهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في الحسنة والسيئة وجهين الاول قال المفسرون كانت المدينة مملوة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه
وسلم فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين امسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادته في جميع الامم قال تعالى وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها فعند هذا قال
اليهود والمنافقون ما راينا اعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت اسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وان تصبهم حسنة يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الامطار قالوا
هذا من عند الله وان تصبهم سيئة جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد وهذا كقوله فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه
وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك الوجه الثاني المراد من الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي والقول الاول
هو المعتبر لان اضافة الخصب والغلاء وكثرة النعم وقلتها الى الله جائزة اما اضافة النصر والهزيمة الى الله فاختلف القول فيه اما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء
الله وقدره المسئلة الثانية اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال ان الحسنات
يذهبن السيئات اذا عرفت هذا فنقول قوله وان تصبهم حسنة يفيد العموم في كل الحسنات وكذلك قوله وان تصبهم سيئة يفيد العموم في كل السيئات ثم قال بعده قل كل من
عند الله فهذا تصريح بان جميع الحسنات والسيئات من الله ولما ثبت بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصي من الله تعالى
وهو المطلوب فان قيل المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه الاول اتفاق الكل على ان هذه الاية نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت مختصة
بهما الثاني ان الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها اصابتني انما يقال اصبتها وليس في كلام العرب اصابت فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا واصابته سيئة بمعنى عمل معصية
فلو كان المراد ما ذكرتم لقال ان اصبتم حسنة الثالث لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة وههنا اجمع المفسرون على ان المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة
ضرورة انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا والجواب عن الاول انا بينا ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ والجواب عن الثاني انه يصح ان يقال اصابني
توفيق من الله وعون من الله واصابه خذلان من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ومن الخذلان تلك المعصية والجواب عن الثالث ان كل ما كان
منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة تمام الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ لا مشترك فزال السؤال فثبت ان ظاهر الاية يدل على ما ذكرناه ومما يدل على ان
المراد ليس الا ذلك في بداية العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه والممكن لذاته كل ما سواه فالممكن
لذاته ان استغنى عن المؤثر فسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع وحينئذ يلزم نفي الصانع وان كان الممكن لذاته محتاجا الى المؤثر فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا لذاته
المكن او جمادا او فعلا للحيوان او صفة للنبات فان الحكم لاستناد الممكن لذاته الى الموجب لذاته لما نشا من كونه ممكنا كان الكل على التسوية وهذا
برهان واضح وليس من فرض الشمس على ان الحق ما ذكرنا تعالى وهو قوله قل كل من عند الله ثم قال فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وفيه مسائل المسئلة الاولى انه لما كان البرهان
الدال على ان كل ما سوى الله مستند الى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلاء قال الله تعالى فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا يجري مجرى التعجب من عدم
وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة بل هذه الاية دالة على صحة قولنا لانه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان
السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو ان الله تعالى ما خلقها وما اوجدها وذلك يبطل هذا التعجب فلما تعجب من عدم حصولها دل على انها انما تحصل بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى
واعلم ان هذا الكلام ليس الا التمسك بطريقة المدح والذم وقد ذكرنا انها معارضة بالعلم المسئلة الثانية قالت المعتزلة اجمع المفسرون على ان المراد من قوله لا يكادون يفقهون
حديثا انهم لا يفقهون هذه الاية المذكورة في هذه المواضع وهذا يقتضي وصف القرآن بانه حديث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه كون القرآن حادثا والحد
بمعنى مفعول فيلزم منه كون القرآن محدثا والجواب مرادكم بالقرآن ليس الا هذه العبارات ونحن لا ننازع في كونها محدثة المسئلة الثالثة الفقه الفهم يقال اوتي فلان فقها في الدين اي فهما
منه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقهه في التاويل اي فهمه تاويله قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك قال ابو علي الجبائي
قد ثبت ان لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية لانه اضاف السيئة الى نفسه في الاية الاولى بقوله كل من عند الله فاضافها في هذه الاية
الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الايتين وبالتناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافا الى الله

بقوله الشافعي من هاتين الايتين المخالف لسن قال وقد حمل المخالفون انفسهم على تغيير الاية وقرؤا فمن نفسك فغيروا القران وسلكوا مثل طريق الرافضة في ادعاء التغيير في القران
فان قيل بلى اذا فصل بين الحسنة والسيئة في هذه الاية فاضاف الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا لان الحسنة وان كانت من
فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه واما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة الى الله تعالى لا بانه تعالى فعلها ولا بانه ارادها ولا بانه
امر بها ولا بانه رغب فيها فلا جرم انقطعت هذه السيئة من جميع الوجوه الى الله تعالى هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع ونحن نقول هذه الاية دالة على ان الايمان حصل
بخلق الله تعالى والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالاية انما قلنا ان كل حسنة من الله لقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وقوله وما اصابكم من حسنة تعم
في جميع الحسنات ثم حكم على كلها بانها من الله فيلزم من هاتين المقدمتين اعني ان الايمان حسنة وكل حسنة من الله القطع بان الايمان من الله فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد من كون الايمان من الله هو ان الله اقدره عليه وهداه الى معرفة حسنه والى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر قلنا جميع الشرائط مشتركة بالنسبة الى الايمان والكفر عندكم
ثم ان العبد باختيار نفسه اوجد الايمان ولا مدخل لقدرة الله واعانته في نفس الايمان وكان الايمان منقطعا عن الله من كل الوجوه فكان هذا منافيا لقوله ما
اصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الاية ان الايمان من الله والخصوم لا يقولون به فصاروا محجوجين في هذه المسئلة ثم اذا اردنا ان نبين ان الكفر ايضا
من الله قلنا اليه وجوه الاول ان كل من قال الايمان من الله فقال الكفر من الله فالقول بان احدهما من الله دون الاخر مخالف للاجماع الثاني لو قدر على تحصيل الكفر
فالقدرة الحاصلة لايجاد الكفر اما ان يكون صالحة لايجاد الايمان او لا يكون فان كانت صالحة للايجاد الايمان فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده
وذلك عندهم محال وان على هذا التقدير يكون القدرة موجبة للمقدور وذلك يمنع من كونه قادرا عليه فثبت انه لما لم يكن الايمان منه وجب ان لا يكون الكفر
منه الثالث انه لما لم يكن العبد موجدا للايمان فبان لا يكون موجدا للكفر اولى وذلك لان المستقل بايجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ولا يرى في
الدنيا عاقلا الا ويحاول لكون الحاصل انه اذا جاءهم الخبر بامر من الامور سواء كان ذلك الامر من باب الامن ومن باب الخوف اذاعوا به وكان ذلك
سبب الضرر من وجوه الاول ان مثل هذه الارجافات لا تنفك عن الكذب الكثير الثاني انه لو كان ذلك الخبر في جانب الامن زادوا فيه زيادات كثيرة فاذا لم
يوجد تلك الزيادات اورث ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول لان المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات عن الرسول فان كان ذلك في جانب الخوف
تشوش الامر بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب وكان ذلك الارجافات سببا للفتنة من هذا الوجه الثالث وهو ان الارجاف سبب
لتوفر الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام وذلك سبب لظهور الاسرار وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة الرابع ان العداوة الشديدة كانت قائمة
بين المسلمين والكفار فكان كل واحد من الفريقين في اعداد الات الحرب وفي انتهاز الفرصة فكل ما كان امنا لاحد الفريقين كان خوفا للفريق الثاني فان وقع
خبر الامن للمسلمين وحصول العسكر والات الحرب لهم ارجف المنافقون بذلك فوصل الخبر الى الكفار فاخذوا في التحرز عن استيلاء المسلمين عليهم وان وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك وزادوا فيه و
القوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين فظهر من هذا ان ذلك الارجاف كان منشا للفتن والافات من كل الوجوه ولما كان الامر كذلك ذم الله تلك الاذاعة وذلك
التشهير ومنع منه [illegible] قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وفيه مسائل المسئلة الاولى
في اولي الامر قولان احدهما الى ذوي العلم والراي منهم والثاني انهم الامراء والولاة وهؤلاء رجحوا هذا القول على الاول قالوا لان اولي الامر الذين لهم امر على الناس و
عندنا ان العلماء اذا كانوا عالمين باوامر الله تعالى ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد ان يسموا لهذا المعنى باطلاق اسم اولي الامر عليهم المسئلة الثانية في قوله الذين
يستنبطونه منهم قولان احدهما انهم اولئك المنافقون المذيعون والتقدير ولو ان هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا امر الامن والخوف الى الرسول والى اولي الامر وطلبوا
معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم اي من جانب الرسول ومن جانب اولي الامر القول الثاني انهم طائفة
من اولي الامر والتقدير ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول والى اولي الامر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقائع من اولي الامر وذلك لان اولي الامر فريقان بعضهم
من يكون مستنبطا وبعضهم من لا يكون كذلك فقوله منهم يعني لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف اولي الامر فان قيل اذا كان الذين امرهم الله برد هذه الاخبار
الى الرسول والى اولي الامر هم المنافقون فكيف جعل اولي الامر منهم في قوله واولي الامر منهم قلنا انما جعل اولي الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون من
انفسهم انهم مؤمنون ونظيره قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وقوله ما فعلوه الا قليل منهم المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان القياس حجة في الشرع وذلك لان
قوله يستنبطونه منهم صفة لاولي الامر وقد اوجب الله على الذين يجيئهم امر من الامن او الخوف ان يرجعوا في معرفته اليهم ولا يخلو اما ان يرجعوا اليهم في معرفة هذه الوقائع
مع حصول النص فيها او لا مع حصول النص فيها والاول باطل لانه على هذا التقدير لا يبقى للاستنباط لان من روى النص في واقعة لا يقال انه استنبط الحكم فثبت ان الله
تعالى امر المكلف بذلك فثبت ان الاستنباط حجة والقياس اما استنباط او داخل فيه فوجب ان يكون حجة اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على امور احدها ان في احكام الحوادث
ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط وثانيها ان الاستنباط حجة وثالثها ان العامي يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث ورابعها ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى امر بالرد الى الرسول والى اولي الامر ثم قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص اولي الامر بذلك دون الرسول وذلك يوجب ان الرسول واولي الامر

كلهم

كلهم مكلفون بالاستنباط فان قيل لا نسلم ان المراد بقوله الذين يستنبطونه منهم اولي الامر بل المراد هم المنافقون المذيعون على ما روينا هذا القول في تفسير الاية سلمنا ان المراد بالذين
يستنبطونه اولي الامر لكن هذه الاية انما نزلت في شان الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد فهب ان الرجوع الى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم انه يلزم جوازه في سائر الوقائع الشرعية فان
قستم احد البابين على الاخر كان ذلك اثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وانه لا يجوز سلمنا ان الاستنباط في احكام الشرع داخل تحت الاية فلم قلتم انه يلزم ان يكون القياس حجة بيانه انه يمكن ان
يكون المراد من الاستنباط استخراج الاحكام من النصوص الخفية او من تركيبات النصوص او المراد منه استخراج الاحكام من البراءة الاصلية او مما حكم العقل كما يقول الاكثرون
ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة سلمنا ان القياس الشرعي داخل في الاية لكن بشرط ان يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم
فاعتبر في هذه الاية ان يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس انما النزاع في ان القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع ام لا والجواب اما السوال الاول فمدفوع لانه لو كان
المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان اولى ان يقال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلموه لان عطف المظهر على المضمر وهو قوله ولو ردوه قبيح مستكره واما السوال
الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان قوله واذا جاءهم امر من الامن او الخوف عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بباب التكليف فليس في الاية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب الثاني
هب ان الامر كذلك لكن لما عرف احكام الحروب بالقياس الشرعي لما ثبت جوازه وجب ان يكون التمسك بالقياس الشرعي حجة في سائر الوقائع لانه لا قائل بالفرق لان كل من قال القياس
حجة في باب البيع قال حجة في باب النكاح لم نلتفت اليه فكذا ههنا واما السوال الثالث فهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية وعلى التركيبات النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرج
عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا قوله وحمله لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا فليس هذا استنباطا بل هذا ابقاء لما كان على ما كان ومثل هذا لا
يسمى استنباطا واما السوال الرابع وهو قوله هذا الاستنباط انما يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعي لا يفيد العلم قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان القياس الشرعي عندنا
يفيد العلم وذلك لانه بعد ثبوت ان القياس حجة نحن نقطع بانه مهما غلب على الظن ان حكم الله في الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قائم في الفرع فههنا يحصل
الظن ان حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الاصل وعند هذا الظن يقطع بانه مكلف بان يعمل على وفق هذا الظن فالحاصل ان الظن واقع في طريق الحكم واما الحكم فمقطوع
به وهو يجري مجرى ما اذا قال الله مهما غلب ظنك كذا فاعلم ان حكمي في الواقعة كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم والثاني هو ان العلم قد يطلق ويراد به
الظن قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم في جواز الشهادة واجمعنا على ان عند الظن يجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم ثم قال تعالى ولولا فضل
الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه مسائل المسئلة الاولى ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم ان ذلك القليل وقع لا بفضل الله ومعلوم ان ذلك محال
فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها وقال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله اذاعوا به وقال قوم راجع الى قوله لعلمه الذين وقال الاخرون انه راجع الى قوله ولولا
فضل الله عليكم ورحمته واعلم ان الوجوه لا يمكن ان يدل على هذه الثلثة لان الاية مضمنة للاخبار عن هذه الاحكام الثلثة واجح صرف الاستثناء الى كل واحد منها فنقول
ان كل واحد من هذه الاقوال يحتمل اما القول الاول فالتقدير فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به الا قليلا فاخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما اخرجهم في قوله
بيت طائفة منهم غير الذي تقول واما القول الثاني فالاستثناء عائد الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا قال الفراء والمبرد القول
الاول اولى لان ما يعلم بالاستنباط فالاقل يعلمه والاكثر يجهله وصرف الاستثناء الى ما ذكروه يقتضي ضد ذلك قال الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستنباط
شيئا يخرج بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر واذا كان كذلك فالاكثرون يعرفونه انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه ويمكن ان يقال كلام الزجاج
انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما اذا حملناه على الاستنباط في جميع الاحكام كان الحق ما ذكره الفراء والمبرد واما القول
الثالث انه متعلق بقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته ومعلوم انه صرف الاستثناء الى ما يليه اولى من صرفه الى الشيء البعيد عنه واعلم ان هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا الفضل و
الرحمة بشيء خاص وفيه وجهان الاول وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الاية انزال القران وبعث محمد صلى الله عليه وسلم والتقدير ولولا بعثة
محمد وانزال القران لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا القليل منهم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد عليه السلام ما كان يتبع الشيطان وما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن
ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل الثاني قول ابي مسلم وهو ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الاية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان عناهما المنافقون بقولهم فافوز فوزا
عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل وهم اهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من
افاضل المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا فلا تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ولا تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا
بل الامر في كونه حقا وباطلا على الدليل وهذا احسن الوجوه واقربها الى التحقيق المسئلة الثانية دلت الاية على ان الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته والا
كان يتبع وهذا يدل على ان الذين اتبعوا الشيطان فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين اجاب الكعبي عنه بان فضل الله ورحمته عام في حق الكل
لكن المؤمنين انتفعوا به والكافرين لم ينتفعوا به فصح على سبيل المجاز انه لم يحصل للكافرين من الله فضل ورحمة في الدين والجواب ان حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل
المسئلة الثالثة فقاتل في سبيل الله اعلم انه تعالى لما امر بالجهاد ورغب فيه اشد الترغيب في الايات المتقدمة وذكر عن المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط
المسلمين عن الجهاد عاد في هذه الاية الى الامر بالجهاد فقال فقاتل في سبيل الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الفاء في قوله فقاتل بماذا يتعلق فيه وجوه الاول انه جواب لقوله ومن يقاتل في سبيل

فليقاتل من طريق المعنى لانه بيان على ان ارد في الفور بقاتل الثاني ان يكون متصلا بقوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله الثالث ان يكون متصلا بمعنى ما ذكر من
من قصص المنافقين والمعنى ان من اخلاق هولاء المنافقين كذا وكذا فلا الى الخروج كان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها فكره بعض الناس ان
يخرجوا فنزلت هذه الاية فخرج وما معه الا سبعون لم يلتفت الى احد ولو لم يتبعه احد لخرج وحده المسئلة الثالثة دلت الاية على انه صلى الله عليه وسلم كان اشجع الخلق واعرفهم
بكيفية القتال لانه تعالى ما كان يامره بذلك الا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به ابو بكر رضي الله عنه حيث حاول الخروج وحده الى قتال مانعي الزكوة
ومن علم ان الامر كله بيد الله وانه لا يحصل امر من الامور الا بقضاء الله سهل ذلك عليه ثم قال تعالى لا تكلف الا نفسك وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرئ لا
تكلف بالجزم على النهي ولا نكلف بالنون وكسر اللام اي لا نكلف نحن الا نفسك وحدها المسئلة الثانية قال الواحدي انتصاب قوله نفسك على خبر ما لم يسم فاعله المسئلة الثالثة
دلت الاية على انه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة والمعنى لا تواخذ الا بفعلك دون فعل غيرك فاذا اديت فرضك لا تكلف بفرض غيرك واعلم ان الجهاد
في حق غير الرسول من فروض الكفايات ما لم يغلب على الظن انه يفيد لم يجب بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله والله يعصمك من الناس و
بدليل قوله ههنا عسى الله ان يكف باس الذين كفروا وعسى من الله جزم فلزمه الجهاد وان كان وحده ثم قال تعالى وحرض المؤمنين على القتال والمعنى ان الواجب على
الرسول صلى الله عليه وسلم انما هو الجهاد وتحريض الناس في الجهاد فاذا اتى بهذين الامرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شيء ثم قال عسى الله
ان يكف باس الذين كفروا وفيه مسائل المسئلة الاولى عسى حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع وذلك على الله محال والجواب عنه ان عسى معناها معنى الاطماع وليس في الاطماع
انه شك او يقين وقال بعضهم اطماع الكريم ايجاب المسئلة الثانية الكف المنع والباس اصله المكروه يقال ما عليك من هذا الامر باس اي مكروه ويقال بئس الشيء هذا اذا وصف
بالرداءة وقوله بعذاب بئيس اي مكروه والعذاب يسمى باسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا من باس الله فلما احسوا باسنا فلما راوا باسنا قال المفسرون عسى الله ان يكف
باس الذين كفروا وقد كف باسهم فقد بدا لابي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب الى محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى والله
اشد باسا واشد تنكيلا يقال نكل فلان بفلان اذا عاقبه عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن الشيء اذا جبن عنه وامتنع منه قال تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها
وما خلفها ويقال في الناس نكال جزاء بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان عن اليمين اذا خافه ولم يقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول الاية دالة على ان عذاب الله وتنكيله اشد من عذاب غيره
ومن تنكيله واقل الوجوه في بيان هذا التفاوت ان عذاب غير الله لا يكون دائما وعذاب الله دائم في الاخرة وعذاب غير الله قد يخلص الله منه وعذاب الله لا يقدر
احد على التخليص منه وعذاب غير الله لا يكون الا من وجه واحد وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء والابعاض والروح والبدن قوله تعالى من يشفع شفاعة حسنة
يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها الاول ان الله تعالى امر
الرسول [illegible] على الجهاد [illegible] بعض النبي صلى الله عليه وسلم الامة على الجهاد تحريضا لهم على الفعل الحسن والطاعة
الحسنة فبين تعالى في هذه الاية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض منه بيان انه عليه السلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض اجرا عظيما
الثاني انه تعالى لما امرهم بتحريض الامة على الجهاد ذكر انهم لو لم يقبلوا امره لم يرجع اليه من عصيانهم وتمردهم شين وفي هذه الاية انهم لو اطاعوا وقبلوا هذا التكليف رجع اليهم من
طاعتهم خير كثير فكانه تعالى قال للرسول عليه السلام حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا لم يكن لك من عصيانهم عقاب والمتبع انه عليه السلام كان يرجع اليه من معصيتهم
وزر الثالث يجوز ان يقال انه عليه السلام لما كان يرغبهم في القتال وبالغ في تحريضهم عليه وكان بعض المنافقين يستشفع الى النبي صلى الله عليه وسلم في ان ياذن لبعضهم في
التخلف عن الغزو فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة الى اقامة طاعة فاما اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة منكرة
الرابع انه يكون بعض المؤمنين راغبا في الجهاد الا انه ما كان عنده اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين شفيعا له الى مؤمن اخر يكفيه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا
في اقامة الطاعة فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة وعلى جميع الوجوه فالاية حسنة الاتصال بما قبلها المسئلة الثانية الشفاعة ماخوذة من الشفع وهو ان يصير
الانسان نفسه شفعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسئلة فيها اذا عرفت هذا فنقول في الشفاعة المذكورة في الاية وجوه الاول ان المراد منها تحريض النبي صلى الله عليه وسلم
اياهم على الجهاد وذلك لانه عليه السلام اذا كان يامرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفعا لهم في تحصيل الاغراض المتعلقة بالجهاد وايضا فالتحريض على الشيء عبارة عن الامر به لا على سبيل
التهديد بل على سبيل الرفق والتلطف وذلك يجري مجرى الشفاعة الثاني المراد به ما ذكرنا ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق اخر في ان ياذن له الرسول صلى الله عليه وسلم
في التخلف عن الجهاد والمراد ان بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن اخر عند مؤمن ثالث في ان يحصل له ما يحتاج اليه من الات الجهاد الثالث نقل الواحدي عن ابن عباس ما معناه ان
الشفاعة الحسنة ههنا هي ان يشفع لمومن اخر عند مومن ثالث في ان يحصل له ما يحتاج اليه من الات الجهاد الثالث نقل الواحدي عن ابن عباس ما معناه ان الشفاعة الحسنة
ههنا هي ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة ان يشفع كفره بمحبة الكفار وترك ايذائهم الرابع قال مقاتل الشفاعة الى الله انما تكون بالدعاء واحتج بما روى ابو
الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من دعا لاخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال له الملك ولك مثل ذلك فهذا هو النصيب واما الشفاعة السيئة فهو ما روي ان اليهود كانوا
اذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم والسام هو الموت فسمعت عائشة فقالت وعليكم السام واللعنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمت ما قالوا فقلت وعليكم

فنزلت الاية الخامس قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض فما يجوز في الدين ان يشفع فيه فهو شفاعة حسنة وما لا يجوز ان يشفع فيه
فهو شفاعة سيئة ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها اجر وان لم يشفع لان الله تعالى يقول ومن يشفع ولم يقل ومن يشفع ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اشفعوا
توجروا واقول هذه الشفاعة لا بد وان يكون لها تعلق بالجهاد والا صارت الاية منقطعة عما قبلها وذلك التعلق حاصل بالوجهين الاولين فاما الوجوه الثلاثة الاخيرة فان
كان المراد قصر الاية عليها فذلك باطل والا صارت هذه الاية اجنبية عما قبلها وان كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين في اللفظ فهذا جائز لان خصوص السبب لا
يمنع عموم اللفظ المسئلة الثالثة قال اهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه قوله تعالى يؤتكم كفلين من رحمته اي حظين وهو ماخوذ من قولهم كفلت البعير والهكزت اذا
اديرت على سنامه كساء وركبت عليه وانما قيل كفل لانه لم يستعمل الظهر كله انما استعمل نصيبا من الظهر قال ابن المظفر لا يقال هذا كفل فلان حتى يكون
قد هيات لغيره مثله وقال في الشفاعة السيئة يكن له منها كفل وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الانسان
وانما يقال كفل البعير لانه حفظ ظهر البعير بذلك الكساء عن الالم ودفع الراكب بذلك الكساء عن ان يماس ظهر البعير فيتاذى به ويقال للضامن كفيل وقال
عليه السلام انا وكافل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد به الانسان في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه فاذا ثبت هذا فنقول قوله
من يشفع شفاعة سيئة يكن له منها كفل اي يحصل لهم منها نصيب يكون ذلك النصيب حظا له في معاشه ومعاده والمقصود منه حصول ضد ذلك كقوله
فبشرهم بعذاب اليم والغرض منه التنبيه على ان الشفاعة المؤدية الى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى قوله تعالى وكان الله على
كل شيء مقيتا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في المقيت قولان الاول المقيت القادر على الشيء وانشد للزبير بن عبد المطلب وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على اساءته مقيتا وقال اخر
وانشد النضر بن شميل حاله ولا تجزع وكن ذا حفيظة فاني على ما ساءهم لمقيت الثاني المقيت مشتق من القوت يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك الشيء هو القوت
والذي لا فضل له على قدر الحفظ فالمقيت هو الحافظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة قال القفال رحمه الله واي المعنيين كان فالتاويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل
من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينقص بسبب ما يصل الى الشافع شيء من اجر المشفوع وهو عالم بان الشافع يشفع في حق او في باطل حفيظ عليه
فيجازي كلا بما عليه منه المسئلة الثانية انما قال وكان الله على كل شيء مقيتا تنبيها على ان كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل وليست صفة محدثة
كان مضمونه ان يدل ذلك بانه كان من وقت كذا وحال الكناية على انه كان حاصلا من الازل الى الابد قوله عز وجل واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها
كقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان
مسلما فمنع الله المومنين عنه وامرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام فهم يقابلونه بمثل ذلك الاكرام او ازيد فانه ان كان كافرا لم يضر المسلم ان قابل اكرامه ذلك
[illegible] المسئلة الاولى [illegible] مثل التوصية
والتسمية والعرب توصل التفعلة على التفعيل في ذوات الاربعة نحو قوله وتصلية جحيم فقوله ان التحية اصلها تحيية ثم ادغموا الياء في الياء المسئلة الثانية اعلم ان عادة
العرب قبل الاسلام انه اذا لقي بعضهم بعضا قالوا حياك الله واشتقاقه من الحياة كانه كان يدعو له بالحياة فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك
الله فلما جاء الاسلام ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه قول المصلي التحيات لله اي السلام من الافات لله
والاشعار الناطقة بذلك قال عنترة حييت من طلل تقادم عهده وقال اخر انا محيوك يا سلمى فحيينا واعلم ان قول القائل لغيره السلام عليك اتم واكمل من قوله حياك
الله وبيانه من وجوه الاول ان الحي اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس اذا كان حيا كان سليما فقد تكون حياته مقرونة بالافات والبليات فثبت ان قوله السلام عليكم اكمل من
قوله حياك الله الثاني السلام اسم من اسماء الله فالابتداء بذكر الله او بصفة من صفاته الدالة على انه يريد ابقاء السلامة على عباده اكمل من قوله حياك الله الثالث ان قول
الانسان لغيره السلام عليك بشارة منه له بالسلامة وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل ومما يدل على فضيلة السلام القران والاحاديث والمعقول اما القران
فاعلم ان الله تعالى سلم على المومن في اثني عشر موضعا اولها انه تعالى سلم عليك في الازل الا ترى انه قال في وصف ذاته الملك القدوس السلام وثانيها انه سلام
على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا فقال قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك والمراد منه محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها سلام
عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه عليه السلام خاف على امته ان يصيروا مثل
موسى وعيسى عليهما السلام فقال الله لا تهتم لذلك فاني وان اخرجتك من الدنيا الا اني جعلت جبريل خليفة لك ينزل الى امتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني ورابعها
سلام عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال والسلام على من اتبع الهدى وكلاكت متبع الهدى وصل سلام موسى اليك وخامسها سلام ملك على لسان محمد عليه الصلوة والسلام
وقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى فكل من هداه الى الايمان فقد اصطفاه كما قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وسادسها امر محمد
بالسلام عليك على سبيل المشافهة فقال واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وسابعها امر محمد بالتسليم عليك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها
او ردوها وثامنها سلام عليكم على لسان ملك الموت فقال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم السلام يقرئك السلام ويقول

اجيبي فاني مشتاق اليك واشتاقت الجنان والحور العين اليك فاذا سمع المؤمن البشارة يقول لملك الموت للبشير مني حينئذ عن يدي فاقبض روحي هدية لك فيسلم السلام
من الارواح الطاهرة المطهرة قال الله تعالى فاما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين وعاشرها سلام الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة قال تعالى
وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم والحادي عشر اذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم قال تعالى والملائكة يدخلون
عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والثاني عشر السلام من الله بغير واسطة وهو قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من رب رحيم و
عند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى عند تجلي نور الخالق الوجه الثاني من الدلائل القرآنية الدالة على فضل السلام ان اشد الاوقات حاجة الى السلامة والكرامة
ثلاثة اوقات وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث والله تعالى لما اكرم عيسى عليه السلام قال ما اكرمه وعده السلام في هذه الاوقات الثلاثة والسلام علي يوم ولدت
ويوم اموت ويوم ابعث حيا الوجه الثالث انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد صلى الله عليه وسلم قال ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وروي في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا قالوا السام عليك فحزن الرسول صلى الله عليه وسلم فبعث الله جبريل عليه السلام فقال ان كان اليهود السام عليك فانا اقول
من سرادقات الجلال السلام عليك وانزل قوله ان الله وملائكته يصلون الى قوله وسلموا تسليما اما ما يدل من الاخبار على فضيلة السلام فما روي ان عبد الله بن سلام
قال لما سمعت بقدوم الرسول صلى الله عليه وسلم دخلت في غمار الناس فاول ما سمعت منه يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس
نيام تدخلوا الجنة بسلام واما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه الاول قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالاصابع
وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض ان يقولوا حياك الله وللملوك ان يقولوا انعم صباحا وتحية المسلمين بعضهم
لبعض ان يقولوا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ولا شك ان هذه التحية اشرف التحيات واكرمها الثاني ان السلام مشعر بالسلامة عن الآفات ولا شك ان السعي في
تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع الثالث ان الوعد بالنفع قد يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر واما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه
لا محالة والسلام يدل عليه فثبت ان السلام افضل انواع التحية المسألة الثالثة من الناس من قال من دخل بيتا وجب عليه ان يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه الاول قوله فاذا دخلتم
بيوتا فسلموا على اهلها وقال عليه السلام افشوا السلام والامر للوجوب الثاني ان من دخل على انسان كان كالطالب له ثم المدخول عليه لا يعلم انه يطلبه بخير او بشر فاذا
قال السلام عليكم فقد بشره بالسلامة وامنه من الخوف وازالة الضرر عن المسلم واجب قال عليه السلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فوجب ان يكون السلام واجبا
الثالث ان السلام من شعار اهل الاسلام واظهار شرائع الاسلام واجب واما المشهور فهو ان السلام سنة وهو قول ابن عباس والنخعي اما الجواب عن السلام فقد اجمعوا على
وجوبه ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الثاني ان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر حرام المسألة الرابعة منتهى الامر في السلام
ان يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها فقال العلماء الاحسن هو ان
المسلم اذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء اعادها في الجواب روي ان رجلا قال
للرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم وعليك السلام ورحمة الله واخر قال السلام عليك ورحمة الله فقال وعليك
السلام ورحمة الله وبركاته فقال صلى الله عليه وسلم فقال الرجل نقصتني فاين قول الله عز وجل فحيوا باحسن منها فقال صلى الله عليه وسلم انك ما تركت لي فضلا فرددت
عليك ما ذكرت المسألة الخامسة المبتدئ يقول السلام عليكم والمجيب يقول وعليكم السلام كان الاجابة افتتاح بذكر الله فانه يرجى ان يكون ما وقع بينهما يصير مكفرا
تركه كما قال واقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فلو خالف المبتدئ فقال وعليك السلام فلو خالف السنة فالاقل للمجيب ان يقول
عليكم السلام لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله فهذا لا ينبغي ان يهمل الاختتام بذكر الله المسألة السادسة ان شاء قال سلام عليكم وان شاء قال السلام عليكم قال تعالى
في حق نوح عليه السلام يا نوح اهبط بسلام وقال عن الخليل قال سلام عليك ساستغفر لك ربي وقال في قصة لوط قالوا سلاما قال سلام وقال في يحيى وسلام عليه وقال
عن محمد صلى الله عليه وسلم وقل الحمد لله وسلام على عباده وقال عن الملائكة والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال سلام قولا من رب
رحيم وقال فقل سلام عليكم واما الالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى وقال عن عيسى
والسلام علي يوم ولدت فثبت ان الكل جائز واما في التحليل من الصلوة فلا بد من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا في ساير المواضع ان التنكير افضل ام التعريف فضل التنكير
الشيخ الغزالي وكان افضل الثاني ان كل ما ورد عن الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بالتنكير على ما عددناه في الايات واما بالالف واللام فانما ورد في تسليم الانسان على
نفسه قال موسى والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى عليه السلام والسلام علي يوم ولدت الثالث وهو المعنى المعقول ان لفظ السلام بالالف واللام يدل على اصل الماهية و
التنكير يدل على الماهية مع وصف الكمال فكان هذا اولى المسألة السابعة قال صلى الله عليه وسلم السنة ان الراكب على الماشي وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير
على الكبير والاقل على الاكثر والقائم على القاعد واقول اما الاول فلوجهين احدهما ان الراكب اكثر هيبة فلا تنقص زوال الخوف والثاني ان التكبر اليق بالراكب
بالتسليم كسرا لذلك التكبر واما ان القائم على القاعد فلانه هو الذي وصل اليه فلا بد وان يفتتح هذا الوصول بالخير المسألة الثامنة السنة في السلام الاظهار لانه اقوى في

ادخال السرور في القلب المسألة التاسعة السنة في السلام الافشاء والتعميم لان التخصيص يوحش المسألة العاشرة المصافحة عند السلام عادة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر المسألة الحادية عشر قال ابو يوسف من قال لاخر اقرئ فلانا السلام وجب عليه ان يبلغ المسألة الثانية عشر
اذا استقبل الجمع رجل واحد فقل سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله المسألة الثالثة عشر
اذا دخل بيتا خاليا فليسلم وفيه وجوه الاول انه يسلم من الله على نفسك والثاني انه يسلم على من فيه من مؤمني الجن والثالث انه يطلب السلامة ببركة السلام ممن في البيت من الشيطان
والموذيات المسألة الرابعة عشر السنة ان يكون المبتدي بالسلام على الطهارة وكذا المجيب روي ان واحدا سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضاء الحاجة فقام
وتيمم ورد السلام المسألة الخامسة عشر ان السنة اذا التقى انسانان ان يبتدئا بالسلام اظهارا للتواضع المسألة السادسة عشر لنذكر المواضع التي لا يسلم
فيها وهي ثمانية الاول روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تبتدئ اليهودي بالسلام وعن ابي حنيفة انه قال لا ابدأه بسلام في كتاب ولا غيره وعن ابي يوسف لا تسلم عليهم ولا
تصافحهم اذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم الى اذا دعت الى ذلك حاجة اما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلماء ينبغي ان
يقال وعليك والاصل فيه انهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول صلى الله عليه وسلم السام عليك فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم فجرت السنة بذلك ثم هنهنا
تفريع وهو انا اذا قلنا لهم وعليكم السلام فهل يجوز ذكر الرحمة فيه قال الحسن يجوز ان يقال للكافر وعليكم السلام ولكن لا يقال رحمه الله فصل له فقال الشعبي لرجل
نصراني الثاني اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد بعضهم فلا باس ولو اقتصر على الاشارة كان احسن الثالث من دخل
الحمام فراى الناس متزرين سلم عليهم وان كانوا مجردين لم يسلم عليهم الرابع الاولى ترك السلام على القارئ لانه اذا اشتغل بالجواب انقطع عليه التلاوة فلذلك العوض فمن كان مشتغلا
برواية الحديث والمذاكرة في العلم الخامس لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامة للعلة التي ذكرناها السادس قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب النرد ولا على المغني و
المطير للحمام وفي معناها كل من كان مشتغلا بنوع معصية السابع لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة مر على الرسول صلى الله عليه وسلم رجل وهو يقضي حاجته فسلم
عليه فقام الرسول صلى الله عليه وسلم الى الجدار فتيمم ثم رد الجواب فقال لولا اني خشيت ان تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب والا فاذا احسست اذا رايتني على هذه الحاجة
فلا تسلم علي فانك ان سلمت لم ارد عليك الثامن اذا دخل الرجل بيته سلم على امراته فان حضرت اجنبية هناك لم يسلم عليها المسألة السابعة عشر في احكام الجواب وهي
ثمانية الاول رد الجواب واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر وحرام وعن ابن عباس ما من رجل يمر على
قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه الا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة الثاني ان رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام البعض سقط عن الباقين والاولى
الكل يذكرون الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه الثالث انه خاص على الفور فان اخر ثم اجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا
الرابع اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتابة ايضا واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الخامس اذا قال السلام عليكم فالاولى ان يقول
وعليكم السلام الا ان السنة ان يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله فحيوا باحسن منها اما اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فظاهر الاية يقتضي انه لا يجوز
الاقتصار على مجرد قوله وعليكم السلام السادس روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر السابع ان سلمت المراة الاجنبية عليه وكان يخاف من
ورود الجواب عليها تهمة او فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل الثامن حيث قلنا انه لا يسلم فلو سلم لم يجب عليهم الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه
المسألة الثامنة عشرة اعلم ان لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة من وهب لغير ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها فاذا اثيب منها فلا
رجوع له فيها وقال الشافعي رحمه الله لا رجوع الا في حق ولده وليس في حق الاجنبي احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على صحة قول ابي حنيفة رحمه الله قال قوله فاذا حييتم بتحية يدل على
التسليم ويدخل فيه الهبة ومقتضاه وجوب الرد اذا لم تعالى بالاحسن فاذا لم يثبت الوجوب فلا اقل من الجواز وقال الشافعي رحمه الله هذا الامر محمول على الندب بدليل
انه لو اثيب بما هو اقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع مع ان الظاهر الاية يقتضي ان يثاب بالاحسن ثم احتج الشافعي رحمه الله على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال لا يحل لرجل يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده قال وهذا نص في ان هبة الاجنبي يحرم الرجوع فيها وهبة الولد يجوز الرجوع
فيها ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا وفيه مسألتان المسألة الاولى في الحسيب قولان الاول انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل
والمشارب والمجالس والثاني انه بمعنى الكافي في قولهم حسبي كذا اي كافي ومنه قوله تعالى حسبي الله المسألة الثانية المقصود منه الوعيد فانا بينا ان الواحد منهم
قد كان يسلم على الرجل المسلم ثم ان ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله بل ربما قتله طمعا في سلبه فالله تعالى اخبر عن ذلك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها
واياكم ان تتعرضوا له بالقتل ثم قال ان الله كان على كل شيء حسيبا اي هو محاسبكم على كل اعمالكم وكاف في ايصال جزاء اعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف
وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها قوله تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ومن اصدق من الله
حديثا في الاية مسائل المسألة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انا بينا ان المقصود من قوله اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها ان لا يصير الرجل المسلم مقتولا ثم انه
تعالى اكد ذلك بالوعيد في قوله ان الله كان على كل شيء حسيبا ثم بالغ في تاكيد ذلك الوعيد بهذه الاية فبين في هذه الاية ان التوحيد والعدل متلازمان فقوله لا اله الا هو اشارة الى

التوحيد وقوله ليجمعنكم اشارة الى العدل وهو كقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وكقوله في طه انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم
الصلوة لذكري وهو اشارة الى التوحيد ثم قال ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة الى العدل فكذا في هذه الاية بين انه يجب في حكمته
ان يجمع الاولين والاخرين في عرصة القيمة لينتصف للمظلوم من الظالمين ولا شك انه تهديد الثاني كانه تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه واكرموه وعاملوه
على الظاهر فان البواطن انما يعرفها الله الذي لا اله الا هو انما تنكشف بواطن الخلق للخلق يوم القيمة المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله لا اله الا هو اما خبر للمبتدأ
واما اعتراض والخبر ليجمعنكم واللام لام القسم والتقدير الله والله ليجمعنكم المسئلة الثالثة لقائل ان يقول لم يقل ليجمعنكم في يوم القيمة والجواب من وجهين الاول
المراد ليجمعنكم في الموت او القبور الى يوم القيمة الثاني ان التقدير ليجمعنكم الى ذلك اليوم ويجمعكم معكم وبينه بان يجمعكم فيه المسئلة الرابعة قال الزجاج يجوز ان تكون سميت
القيمة القيمة قيامة لان الناس يقومون في قبورهم ويجوز ايضا ان يقال سميت بهذا الاسم لان الناس يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين قال صاحب
العقيمة والقيام كالطلابة والطلاب المسئلة الخامسة اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى اثبت ان القيمة ستوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخبار الله تعالى
عنه وهذا حق وصدق وذلك لان المسائل الاصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك والاول مثل علمنا
بافتقار العالم الى الصانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات فانا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الانبياء عليهم الصلوة والسلام وكل مسئلة هذا شانها فانه يمتنع
اثباتها بالقران واخبار الانبياء عليهم السلام والا وقع الدور واما القسم الثاني وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن اثباته بكلام
الله تعالى واخباره ومعلوم ان قيام القيمة كذلك فلا جرم امكن اثباتها بالقران وبكلام الله فثبت ان الاستدلال على قيام القيمة باخبار الله عند الاستدلال صحيح
المسئلة السادسة قوله ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان الكذب والخلف في قوله محال اما
المعتزلة فقد بنوا ذلك على اصلهم وهو انه تعالى عالم بقبح الكذب عالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك استحال ان يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب وعالم
بكونه غنيا عنه لان الكذب قبيح لكونه كذبا والله تعالى غني عن الحاجة الى شئ اصلا وثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه تعالى عالما بهذين الامرين واما انه
كل من كان كذلك استحال ان يكذب فهو ظاهر لان الكذب جهة صرف لا جهة دعا فاذا خلا عن معارض الحاجة بقي صارفا محضا فيمتنع صدور الكذب عنه واما
اصحابنا فدليلهم انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبا قديما لامتنع زوال كونه لامتناع العدم على القديم ولو امتنع زوال كذبه لامتنع كونه صادقا
لان وجود احد الضدين يمنع وجوب ضده الاخر فلو كان كاذبا لامتنع ان يصدق لكنه غير ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع ان يحكم عليه بحكم مطابق
للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضروري لما اذا كان امكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة فثبت انه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا
استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان كلام الله محدث قالوا لانه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الاية وفي قوله الله نزل احسن الحديث كتابا والحديث هو الحادث
او المحدث وجوابنا عنه انكم انما تتكلمون بحدوث الكلام الذي هو الحروف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه انما الذي ندعي قدمه شئ آخر غير هذه الحروف والاصوات
والاية تدل على حدوث ذلك الشئ البتة بالاتفاق منا ومنكم اما منا فظاهر واما منكم فانكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والاصوات فكيف يمكنكم
ان تقولوا دلالة هذه الاية على حدوثه قوله تعالى فما لكم في المنافقين فئتين واعلم ان هذا نوع آخر من احوال المنافقين ذكره الله تعالى وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول انها نزلت في قوم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم مسلمين فاقاموا بالمدينة ما شاء الله ثم قالوا
يا رسول الله نريد ان نخرج الى الصحراء فاذن لنا فيه فاذن لهم فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم فقال بعضهم لو كانوا مسلمين
لاقاموا معنا وصبروا وقال قوم هم مسلمون وليس لنا ان ننسبهم الى الكفر الى ان يظهر امرهم فبين الله تعالى نفاقهم في هذه الاية الثاني نزلت الاية في قوم
اظهروا الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت الاية وهو قول ابن عباس وقتادة الثالث نزلت الاية في الذين
تخلفوا يوم احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم ففرقة يقولون كفروا واخرون
قالوا لم يكفروا فنزلت هذه الاية وهو قول زيد بن ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الاية ما يقدح فيه وانهم من اهل مكة وهو قوله تعالى فلا تتخذوا
منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله نزلت الاية في قوم قتلوا واخذوا اموال المسلمين وانطلقوا بها الى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الاية وهو قول عكرمة
الخامس هم العرنيون الذين غاروا وقتلوا يسارا مولى الرسول صلى الله عليه وسلم السادس قال ابن زيد نزلت في اهل الافك والله اعلم المسئلة الثانية في معنى الاية
وجهان الاول ان فئتين نصب على الحال كقولك ما لك قائما اي ما لك في حال القيام وهذا قول سيبويه الثاني انه نصب خبر كان والتقدير ما لكم صرتم في المنافقين فئتين
وهو استفهام على سبيل الانكار اي لم تختلفون في كفرهم مع ان دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جلية فليس لكم ان تختلفوا فيه بل يجب ان تقطعوا بكفرهم
المسئلة الثالثة قال الحسن انما سماهم الله منافقين وان اظهروا الكفر لانهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله فئتين ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب
عنهم وتواليهم وفرقة تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وامروا بان يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير ثم انه تعالى اخبر عن كفرهم فقال تعالى والله اركسهم بما كسبوا وفيه

ويجمعن

مسائل

مسائل المسئلة الاولى الركس رد الشئ من آخره الى اوله فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ومنه يقال للروث الركس لانه رد الى حالة خسيسة وهي حالة النجاسة ويسمى رجيعا لهذا
المعنى ايضا وفيه لغتان ركسهم واركسهم فارتكسوا اي ارتدوا وقال امية فاركسوا في حميم النار انهم كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا المسئلة الثانية معنى الاية انه
ردهم الى احكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا اي بما اظهروا من الارتداد بعد ما كانوا على النفاق وذلك ان المنافق ما دام يكون متمسكا في الظاهر
بالشهادتين لم يكن لنا سبيل الى قتله فاذا اظهر الكفر جرى عليه احكام الكفار المسئلة الثالثة قرا ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود والله ركسهم وقد ذكرنا
ان اركس وركس لغتان ثم قال اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد من قوله اضل الله ليس هو انه خالق الضلال فيهم
والوجوه المشهورة لانه تعالى قال قبل هذه الاية والله اركسهم بما كسبوا فبين تعالى ان ارداءهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بان ضلالهم حصل
بخلق الله وعند هذا حملوا قوله من اضل الله على وجوه الاول المراد ان الله تعالى اضلهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله بمعنى انه حكم به واخبر عنه الثاني ان المعنى
اتريدون ان تهدوا الى الجنة من اضله الله عن طريق الجنة وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيمة عن الاهتداء الى طريق الجنة الثالث ان يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الالطاف
واعلم انا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم نقول هب انها صحيحة ولكنه تعالى لما اخبر عن كفرهم وضلالهم وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه
الاشكال لان انقلاب علم الله محال والمفضي الى المحال محال ومما يدل على ان المراد من الاية ان الله تعالى اضلهم عن الدين قوله تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا
والمؤمنون في الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويحاولون في ادخالهم فيه ثم قال ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب ان يكون معناه انه تعالى
لما اضلهم عن الايمان امتنع ان يجد المخلوق سبيلا في ادخاله في الايمان وهذا ظاهر قوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
انه تعالى لما قال قبل هذه الاية اتريدون ان تهدوا من اضل الله وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار جوز ذلك الاستبعاد فانه قال انهم بلغوا في الكفر الى انهم
يتمنون ان يصيروا انتم ايها المسلمون كفارا فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم المسئلة الثانية فتكونون سواء رفع بالنسق على تكفرون
والمعنى ودوا لو تكفرون ولو تكونون والفاء عاطفة ولا يجوز ان يجعل ذلك جوابا للتمني ولو اراد ذلك على تاويل انا كفرنا فاستوينا لكان نصبا ومثله قوله ودوا لو
تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب لكان ذلك جائزا في الاعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون ومعنى قوله فتكونوا
سواء اي في الكفر والمراد فتكونون انتم وهم سواء الا انه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم واعلم انه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة
غلوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله وفيه مسائل المسئلة الاولى دلت الاية على
انه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والالحاد وهذا متاكد بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم
اولياء والسبب فيه ان اعز الاشياء واعظمها عند جميع الخلق هو الدين لان ذلك هو الامر الذي به يتقرب الى الله ويتوسل به الى طلب السعادة في الاخرة واذا كان
كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه اعظم انواع العداوة واذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون اعظم موجبات العداوة حاصلا فيه
المسئلة الثانية قوله لا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا قال ابو بكر الرازي التقدير حتى يسلموا ويهاجروا لان الهجرة في سبيل الله لا تكون الا بعد الاسلام فدلت
الاية على ايجاب الهجرة بعد الاسلام وانهم وان اسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة ونظيره قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا واعلم ان هذا التكليف
انما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وانا بريء من كل مسلم مع مشرك وكانت الهجرة واجبة الى
ان فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد ذلك ولكن جهاد ونية وروي عن الحسن ان حكم
الاية ثابت في كل من اقام في دار الحرب فراى فرض الهجرة الى دار الاسلام قائما المسئلة الثالثة اعلم ان الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر الى دار الايمان واخرى
تحصل بالانتقال عن اعمال الكفار الى اعمال المسلمين قال صلى الله عليه وسلم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه وقال المحققون الهجرة في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك
مأموراته وفعل منهياته ولما كان كل هذه الامور معتبرا لا جرم ذكر الله تعالى لفظا عاما شاملا للكل فقال حتى يهاجروا في سبيل الله فانه تعالى لم يقل حتى يهاجروا دار
الكفر بل قال حتى يهاجروا وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيده بكونه في سبيل الله فانه ربما كانت الهجرة من دار
الكفر الى دار الاسلام ومن شعار الكفر الى شعار الاسلام لغرض من اغراض الدنيا انما المعتبر وقوع تلك الهجرة لاجل امر الله تعالى ثم قال فان تولوا فخذوهم واقتلوهم
حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا والمعنى فان اعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم عليهم فاقتلوهم اينما
وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا والمعنى فان اعرضوا عن الهجرة في هذه الحالة فلا تقبلوا منهم ولاية ولا نصرة ولا ينصركم على اعدائكم واعلم انه
تعالى لما امر بقتل هؤلاء الكفار استثنى عنهم موضعين الاول قوله تعالى الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في قوله يصلون قولان
الاول ينتهون اليهم ويتصلون بهم والمعنى ان من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم ايضا داخلون في عهدكم قال القفال رحمه الله وقد يدخل في الاية ان يقصد قوم حضرة
الرسول صلى الله عليه وسلم فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلجؤن الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد الى ان يجدوا السبيل اليه والقول الثاني ان قوله يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف لان

ولكن كانوا متصلين بالرسول صلى الله عليه وسلم كان يحقن دم الكفار منهم **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان القوم كانوا منهم وبين المسلمين عهد من هم قال بعضهم هم الاسلميون فانه كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد فانه عليه السلام وادع وقت خروجه الى مكة هلال بن عويمر الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه وعلى ان كل من وصل الى هلال ومن عاد اليه فله من الجوار مثل ما لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم ان ذلك يتضمن بشارة عظيمة لاهل الايمان لانه تعالى لما رفع السيف عمن التجا الى المسلمين فان يرفع العذاب في الاخرة عمن التجا الى محبة الله ومحبة رسوله كان اولى الموضع الثاني في الاستثناء قوله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله او جاؤكم يحتمل ان يكون عطفا على صلة الذين والتقدير الا الذين يصلون الى المعاهدين والذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم والاول اولى لوجهين احدهما قوله تعالى فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وانما ذكر بعد هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا يدل على ان السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال وهذا انما يصح على الاحتمال الاول فاما على الاحتمال فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال الثاني انه جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض ولم يجعل الا من ترك القتال سببا لترك التعرض لانه على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض وعلى السبب الثاني يصير سببا بعيدا **المسئلة الثانية** قوله حصرت صدورهم معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانهم اقاربهم واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم ذكروا وجوها الاول انه في موضع الحال باضمار قد وذلك لان قربه الماضي من الحال الا ترى انهم يقولون قد قامت الصلوة ويقال اتاني فلان ذهب عقله اي اتاني فلان قد ذهب عقله وتقدير الاية او جاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم الثاني انه خبر بعد خبر كانه قال او جاؤكم ثم اخبر بعده فقال حصرت صدورهم بدلا من جاؤكم الثالث ان يكون التقدير جاؤكم قوما حصرت صدورهم او جاؤكم رجالا حصرت صدورهم فعلى هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب لانه صفة لموصوف منصوب على الحال الا انه حذف الموصوف المنصوب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم لا عليكم ولا عليهم **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان الذين استثناهم الله انهم من الكفار او المؤمنين فقال الجمهور هم الكفار والمعنى انه تعالى اوجب قتل الكفار الا اذا كان معاهدا وتاركا للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله وقال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اوجب الهجرة على كل من اسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة الا انه كان في طريقهم من الكفار ما لم يجدوا طريقا اليه خوفا من اولئك الكفار فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد واقاموا عندهم الى ان يمكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم لانه يخاف الله فيه ولا يقاتل الكفار ايضا لانهم اقاربه او لانه ترك اولاده وازواجه بينهم فيخاف لو قاتلهم ان يقتلوا اولاده واصحابه فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار **المسئلة الرابعة** ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة مأخوذ من السلاطة وهي الحدة والمقصود منه ان الله تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين والمعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله قذف الرعب في قلوبهم ولو انه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال اصحابنا وهذا يدل على انه لا يقبح من الله تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه واما المعتزلة فقد اجابوا عنه من وجهين الاول قال الجبائي قد بينا ان القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون وعلى هذا المعنى الاية ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم ان اقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه لو شاء لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل الظلم وليس في الاية دلالة على انه شاء ذلك واراده **المسئلة الخامسة** اللام في قوله فلقاتلوكم جوابا للو على التكرير او البدل على تأويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرئ فلقتلوكم بالتخفيف والتشديد ثم قال فان اعتزلوكم اي فان لم يتعرضوا لكم والقوا اليكم السلم اي الانقياد والاستسلام وقرئ بسكون اللام مع فتح السين فما جعل الله لكم عليهم سبيلا فما اذن لكم في اخذهم وقتلهم واختلف المفسرون فقال بعضهم الاية منسوخة باية السيف وهو قوله اقتلوا المشركين وقال قوم انها غير منسوخة اما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم واما الذين حملوه على الكفار فقال الاصم ان حملنا الاية على المعاهد فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة ثم قال تعالى **ستجدون آخرين يريدون ان يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها** قال المفسرون هم قوم من اسد وغطفان كانوا اذا اتوا المدينة اسلموا وعاهدوا وغرضهم ان يأمنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم كلما ردوا الى الفتنة كلما دعاهم الى قتال المسلمين اركسوا فيها اي ردوا معكوسين منكوسين منها وهذا استعارة لشدة اصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لان من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه ثم قال تعالى **فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم** والمعنى فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا ايديهم عن ايذائكم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم قال الاكثرون وهذا يدل على انهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا فكفوا ايديهم عن ايذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم فخص الامر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا واعلم ان هذا الكلام مبني على المعلق بكلمة ان على الشرط عند عدم الشرط وقد شرحنا الحال فيه بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثم قال **واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا** وفي السلطان المبين وجهان الاول

على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة وهو ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر واضرارهم باهل الاسلام الثاني السلطان المبين هو اذن لنا المسلمين في قتل هؤلاء الكفار تمت هذه **قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ** واعلم انه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة فمنها انه تعالى لما اذن في قتل الكفار فلا شك انه قد يتفق ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم تبين انه كان مسلما فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة في هذه الاية وههنا مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى عروة بن الزبير ان حذيفة اليماني كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد فاخطأ المسلمون فظنوا ان اباه حذيفة اليمان واحد من الكفار فضربوه باسيافهم وحذيفة يقول انه ابي ولم يفهموا قوله الا بعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين فلما سمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ونزلت هذه الاية الثاني ان ابا الدرداء كان في سرية فعدل الى شعب لحاجة له فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا فذكر الواقعة للرسول صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلوة والسلام هلا شققت عن قلبه وندم ابو الدرداء فنزلت الاية الرواية الثالثة روى ابن عباس ان عياش بن ابي ربيعة وكان اخا ابي جهل من امه اسلم وهاجر خوفا من قومه الى المدينة وذلك قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم فاقسمت امه لا تأكل ولا تشرب ولا يظلها سقف حتى يرجع فخرج ابو جهل ومعه الحارث بن زيد حتى اتياه وهو في اطم ففتل منه ابو جهل في الذروة والغارب وقال اليس محمد يأمرك بصلة الرحم وبر الام فانصرف وارجع الى امك وانت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه وجلده ابو جهل مائة جلدة وجلده الحارث مائة اخرى فقال للحارث هذا اخي فمن انت يا حارث لله على ان وجدتك خاليا ان اقتلك وروي ان الحارث قال لعياش حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد دخلت فيه فشق ذلك على عياش وحلف ان يقتله فلما دخل على امه حلفت امه لا يزال عنه القيد الا اذا رجع الى الدين الاول ففعل ثم هاجر بعد ذلك واسلم الحارث ايضا وهاجر فلقيه عياش خاليا ولم يشعر باسلامه فقتله فلما اخبر بانه كان مسلما ندم على فعله واتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قتلته ولم اشعر باسلامه فنزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** قوله وما كان فيه وجهان الاول اي ما كان له فيما اتاه من ربه وعهد اليه الثاني ما كان له في شيء من الازمنة ذلك والغرض منه بيان ان حرمة القتل كانت ثابتة من اول زمان التكليف **المسئلة الثالثة** قوله الا خطأ فيه قولان الاول انه استثناء متصل والذاهبون الى هذا القول ذكروا وجوها الاول ان هذا الاستثناء وارد على طريق المعنى لانه تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ معناه انه لا يؤاخذ الانسان على القتل الا اذا كان القتل قتلا خطأ فانه لا يؤاخذ به الثاني ان الاستثناء صحيح ايضا على ظاهر اللفظ والمعنى انه ليس لمؤمن ان يقتل مؤمنا البتة الا عند الخطأ وهو ما اذا رأى عليه شعار الكفار او وجده في عسكرهم فظنه مشركا فهنا يجوز قتله ولا شك ان هذا خطأ فانه ظنه كافرا مع انه ما كان كافرا الثالث ان في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير ما كان مؤمن ليقتل مؤمنا الا خطأ ومثل قوله تعالى ما كان الله ان يتخذ من ولد سبحانه تأويله ما كان الله ليتخذ من ولد لانه تعالى لا يحرم عليه شيء انما ينفى عنه ما لا يليق به وايضا قال تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها معناه ما كنتم لتنبتوا الاية لانه تعالى لم يحرم عليهم ان تنبتوا الشجر انما نفى عنهم ان يمكنهم انباتها فانه تعالى هو القادر على انبات الشجر الرابع ان وجه الاشكال في حمل هذه الاية على الاستثناء المتصل هو ان يقال الاستثناء من النفي اثبات وهذا يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الاحوال وذلك محال الا ان هذا الاشكال انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء من النفي اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح انه لا يقتضي لان الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم عنه واذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ يندفع الاشكال ومما يدل على ان الاستثناء من النفي ليس باثبات قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ويقال لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال والاستثناء في جملة هذه الصور لا يفيد ان يكون الحكم المستثنى من النفي اثباتا الخامس قال ابو هاشم وهو احد رؤساء المعتزلة تقدير الاية ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا الا ان يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا قال والمراد ان قتل المؤمن للمؤمن يخرجه عن كونه مؤمنا الا ان يكون خطأ فانه لا يخرجه عن كونه مؤمنا واعلم ان هذا الكلام بناء على ان الفاسق ليس بمؤمن القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن ونظيره في القرآن كثير قال تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما **المسئلة الرابعة** في انتصاب قوله خطأ وجوه الاول انه مفعول له والتقدير ما ينبغي ان يقتله لعلة من العلل الا لكونه خطأ الثاني انه حال والتقدير لا يقتله البتة الا حال كونه خطأ الثالث انه صفة للمصدر والتقدير الا قتلا خطأ **قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله** وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رحمه الله القتل على ثلاثة اقسام عمد وخطأ وشبه عمد اما العمد فهو ان يقصد قتله بالسبب الذي يعلم افضاؤه الى الموت سواء كان جارحا او لم يكن وهذا قول الشافعي واما الخطأ فضربان احدهما ان يقصد رمي المشركين او الطائر فاصاب مسلما والثاني ان يظنه مشركا بان كان عليه شعار الكفار والاول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد واما شبه العمد فهو ان يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالبا فيموت منه قال الشافعي رحمه الله هذا خطأ في القتل وان كان عمدا في الضرب **المسئلة الثانية** قال ابو حنيفة رحمه الله القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ او شبه عمد فيكون داخلا تحت هذه الاية فيجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص وقال الشافعي رحمه الله انه عمد محض يجب فيه القصاص حجة الشافعي رحمه الله انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب فيه القصاص اما بيان انه قتل فدل عليه القرآن والخبر اما القرآن فهو انه تعالى حكى عن موسى انه وكز القبطي فقضى عليه ثم ان ذلك الوكز يسمى بالقتل بدليل انه تعالى حكى ان القبطي قال في اليوم الثاني اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس فقال الصادر عن موسى ليس

الا الذكر فثبت ان القبطي سماه قتلا وايضا ان موسى عليه السلام سماه قتلا حيث قال رب اني قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون واجمع المفسرون على ان المراد منه قتله ذلك القبطي
بذلك الوكز وايضا الله تعالى سماه قتلا حيث قال وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فثبت ان الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى عليه السلام وبقول الله تعالى واما الخبر
فقوله صلى الله عليه وسلم الا ان قتيل الخطا قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل فسماه قتلا فثبت بهذين الدليلين انه حصل القتل واما انه عمد فالشك فيه داخل
السفسطة فان من ضرب راس انسان بحجر الرحا او طعنه برمح او حديدة ثم قال ما قصدت به قتله كان ذلك اما كاذبا او مجنونا واما انه عدوان فلا نزاع فيه ومسلم فثبت انه قتل
عمد عدوان فوجب ان يجب القصاص بالنص والمعقول اما النص فهو جميع الايات الدالة على وجوب القصاص كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما المعقول فهو ان المقصود من شرع
القصاص صيانة النفوس والارواح عن الاهدار والاهدار من القتل كهو في المحدد كانت الحاجة الى شرع الزاجر في احدى الصورتين كالحاجة اليه في الصورة الاخرى
ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار انما التفاوت حاصل في الة الاهدار والعلم الضروري في الاهدار حاصل بان ذلك غير معتبر والكلام في العقليات اذا وصل
في هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في القوة لمن ترك التقليد احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الا ان قتيل الخطا العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل و
عام سواء كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا والجواب ان قوله قتيل الخطا يدل على انه لابد وان يكون معنى الخطا حاصلا فيه وقد بينا ان من اخنق انسانا او ضرب
راسه بقطعة جبل ثم قال ما كنت اقصد قتله فان كل عاقل ببديهة عقله يعلم انه كاذب في هذا المقال فوجب حمل هذا الضرب بالعصا الصغير حتى يبقى معنى الخطا فيه

المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي رح يوجب الكفارة احتج ابو حنيفة رح بهذه الاية فقال قوله ومن قتل مؤمنا خطا
شرط لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط فيقال له انه تعالى قال ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم فقوله ومن لم
يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الامة على قولكم فكذلك ههنا ثم نقول الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس اما الخبر فهو ما روى عن عبد الله بن الاسقع
قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا اوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار واما القياس فهو ان الغرض من
اعتاق العبد هو ان يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد اتم فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة اتم وذكر الشافعي رح حجة اخرى من قياس الشبه
فقال لما اوجب الكفارة في قتل الصيد في الحرم وفي الاحرام تاكيدا لحرمته ثم تعالى سوى هناك بين العامد وجوبا على الخاطي فهاهنا لو لم يجب على العامد واوجبنا على
الخاطي فبان يوجب على العامد مع ان احتياج العامد الى الاعتاق المخلص له عن النار اشد كان ذلك اولى المسئلة الرابعة قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا يجزي
الرقبة الا اذا صام وصلى وقال الشافعي رح ومالك والاوزاعي وابو حنيفة يجزي الصبي اذا كان احد ابويه مسلما حجة ابن عباس هذه الاية فانه تعالى اوجب تحرير
الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان والايمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فالكل فات فلم يكن مؤمنا فوجب ان لا يجزي حجة الفقهاء
ان قوله ومن قتل مؤمنا خطا يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب ان يدخل فيه الصغير المسئلة الخامسة قال الشافعي رح الدية في العمد المحض وفي شبه
العمد مغلظة مثلثة ثلثون حقة وثلثون جذعة واربعون خلفة في بطونها اولادها واما في الخطا فمخففة عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون ابن لبون و
عشرون حقة وعشرون جذعة واما ابو حنيفة رح فهو ايضا هكذا يقول في الكل الا في شيء واحد وهو انه اوجب بني مخاض بدلا عن بني لبون حجة الشافعي رح انه تعالى
اوجب الدية في القران ولم يبين كيفيتها فرجعنا في معرفة الكيفية الى السنة والقياس فلم نجد في السنة ما يدل عليه واما القياس فلانه لا مجال للمناسبات والتعليلات المعقولة
في تعيين الاسنان وتعيين الاعداد فلم يبق ههنا سطح الا قياس الشبه وهو ان الدية وجبت بسبب اقوى من السبب الموجب للزكوة ثم اذا راينا ان الشرع لم يجعل ابن
مخاض داخلا في باب الزكوات فوجب ان لا يكون داخلا في باب الدية وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان البراءة كانت ثابتة والاصل في الثابت البقاء فكانت البراءة الاصلية باقية
ولا يعدل عن هذا الدليل الا لدليل اقوى منه فنقول الاقل هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه واما الزايد عليه فوجب ان يبقى على النفي الاصلي والجواب ان الذمة مشغولة بوجوب الدية
والاصل في الثابت البقاء وقد ادانا حصول الاتفاق على السقوط باداء اكثر ما قلنا فيه فوجب ان لا يحصل ذلك السقوط عند اداء ما قالوه المسئلة السادسة قال الشافعي
اذا لم يوجد الابل فالواجب اما الف دينار او اثنى عشر الف درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله بل الواجب عشرة الاف درهم حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثمانمائة دينار وثمانية الاف درهم فلما استخلف عمر رضي الله عنه قام خطيبا فقال ان الابل
قد غلت قال فقومها عمر فرضها على اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق اثنى عشر الف درهم وجه الاستدلال ان عمر رضي الله عنه ذكر ذلك في مجمع الصحابة ولم ينكر
عليه احد فكان اجماعا وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان الاقل متيقن وقد سبق جوابه المسئلة السابعة قال ابو بكر الاصم وجمهور الخوارج الدية واجبة على القاتل قالوا ويدل عليه
وجوه الاول ان قوله فتحرير رقبة مؤمنة لا شك انه ايجاب لهذا التحرير والايجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل والمذكور قبل هذه الاية هو القاتل وهو قوله ومن
قتل مؤمنا خطا فهذا الترتيب يوجب القطع بان هذا التحرير انما اوجبه الله عليه لا على غيره والثاني ان هذه الجناية صدرت منه والمعقول هو ان الضمان لا يجب الا على المتلف
اقصى ما في الباب ان هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطا ولكن الفعل الخطا قائم في قيم المتلفات واروش الجنايات مع ان كل الضمانات لا يجب الا على المتلف فكذا ههنا الثالث انه تعالى

اوجب في هذه الاية شيئين تحرير الرقبة المؤمنة وتسليم الدية الكاملة ثم انعقد الاجماع على ان التحرير واجب على الجاني فكذا الدية يجب ان تكون واجبة على الجاني ضرورة ان اللفظ واحد
في الموضعين الرابع ان العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا شبه الجناية فوجب ان لا يلزمهم شيء للقران والخبر اما القران فقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال تعالى ولا
تكسب كل نفس الا عليها وقال لها ما كسبت واما الخبر فما روى ان ابا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال من هذا فقال ابني فقال انه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم انه
ليس المقصود منه الاخبار عن نفس الجناية بل المقصود بيان ان اثر جنايتك لا يتعدى الى الولد وبالعكس وكل ذلك يدل على ان ايجاب الدية على الجاني اولى من ايجابها
على الغير الخامس ان النصوص دالة على ان مال الانسان معصوم وانه لا سبيل لاحد ان ياخذه منه قال تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال
صلى الله عليه وسلم امرؤ كسب وقال حرمة مال المسلم كحرمة دمه وقال لا يحل مال المسلم الا بطيب نفس منه تركنا العمل بهذه العمومات في الاشياء التي عرفنا بنص القران
كونها موجبة لجواز الاخذ كما قلنا في الزكوة وكما قلنا في اخذ الضمانات واما في ايجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم القران بخبر الواحد
لا يجوز لان القران معلوم وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم لا يجوز ولان هذا خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى فيرد ولانه خبر واحد ورد
على خلاف جميع اصول الشريعة فوجب رده واما الفقهاء فقد تمسكوا في اثبات الخبر بما روى المغيرة ان امراة ضربت بطن امراة اخرى فالقت جنينا ميتا
فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك وقال كيف ندي من لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك بطل فقال
النبي صلى الله عليه وسلم هذا من سجع الجاهلية واما الاثر فهو ان عمر رضي الله عنه قضى على علي بان يعقل موالي صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها وعلي كان
ابن اخي صفية وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على ان الدية انما تجب على العاقلة المسئلة الثامنة مذهب اكثر الفقهاء ان دية المراة نصف دية الرجل وقال الاصم
وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء ان عليا وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم قضوا بذلك ولان المراة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك
في الدية حجة الاصم ان قوله ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله واجمعوا ان هذه الاية دخل فيها حكم الرجل والمراة فوجب ان يكون
الحكم فيها ثابتا بالسوية المسئلة التاسعة اتفقوا على ان دية الخطا مخففة في ثلث سنين الثلث في السنة والثلثان في السنتين والكل في ثلث سنين اعتاض ذلك عن عمر
ولم يخالفه فيه احد من السلف فكان اجماعا المسئلة العاشرة لا فرق بين هذه الدية في انه يقضى منها الدين وتنفذ فيها الوصية ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله
تعالى روى ان امراة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر لا اعلم لك شيئا انما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه فشهد بعض الصحابة بان الرسول صلى الله عليه وسلم
امر ان يورث الزوجة من دية زوجها فقضى عمر رح بذلك واذا قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع الى تفسير الاية فنقول قوله فتحرير رقبة مؤمنة معناه فعليه تحرير
رقبة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان الانسان في اصل الخلقة خلق ليكون مالكا للاشياء كما قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكونه مملوكا
يكون صفة تكدر مقتضى الانسانية وتشوشها فلا جرم سمي ازالة الملك تحريرا اي تخليصا لذلك الانسان عما يكدر انسانيته والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الراس
ايضا عبارة عن النسمة في قولهم فلان يملك كذا راسا من الرقيق والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة على حكم الاسلام عند الفقهاء وعند ابن عباس لا يجزي الا من صلى
وصام وقد ذكرنا هذه المسئلة وقوله ودية مسلمة الى اهله قال الواحدي الدية من الودي كالشية من الوشي والاصل ودية فحذفت الواو ويقال ودى فلان فلانا
اي ادى ديته الى وليه ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى في بدل النفس دون ما يؤدى في بدل المتلفات ودون ما يؤدى في بدل الاطراف والاعضاء ثم قال تعالى الا ان
يصدقوا اصله يتصدقوا فادغمت التاء في الصاد ومعنى التصدق الاعطاء قال الله وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين والمعنى ان يتصدقوا بالدية فيعفوا عن
الدية قال صاحب الكشاف وتقدير الاية ويجب عليه الدية وتسليمها الى اهله الا حين يتصدقون عليه وعلى هذا فقوله ان يصدقوا في محل النصب على الظرف ويجوز ان يكون حالا
من اهله بمعنى الا متصدقين ثم قال تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة واعلم انه تعالى ذكر في الاية الاولى ان من قتل على سبيل الخطا مؤمنا فعليه تحرير الرقبة
وتسليم الدية وذكر في هذه الاية ان من قتل على سبيل الخطا مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر بعده ان المقتول اذا كان من قوم
بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت عن ايجاب الدية في هذه الاية مع ذكرها فيما قبل هذه الاية وفيما بعدها يدل على ان الدية غير واجبة في هذه الصورة واذا ثبت
هذا فنقول لكلمة من في قوله من قوم عدو لكم اما ان يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب او المراد كونه منهم والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان
المسلم الساكن في دار الاسلام وجميع اقاربه يكونون كفارا فاذا قتل على سبيل الخطا وجبت الدية في قتله ولما بطل هذا القسم تعين الاول فيكون المراد في اعدى الا انه صار
هذا كقوله فادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي اية اخرى وادخلوا الباب سجدا في هولاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان الاول قال ابن عباس هم اهل
الذمة من اهل الكتاب الثاني قال الحسن هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين اي فمن لم يجد الرقبة اذا كان فقيرا فقال
مسروق انه بدل عن مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو افطر يوما وجب الاستيناف الا ان يكون الفطر لحيض او نفاس وقوله توبة من الله انتصب
ماسمه كانه قيل اعملوا بما اوجب الله لاجل التوبة من الله اي ليقبل الله توبتكم وهو كما يقال فعلت ذلك حذر الشر فان قيل قتل الخطا لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله
قلنا فيه وجوه الاول ان فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل الا ترى ان من قتل مسلما على ظن انه حربي فلو انه بالغ في الاحتياط والاستكشا

ما لظاهر انه لا يقع فيه ومن رمى الى صيد فاخطا واصاب انسانا فلو احتاط فلا يرمي الا في موضع يقطع بانه ليس هناك انسان فانه لا يقع في تلك الواقعة فقوله توبة من الله
بل على انه كان مقصرا في ترك الاحتياط الوجه الثاني في الجواب ان قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى اذن له في اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه وذلك لانه
تعالى اذا تاب على المذنب وقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم الوجه الثالث في الجواب
ان المؤمن اذا اتفق له مثل هذا الخطا فانه يندم ويتمنى ان لا يكون ذلك قد وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال وكان الله عليما حكيما والمعنى انه
تعالى عليم بانه لم يقصد ولم يتعمد حكيم في انه ما يؤاخذه بذلك الفعل الخطا فان الحكمة تقتضي ان لا يؤاخذ الانسان الا على ما يختار ويتعمد واعلم ان اهل السنة لما اعتقدوا
ان افعال الله غير معللة برعاية المصالح قالوا معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما بعواقب الامور قالت المعتزلة هذه الاية تبطل هذا القول لانه تعالى عطف الحكيم على
العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو محال والجواب انه في كل موضع من القران ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم
كونه محكما في افعاله فالاحكام والاتقان عائدان الى كيفية الفعل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما
اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطا ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى ذلك في سورة البقرة وهو قوله يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد وفي الاية مسائل المسئلة الاولى استدلت الوعيدية بهذه الاية في امرين احدهما على
القطع بوعيد الفاسق والثاني على خلوده في النار ووجه الاستدلال ان كلمة من في معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة
في تفسير قوله من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وبالغنا في الجواب عنه ثم ان عمرو الاصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الاية
طرقا كثيرة قالوا واما اضمار واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال والذي اعتمد وجهان الاول اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في كافر قتل مؤمنا ذكر تلك القصة الثاني
ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال انه سيجزى بجهنم وهذا وعيد قالوا وخلف الوعيد كرم وعندنا انه يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلام الذي
زعم انه خير بما قال عمرو واقول اما الوجه الاول فضعيف وذلك لانه ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ
الدال على الاستغراق حاصل فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم فليسقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول كما ان عموم اللفظ يقتضي كونه عاما في كل قاتل موصوف
بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه اخرى تمنع من تخصيص هذه الاية بالكافر وبيانه من وجوه الاول انه تعالى امر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم ذكر
علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدا بقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا فذكر في هذه الاية ثلث كفارات كفارة قتل المسلم في دار
الاسلام وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع اهل الحرب وكفارة قتل المسلم عند سكونه من اهل الذمة واهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد فلما
كان بيان حكم قتل الخطا بيانا لحكم اختص بالمسلم كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد لقتل الخطا وجب ان يكون ايضا مختصا بالمؤمنين فان لم يختص بهم
فلا اقل من كان دخولهم وان كان المقتول خطا من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب عنه قتله الواقع على سبيل الخطا تحرير الرقبة فاما وجوب الدية فالشافعي
وكذلك هذه الاية على هذا المعنى فالقياس يقويه اما انه يجب الدية فلو وجبت الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب الا ان يبحث
عن كل احد انه هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب فيفضي ذلك الى احتراز الناس عن الغزو فالاولى سقوط الدية عن قاتله لانه هو الذي اهدر دم نفسه
بسبب اختياره السكنى في دار الحرب واما الكفارة فانها حق الله تعالى لانه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك انسان كان مواظبا على عبادة الله والرق لا
يمكنه المواظبة على العبادات فظهر ان القياس يقتضي سقوط الدية وبقاء الكفارة ثم قال تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير
رقبة مؤمنة وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان احدهما ان المراد به المسلم وذلك لانه ذكر اولا حال المسلم القاتل خطا
ثم ذكر حال المسلم المقتول خطا اذا كان فيما بين اهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول خطا اذا كان فيما بين اهل العهد واهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن
فكان حمل اللفظ عليه جائزا والذي يؤكد صحة هذا القول ان قوله وان كان لا بد له من اسناده الى شيء وجرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطا فوجب حمل اللفظ عليه
القول الثاني ان المراد منه الذمي والتقدير وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كونه منهم اي على دينهم ومذهبهم والقائلون بهذا القول
طعنوا في القول الاول من وجوه الاول ان المسلم المقتول خطا سواء كان من اهل الحرب او من اهل الذمة فهو داخل تحت قوله ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله فلو كان المراد من هذه الاية هو المؤمن لكان هذا عطف الشيء على نفسه وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المؤمن المقتول خطا من سكان دار الحرب
فانه تعالى انما اعاده ليذكر انه ليس فيه الدية وانه لا يجوز الثاني انه لو كان المراد فيه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله لان اهله كفار لا يرثونه الثالث ان قوله وان
كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يقتضي ان يكون من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فان كونهم منهم مجمل لا يدرى انهم منهم في
اي الامور واذا حملناه على كونهم منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك اولى واذا دلت الاية على انه منهم في كونه معاهدا وجب ان يكون ذميا او معاهدا مثلهم
ويمكن ان يجاب عن هذه الوجوه اما الاول فجوابه ان الله تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطا ثم ذكر احد قسميه وهو المؤمن المقتول خطا الذي يكون من سكان مواضع اهل

الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله واما الثاني فجوابه ان كلمة من صارت مفسرة في الاية السابقة يعني في قوم عدو لكم فكذا ههنا
يجب ان يكون المعنى لا غير واعلم ان فائدة هذا البحث يظهر في مسئلة شرعية وهي ان مذهب ابي حنيفة رح ان دية الذمي مثل دية المسلم ودية المسلم وقال الشافعي رح دية اليهودي والنصراني
ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلث عشر دية المسلم واحتج ابو حنيفة رحمه الله على قوله بهذه الاية وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق المراد به الذمي ثم قال فدية مسلمة الى اهله فاوجب
تعالى فيهم تمام الدية ونحن نقول انا بينا ان الاية نازلة في حق المؤمنين لا في حق اهل الذمة فسقط الاستدلال وايضا فبتقدير ان يثبت لهما انها نازلة في اهل الذمة لم تدل على مقصوده
لانه تعالى اوجب في هذه الاية دية مسلمة فهذا يقتضي ايجاب شيء من الاشياء التي تسمى دية فلم قلتم ان الاية التي اوجبها في حق الذمي هي التي اوجبها في حق المسلم ولم لا يجوز ان يكون
دية المسلم مقدارا معينا ودية الذمي مقدارا اخر فان الدية لا معنى لها الا المال الذي يؤدى في مقابلة النفس فان ادعيتم ان مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذمي واحد
فهو ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه فسقط هذا الاحتجاج المسئلة الثانية لقائل ان يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الاية الاولى وههنا عكس هذا الترتيب لو اشاره
لو وجه الطعن فيه الثالث انه تعالى قال بعد هذه الاية يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا واجمع المفسرون على ان هذه الاية
انما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قوما فاسلموا فقتلوهم وزعموا انهم انما اسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الايات وردت في نهي المؤمنين عن قتل الذين
يظهرون الايمان وهذا ايضا يقتضي ان يكون قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا نازلا في نهي المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب فثبت بما ذكرنا ان ما قبل هذه الاية وما
بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار الثالث انه ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبهذا الطريق عرفنا
ان قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الموجب للقطع هو السرقة والموجب للجلد هو الزنا فكذا ههنا وجب ان يكون الموجب لهذا
الوعيد هو هذا القتل العمد لان هذا الوصف مناسب لذلك الحكم فلزم كون ذلك الحكم معللا اذا كان الامر كذلك لزم ان يقال اينما ثبت هذا المعنى فانه يحصل هذا الحكم وبهذا
الوجه لا يبقى لقولهم الاية مخصوصة بالكافر وجه الرابع ان المنشا لاستحقاق هذا الوعيد اما ان يكون هو الكفر وهذا القتل المخصوص فان كان منشا هذا الوعيد
الكفر ثم كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل فح لا يكون لهذا القتل اثر البتة في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية جارية مجرى ما يقال ان من نفس فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وغضب الله عليه لان القتل العمد لما لم يكن له تاثير في هذا الوعيد ومعلوم ان ذلك باطل وان كان منشا هذا الوعيد هو كونه قتلا عمدا فح يلزم ان يقال اينما
حصل القتل ان يحصل هذا الوعيد وجه فسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا ان هذا الوجه الذي ذكره الواحدي ليس بشيء واما الوجه الثاني من الوجهين الذين اختارهما
فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطا عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه
تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لاجل ما قال ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد
لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القران وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين
ليس بشيء وحكى القفال في تفسيره وجها اخر في الجواب فقال الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه وقد يقول الرجل لعبده
جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله وهذا الجواب ايضا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى
المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية ما يدل على انه يوصل اليهم هذا
الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه وحصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق لكان تكرارا
فلو حملناه على الاخبار عن انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار وكان ذلك اولى واعلم انا نقول هذه الاية مخصوصة في موضعين احدهما ان يكون القتل العمد غير عدوان
كما في القصاص فلانه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة والثاني القتل العمد العدوان اذا تاب عنه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين
فنحن نخصص هذا العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وايضا هذه الاية احدى عمومات الوعيد وبينا ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات
وكان ذلك التقدير ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون المسئلة الثالثة نقل عن ابن عباس رض
انه قال توبة من اقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلماء انها مقبولة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الكفر اعظم من هذا القتل فاذا قبلت التوبة
من الكفر فالتوبة من هذا القتل اولى بالقبول الحجة الثانية قوله تعالى في اخر الفرقان والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وامن وعمل عملا صالحا واذا كان توبة الاتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة
في هذه الاية مقبولة فبان يكون توبة الاتي بالقتل العمد وحده مقبولة كان اولى الحجة الثالثة قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر فان
يعفو عنه بعد التوبة اولى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا اعلم ان المقصود من هذه الاية المبالغة في تحريم قتل المؤمنين وامر المجاهدين
بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتاويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على ان الاية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي فتثبتوا ولمن
في الحجرات من بعد ما والباقون بالنون من البيان والمعنيان متقاربان فمن رجح التبيين قال ان المراد الاعلام والمراد في الاية الثاني وبين ان العجلة من الشيطان والمقصود هو التثبت

السين وكان السين انج واكمل المسئلة الثانية الضرب معناه السير فيها بالسفر للتجارة او الجهاد واصله من الضرب باليد وهو كناية عن الاسراع في السير فان من ضرب انسانا
كانت حركته عند ذلك الضرب سريعة فجعل الضرب كناية عن الاسراع في السير قال الزجاج ومعنى ضربتم في سبيل الله غزوتم وسرتم الى الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا
لمن القى اليكم السلم اراد الانقياد والاستسلام الى المسلمين ومنه قوله والقوا الى الله يومئذ السلم اى استسلموا للامر ومن قرأ السلام بالالف فله معنيان احدهما ان
يكون المراد السلام الذى هو تحية المسلمين اى لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية انه انما قالها تعوذا فتقدموا عليه بالسيف لتاخذوا ماله ولكن كفوا عنه واقبلوا منه
ما اظهره والثاني ان يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا واصل هذا من السلامة لان المعتزل عن الناس طالب للسلامة قال صاحب الكشاف وقرئ
مؤمنا بفتح الميم من امنه اى لا نؤمنك المسئلة الثالثة في سبب نزول هذه الايات روايات الرواية الاولى ان مرداس بن نهيك رجل من اهل فدك اسلم
ولم يسلم من قومه غيره فذهبت سرية للرسول صلى الله عليه وسلم الى قومه واميرهم غالب بن فضالة فهرب القوم وبقى مرداس لثقته باسلامه فلما راى الخيل الجا غنمه
الى عاقول من الجبل فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله السلام عليكم فقتله اسامة بن زيد وساق غنمه فاخبروا رسول الله صلى الله
عليه وسلم فوجد وجدا شديدا وقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرأ الاية على اسامة فقال يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف بلا اله الا الله قال اسامة فما زال يعيدها
حتى وددت انى لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي وقال اعتق رقبة الرواية الثانية ان القاتل محلم بن جثامة لقيه عامر بن الاضبط فحياه بتحية السلام وكانت
بينهم احنة في الجاهلية فرماه بسهم فقتله فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما مضت به سبعة ايام حتى مات فدفنوه فلفظته الارض
ثلث مرات فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله اراد ان يريكم عظم الذنب عنده ثم امر ان يلقى عليه الحجارة والرواية الثالثة ان المقداد
بن الاسود قد وقعت له مثل واقعة اسامة قال فقلت يا رسول الله ارأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب احدى يدى بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله
افاقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتله فقلت يا رسول الله انه قطع يدى فقال عليه الصلوة والسلام لا تقتله فان قتلته فانه بمنزلتك قبل
ان تقتله وانت بمنزلته قبل ان تقول كلمته التي قال وعن ابي عبيدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا شرع احدكم الرمح الى الرجل فان كان سنانه عند ثغرة نحره فقال لا اله
الا الله فليرفع عنه الرمح فقال القفال رحمه الله ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت عند وقوعها بأسرها فكان كل فريق يظن انها نزلت في واقعته المسئلة الرابعة
اختلفوا في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا فقهاؤنا قبلوها واحتجوا بوجوه الاول هذه الاية فانه تعالى لم يفرق بين الزنديق وبين غيره بل اوجب ذلك في الكل
الحجة الثانية قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع اصناف الكفرة الحجة الثالثة ان الزنديق لا شك انه مامور بالتوبة والتوبة
مقبولة على الاطلاق لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهذا عام في جميع الذنوب وفي جميع اصناف الخلق المسئلة الخامسة اسلام الصبي صحيح عند ابي حنيفة
وقال الشافعي رحمه الله لا يصح قال ابو حنيفة دلت هذه الاية على صحة اسلام الصبي لان قوله ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا عام في حق الصبي وفي حق البالغ
قال الشافعي رحمه الله لو صح الاسلام منه لوجب عليه لانه لو لم يجب لكان ذلك اذنا في الكفر وهو غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث
وعن الصبي اذا بلغ المسئلة السادسة قال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي او النصراني انا مؤمن او قال انا مسلم لا يحكم بهذا القدر باسلامه لان مذهبه ان الذي هو
هو الاسلام وهو الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم باسلامه لان فيهم من يقول انه رسول الى العرب لا الى الكل وفيهم من يقول ان
محمدا الذي هو الرسول الحق انه بعد ما جاء وسيجيء بعد ذلك بل لابد بان يعترف بان الدين الذي كان عليه باطل وان الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق ثم قال
تعالى تبتغون عرض الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال ان الدنيا عرض حاضر ياكل منها البر والفاجر والعرض
بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير وانما سمى متاع الدنيا عرضا لانه عارض زائل غير باق ومنه سمى المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه وقوله
فعند الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا فنبه تعالى بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله عند الله مغانم كثيرة على ان ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء
كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثم قال تعالى كذلك كنتم من قبل وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين باولئك الذين القوا السلم وليس فيه بيان ان هذا
التشبيه فيما ذا وقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها الاول ان المراد انكم اول ما دخلتم في الاسلام كما سمعت من افواهكم كلمة الشهادة حقنت دماءكم واموالكم من غير توقف
ذلك على حصول العلم بان قلبكم موافق لما في السنتكم فعليكم بان تفعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم وان تعتبروا ظاهر القول وان لا تقولوا ان اقدامهم على التكلم بهذه
الكلمة لاجل الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره اكثر المفسرين وفيه اشكال لان لهم ان يقولوا ما كان ايماننا مثل ايمان هؤلاء لانا آمنا على الطواعية والاختيار وهؤلاء
اظهروا الايمان تحت ظلال السيف فكيف يمكن تشبيه احدهما بالاخر الوجه الثاني قال سعيد بن جبير المراد انكم كنتم تخفون ايمانكم عن قومكم كما اخفى هذا الداعي ايمانه عن
قومه ثم من الله عليكم باعزازكم حتى اظهرتم دينكم فانتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا ايضا فيه اشكال لان اخفاء الايمان ما كان عاما فيهم الثالث قال مقاتل
المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا متوجه الاشكال فالاقرب
عندي ان يقال ان من ينتقل من دين الى دين ففي اول الامر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتاكد ويتقوى الى ان يكمل ويحصل الانتقال فكانه قيل لهم كنتم

في اول الامر انما حدث فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتاكيد النفرة عن الكفر فكذا هؤلاء لما حدث فيهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب هذا
الخوف فاقبلوا منهم هذا الايمان فان الله تعالى يؤكد حلاوة الايمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم فهذا ما عندي فيه ثم قال تعالى فمن الله عليكم وفيه احتمالان
الاول ان يكون هذا متعلقا بقوله كذلك كنتم من قبل يعني انما كان مثل ايمانهم في انه انما عرف منه مجرد القول اللساني دون ما في القلب او في انه كان في ابتداء الامر
حاصلا بسبب ضعيف ثم من الله عليكم حتى قوى نور الايمان في قلبكم واعانكم على العمل به والمحبة له والثاني ان يكون هذا منقطعا عما قبله ويكون متعلقا بما بعده
وذلك لان القوم لما قتلوا من تكلم بلا اله الا الله ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم انه من العظائم قال بعده فمن الله عليكم اى من عليكم بان قبل توبتكم من ذلك
الفعل المنكر ثم اعاد الامر بالتبيين فقال فتبينوا واعادة الامر بالتبيين يدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل ثم قال ان الله كان بما تعملون خبيرا
والمراد منه الوعيد والزجر عن الاظهار بخلاف الاضمار قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم
اعلم ان في كيفية النظم وجوها الاول ما ذكرنا انه تعالى لما رغب في الجهاد اتبع ذلك ببيان احكام الجهاد فالنوع من احكام الجهاد تحذير المسلمين عن قتل المسلمين
وبيان الحال في قتلهم على سبيل الخطاء كيف وعلى سبيل العمد كيف وعلى سبيل تاويل العمد كيف فلما ذكر ذلك الحكم اتبعه بحكم اخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو
هذه الاية الوجه الثاني لما عاتبهم الله تعالى على ما صدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع في قلبهم ان الاولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه في مثل هذا
المحذور فلاجرم ذكر الله تعالى عقيبه هذه الاية وبين فيها فضل المجاهد على غيره ازالة لهذه الشبهة الوجه الثالث انه تعالى لما عاتبهم على ما صدر منهم من قتل
من تكلم بكلمة الشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد كانه قيل من اتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله فليحترز صاحبها من تلك الهفوة كيلا يخل منصبه
العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرئ غير اولي الضرر بالحركات الثلث في غير فالرفع صفة لقوله القاعدون والمعنى لا
يستوي القاعدون المغايرون لاولي الضرر والمجاهدون ونظيره قوله تعالى او التابعين غير اولي الاربة وذكرنا جواز ان يكون غير نعتا على جهة الاثبات
والمعنى لا يستوي القاعدون والمجاهدون الا اولوا الضرر فانهم يساوون المجاهدين اى الذين اقعدهم عن الجهاد الضرر فانهم يساوون المجاهدين والكلام في
المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله ما فعلوه الا قليل منهم واما القراءة بالنصب ففيه وجهان الاول ان يكون استثناء من القاعدين والمعنى لا يستوي القاعدون
الا اولي الضرر وهو اختيار الاخفش والثاني ان يكون نصبا على الحال المعنى لا يستوي القاعدون في حال صحتهم والمجاهدون كما تقول جاءني زيد غير مريض
اى جاءني زيد صحيحا وهذا قول الزجاج والفراء كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد واما القراءة بالجر فعلى تقدير ان يجعل غير صفة
للمؤمنين فهذا بيان الوجه في هذه القراءات ثم ههنا بحث وهو ان الاخفش قال القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء اولى لان المقصود منه استثناء قوم لم يقدروا
على الخروج روي في التفسير انه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من اولي الضرر فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حالتنا كما ترى ونحن نشتهي
الجهاد فهل لنا من طريق فنزل غير اولي الضرر فاستثناهم الله من جملة القاعدين وقال اخرون القراءة بالرفع اولى لان الاصل في كلمة غير ان يكون صفة ثم انها
وان كانت صفة فالمقصود والمطلوب من الاستثناء حاصل منه لانها في كلتا الحالتين اخرجت اولي الضرر من تلك المفضولية واذا كان هذا المقصود حاصلا على
كلا التقديرين وكان الاصل في غير ان يكون صفة كانت القراءة بالرفع اولى المسئلة الثانية الضرر النقصان سواء كان العمى او العرج او المرض وكان بسبب عدم الاهبة المسئلة الثالثة
حاصل الاية لا يستوي القاعدون من المؤمنين الاصحاء والمجاهدون في سبيل الله ثم اختلفوا في ان قوله غير اولي الضرر هل يدل على ان المؤمنين القاعدين الاضراء
يساوون المجاهدين ام لا قال بعضهم انه لا يدل لانا ان حملنا لفظة غير على الصفة وقلنا المخصص بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك وان حملناه على
الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي ليس باثبات لم يلزم القول بالمساواة واعلم ان هذه المساواة في حق الاضراء عند من يقول بها مشروط بشرط اخر ذكره الله تعالى
في سورة التوبة وهو قوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا لله ورسوله واعلم ان القول بهذه المساواة غير مستبعد ويدل عليه النقل والعقل اما
النقل فقوله صلى الله عليه وسلم عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرا ولا قطعتم واديا الا كانوا معكم اولئك اقوام
حبسهم العذر وقال صلى الله عليه وسلم اذا مرض العبد قال الله تعالى اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة الى ان يبرا وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله ثم رددناه
اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون ان من صار هرما كتب الله له اجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا وذكروا
في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله ان المؤمن ينوي الدوام على الايمان والاعمال الصالحة لو بقى ابدا فيحصل له من عمله الذي ادركه وشئ
من نيته واما المعقول فهو ان المقصود من جميع الطاعات والعبادات انارة القلب بنور معرفة الله تعالى فان حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد
حصل الاستواء في الثواب وان كان القاعد اكثر حظا من هذا الاستغراق كان هو اكثر ثوابا المسئلة الرابعة لقائل ان يقول قال ان الله اشترى من المؤمنين
انفسهم واموالهم فقدم ذكر النفس على المال وفي الاية التي نحن فيها وهي قوله والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم قدم ذكر المال على النفس فما السبب وجوابه
ان النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على ان الرغبة فيها اشد والبائع اخر ذكرها تنبيها على ان المضايقة فيها اشد فلا يرضى ببذلها الا في اخر المراتب والله اعلم

واعلم انه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة ويحتمل النقصان لاجرم كشف الله تعالى عنه فقال فضل الله المجاهدين باموالهم و
انفسهم على القاعدين درجة وفي انتصاب قوله درجة وجوه الاول انه حذف الجار والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل الثاني قوله درجة اي تفضيلا و
التقدير وفضل الله المجاهدين تفضيلا كما يقال اكرم عمرا اكراما والفائدة في التنكير التفخيم الثالث قوله درجة نصب على التمييز ثم قال وكلا وعد الله الحسنى اي وكلا
من القاعدين والمجاهدين فقد وعد الله الحسنى قال الفقهاء وفيه دليل على ان فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل واحد بعينه لانه تعالى وعد القاعدين الحسنى
كما وعد المجاهدين فلو كان الجهاد واجبا على كل احد على التعيين لما كان القاعد اهلا لوعد الله اياه الحسنى ثم قال وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما
درجات منه ومغفرة ورحمة وفيه مسايل المسئلة الاولى في انتصاب قوله اجرا وجهان الاول انتصب بقوله وفضل لانه في معنى قوله اجرهم قوله درجات منه ومغفرة
ورحمة بدل من قوله اجرا الثاني انتصب على التمييز ودرجات عطف بيان ومغفرة ورحمة معطوف على درجات المسئلة الثانية لقايل ان يقول انه تعالى ذكر اولا
جوابه من وجوه الاول ان المراد بالدرجة ليس هي الدرجة الواحدة بالعدد بل الدرجة الواحدة بالجنس والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير بالنوع وذلك الاجر
العظيم والدرجات والوعد بالجنة والمغفرة والرحمة الوجه الثاني ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضراء بدرجة ومن القاعد الذي يكون من الاصحاء
بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا بان قوله غير اولي الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضراء الثالث فضل الله المجاهدين
في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال في اول الآية فضل الله المجاهدين باموالهم و
انفسهم على القاعدين درجة فهنا المراد بالجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد منه هاهنا
هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني في العمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس
والمال وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال صلى الله عليه وسلم رجعنا من جهاد الاصغر الى جهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف القلب عن الالتفات الى غير
الله الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لاجرم جعل فضل الاول درجة وفضل الثاني درجات المسئلة الثالثة قالت الشيعة دلت هذه الآية على ان علي
ابن ابي طالب عليه السلام افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي فيه حصل التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من القائمين واذا كان كذلك وجب ان
يكون علي افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال لهم ان مباشرة علي كرم الله وجهه لقتل الكفار وكانت اكثر من مباشرة
الرسول صلى الله عليه وسلم لذلك فيلزمكم بحكم هذه الآية ان يكون علي افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول مع الكفار كانت
اعظم من مجاهدة علي معهم لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان مجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبهات والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد
فنقول فما قلتموا مثله في حق ابي بكر رضي الله عنه وذلك لان ابا بكر لما اسلم في اول الامر سعى في اسلام ساير الناس حتى اسلم على يده عثمان وطلحة والزبير وسعد بن
ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان يبالغ في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد بنفسه وبماله وعلي عليه السلام في ذلك الوقت كان صبيا ما كان احد اسلم بقوله وما كان
قادرا على الذب عن محمد صلى الله عليه وسلم فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي من وجهين احدهما ان جهاد ابي بكر كان في اول الامر حين كان الاسلام في غاية الضعف
اما جهاد علي م فانما ظهر في المدينة في الغزوات وكان الاسلام في ذلك الوقت كان قويا والثاني ان جهاد ابي بكر كان بالدعوة الى الدين واكثر افاضل العشرة انما اسلموا
على يده وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبي واما جهاد علي م فانما كان بالقتل ولا شك ان الاول افضل المسئلة الرابعة قالت المعتزلة دلت الآية على ان نعيم
الجنة لا ينال الا بالعمل لان التفاوت بالعمل لما اوجب التفاوت في الثواب بسوى الفضيلة دل ذلك على ان علة الثواب هو العمل وايضا لو لم يكن
العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا اجرا لكنه تعالى سماه اجرا فبطل القول بذلك فيقال لهم لم لا يجوز ان يقال العمل علة الثواب لكن لا لذاته بل بجعل الشارع
ذلك العمل موجبا له المسئلة الخامسة قالت الشافعية دلت الآية على ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لانا بينا ان الجهاد فرض على الكفاية بدليل
قوله وكلا وعد الله الحسنى ولو كان الجهاد من فروض الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله بالحسنى اذا ثبت هذا فنقول اذا قامت طايفة بالجهاد
سقط الفرض عن الباقين فلو اقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ثم ان قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين سواء
كان جهاده واجبا او مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد المندوب افضل من الاشتغال بالنكاح قوله تعالى ان الذين توفيهم
الملائكة ظالمي انفسهم اعلم انه تعالى لما ذكر ثواب من اقدم على الجهاد اتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الكفر وفي الآية مسايل المسئلة الاولى قال الفراء ان شيت
جعلت توفيهم ماضيا ولم تضم علامة التانيث مثل قوله ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير يكون هذه الآية اخبارا عن حال اقوام معينين انقرضوا ومضوا وان شيت
جعلته مستقبلا والتقدير ان الذين تتوفيهم الملائكة وعلى هذا التقدير تكون الآية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة المسئلة الثانية في هذا التوفي قولان الاول
وهو قول الجمهور معناه تقبض ارواحهم عند الموت فان قيل فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الذي خلق الموت والحياة كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ومن قوله قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم قلنا خالق الموت هو الله والرئيس المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وساير الملائكة

اعوانه القول الثاني توفيهم يعني يحشرونهم الى النار وهو قول الحسن المسئلة الثالثة في خبر ان وجوه الاول انه هو قوله قالوا لهم فيم كنتم فحذف لهم لدلالة الكلام عليه الثاني
الخبر هو قوله فاولئك ماويهم جهنم فيكون قالوا لهم في موضع الظالمين لانه نكرة الثالث الخبر محذوف وهو هلكوا ثم فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم اما قوله تعالى ظالمي
انفسهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله ظالمي انفسهم في محل النصب على الحال والمعنى تتوفيهم الملائكة في حال ظلمهم انفسهم وهو وان اضيف الى المعرفة الا انه نكرة في الحقيقة لان المعنى
على الانفصال كانه قيل ظالمين انفسهم الا انهم حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سواء اريد به الحال او الاستقبال فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا في
اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة ثاني عطفه فالاضافة في هذا الموضع كلها لفظية لا معنوية المسئلة الثانية الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى
ان الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الآية قولان الاول ان المراد الذين اسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم
يهاجروا الى دار الاسلام الثاني انها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمؤمنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم اظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون الى المدينة
فبين الله تعالى بهذه الآية انهم ظالمون لانفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم للهجرة واما قوله تعالى قالوا فيم كنتم ففيه وجوه احدها فيم كنتم من امر دينكم وثانيها فيم كنتم
في حرب محمد او في حرب اعدائه وثالثها لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون في ديار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم و
كان حق الجواب ان يقولوا كنا في كذا او لم نكن في شيء وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين
اعتذارا لهم واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها
ارادوا انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة الى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من اظهار دينكم فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم بل مع القدرة على هذه المفارقة
فلاجرم ذكر الله وعيدهم فقال فاولئك ماويهم جهنم وساءت مصيرا ثم استثنى تعالى فقال الا المستضعفين من الرجال والولدان ونظيره قول الشاعر
ولقد امر على اللئيم يسبني ويجوز ان يكون لا يستطيعون في موضع الحال والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة وكان بهم مرض او كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم من تلك
المهاجرة ثم قال ولا يهتدون سبيلا اي لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث بهذه الآية الى مسلمي مكة فقال
جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين واني لاهتدي الطريق والله لا ابيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا فمات
في الطريق فان قيل كيف ادخل الولدان في جملة المستثنين من اهل الوعيد فان الاستثناء انما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه قلنا سقوط الوعيد اما
كان بسبب العجز والعجز تارة يحصل بسبب عدم الاهبة وتارة بسبب الصبي فلاجرم حسن هذا الاستثناء هذا اذا اريد بالولدان الاطفال ولا يجوز ان يراد المراهقون
منهم الذين كمل عقلهم فتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله وان اريد العبيد والاماء البالغون فلا سؤال ثم قال تعالى فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم
وفيه سؤال وهو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشيء غير مكلف به واذا لم يكن مكلفا به لم يكن له في تركه عقوبة فلم قال عسى الله ان يعفو عنهم والعفو
لا يتصور الا مع الذنب وايضا عسى كلمة الاطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في حقهم والجواب عن الاول ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء
مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل عنده الرخصة من الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة شاق فربما ظن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة
ولا يكون كذلك ولا سيما في الهجرة عن الوطن فانها شاقة على النفس وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا مع انه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة
الى العفو شديدة في هذا المقام واما السؤال وهو قوله اما الفايدة في ذكر لفظة عسى هاهنا فنقول الفايدة فيها الدلالة على ان ترك الهجرة امر مضيق لا توسعة
فيه حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه ان يقول عسى الله ان يعفو عني فكيف الحال في غيره هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السؤال الا ان
الاولى ان يكون الجواب ما قدمناه وهو ان الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع انها لا تكون كذلك في الحقيقة فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة
عسى لا بالكلمة الدالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلثة اوجه الاول كان قبل ان خلق الخلق موصوفا بهذه الصفة
الثاني انه قال كان مع جميع العباد هذه الصفة والمقصود بيان ان هذا عادة الله عز وجل اجراها في حق خلقه الثالث لو قال انه تعالى عفو غفور كان هذا اخبارا
عن كونه كذلك فقط ولما قال انه كان كذلك كان هذا اخبارا وقع مخبره على وفقه فكان ذلك ادل على كونه صدقا وحقا ومبرا عن الخلف والكذب واحتج اصحابنا
بهذه الآية على انه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل هاهنا شيء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه فلما اخبر بالعفو مطلقا غير معلق
بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه وقوله تعالى ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة الجواب عنه واعلم ان ذلك المانع امران الاول ان يكون له في وطنه
نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت الوطن وقعت في الشدة والمشقة وضيق العيش فاجاب الله عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا
وسعة يقال راغمت الرجل اذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب كانهم يقولون رغم انفه ويريدون به انه وصل اليه شيء يكرهه
وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم انفه كناية عن الذل اذا عرفت هذا فنقول المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب انهم
فارقوهم وخرج عن ديارهم وعندي فيه وجه آخر وهو ان يكون المعنى ومن يهاجر في سبيل الله الى بلد آخر وجد في ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سببا لرغم انف اعدائه الذين

كانوا معه في بلدته الاصلية وذلك لان من فارق وذهب الى بلدة اجنبية فاذا استقام امره في تلك البلدة الاجنبية ووصل ذلك الخبر الى اهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه ورغموا انوفهم
بسبب ذلك وحمل اللفظ على هذا احسن من حمله على ما قالوه والحاصل كانه قيل يا ايها الانسان انك كنت تكره الهجرة عن وطنك خوفا من ان تقع في المشقة والمحنة
في السفر فلا تخف فان الله تعالى يعطيك بالنعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سببا لرغم انوف اعدائك ويصير سببا لسعة عيشك وانما قدم في الاية
ذكر رغم الاعداء على ذكر سعة العيش لان ابتهاج الانسان الذي يهاجر اهله وبلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث انها تصير سببا لرغم انوف الاعداء اشد
من ابتهاجه بتلك الدولة من حيث انها صارت سببا لسعة عليه واما المانع الثاني من الاقدام على المهاجرة فهو ان الانسان يقول ان خرجت من بلدي في طلب هذا
الغرض فربما وصلت اليه وربما لم اصل اليه فاجاب الله تعالى عنه بقوله **ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله** والمعنى
ظاهر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال بعضهم المراد من قصد طاعة ثم عجز عن اتمامها كتب الله تعالى ثواب تمام تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يفعله في
حال صحته من الطاعة كتب له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال آخرون كتب له اجر قصده واجر العدد الذي اتى به فاما اجر
تمام العمل فذلك محال فاعلم ان القول الاول اولى لان الله تعالى انما ذكر هذه الاية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد وان من خرج الى السفر لاجل الرغبة في الهجرة فقد وجد ثواب
الهجرة ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان معنى الاية هو ان يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قد عرف ان كل
من اتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ويدل قوله عليه الصلوة والسلم وانما لكل امرئ ما نوى وايضا روي في قصة جندب بن ضمرة انه لما قرب موته
اخذ يصفق بيمينه على شماله ويقول اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايع عليه رسولك ثم مات فبلغ خبره اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا لو
توفي بالمدينة كان اتم اجرا فنزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله لانه تعالى قال فقد وقع اجره على الله
وذلك يدل على قولنا من ثلثة اوجه احدها انه ذكر لفظ الوقوع وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت وثانيها
ذكر بلفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذي لا يكون مستحقا فذلك لا يسمى اجرا بل هبة وثالثها قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والجواب انا لا ننازع في الوجوب لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج
عن الالهية وقد ذكرنا دلايله فيما تقدم **المسئلة الثالثة** استدل قوم بهذه الاية على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب اجره وهذا ضعيف
لان لفظ الاية مخصوص بالاجر وايضا فاستحقاق السهم من الغنيمة معلق بحيازتها اذ لا تكون غنيمة الا بعد حيازتها قال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء ثم قال تعالى
وكان الله غفورا رحيما اي ويغفر الله ما كان منه من القعود الى ان خرج ويرحمه باكمال اجر المجاهدين قوله تعالى **واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا** واعلم ان احد الامور التي يحتاج المجاهد اليه معرفة كيفية اداء الصلوة في زمان الخوف
والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا المعنى ذكر الله تعالى في هذه الاية وفيها مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي يقال قصر فلان صلوته واقصرها وقصرها كل ذلك
جائز وقرا ابن عباس تقصروا من اقصر وقرا الزهري من قصر وهذا دليل على اللغات الثلث اعلم ان لفظ القصر مشعر بالتخفيف لانه ليس صريحا في ان المراد
هو القصر في كمية الركعات وعددها او في كيفية ادائها فلاجرم حصل في الاية قولان الاول وهو قول الجمهور ان المراد منه القصر في عدد الركعات ثم القايلون بهذا القول
اختلفوا ايضا على قولين الاول ان المراد منه صلوة المسافر وهو ان كل صلوة تكون في الحضر اربع ركعات فانها تصير في السفر ركعتين فعلى هذا القصر انما يدخل في
صلوة الظهر والعصر والعشاء اما المغرب والصبح فلا يدخل فيهما القصر الثاني ان المراد بهذه الاية لا صلوة السفر بل صلوة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر
بن عبد الله وجماعة قال ابن عباس فرض الله صلوة الحضر اربعا وصلوة السفر ركعتين وصلوة الخوف ركعة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم فهذا القولان
متفرعان على ما اذا قلنا المراد من القصر تقليل الركعات والقول الثاني ان المراد من القصر ادخال التخفيف في كيفية اداء الركعات وهو ان يكتفى في الصلوة بالايماء
والاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي في الصلوة وان يجوز الصلوة عند تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلوة التي يؤتى بها حال شدة التحام القتال
وهذا القول يروى عن ابن عباس وطاوس واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بان خوف فتنة العدو لا يزول فيما يؤتى بركعتين على تمام اوصافهما وانما ذلك فيما اشتد فيه
الخوف في حال التحام القتال وهذا ضعيف لانه لا يمكن ان يقال ان المسافر اذا كان تقليل الركعات فيمكنه ان ياتي بها على وجه لا يعلم خصمه بكونه مصليا اما اذا
كثر الركعات طال المدة فلا يمكنه ان ياتي بها على حين غفلة من العدو واعلم ان وجه الاحتمال ما ذكرنا ان القصر مشعر بالتخفيف والتخفيف كما يحصل بحذف بعض
الركعات فكذلك يحصل بان يجعل الايماء والاشارة قائما مقام الركوع والسجود واعلم ان حمل لفظ القصر على اسقاط بعض الركعات اولى ويدل عليه وجوه
الاول ما روي عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب كيف نقصر وقد امنا وقال الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه
فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الاية هو القصر في عدد الركعات وانه كان ذلك
مفهوما عندهم في معنى الاية الثاني ان القصر عبارة عن ان يؤتى ببعض الشيء ويقتصر عليه فاما ان يؤتى بشيء آخر فذلك لا يسمى قصرا ولا اقتصارا ومعلوم ان اقامة الايماء مقام

الركوع والسجود وتجويز المشي في الصلوة وتجويز الصلوة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شيء من ذلك قصرا بل كلها اثبات لاحكام جديدة واقامة الشيء مقام شيء آخر فكان تفسير
القصر بما ذكرناه اولى الثالث ان من في قوله من الصلوة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار ببعض الصلوة فثبت بهذه الوجوه ان تفسير القصر باسقاط بعض
الركعات اولى من تفسيره بما ذكروه بالايماء والاشارة الرابع ان لفظ القصر كان مخصوصا في عرفهم بنقص عدد الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم
الظهر ركعتين قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت الخامس ان القصر بمعنى تغيير هيئة الصلوة مذكور في الاية التي بعد هذه الاية فوجب ان يكون المراد بهذه
الاية بيان القصر بمعنى حذف الركعات لئلا يلزم التكرار **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة فان شاء المكلف اتم وان شاء اكتفى على القصر وقال ابو حنيفة
القصر واجب فان صلى المسافر اربعا ولم يقعد في الثنتين فسدت صلوته وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلوته واحتج الشافعي رضي الله عنه على قوله بوجوه الاول
ان ظاهر قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال لا جناح عليكم في اداء الصلوة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر في رفع التكليف
بذلك الشيء فاما ايجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه اما ابو بكر الرازي فاجاب عنه بان المراد من القصر في هذه الاية لا تقليل الركعات بل تخفيف الاعمال واعلم
انا بينا بالدليل انه لا يجوز حمل الاية على ما ذكره فسقط هذا العذر وذكر صاحب الكشاف وجها آخر فقال انهم الفوا الاتمام وربما كان يخطر ببالهم اذا قال
الشارع لهم رخصت لكم في هذا القصر اما اذا قال اوجبت عليكم هذا القصر وحرمت عليكم الاتمام وجعلته مفسدا لصلوتكم فهذا الاحتمال مما لا يخطر ببال عاقل
اصلا فلا يكون هذا الكلام لائقا به الحجة الثانية ما روي ان عايشة رضي الله عنها قالت اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله
بابي انت وامي قصرت واتممت وصمت وافطرت فقال احسنت يا عايشة وما عاب علي وكان عثمان يتم ويقصر وما ظهر انكار من الصحابة عليه الحجة الثالثة انه اجمع رخص
السفر شرعت على سبيل التجوز لا على سبيل الجبر فكذا ههنا واحتج ابو حنيفة بالاحاديث منها ما روى عمر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال انه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وظاهر الامر للوجوب وعن ابن عباس رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون
القصر مشروعا وجايزا الا ان الكلام في انه هل يجوز غيره ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به اولى **المسئلة الرابعة** قال بعضهم صلوة السفر ركعتان
تمام غير قصر ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة اقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر واعلم ان لفظ الاية يبطل هذا وذلك لانا بينا ان المراد من القصر المذكور في
الاية تخفيف الركعتين ولو كان الامر على ما ذكروه لما كان هذا قصرا في صلوة السفر بل كان ذلك زيادة في صلوة الحضر **المسئلة الخامسة** زعم داود واهل الظاهر ان قليل
السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء ان السفر ما لم يتقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة احتج اهل الظاهر بالاية فقالوا انه تعالى قال
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر فاذا حصل الشرط وجب ان
يترتب عليه الجزاء والسفر سواء كان طويلا او قصيرا واقصى ما في الباب ان يقال هذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة ومن دار
الى دار الا انا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ان الانتقال من محلة الى محلة ان لم يسم بانه ضرب في الارض فقد زال الاشكال وان سمي بذلك فنقول اجمع
المسلمون على انه غير معتبر فهذا تخصيص تطرق الى هذا النص بدلالة الاجماع وان العام بعد التخصيص حجة فوجب ان يبقى النص معتبرا سواء كان طويلا او كثيرا والثاني
ان قوله واذا ضربتم في الارض يدل على انه تعالى جعل الضرب في الارض شرطا لحصول هذه الرخصة فلو كان الضرب في الارض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا
حاصلا دائما لان الانسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار الى المسجد ومن المسجد الى السوق واذا كان حاصلا دائما امتنع جعله شرطا لثبوت هذا الحكم فلما
جعل الله الضرب في الارض شرطا لهذا الحكم علمنا انه امر مغاير لمطلق الانتقال وذلك هو الذي سمي سفرا ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب وعلى البعيد
فعلمنا دلالة الاية على حصول الرخصة في مطلق السفر اما الفقهاء فقالوا اجمع السلف على ان اقل السفر مقدر قالوا والذي يدل عليه انه حصل في المسالة روايات
فالرواية الاولى ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال يقصر في يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي والثانية قال ابن عباس اذا زاد على يوم وليلة قصر والثالثة قال انس
بن مالك المعتبر خمس فراسخ الرابعة قال الحسن مسيرة ليلتين الخامسة قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة الى المداين وهو مسيرة ثلثة ايام وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رح انه اذا سافر الى موضع يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر هكذا رواه ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد السادسة
قال مالك والشافعي اربعة برد كل بريد اربعة فراسخ كل فرسخ ثلثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم
وهي اربعة آلاف خطوة فان كل ثلثة اقدام خطوة قال الفقهاء فاختلاف الناس في هذه الاقوال يدل على انعقاد الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال اهل
الظاهر اضطراب الفقهاء في هذه الاقاويل يدل على انهم لم يجدوا في المسالة دليلا قويا في تقدير المدة اذ لو حصل في المسالة دليل ظاهر الدلالة لما حصل هذا الاضطراب
واما سكوت ساير الصحابة عن حكم هذه المسالة فلعله انما كان لانهم اعتقدوا ان هذه الاية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان هذا الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم
هذه الاية واذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن لهم حاجة الى الاجتهاد والاستنباط فلهذا سكتوا عن هذه المسالة واعلم ان اصحاب ابي حنيفة رح عولوا
في تقدير المدة بثلثة ايام على قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر ثلثة ايام وهذا يقتضي انه لو لم يحصل المسح ثلثة ايام ان لا يكون مسافرا لم يحصل الرخص المشروعة في السفر واما اصحابنا

اصحاب الشافعي رض فانهم عولوا على ما روى مجاهد وعطا بن ابي رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل
الظاهر الكلام عليه من وجوه الاول انه بنا على تخصيص عموم القران بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجهين الاول ان القران وخبر الواحد يشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما
على الحكم والقرآن مقطوع المتن والخبر مظنون المتن فكان القرآن اقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف على القوي لا يجوز الثاني ما روي في الخبر انه صلى الله عليه وسلم قال
اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه دل هذا الخبر على ان كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله فهو مردود فهذا الخبر لما ورد على
مخالفة عموم الكتاب وجب ان يكون مردودا الوجه الثاني في دفع هذه الاخبار وهو انها اخبار احاد وردت في واقعة تعم الحاجة الى معرفة حكمها فوجب كونها
مردودة انما قلنا ان الحاجة اليها عامة لان اكثر الصحابة كانوا في اكثر الاوقات في السفر وفي الغزو فلما كان رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر كانت الحاجة الى
معرفة مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة في حق المكلفين ولو كان الامر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلا متواترا لا سيما وهو خلاف ظاهر القرآن فلما لم يكن الامر
كذلك علمنا ان هذه الاخبار ضعيفة مردودة واذا كان كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بها الثالث ان دلايل الشافعية ودلايل الحنفية صارت متقابلة متعارضة
واذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع الى ظاهر القرآن هذا تمام الكلام في هذا الموضع والذي عندي في هذا الباب ان يقال ان كلمة اذا وكلمة ان لا يفيد الا كون الشرط
مستعقبا لذلك الجزاء في جميع الاوقات فهذا غير لازم بدليل انه اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة وقع الطلاق واذا دخلت الدار ثانيا
لا يقع وهذا يدل على ان كلمة اذا وكلمة ان لا يفيدان العموم البتة واذا ثبت هذا سقط استدلال اهل الظاهر بالاية فان الاية لا تفيد الا ان الضرب في الارض يستعقبه مرة واحدة
هذه الرخصة وعندنا الامر كذلك فيما اذا كان السفر طويلا فاما السفر القصير فانما يدخل تحت الاية لو قلنا ان كلمة اذا للعموم ولما ثبت انه ليس الامر كذلك فقد سقط هذا الاستدلال
واذا ثبت هذا ظهر ان الدلايل التي تمسك بها المجتهد في مقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة المسألة السادسة زعم داود واهل
الظاهر ان جواز القصر مخصوص بحال الخوف واحتجوا بانه تعالى اثبت هذا الحكم مشروطا بالخوف وهو قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشرط فوجب ان لا يحصل جواز القصر عند الامن قالوا ولا يجوز دفع هذا الشرط بخبر الاحاد لانه يقتضي
نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز ولقد صعب هذا الكلام على قوم وذكروا وجوها فتكلفوا في الاية ليتخلصوا عن هذا الكلام وعندي انه ليس في هذا غموض وذلك لانا
بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم ان كلمة ان وكلمة اذا يفيدان ان عند حصول الشرط يحصل المشروط ولا يفيدان ان عند عدم الشرط يلزم عدم
المشروط واستدللنا على صحة هذا الكلام بايات كثيرة فاذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ان خفتم يقتضي ان عند حصول الخوف تحصل الرخصة ولا يقتضي ان عند عدم
الخوف لا تحصل الرخصة واذا كان كذلك كانت الاية ساكتة عن حال الامن بالنفي وبالاثبات فاثبات الرخصة حال الامن بخبر الواحد يكون اثباتا لحكم سكت عنه القرآن
بخبر الواحد وذلك غير ممتنع انما الممتنع اثبات الحكم بخبر الواحد على خلاف ما دل عليه القرآن ونحن لا نقول به فان قيل فعلى هذا لما كان هذا الحكم ثابتا حال الامن
وحال الخوف فما الفايدة في تخصيصه بحال الخوف قلنا ان الاية نزلت على غالب اسفار النبي صلى الله عليه وسلم واكثرها لم يخل عن خوف العدو فذكر الله هذا الشرط من حيث
انه هو الاغلب في الوقوع ومن الناس من اجاب عنه بان القصر المذكور في الاية المراد منه الاكتفاء بالايما والاشارة بدلا عن الركوع والسجود وذلك هو الصلاة
حال شدة الخوف ولا شك ان هذه الصلوة مخصوصة بحال الخوف فان وقت الامن لا يجوز الاتيان بهذه الصلوة ولا تكون مجزية ولا صحيحة ثم نقول لاهل
الظاهر ان الظاهر من هذه الاية يقتضي ان لا يجوز القصر الا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار فاما لو حصل الخوف بسبب اخر فوجب ان لا يجوز القصر في
الصلوة فان التزموا ذلك سلموا عن الطعن الا انه بعيد وان لم يلتزموه توجه النقض عليهم لانه تعالى قال ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وذلك يقتضي ان
الشرط هو هذا الخوف المخصوص وطمعهم ان يقولوا انما ان يقال حصل اجماع الصحابة على ان يقولوا انما ان يقال حصل اجماع الصحابة على ان مطلق الخوف
كاف ولم يحصل الاجماع فان حصل الاجماع فنقول خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الاجماع وهو دليل قاطع فلم يجز مخالفته بدليل ظني وان لم يحصل الاجماع فقد
زال السوال لانا نلتزم انه لا يجوز القصر الا مع هذا الخوف المخصوص اما قوله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ففي تفسير هذه الاية قولان الاول ان يفتنكم
ان يقتلكم الذين كفروا والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهو فتنة ثم قال تعالى ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا والمعنى في الدين فان ازدادت عداوتهم
لكم وبسبب شدة العداوة قدموا على محاربتكم وقصد اتلافكم ان قدروا فان طالت صلوتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم فلهذا السبب رخصت لكم في قصر الصلوة وانما
قال عدوا ولم يقل اعداء لان العدو يستوي فيه الواحد والجمع قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة
فلتقم طايفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورايكم ولتات طايفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم
واسلحتهم اعلم انه تعالى لما بين في الاية حال قصر الصلوة بحسب الكمية في العدد بين في هذه الاية حالها في الكيفية وفيه مسايل المسألة الاولى قال ابو يوسف والحسن بن
زياد صلوة الخوف كانت خاصة للرسول صلى الله عليه وسلم ولا تجوز لغيره وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت واحتج ابو يوسف على قوله بوجهين الاول ان قوله تعالى
واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة ظاهره يقتضي ان اقامة هذه الصلوة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط الثاني ان تغيير هيئة الصلوة

امر على خلاف الدليل الا انا جوزنا ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ليحصل للناس فضيلة الصلوة واما في حق غير الرسول فهذا المعنى غير حاصل لان فضيلة الصلوة خلف الثاني
كهي خلف الاول فلا يحتاج هناك الى تغيير هيئة الصلوة واما سائر الفقهاء فقالوا لما ثبت هذا الحكم في حق النبي صلى الله عليه وسلم بحكم هذه الاية وجب ان يثبت في حق غيره
بقوله تعالى فاتبعوه الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم لم يوجب كون الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره من الامة اما التمسك بلفظة اذا فالجواب
ان مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت اما العدم عند العدم فغير مسلم واما التمسك بادراك فضيلة الصلوة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز ان يكون علة لاباحة
تغيير الصلوة لانه لا يجوز ان يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض فاندفع هذا الكلام المسألة الثانية شرح صلوة الخوف هو ان الامام يجعل القوم طايفتين و
يصلي بهم ركعة واحدة ثم اذا فرغ من الركعة فكيف يصنعون فيه اقوال ثلثة الاول ان تلك الطايفة يسلمون من الركعة الواحدة ويذهبون الى وجه العدو وتاتي
الطايفة الاخرى ويصلي بهم الامام ركعة اخرى ويسلم وهذا مذهب من يرى صلوة الخوف ركعة فللامام ركعتان وللقوم ركعة وهذا مروي عن ابن عباس وجابر بن
عبد الله ومجاهد الثاني ان الامام يصلي بتلك الطايفتين ركعتين ويسلم ثم تذهب تلك الطايفة الى وجه العدو وتاتي الطايفة الاخرى فيصلي بهم الامام مرة
اخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري والثالث ان يصلي الامام مع الطايفة الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قايما في الركعة الثانية الى ان يصلي هذه الطايفة
ركعة اخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو ثم ياتي الطايفة الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قايما في الركعة الثانية الى ان يصلي هذه الطايفة ركعة
اخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو ثم ياتي الطايفة الثانية ويصلون مع الامام ركعة ثم يجلس الامام في التشهد الى ان تصلي الطايفة الثانية
ثم يسلم الامام بهم وهذا قول سهل بن ابي حثمة ومذهب الشافعي رض ان الطايفة الاولى يصلي بهم الامام ركعة ويعودون الى وجه العدو وتاتي الطايفة الثانية
فيصلي بهم بقية الصلوة وينصرفون الى وجه العدو ثم ينصرفون الطايفة الاولى فيقضون بقية صلوتهم بقراءة والعرف ان الطايفة الاولى ادركت اول الصلوة
وهم في حكم من خلف الامام اما الطايفة الثانية فلم تدرك اول الصلوة والمسبوق فيما يقضي كالمنفرد في صلوته وهذا قول عبد الله بن مسعود وهذا مذهب ابي
حنيفة رحمه الله واعلم انه وردت الروايات المختلفة بهذه الصلوة فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلوات في اوقات مختلفة بحسب الصلوة وانما وقع
الاختلاف بين الفقهاء في ان الافضل والاشد موافقة لظاهر الاية اي هذه الاقسام اما الواحدي رح فقال الاية مخالفة الروايات التي احتج بها ابو حنيفة وبين
ذلك من وجهين الاول انه تعالى قال ولتات طايفة اخرى لم يصلوا وهذا يدل على ان الطايفة الاولى قد صلت وعند ابي حنيفة رح ليس الامر كذلك
لان الطايفة الثانية عنده ياتي والاولى بعد في الصلوة وما فرغوا منها الثاني ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل على جميع صلوة الطايفة الثانية مع الامام لان
مطلق قولك صليت مع الامام انك ادركت جميع الصلوة مع طايفة لقولنا لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورايكم بطايفة واحدة وليس الامر كذلك
بل هو للطايفتين السجود الاولى حال الكون من ورايكم الذي يعني الحراسة للطايفة الثانية واعلم ولنرجع الى تفسير الاية فنقول قوله تعالى واذا كنت فيهم اي واذا كنت
ايها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طايفة منهم معك والمعنى فاجعلهم طايفتين فلتقم طايفة معك فصل بهم وليأخذوا اسلحتهم والضمير
اما للمصلين واما لغيرهم فان كان للمصلين فقالوا ياخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلوة كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك اقرب الى الاحتياط وامنع للعدو من الاقدام
عليهم وان كان لغير المصلين فلا كلام فيه ويحتمل ان يكون ذلك امرا للفريقين بحمل السلاح لان ذلك اقرب الى الاحتياط ثم قال فاذا سجدوا فليكونوا يعني غير المصلين من
ورايكم يحرسونكم وقد ذكرنا ان اداء الركعة الاولى مع الامام في صلوة الخوف كهو في صلوة الامن انما التفاوت يقع في اداء الركعة الثانية وقد ذكرنا مذاهب الناس فيه
ثم قال ولتات طايفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا ان هذه الاية دالة على صحة قول الشافعي رض ثم قال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل
الحذر وهو التحذر والتيقظ آلة يستعملها الغازي فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة في الاخذ وجعلا ماخوذين قال الواحدي وفيه رخصة للخائف في الصلوة بان يجعل بعض
فكره في غير الصلوة فان قيل لم ذكرت في الاية الاولى اسلحتهم فقط وذكر في هذه الاية حذرهم واسلحتهم قلنا لان في اول الصلوة قلما يتفطن العدو لكون المسلمين في الصلوة بل يظنون
كونهم قائمين لاجل المحاربة اما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلوة فههنا ينتهزون الفرصة في الهجوم فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة
تحذير فقال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ثم قال تعالى ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة اي بالقتال عن ابن عباس وجابر
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه الظهر وراى المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك ما صنعنا حيث لم نقدم عليهم وعزموا على ذلك عند الصلوة الاخرى فاطلع
الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم على اسرارهم بهذه الاية ثم قال ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم والمعنى انه لا يعذر حمل
السلاح الا لانه يصيبه بلل المطر فيسود ويفسد حسنه ولان من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء او لان الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح
فههنا له ان يضع السلاح ثم قال وخذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر امرهم مرة اخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر لئلا
يجترئ العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم واستغناما منهم لوضع المسلمين اسلحتهم وفيه مسايل المسألة الاولى دل قوله في الاية خذوا حذركم واسلحتكم امر ظاهر
الامر للوجوب فهذا يقتضي ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم اكد هذا بدليل اخر وهو انه قال لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم فخص رفع

الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين وذلك يوجب ان فيما وراء هاتين الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلا لو حملها ولا يعمل الا في طرف الصف حتى لا تتأذى
به احد المسئلة الثانية قال ابو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على انه يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم الاتيان بصلوة الخوف على جهة يكون بها حاذرا غير
غافل عن كيد العدو والذي يدل به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر لان العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة والمسلمين كانوا مستدبرين للقبلة
ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم فالجرم امرهم الله تعالى بان يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة مع النبي صلى الله عليه وسلم مستقبل القبلة
واما حين كان النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان وببطن النخل فانه لم يفرق اصحابه طائفتين وذلك لان العدو كان مستدبرا للقبلة والمسلمون كانوا مستقبليها فكانوا
يرون العدو حال كونهم في الصلوة فلم يحتاجوا الى الحراسة الا عند السجود فلا جرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا من السجود وقاموا تأخروا وتقدم
الصف الثاني وسجدوا كان الصف الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه والذي يدل
على ان المراد من هذه الاية ما ذكرناه انا لو حملناها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من غير فايدة ولوقع فعل الرسول بعسفان وببطن النخل على خلاف نص القرآن وانه
غير جايز المسئلة الثالثة قالت المعتزلة ان الله تعالى امر بالحذر وذلك يدل على كون العبد قادرا على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر وذلك يدل على ان افعال
العباد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي المسئلة الرابعة دلت الاية على وجوب الحذر عن العدو فيدل على وجوب الحذر عن جميع
المضار المظنونة وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا ثم قال تعالى ان الله اعد للكافرين
عذابا مهينا وفيه سؤال انه كيف طابق الامر بالحذر قوله تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه تعالى لما امر بالحذر عن العدو اوهم ذلك قوة العدو
وشدتهم فازال الله تعالى هذا الوهم بان اخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلمون ان الامر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة
وانما هو لاجل ان يحصل الخوف في قلب المومن فيكون فيه متضرعا الى الله تعالى في ان يمدهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا
الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال تعالى فاذا [illegible] صلوة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب مع العدو جدير بالملازمة
على ذكر الله والتضرع اليه الثاني ان المراد بالذكر الصلوة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسايفة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال
ما يكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب اوزارها فاقيموا الصلوة فاقضوا ما صليتم في حال وهذا ظاهر على مذهب
الشافعي رح في ايجاب الصلوة على المحارب في حال المسايفة اذا حضر وقتها واذا اطمأن فعليه القضاء الا ان على هذا القول اشكالا وهو انه يصير تقدير الاية
فاذا قضيتم الصلوة فصلوا وذلك بعيد ولان حمل لفظ الذكر على الصلوة مجاز فلا يصار اليه الا لضرورة ثم قال تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة واعلم
ان هذه الاية مسبوقة بحكمين اولهما بيان القصر وهو صلوة السفر والثاني بيان صلوة الخوف فقوله فاذا اطمأننتم يحتمل نقيض الامرين فيحتمل ان يكون المراد
من الاطمينان ان لا يبقى الانسان مضطرب القلب بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب انه زال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا زال الخوف فاقيموا الصلوة على الحالة
التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيئا من احوالها وهيئاتها ثم بالغ الله سبحانه في شرح اقسام الصلوة فذكر صلوة السفر ثم ذكر بعد ذلك صلوة الخوف ثم ختم هذه
الايات بقوله ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا والمراد بالكتاب هنا المكتوب كانه قيل مكتوبة موقوتة ثم حذف الهاء من الموقوت كما
جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر والمعنى الموقوت انها كتبت عليهم في اوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت بالتخفيف
واعلم انه تعالى بين في هذه الاية ان وقت الصلوات مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فقوله الصلوات يدل
على وجوب صلوات ثلثة وقوله والصلوة الوسطى يمنع ان يكون احد تلك الثلثة والا لزم التكرار فلا بد وان يكون زايدا على الثلثة ولا يجوز ان الواجب اربعة والا لم
يحصل فيها وسطى فلا بد من جعلها خمسة ليحصل الوسطى كما دلت هذه الاية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا لصارت الصلوات الواجبة ستة
فلا يحصل الوسطى فهذه الاية دلت على ان الواجب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها وثانيها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن
الفجر فالواجب من الدلوك الى الغسق هو الظهر والعصر والواجب من الغسق الى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو صلوة الصبح فهذه الاية توهم
ان للظهر والعصر وقتا واحدا وللمغرب والعشاء وقتا واحدا وثالثها قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلوتان الواقعتان
في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون فقوله عشيا المراد الصلوة الواقعة في محض الليل وهي صلوة العشاء
وقوله حين تظهرون الصلوة الواقعة في محض النهار وهي صلوة الظهر كما قدم في قوله حين تمسون وحين تصبحون صلوة الليل على صلوة النهار في الذكر فلذلك
قدم في قوله وعشيا وحين تظهرون صلوة الليل على صلوة النهار في الذكر فصارت الصلوات الاربعة مذكورة في هذه الاية واما صلوة العصر فقد افردها الله
بالذكر في قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر ورابعها قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب صلوة الصبح ووجوب
صلوة العصر لانهما كالواقعتين على الطرفين ولهذا كانت صلوة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلوة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثاني وقوله وزلفا من الليل

يفيد

يفيد المغرب والعشاء وكان بعضهم يستدل بهذه الاية على وجوب الوتر قال لان الزلف جمع واقله ثلثة فلا بد وان يجب ثلث صلوات في الليل عملا بقوله وزلفا من الليل وخامسها قوله تعالى
فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو قوله اقم الصلوة طرفي النهار وقوله
ومن اناء الليل اشارة الى المغرب والعشاء وهو قوله وزلفا من الليل وكما احتجوا بقوله وزلفا من الليل فكذلك احتجوا عليه بقوله ومن اناء الليل لان قوله اناء الليل جمع واقله
ثلثة فهذا مجموع الايات الدالة على الاوقات الخمسة للصلوات الخمسة واعلم ان تقدير الصلوات بهذه الاوقات الخمسة في نهاية الحسن والجلالة نظرا الى المعقول وبيانه
ان لكل شيء من احوال هذا العالم مراتب خمسة اولها مرتبة الحدوث والدخول في الوجود وهو كما يولد الانسان ويبقى في النشوء والنماء الى مدة معلومة وهذه المدة
تسمى سن النشوء والنماء والمرتبة الثانية مدة الوقوف وهو ان يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب والمرتبة الثالثة مدة
الكهولة وهي ان تظهر في الانسان نقصان خفي وهذه المدة سن الكهولة والمرتبة الرابعة مدة الشيخوخة وهي ان تظهر في الانسان نقصانات ظاهرة جلية الى ان يموت و
يهلك وتسمى هذه المدة سن الشيخوخة والمرتبة الخامسة ان تبقى اثاره بعد موته مدة ثم بالاخرة تنمحي تلك وتبطل ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا اثر فهذه المراتب الخمسة
حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان انسانا او غيره من الحوادث والشمس حصل لها بسبب طلوعها وغروبها هذه الاحوال الاربعة وذلك لانها تطلع من مشرقها
تشبه حالها حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها الى ان تبلغ الى وسط السماء فيقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها
نقصانات خفية الحقيقة الى العصر ثم من وقت العصر تظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوءها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقربها من المغرب ثم
الى ان تغرب يبقى بعض اثرها في افق المغرب وهو الشفق ثم تنمحي تلك الاثار وتصير الشمس كانها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت هذه الاحوال الخمسة لها وهي امور
عجيبة لا يقدر عليها الا الله سبحانه لا جرم اوجب الله تعالى عند كل واحدة من هذه الاحوال الخمسة صلوة فاوجب عند قرب الطلوع صلوة الفجر شكرا للنعمة
العظيمة الحاصلة بسبب زوال الظلمة وحصول النور وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحيوة ولما وصلت الشمس الى غاية الارتفاع
ثم ظهر فيها اثار الانحطاط اوجب صلوة الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب الاحوال الاجرام العلوية والسفلية من الضد الى الضد فجعل الشمس بعد غاية ارتفاعها
واستعلائها منحطة عن ذلك العلو واخذة في سن الكهولة وهو النقصان الخفي كما انقضت مدة الكهولة ودخل اول زمان الشيخوخة اوجب تعالى صلوة العصر وعند
قال الشافعي رض ان اول العصر هو ان يصير ظل كل شيء مثليه وذلك لان من هذا الوقت يظهر النقصانات الظاهرة الا ترى ان من اول وقت الظهر الى وقت العصر
قول الشافعي رح ما ازداد الظل الا مثل الشيء ثم انه في زمان لطيف يصير ظله مثليه وذلك علامة ان من الوقت الذي يصير ظل الشيء مثلاه يأخذ الشمس في
النقصانات الظاهرة الى ان تغرب الشمس فاذا غربت الشمس فكأنه مات الانسان فلا جرم اوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلوة المغرب ثم لما غاب الشفق وكأنه انمحت آثار الشمس ولم
يبق منها في الدنيا خبر ولا اثر فلا جرم اوجب الله تعالى صلوة العشاء فثبت ان ايجاب الصلوات الخمس في هذه الاوقات الخمسة مطابق للقوانين العقلية والاصول
الحكمية والله اعلم باسرار افعاله واحكامه قوله تعالى ولا تهنوا في ابتغاء القوم واعلم انه تعالى لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المجاهد الى معرفتها
عاد مرة اخرى الى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا اي ولا تضعفوا ولا تتوانوا في ابتغاء القوم اي في طلب الكفار بالقتال ثم اورد الحجة عليهم في ذلك فقال ان تكونوا
تألمون فانهم يألمون كما تألمون والمعنى حصول الالم قدر مشترك بينكم وبينهم فلما لم يكن خوف الالم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير
الحجة وبين ان المومنين اولى بالمصابرة على القتال من المشركين لان المومنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر يجدون في القتال فانتم ايها المومنون معترفون
بان لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا اليما اولى بان تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل ايضا ان يكون
المراد من هذا الرجاء ما وعدهم الله تعالى في قوله ليظهره على الدين كله وفي قوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وفيه وجه ثالث وهو انكم تعبدون
الاله العالم القادر السميع البصير فيصح منكم ان ترجوا ثوابه واما المشركون فانهم يعبدون الاصنام وهي جمادات فلا يصح منهم ان يرجوا من تلك الاصنام
ثوابا او يخافوا منها عقابا وقرأ الاعرج ان تكونوا تألمون بفتح الهمزة ثم قال وكان الله عليما حكيما اي لا يكلفكم شيئا ولا يأمركم ولا ينهاكم الا بما هو عالم بانه سبب
لصلاحكم في دينكم ودنياكم قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما في كيفية النظم وجوه
الاول انه تعالى لما شرح احوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك امر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من احكام الشرع مثل قتل
المسلم خطأ على ظن انه كافر ومثل بيان صلوة السفر وصلوة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى احوال المنافقين وذكر انهم كانوا يحاولون ان يحملوا الرسول صلى الله
عليه وسلم على ان يحكم بالباطل ويترك الحكم الحق فاطلع الله تعالى رسوله عليه وامره بان لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب الوجه الثاني في بيان النظم
انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين ان كلها عرف بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول ان يحيد عن شيء منها طلبا لرضا قومه والوجه الثالث انه
لما امر بالمجاهدة مع الكفار بين ان الامر وان كان كذلك لكنه لا يجوز الخيانة معهم ولا الحاق ما لم يفعلوا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المسامحة في النظر له بل الواجب
في الدين ان يحكم له وعليه بما انزل الله على رسوله وان لا يلحق بالكافر حيفا لاجل ان يرضى المنافق بذلك وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اكثر

تألمون

الآيات نزلت في طعمة بن أبيرق ثم في كيفية الواقعة روايات أحدها أن طعمة سرق درعاً فلما طلب الدرع منه رمى واحداً من اليهود بتلك السرقة ولما اشتدت الخصومة بين قومه
وقوم اليهودي جاء قومه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه أن يعينهم على هذا المقصود وأن يلحق هذه الخيانة باليهودي فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك
فنزلت الآية وثانيها أن واحداً وضع عنده درعاً على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وثالثها أن المودع لما طلب الوديعة زعم أن اليهودي
سرق الدرع واعلم أن العلماء قالوا هذا يدل على أن طعمة وقومه كانوا منافقين وإلا لما طلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم نصرة الباطل وإلحاق السرقة باليهودي على سبيل
التخرص والبهتان ومما يؤكد قولهم قوله تعالى وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء ثم روي أن طعمة هرب إلى مكة وارتد ونقب حائطاً هناك لأجل السرقة فسقط
الحائط عليه ومات المسألة الثانية قال أبو علي الفارسي قوله أراك الله إما أن يكون منقولاً بالهمزة من رأيت التي يراد بها رؤية البصر أو من رأيت التي تتعدى إلى
مفعولين أو من رأيت التي يراد بها الاعتقاد والأول باطل لأن الحكم في الحادثة لا يبصر والثاني أيضاً باطل لأنه يلزم أن يتعدى إلى ثلاثة من المفعولين بسبب التعدية
ومعلوم أن هذا اللفظ لم يتعد إلا إلى مفعولين أحدهما الكاف التي للخطاب والآخر المفعول المقدر والتقدير بما أراكه الله ولما بطل القسمان بقي الثالث وهو
أن يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد المسألة الثالثة اعلم أنه ثبت بما قدمنا أن قوله معناه بما أعلمك الله وسمي ذلك العلم بالرؤية لأن العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون
جارياً مجرى الرؤية في القوة والظهور وكان عمر رضي الله عنه يقول لا يقولن أحد قضيت بما أراني الله تعالى فإن الله تعالى لم يجعل ذلك إلا لنبيه وأما الواحد منا
فرأيه يكون ظناً ولا يكون علماً إذا عرفت هذا فنقول قال المحققون هذه الآية تدل على أنه صلى الله عليه وسلم ما كان يحكم إلا بالوحي والنص وإذا عرفت هذا فنقول فرع
عليه مسألتان أحدهما لما ثبت أنه عليه السلام ما كان يحكم إلا بالنص ثبت أن الاجتهاد ما كان جائزاً له وثانيهما أنه دلت هذه الآية على أنه ما كان يجوز له أن يحكم إلا
بالنص فوجب أن يكون حال الأمة كذلك لقوله تعالى فاتبعوه وإذا كان كذلك وجب أن يكون العمل بالقياس حراماً والجواب عنه أنه لما قامت الدلالة على أن القياس
حجة كان العمل بالقياس عملاً بالنص في الحقيقة فإنه يصير التقدير كأنه تعالى قال مهما غلب على ظنك أن حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة
المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين الصورتين فاعلم أن تكليفي في حقك أن تعمل بموجب ذلك الظن وإذا كان الأمر كذلك كان العمل بهذا القياس عملاً بعين النص أما
قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيماً ففيه مسائل المسألة الأولى معنى الآية ولا تكن لأجل الخائنين مخاصماً لمن كان بريئاً عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لأجل
المنافقين المسألة الثانية قال الواحدي خصمك الذي يخاصمك وجمعه خصماء وأصله من الخصم وهو ناحية الشيء وطرفه والخصم طرف الزاوية وطرف الأشفار وقيل
للخصمين لأن كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحابة جوانبها المسألة الثالثة قال الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام دلت هذه الآية على
صدور الذنب عن الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه لولا أن الرسول صلى الله عليه وسلم أراد أن يخاصم لأجل الخائن ويذب عنه وإلا لما ورد النهي عنه والجواب أن
النهي عنه والجواب أن النهي عن الشيء لا يقتضي كون المنهي فاعلاً للمنهي عنه بل ثبت في الرواية أن قوم طعمة لما التمسوا من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يذب عن طعمة وأن
يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت الآية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه الرسول صلى الله عليه وسلم على أن طعمة كذاب وأن اليهودي بريء من ذلك الجرم
فإن قيل الدليل على أن ذلك الجرم قد وقع من النبي صلى الله عليه وسلم قوله بعد هذه الآية واستغفر الله إن الله كان غفوراً رحيماً فلما أمره الله بالاستغفار دل على
سبق الذنب فالجواب من وجوه الأول لعله مال طبعه إلى نصرة طعمة بسبب أنه كان في الظاهر من المسلمين فأمر بالاستغفار لهذا القدر وحسنات الأبرار سيئات
المقربين الثاني لعل القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول ما يوجب القدح في شهادتهم هم بأن يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما
أطلعه الله تعالى على ذلك علم أن ذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وإن كان معذوراً فيه عند الله الثالث قوله واستغفر الله يحتمل أن يكون المراد واستغفر الله لأولئك
الذين يذبون عن طعمة ويريدون أن يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خواناً أثيماً
والمراد بالذين يختانون أنفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقاً والاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه وذكرنا ذلك عند قوله تعالى علم الله
أنكم كنتم تختانون أنفسكم وإنما قال لطعمة ولمن ذب عنه إنهم يختانون أنفسهم لأن من أقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب وأوصلها إلى العقاب وكان ذلك منه
خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره إنه ظلم نفسه واعلم أن في الآية تهديداً شديداً وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما مال طبعه قليلاً إلى جانب طعمة وكان
في علم الله أن طعمة كان فاسقاً فالله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من إعانة المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالماً ثم يعينه على ذلك بل يحمله عليه ويرغبه
أشد الترغيب ثم قال تعالى إن الله لا يحب من كان خواناً أثيماً قال المفسرون إن طعمة خان في الدرع وأثم في نسبة اليهودي إلى تلك السرقة فلا جرم قال الله تعالى
إن الله لا يحب من كان خواناً أثيماً فإن قيل لم قال خواناً أثيماً مع أن الصادر عنه خيانة واحدة وإثم واحد قلنا علم الله تعالى أنه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والإثم
الكثير فذكر لفظاً دالاً على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل إلى ذلك ويدل عليه ما رويناه أنه بعد هذه الواقعة هرب إلى مكة وارتد ونقب حائطاً لأجل
السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كانت خاتمته كذلك لم يشك في حاله وأيضاً أنه طلب من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودي وهذا
يبطل رسالة الرسول ومن حاول إبطال رسالة الرسول وأراد إظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله تعالى بالمبالغة في الخيانة والإثم وقيل إذا عثرت من رجل على سيئة

فاعلم أن لها أخوات عن عمر رضي الله عنه أنه أمر بقطع يد سارق فجاءت أمه تبكي وتقول هذه أول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت إن الله لا يؤاخذ عبده في أول الأمر
إنه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والإثم دل ذلك على أن من كان قليل الخيانة والإثم فهو خارج عنه ثم قال تعالى يستخفون من الناس ولا يستخفون
من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطاً الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار يقال استخفى من فلان أي توارى منه
واستتر قال تعالى ومن هو مستخف بالليل أي مستتر فقوله يستخفون من الناس أي يستترون من الناس ولا يستترون من الله وقال ابن عباس يستحيون من الناس ولا يستحيون
من الله قال الواحدي هذا معنى وليس بتفسير وذلك لأن الاستحياء من الناس يوجب الاستتار عن الناس والاستخفاء منهم فأما أن يقال الاستحياء هو نفس الاستخفاء
فليس الأمر كذلك وقوله وهو معهم يريد بالعلم والقدرة والرؤية وكفى هذا زاجراً للإنسان عن المعاصي وقوله إذ يبيتون ما لا يرضى من القول أي يضمرون
ويقدرون في أذهانهم وذكرنا معنى التبييت في قوله بيت طائفة والذي لا يرضاه الله من القول أن طعمة قال أرمي اليهودي بأنه هو الذي سرق الدرع و
أحلف أني لم أسرقها فيقبل الرسول يميني لأني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فإن قيل كيف سمي التدبير قولاً وهو معنى في النفس قلنا مذهبنا أن الكلام الحقيقي هو المعنى
القائم بالنفس وعلى هذا المذهب فلا إشكال وعلى [illegible] فلأنه يحتمل أن طعمة وأصحابه لعلهم اجتمعوا بالليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر فسمى الله تعالى كلامهم
ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه وأما قوله وكان الله بما يعملون محيطاً فالمراد الوعيد من حيث إنهم وإن كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس إلا أنها كانت
ظاهرة في علم الله لأنه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه سبحانه منها شيء ثم قال تعالى ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة
ها للتنبيه في أنتم وأولاء وهما مبتدأ وخبر وجادلتم جملة مبينة لوقوع أولاء خبراً كما تقول لبعض الأسخياء أنت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز
أن يكون أولاء اسماً موصولاً بمعنى الذي وجادلتم صلته وأما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة والجدل شدة الفتل ومنه رجل مجدول كأنه فتل والأجدل
الصقر لأنه من أشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت المخاصمة جدالاً لأن كل واحد من الخصمين يريد فتل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رأيه
وإذا عرفت هذا فنقول هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه في الدنيا فمن الذي يخاصم عنهم استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع ثم قال أمّن
يكون عليهم وكيلاً فقوله أم من يكون عطف على الاستفهام السابق والوكيل هو الذي وكل إليه الأمر في الحفظ والحماية والمعنى من الذي يكون حافظاً
ومحامياً عن عذاب الله واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب أتبعه بالدعوة إلى التوبة وذكر فيه ثلاثة أنواع من التقدير فالأول قوله ومن يعمل
سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً والمراد بالسوء القبيح الذي يسوء غيره كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمي اليهودي
بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص به الإنسان كالحلف الكاذب وإنما خص ما يتعدى إلى الغير باسم السوء لأن ذلك في الأكثر إنما يكون ضرراً لا للغير والضرر
سوء حاضر فأما الذنب الذي يخص الإنسان فذلك في الأكثر لا يكون ضرراً حاضراً لأن الإنسان لا يوصل الضرر إلى نفسه واعلم أن هذه الآية دالة على حكمين الأول
أن التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كان كفراً أو قتلاً أو غصباً للأموال لأن قوله ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه عم الكل الثاني أن ظاهر الآية يقتضي أن
مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم إنه مقيد بالتوبة لأنه لا ينفع الاستغفار مع الإصرار وقوله يجد الله غفوراً رحيماً معناه غفوراً رحيماً له وحذف هذا
القيد لدلالة الكلام عليه لأنه لا معنى للترغيب في الاستغفار إلا إذا كان المراد ذلك والنوع الثاني من الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب إثماً
فإنما يكسبه على نفسه والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة أو دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف الباري تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار
كأنه تعالى يقول الذنب الذي أتيت به ما عادت مضرته إلي فإني منزه عن النفع والضر فلا تيأس من قبول التوبة والاستغفار وكان الله عليماً بما في قلبه عند إقدامه على
التوبة حكيماً تقتضي حكمته ورحمته أن يتجاوز عن التائب النوع الثالث قوله تعالى ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً
ذكروا في الخطيئة والإثم وجوهاً الأول أن الخطيئة هي الصغيرة والإثم هو الكبيرة وثانيها الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعله والإثم هو الذنب المتعدي إلى
الغير كالظلم والقتل وثالثها الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد أو بالخطأ والإثم ما حصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله ومن
يكسب إثماً ثم يرم به بريئاً فالضمير في به إلى ماذا يعود فيه وجوه الأول ثم يرم بأحد هذين المذكورين الثاني أن يكون عائداً إلى الإثم وحده لأنه هو الأقرب كما
عاد إلى التجارة في قوله وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها الثالث أن يكون عائداً إلى الكسب والتقدير ثم يرم بكسبه بريئاً فدل بالكسب على الكسب الرابع أن يكون الضمير
راجعاً إلى معنى الخطيئة فكأنه تعالى قال ومن يكسب ذنباً ثم يرم به بريئاً وأما قوله فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً فالبهتان أن ترمي أخاك بأمر منكر وهو بريء منه واعلم
أن صاحب البهتان مذموم في الدنيا أشد الذم ومعاقب في الآخرة أشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتاناً إشارة إلى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا وقوله
وإثماً مبيناً إشارة إلى ما يلحقه من العقاب العظيم في الآخرة ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك والمعنى ولولا
أن الله خصك بالفضل وهو النبوة وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم أن يضلوك وذلك لأن قوم طعمة كانوا قد عرفوا أنه سارق ثم سألوا النبي
صلى الله عليه وسلم أن يجادل عنه ويبرئه عن السرقة وينسب تلك السرقة إلى اليهودي ومعنى يضلوك أي يلقوك في الحكم الخطأ الباطل ثم قال وما يضلون إلا أنفسهم

الا انه بسبب معاونتهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما اقدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين وما يضرونك من شيء فيه وجهان
الاول قال القفال وما يضرونك في المستقبل فوعده تعالى في هذه الاية ادامة العصمة له مما يريدون من ايقاعه في الباطل الثاني في المعنى انهم وان سعوا في القايك
بالباطل فانت ما وقعت في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا ببناء الاحكام على الظاهر ثم قال تعالى وانزل الله عليك الكتاب والحكمة
واعلم ان قوله وما يضرونك من شيء ان المراد انه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل كان قوله وانزل الله عليك الكتاب والحكمة هو كالتوكيد لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب
والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا تلك الاية بان النبي كان معذورا في بناء الحكم على
الظاهر كان المعنى وانزل عليك الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناء الامر على الظاهر ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان
فضل الله عليك عظيما قال القفال هذه الاية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير
الاية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك على اسرارهما واوقفك على حقايقهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منهما فكذلك يفضل بك في مستانف ايامك
حتى لا يقدر احد من المنافقين على اضلالك وازلالك والوجه الثاني ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين
ووجوه كيدهم ما تقدر به على الاحتراز عن وجوه مكرهم وكيدهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضايل والمناقب وذلك
لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه سمى ذلك القليل
عظيما حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى جميع الدنيا قليلا حيث قال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية شرف العلم قوله تعالى لا خير في كثير من نجويهم
الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس واعلم ان هذه الاية اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسايل المسئلة الاولى
قال الواحدي النجوى في اللغة سر بين اثنين تقول ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال نجوت الرجل انجو نجوا بمعنى ناجيته والنجوى قد تكون مصدرا بمنزلة
المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلثة وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذ هم نجوى المسئلة الثانية قوله الا من امر بصدقة ذكر النحويون فيه
وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى في هذه الاية فان جعلنا معنى النجوى ههنا السر فيجوز ان يكون في موضع النصب لانه استثناء الشيء من خلاف
جنسه فيكون نصبا كقوله الا اليعافير والا العيس وابو عبيدة جعل هذا من باب حذف المضاف فقال التقدير الا في نجوى من امر بصدقة ثم حذف المضاف
وعلى هذا التقدير يكون في محل النجوى لانه اقيم مقامه ويجوز فيه وجهان احدهما الخفض بدلا من نجويهم كما تقول ما مررت باحد الا زيد والثاني النصب على
الاستثناء كما تقول جاءني احد الا زيدا وهذا استثناء الجنس من الجنس ويجوز ان يكون في محل الخفض من وجهين احدهما ان يجعله تبعا للكثير على معنى لا خير في كثير
من نجويهم الا من امر بصدقة كقولك لا خير في القوم الا نفر منهم والثاني ان يجعله تبعا للنجوى كما تقول لا خير في جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت
زيدا الجماعة وان شئت اتبعته القوم المسئلة الثالثة هذه الاية وان نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض الا انها في المعنى عامة والمراد لا خير فيما
يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثم انه تعالى ذكر من اعمال الخير ثلثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين
الناس وانما ذكر هذه الاقسام الثلثة وذلك لان عمل الخير اما ان يكون بايصال المنفعة او بدفع المضرة اما ايصال الخير فاما ان يكون من الخيرات الجسمانية
وهو اعطاء المال واليه الاشارة بقوله الا من امر بصدقة واما ان يكون من الخيرات الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم او تكميل القوة
العملية بالافعال الحسنة ومجموعهما عبارة عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله او معروف واما ازالة الضرر فاليها الاشارة بقوله او اصلاح بين الناس
فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة في هذه الاية ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله صلى الله عليه وسلم كلام ابن ادم كله عليه لا له الا ما كان من امر بمعروف او نهي عن منكر
او ذكر الله فقيل لسفيان ما اشد هذا الحديث فقال سفيان الم تسمع الله يقول لا خير في كثير من نجويهم فهو هذا بعينه اما سمعت الله يقول والعصر ان
الانسان لفي خسر فهو هذا بعينه ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى ان هذه الاقسام الثلثة
من الطاعات وان كانت في غاية الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها اذا اتى بها لوجه الله ولطلب مرضاته فاما اذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية
فصارت من اعظم المفاسد وهذه الاية من اقوى الدلايل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة رعاية احوال القلب في اخلاص النية وتصفية الداعية عن الالتفات
الى غرض سوى طلب رضوان الله ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات وههنا سؤالان السؤال الاول لم انتصب ابتغاء مرضات الله الجواب لانه مفعول له والمعنى لابتغاء مرضات الله السؤال الثاني كيف قال
الا من امر ثم قال ومن يفعل ذلك الجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لان الامر بالخير لما دخل في زمرة الخيرين فبان يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك اولى ويجوز
ان يراد ومن يامر بذلك فعبر عن الامر بالفعل لان الامر ايضا فعل من الافعال قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها ما روي ان طعمة لما راى ان الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودي عن تهمة السرقة ارتد

تعالى

وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة فانهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الاية واما الشقاق والمشاقة فقد ذكرنا في سورة البقرة انه عبارة عن كون كل واحد منهما في شق
من الاخر او عن كون كل واحد منهما فاعلا لما يقتضي الخوف والمشقة لصاحبه وقوله من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الاسلام قال
الزجاج لان طعمة هذا قد تبين له بما اوحى الله تعالى في امره واظهر من سرقته ما دله بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فعادى الرسول واظهر الشقاق
وارتد عن دين الاسلام فكان ذلك اظهار الشقاق بعد ما تبين له وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يعني غير دين الموحدين وذلك ان طعمة ترك دين الاسلام و
اتبع دين عبادة الاوثان ثم قال نوله ما تولى اي نتركه وما اختار لنفسه ونكله الى ما توكل عليه قال بعضهم هذا منسوخ باية السيف لا سيما في حق المرتد قال ونصله
جهنم يعني نلزمه جهنم واصله الصلاء وهو لزوم النار وقت الاستدفاء وساءت مصيرا انتصب مصيرا على التمييز كقولك فلان طاب نفسا وتضيق عن ذرعا وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى روي ان الشافعي رضي الله عنه سئل عن اية من كتاب الله تدل على ان الاجماع حجة فقرا القران ثلثماية مرة حتى وجد هذه الاية وتقرير الاستدلال ان
اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين
ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضما لما لا اثر له في الوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك
الوعيد وانه غير جائز فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه
انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا
لانه لا خروج عن طرفي النقيض فان قيل لا نسلم ان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فانه لا يمتنع ان لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا
غير سبيل المؤمنين واجيب عن هذا السؤال بان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير فاذا كان من شان غير المؤمنين ان لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل
من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد اتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبعا لهم ولقايل ان يقول الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير والا لزم ان يقال
الانبياء والملائكة يتبعون لاحاد الخلق من حيث انهم يوحدون الله كما ان كل واحد من احاد الامة يوحد الله ومعلوم ان ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان
بمثل فعل الغير لاجل انه فعل لذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل انه لم يجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص
لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين فهذا سؤال قوي على هذا الدليل وفيه ابحاث اخرى دقيقة ذكرناها في كتاب المحصول المسئلة الثانية دلت هذه الاية على وجوب عصمة
محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب والدليل عليه انه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه منه وكل من منع غيره عن فعله كان مشاقا له لان كل واحد منهما
يكون في شق غير الشق الذي يكون الاخر فيه فثبت انه لو صدر الذنب عن الرسول لوجبت مشاقته لكن مشاقته محرمة بهذه الاية فوجب ان لا يصدر الذنب عنه اصلا
المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على انه يجب الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل الرسول لكانت الامة كل واحد منهما في شق اخر من العمل
فتحصل المشاقة لكن المشاقة محرمة فلزم وجوب الاقتداء به في افعاله المسئلة الرابعة قال بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم
مطابق للمعتقد بل بمعنى سقوط الاثم عن المخطي واحتجوا على قولهم بهذه الاية قالوا لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى والمعلق على الشرط عدم عند عدم
الشرط هذا يقتضي انه اذا لم يحصل تبين الهدى ان لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه انه تمسك بالمفهوم وهو دلالة ضعيفة عند من يقول به والدليل الدال على وعيد الكفار
قطعي لانه تعالى قال بعد هذه الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به والقاطع لا يعارضه المظنون المسئلة الخامسة الاية دالة على انه لا يمكن تصحيح الدين الا بالدليل و
النظر والاستدلال وذلك لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط معنى المسئلة السادسة
الاية دالة على ان الهدى اسم للدليل لا للعلم اذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى اضافة للشيء الى نفسه وانه فاسد قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا اعلم ان هذه الاية مكررة في هذه السورة وفي تكرارها فايدتان
الاولى ان عمومات الوعيد وعمومات الوعد متعارضة في القران وانه تعالى ما اعاد اية من ايات الوعيد باللفظ الواحد مرتين وقد اعاد هذه الاية الدالة على
العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة وقد اتفقوا على انه لا فايدة في التكرار الا التاكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التاكيد
وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد الفايدة الثانية ان الايات المتقدمة انما نزلت في سارق الدرع وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول الى اخر الايات انما نزلت
في ارتداده فهذه الاية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد ان ذلك السارق لو لم يرتد لما صار محروما عن رحمة الله ثم انه اكد ذلك بان شرح ان الشرك
عظيم عند الله فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا يعني ومن لم يشرك بالله لم يكن ضل ضلالا بعيدا فلا جرم لا يصير محروما عن رحمتي وهذه المناسبات
دالة قطعا على دلالة هذه الاية على ان ما سوى الشرك مغفور قطعا سواء حصلت التوبة او لم تحصل ثم انه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا فقال ان يدعون
من دونه الا اناثا وان ههنا معناه النفي ونظيره قوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به ويدعون بمعنى يعبدون لان من عبد شيئا فانه يدعوه عند
احتياجه اليه وقوله الا اناثا فيه اقوال الاول ان المراد هو الاوثان وكانوا يسمونها باسم الاناث لقولهم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فاللات تانيث الله والعزى

تأنيث العرب قال الحسن لم يكن حي من احياء العرب الا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه انثى بني فلان ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة رضي الله عنها الا اوثانا وقراءة ابن عباس الا اثنا جمع
وثن مثل اسد واسد ثم ابدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله تعالى واذا الرسل اقتت قال الزجاج وجائز ان يكون اثن اصلها اثن فاتبعت الضمة الضمة القول الثاني قوله
الا اناثا اي الا امواتا وفي تسمية الموات اناثا وجهان الاول ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار تعجبني كما تقول هذه المرأة
تعجبني الثاني ان الانثى اخس من الذكر والموات اخس الثالث ان بعضهم كان يعبد الملائكة وكانوا يقولون الملائكة بنات الله قال الله تعالى ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة
تسمية الانثى والمقصود من الاية هل انسان اجهل ممن اشرك بخالق السموات والارض وما بينهما جمادا يسميه بالانثى ثم قال وان يدعون الا شيطانا مريدا قال المفسرون كان في
كل واحدة من تلك الاوثان شيطان يتراءى للسدنة ويكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا ابليس بدليل انه تعالى قال بعد هذه الاية وقال لاتخذن من عبادك
نصيبا مفروضا ولا شك ان قائل هذا القول ابليس ولا يبعد ان الذي تراءى للسدنة هو ابليس واما المريد فهو البالغ في العصيان الكامل في البعد عن الطاعة ويقال له
مارد ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد اي مملس ويقال شجرة مرداء اذا تناثر ورقها والذي لم تنبت له لحية يسمى امرد لكونه املس في موضع اللحية فمن كان شديد
البعد عن طاعة الله سمي مريدا ومارد لانه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شيء ثم قال تعالى لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا
وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف رحمه الله قوله لعنه الله وقال لاتخذن صفتان يعني شيطانا مريدا جامعا بين لعنة الله وهذا القول الشنيع
واعلم ان الشيطان قد ادعى ههنا اشياء اولها قوله لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا الفرض في اللغة القطع والفريضة الثلمة التي تكون في طرف النهر
والفرض الحز الذي يكون في الوتر والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتما عليهم قاطعا لعذرهم وكذا قوله وقد فرضتم لهن
فريضة اي جعلتم لهن قطعة من المال اذا عرفت هذا فنقول معنى الاية ان الشيطان لعنه الله تعالى قال عند ذلك لاتخذن من عبادك حظا معينا مقدرا وهم الذين
يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه وفي التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كل الف واحد لله وسائره للناس ولابليس فان قيل النقل والعقل يدلان على
ان حزب الشيطان اكثر عددا من حزب الله اما النقل فقوله تعالى في صفة البشر فاتبعوه الا فريقا منهم وقال حاكيا عن الشيطان لاحتنكن ذريته الا قليلا وحكى ايضا عنه
انه قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولا شك ان المخلصين قليلون واما العقل فهو ان الفساق والكفار اكثر عددا من المؤمنين المخلصين ولا شك
ان الفساق والكفار كلهم حزب ابليس اذا ثبت هذا فنقول لم قال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا مع ان لفظ النصيب لا يتناول القسم الاكثر وانما يتناول
القسم الاقل والجواب ان هذا التفاوت انما يحصل في نوع البشر اما اذا ضممنا زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم الى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين وايضا فالمؤمنون
وان كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله والكفار والفساق وان كانوا كثيرين فهم كالعدم فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس وثانيها قوله
تعالى ولاضلنهم يعني عن الحق قالت المعتزلة هذه الاية دالة على اصلين عظيمين من اصولنا فالاصل الاول ان المضل هو الشيطان ادعى ذلك والله تعالى لم يكذبه
فيه ونظيره قوله لاغوينهم اجمعين وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم وايضا انه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلا للناس في معرض
الذم وذلك يمنع من كونه الا له تعالى موصوفا به والاصل الثاني وهو ان اهل السنة والجماعة يقولون ان الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال فقلت لما لا اضلال
والجواب ان هذا كلام ابليس في هذه المسئلة مضطرب جدا فتارة يميل الى القدر المحض وهو قوله لاغوينهم اجمعين واخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب بما اغويتني
وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني انا غوينا هؤلاء الكفار فمن الذي اغوانا عن الدين لابد من انتهاء الكل
بالاخرة الى الله وثالثها قوله ولامنينهم وهذا يشعر بانه لا حيلة في الاضلال اقوى من القاء الاماني في قلوب الخلق وطلب الاماني يورث شيئين الحرص والامل
وهما اكثر الاخلاق الذميمة وهما كالامرين اللازمين في جوهر الانسان قال صلى الله عليه وسلم يهرم ابن آدم ويشب معه اثنان الحرص والامل فالحرص يستلزم ركوب
اهوال الدنيا والدين فانه اذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله الا بمعصية الله وايذاء الخلق واذا طال امله نسي الاخرة وصار غرقا في الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة
ولا يكاد يوثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة او اشد قسوة ورابعها قوله تعالى ولامرنهم فليبتكن آذان الانعام البتك القطع وسيف باتك اي قاطع والتبتيك
قال الواحدي وهو ههنا قطع اذان البحيرة باجماع المفسرين وذلك انهم كانوا يشقون اذن الناقة اذا ولدت خمسة ابطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على انفسهم
الانتفاع بها وقال اخرون المراد انهم يقطعون اذان الانعام نسكا في عبادة الاوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه في نفسه كفر وفسق وخامسها قوله
ولامرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين ههنا قولان وذلك ان المراد من تغيير خلق الله اما تغيير احوال تتعلق بالظاهر او بالباطن او تغيير الاجساد والظواهر فالقول الاول
ان المراد تغيير دين الله وهو قول سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والحسن والضحاك ومجاهد والنخعي وقتادة والسدي وفي تقرير هذا القول وجهان الاول
ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر آدم كالذر واشهدهم على انفسهم انه ربهم وامنوا به فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها
وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه والوجه الثاني في تقرير هذا القول ان المراد من تغيير دين الله هو
تبديل الحرام حلالا والحلال حراما القول الثاني حمل هذا التغيير على تغيير احوال تتعلق بالظاهر وذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن المراد ما روى عبد الله بن مسعود

حن

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الله الواشرات والواشمات قال وذلك لان المرأة تتوصل بهذه الافعال الى الزنا الثاني روي عن انس وشهر بن حوشب وعكرمة وابي
صالح ان معنى تغيير خلق الله ههنا هو الخصاء وقطع الاذان ولهذا كان انس يكره خصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفا عوروا عين فحلها الثالث قال
ابن زيد هو التخنث واقول يجب ادخال السحاقات في هذه الاية على هذا القول لان التخنث عبارة عن ذكر يشبه الانثى والسحق عبارة عن انثى تشبه الذكر الرابع حكى الزجاج
عن بعضهم ان الله خلق الانعام ليركبوها ويأكلوها فحرموها على انفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل وخلق الشمس والقمر مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها
المشركون فغيروا خلق الله هذا جملة الكلام للمفسرين في هذا الباب ويخطر ببالي ههنا وجه اخر في تخريج الاية على سبيل المعنى وذلك لان دخول الضرر والمرض في الشيء يكون
على ثلثة اوجه التشوش والنقصان والبطلان فادعى الشيطان لعنه الله القاء اكثر الخلق في مرض الدين وضرر الدين وهو قوله ولاضلنهم ثم ان هذا المرض لابد
وان يكون على احد الاوجه الثلثة التي ذكرناها وهي التشوش والنقصان والبطلان اما التشوش فالاشارة اليه بقوله ولامنينهم وذلك لان صاحب الاماني يشغل
عقله وفكره في استخراج الحيل الدقيقة والوسائل اللطيفة في تحصيل مطالبه الشهوانية والغضبية والشيطانية فهذا مرض روحاني من جنس التشوش واما النقصان
فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام وذلك لان بتك الاذان نوع نقصان وذلك لان الانسان اذا صار مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر الراي
ضعيف العزم في طلب الاخرة واما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وذلك لان التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المرة الاولى
ومن المعلوم ان من بقي مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا عن السعادات الروحانية فلا يزال يشتد قلبه رغبة الى الدنيا والنفرة عن الاخرة ولا يزال تتزايد
هذه الاحوال الى ان يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الاخرة البتة ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة فيكون حركته وسكونه وقوله وفعله لاجل الدنيا وذلك يوجب
تغيير الخلقة لان الارواح البشرية انما دخلت هذا العالم الجسماني على سبيل السفر وهي متوجهة الى عالم القيامة فاذا نسيت معادها والفت هذه المحسوسات التي لا
بد من انقضائها وفنائها كان هذا في الحقيقة تغييرا للخلقة وهو كما قال تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور
واعلم انه تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه في الاغواء والاضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا
واعلم ان احدا لا يختار ان يتخذ الشيطان وليا من دون الله ولكن المعنى انه اذا فعل ما امره الشيطان به وترك ما امره الرحمن به صار كانه اتخذ الشيطان وليا لنفسه
وترك ولاية الله تعالى وانما قال خسر خسرانا مبينا لان طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد المنافع القليلة المنقطعة
المشوبة بالغموم والاحزان والالام الغالبة والجمع بينهما محال عقلا فمن رغب في ولاية الشيطان فقد فات امر المطالب واجلها بسبب اخس المطالب وادونها ولا شك
ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا واعلم انا بينا في الاية المتقدمة ان عمدة الشيطان انما هو القاء الاماني في القلب
من اثاره فلا جرم نبه الله تعالى ههنا على ماهو العمدة في دفع تلك الاماني وهو ان تلك الاماني لا تفيد الا الغرور والغرور هو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع ولذيذ ثم يتبين اشتماله
على اعظم الالام والمضار وجميع احوال الدنيا كذلك فالعاقل يجب ان لا يلتفت الى شيء منها ومثال هذا ان الشيطان يلقي في قلب الانسان انه سيطول عمره وينال من
الدنيا مقصوده ويستولي على اعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول فربما تيسرت لي كما تيسرت لغيري الا ان كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه وان
طال عمره ووجد مطلوبه على احسن الوجوه فانه لابد وان يكون عند الموت في اعظم انواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان الذ واشهى وكان الالف معه ادوم والتمتع
كانت مفارقته اشد ايلاما واعظم مانعا في حصول الغم والحسرة فظهر ان هذه الاية منبهة على ماهو العمدة والقاعدة في هذا الباب وفي الاية وجه اخر وهو ان الشيطان
يعدهم بانه لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال تعالى اولئك مأواهم جهنم واعلم انا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان عند
ما يستحسن ظاهره الا انه يعظم تأذيه عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي الله سبحانه وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب
جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته فكان هذا المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من انه ليس الا الغرور ثم قال ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدل المفر قال الواحدي
هذه الاية تحتمل وجهين احدهما انه لابد لهم من ورودها والثاني التخلد الذي هو نصيب الكفار وهذا غير بعيد لان الضمير الذي في قوله ولا يجدون عائد الى الذين
تقدم ذكرهم وهم الذين قال الشيطان لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا والاظهر ان الذين يكونون نصيبا للشيطان هم الكفار والله اعلم ولما ذكر الوعيد اردفه
بالوعد فقال والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا واعلم انه تعالى في اكثر ايات الوعد ذكر خالدين فيها
ابدا ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام لزم التكرار وهو خلاف الاصل فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم
يذكر التأبيد الا في حق الكفار وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال وعد الله حقا قال صاحب الكشاف هما مصدران الاول مؤكد لنفسه كانه قال وعد
وعدا وحقا مصدر مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا ثم قال ومن اصدق من الله قيلا وهو تأكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما ذكره الشيطان لاتباعه
من المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي احد الكذب منه وقرأ حمزة والكسائي اصدق باشمام الزاي
وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القران نحو تصدية السبيل فاصدع بما تؤمر والاصل في القيل قول قولا وقيلا قال ابن السكيت القيل والقال اسمان لا مصدران ثم قال تعالى

ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب وفيه مسايل المسئلة الاولى الامنية افعولة من المنية وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في قوله الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته المسئلة الثانية ليس فعل فلا بد من اسم يكون هو مسندا اليه وفيه وجوه الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات
تجري الاية بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب اي ليس يستحق بالاماني بل بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث ليس الثواب و
العقاب بامانيكم والوجه الاول اولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور المسئلة الثالثة الخطاب في قوله ليس بامانيكم خطاب مع من
فيه قولان احدهما انه خطاب مع عبدة الاوثان وامانيهم ان لا يكون هناك حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وان اعترفوا به لكنهم يصفون اصنامهم بانها شفعاؤهم
عند الله واما اماني اهل الكتاب فهو قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه فلا يعذبنا وقولهم لن تمسنا النار الا اياما
معدودة والقول الثاني انه خطاب مع المسلمين وامانيهم ان يغفر لهم وان ارتكبوا الكباير وليس الامر كذلك فانه تعالى يخص بالعفو والمغفرة من يشاء كما قال و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروي انه تفاخر المسلمون واهل الكتاب فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ونحن اولى بالله منكم وقال المسلمون نبينا
خاتم النبيين وكتابنا ناسخ للكتب فانزل الله هذه الاية قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به فيه مسايل المسئلة الاولى قالت المعتزلة هذه الاية دالة على انه تعالى
لا يعفو عن شيء من السيئات وليس لقايل ان يقول هذا يشكل بالصغاير فانها معفوة قالوا الجواب عنه من وجهين احدهما ان العام بعد التخصيص حجة والثاني ان
صاحب الصغيرة قد احبط من ثواب طاعته مقدار عقاب تلك المعصية فههنا قد وصل جزاء تلك المعصية اليه اجاب اصحابنا بان الكلام على العمومات وقد تقدم في
تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي نزيده ههنا في هذه الاية وجوه الاول انه لا يجوز ان يكون المراد من هذا
الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من الغموم والهموم والالام والاسقام والاحزان والذي يدل على صحة ما ذكرنا القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا سمى ذلك القطع جزاء واما الخبر فما روي انه لما نزلت هذه الاية قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه كيف الصلاح
بعد هذه الاية فقال غفر الله لك يا ابا بكر الست تمرض اليس يصيبك اللاواء فهو ما تجزون به وعن عايشة رضي الله عنها ان رجلا لما قرا هذه الاية فقال
انجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال يجزى المؤمن في الدنيا بمصيبة في جسده وما يؤذيه وعن ابي هريرة لما نزلت هذه الاية
بكينا وحزنا وقلنا يا رسول الله ما ابقت هذه الاية لنا شيئا فقال صلى الله عليه وسلم ابشروا فانه لا يصيب احدا منكم في الدنيا مصيبة الا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة
التي تقع في قدمه الوجه الثاني في الجواب هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز ان يحبط ذلك الجزاء بثواب ايمانه وساير طاعاته ويدل عليه القرآن والخبر والمعقول
اما القرآن فقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واما الخبر فما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية شقت على المؤمنين مشقة شديدة وقالوا
يا رسول الله وأينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء فقال صلى الله عليه وسلم انه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت
واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلب احاده اعشاره واما المعقول فهو ان ثواب الايمان وجميع الطاعات اعظم لا محالة من عقاب الكبيرة الواحدة
والعدل يقتضي ان يحط عن الاكثر مثل الاقل فيبقى من الاكثر زايد فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة والوجه الثالث في الجواب ان هذه الاية انما نزلت في الكفار والذي
يدل عليه انا ذكرنا انه تعالى قال بعد هذه الاية ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن الذي اطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة
من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات فوجب القطع بانه يدخل الجنة بحكم هذه الاية وقولهم انه خرج عن كونه مؤمنا فهو باطل للدلايل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن
مثل قوله وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
سمى صاحب القتل والعمد العدوان مؤمنا وقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن
واذا كان مؤمنا كان قوله ومن يعمل من الصالحات نصا في ان المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب ان يكون قوله من يعمل سوءا يجز به مخصوصا باهل
الكفر الوجه الرابع في الجواب هب ان هذا النص يعم المؤمن والكافر ولكن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام ولان الحاق التاويل
بعمومات الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد لازم واهمال الوعيد وحمله على التاويل عند العرب يعد جودا واحسانا المسئلة الثالثة دلت الاية على ان
الكفار مخاطبون بفروع الشرايع لان قوله من يعمل سوءا يجز به يتناول جميع المحرمات والمحظورات فيدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم
قوله يجز به يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الغموم والهموم في الدنيا قلنا انه لا بد وان يصل جزاء
اعمالهم الحسنة اليهم في الدنيا اذ لا سبيل الى ايصال ذلك الجزاء اليهم في الاخرة فاذا كان كذلك فهذا يقتضي ان يكون تنعمهم في الدنيا اكثر ولذا تمم ههنا الكلام ولذلك
قال صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر واذا كان كذلك امتنع ان تكون جزاء افعالهم المحظورة تصل اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول ذلك
الجزاء اليهم في الاخرة المسئلة الرابعة قالت المعتزلة دلت الاية على ان العبد فاعل وعامل ودلت ايضا انه بعمل السوء يستحق الجزاء واذا دلت الاية على مجموع هذين الامرين
فقد دلت على ان الله غير خالق لافعال العباد وذلك من وجهين احدهما انه لما كان عملا لله تعالى امتنع كونه عملا للعبد لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين والثاني انه لو حصل

بخلق الله تعالى لما استحق العبد عليه جزاء البتة وذلك باطل لان الاية دالة على ان العبد يستحق الجزاء على عمله واعلم ان الكلام على هذا النوع من الاستدلال تكرر في هذا الكتاب
ثم قال تعالى ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا قالت المعتزلة هذه الاية تدل على نفي الشفاعة والجواب من وجهين الاول انا بينا ان هذه الاية في حق الكفار الثاني
ان شفاعة الملايكة والانبياء في حق العصاة انما تكون باذن الله تعالى واذا كان كذلك فلا ولي لاحد ولا نصير لاحد الا الله سبحانه ثم قال تعالى ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا قال مسروق لما نزل قوله من يعمل سوءا يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء فنزلت
هذه الاية الى قوله ومن احسن دينا وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة مريم
وفي حم المؤمن والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السورة جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه افخم ويدل على انه يدخلهم ويوافق
لا يظلمون واما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله ادخلوا الجنة انتم وازواجكم ولقوله ادخلوها بسلام المسئلة الثانية قالوا الفرق بين من الاولى والثانية ان الاولى
للتبعيض اراد ومن يعمل بعض الصالحات لان احدا لا يقدر على ان يعمل جميع الصالحات بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مؤمنا استحق الثواب واعلم انا ذكرنا
من الدلايل على ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا ثبت هذا فنقول ان صاحب الكبيرة اذا كان قد صلى وحج وصام وزكى وجب بحكم الاية ان يدخل الجنة ولزم بحكم
الايات الدالة على وعيد الفساق ان يدخل النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو الحق الذي لا محيد عنه المسئلة الثالثة النقير نقرة في ظهر النواة منها تنبت
النخلة والمعنى انهم لا ينقصون قدر منبت النواة فان قيل كيف خص الله الصالحين بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وما الله
يريد ظلما للعباد والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع في قوله ولا يظلمون عايدا الى عمال الصالحات جميعا والثاني ان كل ما لا ينقص عن الثواب كان بان لا
يزيد في العقاب اولى وهذا هو الحكم فيما بين خلق الله فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق قوله تعالى ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله
وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا واعلم انه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين احدها
انه الدين المشتمل على اظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد لله سبحانه والثاني هو انه الدين الذي كان عليه ابراهيم وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل
بالترغيب في دين الاسلام اما الوجه الاول فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل اما الاعتقاد فاليه الاشارة بقوله اسلم وجهه لله وذلك لان الاسلام
الانقياد والخضوع والوجه احسن اعضاء الانسان فالانسان اذا عرف بقلبه ربه واقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه لله واما العمل فاليه الاشارة
بقوله وهو محسن ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات فتامل في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض وايضا فقوله اسلم وجهه لله يفيد الحصر معناه
انه اسلم نفسه لله وما اسلمها لغيره وهذا تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل الا عند تفويض جميع الامور الى الخالق واظهار التبري من الحول والقوة والاضافة تنبيه على
فساد طريقة من استعان بغير الله فان المشركين كانوا يستعينون بالاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك والكواكب
والطبايع وغيرها واليهود كانوا يعولون في دفع عقاب الاخرة على انهم من اولاد الانبياء والنصارى كانوا يقولون بالتثليث فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله
واما المعتزلة فهم في الحقيقة ما اسلموا وجوههم لله لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من انفسهم فهم في الحقيقة لا يرجون الا انفسهم
ولا يخافون الا انفسهم اما اهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والخلق والابداع الى الحق سبحانه واعتقدوا انه لا موجد ولا مؤثر الا الله سبحانه فهم الذين
اسلموا وجوههم لله وعولوا بالكلية على فضل الله وانقطع نظرهم عن كل شيء ما سوى الله واما الوجه الثاني في فضيلة الاسلام فهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم انما
دعى الخلق الى دين ابراهيم عليه السلام فلقد اشتهر عند كل الخلق ان ابراهيم عليه السلام كان يدعو الا الى الله كما قال اني بريء مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة طاعة ملك ولا
كوكب ولا سجدة لصنم ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه الدعوة الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله ودعوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت هذه الدعوة والمرء بعينه
محمد صلى الله عليه وسلم فقد كان قريبا من شرع ابراهيم عليه السلام في الختان وفي الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلوة اليها والطواف بها والسعي والرمي والوقوف والحلق
والكلمات العشر المذكورة في قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه ولما ثبت ان شرع محمد صلى الله عليه وسلم كان قريبا من شرع ابراهيم عليه السلام ثم ان شرع ابراهيم مقبول عند الكل
وذلك لان العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب الى ابراهيم واما اليهود والنصارى فلا شك في كونهم معظمين له واذا ثبت هذا لزم ان يكون شرع محمد صلى
الله عليه وسلم مقبولا عند الكل واما حنيفا ففيه بحثان الاول يجوز ان يكون حالا للمتبوع وان يكون حالا للتابع كما اذا قلت رايت راكبا فانه يجوز ان يكون الراكب حالا
للمرئي وللرائي البحث الثاني الحنيف المايل ومعناه انه مايل عن الاديان كلها لان ما سواه باطل والحق مايل عن كل باطل وتحقيق الكلام فيه ان الباطل وان كان بعيدا عن الباطل
الذي يضاده فقد يكون متماثلا للباطل الذي يجانسه واما الحق فانه واحد فيكون مايلا عن كل ما عداه كالمركز الذي يكون في غاية البعد عن جميع اجزاء الداير فان قيل ظاهر هذه الاية
يقتضي ان شرع محمد صلى الله عليه وسلم نفس شرع ابراهيم عليه السلام وعلى هذا التقدير لم يكن محمد صاحب شريعة مستقلة وانتم لا تقولون بذلك قلنا يجوز ان تكون ملة ابراهيم داخلة
في ملة محمد صلى الله عليه وسلم مع اشتمال هذه الملة على زوايد حسنة وفوايد جليلة ثم قال الله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا وفيه مسايل المسئلة الاولى في
تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه ابراهيم لما بلغ في علو الدرجة في الدين ان اتخذه الله خليلا كان جديرا بان يتبع ملته وطريقته الثاني انه لما ذكر ملة ابراهيم ووصفها

يكون حنيفا ثم قال عقيبه واتخذ الله ابرهيم خليلا مشعرا بانه سبحانه انما اتخذه خليلا لانه كان عاملا بتلك الشرائع اما تلك التكاليف ومما يؤكد هذا قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما وهذا يدل على انه سبحانه انما جعله اماما للخلق لانه اتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول ان هذه الدلالات دالة على ان ابرهيم انما فاز بهذا المنصب العالي وهو كونه خليل الله بسبب انه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا الشرع لا بد وان يفوز باعظم المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين فان قيل ما موضع قوله واتخذ الله ابرهيم خليلا قلت هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب ونظيرها ما جاء في الشعر من قوله الا هل اتاها والحوادث جمة والجملة الاعتراضية من شانها تاكيد ذلك الكلام والامر هاهنا كذلك على ما بيناه المسألة الثانية ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها الاول ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال اموره واسراره والذي دخل حبه في خلال اجزاء قلبه ولا شك ان ذلك هو الغاية في المحبة قيل لما اطلع الله تعالى ابرهيم على الملكوت الاعلى والاسفل ودعا القوم مرة بعد اخرى الى التوحيد ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم جعله الله اماما للخلق ورسولا اليهم وبشره بان الملك والنبوة في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه الله خليلا لان محبة الله تعالى للعبد عبارة عن ارادته لايصال الخيرات والمنافع اليه الوجه الثاني في اشتقاق اسم الخليل انه الذي يوافقك في خلالك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تخلقوا باخلاق الله فلما بلغ ابرهيم عليه السلام مبلغا لم يبلغه احد ممن تقدمه لا جرم خصه الله بهذا التشريف الوجه الثالث قال صاحب الكشاف الخليل هو الذي يسايرك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل واقول هذا الوجه قريب من الوجه الثاني وهو دوامه على طاعته لله وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله كما اخبر الله عنه بقوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين الوجه الرابع ان الخليل هو الذي يسد حالك كما يسد خللك وهذا القول ضعيف لان ابرهيم عم لما كان خليل الله تعالى مع انه يمتنع ان يقال انه يسد وجها الا وانه لما صار الرمل الذي اتى به غلمانه دقيقا قالت امراته هذا من عند خليلك المصري فقال ابرهيم بل هو من عند خليلي الله الثاني قال سهل بن عبد الله هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال ابرهيم صلوات الله وسلامه عليه اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت اشجى من الاول فقال اذكره مرة ثالثة ولك اولادي فقال الملك ابشر فاني ملك لا احتاج الى مالك وولدك وانما كان المقصود امتحانك فلما بذل المال والاولاد على سماع ذكر الله لا جرم اتخذه الله خليلا الثالث روى طاوس عن ابن عباس ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابرهيم في صورة غلمان حسان الوجوه فظن الخليل انهم اضياف فذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم وقال كلوا على شرط ان تسموا الله في اوله وتحمدوه في اخره فقال جبريل والملائكة انت خليل الله فنزل هذا الوصف واقول عندي فيه وجه اخر وهو ان جوهر الروح اذا كان مضيئا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال البدنية اشارة بالمعارف القدسية والجلايا الالهية صار مثل هذا الانسان متوغلا في هذه الاحوال الشريفة الى ان يصير بحيث لا يرى الا الله ولا يسمع الا الله ولا يسكن الا الى الله ولا يتمنى الا الله فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص في جواهرها وتوغل في ماهياتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل لما انه تخللت محبة الله في جميع قواه واليه الاشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي عظمي نورا وفي مخي نورا وفي عصبي نورا المسألة الثالثة قال بعض النصارى لما جاز اطلاق الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق الابن في حقه عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابه ان كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضي الجنسية اما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات قال الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا وفيه مسائل المسألة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان يكون المعنى انه اتخذ ابرهيم خليلا لاحتياجه اليه في امر من الامور كما يكون خلة الادميين وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات والارض وما كان كذلك فكيف يعقل ان يكون محتاجا الى البشر الضعيف وانما اتخذه خليلا بمحض الفضل والاحسان والكرم ولانه لما كان مخلصا في العبودية لا جرم خصه الله بهذا التشريف والحاصل ان كونه خليلا توهم الجنسية فهو سبحانه ازال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام الثاني انه تعالى ذكر من اول السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من الامر والنهي والوعد والوعيد فبين هاهنا انه اله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ومن كان كذلك كان مالكا مطاعا فوجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه وان ينقاد لامره ونهيه الثالث انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول امرين احدهما القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات والثاني العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات حتى لا يشتبه عليه المطيع والعاصي والمحسن بالمسيء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وعلى كمال علمه بقوله وكان الله بكل شيء محيطا الرابع انه سبحانه لما وصف ابرهيم بانه خليله بين انه مع هذه الخلة عبد له وذلك لانه له ما في السموات وما في الارض ويجري هذا مجرى قوله ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا ويجري مجرى قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة المقربين مع كمال صفتها في القدرة والقوة وفي صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن ان يستنكف المسيح مع ضعف البشرية عن عبودية الله كذا هاهنا يعني اذا كان كل من في السموات ملكه وملكه في تسخيره ونفاذ الهيته فكيف يعقل ان يقال ان اتخاذ الله ابرهيم خليلا اخرجه عن عبودية الله وهذه الوجوه كلها حسنة متناسبة المسألة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لانه ذهب به مذهب الجنس والذي يعقل اذا ذكر واريد به الجنس ذكر بما المسألة الثالثة قوله وكان الله بكل شيء محيطا فيه وجهان احدهما المراد منه الاحاطة في العلم والثاني المراد منه الاحاطة في القدرة كما في قوله واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله

بها وقال القائلون بهذا القول ليس لقائل ان يقول لما دل قوله ولله ما في السموات وما في الارض على كمال القدرة فلو حملنا قوله وكان الله بكل شيء محيطا على كمال القدرة لزم التكرار وذلك لانا نقول ان قوله ولله ما في السموات وما في الارض لا يفيد ظاهره الا كونه تعالى قادرا مالكا لكل ما في السموات وما في الارض ولا يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا عنها او مغايرا لها فلما قال وكان الله بكل شيء محيطا دل على كونه قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات خارج هذه السموات والارض على ان سلسلة القضاء والقدر في جميع الممكنات والكائنات وانما ينقطع بايجاده وتكوينه وابداعه فهذا تقرير هذا القول الا ان القول الاول احسن لما بينا ان الالهية والوفاء بالوعد والوعيد انما يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم فلا بد من ذكرهما معا وانما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت في علم الاصول ان العلم بالله هو العلم بكونه قادرا ثم بعد العلم بكونه قادرا يعلم كونه سبحانه عالما لان الفعل بحكمته يدل على القدرة وبما فيه من الاحكام والاتقان على العلم ولا شك ان الاول مقدم على الثاني قوله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن اعلم ان عادة الله تعالى في ترتيب هذا الكتاب الكريم على احسن الوجوه وهو انه يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها ايات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة الهيته ثم يعود مرة اخرى الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع الترتيب واقربها الى التاثير في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد والوعيد فظهر ان هذا الترتيب احسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق اذا عرفت هذا فنقول انه سبحانه ذكر في اول هذه السورة انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ثم اتبعها بشرح احوال الكافرين والمنافقين في ذلك ثم ختم تلك الايات بالايات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل في المسألة فافتاني افتاء وفتيا وفتوى وهما اسمان يوضعان موضع الافتاء ويقال افتيت فلانا في رؤيا رآها اذا عبرتها قال تعالى يوسف ايها الصديق افتنا في سبع بقرات سمان ومعنى الافتاء اظهار المشكل واصله من الفتى وهو الشاب الذي قوي وكمل فالمعنى كانه يقوى بيانه لما اشكل ويصير فتيا قويا المسألة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الاية قولين الاول ان العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيئا من الميراث كما ذكرنا في اول هذه السورة فهذه الاية نزلت في توريثهم والثاني ان الاية نزلت في توفية الصداق لهن وكانت اليتيمة تكون عند الرجل فان كانت جميلة ومال اليها تزوج بها واكل مالها وان كانت ذميمة منعها من الازواج حتى تموت فيرثها فانزل الله تعالى هذه الاية المسألة الثالثة اعلم ان الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وانما يقع عن حالة من احوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة في الاية فكانت الاية مجملة غير دالة على الامر الذي وقع عنه الاستفتاء اما قوله وما يتلى عليكم ففيه اقوال الاول انه مرفوع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم في النساء والمتلو في الكتاب يفتيكم ايضا فيهن وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وحاصل الكلام انهم كانوا قد سالوا عن احوال كثيرة من احوال النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله يفتيهم فيها وما كان منها مبين الحكم في الايات المتقدمة ذكر ان تلك الايات المتلوة تفتيهم فيها وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم افتاء من الكتاب الا ترى انه يقال في المجاز المشهور ان كتاب الله بين لنا هذا المعنى وكما جاز هذا جاز ايضا ان يقال كتاب الله افتى بكذا القول الثاني ان قوله وما يتلى عليكم في الكتاب جر وهي جملة معترضة والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم حال هذه الاية التي تتلى عليهم والعدل والانصاف في حق اليتامى من عظائم الامور عند الله التي يجب مراعاتها والمحافظة عليها والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله ونظيره في تعظيم القران قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم القول الثالث انه مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم فيهن واقسم بما يتلى عليكم في الكتاب والقسم ايضا بمعنى التعظيم القول الرابع انه عطف على المجرور في قوله فيهن والمعنى قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال الزجاج وهذا الوجه بعيد جدا لا في اللفظ ولا في المعنى اما اللفظ فلانه يقتضي عطف المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به والارحام واما المعنى فلان هذا القول يقتضي انه تعالى يفتي في تلك المسائل ويفتي ايضا فيما يتلى من الكتاب ومعلوم انه ليس المراد ذلك وانما المراد انه تعالى يفتي فيما سألوا من المسائل فتقرر هاهنا سؤالان السؤال الاول بم تعلق قوله في يتامى النساء قلنا هو في الوجه الاول صلة يتلى عليكم في معناه واما في سائر الوجوه فبدل من فيهن السؤال الثاني الاضافة في يتامى النساء قلنا هي في الوجه الاول صلة يتلى اي يتلى عليكم ما هو الجواب قال الكوفيون معناه في النساء اليتامى فاضيفت الصفة الى الاسم كما تقول يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون اضافة الصفة الى الاسم غير جائزة فلا يقال مررت بطالعة الشمس وذلك لان الصفة والموصوف واحد واضافة الشيء الى نفسه محال وهذا التعليل ضعيف لان الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك يدل على ان الموصوف غير الصفة ثم ان البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا النساء في الاية غير اليتامى والمراد بالنساء امهات اليتامى اضيف اليهن اولادهن اليتامى ومما يدل عليه ان الاية نزلت في قصة ام كحة وكانت لها يتامى ثم قال تعالى اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث وهذا قول من يقول نزلت الاية في ميراث اليتامى والصغار وقول الباقين المراد به ما كتب لهن من الصداق ثم قال تعالى وترغبون ان تنكحوهن قال ابو عبيدة هذا يحتمل الرغبة والنفرة فان حمل على الرغبة كان المعنى وترغبون في ان تنكحوهن لجمالهن وان حمل على النفرة كان المعنى وترغبون عن ان تنكحوهن لدمامتهن واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن اذا بلغن والدليل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة ورغب امها في المال فجاءوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم فقال قدامة انا عمها ووصي ابيها فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها صغيرة وانها لا تزوج الا باذنها وفرق بينها وبين ابن عمر [illegible]

مذكور عند الاولياء في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز ثم قال والمستضعفين من الولدان وهو مجرور معطوف على يتامى النساء وكانوا في الجاهلية لا يورثون الاطفال والصغار
يورثون الرجال الذين بلغوا القيام بالامور العظيمة دون الاطفال والنساء ثم قال وان تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف على المستضعفين في ان تقوموا لليتامى
بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما ه يجازيكم عليه ولا يضيع عند الله منه شيء قوله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا او
اعراضا واعلم ان هذا من جملة ما اخبر الله تعالى انه يفتيكم في النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى هذه الاية مشبهة بقوله تعالى وان
احد من المشركين استجارك وان طائفتان من المومنين اقتتلوا ان امرؤ هلك وههنا ارتفعت امراة بفعل يفسره خافت وكذا القول في جميع الايات التي تكون هكذا
المسئلة الثانية قال بعضهم خافت اى علمت وقال اخرون ظنت وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة بل المراد نفس الخوف الا ان الخوف لا يحصل الا عند ظهور الامارات
الدالة على وقوع المخوف وتلك الامارات ههنا ان يقول الرجل لامراته انك دميمة او شيخة واني اريد ان اتزوج شابة جميلة والبعل هو الزوج والاصل في البعل السيد ثم
سمى الزوج به لكونه كالسيد للزوجة ويجمع البعل بعولة وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله وبعولتهن احق بردهن والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد
منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض ونشوز الرجل في حق المراة ان يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها المسئلة الثالثة
ذكر المفسرون في سبب نزول الاية وجوها الاول روى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الاية نزلت في ابن السائب كانت له زوجة وله منها اولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها
فقالت لا تطلقني ودعني اشتغل بمصالح اولادي واقسم في كل شهر ليالي قليلة فقال الزوج ان كان الامر كذلك فهو اصلح لي الثاني انها نزلت في قصة سودة بنت زمعة اراد
النبي صلى الله عليه وسلم ان يطلقها فالتمست ان يمسكها ويجعل نوبتها لعايشة فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم وما طلقها الثالث روى عن عايشة رضى الله عنها انها نزلت
في المراة تكون عند الرجل ويريد الرجل ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني وتزوج بغيري وانت في حل من النفقة والقسم المسئلة الرابعة قوله نشوزا او اعراضا المراد بالنشوز
اظهار الخشونة في القول والفعل او فيهما والمراد بالاعراض السكوت عن الخير والشر والمداعبات والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة و
الكراهة ثم قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي يصلحا بضم الياء وحذف الالف
والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد ونظيره قوله تعالى فاداركوا اصله تداركوا فلما سكنت التاء وادغمت بالدال لقرب المخرج وادغمت في الدال ثم اجتلبت الهمزة للابتداء
فصار اداركوا اذا عرفت هذا فنقول من قرا صلحا فوجهه ان الاصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم وقال
او اصلاح بين الناس ومن قرا يصالحا فهو الاختيار عند الاكثرين قال لان يتصالحا معناه ان يتوافقا وهذا اليق بهذا الموضع وفي حرف عبد الله فلا جناح عليهما ان
اصالحا فانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الاصل ان يقال تصالحا ولكنه ورد كما في قوله والله انبتكم من الارض نباتا وقوله وتبتل اليه تبتيلا وقول الشاعر
وبعد عطائك المائة الرتاعا المسئلة الثانية الصلح انما يحصل في شيء يكون حقا وحق المراة على الزوج اما المهر او النفقة او القسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المراة
على طلبها من الزوج شاء ام ابى اما الوطي فليس كذلك لان الزوج لا يجبر على الوطي اذا عرفت هذا فنقول هذا الصلح عبارة عما اذا بذلت المراة كل الصداق او بعضه
للزوج او اسقطت عنه مؤنة النفقة او اسقطت عنه القسم وكان غرضها من ذلك ان لا يطلقها زوجها فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جايزا ثم قال تعالى
والصلح خير وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم ام لا والذي نصرناه في اصول الفقه انه
لا يفيده وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه واما اذا قلنا انه يفيد العموم فههنا بحث وهو انه اذا حصل هناك معهود سابق فحمله على العموم اولى او على المعهود السابق الاصح
ان حمله على المعهود اولى وذلك لانا انما حملناه على الاستغراق ضرورة انا لو لم نفعل ذلك لصار مجملا ولخرج عن الافادة فاذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب
حمله عليه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود السابق يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة
والاولون تمسكوا به في مسئلة ان الصلح على الانكار جائز وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واما نحن فقد بينا ان حمل هذا اللفظ على المعهود السابق اولى فاندفع استدلالهم
المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك قوله واحضرت الانفس الشح الا انه اعتراض مؤكد للمطلوب فحصل المقصود المسئلة الثالثة
انه تعالى ذكر اولا قوله فلا جناح عليهما ان يصالحا فقوله لا جناح يوهم انه رخصة والغاية فيه ارتفاع الاثم فبين تعالى ان هذا الصلح كما انه لا جناح فيه ولا اثم ففيه
خير عظيم ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذلك خير من ان يتفرقا او يقيما على النشوز والاعراض واما قوله تعالى واحضرت الانفس الشح فالشح هو البخل والمراد ان
الشح جعل كالامر الحاضر للنفوس اللازم لها يعني ان النفوس مطبوعة على الشح ثم يحتمل ان يكون المراد منه ان المراة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل ان يكون المراد
ان الزوج يشح ان يقضي عمره معها مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمخالطتها ثم قال تعالى وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون
خبيرا وفيه وجوه الاول انه خطاب مع الازواج يعني وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن وتتقوا النشوز والاعراض وما يودي الى الاذى والخصومة فان
الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه الثاني انه خطاب للزوج والمراة يعني وان يحسن كل واحد منهما الى صاحبه ويحترز عن الظلم الثالث
انه خطاب لغيرهما يعني ان تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما وحكى صاحب الكشاف ان عمران بن حطان الخارجي كان من ادم بني ادم وامراته من اجملهم

الدنيا ثم قالت الحمد لله فقال ما لك فقالت حمدت الله على اني واياك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله الجنة عباده الشاكرين
والصابرين ثم قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم وفيه قولان الاول لن تقدروا على التسوية بينهن في ميل الطباع واذا لم تقدروا عليه
لم تكونوا مكلفين به قالت المعتزلة فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال لازم عليهم في العلم والداعي الثاني لا تستطيعون
التسوية بينهن في الاقوال والافعال لان التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون الداعي مع قيام الصارف محال ثم قال فلا تميلوا كل الميل
والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك التفاوت في القول والفعل روى الشافعي رحمه الله
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك ثم قال تعالى فتذروها كالمعلقة يعني تبقى لا ايما ولا ذات بعل كما ان الشيء
المعلق لا يكون على الارض ولا على السماء وفي قراءة ابي فتذروها كالمسجونة وفي الحديث من كانت له امراتان يميل مع احداهما جاء يوم القيمة واحد شقيه مائل و
روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث الى ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عايشة رضي الله عنها الى كل ازواج رسول الله بعث عمر مثل هذا قالوا لا بعث الى القرشيات
بمثل هذا والى غيرهن بغيره فقالت ارفع راسك فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره فاتم لهن جميعا ثم قال
تعالى وان تصلحوا بالعدل في القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ه ما حصل في القلب من الميل الى بعضهن دون البعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من
ميلكم وتتداركوه بالتوبة في المستقبل عن ذلك غفر الله لكم ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجا عن الوسع لم يكن حاجة الى المغفرة ثم قال
تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته واعلم انه تعالى ذكر جواز الصلح ان ارادا ذلك فان رغبا في المفارقة فالله سبحانه بين بهذه الاية جوازه ووعدهما ان يغني
كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغني كل واحد منهما بزوج خير من صاحبه الاول وبعيش اهنى من عيشه الاول ثم قال وكان الله واسعا
حكيما ه والمعنى انه تعالى لما وعد كل واحد منهما بانه يغنيه من سعته وصف نفسه بكونه واسعا وانما جاز وصف الله بذلك لانه واسع الرزق واسع الفضل واسع
الرحمة واسع القدرة واسع العلم فلو ذكر تعالى انه واسع في كذا اختص ذلك بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما اضافه الى شيء معين دل على انه واسع في
جميع الكمالات وتحقيقه في العقل ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد هو الله سبحانه وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته لا
يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات فانما وجد بايجاده وتكوينه فلزم من هذا كونه واسع القدرة والعلم والحكمة والرحمة
والفضل والجود والكرم وقوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي فيما حكم على الزوج من امساكها بمعروف او تسريحها باحسان قوله تعالى
ولله ما في السموات وما في الارض وفي تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما ذكر انه يغني من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالتفسير لكونه
واسعا وقال ولله ما في السموات وما في الارض يعني من كان كذلك فانه لا بد وان يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة الثاني انه لما امر بالعدل والاحسان
الى اليتامى والمساكين بين انه ما امر بهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العباد لان مالك السموات والارضين كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف
والقصور بل انما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم واخرتهم ثم قال تعالى ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفيه مسائل
المسئلة الاولى المراد بالاية ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم لم يلحقها تغيير ولا تبديل بل هو وصية الله في الاولين والاخرين المسئلة الثانية قوله من قبلكم فيه
وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني ولقد وصينا من قبلكم الذين اوتوا الكتاب والثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ووصيناهم بذلك
قوله واياكم عطف على الذين اوتوا الكتاب والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود والنصارى المسئلة الثالثة ان اتقوا الله اي بان اتقوا الله
كقولك امرتك الخير قال الكسائي يقال اوصيتك ان افعل كذا وان تفعل كذا الم امرك ان ائت زيدا قال تعالى اني امرت ان اكون اول من اسلم وقال انما امرت ان اعبد
رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا ه قوله وان تكفروا عطف على قوله اتقوا الله والمعنى امرناهم
وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وفيه وجهان الاول المراد انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم باصناف النعم
كلها فحق كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه الثاني انهم ان كفروا فان لله ما في السموات والارض من اصناف المخلوقات من عبيده
ونعمه وكان مع ذلك غنيا عن خلقهم وعن عبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده احد منهم فهو في ذاته محمود سواء حمدوه او لم يحمدوه ثم قال تعالى
ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ه قال قيل فما الفائدة في تكرار قوله ولله ما في السموات وما في الارض قلنا انه تعالى ذكر هذه الكلمة في هذه الاية ثلاث مرات
لتقرير ثلاثة امور فاولها انه تعالى قال وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله ما في السموات والارض
والغرض منه تقرير كونه واسع الجود والكرم وثانيها قال وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين
وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض منه تقرير كونه غنيا
لذاته عن الكل وثالثها قال ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشا يذهبكم ايها الناس ويات باخرين وكان الله على ذلك قديرا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء

والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما آخرين يشتغلون بعبوديته وتعظيمه فالغرض ههنا تقرير كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات وانما كان الدليل ليستدل به على احد تلك المدلولات ثم يذكره مرة اخرى ليستدل به على الثاني ثم يذكره ثالثا ليستدل به على المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكره مرة واحدة لان عند اعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم الحاصل بذلك المدلول فيقوى ويجل فظهر ان هذا التكرير في غاية الحسن والكمال وايضا فاذا اعاده ثلث مرات وفرع عليه في كل مرة اثبات صفة اخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض دالا على اسرار شريفة ومطالب جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها والاستدلال باحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والافهام عن الاشتغال بغير الله الى الاستغراق في معرفة الله وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده لاجرم كان في غاية الحسن والكمال ثم قال وكان الله على ذلك قديرا ومعناه انه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل ثم قال تعالى **من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الاخرة** والمعنى ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فهم مخطئون وذلك لان عند الله ثواب الدنيا والآخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كالعدم بالنسبة الى ثواب الآخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع فان قيل كيف دخلت الفا في جواب الشرط وعند الله تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الارادة او لم تحصل قلنا تقدير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان اراد وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط ثم قال تعالى **وكان الله سميعا بصيرا** حتى يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد الا الغنيمة ويرى انهم لا يسعون في الجهاد ولا يجتهدون الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال قوله تعالى **يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين** وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** في اتصال الآية بما قبلها وجوه الاول انه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين الازواج عقبه بالامر بالقيام باداء حقوق الله وفي الشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة فكانه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهاك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت بتحصيل مأموراته كنت لله لا للنفس ولا شك ان هذا المقام اعلى واشرف فكانت هذه الآية تاكيدا لما تقدم من التكاليف الثاني انه تعالى لما منع الناس من ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا وامرهم بان يكونوا طالبين لثواب الآخرة ذكر عقبه هذه الآية وبين ان كمال سعادة الانسان في ان يكون قوله وفعله لله وحركته وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون في آخر مراتب الانسانية واول مراتب الملائكة فاما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التي منتهى امرها وجدان علف او السبع الذي غاية امره ايذاء حيوان الثالث انه تقدم في هذه السورة امر الناس بالقسط كما قال تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا وامرهم بالاشهاد عند دفع اموال اليتامى اليهم وامرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال في سبيل الله وجرى في هذه السورة قصة طعمة بن ابيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر في هذه الآيات بالمصالحة مع الزوج ومعلوم ان كل ذلك امر من الله تعالى لعباده ان يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد بل وعلى انفسهم فكانت هذه الآية كالمؤكدة لكل ما جرى ذكره في هذه السورة من انواع التكاليف **المسئلة الثانية** القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل وقوله شهداء لله اي تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما امرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على انفسكم وآبائكم واقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه موجبا الزام الحق والثاني ان يكون المراد وان كانت الشهادة وبالا على انفسكم واقاربكم وذلك ان تشهد على من توقع ضرره من سلطان ظالم او غيره **المسئلة الثالثة** في نصب شهداء لله ثلثة اوجه الاول الحال من قوامين والثاني خبر كونوا على ان يكون لها خبران والثالث ان يكون صفة لقوامين **المسئلة الرابعة** انما قدم الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يامرون غيرهم بالمعروف فاذا آل الامر الى انفسهم تركوه حتى ان اقبح القبيح اذا صدر عنهم كان في محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه نبه في هذه الآية على سوء هذه الطريقة وذلك انه تعالى امرهم بالقيام بالقسط اولا ثم امرهم بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة ان تكون مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن النفس واقامة الشهادة عبارة عن السعي في دفع ضرر العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول والفعل اقوى من القول فان قيل انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فقدم الشهادة على القيام بالقسط وفي هذه الآية قدم القيام بالقسط قلنا عبارة عن رعاية قوانين العدل في تلك المخلوقات فلزم ان يكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط اما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل ومباينا للجور ومن المعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب في قوله شهداء لله ان يكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط والواجب ههنا ان يكون الشهادة متاخرة عن القيام بالقسط ومن تامل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول اليها الا بالتاييد الالهي ثم قال تعالى **ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما** اي ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما طلبا لرضى الغني او للترحم على الفقير فالله اولى بامورهما ومصالحهما وكان من حق الكلام ان يقال فالله اولى به لان قوله ان يكن غنيا او فقيرا في معنى ان يكن احد هذين لانه يرجع الضمير على الرجوع الى المعنى دون اللفظ الجنس اهل بالغني والفقير وفي قراءة ابي فالله اولى بهم راجع الى قوله او الوالدين والاقربين وقرا عبد الله ان يكن غني او فقير على كان التامة ثم قال تعالى

فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل وتحقيق الكلام ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين فقد حصل له الآخر وتقدير الآية فلا تتبعوا الهوى لاجل ان تعدلوا يعني اتركوا متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى **وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا** وفي هذه الآية قراآت قرأ تلووا بواوين وقرا ابن عامر وحمزة تلوا اما تلووا ففيه وجهان الاول ان يكون بمعنى الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا مطله ودفعه الثاني ان يكون بمعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشيء اذا فتله ومنه يقال التوى هذا الامر اذا اعضل وعسر تشبيها بالشيء المنفتل فاما تلوا ففيه وجهان الاول ان ولاية الشيء اقبال عليه واشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه فتتموه او تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن المقبل باحسانه والمسيء المعرض باسائته والحاصل ان تلوا اقامتها او تعرضوا عن اقامتها والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا اصله تلووا ثم قلبت الواو همزة لانضمامها ثم حذفت الهمزة والقيت حركتها على الساكن الذي قبلها فصار تلوا وهذا اضعف الوجهين واما قوله فان الله كان بما تعملون خبيرا فهو تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين قوله تعالى **يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان احدها انها متصلة بقوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم في الايمان بالاشياء المذكورة في هذه الآية وثانيهما انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه ذكر عقيبها الامر بالايمان **المسئلة الثانية** اعلم ان ظاهر قوله يا ايها الذين آمنوا آمنوا مشعر بانه امر بتحصيل الحاصل ولا شك انه محال فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهي منحصرة في قولين الاول ان المراد بقوله يا ايها الذين آمنوا المسلمون ثم في تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه احدها ان المراد منه يا ايها الذين آمنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع الى هذا المعنى يا ايها الذين آمنوا في الماضي والحاضر آمنوا في المستقبل ونظيره قوله فاعلم انه لا اله الا هو مع انه كان عالما بذلك وثانيها يا ايها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا ايها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملية آمنوا بحسب الدلائل التفصيلية ورابعها يا ايها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله آمنوا بان كنه عظمة الله لا تنتهي اليه عقولكم وكذلك احوال الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي اليها على سبيل التفصيل عقولكم وخامسها روي ان جماعة من احبار اليهود جاؤا وقالوا يا رسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتورية وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال صلى الله عليه وسلم آمنوا بالله ورسوله محمد وكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الآية فكلهم آمنوا القول الثاني ان المخاطبين بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليس المسلمين وفي تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه احدها ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا ايها الذين آمنوا بموسى والتورية وبعيسى والانجيل آمنوا بمحمد والقرآن وثانيها ان الخطاب مع المنافقين والتقدير يا ايها الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ويتاكد هذا بقوله تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها انه خطاب مع الذين آمنوا وجه النهار وكفروا آخره والتقدير يا ايها الذين آمنوا وجه النهار آمنوا ايضا آخره ورابعها انه خطاب للمشركين يا ايها الذين آمنوا باللات والعزى آمنوا بالله لا باللات والعزى واكثر العلماء رجحوا القول الاول لان لفظ المؤمن لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين **المسئلة الثالثة** قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وانزل بالفتح فمن ضم فحجته قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال في آية اخرى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح فحجته انا نحن نزلنا الذكر وقوله وانزلنا اليك الذكر وقال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم افخم كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك **المسئلة الرابعة** اعلم انه امر في هذه الآية بالايمان باربعة اشيا اولها بالله تعالى وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها بالكتاب الذي انزل من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة اولها الكفر بالله وثانيها الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الآخر ثم قال **فقد ضل ضلالا بعيدا** اي من كفر بهذه الاشيا فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الآية سؤالات السؤال الاول لم قدم في مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القصة الجواب لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب السؤال الثاني لم ذكر في مراتب الايمان امورا ثلثة الايمان بالله وبالرسول وبالكتب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الآخر الجواب ان في الايمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة وباليوم الآخر لا محالة اذ ربما ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر ويزعم ان الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التاويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص على ان منكر الملائكة ومنكر القيمة كافر بالله السؤال الثالث كيف قيل لاهل الكتاب والكتاب الذي انزل من قبل مع انهم كانوا يؤمنون بالتورية والانجيل والجواب عنه من وجهين الاول انهم كانوا يؤمنون ببعض وما كانوا مؤمنين بكل ما انزل من الكتب فامروا ان يؤمنوا بكل الكتب المنزلة الثاني ان ايمانهم ببعض الكتاب دون البعض لا يصح لان طريق الايمان هو المعجز فاذا كان المعجز حاصلا في الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا في المعجز واذا حصل الطعن في المعجز امتنع التصديق بشيء منها وهذا هو المراد من قوله تعالى ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا السؤال الرابع لم قال نزل على رسوله وانزل من قبل الجواب قال صاحب الكشاف لان القرآن نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله واقول الكلام في هذا سبق في تفسير قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل السؤال

للناس قوله والكتاب الذي انزل من قبل لفظ مفرد والمراد الكتب هو المراد منه الجواب انه اسم جنس فيصلح للعموم قوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا
ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا اعلم انه تعالى لما امر بالايمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الايمان فذكر هذه الآية واعلم ان فيها اقوالا الاول ان
المراد منه ان الذين يتكرر منهم الكفر بعد الايمان مرات وكرات فان ذلك يدل على انه لا وقع للايمان في قلوبهم اذ لو كان له وقع ورسوخ في قلوبهم لما تركوه بادنى سبب
لا يكون للايمان في قلبه وقع فالظاهر انه لا يؤمن بالله ايمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد انه لو اتى بالايمان الصحيح لم يكن معتبرا
بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه وكذلك نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه
يموت على الفسق فكذا هاهنا الثاني قال بعضهم اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ثم كفروا بعزير ثم آمنوا بداود ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد صلى الله عليه وآله
عليه وسلم الثالث قال آخرون المراد المنافقون فالايمان الاول اظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم والايمان الثاني
هو انهم كلما لقوا جمعا من المسلمين قالوا انا مؤمنون والكفر الثاني انهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وازديادهم في الكفر هو جدهم و
اجتهادهم في استخراج انواع المكر والكيد في حق المسلمين قالوا انا مؤمنون والكفر الثاني انهم واظهار الايمان قد يسمى ايمانا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن قال القفال فليس المراد بيان هذا العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء قال والذي يدل عليه قوله بعد هذه الآية
بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الرابع قال قوم المراد طائفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الاسلام تارة والكفر اخرى على ما اخبر الله
تعالى عنهم انهم قالوا آمنوا به وجه النهار واكفروا آخره وقوله ثم ازدادوا كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام
دلت الآية على انه قد يحصل الكفر بعد الايمان وذلك يبطل مذهب القائلين بالموافاة وهي ان شرط صحة الايمان ان يموت الرجل على الاسلام وهم يحتجون عن ذلك بان الله
الايمان على اظهار الايمان دلت الآية على ان الكفر يقبل الزيادة والنقصان فوجب ان يكون الاسلام ايضا كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما
التفاوت فكذلك الآخر وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها الاول انهم ماتوا على كفرهم الثاني انهم ازدادوا كفرا بسبب ذنوب اصابوها حال كفرهم وعلى هذا
التقدير لما كانت اصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر فكذلك اصابة الطاعات وقت الايمان يجب ان تكون زيادة في الايمان الثالث ان الزيادة في الكفر هي
قولهم انما نحن مستهزؤن وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين اعظم درجات الكفر واقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالان الاول ان الحكم
المذكور في هذه الآية اما ان يكون مشروطا بما قبل التوبة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل التوبة غير مغفور على الاطلاق وحينئذ تضيع هذه الشرائط المذكورة
في الآية والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد التوبة مغفور ولو كان بعدد الف مرة فعلى كلا التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه الاول ان الالف واللام في قوله
ان الذين ليس للاستغراق بل يحمل على المعهود السابق والمراد به اقوام معينون علم الله منهم انهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار
عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير فالسؤال الثاني ان الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو ان من كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن للاسلام في قلبه وقع
ولا عظم والظاهر من حال مثل هذا الانسان انه يموت على الكفر على ما قررناه الثالث ان الحكم المذكور في الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر فان قال السائل ان على هذا التقدير يضيع
الصفات المذكورة قلنا ان افرادهم بالذكر يدل على ان كفرهم افحش وجنايتهم اعظم وعقوبتهم في القيامة اقوى يجري هذا مجرى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك
ومن نوح خصهما بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل السؤال الثاني في قوله ليغفر لهم في التاكيد فقوله لم يكن الله ليغفر لهم
يفيد نفي التاكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع انما اللائق به تاكيد النفي فما الوجه فيه والجواب ان نفي التاكيد اذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة
في تاكيد النفي ثم قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه تعالى لم يهد الكافر الى الايمان خلافا لقول المعتزلة وهم اجابوا عنه بانه محمول
بانه محمول على المنع من زيادة اللطف وعلى انه تعالى لا يهديه في الآخرة الى الجنة ثم قال تعالى بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما واعلم ان من حمل الآية المتقدمة على المنافقين
قال انه تعالى بين انه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم الى الجنة ثم قال وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك يوصلهم الى اعظم انواع العقاب وهو المراد من
قوله بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما وقوله بشر تهكم بهم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون
المؤمنين الذين نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد بالذين يتخذون المنافقون وبالكافرين اليهود كان المنافقون
يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فتولوا اليهود بان العزة والمنعة لهم ثم قال تعالى ايبتغون عندهم العزة قال الواحدي اصل العزة في اللغة الشدة
ومنه قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض اذا اشتد مرضه وكاد ان يهلك وتعزز اللحم اذا اشتد ومنه عز علي ان يكون كذا بمعنى اشتد
وعزة الشيء اذا قل حتى لا يكاد يوجد لانه اشتد مطلبه واعتز فلان بفلان واذا اشتد ظهره به وشاة عزوز التي يشتد حلبها ويصعب والعزة القوة منقولة عن
الشدة لتقارب معنيهما والعزيز القوي المنيع بخلاف الذليل اذا عرفت هذا فنقول ان المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم انه تعالى ابطل عليهم
هذا الراي بقوله فان العزة لله جميعا فان قيل هذا كالمناقض لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا القدرة الكاملة لله وكل ما سواه فبه قدر صار قادرا وباعزازه صار

عزيزا فالعزة الحاصلة للرسول وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان العزة لله جميعا ثم قال تعالى وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله
يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره قال المفسرون ان المشركين كانوا في مجالسهم يخوضون في ذكر القرآن ويستهزؤن به فانزل الله
تعالى واذا رايت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وهذه الآية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين والقاعدون
معهم والموافقون لهم على ذلك الكلام هم المنافقون فقال تعالى مخاطبا للمنافقين انه قد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يعني انه اذا سمعتم آيات الله يكفر بها
والمعنى اذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها ولكن اوقع فعل السماع على الآيات والمراد به سماع الاستهزاء قال الكسائي وهو كما يقال سمعت عبد الله يلام وعبد الله
نفسه لم يسمع وانما سمع اللوم وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم آيات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى ما قاله الكسائي فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا
في حديث غير الكفر والاستهزاء ثم قال تعالى انكم اذا مثلهم والمعنى ايها المنافقون انتم مثل اولئك الاحبار في الكفر قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو
كافر ومن رضي بمنكر يراه وخالط اهله وان لم يباشر كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل هاهنا هذا اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس فاما اذا كان
ساخطا لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك ولهذه الدقيقة قلنا بان المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود الذين كانوا بالمدينة ويطعنون
في القرآن والرسول كانوا كافرين مثلهم واما المسلمون الذين كانوا بمكة وكانوا يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القرآن فهم كانوا
باقين على الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود عن الاختيار والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عن الضرورة ثم انه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين
في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا يريد كما انهم اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله في الدنيا كذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيامة واراد جامعا
بالتنوين لانه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد في الحقيقة قوله تعالى الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم
نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين اعلم ان قوله الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة للمنافقين
واما نصب على الذم وقوله يتربصون اي ينتظرون ما يحدث من خير او شر فان كان لكم فتح من الله اي ظهور على اليهود قالوا للمؤمنين الم نكن معكم اي فاعطونا قسما من الغنيمة
وان كان للكافرين يعني اليهود نصيب اي ظفر على المسلمين قالوا الم نستحوذ عليكم يقال استحوذ فلان اي غلب عليه وفي تفسير هذه الآية وجهان الاول ان يكون المعنى الم
نغلبكم ونتمكن من قتلكم واسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ونمنعكم من المسلمين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم وتوانينا في مظاهرتهم عليكم فهاتوا نصيبا
لنا مما اصبتم الثاني ان يكون المعنى ان اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه
واطمعوهم انه سيضعف امر محمد عليه السلام وسيقوى امركم فاذا اتفقت صولة على المسلمين قال المنافقون الينا علمنا كم على رايكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم
منه وقلنا لكم بانه سيضعف امرهم ويقوى امركم فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم والحاصل ان المنافقين يمنون على الكافرين بانا ارشدناكم
الى هذه المصالح فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم فان قيل لم سمى ظفر المسلمين فتحا وظفر الكفار نصيبا قلنا تعظيما لشان المؤمنين واحتقارا لحظ الكافرين لان ظفر
المؤمنين امر عظيم تفتح له ابواب السماء حتى ينزل على اولياء الله واما ظفر الكافرين فما هو الا حظ دني ينقضي ولا يبقى منه الا الذم في الدنيا والعقوبة في العاقبة
ثم قال تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيامة اي بين المؤمنين والمنافقين والمعنى انه تعالى ما وضع السيف في الدنيا على المنافقين بل اخر عقابهم الى يوم القيامة ثم قال
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس المراد به في القيامة بدليل انه عطفه على قوله فالله يحكم بينكم
يوم القيامة الثاني ان المراد في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل الثالث وهو ان هذا عام في
الكل الا ما خصه الدليل وللشافعي مسائل منها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الآية ومنها ان الكافر ليس له
ان يشتري عبدا مسلما بدلالة هذه الآية ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الآية قوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم
قد مر تفسير الخداع في سورة البقرة في قوله يخادعون الله والذين آمنوا قال الزجاج في هذه يخادعون الله اي يخادعون رسول الله اي يظهرون له الايمان
ويبطنون الكفر قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم اي مجازيهم بالعقاب على خداعهم قال ابن عباس انه تعالى خادعهم في الآخرة وذلك
انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين فاذا وصلوا الى الصراط انطفى نورهم وبقوا في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت
ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ثم قال تعالى واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يعني واذا قاموا الى الصلوة مع المؤمنين قاموا كسالى
اي متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل في اللغة وسبب ذلك الكسل انهم يستعملون بها في الحال ولا يرجون منها ثوابا ولا من تركها عقابا فكان الداعي
للترك قويا من هذا الوجه والداعي الى الفعل ليس الا خوف الناس والداعي الى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور قال صاحب الكشاف قرئ
كسالى بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى وسكران ثم قال تعالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا والمعنى انهم لا يقومون الى الصلوة
الا لاجل الرياء والسمعة لا لاجل الدين فان قيل ما معنى المراآة وهي مفاعلة من الرؤية قلنا ان المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسانه لكن العمل في هذه المرآة الكره

الله الا قليلا وجوه الاول انه متى لم يكن معهم احد من الاجانب لا يصلون واذا كانوا مع الناس فعند دخول الوقت يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن اعين الناس الثاني
المراد بذكر الله انهم في صلوتهم لا يذكرون الله الا قليلا وهو الذي يظهر مثل التكبيرات فاما الذي يخفى مثل القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها الثالث انهم
لا يذكرون الله في جميع الاوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلوة او لم يكن وقت الصلوة الا قليلا قال صاحب الكشاف وهكذا نرى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام
لو صحبته الايام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن حديث الدنيا يستغرق به ايامه واوقاته لا يفتر عنه الرابع قال قتادة انما قل لان الله لم يقبله وما رده الله
فكثيره قليل وما قبل الله فقليله كثير ثم قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى
مذبذبين اما حال من قوله يراؤن او عن قوله لا يذكرون الله ويحتمل ان يكون منصوبا على الذم المسئلة الثانية مذبذبين اي متحيرين وحقيقة المذبذب الذي
يذب عن كلا الجانبين اي يذاد ويدفع فلا يقر في جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب كان المعنى كلما مال الى جانب ذب عنه واعلم ان السبب في ذلك ان الفعل
يتوقف على الداعي فاذا كان الداعي الى الفعل هو الاغراض المتعلقة باحوال هذا العالم كثر التذبذب والاضطراب لان منافع هذا العالم سيالة متغيرة سريعة التبدل واذا
كان الفعل تبعا للداعي والداعي تبع للمقصود ثم كان المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير في الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى
الانسان في الحيرة والتردد واما من كان مطلوبه في فعله ابتغاء الخيرات الباقية واكتساب السعادات الروحانية ثم ان تلك المطالب امور باقية مبرأة عن التغير والتبدل
لا جرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فلهذا المعنى وصف الله اهل الايمان بالثبات قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وقال الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال
يا ايتها النفس المطمئنة المسئلة الثالثة قرأ ابن عباس مذبذبين بكسر الذال المعنى يذبذبون قلوبهم او دينهم او رأيهم وبمعنى يتذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل
بمعنى وفي مصحف عبد الله متذبذبين وعن ابي جعفر مدبدبين بالدال المهملة وكان المعنى اخذ بهم تارة في دبة وتارة في دبة فلا يمضون على دبة واحدة والدبة
الطريقة وهي التي يدب فيها المسئلة الرابعة قوله بين ذلك اي بين الكفر والايمان او بين الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك يشار بها الى الجماعة وقد تقدم
تقديره في تفسير قوله عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى في هذه القصة عند قوله الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين واذا جرى
ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة معنى الآية ليسوا مؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الآية
على ان الحيرة في الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا ان قوله مذبذبين يقتضي فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم مترددين وذلك باختيار العبد فان الانسان اذا وقع في قلبه
الدواعي عليه اصلا ومن رجع الى نفسه وتأمل في احوال المتعارضة الموجبة للتردد والتحير فلو اراد ان يدفع التردد عن نفسه لم يقدر ان وقع في قلبه الداعي عليه اصلا ومن
رجع الى نفسه وتأمل في احواله علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى فثبت ان الكل من
الله تعالى فان قيل قوله لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكافرين وذلك يقتضي انه تعالى ذمهم على ترك طريقة الكفار وانه
غير جائز قلنا ان طريقة الكفار وان كانت خبيثة الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك انه تعالى ذم الكفار في اول سورة البقرة في آيتين وذم المنافقين
في بضع عشرة آية وما ذاك الا ان طريقة النفاق اخبث من طريقة الكفار فهو تعالى انما ذمهم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عنه الى ما هو اخبث ثم قال تعالى
ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الآية على قولهم من وجهين الاول ان ذكر هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله
تعالى والا لم يتصل هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثاني تصريح بان الله تعالى اضلهم عن
الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف او عبارة عن حكم الله عليه بالضلال او هو عبارة عن انه تعالى يضله يوم القيمة عن طريق الجنة وهذه
الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم مرة الى الكفار
ومرة الى المسلمين من غير ان يستقروا مع احد الفريقين نهى المسلمين في هذه الآية عن ان يفعلوا مثل فعلهم فقال يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من
دون المؤمنين والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله من نتولى فقال المهاجرين والوجه الثاني ما قاله القفال
وهو ان هذا نهي للمؤمنين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم اخلاق المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال أتريدون ان تجعلوا لله
عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الآية الاولى على انه تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى هذه الآية أتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا على كونكم منافقين
والمراد ان تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول وامته وان حملنا الآية الاولى على المنافقين كان المعنى أتريدون ان تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم
المنافقين ثم قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد
بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما يلحق من الطبقة والظاهر ان جهنم طبقات
والظاهر ان اشدها اسفلها قال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها اسفل من بعض المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم في الدرك
بسكون الراء والباقون بفتحها قال الزجاج هما لغتان مثل السمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء لانه اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس

وافراس وجمع الدرك ادرك مثل فلس وافلس وكلب واكلب المسئلة الثالثة قال ابن الانباري قال الله في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال في آل فرعون ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
فايهما اشد عذابا المنافقون ام آل فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان المسئلة الرابعة انما كان المنافق
اشد عذابا من الكافر لانه مثله في الكفر وضم اليه نوعا آخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام وباهله وبسبب انهم لما كانوا يظهرون الاسلام يمكنهم الاطلاع على
اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين فلهذه الاسباب جعل الله عذابهم ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا
وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة في حق الفساق من اهل الصلوة قالوا انه خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا في حق غير المنافق
لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه انه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق فلو حصل ذلك
مع عدمه لم يبق زجرا عنه من حيث انه نفاق ثم قال تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين
اجرا عظيما واعلم ان هذه الآية فيها تغليظات عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط في ازالة العقاب عنهم امورا اربعة اولها التوبة وثانيها اصلاح العمل فالتوبة
عن القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن وثالثها الاعتصام بالله وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل مرضاة الله لا طلب مصلحة الوقت فانه لو
كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة واصلاح العمل سريعا اما اذا كان مطلوبه مرضاة الله وسعادة الآخرة والاعتصام بدين الله بقي على هذه الطريقة
ولم يتغير عنها ورابعها الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل الحسن وثالثا ان يكون غرضهم في ذلك الترك والفعل طلب مرضاة الله تعالى
ورابعا ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله خالصا وان لا يمتزج به غرض آخر فاذا حصلت هذه الشرائط الاربعة فعند ذلك قال فاولئك مع المؤمنين
لم يقل فاولئك مؤمنون ثم اوقع اجر المؤمنين في التسويف لانضمام المنافقين اليهم فقال وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما وهذه القرائن دالة على ان
حال المنافق شديد عند الله قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وفيه مسائل المسئلة الاولى المعنى ايعذبكم لاجل التشفي ام لطلب النفع
ام لدفع الضرر وكل ذلك محال في حقه لانه تعالى غني لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز
عن القبيح فاذا اتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم المسئلة الثانية قالت المعتزلة دلت هذه الآية على قولنا وذلك لانها دالة على انه سبحانه ما خلق
خلقا ابدا لاجل التعذيب والعقاب فان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم صريح في انه لم يخلق احدا لغرض التعذيب وايضا الآية تدل على ان فاعل الشكر
هو العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى والا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق الشكر والايمان فيكم ومعلوم ان هذا غير منتظم وقد سبق الجواب عن هذه
الكلمات المسئلة الثالثة قال اصحابنا دلت الآية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لان الغرض من الكلام فمن شكر وآمن ثم اقدم على الشرب والزنا فهذا وجب ان لا يعاقب
بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم فان قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن فقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الكتاب على انه مؤمن
المسئلة الرابعة في تقديم الشكر على الايمان وجوه الاول انه على التقديم والتأخير اي آمنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر الطاعات الثاني ان الواو
لا توجب الترتيب فالسؤال زائل الثالث ان الانسان ينظر في نفسه فيرى النعم العظيمة حاصلة في خلقها وترتيبها فيشكر شكرا مجملا ثم اذا تمم النظر في معرفة المنعم
آمن به ثم شكر شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر المجمل مقدما على الايمان فلهذا قدمه عليه في الذكر ثم قال وكان الله شاكرا عليما لانه تعالى لما امرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرا
على سبيل الاستعارة فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم يوصل الثواب الى
الشاكر والعقاب الى المعرض قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم
وجهان الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول الا من ظلم يعني انه تعالى لا يحب اظهار الفضائح والقبائح الا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال صلى
الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كانوا قد كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم في حق المسلمين وعظم ضررهم فلهذا المعنى ذكر الله
فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين اذا تابوا واخلصوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص في
توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم عن بعض المسلمين بسبب ما صدر منه في الماضي من النفاق فبين تعالى انه لا يحب ذلك المسئلة الثانية قالت المعتزلة
دلت الآية على انه لا يريد من عباده فعل القبيح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله عباده عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء علمنا انه لا يريد ذلك وايضا لو كان خالقا
لافعال العباد لكان مريدا لها لكان قد احب الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الآية والجواب المحبة عندنا عبارة عن اعطاء الثواب على الفعل وعلى هذا الوجه
يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما احبه المسئلة الثالثة قال اهل العلم انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف
لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا والتبين واجب في الظعن والاقامة فكذا ههنا المسئلة الرابعة في قوله الا من ظلم وجهان
وذلك لانه اما ان يكون مستثنى منقطعا او متصلا الوجه الاول استثناء منقطع وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال ابو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير الا جهر

من ظلم واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج المصدر ههنا اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء الا من ظلم الوجه الثاني ان يجعل الاستثناء منقطعا والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يجهر بظلامته المظلوم بماذا يفعل فيه وجوه الاول قال قتادة وابن عباس لا يحب رفع الصوت بما يسوء غيره الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه الثاني قال مجاهد الا ان يخبر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار الاحوال المستورة المكتومة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب وهذا قول الاصم الرابع قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه وقيل نزلت الاية في ابي بكر الصديق رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يجيب عنك فلما رددت ذهب الملك وجاء الشيطان فلم اجلس عند مجيء الشيطان فنزلت الاية **المسألة الخامسة** قرا جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير الا من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول كلام تام وقوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والمعنى لكن من ظلم فدعوه وخلوه وقال الفراء والزجاج معنى لكن من ظلم فانه يجهر بالسوء من القول معه ثم قال تعالى وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر الماذون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف مستورا فانه يصير عاصيا لله بذلك وهو تعالى سميع لما يقولونه عليم بما يضمرونه قوله تعالى **ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا** اعلم ان معاقد الخيرات على كثرتها محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق محصور في قسمين ايصال نفع اليهم ودفع ضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا اشارة الى دفع الضرر عنهم فدخل في هاتين الكلمتين جميع انواع الخيرات واعمال البر ثم قال تعالى فان الله كان عفوا قديرا وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الجانين مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا بسنة الله وهو قول الحسن الثاني ان الله كان عفوا لمن عفا قديرا على ايصال الثواب اليه الثالث قال الكلبي ان الله اقدر على عفو ذنوبك منك على عفو صاحبك قوله تعالى **ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا** واعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين صار يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في اخر السورة من هذا الجنس انواعا فالنوع الاول من اباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان اليهود امنوا بموسى والتوراة وكفروا بعيسى والانجيل والنصارى امنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم والقران ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله اي يريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا اي واسطة وهي الايمان بالبعض دون البعض ثم قال اولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل **المسألة الاولى** في خبر ان قولان احدهما انه محذوف كانه قيل جمعوا المخازي والثاني انه ابلغ لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العذاب فاذا ذكر بقي مقصورا على المذكور والثاني انه اولئك والاحسن ان لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدا **المسألة الثانية** انهم انما كانوا كافرين حقا لوجهين الاول ان الدليل الذي يدل على نبوة البعض ليس الا المعجز فاذا كان دليلا على النبوة لزم القطع بانه حيث حصل حصلت النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق تعذر الاستدلال به على الصدق وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء فثبت ان من لم يقبل نبوة احد منهم لزمه الكفر بجميعهم فان قيل هب انه يلزمهم الكفر بكل الانبياء ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات على انسان لزم ان يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر غير والتزام الكفر غير والقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر قلنا الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى الفكر كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق والثاني هو ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد لطاعة الله وحكمه وجب قبول الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبياء **المسألة الثالثة** في قوله حقا وجهان الاول انه انتصب على مثل قولك زيد اخوك حقا والتقدير اخبرتك بهذا المعنى اخبارا حقا والثاني ان يكون التقدير اولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه وقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه والجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى اولئك هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم ان الله تعالى لما ذكر الوعيد اردفه بالوعد فقال **والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف نؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما** وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** انما قال ولم يفرقوا بين احد منهم مع ان التفريق يقتضي شيئين فصاعدا لان احدا لفظ يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الاول صحة الاستثناء والثاني قوله تعالى لستن كاحد من النساء اذا عرفت هذا فتقدير الاية ولم يفرقوا بين اثنين منهم او بين جماعة **المسألة الثانية** تمسك اصحابنا بهذه الاية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا انه تعالى وعد من امن بالله ورسله بان يؤتيهم اجورهم والمفهوم منه ان يؤتيهم اجورهم على ذلك الايمان والا لم يصلح هذه الاية لان يكون ترغيبا في الايمان وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو وبالاخراج من النار بعد الادخال فيها **المسألة الثالثة** قرا عاصم في رواية حفص يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى اسم الله والباقون بالنون وذلك اولى لوجهين احدهما انه افخم والثاني انه مشاكل لقوله واعتدنا **المسألة الرابعة** قوله سوف نؤتيهم اجورهم معناه ان ايتاءها كائن لا محالة وان تاخر فالغرض به توكيد الوعد وتحقيقه لا كونه متاخرا ثم قال وكان الله غفورا رحيما والمراد انه مع الثواب ثم اخبرهم بعد ذلك بانه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها قوله تعالى **يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء** اعلم ان هذا النوع

من جهالات

من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من عند الله فائتنا بكتاب من السماء الى فلان وكتابا الى فلان بانك رسول الله وقيل كتابا نعاينه حين ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت ثم قال تعالى **فقد سالوا موسى اكبر من ذلك** وانما اسند السؤال اليهم وان وجد من ابائهم في ايام موسى وهم النقباء السبعون لانهم كانوا على مذهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت واعلم ان المقصود من الاية بيان ما جبلوا عليه من التعنت كانه قيل ان موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء ليس لاسترشاد بل لمحض العناد ثم قال تعالى **فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم** وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الاية على نفي الرؤية وقد اجبنا عنه فلا نعيده ثم قال تعالى **ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات** والمعنى بيان كمال جهالاتهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بعد نزول التوراة عليهم بطلب الرؤية جهرة بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات في قوله من بعد ما جاءتهم البينات امور احدها انه تعالى جعل ما اراهم من الصاعقة بينات فان الصاعقة وان كانت شيئا واحدا الا انها كانت دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى في دعوى النبوة وثانيها ان المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد اماتتهم وثالثها انهم انما عبدوا العجل من بعد ان شاهدوا جميع معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا الكلام ان هؤلاء يطلبون منك يا محمد ان ينزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد انهم لا يطلبونه الا عنادا ولجاجا فان موسى عليه السلام قد انزل الله عليه هذا الكتاب وانزل عليه سائر المعجزات القاهرة ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد واقبلوا على عبادة العجل وكل ذلك يدل على انهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق ثم قال تعالى **فعفونا عن ذلك واتينا موسى سلطانا مبينا** يعني لم نستاصل عبدة العجل واتينا موسى سلطانا مبينا يعني ان قوم موسى وان كانوا قد بالغوا في اظهار اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم امره وضعف خصمه وفيه بشارة للرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه والرمز ان هؤلاء الكفار وان كانوا يعاندونه فانه بالاخرة يستولي عليهم ويقهرهم ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم واصرارهم على سبيل اباطيلهم فاحدها انه تعالى رفع فوقهم الطور بميثاقهم وفيه وجوه الاول انهم اعطوا الميثاق على ان لا يرجعوا عن الدين ثم رجعوا عنه وهموا بالرجوع فرفع الله فوقهم الطور حتى خافوا فلا ينقضوا الميثاق الثاني انهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى ورفعنا فوقهم الطور لاجل ان يعطوا الميثاق بقبول الدين الثالث انهم اعطوا الميثاق على انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فالله يعذبهم باي نوع من انواع العذاب اراد فلما هموا بالرجوع اظل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وثانيها قوله **وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا** ومضى بيانه في سورة البقرة وثالثها قوله **وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظا** وفيه مسائل **المسألة الاولى** لا تعدوا في السبت فيه وجهان الاول اي لا تعتدوا باقتناص السمك فيه قال الواحدي يقال عدا عليه اشد العدو والعداء والعدوان اي ظلمه وجاوز الحد ومنه قوله فيسبوا الله عدوا الثاني لا تعدوا في السبت من العدو بمعنى الحضر والمراد به النهي عن العمل والكسب يوم السبت كانه قال لهم اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فانا الرزاق **المسألة الثانية** قرا نافع لا تعدوا ساكنة العين مشددة الدال اراد لا تعتدوا وحجته قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فجاء في هذه القصة بعينها افتعلوا ثم ادغم التاء في الدال لتقاربهما ولان الدال تزيد على التاء في الجهر وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الاول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل لهم يقولون ان المد يصير عوضا عن الحركة وروى ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال وذلك انه لما ادغم التاء في الدال نقل حركتها الى العين والباقون تعدوا بضم الدال وسكون العين خفيفة **المسألة الثالثة** قال القفال الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد [illegible] ثم قال تعالى **فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بايات الله وقتلهم الانبياء بغير حق** وفيه مسائل **المسألة الاولى** في متعلق الباء في قوله فبما نقضهم قولان الاول انه محذوف تقديره فبنقضهم ميثاقهم وكذا لعناهم وسخطنا عليهم والحذف افخم لان عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ودليل المحذوف ان هذه الاشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن الثاني ان متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما نقضهم ميثاقهم واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان احدهما ان من الاية الاولى الى هذا الموضع بعد ما فصل احدهما عن الاخر بعيد الثاني ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لان كفرهم بالله وقتلهم الانبياء وانكارهم للتكليف بقولهم قلوبنا غلف اعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة انما يليق ان يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض الماكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة **المسألة الثانية** اتفقوا على ان ما في قوله فبما نقضهم ميثاقهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم **المسألة الثالثة** انه تعالى ادخل حرف الباء على امور اولها نقض الميثاق وثانيها كفرهم بايات الله والمراد كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من انكر معجزة رسول واحد فقد انكر جميع معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر بايات الله وثالثها قتلهم الانبياء

بغير حق وذكرنا تفسيره في سورة البقرة ورابعها قولهم قلوبنا غلف وذكر القفال فيه وجهين احدهما ان غلفا جمع غلاف والاصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين كما قيل كتب
ورسل بتسكين التاء والسين والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف اي اوعية للعلم فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الانبياء بهذا القول والثاني ان غلفا جمع اغلف وهو
المتغطي بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في اغطية فهي لا تفقه ما تقولون ونظيره ما حكى الله تعالى في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا
وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى **بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا** فان حملنا الاية المتقدمة على التاويل الاول كان المراد من هذه الاية
انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم اوعية للعلم وبين انه تعالى طبع عليها فلا يصل اثر الدعوة والبيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا الاية المتقدمة على
التاويل الثاني كان المراد من هذه الاية انه تعالى كذبهم في ادعائهم انه لا وصول لهم الى الاكنة والاغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا ان الوجه الاول اولى لانه هو المطابق لقوله
بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا اي لا يؤمنون الا بموسى والتورية وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم والا فقد بينا ان من يكفر برسول واحد
ومعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان باحد من الرسل البتة وخامسها قوله **وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما** اعلم انهم انما نسبوا مريم الى الزنا لانهم
انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الاب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل ولد مسبوق بوالد لا الى اول وذلك يوجب عليه القول بقدم العالم
والدهر والقدح في وجود الصانع المختار فالقوم لا شك انهم اولا انكروا قدرة الله على خلق الولد من دون الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم
هو انكارهم قدرة الله وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير لا جرم حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا عظيما
لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على برائتها من كل عيب نحو قوله وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ونحو كلام عيسى حال
كونه طفلا منفصلا عن امه فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عن كل ريبة فلا جرم وصف الله طعن اليهود فيها بانه بهتان عظيم وكذلك وصف طعن المنافقين
في عائشة رضي الله عنها بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم وذلك يدل على ان الروافض الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون
في مريم عليها السلام وسادسها قوله تعالى **وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله** وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم لما قالوا فعلنا ذلك فهذا يدل على
انهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك ولا شك ان هذا القصد كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة
والفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين الاول انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم
لمجنون وكقول كفار قريش لمحمد صلى الله عليه وسلم يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون والثاني يجوز ان يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية
عنهم رفعا لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه به ثم قال تعالى **وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم** واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم زعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام
كذبهم في هذه الدعوى فقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وفي الاية سؤالات السؤال الاول قوله شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فهو
مشبه به وليس بمشبه وان اسندته الى المقتول فالمقتول لم يجر له ذكر والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو لهم كقولك خيل اليه كانه قيل ولكن وقع لهم
التشبيه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناد شبه اليه السؤال الثاني انه ان جاز ان يقال ان الله تعالى
يلقي شبه انسان على انسان اخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك
موثوقا به وايضا يفضي الى القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه في الاخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه
الطعن في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبياء لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذاك انما يعرف بالدليل والبرهان
فمن لم يعلم ذلك الدليل والبرهان وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات ووجب ان لا يعتمد على شيء من الاخبار المتواترة وايضا ففي زماننا ان انسدت المعجزات فطريق
الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن فيه يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام
فهذا فرع يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والله اعلم والجواب اختلف مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا فيه وجوها الاول قال كثير من المتكلمين ان
اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس انه المسيح
والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة للناس وبهذا الطريق زال السؤال لا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولا
لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهي الى اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى القى شبهه على انسان اخر ثم فيه وجوه الاول ان
اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني مع اصحابه امر يهودا رأس اليهود رجلا من اصحابه يقال له ططيانوس ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه
اخرج الله عيسى من سقف البيت والقى على ذلك الداخل شبه عيسى فظنوه هو فصلبوه وقتلوه الثاني وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى في الجبل ورفع الى السماء والقى
الله الشبه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى الثالث ان اليهود لما هموا باخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي
فقال واحد منهم انا فالقى الله شبه عيسى عليه فاخرج وقتل ورفع الله عيسى الرابع كان رجل يدعي انه من اصحاب عيسى وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود

لاخذه

لاخذه القى الله شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم بحقائق الامور ثم قال تعالى **وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم**
الا اتباع الظن وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان في قوله وان الذين اختلفوا فيه قولين الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود
قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلثة النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء
يرون ما يقرب من هذا قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب في هذا البدن واما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر لهذا البدن
فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه في هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية
علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس متى كانت كذلك لم تعظم الامها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن
تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدا خلقة ادم عليه السلام
الى قيام القيمة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الاية واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا
بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذاهب النصارى في هذا الباب وهو المراد بقوله وان الذين
اختلفوا فيه لفي شك والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد
عيسى عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين في بيت فدخل عليه رجل
من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله شبه عيسى عليه ورفع عيسى الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان
صاحبنا فاين عيسى فذلك اختلافهم فيه **المسئلة الثانية** احتج نفاة القياس بهذه الاية فقالوا العمل بالقياس اتباع للظن واتباع الظن مذموم في كتاب الله بدليل انه تعالى
ذكره في معرض الذم الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى ههنا في معرض الذم فقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ان يتبعون
الا الظن وان هم الا يخرصون وقال في اية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع للظن فان
الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى **وما قتلوه يقينا** واعلم ان هذا
اللفظ يحتمل وجهين الاول تيقن عدم القتل والاخر عدم تيقن القتل فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم شاكون في انهم هل قتلوه ثم اكد ذلك
بانهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين انه عيسى بل حين ما قتلوه كانوا شاكين فانه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول اولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه
الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله **بل رفعه الله اليه** ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو والكسائي بل رفعه الله اليه
بادغام اللام في الراء والباقون بترك الادغام حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء اقوى من اللام لحصول التكرير فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء في اللام لان الانقص يدغم
في الافضل وحجة الباقين ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام **المسئلة الثانية** المشبهة احتجوا بقوله بل رفعه الله اليه في اثبات الجهة و
الجواب المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله كقوله والى الله ترجع الامور وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله وكانت الهجرة في ذلك
الوقت الى المدينة وقال ابرهيم اني ذاهب الى ربي **المسئلة الثالثة** رفع عيسى عليه السلام الى السماء ثابت بهذه الاية ونظيرها قوله في ال عمران اني متوفيك ورافعك
الي واعلم انه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه دل ذلك على ان رفعه اليه اعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها
من اللذات الجسمانية وهذه الاية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى **وكان الله عزيزا حكيما** والمراد من العزة كمال القدرة
ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي والى حكمتي وهو نظير
قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان الاسرى وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه ثم قال تعالى **وان**
من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم انه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح افعالهم وشرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك
المقصود وانه حصل لعيسى اعظم المناصب واجل المراتب بين تعالى ان هؤلاء اليهود الذين كانوا بالغين في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان
يؤمن به فقال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم ان كلمة ان بمعنى ما النافية كقوله وان منكم الا واردها فصار التقدير وما احد من اهل الكتاب
الا ليؤمنن به ثم انا نرى اكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام والجواب من وجهين الاول ما روي عن شهر بن حوشب قال قال لي الحجاج اية ما قراتها
الا وفي نفسي منها شيء يعني هذه الاية فاني اضرب عنق اليهودي ولا اسمع منه ذلك فقلت ان اليهودي اذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله
اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول امنت انه عبد نبي وتقول للنصراني اتاك عيسى نبيا فزعمت انه الله وابن الله فيقول امنت انه عبد الله فاهل الكتاب يؤمنون به
ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا وقال عمن نقلت هذا فقلت حدثني به محمد بن علي ابن الحنفية فاخذ ينكت الارض بقضيب ثم قال لقد اخذتها من عين صافية
وعن ابن عباس انه فسره كذلك فقال له عكرمة فان خر من سقف بيت او احترق او اكله سبع قال يتكلم بها في الهوى ولا تخرج روحه حتى يؤمن به ويدل عليه قراءة ابي الا ليؤمنن به

قبل موته بضم النون على معنى وان منهم الا ليؤمنن به قبل موتهم لان احدا يصلح للجمع قال صاحب الكشاف والفائدة في اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا
انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان اولى من ان يؤمنوا حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان والوجه الثاني في الجواب عن اصل السؤال ان
قوله قبل موته اي قبل موت عيسى والمراد ان اهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بد وان يؤمنوا به قال بعض المتكلمين انه لا يمنع نزوله من السماء الى الدنيا
لانا نعلم انه انما ينزل عند ارتفاع التكاليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقاء التكاليف على وجه يعرف انه عيسى عليه السلام لكان اما ان يكون نبيا ولا نبي بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم
او غير نبي وذلك غير جائز لا تعزل الانبياء لا يجوز وذلك الاشكال عندي ضعيف لانه انما كان نبيا الى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فقد مبعثه انتهت تلك المدة فلا يبعد
ان يصير بعد نزوله متبعا لمحمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى ويوم القيمة يكون عليهم شهيدا قيل يشهد على اليهود انهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى النصارى
انهم اشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على امته ثم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم
الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما شرح فضائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر
عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال تعالى في موضع اخر وعلى الذين هادوا حرمنا
عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم
ان انواع الذنوب محصورة في نوعين الظلم للخلق والاعراض عن الدين الحق اما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا واما الاعراض عن الدين الحق
فاليه الاشارة بقوله وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال فتارة يحصلونه بالربا مع انهم نهوا عنه وتارة بطريق الرشوة وهو المراد
بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا والاخرة اما في الدنيا
فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما في الاخرة فهو المراد من قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما فاعلم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود
وصف طريقة المؤمنين المحققين منهم فقال لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون
الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الاخر اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما في الاية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان المراد به عبد الله بن سلام و
اضرابه والراسخون في العلم الثابتون فيه وهم في الحقيقة المستدلون لان المقلد يكون بحيث اذا شكك تشكك واما المستدل فانه لا يتشكك البتة فالراسخون هم المستدلون
والمؤمنون يعني المؤمنين منهم او من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتداء ويؤمنون خبره واما قوله والمقيمين الصلوة ففيه اقوال الاول روي عن عثمان وعائشة
انهما قالا ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه
الثاني وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلوات قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه على تقدير اعني
وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا يقال جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدايد فكذا ههنا تقديره
اعني المقيمين الصلوة وهم المؤتون الزكوة طعن الكسائي في هذا القول فقال النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وههنا لم يتم الكلام لان قوله لكن الراسخون
في العلم منتظر للخبر وخبره هو قوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما والجواب لا نسلم ان الكلام لا يتم الا عند قوله اولئك فانا بينا ان الخبر هو قوله يؤمنون وايضا لم لا
يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر واما الدليل على انه ما هذا القول هو المعتمد في هذه الاية والقول الثالث وهو اختيار الكسائي ان المقيمين خفض
بالعطف على ما في قوله بما انزل اليك والمعنى والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالمقيمين الصلوة ثم عطف على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون
الزكوة والمراد بالمقيمين الصلوة الانبياء وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم منها قال تعالى في سورة الانبياء بعد ان ذكر عددا منهم واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام
الصلوة وقيل المراد بالمقيمين الصلوة الملائكة الذين وصفهم الله بانهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعني يؤمنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلوة يعني يؤمنون بالرسل الرابع جاء في مصحف عبد الله والمقيمون بالواو وهي قراءة مالك
بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي المسئلة الثانية اعلم ان العلماء على ثلثة اقسام العلماء باحكام الله فقط والعلماء بذات الله وصفاته فقط والعلماء باحكام
الله وبذاته اما الفريق الاول فهم العالمون باحكام الله وتكاليفه وشرايعه واما الثاني فهم العالمون بذات الله وبصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة واما الثالث
الموصوف بالعالمين فهم اكابر العلماء والى هذه الاقسام الثلثة اشار الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله جالس العلماء وخالط الحكماء ورافق الكبراء اذا عرفت هذا فنقول
انه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك وبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بتلك الاحكام فاما عملهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله والمقيمين
الصلوة والمؤتون الزكوة وخصهما بالذكر لكونهما اشرف الطاعات لان الصلوة اشرف الطاعات البدنية والزكوة اشرف الطاعات المالية ولما شرح كونهم عالمين باحكام
الله وعاملين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله واشرف هذه المعارف العلم بالمبدا والمعاد فالعلم بالمبدا هو المراد من قوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو المراد
من قوله واليوم الاخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين باحكام الله وعاملين بها وظهر كونهم عالمين بالله وباحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين

في العلم لان الانسان لا يمكنه ان يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم اخبر عنهم بقوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
والنبيين من بعده واوحينا الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمن واتينا داود زبورا الاية
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم انما يطلبون ذلك لا لاجل
الاسترشاد ولكن للعناد واللجاج وحكى انواعا كثيرا من فضايحهم وانجر الكلام الى هذا المقام شرع الان في الجواب عن تلك الشبهة فقال انا اوحينا الى نوح والنبيين من بعده
والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابرهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الاية وعلى ان الله تعالى اوحى اليهم ولا طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات
عليهم ولكل واحد منهم نوع آخر من المعجزات على التعيين وما انزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل على موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على
هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى في اثبات نبوتهم ظهور نوع من انواع المعجزات علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيقه
هو ان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر يكون طلبا للزيادة واظهارا للتعنت واللجاج والله سبحانه يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد فلا اعتراض لاحد عليه بانه لم اعطى هذا الرسول هذا المعجز وذلك الرسول الاخر معجزا اخر وهذا الجواب المذكور ههنا هو الجواب المذكور في قوله تعالى
وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انا ادعيت الرسالة والرسول لا بد له من معجز يدل على صدقه و
ذلك قد حصل فاما ان يأتي بكل ما يطلب منه فذلك ليس من شرط الرسالة فهذا جواب بعيد عن الشبهة التي اوردها اليهود وهو المقصود الاصلي من هذه الاية المسئلة الثانية
قال الزجاج الوحي هو الاعلام على سبيل الخفاء فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اي اشار اليهم وقال اذ اوحيت الى الحواريين واوحى ربك الى النحل واوحينا الى ام
موسى والمراد بالوحي في هذه الايات الثلثة الالهام المسئلة الثالثة قالوا انما بدا تعالى بذكر نوح لانه اول نبي شرع الله تعالى على لسانه الاحكام والحلال والحرام ثم
قال والنبيين من بعده ثم خص بعضهم بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال واعلم ان الانبياء المذكورين في هذه
الاية سوى موسى عليه السلام اثنا عشر ولم يذكر موسى معهم وذلك لان اليهود قالوا ان كنت يا محمد نبيا فاتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى بالتوراة
كذلك فالله تعالى اجاب عن هذه الشبهة بان هؤلاء الانبياء الاثني عشر كلهم كانوا انبياء ورسلا مع ان واحدا منهم ما اتى بكتاب مثل التورية دفعة واحدة واذا
المقصود من تعديدهم هذا المعنى لم يجز ذكر موسى عليه السلام معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله واتينا داود زبورا يعني انكم اعترفتم بان الزبور من عند الله
وما نزل دفعة واحدة في الواح مثل ما نزلت التورية على موسى في الواح فدل هذا على ان نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التورية لا يقدح في كونه من عند الله
وهذا الزام حسن قوي المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب واصله من زبرت
بمعنى كتبت وذكرنا ما فيه عند قوله وجاؤا بالبينات والزبر المسئلة الخامسة قرا حمزة زبورا بضم الزاء في كل القران والباقون بفتحها فحجة حمزة ان الزبور
مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير ونسج فلان فصار اسما ثم جمع على زبور كالشهر وشهور والمصدر اذا اقيم مقام المفعول فانه يجوز
جمعه كما يجمع الكتاب على الكتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور الكتب واما قراءة الباقين فهي اولى لانها اشهر والقراءة بها اكثر ثم قال تعالى ورسلا قد قصصناهم
عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واعلم انه انتصب قوله رسلا بمضمر يفسره قد قصصناهم عليك والمعنى انه تعالى انما ذكر احوال بعض الانبياء
في القران والاكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والمراد انه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل وخص
موسى عليه السلام بالتكليم معه ولم يلزم من تخصيص موسى بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر الانبياء فكذلك لم يلزم من تخصيصه بانزال التورية عليه دفعة
طعن فيمن انزل الله الكتاب عليه لا على هذا الوجه وعن ابرهيم ويحيى بن وثاب انهما قرآ وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى
باظفار المحن ومخالب الفتن وهذا التفسير باطل ثم قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما
وفيه مسايل المسئلة الاولى في انتصاب قوله رسلا وجوه الاول قال صاحب الكشاف الاوجه ان ينتصب على المدح الثاني انه انتصب على البدل من قوله ورسلا الثالث
ان يكون التقدير اوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال المسئلة الثانية اعلم ان هذا الكلام جواب عن شبهة اليهود وتقريره ان المقصود من بعثة الانبياء
تبشير الخلق على اشتغالهم بعبودية الله وانذارهم على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود فقد حصل الغرض وتم المطلوب
وهذا المقصود حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب بان يكون ذلك الكتاب مكتوبا في الالواح او لم يكن
وبان يكون نازلا دفعة واحدة او منجما مفرقا بل لو قيل ان انزاله منجما مفرقا اقرب الى المصلحة لكان اولى لان الكتاب اذا نزل دفعة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها
على المكلف فيثقل قبولها وبهذا السبب اصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف اما اذا انزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل ينزل التكليف شيئا فشيئا
وجزء لجزء فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب ان المقصود من بعثة الرسول وانزال الكتاب هو الاعذار والانذار وهذا المقصود حاصل
سواء نزل الكتاب دفعة او لم يكن كذلك وكان اقتراح اليهود في انزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا وهذا ايضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الاية

قوله وكان الله عزيزا حكيما يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول امر هين في القدرة ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي ان لا يجاب المتعنت
وكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك لانه تعالى اعطى موسى هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا على المكابرة و
واللجاج المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان وجوب معرفة الله لا تثبت الا بالسمع قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان قبل
البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى المسألة الرابعة قالت المعتزلة دلت هذه الاية على ان العبد قد يحتج على الرب وان الذي يقوله
اهل السنة من انه لا اعتراض عليه في شيء وان له ان يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي ان لهم على الله حجة
قبل الرسل وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة
ايضا دلت على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز لان عدم ارسال الرسل اذا كان يصلح عذرا فبان يكون عدم القدرة والمكنة صالحا لان يكون عذرا كان اولى وجواب المعارضة
بالعلم قوله تعالى لكن الله يشهد بما انزل اليك الاية مسألتان المسألة الاولى اعلم ان قوله لكن لا يبتدا به لانه استدراك لما سبق وفي ذلك المستدرك قولان الاول
ان هذه الايات باسرها جواب عن قوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء وهذا الكلام يتضمن ان هذا القرآن ليس كتابا نازلا عليهم من السماء
فكانه قيل انهم وان شهدوا بان القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بانه نازل عليه من السماء الثاني انه تعالى لما قال انا اوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد لك
بذلك فنزل لكن الله يشهد المسألة الثانية شهادة الله انما عرفت بسبب انه انزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة في اللفظ والشرف في المعنى الى حيث عجز
الاولون والاخرون عن معارضته فكان ذلك معجزا واظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لاجرم قال
لكن الله يشهد بما انزل اليك اي يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذي انزله عليك قال تعالى انزله بعلمه وفيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما قال لكن الله يشهد بما
انزل اليك بين صفة ذلك الانزال وهو انه تعالى انزله بعلمه جاريا مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمراد من قوله انزله بعلمه وصف
القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى في تجويده انه انما صنفه
بكمال علمه يعني انه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب فيدل على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن المسألة الثانية
قال اصحابنا دلت الاية على ان لله تعالى علما وذلك لانها تدل على اثبات علم لله تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم اضافة الشيء الى نفسه وهو محال ثم قال تعالى والملائكة يشهدون
وانما تعرف شهادة الملائكة بذلك لان ظهور المعجز على يده يدل على انه تعالى شهد له بالنبوة واذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة بذلك لما سبق في القرآن انهم
لا يسبقونه بالقول والمقصود كانه قيل يا محمد ان لم يشهد لك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو اله العالمين يصدقك في ذلك وملائكة السموات يصدقونك
ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع اجمعون لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدا
قيل الباء زائدة والمعنى وكفى الله شهيدا وقد سبق الكلام في مثل هذا قوله تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا
اعلم ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بمحمد وبالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو
كان رسولا لاتى بكتابه دفعة من السماء كما نزلت التوراة على موسى عليه السلام وقولهم ان الله تعالى ذكر في التوراة ان شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيمة وقولهم
ان الانبياء لا يكونون الا من ولد هرون وداود وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان اشد الناس ضلالا من كان ضالا ويعتقد في نفسه انه محق ثم انه
يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب المال والجاه ثم انه يبذل كنه جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا الانسان لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات واعظم
النهايات فلهذا قال تعالى في حقهم قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان نعته وظلموا
عوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله ان الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج الى اضمار شرط في هذا الوعيد لانه يحمل الآية
على اقوام علم الله منهم انهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال تعالى ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والمعنى انه تعالى لا يهديهم
يوم القيمة الى الجنة بل يهديهم الى طريق جهنم ثم قال خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا انتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا يهديهم لانه
بمنزلة نعاقبهم خالدين وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى انه لا يتعذر عليه شيء فكان ايصال الالام اليهم شيئا بالغا الى النهاية يسيرا عليه وان كان
متعذرا على غيره قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض وكان
الله عليما حكيما واعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة بين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة الى دين محمد صلى
الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الاول انه جاء بالقرآن وهو معجز فيلزم انه جاء بالحق من ربه والثاني انه
جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره والعقل يدل على ان هذا هو الحق فيلزم انه جاء بالحق من ربه ثم قال فآمنوا خيرا لكم يعني فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما

انتم فيه اي احمد عاقبة من الكفر وان تكفروا فان الله غني عنكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء ويحتمل ان يكون المراد انكم ان كفرتم فله ملك
السموات والارض وله عبيد يعبدونه وينقادون لامره وحكمه ثم قال وكان الله عليما حكيما اي عليم لا يخفى عليه من اعمال عباده المؤمنين والكافرين شيء وحكيم لا يضيع عمل
عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمحسن والمسيء وهو كقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار
قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه واعلم انه تعالى
لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الاية والتقدير يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لانه تعالى حكى
عن اليهود انهم يبالغون في الطعن في المسيح والنصارى يبالغون في تعظيمه وكلا طرفي قصد الامور ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله الا الحق
انما المسيح يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن انسان او روحه ونزهوه عن هذه الاحوال ولما منعهم من الغلو ارشدهم الى طريق الحق وهو ان المسيح عيسى
ابن مريم رسول الله وعبده اما قوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فاعلم انا فسرنا الكلمة في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة والمعنى انه وجد بكلمة الله وامره من غير
واسطة اب ولا نطفة كما قال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون واما قوله وروح منه ففيه وجوه الاول انه جرت عادات الناس
انهم اذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى عليه السلام لم يتكون من نطفة الاب وانما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لاجرم وصف بانه روح
والمراد من قوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني انه كان سببا لحياة الخلق في اديانهم
ومن كان كذلك وصف بانه روح قال الله تعالى في صفة القرآن وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث روح منه اي رحمة منه قيل في تفسير قوله
وايدهم بروح منه اي برحمة منه وقال صلى الله عليه وسلم انما انا رحمة مهداة فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث انه كان يرشدهم الى مصالحهم في دينهم
ودنياهم لاجرم سمي روحا منه الرابع ان الروح هو النفخ في كلام العرب فان الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل ع وقوله منه يعني
ان ذلك النفخ من جبريل كان بامر الله تعالى واذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله وروح منه دخل التنكير في لفظ روح وذلك
يفيد التعظيم فكان المعنى وروح من الارواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه اضافة لذلك الروح الى نفسه لاجل التشريف ثم قال تعالى فآمنوا بالله ورسله
اي ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها ثم قال ولا تقولوا ثلثة وفيه مسألتان المسألة الاولى المعنى ولا تقولوا ان الله سبحانه
واحد بجوهر ثلثة بالاقانيم واعلم ان مذهب النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه انهم اثبتوا ذاتا موصوفا بصفات ثلثة الا انهم وان سموها صفات فهي
في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم ولولا انها ذوات قائمة بانفسها والا لما جوزوا عليها ان تحل في الغير وان تفارق ذلك الغير
الى غير اخرى فهم وان كانوا يسمونها بالصفات الا انهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بانفسها وذلك محض الكفر فلهذا قال تعالى ولا تقولوا ثلثة
فاما ان حملنا الثلثة على انهم يثبتون صفات ثلثة فهذا لا يمكن انكاره وكيف لا نقول ذلك هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام العالم القادر الحي
المريد ونفهم من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر فلا معنى لتعدد الصفات الا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد
جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث انا نعلم ان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا او حيا المسألة الثانية قوله ثلثة خبر مبتدا محذوف
ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدا على وجوه الاول ما ذكرناه اي ولا تقولوا الاقانيم ثلثة الثاني قال الزجاج ولا تقولوا الهتنا ثلثة وذلك لان القرآن يدل على ان
النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم ثلثة الهة والدليل عليه قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله الثالث قال الفراء ولا تقولوا
هم ثلثة كقوله سيقولون ثلثة وذلك لان ذكر عيسى ومريم مع الله بهذه العبارة يوهم كونهما الهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا اشد ركاكة وبعدا عن العقل
من مذهب النصارى ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فآمنوا خيرا لكم ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن الولد
بقوله سبحانه ان يكون له ولد ودلائل تنزيه الله عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء وقرا الحسن ان يكون بكسر همزة ان
ورفع النون من يكون اي سبحانه ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال له ما في السموات وما في الارض واعلم انه سبحانه في كل موضع
نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات والارض فقال في مريم ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا والمعنى ان من كان مالكا لكل
السموات والارض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى ولمريم لانهما كانا في السموات والارض وما كانا اعظم من غيرهما في الذات والصفات واذا كان مالكا لما هو
اعظم منهما فبان يكون مالكا لهما اولى واذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونهما ولدا وزوجة ثم قال وكفى بالله وكيلا والمعنى ان الله سبحانه كاف
في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة معه الى القول باثبات اله آخر وهو اشارة الى ما يذكره المتكلمون من انه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات
قادرا على كل المقدورات كان كافيا في الالهية فلو فرضنا الها آخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وفيه مسائل المسألة الاولى قال الزجاج لن يستنكف اي لن يانف واصله في اللغة من نكفت الدمع اذا نحيته باصبعك عن

ذلك قال الزجاج لن يستنكف لن يأنف ولن يمتنع وقال الازهري سمعت المنذري يقول سمعت ابا العباس وسئل عن الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الامر نكف ولا وكف
والنكف ان يقال له سوء واستنكف اذا دفع ذلك السوء عنه **المسئلة الثانية** روي ان وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى
قال واي شيء قلت قالوا تقول انه عبد الله ورسوله قال انه ليس بعار ان يكون عبد الله فنزلت هذه الاية وانا اقول لما اقام الحجة القاطعة على ان عيسى عبد الله ولا يجوز
ان يكون ابنا له اشار بعده الى حكاية شبههم واجاب عنها وذلك لان الشبهة التي عليها يعولون في اثبات انه ابن الله هو انه كان يخبر عن المغيبات وكان ياتي بخوارق العادات
من الاحياء والابراء فكانه قال لن يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فان الملائكة المقربين اعلى حالا منه في العلم بالمغيبات لانهم
مطلعون على اللوح المحفوظ واعلى حالا منه في القدرة لان ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم ان الملائكة مع كمال حالهم في العلوم والقدرة لم يستنكفوا عن
عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فاذا حملنا الاية على ما ذكرناه صارت هذه الاية مناسبة
مناظرة شريفة كاملة لكن حمل الاية على هذا الوجه اولى **المسئلة الثالثة** استدل الجمهور بهذه الاية على ان الملك افضل من البشر فقد ذكرنا استدلالهم بها في سورة
البقرة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واحسن عن جوابه لا استدلال وجوه كثيرة والذي نقول ههنا انا نسلم ان اطلاع الملائكة على المغيبات اكثر من
اطلاع البشر عليها ونسلم ان قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم اشد من قدرة البشر وكيف وقد يقال ان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط بريشة واحدة من جناحه
انما النزاع في ان ثواب طاعات الملائكة التام من ثواب طاعات البشر وهذه الاية لا تدل على ذلك البتة وذلك لان النصارى انما اثبتوا الهية عيسى بسبب انه
اخبر عن الغيوب واتى بخوارق العادات فايراد الملائكة لاجل ابطال هذه الشبهة انما يستقيم اذا كانت الملائكة اقوى حالا في هذا العلم وفي هذه القدرة
من البشر ونحن نقول بموجبه فاما ان يقال المراد من الاية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق
فظهر ان هذا الاستدلال انما قوي في الاوهام لان الناس ما لخصوا محل النزاع **المسئلة الرابعة** في الاية سؤال وهو ان الملائكة معطوفون على المسيح فيصير
التقدير ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبد الله وذلك غير جائز والجواب عنه وجهان احدهما ان يكون المراد ولا كل واحد من الملائكة والثاني ان
يكون المراد ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبادا فحذف ذلك لدلالة قوله عبد الله عليه على طريق الايجاز **المسئلة الخامسة** قرا علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
عبيد الله على التصغير **المسئلة السادسة** قوله ولا الملائكة المقربون يدل على ان طبقات الملائكة مختلفة في الدرجة والفضيلة فالاكابر منهم مثل
جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله واذ قال ربك للملائكة ثم قال تعالى **ومن يستنكف
عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا** والمعنى ان من استنكف عن عبادة الله واستكبر عنها فان الله يحشرهم اليه اي يجمعهم يوم القيامة الى حيث لا يملكون
لانفسهم شيئا واعلم انه تعالى لما ذكر انه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر اولا ثواب المؤمنين المطيعين فقال **فاما الذين امنوا
وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله** ثم ذكر عقاب المستنكفين المستكبرين فقال **واما الذين استنكفوا واستكبروا
فيعذبهم عذابا اليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا** والمعنى ظاهر وانما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لانهم
اذا راوا اولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب انفسهم كان ذلك اعظم في الحسرة قوله تعالى **يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا
اليكم نورا مبينا** واعلم انه تعالى لما اورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى واجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعا
جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان هو محمد صلى الله عليه وسلم وانما سماه برهانا
لان حرفته اقامة البرهان على تحقيق الحق وابطال الباطل والنور المبين هو القران وسماه نورا لانه سبب لوقوع نور الايمان في القلب ولما قرر على
كل العالمين كون محمد رسولا وكون القران كتابا حقا امرهم بعد ذلك ان يتمسكوا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ووعدهم عليه بالثواب فقال
فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به اي بالله في ان يثبتهم على الايمان ويصونهم عن نزغ الشيطان **فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه
صراطا مستقيما** يريد دينا مستقيما الرحمة والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل ما يتفضل عليهم مما لا عين رات ولا اذن
سمعت ويهديهم اليه صراطا مستقيما يريد دينا مستقيما واقول الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم واما الهداية فالمراد منها
السعادات الحاصلة بتجلي انوار عالم القدس والكبرياء في الارواح البشرية وهذا هو السعادات الروحانية واخر ذكرها عن القسمين الاولين تنبيها على ان البهجة
الروحانية اشرف من اللذات الجسمانية قوله تعالى **يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة** اعلم انه تعالى تكلم في اول السورة في احكام الاموال وختم اخر هذه
السورة بذلك ليكون الاخر مشاكلا للاول ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين قال اهل العلم ان الله تعالى انزل في الكلالة ايتين احداهما
في الشتاء وهي التي في اول هذه السورة والاخرى في الصيف وهي هذه الاية ولهذا تسمى هذه الاية اية الصيف وقد ذكرنا ان الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى الموروث
فان وقع على الوارث فهم من سوى الوالد والولد وان وقع على الموروث فهو الميت الذي لا يرثه احد الوالدين ولا احد من الاولاد ثم قال **ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت**

فلها نصف ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ومحل ليس له ولد الرفع على الصفة اي ان هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم ان ظاهر الاية فيه تقييدات الاول ان ظاهر الاية
يقتضي ان الاخت انما تاخذ النصف عند عدم الولد فاما عند وجود الولد فانها لا تاخذ النصف وليس الامر كذلك بل شرط كون الاخت تاخذ النصف ان لا يكون للميت
ابن وان كان له بنت فان الاخت تاخذ النصف الثاني ان ظاهر الاية يقتضي انه اذا لم يكن للميت ولد فان الاخت تاخذ النصف وليس كذلك بل الشرط ان لا يكون للميت
ولد ولا والد لان الاخت لا ترث مع الوالد بالاجماع الثالث ان قوله وله اخت والمراد منه الاخت من الاب والام او من الاب لان الاخت من الام والاخ من الام
قد بين الله حكمه في اول السورة ثم قال **وهو يرثها ان لم يكن لها ولد** يعني ان الاخ يستغرق ميراث الاخت ان لم يكن للاخت ولد الا ان هذا في الاخ من الاب والام
او من الاب اما الاخ من الام فانه لا يستغرق الميراث ثم قال تعالى **فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ
الانثيين** فهذه الاية دالة على ان الاخت المذكورة ليست هي الاخت من الام فقط وروي ان الصديق رضي الله عنه قال في خطبته الا ان الاية التي انزلها في سورة النساء
في الفرائض فاولها في الوالد والولد وثانيها في الزوج والزوجة والاخوة من الام والاية التي ختم بها سورة النساء انزلها في الاخوة والاخوات من الاب والام والاية
التي ختم بها سورة الانفال انزلها في اولي الارحام ثم قال تعالى **يبين الله لكم ان تضلوا** وفيه وجوه الاول قال البصريون المضاف ههنا محذوف وتقديره
يبين الله لكم كراهة ان تضلوا الا انه حذف المضاف كقوله واسال القرية الثاني قال الكوفيون حرف النفي محذوف والتقدير يبين الله لكم لئلا تضلوا ونظيره قوله
ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي لئلا تزولا الثالث قال الجرجاني صاحب النظم يبين الله لكم الضلالة لتعلموا انها ضلالة فتجتنبوها ثم قال **والله بكل
شيء عليم** فيكون بيانه حقا وتعريفه صدقا واعلم ان هذه السورة لطيفة عجيبة وذلك لان اولها مشتمل على بيان قدرة الله تعالى فانه قال يا ايها الناس اتقوا
ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة واخرها مشتمل على كمال بيان العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان اللذان بهما تثبت
الربوبية والالهية والجلالة والعزة وبهما يجب على العبد ان يكون مطيعا للاوامر والنواهي منقادا لكل التكاليف والله اعلم بالصواب قال المؤلف رضي الله عنه
انه تم تفسير هذه السورة في قرية من اقصى خراسان يقال لها ارصيف يوم الثلثاء ثاني عشر من جمادى الاخرة سنة خمس وتسعين وخمسمائة **سورة المائدة**
قوله تعالى **بسم الله الرحمن الرحيم يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه والموفون بعهدهم
والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد الزام والعقد التزام على سبيل الاحكام ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله تعالى بصفاته واحكامه
وافعاله وكان من جملة احكامه انه يجب على جميع الخلق اظهار الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه واوامره ونواهيه فكان هذا العقد احد الامور المعتبرة في تحقيق ماهية
الايمان فلهذا قال يا ايها الذين امنوا التزمتم بايمانكم انواع العقود والعهود في اظهار طاعة الله اوفوا بتلك العقود وانما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا
لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالحبل الموثق واعلم انه تعالى تارة يسمي هذه التكاليف عقودا كما في هذه الاية وكما في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وتارة
عهودا قال تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان وحاصل الكلام في هذه الاية انه امر باداء التكاليف فعلا
وتركا **المسئلة الثانية** قال الشافعي رحمه الله اذا نذر صوم يوم العيد او نذر ذبح الولد لغا وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يصح حجة ابي حنيفة انه نذر الصوم والذبح
بيان الاول انه نذر صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من
الذبح ومن وقوعه في يوم العيد والاتي بالمركب يكون اتيا بكل واحد من مفرداته فملتزم صوم يوم العيد وذبح الولد لا محالة ملتزم بالصوم والذبح اذا ثبت هذا
فنقول وجب ان يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى اوفوا بالعقود ولقوله لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله يوفون بالنذر ولقوله صلى الله عليه وسلم اوف بنذرك
اقصى ما في الباب انه لغا هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد وفي خصوص كون الذبح واقعا في الولد الا ان العام بعد التخصيص حجة
وحجة الشافعي رضي الله عنه ان هذا نذر في المعصية فيكون لغوا لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله **المسئلة الثالثة** قال ابو حنيفة رحمه الله خيار المجلس غير ثابت وقال
الشافعي رضي الله عنه ثابت حجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه لما انعقد البيع والشراء وجب ان يحرم الفسخ لقوله تعالى اوفوا بالعقود وحجة الشافعي رحمه الله تخصيص هذا
العموم بالخبر وهو قوله عليه السلام المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا **المسئلة الرابعة** قال ابو حنيفة رحمه الله الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي رحمه الله ليس
بحرام حجة ابي حنيفة ان النكاح من العقود لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فوجب ان يحرم رفعه لقوله تعالى اوفوا بالعقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة
بالاجماع فيبقى فيما عداها على الاصل والشافعي رحمه الله خصص هذا العموم بالقياس وهو انه لو حرم الجمع لما نفذ فلا يحرم قوله تعالى **احلت لكم بهيمة الانعام**
اعلم انه تعالى لما قرر بالاية الاولى على جميع المكلفين انه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله وذلك كالاصل الكلي والقاعدة الجملية شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة
فبدا بذكر ما يحل ويحرم من المطعومات فقال احلت لكم بهيمة الانعام وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قالوا كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الامر على فلان
اذا اشكل وهذا باب مبهم اي مسدود الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات اربع في البر والبحر والانعام هي الابل والبقر والغنم قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء
الى قوله والخيل والبغال والحمير ففرق تعالى بين الانعام وبين الخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وقال

ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين فالكل داخل في اسم الانعام لحمل اكثر من العنم
الوطا اذا عرفت هذا فنقول في لفظ الاية سوالات الاول ان البهيمة اسم الجنس والانعام اسم النوع فقوله بهيمة الانعام يجري مجرى قولنا حيوان الانسان وهو مستدرك
الثاني انه تعالى لو قال احلت لكم الانعام لكان الكلام تاما بدليل انه تعالى قال في اية اخرى واحلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم فاي فايدة في لفظ البهيمة في هذه الاية الثالث انه ذكر
لفظ البهيمة بلفظ الوحدان ولفظ الانعام بلفظ الجمع فما الفايدة فيه والجواب عن السوال الاول من وجهين الاول ان المراد بالبهيمة وبالانعام شي واحد واضافة البهيمة
الى الانعام للبيان وهذه الاضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه البهيمة من الانعام او للتاكيد كقولنا نفس الشي وذاته وعينه الثاني ان المراد بالبهيمة شي وبالانعام
اخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان المراد من بهيمة الانعام الظباء وبقر الوحش ونحوها كانهم ارادوا ما يماثل الانعام ويدانيها من جنس البهايم في الاجترار وعدم
الانياب فاضيفت الى الانعام لحصول المشابهة الثاني ان المراد ببهيمة الانعام اجنة الانعام روي عن ابن عباس ان بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين فاخذ ابن عباس
بذنبها وقال هذا من بهيمة الانعام وعن ابن عمر انها اجنة الانعام وذكاته ذكاة امه واعلم ان هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي في ان الجنين مذكى بذكاة الام
المسئلة الثانية قال السنوية ذبح الحيوانات ايلام والايلام قبيح والايلام لا يرضى به الاله الرحيم الحليم فيمتنع ان يكون الذبح حلالا مباحا قالوا والذي يحقق ذلك ان هذه
الحيوانات ليس لها قدرة على ان تدفع عن انفسها ولا لها لسان تحتج على من قصد ايلامها فهاهنا الايلام قبيح الا ان الايلام من بلوغ العجز والحيرة الى هذا الحد قبيح واعلم ان فرق المسلمين ازوا
فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت البكرية لانم ان هذه الحيوانات تتالم عند الذبح بل لعل الله تعالى يرفع الم الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة
لانم ان الايلام قبيح مطلقا بل انما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بالجناية ولا ملحقا بعوض وهاهنا الله سبحانه وتعالى يعوض هذه الحيوانات في الاخرة باعواض شريفة وحينئذ يخرج
هذا الذبح عن ان يكون ظلما قالوا والذي يدل على صحة ما قلناه ما يعرف في العقول انه يحسن تحمل الم الفصد والحجامة لطلب الصحة فاذا حسن تحمل الالم القليل لاجل المنفعة
العظيمة فلذلك القول في الذبح وقال اصحابنا ان الاذن في ذبح الحيوانات تصرف من الله سبحانه في ملكه والمالك لا اعتراض عليه اذا تصرف في ملك نفسه والمسئلة طويلة
مذكورة في علم الاصول المسئلة الثالثة قال بعضهم قوله احلت لكم بهيمة الانعام مجمل لان الاحلال انما يضاف الى الافعال وهاهنا اضيف الى الذات فتعذر اجراؤه على ظاهره
فلابد من اضمار فعل وليس اضمار بعض الافعال اولى من بعض فيحتمل ان يكون المراد احلال الانتفاع بجلدها او عظمها او صوفها او لحمها او المراد احلال الانتفاع
بالكل ولاشك ان اللفظ يحتمل الكل فصارت الاية مجملة الا ان قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون دل على ان المراد بقوله احلت لكم بهيمة
الانعام اباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه واعلم انه تعالى لما ذكر قوله احلت لكم بهيمة الانعام الحق به نوعين من الاستثناء الاول قوله الا ما يتلى عليكم واعلم ان ظاهر هذا
الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملا ايضا الا ان المفسرين اجمعوا على ان المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه
الاية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ووجه هذا ان قوله
احلت لكم بهيمة الانعام يقتضي احلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تعالى انها ان كانت ميتة او موقوذة او متردية او نطيحة او افترسها السبع او ذبحت على غير اسم الله فهي
محرمة النوع الثاني من الاستثناء قوله تعالى غير محلي الصيد وانتم حرم وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما احل بهيمة الانعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها
فما كان منها صيدا فانه حلال في الاحلال دون الاحرام وما لم يكن صيدا فانه حلال في الحالين جميعا المسئلة الثانية قوله وانتم حرم اي محرمون اي داخلون في الاحرام بالحج
والعمرة او احدهما يقال احرم بالحج والعمرة فهو محرم كما يقال اجنب فهو مجنب وجنب ويستوي فيه الواحد والجمع فيقال قوم حرم كما يقال قوم جنب قال تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا واعلم انه اذا قيل احرم الرجل فله معنيان احدهما هذا والثاني انه دخل الحرم فقوله وانتم حرم يشمل الوجهين فيحرم الصيد على من كان في الحرم
كما يحرم على من كان محرما بالحج والعمرة وهو قول الفقهاء المسئلة الثالثة اعلم ان ظاهر الاية يقتضي ان الصيد حرام على المحرم ونظير هذه الاية قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فانه للشرط والمعلق بكلمة الشرط على الشي عدم عند عدم ذلك الشي الا انه تعالى بين في آية اخرى ان المحرم على المحرم انما هو صيد البر لا صيد البحر قال تعالى احل لكم صيد البحر
وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصارت هذه الاية بيانا لتلك الايات المطلقة المسئلة الرابعة انتصب غير على الحال من قوله احلت لكم كما
تقول احل لكم الطعام غير معتدين فيه قال الفراء وهو مثل قولك احل لك الشي لا مفرطا فيه ولا متعديا والمعنى احلت لكم بهيمة الانعام الا ان تحلوا الصيد في حال
الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك اذا كنتم محرمين ثم قال تعالى ان الله يحكم ما يريد والمعنى انه تعالى اباح الانعام في جميع الاحوال واباح الصيد في بعض الاحوال
دون بعض فلو قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه ان يقال انه تعالى مالك الاشياء وخالقها فلم يكن في حكمه اعتراض بوجه من الوجوه وهذا هو الذي يقوله
اصحابنا ان علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعاير الله اعلم انه تعالى
لما حرم الصيد على المحرم في الاية الاولى اكد ذلك بان نهى في هذه الاية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعاير الله واعلم ان الشعاير جمع وقد قيل في واحدها
على انها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعارة والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة والمشعرة المعلمة والاشعار الاعلام وكل شي اعلم فقد اشعر فكل شي جعل علما على شي
او علم بعلامة جاز ان يسمى شعيرة والهدي الذي يهدى الى مكة يسمى شعاير لانها معلمة بعلامات دالة على كونه هديا واختلف المفسرون في المراد بشعاير الله وفيه قولان الاول قوله لا تحلوا

شعاير الله اي لا تخلوا بشي من شعاير الله وفرايضه التي حدها لعباده واوجبها عليهم وعلى هذا القول فشعاير الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشي معين ويقرب منه قول الحسن شعاير الله
دين الله والثاني ان المراد منه شي خاص من التكاليف وعلى هذا القول فذكروا وجوها الاول المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم في حال احرامكم من الصيد الثاني قال ابن عباس
ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون فاراد المسلمون ان يغيروا عليهم فانزل الله تعالى لا تحلوا شعاير الله الثالث قال الفراء كانت عامة العرب
لا يرون الصفا والمروة من شعاير الحج ولا يطوفون بينهما فانزل الله تعالى لا تستحلوا ترك شي من مناسك الحج وائتوا بجميعها على سبيل التمام والكمال الرابع قال بعضهم الشعاير
هي الهدايا تطعن في سنامها وتقلد ليعلم انها هدي وهو قول ابي عبيدة قال ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعاير الله وهذا عندي ضعيف لانه تعالى ذكر شعاير الله
ثم عطف عليها الهدي والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام اي ولا تحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه واعلم ان الشهر الحرام هو الشهر الذي
كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال الله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم فقيل هي ذو القعدة وذو
الحجة والمحرم ورجب فقوله ولا الشهر الحرام يجوز ان يكون اشارة الى جميع هذه الاشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز ان يكون المراد هو رجب لانه اكمل هذه الاشهر الاربعة
في هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدي قال الواحدي الهدي ما اهدي الى بيت الله تعالى من ناقة او بقرة او شاة فهو الهدي واحدها هدية بتسكين الدال ويقال ايضا هدية وجمعها
هدي قال حلفت برب مكة والمصلى واعناق الهدي مقلدات ونظير هذه الاية قوله تعالى ولا القلايد القلايد جمع قلادة والقلادة هي التي تشد على عنق البعير وغيره
وهي مشهورة وفي التفسير وجوه الاول المراد منه الهدي ذوات القلايد وعطفت على الهدي مبالغة في التوصية بها لانها اشرف الهدي كقوله تعالى وجبريل وميكال كانه
قيل والقلايد منها خصوصا الثاني انه نهي عن التعرض للهدي على معنى ولا تحلوا قلايدها فضلا عن ان تحلوها كما قال ولا يبدين زينتهن فنهى عن ابداء الزينة مبالغة في النهي
عن ابداء مواقعها الثالث قال بعضهم كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة الا في الاشهر الحرم فمن وجد في غير هذه الاشهر اصيب الا ان يكون مشعرا بدنه او بعيره
من لحاء شجر الحرم او محرما بعمرة الى البيت فحينئذ لا يتعرض له فامر المسلمين بتقرير هذا المعنى ثم قال تعالى ولا آمين البيت الحرام اي قاصدين المسجد الحرام وقرا عبد الله ولا آمي
البيت الحرام على الاضافة ثم قال يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حميد بن قيس الاعرج تبتغون بالتاء على الخطاب للمومنين
المسئلة الثانية في تفسير الفضل والرضوان وجهان الاول يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم لقوله ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم قالوا نزلت
في تجاراتهم ايام الموسم والمعنى لا تمنعوهم فانما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان للاخرة قال اهل العلم ان المشركين كانوا
يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وان كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد ان يحصل لهم بسبب هذا القصد نوع من الحرمة والوجه الثاني ان المراد بفضل الله الثواب وبالرضوان
ان يرضى الله عنهم وذلك لان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن انه يفعله وطالبهما فيجوز ان يوصف بذلك بناء على ظنه قال تعالى وانظر الى الهك وقال ذق انك انت
العزيز الكريم المسئلة الثالثة اختلف الناس فقال قوم هذه الاية منسوخة لان قوله لا تحلوا شعاير الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله
بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبي لم ينسخ من سورة المايدة الا هذه الاية وقال
قوم آخرون من المفسرين هذه الاية غير منسوخة وهولاء لهم طريقان الاول ان الله تعالى امرنا في هذه الاية ان لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين وحرم علينا اخذ الهدي
من المهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه اول الاية وآخرها اما اول الاية فهو قوله لا تحلوا شعاير الله وشعاير الله انما تليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بمناسك
الكفار واما آخر الاية فهو قوله يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وهذا انما يليق بالمسلم لا بالكافر الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المراد بالاية الكفار الذين كانوا في عهد النبي
صلى الله عليه وسلم فلما زال العهد بسورة براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفيه مسايل
المسئلة الاولى قرئ واذا حللتم يقال حل المحرم واحل وقرا ابو بكر بكسر الفا قيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء المسئلة الثانية هذه الاية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وانتم حرم
يعني لما كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام وجب ان يزول المنع عند زوال الاحرام المسئلة الثالثة ظاهر الامر وان كان للوجوب الا انه لا يفيد هاهنا الا الاباحة وكذا في قوله فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا ونظيره قول القايل لا تدخلن هذه الدار حتى تودي ثمنها فاذا اديت فادخلها اي فاذا اديت فقد ابيح لك دخولها وحاصل الكلام انا انما عرفنا
ان الامر هاهنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا وتعاونوا على الاثم والعدوان وفيه مسايل
المسئلة الاولى قال القفال رحمه الله هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعاير الله الى قوله ولا آمين البيت الحرام يعني ولا يحملنكم عداوتكم لقوم من اجل انهم صدوكم عن المسجد
الحرام على ان تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز ان يعتدى به ولبس للناس ان يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى اذا تعدى واحد على الاخر تعدى ذلك
الاخر عليه لكن الواجب ان يعين بعضهم بعضا على ما فيه البر والتقوى فهذا هو المقصود من الاية المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف جرم يجري مجرى كسب في تعديه تارة الى
مفعول واحد وتارة الى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمه ذنبا اي كسبه اياه ويقال اجرمته ذنبا على نقل المتعدي الى مفعول بالهمزة الى مفعولين كقولهم اكسبته ذنبا وعليه
قراءة عبد الله ولا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القرائتين ضمير المخاطبين والثاني ان تعتدوا والمعنى ولا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه
المسئلة الثالثة الشنآن البغض يقال شنئت الرجل اشنؤه شنأ وشنأة وشنآنا ومشناة ومشنأة وشنآنا بفتح النون وسكونها وفي الشنآن لغتان شنآن وشنان ويقال فعلان قد جاء وصفا وقد جاء مصدرا المسئلة الرابعة

قرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسمعيل عن نافع بجزم النون الاولى والباقون بالفتح والوجه الفتح اجود لكثرة نظايرها في المصادر كالضربان والسلان والغليان والعشيان والسكون
مفتوحا في الاكثر وصفا قال الواحدي وما جا مصدرا قولهم لويته حقه ليانا وشنانا في قول ابو عبيدة وانشد الاحوص شعر وان عاب فيه ذو الشنان وفند فقوله
الشنان على التخفيف كقولك في ظمآن ظمان وفلان يحذف الهمزة والقاء حركتها على ما قبلها والله اعلم المسئلة الخامسة قرا ابن كثير وابو عمرو ان صدوكم بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون
بفتح الالف يعني لان صدوكم كما قال محمد بن جرير الطبري وعليه القراءة هي الاختيار لان معنى صدهم اياكم عن المسجد الحرام منع اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة
وهذه السورة نزلت بعد الحديبية فكان هذا الصد متقدما لا محالة على نزول هذه الاية ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله شديد العقاب والمراد منه التهديد والوعيد يعني
اتقوا الله فلا تستحلوا شيا من محارمه ان الله شديد العقاب لا يطيق احد عقابه قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة
والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام اعلم انه تعالى قال في اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام ثم ذكر انه استثنى
منها ما يتلى عليكم فههنا ذكر الله تعالى تلك الصورة المستثناة من ذلك العموم وهي احد عشر نوعا النوع الاول الميتة وكانوا يقولون انكم تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتل الله وعلم
تحريم الميتة موافق لما في المعقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من اكله مضار عظيمة والثاني الدم
قال صاحب الكشاف كانوا يملؤون المعا من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف فالله تعالى حرم ذلك عليهم الثالث لحم الخنزير قال اهل العلم الغذاء يصير جزءا من جوهر المغتذي
ولا بد ان يحصل للمغتذي اخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا في الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف
بتلك الكيفية واما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة وكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فكذلك لا يحصل للانسان بسبب اكل لحمها كيفية اجنبية عن احوال الانسان والرابع ما
اهل لغير الله به والاهلال رفع الصوت ومنه يقال فلان اهل بالحج اذا لبى ومنه استهلال الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله
ذلك الخامس المنخنقة يقال خنقه فاختنق والخنق والاختناق انقباض الحلق واعلم ان المنخنقة على وجوه منها ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت اكلوها ومنها ما
يخنق بحبل الصائد ومنها ما يدخل راسها بين عودين في شجرة فتختنق فتموت وبالجملة فباي وجه اختنقت فهي حرام واعلم ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سال
دمها كانت كالميت حتف انفه السادس الموقوذة وهي التي ضربت الى ان ماتت يقال وقذها واوقذها اذا ضربها الى ان ماتت ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات وهي ايضا في معنى
الميتة وفي معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها السابع المتردية والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال تعالى وما يغني عنه ماله اذا تردى اي وقع في النار ويقال فلان تردى
من السطح فالمتردية هي التي تسقط من جبل او موضع مشرف فتموت وهذا ايضا من الميتة لانها ماتت وما سال منها الدم ويدخل فيه ما اذا اصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الارض
فانه يحرم اكله لانه لا يعلم انه مات بالتردي او بالسهم الثامن النطيحة وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل شاتين تناطحا الى ان ماتا او مات احدهما وهذا ايضا داخل في الميتة
لانها ماتت عن غير سيلان الدم واعلم ان دخول الهاء في هذه الكلمات الاربع اعني المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة انما كان لانها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة
كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة وخص الشاة لانها اعم ما ياكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم اثبتت الهاء في
النطيحة مع انها كانت في الاصل منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انما تحذف الهاء
من الفعيل اذا كانت صفة لموصوف منطوق به فان لم تذكر الموصوف فقد كرت الصفة ووضعتها موضع الموصوف تقول رايت قتيلة من بني فلان بالهاء لانك ان لم تدخل الهاء
لم يعرف ارجل هو او امراة فعلى هذا انما دخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة والتاسع قوله وما اكل السبع الا ما ذكيتم وفيه مسايل المسئلة الاولى
السبع اسم يقع على ما له ناب ويعدو على الانسان والدواب ويفترسها مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف في سبع فيقال سبع وسبعة وفي رواية عن ابي عمرو
السبع بسكون الباء وقرا ابن عباس واكيل السبع المسئلة الثانية قال قتادة كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شيا فقتله واكل بعضه اكلوا ما بقي فحرمه الله وفي الاية
محذوف تقديره وما اكل منه السبع لان ما اكله السبع فقد فقد ولا حكم له انما الحكم للباقي المسئلة الثالثة اصل الذكاة في اللغة تمام الشيء فمنه الذكاء في الفهم
وهو تمامه ومنه الذكاء في السن وقيل جري المذكيات غلاب اي جري المسان التي قد اسنت وتاويل تمام السن النهاية في الشباب فاذا نقص عن ذلك او زاد فلا يقال
له الذكاء في السن ويقال ذكيت النار اي تممت اشتعالها اذا عرفت هذا الاصل فنقول الاستثناء المذكور في قوله الا ما ذكيتم فيه اقوال الاول انه استثناء من جميع ما تقدم
من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فعلى هذا انك ان ادركت ذكاته بان وجدت له عينا تطرف او ذنبا يتحرك
او رجلا تركض فاذبح فهو حلال فانه لولا بقاء الحياة فيه لما حصلت هذه الاحوال فلما وجدتها مع هذه الاحوال دل على ان الحياة بتمامها حاصلة فيه والقول
الثاني ان هذا الاستثناء مختص بقوله وما اكل السبع والقول الثالث كانه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال والقول الرابع انه استثناء من التحريم
لا من المحرمات يعني حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا ايضا العاشر من المحرمات المذكورة في هذه الاية قوله
تعالى وما ذبح على النصب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى النصب يحتمل ان يكون جمعا وان يكون واحدا فان قلنا انه جمع ففي واحده وجوه ثلثة الاول ان واحده نصاب فيقول نصاب
ونصب كقولك حمار وحمر الثاني ان واحده النصب فيكون نصب ونصب كقولك سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري الثالث ان واحده النصيبة قال الليث النصب جمع النصيبة وهي

علامة تنصب للقوم اما اذا قلنا ان النصب واحد فجمعه انصاب فيقول نصب وانصاب كقولك طنب واطناب قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا فقال شعر وذا النصب المنصوب
لا تنسكنه ولا تعبد الاوثان والله ربك فاعبدا المسئلة الثانية من الناس من قال النصب هي الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل لغير الله به وذلك هو الذبح على اسم
الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام فان الاصنام احجار مصورة منقوشة وهذه النصب احجار كانوا ينصبونها
حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويشرحون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم
فنحن احق ان نعظمه وكان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكره فانزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها واعلم ان ما في قوله وما ذبح على النصب في محل الرفع لانه عطف على
حرمت عليكم الميتة الى قوله وما اكل السبع واعلم ان قوله وما ذبح على النصب فيه وجهان احدهما وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب والثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان
قال تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي فسلام عليك منهم وقال فان اسأتم فلها اي فعليها النوع الحادي عشر قوله تعالى وان تستقسموا بالازلام قال
القفال ذكر هذا في جملة المطاعم لانه مما ابتدعه اهل الجاهلية وكان موافقا لما كانوا فعلوه في المطاعم وذلك ان الذبح على النصب انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام
بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية قولان الاول كان احدهم اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا او امرا
اخر من معاظم الامور ضرب بالقداح وكانوا قد كتبوا على بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر اقدم على الفعل وان
خرج النهي امسك وان خرج الغفل اعاد العمل مرة اخرى ومعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح الثاني قال المؤرج
وكثير من اهل اللغة الاستقسام ههنا هو الميسر المنهي عنه والازلام قداح الميسر والقول الاول اختيار الجمهور والله اعلم المسئلة الثانية الازلام القداح واحدها
زلم وزلم ذكره الاخفش وانما سميت القداح بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال رجل مزلم وامراة مزلمة اذا كان خفيفا قليل العلائق ويقال قدح مزلم وزلم
اذا طرر واجيد قده وصنعته وما احسن ما زلم سهمه اي سواه ويقال لقوائم البقر ازلام شبهت بالقداح للطافتها ثم قال تعالى ذلكم فسق وفيه وجهان الاول
ان يكون ذلك راجعا الى الاستقسام بالازلام فقط ومقصورا عليه الثاني ان يكون راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحريم والتحليل فمن خالف فيه رادا على الله كفر وقال
على القول الاول انما صار الاستقسام بالازلام فسقا لانه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفال وهذا ايضا من جملة الفال فلم صار فسقا قلنا قال الواحدي انما حرم ذلك
لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وروى ابو الدرداء عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال من تكهن او استقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة يوم القيمة ولقايل ان يقول ان كان طلب الظن بناء على الامارات
المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم ان يكون علم التعبير غيبا وكفرا لانه طلب للغيب ويلزم ان يكون التمسك بالفال كفرا لانه طلب للغيب وينبغي ان يكون اصحاب الكرامات المدعون
للالهامات كفارا ومعلوم ان كل ذلك باطل وايضا فالايات انما وردت في العلم والاستقسام بالازلام سلم لانه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا
ضعيفا فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الايات وقال قوم اخرون انهم كانوا يجيلون تلك الازلام عند الاصنام ويعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على تلك الازلام
فبارشاد الاصنام واعانتهم فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا وهذا القول عندنا اولى واقرب قوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون
واعلم انه تعالى عدد فيما مضى ما حرمه من بهيمة الانعام وما احله منها ختم الكلام فيما بقوله ذلكم فسق والغرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الاعمال ثم حرضهم
على التمسك بما شرع لهم كانه يقول فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اي فلا تخافوا المشركين في خلافكم اياهم في الشرايع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة
القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لهم الياس من ان يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم واذا كان الامر كذلك فيجب عليكم ان لا تلتفتوا
اليهم وان تقبلوا على طاعة الله والعمل بشرايعه وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه
حتى يقال انهم ما يئسوا قبله بيوم او بيومين وانما هو كلام خارج على عادة اهل اللسان معناه انه لا حاجة بكم الان الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم الان صرتم بحيث لا
يطمع احد من اعدايكم في توهين امركم وفظيع قوله كنت بالامس شابا وانت اليوم قد صرت شيخا ولا تريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه
والقول الثاني ان المراد به يوم نزول هذه الاية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على
ناقته العضباء المسئلة الثانية قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول يئسوا من ان تحللوا هذه الخبائث بعد ان جعلها الله محرمة والثاني يئسوا من ان يغلبوكم على
دينكم وذلك لانه تعالى قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الاديان وهو قوله ليظهره على الدين كله فحقق تلك النصرة وازال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين
بعد ان كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا قاهرين وهذا القول اولى المسئلة الثالثة قال قوم الاية دالة على ان التقية جايزة عند الخوف قالوا لانه تعالى امر هم باظهار
هذه الشرايع واظهار العمل بها وهذا يدل على ان عند قيام الخوف ما كان لهم ذلك قال الله تعالى امرهم بحسن تركها ثم قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا وفيه مسايل المسئلة الاولى في الاية سوال وهو ان قوله اليوم اكملت لكم دينكم يقتضي ان الدين كان ناقصا قبل ذلك وذلك يوجب ان الدين الذي كان محمد صلى الله
عليه وسلم مواظبا اكثر عمره كان ناقصا وانه انما وجد الدين الكامل في اخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين لاجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اكملت لكم

دينكم سواه ان الخوف عنهم واظهار القدرة لهم على اعدايهم وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك ذلك
الملك كان قبل قهر العدو ناقصا وينبغي ان يقال دين محمد صلى الله عليه وسلم ما كان قبل ذلك اليوم ناقصا الثاني ان المراد اني اكملت لكم ما تحتاجون اليه في تكاليفكم
من الحلال والحرام وهذا ايضا ضعيف لانه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين اليه من الشرايع كان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز الثالث
وهو الذي ذكره القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان ابدا كاملا يعني كانت الشرايع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت الا انه تعالى
كان عالما في اول وقت المبعث بان ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم واما في اخر زمان المبعث فانزل شريعة
كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيمة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيمة فلاجل هذا المعنى قال اليوم اكملت لكم دينكم

المسئلة الثانية قال نفاة القياس دلت الاية على ان القياس باطل وذلك لان الاية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقايع اذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن
الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقايع فالقياس ان كان على وفق النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتو القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى
بين حكم جميع الوقايع بعضها بالنص وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس فانه تعالى لما جعل الوقايع قسمين احدهما التي نص على احكامها والقسم الثاني
انواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول ثم انه تعالى امر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان
ذلك اكمالا للدين قال نفاة القياس الطرق المقتضية لالحاق غير المنصوص بالمنصوص اما ان تكون دلايل قاطعة او غير قاطعة فان كان الاول فلا نزاع في صحته فانا نسلم ان
القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة الا ان مثل هذا القياس يكون مستحقا للعقاب وينقض قضاء القاضي فيه وانتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو
القسم الثاني كان ذلك تمكينا لكل احد ان يحكم بما غلب على ظنه من غير ان يعلم هل هو دين الله ام لا وهل هو الحكم الذي حكم به الله ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون اكمالا
للدين بل يكون ذلك القاء للخلق في ورطة الظنون والجهالات قال مثبتو القياس اذا كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك اكمالا للدين ويكون كل مكلف قاطعا
بانه عامل بحكم الله فزال السؤال **المسئلة الثالثة** قال اصحابنا هذه الاية دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين واكد
ذلك بقوله فلا تخشوهم واخشون فلو كانت امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه منصوصا عليها من قبل الله وقبل رسوله نصا واجب الطاعة لكان من اراد
اخفاءه وتغييره اياس من ذلك بمقتضى هذه الاية فكان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ولما لم يكن الامر كذلك بل لم يجر لهذا
النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا ان ادعاء هذا النص كذب وان علي بن ابي طالب ما كان منصوصا عليه بالامامة **المسئلة الرابعة** قال اصحاب الاثار انه لما
نزلت هذه الاية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعدها الا احدا وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ
ولا تبديل البتة وكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما يؤكد ذلك ما روي انه
صلى الله عليه وسلم لما قرا هذه الاية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر الصديق رضي الله عنه فانه بكى فسيل عنه فقال هذه الاية
تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ليس بعد الكمال الا الزوال فكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق رض حيث وقف من هذه الاية على سر لم
يقف عليه غيره **المسئلة الخامسة** قال اصحابنا دلت الاية على ان الدين لا يحصل الا بخلق الله وايجاده والدليل عليه انه اضاف اكمال الدين الى نفسه فقال اليوم
اكملت لكم دينكم ولن يكون اكمال الدين منه الا واصله ايضا منه واعلم انه سواء قلنا الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة
عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والاستدلال ظاهر واما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على اكمال بيان الدين واظهار شرايعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول
عن الحقيقة الى المجاز ثم قال واتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من نعمة الاسلام واعلم ان هذه الاية ايضا دالة على ان خالق الايمان هو
الله تعالى وذلك لانا نقول الدين الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله يلزم ان يكون دين الاسلام من الله وانما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول
الكلمة المشهورة على لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والوجه الثاني انه تعالى قال في هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
ذكر لفظ النعمة مبهمة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدايهم والمراد به
جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الاية عليه ايضا يكون فقد عرف بقوله يئس الذين يكون
تكريرا واما الثاني فلان ابقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين نعمة لا محالة فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فهي
من الله والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بخلق الله وتكوينه وايجاده ثم قال
ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى ان هذا هو الدين المرضي عند الله ويؤكده قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال تعالى **فمن اضطر في مخمصة غير
متجانف لاثم فان الله غفور رحيم** وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله سبحانه يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار ومن قوله ذلكم فسق
الى هنا اعتراض وقع في البين والغرض منه تاكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبايث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام هو الدين المرضي عند الله ومعنى اضطر

اصيب

اصيب بالضر الذي لا يمكنه معه الصبر والمخمصة المجاعة قال اهل اللغة الخمص والمخمصة خلو البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو ضمور البطن يقال رجل خميص وخمصان وامراة
خميصة وخمصانة والجمع خمايص وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم اي غير متعمد واصله في اللغة من الجنف الذي هو الميل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما
اي ميلا فقوله غير متجانف اي غير مايل وغير منحرف ويجوز ان ينتصب غير بمحذوف مقدر على معنى فمن اضطر غير متجانف لاثم فتناول فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم ههنا في قول
اهل العراق ان ياكل فوق الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا بسفره وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في تفسير سورة البقرة في قوله فمن اضطر غير
باغ ولا عاد وقوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر لهم ما اكل المحرم عندما اضطر الى اكله ورحيم بعباده حيث احل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى اكله قوله تعالى
يسالونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وهذا ايضا متصل بما تقدم في ذكر المطاعم والماكل وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف في السؤال معنى
القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم كانه قيل يقولون ماذا احل لهم وانما لم يقل ماذا احل لنا حكاية لما قالوه واعلم ان هذا ضعيف لانه لو كان هذا حكاية لكلام
لكانوا قالوا ماذا احل لهم ومعلوم ان هذا باطل لانهم لا يقولون ذلك بل انما يقولون ماذا احل لنا بل الصحيح ان هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان كيفية
الواقعة **المسئلة الثانية** قال الواحدي ماذا ان جعلته اسما واحدا فهو رفع بالابتداء وخبره احل وان شيت جعلت ما وحدها اسما ويكون خبرها ذا وما بعده صلة
ذا الا انه بمعنى ما الذي احل لهم **المسئلة الثالثة** ان العرب كانوا في الجاهلية يحرمون شيا من الطيبات كالبحيرة والسايبة والوصيلة والحام فهم كانوا يحكمون بكونها
طيبة الا انهم كانوا يحرمون اكلها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال واكد هذه الاية بقوله قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق وبقوله ويحرم عليهم الخبايث واعلم ان الطيب في اللغة هو المستلذ والحلال الماذون فيه يسمى ايضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة
ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات والا لصار تقدير الاية قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار
التقدير احل لكم كل ما يستلذ ويشتهى ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة باهل المروة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون جميع الحيوانات وتاكد
دلالة هذه الايات بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه ادخل التخصيص في ذلك العموم فقال ويحرم عليهم
الخبايث ونص في هذه الايات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات فصار هذا اصلا كبيرا وقانونا مرجوعا اليه في تعرف ما يحل ويحرم من الاطعمة فمنها ان لحم الخيل
مباح عند الشافعي رضي الله عنه وقال ابو حنيفة رح ليس بمباح حجة الشافعي رح انه مستلذ مستطاب والعلم به ضروري واذا كان كذلك وجب ان يكون حلالا لقوله
احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي رح مباح وعند ابي حنيفة رح حرام حجة الشافعي رح عنه انه مستطاب مستلذ فوجب ان يحل لقوله
احل لكم الطيبات ويدل ايضا على صحة قول الشافعي رح من اية المسلمين قوله تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكاة ثم فسر الذكاة بانها الشق والفتح وقد حصل ذلك
في الحل فوجب ان يكون مذكورة فوجب ان يحل لعموم قوله الا ما ذكيتم واما في متروك التسمية فالذكاة حاصلة ايضا لانه اجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا فهو
مذكاة وذلك يدل على ان ذكر الله باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون التسمية ممكنا فنحن نتكلم فيما اذا وجدت الذكاة
حصلت الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم ومنها ان لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتجا بهاتين الايتين الا انا نعتمد في تحريمه ذلك على ما
روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حرم لحم الحمير الاهلية يوم خيبر ثم قال تعالى **وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله** وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
في هذه الاية قولان احدهما ان فيها اضمارا والتقدير احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو قوله فكلوا
مما امسكن الثاني ان يقال قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره هو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف **المسئلة الثانية**
في الجوارح قولان احدهما انها الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة سميت جوارح لانها كواسب من جرح واجترح اذا كسب قال تعالى والذين اجترحوا
السيئات اي اكتسبوا وقال ويعلم ما جرحتم بالنهار اي كسبتم والثاني ان الجوارح هي التي تجرح وقالوا ان ما اخذ من الصيد فلم يسل منه دم لم يحل **المسئلة الثالثة**
نقل عن ابن عمر والضحاك والسدي ان ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز اكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص يدل على كون هذا الحكم
مخصوصا به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد والسباع من الطير مثل الشاهين والباشق والعقاب
قال الليث سيل مجاهد عن الصقر والبازي والفهد وما يصطاد من السباع فقال هذه كلها جوارح واجابوا عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه الاول ان
المكلب هو المؤدب للجوارح ومعلمها ان تصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا الاسم من الكلب لان التاديب اكثر ما يكون في الكلاب فاشتق منه هذا اللفظ لكثرته في
جنسه الثاني ان كل سبع فانه يسمى كلبا ومنه قوله عليه السلم اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد الثالث انه ماخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا
اذا كان حريصا عليه الرابع هب ان المذكور في هذه الاية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جايز
وغير مذكور في الاية **المسئلة الرابعة** دلت الاية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه تعالى قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن
مما علمكم الله وقال صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل قال الشافعي رح والكلب لا يصير معلما الا عند امور وهي انه اذا اشلي استشلى

وان اخذ حبس ولم ياكل وان دعاه اجابه واذا اراده لم يفر منه فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر الشافعي رضي الله عنه فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب على الظن انه تعلم حكم به قال لان
الاسم اذا لم يكن مقدرا من النص او الاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه في اظهر الروايات وقال الحسن البصري يصير معلما بمرة واحدة وعن
ابي حنيفة رضي الله عنه في رواية اخرى اذا صار معلما بتكرر ذلك مرتين وهو قول احمد وعن ابي يوسف ومحمد انه يصير معلما بثلث مرات **المسئلة الخامسة** المكلب
الذي يعلم الكلاب الصيد فمكلب صاحب الكلب كمعلم صاحب التعليم ومؤدب صاحب التاديب قال صاحب الكشاف وقرئ مكلبين بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان كثيرا
المسئلة السادسة انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل ما فايدة هذه الحال وهو مستغنى عنها بعلمتم قلنا فايدتها ان يكون من يعلم الجوارح نحريرا في علمه مدربا فيه
موصوفا بالتكليب تعلمونهن حال من الله واستيناف والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى **فكلوا مما امسكن عليكم** وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
اعلم انه اذا ارسل الكلب المعلم ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وادركه الصياد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في ساير الجوارح المعلمة وكذا في السهم والرمح
الاصابة وكل محدد وقتلها بالصدم من غير جرح فقال بعضهم لا يجوز اكله لانه ميتة وقال اخرون انه يحل تحت قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم هذا كله اذا لم ياكل
فان اكل منه فقد اختلف فيه العلما فعند ابن عباس وطاوس والشعبي وعطا والسدي انه لا يحل وهو اظهر اقوال الشافعي رضي الله عنه قالوا لانه امسك الصيد على نفسه
والاية دلت على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه ويدل عليه ايضا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان ادركته
ولم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه وان ادركته وقد قتل ولم ياكل فكل فقد امسك عليك وان وجدته قد اكل فلا تطعم منه شيا فانما امسك على نفسه وقال سلمان الفارسي
وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وابو هريرة انه يحل وان اكل وهو القول الثاني للشافعي رضي الله عنه واختلفوا في البازي اذا اكل فقال قايلون انه لا فرق بينه وبين الكلب فاذا
اكل شيا من الصيد لم يوكل ذلك الصيد وهو مروي عن علي ابن ابي طالب عليه السلم وقال سعيد بن جبير وابو حنيفة والمزني يوكل ما بقي من جوارح الطير ولا يوكل ما بقي
من الكلب والفرق انه يمكن ان يودب الكلب على الاكل بالضرب ولا يمكن ان يودب البازي على الاكل **المسئلة الثانية** من في قوله مما امسكن فيه وجهان الاول انه صلة
كقوله كلوا من ثمره اذا اثمر والثاني انه للتبعيض وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان الصيد كله لا يوكل فان لحمه يوكل اما عظمه ودمه وريشه فلا يوكل الثاني
ان المعنى كلوا مما ابقى لكم الجوارح بعد اكلها منه قالوا فالاية دالة على ان الكلب اذا اكل من الصيد كانت البقية حلالا قالوا وان اكله من الصيد لا يقدح في انه امسكه
على صاحبه لان معنى الامساك هو ان ياخذ الصيد ولا يتركه حتى ينهب وهذا المعنى حاصل سوا اكل منه او لم ياكل منه ثم قال تعالى **واذكروا اسم الله عليه**
وفيه اقوال الاول اذكروا اسم الله اذا ارسلت كلبك يعني روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله عليه عايدا
الى ما علمتم من الجوارح اي سموا عليه عند ارساله الثاني الضمير عايدا الى ما امسكن يعني سموا عليه اذا ادركتم ذكاته الثالث ان يكون الضمير عايدا الى الاكل يعني واذكروا
اسم الله على الاكل روي انه صلى الله عليه وسلم قال لعمرو ابن ابي سلمة سم الله وكل مما يليك واعلم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه ان متروك التسمية عايد يحل اكله فان حملنا
هذه الاية على الوجه الثالث فلا كلام وان حملناه على الاول والثاني كان المراد من الامر الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة على حله وسنذكر هذه المسئلة
ان شا الله في تفسير قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم قال تعالى **واتقوا الله ان الله سريع الحساب** اي واحذروا مخالفة امر الله في تحليل ما احله
وتحريم ما حرمه قوله تعالى **اليوم احل لكم الطيبات** اعلم انه تعالى اخبر في الاية المتقدمة انه احل لكم الطيبات وكان المقصود من ذكر الاخبار عن هذا الحكم ثم اعاد
ذكره في هذه الاية والغرض من ذكره انه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين انه كما اكمل الدين واتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذلك اتم النعمة في
كل ما يتعلق في الدنيا ومنها احلال الطيبات فالغرض من الاعادة رعاية وكان المقصود من ذكره فايدة هذه النكتة ثم قال تعالى **وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم** وفي المراد بالطعام ههنا وجوه ثلثة الاول انه الذبايح يعني انه يحل لنا اكل ذبايح اهل الكتاب واما المجوس فقد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم
دون اكل ذبايحهم ونكاح نسائهم وعن علي عليه السلم انه استثنى نصارى بني تغلب وقال ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا شرب الخمر وبه اخذ الشافعي رضي الله عنه
وعن ابن عباس انه سيل عن ذبايح نصارى العرب فقال لا باس وبه اخذ ابو حنيفة والوجه الثاني ان المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه الى الذكاة
وهو منقول عن بعض ائمة الزيدية والثالث ان المراد جميع المطعومات والاكثرون على القول الاول وجوه ذلك من وجوه احدها ان الذبايح التي تصير طعاما
بفعل الذابح فحمل قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب على الذبايح اولى وثانيها ان ما سوى الذبايح فهي محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى لتخصيصها باهل
الكتاب فايدة وثالثها ان ما قبل هذه الاية في بيان الصيد والذبايح فحمل هذه الاية على ذلك اولى ثم قال تعالى **وطعامكم حل لهم** اي ويحل لكم ان تطعموهم من طعامكم
لانه لا يمتنع ان يحرم الله تعالى ان نطعمهم من ذبايحنا وايضا فالفايدة في ذكر ذلك ان اباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبين واباحة الذبايح كانت حاصلة في
الجانبين لا جرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين ثم قال تعالى **والمحصنات من المومنات** وفي المحصنات قولان احدهما انها الحراير والثاني انها
العفايف وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الامة والقول الاول اولى لوجوه احدها انه تعالى قال بعد هذه الاية اذا اتيتموهن اجورهن ومهر الامة لا يدفع اليها بل
الى سيدها وثانيها انا بينا في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات ان نكاح الامة انما يجوز بشرطين عدم

طول الحرة وحصول الخوف من العنت وثالثها ان تخصيص العفايف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح الزانية وقد بينا انه غير محرم فلو حملنا المحصنات على الحراير لم يلزم تحريم نكاح
الامة ونحن نقول به على بعض التقديرات ورابعها انا بينا ان استحقاق الاحصان من التحصن في حق الحرة اكثر منها في حق الامة لما ان الامة وان كانت عفيفة الا انها لا
تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فثبت ان تفسير المحصنات بالحراير اولى ثم قال **والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم** وفي
الاية مسايل **المسئلة الاولى** ذهب اكثر الفقهاء الى انه تحل التزوج بالذمية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الاية وكان ابن عمر لا يرى ذلك ويحتج بقوله ولا تنكحوا
المشركات حتى يومن ويقول لا اعلم شركا اعظم من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول اجابوا عن التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بوجوه
الاول ان المراد الذين امنوا منهم فانه كان يحتمل ويخطر ببال بعضهم ان اليهودية اذا امنت فهل يجوز للمسلم ان ينكحها ام لا فبين تعالى بهذه الاية جواز ذلك الثاني
روي عن عطا انه قال انما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان في المسلمات قلة واما الان ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة فلا جرم زالت
الرخصة الثالث ان الايات دالة على وجوب المباعدة عن الكفار كقوله لا تتخذوا عدوي وعدوكم اوليا وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم ولان عند حصول
الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سببا لميل الزوج الى دينها وعند حدوث الولد فربما مال الولد الى دينها وكل ذلك القا للنفس في الضرر من غير حاجة الرابع قوله
في خاتمة هذه الاية ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الاخرة من الخاسرين وهذا من اعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الاية عقيبها كالمنافي وهو غير جايز **المسئلة الثانية** ان قلنا المراد بالمحصنات الحراير لم
يدخل الامة الكتابية تحت الاية وان قلنا المراد العفايف دخلت وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما فعند الشافعي رضي الله عنه لا يجوز
التزوج بالامة الكتابية قال لانه اجتمع في حقها نوعان من النقصان الكفر والرق وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يجوز وتمسك بهذه الاية بنا على ان المراد بالمحصنات العفايف
وقد سبق الكلام فيه **المسئلة الثالثة** قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن واكثر
الفقها على ان ذلك مخصوص بالذمية فقط وهذا قول ابن عباس فانه قال من نسا اهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل وقرا قاتلوا الذين لا يومنون
بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية فمن اعطى الجزية حل ومن لم يعط لم يحل **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان المجوس قد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم
دون اكل ذبايحهم ونكاح نسائهم وروي عن ابن المسيب انه قال اذا كان المسلم مريضا فامر المجوسي ان يذكر الله ويذبح فلا باس وقال ابو ثور وان امره بذلك في الصحة
فلا باس **المسئلة الخامسة** قال كثير من الفقها انما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتورية والانجيل قبل نزول الفرقان قالوا والدليل عليه قوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقوله من قبلكم يدل على ان من دان بالكتاب بعد نزول القران خرج عن حكم الكتاب ثم قال تعالى **اذا اتيتموهن اجورهن**
وتقييد التحليل باتيان الاجور يدل على تاكد وجوبها وان من تزوج امراة وعزم على ان لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني وتسمية المهر بالاجر يدل على ان
الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجرة في الاجارات لا يتقدر ثم قال **محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان** قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا
على سبيل الاعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا على سبيل السر والله تعالى حرمهما في هذه الاية واباح التمتع بالمراة على جهة الاحصان وهو التزوج ثم قال تعالى
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الايات بما قبلها وجهان الاول ان المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف
والاحكام يعني ومن يكفر بشرايع الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والاخرة الثاني قال القفال المعنى ان اهل الكتاب وان حصلت لهم في الدنيا فضيلة
المناكحة واباحة الذبايح في الدنيا الا ان ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في احوال الاخرة وفي الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله
في الدنيا ولم يصل الى شي من السعادات في الاخرة البتة **المسئلة الثانية** قوله ومن يكفر بالايمان فيه اشكال وهو ان الكفر انما يصح بالله وبرسوله فاما
الكفر بالايمان فهو محال فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه الاول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان اي من يكفر بالله وانما حسن هذا المجاز لانه
تعالى رب الايمان ورب الشي قد يسمى باسم ذلك الشي على سبيل المجاز الثاني قال الكلبي ومن يكفر بالايمان اي بشهادة ان لا اله الا الله فجعل من الشرع ما اطلاق اسم
الشي على انه مجاز مشهور الثالث قال قتادة ان ناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساهم مع كونهن على غير ديننا فانزل الله هذه الاية اي ومن يكفر بما نزل في
القران فهو كذا وكذا فسمى القران ايمانا لانه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد منه في الايمان **المسئلة الثالثة** القايلون بالاحباط قالوا المراد بقوله ومن يكفر بالايمان
فقد حبط عمله اي عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا له من ثواب ايمانه والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا معناه ان عمله الذي اتى به بعد ذلك الايمان ضل
وضاع فانه انما اتى بتلك الاعمال بعد الايمان لتحصيل ثوابها في الاخرة فاذا لم يكن الامر كذلك بل كان ضايعا باطلا كانت تلك الاعمال باطلة في انفسها فهذا هو
المراد من قوله فقد حبط عمله **المسئلة الرابعة** قوله وهو في الاخرة من الخاسرين مشروط بشرط غير مذكور في الاية وهو ان يموت على ذلك الكفر اذ لو تاب عن الكفر
لم يكن في الاخرة من الخاسرين والدليل على انه لا بد من هذا الشرط قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اعلم انه تعالى افتتح السورة بقوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وذلك لانه حصل بين الرب وبين العبد عهد الربوبية

وعهد العبودية فقوله اوفوا بالعقود طلب منه تعالى من عباده الوفا بعهد العبودية فكانه قيل الهنا العهد نوعان عهد الربوبية وعهد العبودية منا فانت اولى العهد الوفا
بعهد الربوبية والاحسان فقال تعالى نعم انا اوفي اولا بعهد الربوبية والكرم ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة في نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه في
بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة الى المطعوم فوق الحاجة الى المنكوح لاجرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كانه يقول قد وفيت
بعهد فيما يطلب في الدنيا من المنافع واللذات فاشتغل انت في الدنيا بالوفا بعهد العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلوة وكانت الصلوة لا يمكن اقامتها
الا بالطهارة لاجرم بدا تعالى بذكر شرايط الوضو فقال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان المراد بقوله
اذا قمتم الى الصلوة ليس نفس القيام ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان المراد ذلك لزم تاخير الوضو عن الصلوة وانه بالاجماع باطل الثاني انهم اجمعوا على انه لو غسل الاعضا
قبل الصلوة قاعدا او مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة بل المراد منه اذا شمرتم للقيام الى الصلوة واردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان
الاول ان الارادة الجازمة سبب لحصول الفعل واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور والثاني قوله تعالى الرجال قوامون على النسا وليس المراد منه القيام الذي هو
الانتصاب ويقال فلان قايم بذلك الامر قال تعالى قايما بالقسط ليس المراد الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل ههنا مستعدا لادخاله في الوجود فكذا ههنا
قوله اذا قمتم الى الصلوة معناه اذا اردتم ادا الصلوة والاشتغال باقامتها المسئلة الثانية قال قوم الامر بالوضو تبع للامر بالصلوة وليس ذلك تكليفا مستقلا بنفسه
واحتج بعضهم بان قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا جملة شرطية الشرط فيها القيام الى الصلوة والجزا الامر بالغسل والمعلق على الشي بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي
ان الامر بالوضو تبع للامر بالصلوة وقال اخرون المقصود من الوضو الطهارة والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القران والخبر اما القران فقوله تعالى في اخر الاية ولكن يريد
ليطهركم واما الحديث فقوله عليه السلام بني الدين على النظافة وقال امتي غر محجلون من اثار الوضو يوم القيمة ولان الاخبار الكثيرة واردة في كون الوضو سببا لغفران
الذنوب المسئلة الثالثة قال داود يجب الوضو لكل صلوة وقال اكثر الفقها لا يجب احتج داود بهذه الاية من وجهين الاول ان ظاهر لفظ الاية يدل على ذلك فان قوله اذا قمتم
الى الصلوة اما ان يكون المراد منه قياما واحدا وصلوة واحدة واما ان يكون المراد منه العموم والاول باطل لوجوه احدها انه على هذا التقدير يصير الاية مجملة لان
تعيين تلك المرة غير مذكور في الاية وحمل الاية على الاجمال اخراج لها عن الفايدة وذلك خلاف الاصل وثانيها انه يصح ادخال الاستثنا عليه ومن شانه اخراج ما لولاه لدخل وذلك
يوجب العموم وثالثها ان الامة مجمعة على ان الامر بالوضو غير مقصور في هذه الاية على مرة واحدة ولا على شخص واحد واذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام الى الصلوة
ولو لم يحمل هذه الاية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الاية في دلالتها على ما هو مراد الله تعالى الى ساير الدلايل فيصير هذه الاية وحدها مجملة وقد بينا انه خلاف الاصل ثبت
بما ذكرنا ان ظاهر هذه الاية يدل على وجوب الوضو عند كل قيام الى الصلوة الوجه الثاني انما يستفيد هذا العموم من ايما اللفظ وذلك لان الصلوة اشتغال بخدمة
المعبود والاشتغال بالخدمة يجب ان يكون باقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه اتيا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة ولاشك ان تجديد الوضو
عند كل قيام الى الصلوة مبالغة في النظافة ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب فهذا يقتضي عموم الحكم لعموم الوصف فثبت
وجوب الوضو عند كل قيام الى الصلوة مبالغة في النظافة ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب وذلك يقتضي عموم
ثم قال داود لا يجوز ان يقال ورد في القراة الشاذة اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او يقال انا نترك ظاهر هذه الاية لورود الخبر الواحد على خلافه قال اما القراة
الشاذة فمردودة قطعا لانا ان جوزنا ثبوت قران غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القران وهو ان يقال لعل القران كان اكثر مما هو الان بكثير الا انه لم ينقل
وايضا فلان معرفة احكام الوضو من اعظم ما عم به البلوى ومن اشد الامور التي يحتاج كل احد الى معرفتها فلو كان ذلك قرانا لاشتهر نقله وفي خبر الشذوذ واما
التمسك بخبر الواحد فباطل لان هذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وذلك لا يجوز قال الفقها ان كلمة اذا لا تفيد العموم بدليل انه لو قال لامراته اذا دخلت الدار فانت
طالق فدخلت مرة طلقت ثم دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا وذلك يدل على ان كلمة اذا لا تفيد العموم وايضا السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فادخل على فلان
وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة واعلم ان مذهب داود في مسئلة الطلاق غير معلوم فلعله يلتزم العموم وايضا فله ان يقول انا اذا دللنا على
ان كلمة اذا في هذه الاية تفيد العموم لان التكاليف الواردة في القران مبناها على التكرير وليس الامر كذلك في الصور التي ذكرتموها فان القراين الظاهرة دلت على انه
ليس مبنى الامر فيها على التكرير واما الفقها فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضا لكل صلوة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات
كلها بوضو واحد قال عمر فقلت له في ذلك فقال عمدا فعلت ذلك يا عمر اجاب داود بانا ذكرنا ان الخبر الواحد لا ينسخ القران وايضا فهذا الخبر يدل على انه صلى الله عليه وسلم
كان مواظبا على تجديد الوضو لكل صلوة وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والخبر انه ترك ذلك يوم الفتح فعند وقوع
التعارض فالترجيح معنا من وجوه الاول ان التجديد لكل صلوة ليس بواجب لكنه مندوب والظاهر ان الرسول صلى الله عليه وسلم تزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص
منها لان ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه وزيادة النعمة من الله مناسب لزيادة الطاعة لا لنقصانها الثاني ان الاحتياط لاشك انه من جانبنا فيكون راجحا لقوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان ظاهر القران اولى من خبر الواحد الرابع ان دلالة القران على قولنا لفظية ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية والدلالة القولية اقوى من

الفعلية لان الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينعكس فهذا ما في هذه المسئلة والاقوى في اثبات المذهب المشهور ان يقال لو وجب الوضو لكل صلوة لكان الموجب للوضو هو القيام الى الصلوة ولم
يكن لغيره تاثير في ايجاب الوضو لكن ذلك باطل لانه تعالى قال في اخر هذه الاية او جا احد منكم من الغايط او لامستم النسا فلم تجدوا ما فتيمموا اوجب التيمم على المتغوط و
المجامع اذا لم يجد الما وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الما وذلك يقتضي ان يكون وجوب الوضو قد يكون بسبب اخر سوى القيام
الى الصلوة وذلك يدل على ما قلناه المسئلة الرابعة اختلفوا في ان هذه الاية تدل على كون الوضو شرطا لصحة الصلوة والاصح انه يدل عليه من وجهين الاول انه تعالى
علق فعل الصلوة بالطهور ثم بين انه متى عدم فانه لا يصح الا بالتيمم ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك الثاني انه تعالى انما امر بالصلوة مع الوضو فالاتي بالصلوة بدون الوضو
تارك للمامور به فيستحق العقاب ولا معنى للبقا في عهدة التكليف الا ذلك واذا ثبت هذا ظهر كون الوضو شرطا لصحة الصلوة بمقتضى هذه الاية المسئلة الخامسة
قال الشافعي رحمه الله النية شرط لصحة الوضو والغسل وقال ابو حنيفة رض ليس كذلك واعلم ان كل واحد منهما يستدل بظاهر هذه الاية اما الشافعي رضي الله عنه فانه قال
الوضو مامور به وكل مامور به فانه يجب ان يكون منويا فالوضو يجب ان يكون منويا واذا ثبت هذا وجب ان يكون شرطا لانه لا قايل بالفرق وانما قلنا ان الوضو مامور به لقوله
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولاشك ان قوله اغسلوا وامسحوا امر وانما قلنا ان كل مامور به يجب ان يكون منويا لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واللام في قوله ليعبدوا الظاهر انه للتعليل لكن تعليل احكام الله تعالى محال فوجب حمله على البا لما عرفت من جواز اقامة حروف الجر
بعضها مقام البعض فيصير التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان اصل النية معتبرا
وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له فليرجع في طلب زيادة الاتقان فثبت بما ذكرنا ان كل وضو مامور به وثبت
ان كل مامور به يجب ان يكون منويا فلزم القطع بان كل وضو يجب ان يكون منويا ثم ان هذا يكون مخصوصا في بعض الصور لكنا لما اثبتنا هذه المقدمة بعموم النص والعام حجة في غير
محل التخصيص واما ابو حنيفة رحمه الله فانه احتج بهذه الاية على ان النية ليست شرطا لصحة الوضو فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضا الاربعة في هذه الاية
ولم يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ونسخ القران بخبر الواحد وبالقياس غير جايز وجوابنا انا اوجبنا النية في الوضو
بدلالة القران المسئلة السادسة قال الشافعي رح الترتيب شرط لصحة الوضو وقال مالك وابو حنيفة رح ليس كذلك احتج الشافعي رح بهذه الاية على قوله من وجوه
الاول ان قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يقتضي وجوب الابتدا بغسل الوجه لان الفا للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره
لانه لا قايل بالفرق فان قالوا الفا انما دخلت في جملة هذه الاعمال لجريان الكلام مجرى ان يقال اذا قمتم الى الصلوة فاتوا بمجموع هذه الافعال قلنا فا التعقيب
انما دخلت على الوجه لان هذه الفا ملتصقة بذكر الوجه ثم ان هذه الفا بواسطة دخولها على الوجه دخلت على ساير الاعمال وعلى هذا دخول الفا على غسل
الوجه اصل ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب مجموع هذه الافعال فنحن اعتبرنا
دلالة هذه الفا في الاصل والتبع وانتم الغيتموها في الاصل واعتبرتموها في التبع فكان قولنا اولى الثاني ان نقول وجب البداءة في الذكر بالوجه فوجب البداءة
في العمل لقوله فاستقم كما امرت ولقوله عليه السلام ابدوا بما بدا الله به وهذا الخبر وان ورد في قصة الصفا والمروة الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب نص على هذا في الباب انه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص الثالث انه تعالى ذكر هذه الاعضا لا على وفق الترتيب المعتبر في الحس
ولا على وفق الترتيب المعتبر في الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب بيان المقدمة الاولى ان الترتيب المعتبر في الحس ان يبتدا من الراس نازلا الى القدم او من القدم
صاعدا الى الراس والترتيب المذكور في الاية ليس كذلك واما الترتيب المعتبر في الشرع فهو ان يجمع بين الاعضا المغسولة ويفرد الممسوح عنها والاية ليس كذلك
فانه تعالى ادرج الممسوح في اثنا المغسولات اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب والدليل عليه ان اهمال الترتيب في الكلام مستقبح فوجب تنزيه كلام الله
عنه ترك العمل به فيما اذا صار ذلك محلا للتنبيه على ان ذلك الترتيب واجب فيبقى في غير هذه الصورة على وفق الاصل الرابع ان ايجاب الوضو غير معقول المعنى
وذلك يقتضي وجوب الاتيان به على الوجه الذي ورد في النص بيان المقام الاول من وجوه احدها ان الحدث يخرج من موضع والغسل يجب في موضع اخر وهو خلاف
المعقول وثانيها ان اعضا المحدث طاهرة لقوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وقوله المومن لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال وثالثها ان الشرع اقام
التيمم مقام الوضو ولاشك انه ضد النظافة والوضاءة ورابعها ان الشرع اقام المسح على الخفين مقام الغسل ومعلوم انه لا يفيد البتة في نظافة العضو نظافة وخامسها
ان الما الكدر العفن يفيد الطهارة وما الورد لا يفيدها فثبت بهذا ان الوضو غير معقول المعنى واذا ثبت هذا وجب الجمود فيه على مورد النص لاحتمال ان يكون الترتيب
المذكور معتبرا اما لمحض التعبد او لحكمة خفية لا نعرفها ولهذا السبب وجبنا رعاية الترتيب في اركان الصلوة وكانه مرتبة وذكر اركان الوضو في هذه الاية مرتبة فكذا وجب
الترتيب ههنا فهذا اولى واحتج ابو حنيفة رض بهذه الاية على قوله اولوا الالباب الترتيب فكانت الاية على وجوب الترتيب حجة لنا اخر غير متمسك بانه اوجب الغسل ولا اوجب
الترتيب المسئلة السابعة موالاة افعال الوضو ليست شرطا لصحته في القول الجديد للشافعي وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وقال مالك انه شرط لانه تعالى اوجب هذه الاعمال ولا
شك ان ايجابها قدر مشترك بين ايجابها على سبيل الموالاة وايجابها على سبيل التراخي ثم انه تعالى حكم في اخر الاية بانه انما فعل ذلك لحصول الطهارة وهو قوله ولكن يريد ليطهركم

فثبت ان الوضوء بدون النية يفيد حصول الطهارة فوجب ان يحصل جواز الصلوة بها لقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهارة **المسئلة الثامنة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء وقال الشافعي رضي الله عنه لا ينقض احتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه الاية فقال ظاهرها يقتضي الاتيان بالوضوء لكل صلوة على ما ذكرنا فهم ترك العمل به عند ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فبقي معمولا به عند خروج الخارج النجس والشافعي رضي الله عنه عول على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى ولم يزد على غسل محاجمه **المسئلة التاسعة** قال مالك رحمه الله لا وضوء في الخارج من السبيلين اذا كان غير معتاد وسلس دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء ايضا في دم الاستحاضة لنا التمسك بعموم الاية **المسئلة العاشرة** قال ابو حنيفة رحمه الله القهقهة في الصلوة المشتملة على الركوع والسجود تنقض الوضوء وقال الباقون لا تنقض لابي حنيفة رحمه الله التمسك بعموم الاية على ما قررناه **المسئلة الحادية عشر** قال الشافعي رض لمس المراة ينقض الوضوء وقال ابو حنيفة لا ينقضه للشافعي رض ان يتمسك بعموم الاية كما قال وهذا العموم متأكد بظاهر قوله تعالى او لامستم النساء وحجة الخصم خبر واحد او قياس فلا يصير معارضا له **المسئلة الثانية عشر** مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي رض وقال ابو حنيفة رح لا ينقضه للشافعي رض ان يتمسك بعموم الاية كما قال وهذا العموم متأكد بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ والخبر الذي يتمسك به الخصم على خلاف عموم الاية فكان الترجيح معنا **المسئلة الثالثة عشر** لو كان على وجهه او بدنه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوءه ما رأيت هذه المسئلة موضوعة في كتب اصحابنا والذي اقوله انه يكفي لانه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وقد اتى به فيخرج عن العهدة ولانه عند احتياجه الى الوضوء لو تنظف او نوى فانه يصح وضوءه فكذا ههنا وايضا قال عليه السلام لكل امرء ما نوى وهذا الانسان نوى فوجب ان يحصل له المنوي **المسئلة الرابعة عشر** لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوءه ام لا يمكن ان يقال لا يصح لانه امر بالغسل والغسل عمل وهو لم يات بالعمل ويمكن ان يقال يصح لان الغسل عبارة عن الفعل المفضي الى الاغتسال والوقوف تحت الميزاب يفضي الى الاغتسال فكان ذلك الوقوف غسلا **المسئلة الخامسة عشر** اذا غسل هذه الاعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك ان ما ظهر تحت تلك الجلدة غير مغسول والاظهر انه لا يجب غسله لانه تعالى امر في هذه الاية بغسل هذه الاعضاء ولكن ما سال الماء عليها لم يكف لان الله تعالى امر بامرار الماء على العضو وفي غسل الجنابة احتمال ان يكفي ذلك لان المامور به في الوضوء الغسل وذلك لا يحصل الا عند امرار الماء وفي الجنابة المامور به التطهير وهو قوله ولكن يريد ليطهركم وذلك حاصل بمجرد الترطيب **المسئلة السادسة عشر** لو اخذ الثلج وامر على وجهه فان كان الهواء حارا يذيب الثلج ويسيل جاز وان كان بخلافه لم يجز خلافا لمالك والاوزاعي لنا ان قوله فاغسلوا يقتضي كونه مامورا بالغسل وهذا لا يسمى غسلا فوجب ان لا يجزي **المسئلة السابعة عشر** التثليث في اعمال الوضوء سنة لا واجب لنا ان الواجب هو المرة الواحدة والدليل عليه انه تعالى امر بالغسل فقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة ثم انه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال ولكن يريد ليطهركم وذلك ان المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم تأكد هذا بما روي انه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الصلوة الا به **المسئلة التاسعة عشر** السواك سنة وقال داود واجب ولكن تركه لا يقدح في الصلوة لنا ان السواك غير مذكور في الاية ثم حكم بحصول الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم واذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلوة لقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهارة **المسئلة العشرون** التسمية على الوضوء سنة وقال احمد واسحق واجب وان تركها عمدا بطلت الطهارة لنا ان التسمية غير مذكورة في هذه الاية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ثم تأكد هذا بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء وضوئه **المسئلة الحادية والعشرون** قال بعض الفقهاء تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب وعندنا انه سنة وليس بواجب والاستدلال بالاية كما قررناه في السواك وفي التسمية **المسئلة الثانية والعشرون** حد الوجه من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا ولفظ الوجه ماخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك **المسئلة الثالثة والعشرون** قال ابن عباس يجب ايصال الماء الى داخل العين والباقون لا يجب حجة ابن عباس انه يجب غسل كل الوجه لقوله فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه فيجب غسله حجة الفقهاء انه تعالى قال في اخر هذه الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وفي ادخال الماء في العين حرج **المسئلة الرابعة والعشرون** المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي رض وعند احمد واسحق واجبان فيهما وعند ابي حنيفة واجبتان في الغسل غير واجبتين في الوضوء لنا انه تعالى اوجب غسل الوجه والوجه هو الذي يكون مواجها وداخل الفم والانف غير مواجه فلا يكون من الوجه واذا ثبت هذا فنقول ايصال الماء الى الاعضاء الاربعة يفيد الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم والطهارة تفيد جواز الصلوة كما بيناه **المسئلة الخامسة والعشرون** غسل البياض الذي بين العذار والاذن واجب عند الشافعي وابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهم وقال ابو يوسف لا يجب لنا انه من الوجه والوجه يجب غسله بالاية وايضا اجمعنا على انه يجب غسله قبل نبات الشعر فكذا بعده وبين الوجه لا يسقط كالجبهة الا وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب ايضا بعده **المسئلة السادسة والعشرون** قال الشافعي يجب ايصال الماء الى تحت اللحية الخفيفة وقال ابو حنيفة لا يجب لنا ان قوله فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة الى الذقن وترك العمل به عند الكثافة لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج فكانت الاية دالة على وجوب غسله **المسئلة السابعة والعشرون** هل يجب امرار الماء على ما نزل من اللحية عن حد الوجه على الخارج منها الى الاذنين عرضا للشافعي رض فيه قولان احدهما انه يجب والثاني لا يجب وهو قول مالك وابي حنيفة حجة الشافعي رضي الله عنه انا توافقنا على ان اللحية الكثة يجب ايصال الماء الى منابت الشعر وهي الجلد وانما اسقطنا هذا التكليف لانا اقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونه وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله فاغسلوا وجوهكم ثم بحكم هذا الدليل ايصال الماء الى ظاهر جميع اللحية **المسئلة الثامنة والعشرون** لو نبت للمراة لحية هل يجب ايصال الماء الى جلدة الوجه وان كانت اللحية كثيفة وذلك لان ظاهر الاية يدل على وجوب غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدأ الجبهة الى منتهى الذقن سقطنا العمل به في حق الرجال دفعا للحرج ولحية المراة نادرة فيبقى في الاصل **المسئلة التاسعة والعشرون** قال الشعبي ما اقبل من الاذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما ادبر منه فهو معدود من الراس فيمسح وعندنا الاذن ليست من الوجه لان الوجه هو المواجهة والاذن ليس كذلك **المسئلة الثلثون** قال الجمهور غسل اليدين الى المرفقين واجب معهما وقال مالك وزفر لا يجب غسل المرفقين وهذا الخلاف ايضا حاصل في قوله وارجلكم الى الكعبين حجة زفر ان كلمة الى لانتهاء الغاية وما يجعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب ان لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين الاول ان حد الشيء قد يكون منفصلا عن المحدود بمقطع محسوس وههنا يكون الحد خارجا عن المحدود وهو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا لان انفصال النور عن الظلمة محسوس وقد لا يكون كذلك كقوله بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف فان طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء اولى من ايجابه الى جزء اخر فوجب القول بايجاب غسل كل المرافق الوجه الثاني من الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم فانه هو المكان الذي يرتفق به اي يتكأ عليه ولا نزاع في ان ما وراء طرف العظم لا يجب غسله وهذا الجواب اختيار الزجاج **المسئلة الحادية والثلثون** الرجل ان كان اقطع فان كان ما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق لان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضي وجوب غسل اليدين الى المرفقين فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الاية واما ان كان اقطع من المرفقين قال الشافعي رض يجب امساس الماء الطرف العظم الباقي لا محالة **المسئلة الثانية والثلثون** تقديم اليمين على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال احمد هو واجب لنا انه تعالى ذكر الايدي والارجل ولم يذكر فيه تقديم اليمين على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين باي صفة كان **المسئلة الثالثة والثلثون** السنة ان يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف الى المرفق وان صب على المرفق الى الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لانه تعالى قال وايديكم الى المرافق فجعل المرافق غاية الغسل فجعلها مبدأ الغسل خلاف الاية فوجب ان لا يجوز وقال جمهور الفقهاء انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركا للسنة **المسئلة الرابعة والثلثون** لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله وايديكم الى المرافق كما انه لو نبت على الكف اصبع زائدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الاية **المسئلة الخامسة والثلثون** قوله تعالى الى المرافق يقتضي تحديد الامر لا تحديد المامور به يعني ان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق امر بغسل اليدين الى المرفقين فايجاب الغسل محدود بهذا الحد فيبقى الواجب هو هذا القدر فقط اما نفس الغسل فغير محدود بهذا القدر لانه ثبت بالاخبار ان تطويل الغرة سنة موكدة **المسئلة السادسة والثلثون** قال الشافعي رض الواجب في مسح الراس اقل شيء يسمى مسحا للراس وقال مالك يجب مسح الكل وقال ابو حنيفة الواجب منه ربع الراس حجة الشافعي رض انه قال امسحوا المنديل فهذا لا يصدق الا عند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت يدي بالمنديل فهذا يكفي في صدقه مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفي في العمل به مسح اليد بجزء من الراس ثم ذلك الجزء غير مقدر في الاية فان اوجبنا تقديره بمقدار معين لم يكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الاية فيلزم صيرورة الاية مجملة وهو خلاف الاصل وان قلنا انه يكفي فيه انواع المسح على اي جزء كان من اجزاء الراس كانت الاية مبينة مفيدة ومعلوم ان حمل الاية على محمل تبقى الاية معه مفيدة اولى من حملها على محمل تبقى الاية معها مجملة فكان المصير الى ما قلناه اولى وهذا استنباط حسن من الاية **المسئلة السابعة والثلثون** لا يجوز الاقتصار بالمسح على العمامة وقال الاوزاعي والثوري واحمد يجوز لنا ان الاية دالة على انه يجب المسح على الراس ومسح العمامة ليس مسحا للراس واحتجوا بما روي انه صلى الله عليه وسلم مسح على العمامة وجوابنا لعله مسح قدر الفرض على الراس وما بقي على العمامة **المسئلة الثامنة والثلثون** اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وانس بن مالك وعكرمة والشعبي وابي جعفر محمد بن علي الباقر ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين المسح والغسل حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله وارجلكم فقرأ ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر عنه بالجر وقرأ نافع وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الارجل معطوفة على الرؤس فكما وجب المسح في الراس فكذلك في الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله كبير اناس في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه اولها ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه وثانيها ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قوله جحر ضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر وفي هذه الاية الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا انها ايضا توجب المسح وذلك لان قوله فامسحوا برؤسكم فرؤسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل على الرؤس جاز في الارجل

على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفا على محل الرؤس والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا ويجوز ان يكون هو قوله اغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب اولى فوجب ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضا فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح ثم قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها والثاني ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح والقوم اجابوا عنه من وجهين الاول ان الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم وعلى هذا التقدير يجب المسح على ظهر القدمين والثاني انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن الموضعين الناتئين من جانبي الساق الا انهم التزموا انه يجب ان يمسح ظهور القدمين الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى هذا السؤال المسئلة التاسعة والثلثون مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول الطرفان الناتئان يسميان المنجمين هكذا رواه القفال في تفسيره حجة الجمهور وجوه الاول انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعبا واحدا فكان ينبغي ان يقال وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا لا جرم قال وايديكم الى المرافق الثاني ان العظمين الناتئين في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل احد ومناط التكاليف العامة يجب ان يكون امرا ظاهرا لا خفيا الثالث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الصقوا الكعاب بالكعاب ولا شك ان المراد ما ذكرناه الرابع ان الكعب ماخوذ من السمو والارتفاع ومنه جارية كاعب اذا نتأ ثدياها ومنه الكعب لما له ارتفاع حجة الامامية ان اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في ارجل جميع الحيوانات فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك وايضا المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصلة وفي وسط القدم مفصل فوجب ان يكون الكعب هو والجواب ان مناط التكليف الظاهر يجب ان يكون شيئا ظاهرا والذي ذكرناه اظهر فوجب ان يكون الكعب هو المسئلة الاربعون اثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين واطبقت الشيعة والخوارج على انكاره واحتجوا بان ظاهر قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين يقتضي اما غسل الرجلين او مسحهما والمسح على الخفين ليس مسحا للرجلين ولا غسلا لهما فوجب ان لا يجوز بحكم نص هذه الاية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح على الخفين انما يعولون على الخبر لكن الرجوع الى القرآن اولى من الرجوع الى هذا الخبر ويدل عليه وجوه الاول ان نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز الثاني ان هذه الاية في سورة المائدة واجمع المفسرون على ان هذه السورة لا منسوخ فيها البتة الا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله فان بعضهم قال هذه الاية منسوخة واذا كان كذلك امتنع القول بان وجوب غسل الرجلين منسوخ الثالث ان خبر المسح على الرجلين بتقدير انه كان متقدما على نزول الاية كان خبر الاية منسوخا بالخبر ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخا للقرآن ولا شك ان الاول اولى لوجوه احدها ان ترجيح القرآن المتواتر على الخبر الواحد اولى من العكس وثانيها ان العمل بالاية اقرب الى الاحتياط وثالثها روي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك يقتضي تقديم القرآن على الخبر ورابعها ان قصة معاذ تقتضي تقديم القرآن على الخبر والوجه الرابع في بيان ضعف هذا الخبر ان العلماء اختلفوا فيه فعن عائشة رضي الله عنها قالت لان تقطع قدماي احب الي من ان امسح على الخفين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين فاما مالك فاحدى الروايتين عنه انه انكر جواز المسح على الخفين ولا نزاع انه كان في العلم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه عرف فيه ضعفا والا لما قال ذلك والرواية الثانية عن مالك انه اباح المسح على الخفين للمقيم واباحه للمسافر كوقت من غير تقدير فيه واما الشافعي رحمه الله وابو حنيفة رضي الله عنه واكثر الفقهاء فانهم جوزوه للمسافر ثلثة ايام بلياليهن من وقت الحدث بعد اللبس وقال الحسن البصري ابتداؤه من وقت لبس الخفين وقال الاوزاعي واحمد يعتبر من وقت المسح بعد الحدث قالوا فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على ان الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة واذا كان كذلك وجب القول بان هذه الاقوال لما تعارضت تساقطت وعند ذلك يجب الرجوع الى كتاب الله الوجه الخامس ان الحاجة الى معرفة جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين فلو كان ذلك مشروعا لعرفه الكل ولبلغ ذلك مبلغ التواتر ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ضعفه فهذا جملة كلام من انكر المسح على الخفين اما الفقهاء فقالوا لما ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعا من الصحابة فهذا اقوى ما يقال فيه وقال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه مسح على الخفين واما انكار ابن عباس فروي ان عكرمة روى ذلك فلما سئل عن ابن عباس عنه قال كذب علي وقال عطاء كان ابن عباس يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم واما عائشة رضي الله عنها فروي ان شريح بن هاني قال سألتها عن مسح الخفين فقالت اذهب الى علي وسله فانه كان مع الرسول في اسفاره فقال وامسح وهذا يدل على ان عائشة رضي الله عنها تركت ذلك الانكار المسئلة الحادية والاربعون رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان العضوان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الراس فان لم يكن معه من يوضيه او يممه سقط عنه ذلك لان قوله فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين مشروط بالقدرة على لا محالة فاذا فاتت القدرة سقط التكليف فهذه جملة ما يتعلق من المسائل بآية الوضوء قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قال الزجاج معناه

فتطهروا الا ان التاء تدغم في الطاء لانهما من مكان واحد فاذا ادغمت التاء في الطاء سكن اول الكلمة فزيد فيها الف الوصل ليبتدأ بها فقيل اطهروا واعلم انه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل عن الجنابة وفيه مسائل المسئلة الاولى لحصول الجنابة سببان الاول نزول المني قال عليه السلام الماء من الماء الثاني التقاء الختانين وقال زيد بن ثابت ومعاذ وابو سعيد الخدري لا يجب الغسل الا عند نزول الماء لنا قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم ان ختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة واما ختان المراة فاعلم ان شفريها يحيطان بثلثة اشياء ثقبة في اصل الفرج وهو مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهي مخرج البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول موضع ختانها وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة هو ختانها فاذا غابت الحشفة حاذى ختانه ختانها المسئلة الثانية قوله فاطهروا امر بالطهارة على الاطلاق ولم يخص بها عضوا معينا دون عضو فكان ذلك امرا بتحصيل الطهارة في كل البدن على الاطلاق ولان الطهارة الصغرى لما كانت مختصة ببعض الاعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الاعضاء على التعيين وههنا لما لم يكن شيء من الاعضاء على التعيين علمنا ان هذا امر بطهارة كل البدن واعلم ان هذا التطهير هو الاغتسال كما قال في موضع اخر ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا المسئلة الثالثة الدلك غير واجب في الغسل وقال مالك واجب لنا ان قوله فاطهروا امر بتطهير البدن والتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال عن الجنابة قال اما انا فاحثي على راسي ثلث حثيات من الماء فاذا انا قد طهرت اثبت حصول الطهارة بدون الدلك فدل على ان التطهير لا يتوقف على الدلك المسئلة الرابعة لا يجوز للجنب مس المصحف وقال داود يجوز لنا ان قوله تعالى فاطهروا دل على انه ليس بطاهر والا لكان ذلك امرا بتطهير الطاهر وانه غير جائز واذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون المسئلة الخامسة لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال ابو ثور وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير والتطهير حاصل بمجرد الاغتسال ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه السلام اما انا فاحثي على راسي ثلث حثيات فاذا انا قد طهرت المسئلة السادسة قال الشافعي رحمه الله المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الغسل وقال ابو حنيفة هما واجبان حجة الشافعي رحمه الله قوله اما انا فاحثي ثلث حثيات فاذا انا قد طهرت وحجة ابي حنيفة رحمه الله الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فاطهروا وهذا امر بان تطهروا انفسكم وتطهير النفس لا يحصل الا بتطهير جميع اجزاء النفس ترك العمل به في الاجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها وداخل الانف والفم يمكن تطهيرهما فوجب بقاؤهما تحت النص واما الخبر فقوله عليه السلام بلوا الشعر وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه الفم لان في داخله شعرا وقوله وانقوا البشرة يدخل فيه جلدة داخل الفم المسئلة السابعة شعر الراس ان كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر فان كان ذلك يمنع من وصول الماء الى الراس وجب نقضه ببعض وقال مالك لا يجب وان كان لا يمنع لم يجب وقال النخعي يجب لنا ان قوله فاطهروا عبارة عن ايصال الماء الى جميع اجزاء البدن فان كان شد بعض الشعور بالبعض مانعا منه وجب ازالة ذلك الشد ليزول المانع وان لم يكن مانعا منه لم يجب ازالته لان ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة اليه المسئلة الثامنة قال الاكثرون لا ترتيب في الغسل وقال اسحق يجب البداية على البدن لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير المطلق وذلك حاصل بايصال الماء الى كل البدن واذا حصل التطهير وجب ان يكون كافيا في الخروج عن العهدة قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل المسئلة الاولى يجوز للمريض ان يتيمم لقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر ولا يجوز ان يقال انه شرط فيه عدم الماء لجواز التيمم فلا معنى لضمه الى المرض وانما يرجع قوله فلم تجدوا الى المسافر المسئلة الثانية المرض على ثلثة اقسام الاول ان يخاف الضرر او التلف فهنا يجوز التيمم بالاتفاق المسئلة الثالثة الثاني ان لا يخاف الضرر ولا التلف فههنا قال الشافعي رحمه الله لا يجوز التيمم وقال مالك وداود يجوز وحجتهما انه قوله وان كنتم مرضى يتناول جميع انواع المرض الثالث ان يخاف الزيادة في العلة وبطوء البرء فههنا يجوز له التيمم على اصح قولي الشافعي رحمه الله وبه قال مالك وابو حنيفة رحمه الله والدليل عليه عموم قوله وان كنتم مرضى الرابع ان يخاف بقاء شين على اعضائه فالقول في الجديد لا يتيمم وقال في القديم يتيمم وهو الاصح لانه المطابق للاية المسئلة الرابعة ان كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض فقال الشافعي رحمه الله انه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان كان اكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم وان كان اكثره جريحا يكفيه التيمم حجة الشافعي رضي الله عنه الاخذ بالاحتياط وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان الله تعالى جعل المرض احد اسباب جواز التيمم والمرض اذا كان حالا في بعض اجزائه فهو مريض فكان داخلا تحت الاية المسئلة الخامسة لو الصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف فالشافعي يلزمه نزع اللصوق حتى يصل التراب اليه وقال الاكثرون لا يجب حجة الجمهور ان عدم الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وايجاب نزع اللصوق حرج فوجب ان لا يجب المسئلة السادسة يجوز التيمم في السفر القصير وقال بعض المتاخرين من اصحابنا لا يجوز لنا ان قوله تعالى او على سفر مطلق وليس فيه تفصيل ان السفر هل هو طويل او قصير وللقائل ان يقول الا اذا قلنا السفر الطويل والقصير سيان في الرخص لكن لفظ السفر مطلق وجب ان يقول المرض الشديد والضعيف سيان في الرخص لكون لفظ المرض مطلقا ويدل ايضا على ان السفر القصير يبيح التيمم ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه اقبل من ارضه بالجرف فلما بلغ موضعا مشرفا على المدينة حضر وقت العصر فطلب الماء للوضوء فلم يجد فنزل فتيمم فقال له مولاه اتتيمم وهل ينظر اليك جدران المدينة فقال او اعيش حتى ابلغها ويتيمم وصلى ودخل المدينة والشمس

حدثا واما عادم الصلوة **المسئلة [الثالثة]** المسافر اذا كان معه ماء ويخاف العطش جاز له التيمم لقوله تعالى في اخر الاية ما جعل عليكم في الدين من حرج ولان فرض الوضوء يسقط
عنه اذا [illegible] اذا لم يجد الا بثمن [illegible] لم يجب عليه الوضوء واذا [illegible] كان اولى **المسئلة الرابعة** اذا كان معه ماء وكان يرجو ان [illegible]
في اخر الاية ما جعل عليكم على الطلب يجوز له التيمم لان دخل المكلف [illegible] الصرف الى قوت الحيوان لان حق الحيوان مقدم على الصلوة الا ترى انه يجوز له قطع الصلوة عند
اشراف صبي او اعمى على غرق او حرق واذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدوم فدخل تحت فلم تجدوا ماء فتيمموا **المسئلة الخامسة** اذا لم يكن معه ماء ويكون
مع غيره وامكنه ان يشتري الا بالغبن الفاحش جاز له التيمم لان قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج يرفع عنه تحمل الغبن الفاحش وقد يكون كالفاقد للماء فيدخل تحت
قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا وكذا القول اذا كان يباع الماء بثمن المثل لكنه لم يجد ذلك الثمن او كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج اليه لحاجة ضرورية فاما اذا
كان واجدا لثمن المثل ولم يكن عليه حاجة ضرورية فيجب عليه شراء الماء **المسئلة العاشرة** اذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم قال اصحابنا لا يجوز له التيمم
لانه يجب عليه قبول ذلك الماء لان المنة في قبول [illegible] شاقة [illegible] سببا لجواز التيمم فلم يجعلوا [illegible] الامر
المريض سببا لجواز التيمم **المسئلة الحادية عشر** اذا عرض عليه الدلو والرشاء فههنا الاكثرون قالوا لا يجوز له التيمم لان المنة في هذه الاعارة قليلة فصار كما لو [illegible]
واحد الماء من غير حرج فلم يجز له التيمم لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دليل على انه شرط لجواز التيمم عدم وجدان الماء **المسئلة الثانية عشر** [illegible]
[illegible] الحاجة واكثر العلماء [illegible] كل ما يخرج من السبيلين سواء كان معتادا او نادرا [illegible] الاحاديث [illegible] **المسئلة الثالثة عشر** قال
الشافعي رض الاستنجاء واجب [illegible] الاحجار وقال ابو حنيفة رض غير واجب حجة الشافعي رضي الله عنه قوله عليه السلم فليستنج بثلاثة احجار وحجة ابي حنيفة رض
انه تعالى قال او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب عند المجيء من الغائط الوضوء او التيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث فدل
على عدم وجوبه **المسئلة الرابعة عشر** لمس المرأة ينقض الوضوء عند الشافعي رض ولا ينقضه عند ابي حنيفة رحمه الله **المسئلة الخامسة عشر** ظاهر قوله او لامستم النساء يدل على انه ينقض
وضوء اللامس اما انتقاض وضوء الملموس فغير مأخوذ من الاية بل انما اخذ من الخبر او من القياس الجلي قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسايل [illegible]
[illegible] احدهما الكلام في الماء المطهر والثاني الكلام في التيمم فلنفرغ اما النوع الاول ففيه مسايل **المسئلة الاولى** الوضوء بالماء المسخن جائز
ولا يكره وقال مجاهد يكره لنا [illegible] قوله فاغسلوا وجوهكم والغسل عبارة عن امرار الماء على العضو وهذا قد [illegible] يخرج عن العهدة [illegible] فلم
تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بفقدان الماء وههنا لم يحصل فقدان الماء فوجب ان لا يجوز التيمم **المسئلة الثانية** قال اصحابنا [illegible]
الوضوء [illegible] وقال ابو حنيفة [illegible] حجة اصحابنا ما روي ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
من [illegible] ذلك من جهة الشرع بل من جهة الطب حجة ابي حنيفة رح انه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وجوهكم وهذا غسل فيكون كافيا الثاني انه [illegible] واجد للماء فلم يجز
التيمم **المسئلة الثالثة** [illegible] الوضوء بماء فضل عن وضوء المشرك وكذا لا يكره الوضوء بالماء الذي يكون في اواني المشركين [illegible]
[illegible] عمر رضي الله عنه توضأ من جرة نصرانية **المسئلة الرابعة** يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله
ابن عمرو [illegible] لا يجوز [illegible] شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر وجد الماء **المسئلة الخامسة** قال الشافعي رض لا يجوز الوضوء
بالنبيذ وقال ابو حنيفة يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي رض قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له ترك التيمم
[illegible] على خلاف [illegible]
[illegible] من القرآن [illegible] **المسئلة السادسة** ذهب الاوزاعي والاصم الى انه يجوز الوضوء والغسل بجميع المايعات الطاهرة وقال الاكثرون
لا يجوز [illegible] التيمم [illegible] فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل [illegible] الماء على
على [illegible] **شعر** [illegible] وان كان الغسل [illegible]
[illegible]
[illegible] **المسئلة السابعة** قال الشافعي
[illegible] قال ابو حنيفة رح [illegible] حجة الشافعي رض [illegible] على الاطلاق [illegible]
[illegible]
[illegible] **المسئلة الثامنة** [illegible]
[illegible] **المسئلة التاسعة** قال مالك [illegible]
[illegible]
[illegible]

لا قايل بالفرق وايضا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالطهور هو الذي يتكرر منه الفعل كالضحوك والعبوس والاكول والشروب والتكرار انما يحصل اذا كان
المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة اخرى **المسئلة العاشرة** قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير الماء بذلك بقي طاهرا طهورا سواء كان قليلا او
كثيرا وهو قول اكثر الصحابة والتابعين وقال الشافعي رض ان كان اقل من القلتين نجس وقال ابو حنيفة رح ان كان اقل من عشر في عشر نجس قال حجة مالك ان الله
جعل في هذه الاية عدم الماء شرطا لجواز التيمم اقصى ما في الباب ان يقال هذا المعنى موجود عند صيرورة الماء القليل متغيرا الا انا نقول العام حجة في غير محل التخصيص و
ايضا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل تركنا العمل به في ساير المايعات وفي الماء القليل الذي تغير بالنجاسة فيبقى حجة في الباقي قال مالك ثم يتأكد
هذه بقوله عليه السلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه ولا يعارض هذا بقوله عليه السلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القرآن اولى من خبر الواحد
والمنطوق اولى من المفهوم **المسئلة الحادية عشر** يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب وقال احمد واسحق لا يجوز الوضوء بفضل ماء المرأة اذا خلت به وهو قول الحسن
وسعيد بن المسيب لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد هذا الماء فلم يجز له التيمم واذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لانه لا قايل بالفرق **المسئلة الثانية عشر**
اسار السباع طاهر مطهر وكذا سور الحمار وقال ابو حنيفة نجس لنا ان واجد هذا السور واجد للماء فلم يجز له التيمم ولان قوله فاغسلوا امر متناول لجميع انواع
الماء على ما تقدم تقرير هذين الوجهين **المسئلة الثالثة عشر** الماء اذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة بقي طاهرا طهورا عند الشافعي رض وقال ابو حنيفة رح
نجس لنا انه واجد للماء فلم يجز له التيمم ولانه امر بالغسل وقد اتى به فيخرج عن العهدة **المسئلة الرابعة عشر** الماء الذي تغير بالاوراق فللناس فيه
تفاصيل لكن هذه الاية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عنه اسم الماء المطلق وبالجملة فهذه الاية دالة على انه كلما بقي اسم الماء المطلق كان طهورا
النوع الثاني من المسايل المستخرجة من هذه الاية مسايل التيمم **المسئلة الاولى** قال الشافعي وابو حنيفة والاكثرون لا بد في التيمم من النية وقال
زفر لا يجب لنا قوله تعالى فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد فدل انه لا بد من النية **المسئلة الثانية** قال الشافعي وابو حنيفة يجب تيمم اليدين الى المرفقين وعن
ابن عباس الى الرسغين وعن مالك الى الكوعين وعن الزهري الى الاباط لنا ان اليد اسم لهذا العضو الى الابط فقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم يقتضي المسح الى
الابطين تركنا العمل بهذا النص لانا نعلم ان التيمم بدل عن الوضوء ومبناه على التخفيف بدليل ان الواجب تطهير اعضاء اربعة في الوضوء وفي التيمم الواجب تطهير
عضوين وتاكد هذا المعنى بقوله تعالى في اية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج فاذا كان العضدان غير معتبرين في الوضوء فان لا يكونا معتبرين
في التيمم اولى واذا خرج العضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل بقي الساعدان الى المرفقين فيه فالحاصل انه تعالى انما ترك تقييد التيمم في اليدين الى المرفقين لانه بدل
عن الوضوء فنصه بهما في الوضوء يغني عن ذكر هذا التقييد في التيمم **المسئلة الثالثة** يجب استيعاب العضوين في التيمم ونقل الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا تيمم
الاكثر جاز لنا قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين وذلك لا يحصل الا بالاستيعاب ولقايل ان يقول فلذلك تم في قوله
وامسحوا برؤسكم ان الباء تفيد التبعيض فكذا ههنا **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رض اذا وضع يده على الارض فلم يعلق بيده شيء من الغبار لم يجزه وهو قول
ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك يجزيه لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من تدل على التمسح بشيء من ذلك التراب كان من قال مسحت يدي
من الدهن افاد هذا المعنى وقد بالغنا في تقرير هذا في تفسير اية التيمم من سورة النساء **المسئلة الخامسة** لا يجوز التيمم الا بالتراب الخالص وهو قول ابي يوسف وقال ابو
حنيفة رحمه الله يجوز بالتراب وبالرمل وبالحجر المدقوق والجص والنورة والزرنيخ لنا ما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قال الصعيد هو التراب وايضا
التيمم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على مورد النص والنص المفصل انما ورد بالتراب قال عليه السلم التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج
قال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا **المسئلة السادسة** لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فامر يده عليه او لم يمر فظاهر
مذهب الشافعي رض انه لا يكفي لانه لما وصل الغبار الى اعضايه فكان كافيا **المسئلة السابعة** المذهب انه اذا يممه غيره صح وقيل لا يصح لان قوله فتيمموا امر له
بالفعل ولم يوجد **المسئلة الثامنة** قال الشافعي رض لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلوة وقال ابو حنيفة رح يجوز لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى
قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا والقيام الى الصلوة انما يكون بعد دخول وقتها **المسئلة التاسعة** اذا ضرب رجله حتى ارتفع عنه غبار قال ابو حنيفة يجوز له ان يتيمم
وقال ابو يوسف لا يجوز حجة ابي يوسف قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل عن الثوب لا يقال انه صعيد طيب فوجب ان لا يجزي **المسئلة العاشرة**
لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله فتيمموا صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا **المسئلة الحادية عشر** قال الشافعي رضي الله عنه المسافر اذا لم يجد الماء بقربه لم يجز له
التيمم الا بعد الطلب عن اليمين واليسار وان كان وهدة هبط اليه وان كان جبلا صعده وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب
طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا جعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بسبق الطلب فدل هذا على انه لا بد من تقديم الطلب
المسئلة الثانية عشر لا يصح الطلب الا بعد دخول وقت الصلوة فان طلب قبله لزمه الطلب ثانيا بعد دخول الوقت الا ان يحصل عنده يقين ان لا ماء ثمة
كانه لم يتيقن قوله الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فقوله اذا قمتم الى الصلوة عبارة عن دخول الوقت فوجب ان يكون قوله فلم تجدوا عبارة عن عدم الوجدان

طاهرا

رضي الله عنهما

بعد دخول الوقت فعلمنا انه لا بد من الطلب بعد دخول الوقت **المسئلة الثالثة عشر** لا خلاف في جواز التيمم بدلا عن الوضوء اما التيمم بدلا عن الغسل ففي حق الجنب نص علي وابن عباس
جوازه وهو قول اكثر الفقهاء وعمر وابن مسعود رض وانه لا يجوز لنا ان قوله اما ان يكون مختصا بالجماع او يدخل فيه الجماع فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا **المسئلة الرابعة عشر** قال الشافعي رض ما لم يحدث كما في الوضوء وقال احمد يجمع بين الفوائت به ولا يجمع بين صلاتي فرض
حجة الشافعي رض قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم
ماء فتيمموا وجه الاستدلال به ان ظاهره يقتضي الامر بكل وضوء عند كل صلوة ان وجد الماء وبالتيمم ان فقد الماء ترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
فبقي في التيمم على مقتضى ظاهر الاية **المسئلة الخامسة عشر** قال الشافعي رض اذا لم يجد الماء في اول الوقت وتوقع وجدانه في اخر الوقت جاز له التيمم في اول الوقت
وقال ابو حنيفة رحمه الله بل يؤخر الصلوة الى اخر الوقت حجة الشافعي رض قوله اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء وقوله اذا قمتم الى الصلوة ليس المراد منه القيام الى
الصلوة بل المراد دخول وقت الصلوة وهذا يدل على ان عند دخول الوقت اذا لم يجد الماء جاز له التيمم **المسئلة السادسة عشر** اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلوة
بطل تيممه وقال ابو موسى الاشعري والشعبي لا يبطل لنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا شرط عدم وجدان الماء لجواز الشروع في الصلوة
بالتيمم ومن وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلوة فقد فاته هذا الشرط فوجب ان لا يجوز الشروع في الصلوة بذلك التيمم **المسئلة السابعة عشر** لو شرع في الصلوة
ثم وجد الماء لا يلزمه اعادة الصلوة وقال طاوس يلزمه لنا قوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا جوز له الشروع في الصلوة بالتيمم
عند عدم وجدان الماء وقد حصل ذلك وجب ان يكون سببا للخروج عن عهدة التكاليف لان الاتيان بالمامور به سبب للاجزاء **المسئلة الثامنة عشر** لو وجد الماء في اثناء
لا يلزمه الخروج منها وبه قال مالك واحمد خلافا لابي حنيفة والثوري وهو اختيار المزني وابن سريج لنا ان عدم وجدان الماء يقتضي جواز الشروع في الصلوة بحكم التيمم علم
دلت الاية عليه فقد انعقدت صلوته صحيحة فاذا وجد الماء في اثناء الصلوة فيقول ما لم يبطل صلوته لا يصير قادرا على استعمال الماء وما لم يصر قادرا على استعمال الماء لا يبطل صلوته
فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا وهو محال **المسئلة التاسعة عشر** لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة على احد قولي الشافعي رض وهو
قول احمد وابي يوسف والقول الثاني انه لا يلزمه وهو قول مالك وابي حنيفة ومحمد رح حجة القول الثاني انه عاجز عن الماء لان عدم الماء كما انه سبب للعجز عن استعمال
الماء فكذلك النسيان سبب للعجز فثبت انه عند النسيان عاجز فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا ووجه القول الاول انه غير معذور في ذلك النسيان **المسئلة العشرون**
اذا اضل رحله في الرحال ففيه الخلاف المذكور والاولى ان لا يجب الاعادة **المسئلة الحادي والعشرون** اذا تيقن كون الماء في رحله ولكنه استقصى في الطلب فلم يجده وتيمم ثم
ثم وجده فالاكثرون على انه يجب الاعادة لان العذر ضعيف وقال قوم لا يجب الاعادة لانه لما استقصى في الطلب صار عاجزا عن استعمال الماء فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا طيبا **المسئلة الثانية والعشرون** لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في بير بجنبه يمكنه الاستعمال ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه فهو كما لو نسي الماء في رحله وان لم يكن
عالما بها قط فان كان عليها علامة ظاهرة لزمه الاعادة وان لم يكن عليها علامة فلا اعادة لانه عاجز عن استعمال الماء فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
فهذا جملة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الاية وهي مائة مسئلة وقد كتبناها في موضع ما كان معنا شي من الكتب الفقهية المعتبرة وكان القلب مشوشا
بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين فنسال الله تعالى ان يكفينا شرهم وان يجعل كدنا في استنباط احكام الله من نص الله سببا لرجحان الحسنات على السيئات انه
مامول والكرم مسئول قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
دلت الاية على انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين الامة الا انهم اختلفوا في تفسير كونه مريدا قال الحسين النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكره وعلى هذا
التقدير فكونه تعالى مريدا صفة سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه
مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الامر بها وهو قول الجاحظ وابو القسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وقال الباقون كونه مريدا صفة زائدة على العلم
وهي الذي سميناه بالداعي ثم منهم من قال انه مريد لذاته وهذا هو الرواية الثانية عن الحسين النجار وقال الاخرون انه مريد بارادة ثم قال اصحابنا انه مريد بارادة
قديمة وقال المعتزلة البصرية مريد بارادة محدثة لا في محل وقالت الكرامية مريد بارادة محدثة قالت المعتزلة دلت الاية على انه لا يكلف ما لا يطاق لانه تعالى
المسئلة الثانية
اخبر انه ما جعل عليكم في الدين من حرج ومعلوم ان تكليف ما لا يطاق اشد انواع الحرج قال اصحابنا لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما الزمتموه علينا
المسئلة الثالثة اعلم ان هذه الاية اصل كبير معتبر في الشرع وهو ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الاية فانه تعالى قال ما جعل عليكم في الدين من
حرج ويدل عليه ايضا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث قوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ويدل عليه ايضا ان دفع الضرر
مستحسن في العقول فوجب ان يكون الامر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما بيان ان الاصل في المنافع الاباحة فوجوه احدها
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وثانيها قوله احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد بالطيبات المستلذات والاشياء التي ينتفع بها واذا ثبت هذان الاصلان
فنقول هذان الاصلان لا حاجة الى القياس في الشرع لان كل حادثة يقع فحكمها المفصل ان كان مذكورا في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان

من باب المضار حرمناه بالدلايل الدالة على اباحة المنافع لخصوصها وان كان من باب المنافع احللناه بالدلايل الدالة على اباحة المنافع وليس لاحد ان يقدح في هذين بشي من الاقيسة لان
القياس المعارض لهذين الاصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص وانه مردود فكان باطلا **المسئلة الرابعة** قوله ولكن يريد ليطهركم اختلفوا في هذا
التطهير فقال جمهور اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة ان عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا
الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المومن لا ينجس اعضاوه البتة قوله عليه الصلوة والسلام المومن لا ينجس حيا
ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الاية كالنص الدال على بطلان ما قالوه الثالث اجمعت الامة على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس ولو حمله انسان وصلى
لم تفسد صلوته وذلك يدل على ان لا نجاسة في اعضاء المحدث الرابع ان الحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء الاربعة لوجب طهارة كل الاعضاء ولوجب ان لا يختلف ذلك
باختلاف الشرايع ومعلوم انه ليس الامر كذلك الخامس ان خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع اخر السادس ان قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم
فالمعلوم بالضرورة ان التيمم زيادة في التكدير وازالة للوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيا من النجاسات اصلا السابع ان المسح على الخفين قايم مقام غسل الرجلين ومعلوم
ان هذا المسح لا يزيل شيا البتة عن الرجلين الثامن ان الذي يراد زواله ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان
انتقال الاعراض محال فثبت بهذه الوجوه ان الذي يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد الوجه الثاني في تفسير هذا التطهير ان يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة
التمرد عن طاعة الله وذلك لان الكفر والمعاصي نجاسات في الارواح فان النجاسة انما كانت نجاسة لانها شي يراد نفيه وازالته وتبعيده والكفر والمعاصي كذلك فكانت
نجاسات روحانية وكما ان ازالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقايد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة ويدل على هذا التاويل قال الله تعالى انما
المشركون نجس فجعل شركهم نجاسة وقال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجعل برائتهم عن المعاصي طهارة لهم وقال في حق
عيسى عليه السلام اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا فجعل خلاصه عن طعنهم وعن تهمهم تطهيرا له واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد
بايصال الماء الى هذه الاعضاء المخصوصة وكانت هذه الاعضاء طاهرة لم يعرف العبد في هذا التكليف فائدة معقولة فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض
اظهار العبودية والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد وترك الاعتراض ازالة لاثار التمرد فكان ذلك طهارة فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة ويتاكد
هذا بالاخبار الكثيرة الواردة في ان المومن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول في يديه وراسه ورجليه واعلم ان هذه القاعدة التي قررناها
اصل معتبر في مذهب الشافعي رض وعليه يتخرج كثير من المسايل الخلافية في ابواب الطهارات اما قوله وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان احدهما ان الكلام متعلق بما ذكر في
اول السورة من هنا وذلك لانه تعالى انعم في اول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكانه قال انما ذكرت ذلك لتتم
النعمة المذكورة اولا وهي نعمة الدنيا فهذه النعمة المذكورة ثانيا وهي نعمة الدين الثاني ان المراد وليتم نعمته عليكم اي بالترخص في التيمم والتخفيف في حال المرض و
السفر استدلوا بذلك على انه تعالى يخفف يوم القيمة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سياتكم ثم قال **ولعلكم تشكرون** والكلام في لعل مذكور في اول سورة
البقرة في قوله لعلكم تتقون قوله تعالى **واذكروا نعمة الله عليكم اذ قلتم سمعنا واطعنا** اعلم انه تعالى لما ذكر هذا التكليف اردفه بما يوجب عليهم القبول
والانقياد وذلك من وجهين الاول كثرة نعمة الله عليهم وهو المراد من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم
والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال اذكروا نعمة الله عليكم ولم يقل نعم الله عليكم لانه ليس المقصود منه التامل في اعداد نعم الله بل
المقصود التامل في جنس نعمة الله لان هذا الجنس جنس لا يقدر عليه غير الله فان الذي يقدر على اعطاء نعمة الحيوة والصحة والعقل والصون عن الافات والا
لجميع الخيرات في الدنيا والاخرة فجنس نعمة الله جنس لا يقدر عليه غير الله فقوله واذكروا نعمة الله عليكم المراد التامل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك الا
هو الله لا يقدر عليه غيره ومعلوم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها اتم واكمل **المسئلة الثانية** قوله اذكروا نعمة الله مشعر بسبق النسيان
وكيف يعقل نسيانها مع انها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاوقات الا ان الجواب عنه انها لكثرتها في محل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه تعالى
انما كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قولهم سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره السبب الثاني من الاسباب التي توجب عليهم
كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذي واثقهم به والمواثيق المعاهدة التي قد احكمت بالعقد على نفسه وهذه الاية مشابهة لقوله في اول السورة يا ايها
الذين امنوا اوفوا بالعقود وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الاول ان المراد هو الميثاق الذي جرى بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم ان يكونوا على السمع و
الطاعة في المحبوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار في اول الامر ومبايعته عامة المومنين تحت الشجرة وغيرهما ثم انه تعالى اضاف الميثاق الصادر عن الرسول
الى نفسه كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم انه تعالى اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف
وقالوا سمعنا واطعنا ثم حذرهم من نقض تلك العهود والمواثيق فقال **واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور** يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم
على نقضها فانه ان خطر ذلك ببالكم فالله يعلم ذلك وكفى به مجازيا الثاني قال ابن عباس هو الميثاق الذي اخذه الله على بني اسرائيل حين قالوا امنا بالتوراة وبكل ما فيها

كان

من جملة ما في التوراة البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم ولزمهم الاقرار بمحمد صلى الله عليه وسلم الثالث قال مجاهد والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي اخذ الله منهم حين اخرجهم من ظهر آدم عليه السلام واشهدهم على انفسهم الست بربكم فان قيل على هذا القول انا لا نذكر هذا العهد والميثاق فكيف نؤمر بحفظه قلنا لما اخبر الله تعالى بانه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله وحينئذ يحسن ان يامرهم بالوفاء بذلك العهد الرابع قال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرائع وهو اختيار اكثر المتكلمين قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط فهذا ايضا متصل بما قبله والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى واعلم ان التكاليف وان كثرت الا انها محصورة في نوعين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقوله كونوا قوامين لله اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم لامر الله والمعنى القيام لله هو ان تقوم لله بالحق في كل ما يلزمك القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهداء بالقسط اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان الاول قال عطا يقول لا تحاب في شهادتك اهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك اعداءك واضدادك الثاني قال الزجاج المعنى تبينون عن دين الله لان الشاهد يبين ما يشهد عليه ثم قال ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفي الاية قولان الاول انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على ان تجاوزوا عليهم وتجاوزوا الحق فيهم بل اعدلوا فيهم وان اساءوا اليكم واحسنوا اليهم وان بالغوا في ايحاشكم فهذا خطاب عام ومعناه امر الله تعالى جميع الخلق بان لا يعاملوا احدا الا على سبيل العدل والانصاف فان قيل على هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا بقتلهم وسبي اولادهم واخذ اموالهم قلنا يمكن ظلمهم ايضا من وجوه كثيرة منها انهم اذا اظهروا الاسلام لا يقبلونه منهم ومنها قتل اولادهم الاطفال لاغتمام الآباء ومنها ايقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم والقول الاول اولى ثم قال تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى نهاهم اولا عن ان يحملهم البغضاء على ترك العدل ثم استانف فصرح لهم بالامر بالعدل تاكيدا وتشديدا ثم ذكر لهم علة الامر بالعدل وهو قوله هو اقرب للتقوى ونظيره قوله وان تعفوا اقرب للتقوى اي وفيه وجهان الاول هو اقرب الى الاتقاء من معاصي الله تعالى الثاني هو اقرب الى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على ان وجوب العدل مع الكفار الذين هم اعداء الله فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم اولياؤه واحباؤه ثم ذكر الكلام الذي يكون وعدا للمطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون يعني انه عالم بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شيء من احوالكم ثم ذكر وعد المؤمنين فقال وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم فالمغفرة اسقاط السيئات كما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر العظيم ايصال الثواب وقوله لهم مغفرة واجر عظيم فيه وجوه الاول انه قال اولا وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات فكانه قيل واي شيء وعدهم فقال لهم مغفرة واجر عظيم اي وعدهم بهذا المجموع فان قيل لم اخبر عن هذا الوعد مع انه لو اخبر بالموعود به كان ذلك اقوى قلنا بل الاخبار عن كون هذا الوعد وعد الله اقوى وذلك لانه اضاف هنا الوعد الى الله فقال وعد الله والاله الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات وهذا يمتنع الخلف في وعده لان الخلف انما يكون للجهل حيث ينسى وعده واما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بعهده واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالعهد واما للحاجة فاذا كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف ثما يكون للجهل حيث ينسى وعده واما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بعهده واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالعهد واما للحاجة فاذا كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالا فكان الاخبار عن هذا الوعد اوكد واقوى من نفس الاخبار عن الموعود به وايضا فلان هذا الوعد يصل اليه قبل الموت فيصله السرور عند سكرات الموت فيسهل بسبب ذلك الشدائد وبعد الموت فيسهل عليه بسبب البقاء في ظلمة القبر وفي عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعده للذين وعيد الكفار فقال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم هذه الاية نص قاطع في ان الخلود في النار ليس الا للكفار لان قوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال اصحاب الصحراء اي الملازمون لها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم في الاية مسائل المسالة الاولى في سبب نزول هذه الاية وجهان الاول ان المشركين في اول الامر كانوا غالبين والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين ولقد كان المشركون ابدا يريدون ايقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم الى ان قوي الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم وهم المشركون ان يبسطوا اليكم ايديهم بالقتل والنهب والنفي فكف الله بلطفه ورحمته ايدي الكفار عنكم ايها المسلمون ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم ان تتقوا معاصيه ومخالفته ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي كونوا مواظبين على طاعة الله ولا تخافوا احدا في اقامة طاعات الله والوجه الثاني ان هذه الاية نزلت في واقعة خاصة ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس والكلبي ومقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية الى بني عامر فقتلوا ببئر معونة الا ثلاثة نفر احدهم عمرو بن امية الضمري وانصرف هو واخر معه الى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبره خبر القوم فلقيا رجلين من بني سليم معهما امان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلاهما ولم يعلما ان معهما امانا فجاء قومهما يطلبون الدية فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين حتى دخلوا على بني النضير وكانوا قد عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى ان يعينوه في الديات فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصاب رجلين معهما امان مني فلزمني ديتهما فاريد ان تعينوني فقالوا اجلس

حتى

حتى نطعمك ونعطيك ما تريد ثم هموا بالفتك برسول الله واصحابه فنزل جبرئيل فاخبره بذلك فقام رسول الله في الحال مع اصحابه وخرجوا فقال اليهود ان قدورنا تغلي فاعلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قد نزل عليه الوحي بما عزموا عليه فقال عطا قد امروا بان يطرحوا عليه رحى او حجرا وقيل بل القوا فاخذه جبرئيل عليه السلام الثاني قال اخرون ان الرسول صلى الله عليه وسلم نزل منزلا وتفرق الناس عنه وعلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة فجاء اعرابي وسل سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اقبل عليه وقال من يمنعك مني قال الله قالها ثلاثا فشام الاعرابي السيف فصاح رسول الله صلى الله عليه وسلم باصحابه واخبرهم وابى ان يعاقبه وعلى هذين القولين فالمراد من قوله اذكروا نعمة الله عليكم تذكير نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيهم فانه لو حصل ذلك لكان ذلك من اعظم المحن الثالث ان المسلمين قاموا الى الصلوة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان فلما صلوا ندم الكفار وقالوا ليتنا اوقعنا بهم في اثناء صلوتهم فقيل لهم ان للمسلمين بعدها صلوة هي احب اليهم من ابنائهم وابائهم يعنون صلوة العصر فهموا بان يوقعوا بهم اذا قاموا اليها فنزل جبرئيل بصلوة الخوف المسالة الثانية يقال بسط اليه لسانه اذا شتمه وبسط اليه يده اذا بطش به ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش به الا ترى الى قولهم فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد فكف ايديهم عنكم اي منعها ان تصل اليكم قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وفي الاية مسائل المسالة الاولى اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها فيه وجوه الاول انه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم فقال اذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا ثم ذكر الآن انه اخذ ميثاق من بني اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به فلا تكونوا ايها المؤمنون مثل اولئك اليهود في هذا الخلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة الثاني انه لما ذكر قوله اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم وقد ذكرنا في بعض الروايات ان هذه الاية نزلت في اليهود وانهم ارادوا ايقاع الشر برسول الله صلى الله عليه وسلم فلما ذكر الله تعالى ذلك اتبعه بذكر فضائحهم وبيان انهم ابدا كانوا مواظبين على نقض العهود والمواثيق الثالث ان الغرض من الايات المتقدمة ترغيب المكلفين في قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان فذكر تعالى انه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا ان عادة الله في التكليف والالزام غير مخصوصة بهم بل هي عادة جارية مع جميع عباده المسالة الثانية قال الزجاج النقيب اصله من النقب وهو الثقب الواسع فقيل فلان نقيب القوم لانه ينقب عن احوالهم عنها ونقب الحائط اي بلغ في النقب آخره ومنه النقبة من الجرب لانه داء الدخول وذلك انه قيل النقب بالهناء فوجد طعم القطران في لحمه والنقب الطريق في جبلين لانه قد يولج فيه وتقال كلب نقيب وهو ان ينقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه وانما تفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف اذا عرف هذا فقول النقيب فعيل والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن احوال القوم المفتش عنها وقال ابو مسلم النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعني اختارهم على علم بهم ونظيره انه يقال للمضروب ضريب وللمقتول قتيل وقال الاصم المنظور اليهم المسند اليهم امور القوم وتدبير مصالحهم المسالة الثالثة ان بني اسرائيل اثني عشر سبطا فاختار الله من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم وقال مجاهد والكلبي والسدي ان النقباء بعثوا الى مدينة الجبارين الذين امر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على احوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم موسى عليه السلام فلما ذهبوا اليهم راوا اجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا ورجعوا وحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام ان يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا كالب بن يوفنا من سبط يهودا ويوشع بن نون من سبط افرائيم بن يوسف وهما اللذان قال الله تعالى رجلان من الذين يخافون الاية قوله تعالى اني معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وفيه مسائل المسالة الاولى في الاية حذف والتقدير وقال الله لهم اني معكم الا انه حذف ذلك لاتصال الكلام بذكرهم المسالة الثانية اني معكم خطاب لمن فيه قولان الاول انه خطاب للنقباء اي وقال الله للنقباء اني معكم الثاني خطاب لكل بني اسرائيل وكلاهما محتمل الا ان الاول اولى لان الضمير يكون عائدا الى اقرب المذكورات واقرب المذكور ههنا النقباء المسالة الثالثة ان الكلام تم عند قوله وقال الله اني معكم والمعنى اني معكم بالعلم والقدرة فاسمع كلامكم وارى افعالكم واعلم ضمائركم واقدر على ايصال الجزاء اليكم فقوله اني معكم مقدمة معتبرة جدا في الترغيب والترهيب ثم لما وضع الله هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها جملة شرطية فالشرط مركب من امور خمسة وهي قوله لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا والجزاء هو قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم وذلك اشارة الى ازالة العقاب ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وهو اشارة الى ايصال الثواب وفي الاية سؤالات السؤال الاول لم اخر الايمان بالرسل عن اقامة الصلوة وايتاء الزكوة مع انه مقدم عليهما والجواب ان اليهود كانوا معترفين بانه لا بد في حصول النجاة من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة الا انهم كانوا مصرين على تكذيب بعض الرسل فذكر بعد اقامة الصلوة وايتاء الزكوة انه لا بد من الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقامة الصلوة وايتاء الزكوة تاثير في حصول النجاة بدون الايمان بجميع الرسل والسؤال الثاني ما معنى التعزير الجواب قال الزجاج العزر في اللغة الرد وتاويل عزرت فلانا اي فعلت به ما يرده عن القبيح ويزجره عنه ولهذا قال الاكثرون معنى قوله وعزرتموهم اي نصرتموهم وذلك لان من نصر انسانا فقد رد عنه اعداءه قال ولو كان التعزير التوقير لكان قوله وتوقروه تكرارا والسؤال الثالث قوله واقرضتم الله قرضا حسنا دخل تحت ايتاء الزكوة فما الفائدة في الاعادة الجواب المراد بايتاء الزكوة الواجبات وبهذا الاقراض الصدقات المندوبة وخصها بالذكر تنبيها على شرفها ومرتبتها وقال الفراء ولو قال واقرضتم الله اقراضا حسنا لكان صوابا ايضا الا انه قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله

فعلها ربيا بقول احسن ولم يقل ضل وقوله وانبيانا ناحسنا ولم يقل ابانا ثم قال تعالى فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل اي اخطا الطريق المستقيم
المستقيم الذي هو الدين الذي شرعه الله لهم فان قيل من كفر قبل ذلك ايضا فقد ضل سواء السبيل قلنا اجل ولكن الضلال بعده اظهر واعظم لان الكفر انما عظم قبحه لعظم
النعم المكفورة فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في نقضهم الميثاق وجوه
الاول بتكذيب الرسل وقتل الانبياء والثاني بكتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم الثالث بمجموع الامور المسئلة الثانية في تفسير اللعن وجوه الاول قال عطا لعناهم
اي اخرجناهم من رحمتنا الثاني قال الحسن ومقاتل مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير الثالث قال ابن عباس رضي الله عنهما ضربنا الجزية عليهم ثم قال تعالى وجعلنا
قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي قسية بتشديد الياء بغير الف على فعيلة والباقون قاسية بالالف والتخفيف
وفي قوله قسية وجهان احدهما ان يكون القسي بمعنى القاسية الا ان القسي ابلغ كما قال قادر وقدير وعالم وعليم وشاهد وشهيد فكما ان القدير ابلغ من القادر فكذلك
القسي ابلغ من القاسي الثاني انه ماخوذ من قولهم درهم قسي على وزن شقي اي فاسد رديء قال صاحب الكشاف وهو ايضا من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين فيهما
لين والمغشوش فيه يبس وصلابة وقرى قسية بكسر القاف للاتباع المسئلة الثانية قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية اي جعلناها نابية عن قبول الحق منصرفة عن
الدلايل وقالت المعتزلة وجعلنا قلوبهم اي اخبرنا عنها بانها صارت قاسية كما يقال فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتايج تلك القسوة
فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وفي هذا التحريف يحتمل التاويل الباطل ويحتمل تغيير اللفظ وقد بينا فيما تقدم ان الاول اولى لان الكتاب المنقول بالتواتر لا
يتاتى فيه تغيير اللفظ ثم قال تعالى ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس تركوا نصيبا مما امروا به في كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى
ولا تزال تطلع على خاينة منهم في الخاينة وجهان الاول انها الخيانة بمعنى المصدر كالكاذبة والعافية وقال تعالى فاهلكوا بالطاغية اي بالطغيان وقال ليس
لوقعتها كاذبة اي كذب وقال لا تسمع فيها لاغية اي لغوا وتقول العرب سمعت راغية الابل وثاغية الشاء يعنون رغاءها وثغاءها قال الزجاج ويقال عافاه الله عافية
والثاني ان يقال الخاينة صفة والمعنى تطلع على فرقة خاينة او نفس خاينة او على فعلة ذات خيانة وقيل اراد الخاين والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة قال صاحب الكشاف
وقرى على خيانة منهم ثم قال تعالى الا قليلا منهم وهم الذين امنوا منهم كعبد الله بن سلام واصحابه وقيل يحتمل ان يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر
لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه ثم قال فاعف عنهم واصفح وفيه قولان الاول منسوخ باية السيف والقول الثاني انه غير منسوخ وعلى هذا القول في الاية
وجهان احدهما المعنى فاعف عن مذنبهم ولا تواخذهم بما سلف منهم والثاني انا اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الاية بان المراد منها
امر الله رسوله بان يعفو عنهم ويصفح عنهم في صغاير زلاتهم ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم ثم قال ان الله يحب المحسنين وفيه وجهان الاول قال
ابن عباس اذا عفوت فانت محسن واذا كنت محسنا فقد احبك الله الثاني ان المراد بهولاء المحسنين هم المعنيون بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله
والقول الاول اولى لان صرف قوله والله يحب المحسنين في القول الاول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لانه هو المامور في هذه الاية بالعفو والصفح وعلى القول الثاني الى غير
الرسول والثالث ان الاولى قوله تعالى ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء
الى يوم القيمة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون المراد ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق من عند الله وانما قال من الذين قالوا انا نصارى
ولم يقل ومن النصارى وذلك لانهم انما سموا انفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله وهم الذين قالوا لعيسى نحن انصار الله فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح فبين الله
تعالى انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها عند الله وقوله اخذنا ميثاقهم اي مكتوب في الانجيل ان يومنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وتنكير الحظ في الاية
على ان المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان بمحمد عليه الصلوة والسلم وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا ما امرهم الله به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله
فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء اي الصقنا العداوة والبغضاء بهم يقال اغرى فلان بفلان اذا اولع به كانه الصق به ويقال لما الصق به الشي الغراء وفي قوله بينهم
وجهان احدهما بين اليهود والنصارى والثاني بين فرق النصارى فان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيمة ونظيره قوله او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض وقوله وسوف
ينبئهم الله بما كانوا يصنعون وعيد لهم قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير واعلم
انه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى نقضهم العهد وتركهم ما امروا به دعاهم عقيب ذلك الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال يا اهل الكتاب والمراد باهل الكتاب
من اليهود والنصارى وانما وحد الكتاب لانه اخرج مخرج الجنس ثم وصف الرسول بامرين الاول انه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون قال ابن عباس رضي اخفوا صفة محمد صلى
الله عليه وسلم واخفوا امر الرجم ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه السلم لم يقرا كتابا ولم يتعلم علما من احد فلما اخبرهم باسرار ما في كتابهم كان
ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الوصف الثاني للرسول ويعفو عن كثير اي لا يظهر كثيرا مما تكتمونه انتم وانما لا يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره في الدين والفايدة في
ذلك انهم يعلمون كون الرسول عالما بكل ما يخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا ثم قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وفيه اقوال
الاول ان المراد بالنور محمد وبالكتاب القران الثاني المراد بالنور الاسلام وبالكتاب القران الثالث النور والكتاب هو القران وهذا ضعيف لان العطف يوجب المغايرة بين المعطوف

والمعطوف

والمعطوف عليه وتسمية محمد صلى الله عليه وسلم والقران بالنور ظاهر لان النور الظاهر هو الذي يتقوى به البصر على ادراك الاشياء الظاهرة والنور الباطن ايضا
هو الذي يتقوى به البصيرة على ادراك الحقايق والمعقولات ثم قال يهدي به الله اي بالكتاب المبين من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذي
يرتضيه الله فاما من كان مطلوبه في دينه تقرير ما الفه ونشا عليه واخذه من اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله ثم قال سبل
السلام اي طرق السلامة ويجوز ان يكون على حذف المضاف اي سبل دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ومعلوم انه
ليس المراد هداية الاسلام بل الهداية الى طريق الجنة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من ظلمات الكفر الى نور الايمان وذلك ان الكفر يتحير فيه
صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى طرق الجنة كما يهتدي بالنور وقوله باذنه اي بتوفيقه والباء تتعلق بالاتباع اي يتبع رضوانه باذنه ويجوز
ان يتعلق بالهداية ولا بالاخراج لانه لا معنى له فدل ذلك على انه لا يتبع رضوان الله الا من اراد الله منه ذلك وقوله ويهديهم الى صراط مستقيم
وهو الدين الحق لان الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته واما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح
ابن مريم وفي الاية سوال وهو ان احدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح ابن مريم فكيف حكى الله عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا
من الحلولية يقولون ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في روحه واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى ذهبوا الى هذا القول بل هذا
اقرب مما ذهب اليه النصارى وذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحد بعيسى عليه السلم فاقنوم الكلمة اما ان يكون ذاتا او صفة فان كانت ذاتا فذات الله حلت
في عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير
انتقال اقنوم العلم عن ذات الله الى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ يكون الاله هو عيسى على قولهم فثبت ان النصارى وان كانوا لا يصرحون بهذا
القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذاك ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في
الارض جميعا وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير ان يهلك المسيح ابن مريم ومن في الارض جميعا فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره
وقوله فمن يملك من الله شيئا اي فمن يملك من افعال الله شيئا والملك هو القدرة اي فمن الذي يقدر على دفع شي من افعال الله ومنع شي من مراده وقوله ومن في الارض
جميعا يعني ان عيسى مشاكل لمن في الارض في الصورة والخلقة والجسمية والتركيب وتغير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل مدبرا للكل وجب ان
يكون ايضا خالقا لعيسى ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما ذكر السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين
ثم قال يخلق ما يشاء والله على كل شي قدير وفيه وجهان الاول يعني يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من الذكر والانثى كما هو معتاد وتارة لا من الاب و
الام كما في حق ادم عم وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى الثاني يخلق ما يشاء يعني ان عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمية والحيوة
والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله في شي من افعاله قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء
الله واحباؤه فانهم يقولون لا في حق انفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم اجاب المفسرون عنه من وجوه الاول ان هذا من باب حذف المضاف والتقدير نحن
ابناء رسل الله فاضيف الى الله ما هو في الحقيقة مضاف الى رسول الله ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الثاني ان لفظ الابن كما يطلق على ابن
الصلب فقد يطلق ايضا على من يتخذ ابنا واتخاذه ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله بهم اشد واكمل من عنايته بكل من سواهم
لا جرم عبر الله تعالى عن دعواهم كمال عناية الله بهم بانهم ادعوا انهم ابناء الله ثم زعموا ان عزيرا والمسيح كانا منهم صار ذلك كانهم قالوا نحن ابناء الله الا ترى
ان اقارب الملك اذا فاخروا انسانا اخر فقد يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن سلاطين العالم وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان
فكذا هاهنا الثالث قال ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله فقالوا كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن
ابناء الله واحباؤه فهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطايفة واما النصارى فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح قال لهم اني ذاهب الى ابي وابيكم وجملة
الكلام ان اليهود والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على ساير الخلق بسبب اسلافهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا في تعظيم انفسهم الى ان قالوا نحن ابناء الله واحباؤه
ثم انه تعالى ابطل عليهم دعواهم وقال قل فلم يعذبكم بذنوبكم فيه سوال وهو ان حاصل الكلام انهم لو كانوا ابناء الله واحباءه لما عذبهم والاشكال عليه ان يقال اما ان يدعوا
ان الله يعذبهم في الدنيا او يدعوا انه سيعذبهم في الاخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعايهم كونهم احباء الله لان محمدا صلى الله عليه وسلم
كان يدعي انه من احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا انظر الى واقعة احد وفي قتل الحسن والحسين عليهما السلم وان كان موضع الالزام هو انه تعالى سيعذبهم
في الاخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد عليه الصلوة والسلم ليس بكاف في هذا الباب اذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره بانهم كذبوا في ادعاء انهم احباء الله كافيا
وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضايعا والجواب من وجوه الاول ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بسائر الانبياء غير لازمة لانا نقول لانه لو كانوا ابناء الله
واحباءه لما عذبهم الله في الدنيا ومحمد عليه الصلوة والسلم ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه من ابناء الله فورد السوال الثاني موضع الالزام في عذاب الاخرة واليهود والنصارى

معترفين بعذاب الاخرة كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة الثالث المراد بقوله فلم يعذبكم بذنوبكم لم مسخكم والمعذب في الحقيقة اليهود
الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول الا انهم لما كانوا من جنس اولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة وهذا الجواب اولى لان ذلك
لكن لسائر رسول الله ان يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فانهم يقولون لا نم انه تعالى يعذبنا بل الاولى ان يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الا
بدو قويا مبينا ثم قال تعالى بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يعني انه ليس لاحد عليه حق يوجب عليه ان يغفر له وليس لاحد عليه حق يمنعه
من ان يعذبه بل الملك والملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم انا بينا ان مراد القوم من قولهم نحن ابناء الله كمال رحمته عليهم وكمال عنايته
بهم واذا عرفت هذا فمذهب اهل السنة ان الاخرة تلك النعم لحظة واحدة بطلب الهه واخرج عن صفة الحكيم واحد اعظم من قول اليهود والنصارى نحن ابناء
الله واحباؤه فكان قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطالا لقول اليهود فبان يكون ابطالا لقول المعتزلة اولى واكمل ثم قال ولله ملك السموات
والارض وما بينهما يعني من كان ملكه هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف حقا واجبا وكيف يملك الانسان الجاهل بعبادته الناقصة ومعرفته القليلة
عليه دينا لازما كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا ثم قال واليه المصير واليه يرد امر الخلق في الاخرة لانه لا يملك النفع والضر هناك
الا هو كما قال والامر يومئذ لله قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا
نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير فيه مسائل المسئلة الاولى في قوله يبين لكم وجهان الاول ان يقدر المبين وعلى هذا التقدير فيه وجهان
احدهما ان يكون ذلك المبين هو الدين والشرائع وانما حسن حذفه لان كل احد يعلم ان الرسول انما ارسل لبيان الشرائع وثانيها ان يكون التقدير يبين لكم كثيرا مما كنتم
تخفون وانما حسن حذفه لتقدم ذكره الوجه الثاني ان لا يقدر المبين ويكون المعنى يبين لكم البيان وحذف المفعول اكمل لانه على التقدير يصير عاما المسئلة الثانية
قوله يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون في محل النصب على الحال اي مبينا لكم المسئلة الثالثة قوله على فترة من الرسل قال ابن عباس يريد انقطاع من الانبياء قال فتر الشيء
فتورا اذا سكنت حدته وصار اقل مما كان عليه وسميت المدة التي بين الانبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بتلك الشرائع واعلم ان قوله على فترة متعلق بقوله جاءكم
اي جاءكم على حين فتور من ارسال الرسل قيل كان بين عيسى ومحمد عليهما السلام ستمائة او اقل واكثر وعن الكلبي ما كان بين موسى وعيسى عليهما السلام الف وسبعمائة سنة
والف نبي وبين عيسى ومحمد اربعة من الانبياء ثلثة من بني اسرائيل وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسي المسئلة الرابعة الفائدة في بعثة محمد صلى الله
عليه وسلم عند فترة الرسل ان التحريف والتغيير قد تطرق الى الشرائع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب وصار
ذلك عذرا ظاهرا في اعراض الخلق عن العبادات لان لهم ان يقولوا يا الهنا عرفنا انه لا بد من عبادتك ولكنا ما عرفنا انا كيف نعبد فبعث الله في هذا الوقت محمدا عليه السلام
ازالة لهذا العذر وقوله ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير يعني انما بعثنا اليكم الرسول في وقت الفترة كراهة ان تقولوا ما جاءنا في هذا الوقت من بشير ولا
يعني انما بعثنا اليكم الرسول في وقت الفترة كراهة ان يقولوا ما جاءنا في هذا الوقت من بشير ولا نذير ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير فزالت هذه العلة وارتفع
العذر ثم قال والله على كل شيء قدير والمعنى ان حصول الفترة يوجب احتياج الخلق الى بعثة الرسل والله تعالى قادر على كل شيء فكان قادرا على البعثة فوجب في
كرمه ورحمته ان يبعث الرسل اليهم فالمراد من قوله والله على كل شيء قدير الاشارة الى الدلالة التي قررناها قوله واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم
اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين اعلم ان وجه الاتصال هو ان الواو في قوله واذ قال موسى لقومه واو عطف وهو
متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل كانه قيل اخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله وامرهم بمحاربة الجبارين فخالفوا في الميثاق و
خالفوا في محاربة الجبارين وفي الآية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى من عليهم بامور ثلثة اولها قوله اذ جعل فيكم انبياء لانه لم يبعث في امة ما بعث في بني اسرائيل
من الانبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه الى الجبل وايضا كانوا من اولاد يعقوب بن اسحق بن ابرهيم وهؤلاء الثلثة بالاتفاق
كانوا من اكابر الانبياء وايضا كانوا على قول الاكثرين انبياء والله تعالى اعلم موسى انه لا يبعث الانبياء الا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل فهذا الشرف حصل بمن
مضى من الانبياء وبالذين كانوا حاضرين مع موسى وبالذين اخبر الله موسى ببعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك ولا شك انه شرف عظيم وثانيها قوله
وجعلكم ملوكا وفيه وجوه احدها قال السدي يعني وجعلكم احرارا تملكون انفسكم بعد ما كنتم في ايدي القبط بمنزلة اهل الجزية فلا يغلبكم على انفسكم غالب
وثانيها ان كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لانه يملك امر امته ويملك التصرف فيهم وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكا ولهذا قال تعالى فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب
والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وثالثها انه كان في اسلافهم واخلافهم ملوك وعظماء وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك على سبيل الاستعارة ورابعها من كان مستقلا
بامر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه الى احد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه احد الا باذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها ماء جار
وكان لهم اموال كثيرة وخدم يقومون بامرهم ومن كان كذلك كان ملكا والنوع الثالث من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله وآتاكم ما لم يؤت احدا من
العالمين وذلك لانه تعالى خصهم بانواع عظيمة من الاكرام احدها انه تعالى فلق البحر لهم وثانيها انه اهلك عدوهم واورثهم اموالهم وثالثها انه انزل عليهم المن والسلوى

ورابعها انه اخرج لهم المياه العذبة من الحجر وخامسها انه تعالى اظل فوقهم الغمام وسادسها انه لم يجمع لقوم الملك والنبوة كما جمع لهم وسابعها انهم في تلك الايام كانوا هم العلماء
بالله وهم احباب الله وانصار دينه واعلم ان موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعم وشرحها لهم امرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو فقال يا قوم ادخلوا الارض المقدسة
التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه مسائل المسئلة الاولى روي ان ابرهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان فقال له الله تعالى انظر فما
ادركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما اخرج قوم موسى من مصر وعدهم الله تعالى اسكان ارض الشام وكان بنو اسرائيل يسمون ارض الشام ارض
المواعيد ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيبا من الامناء ليتجسسوا لهم عن احوال تلك الاراضي فلما دخلوا تلك البلاد راوا اجساما عظيمة هائلة قال المفسرون لما بعث
موسى النقباء لاجل التجسس رآهم واحد من اولئك الجبارين فاخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه واتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال متعجبا
للملك هؤلاء يريدون قتالنا فقال الملك ارجعوا الى صاحبكم واخبروه بما شاهدتم ثم انصرف اولئك النقباء الى موسى فاخبروه بالواقعة فامرهم ان يكتموا ما شاهدوه
فلم يقبلوا قوله الا رجلان منهم وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا فانهما سهلا الامر وقالا انها بلاد طيبة كثيرة النعم والاقوام وان كانت اجسامهم عظيمة الا ان
قلوبهم ضعيفة واما العشرة الباقية فقد اوقعوا الجبن في قلوب الناس حتى اظهروا الامتناع عن غزوهم فقالوا لموسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب
انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فدعا عليهم موسى فعاقبهم الله بان ابقاهم في التيه اربعين سنة ومات اولئك العصاة في التيه واهلك النقباء العشرة
في التيه بعقوبات غليظة ومن الناس من قال ان موسى وهارون ماتا ايضا في التيه ومنهم من قال ان موسى عليه السلام بقي وخرج معه يوشع بن نون وكالب وقاتلوا
الجبارين وغالبوهم ودخلوا تلك البلاد فهذه هي القصة والله اعلم بكيفية الامور المسئلة الثانية الارض المقدسة هي الارض المطهرة طهرت وجعلت مسكنا
وقرارا للانبياء وهذا فيه نظر لان تلك الارض لما قال موسى ادخلوا الارض المقدسة ما كانت مقدسة عن الشرك وما كانت مقرا للانبياء ويمكن ان يجاب
بانها كانت كذلك فيما قبل المسئلة الثالثة اختلفوا في تلك الارض فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي اريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقيل
الطور المسئلة الرابعة في قوله كتب الله لكم وجوه احدها كتب في اللوح المحفوظ انها لكم وثانيها وهبها الله لكم وثالثها امركم بدخولها فان قيل لم قال
كتبها الله لكم ثم قال فانها محرمة عليهم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص
فصار كانه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم وقيل ان الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لا جرم لم يوجد المشروط وقيل انها
محرمة عليهم اربعين سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب المسئلة الخامسة في قوله كتب الله فائدة عظيمة وهي ان القوم وان كانوا جبارين الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء
الضعفاء بان تلك الارض لهم فان كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى علموا قطعا ان الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد وان يقدموا على قتالهم من غير جبن
وخوف وهلع فهذه هي الفائدة من هذه الكلمة ثم قال ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه وجهان الاول لا ترجعوا عن الدين الصحيح الى الشك في نبوة
موسى وذلك لانه عليه السلام لما اخبر ان الله تعالى جعل تلك الارض لهم كان هذا وعدا بان الله ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى فيصيروا
كافرين بالالهية والنبوة الوجه الثاني المراد لا ترجعوا عن الارض التي امرتم بدخولها الى الارض التي خرجتم عنها روي ان القوم كانوا قد عزموا على الرجوع
الى مصر وقوله فتنقلبوا خاسرين فيه وجوه احدها خاسرين في الاخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب وثانيها ترجعون الى الذل وثالثها تموتون
في التيه ولا تصلون الى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الاخرة ثم اخبر الله تعالى عنهم قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين وفي تفسير الجبارين وجوه الاول
الجبار فعال من جبره على الامر بمعنى اجبره عليه وهو العاتي الذي يجبر الناس على ما يريد وهذا هو اختيار الفراء والزجاج قال الفراء لم اسمع فعالا من افعل الا في حرفين
وهما جبار من اجبر ودراك من ادرك الثاني انه ماخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الايدي اليها ويقال رجل جبار اذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها
بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الاجسام بحيث كانت ايدي قوم موسى ما كانت تصل اليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم انا لن
ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون وانما قالوا هذا القول على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم قال تعالى
قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وفيه مسائل
المسئلة الاولى هذان الرجلان هما يوشع بن نون وكالب وكانا من الذين يخافون وانعم الله عليهما بالهداية والثقة بقول الله والاعتماد على نصرة الله قال
القفال ويجوز ان يكون التقدير وقال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبارون وهما رجلان منهم انعم الله عليهما بالايمان فآمنا وقالا هذا القول
لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم وقراءة من قرا يخافون بالضم شاهدة لهذا الوجه المسئلة الثانية في قوله انعم الله عليهما وجهان الاول انه صفة لقوله رجلان الثاني
انه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام المسئلة الثالثة قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة في الوعد بالنصر والظفر كانه قال متى دخلتم باب
بلدهم انهزموا ولم يبق منهم نافخ نار ولا ساكن دار المسئلة الرابعة انما جزم هذان الرجلان في قولهما فاذا دخلتموه فانكم غالبون لانهما كانا جازمين بنبوة
موسى فلما اخبرهم موسى بان الله قال ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم لا جرم قطعا بان النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم وكذلك ختموا كلامهم بقولهم

بقوله وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مومنين يعني لما وعدكم الله النصر فلا ينبغي ان تصيروا خايفين من شدة قوتهم واجسامهم بل توكلوا على الله في حصول هذا النصر لكم ان كنتم
مومنين مقرين بوجود الاله القادر ومومنين بصحة نبوة موسى عليه السلم ثم قال تعالى قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك
فقاتلا انا ههنا قاعدون وفي قوله اذهب انت وربك وجوه الاول لعل القوم كانوا مجسمة وكانوا يجوزون الذهاب والمجي على الله تعالى الثاني يحتمل
ان لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمه فذهب يجيبني يعني يريد ان يجيبني فكانهم قالوا كن انت وربك مريدين لقتالهم الثالث التقدير اذهب انت
وربك معين لك بزعمك فاضمر خبر الابتدا فان قيل فاذا اضمر الخبر فكيف يجعل قوله فقاتلا خبرا ايضا قلنا لا يمتنع خبر بعد خبر الرابع المراد بقوله وربك
اخوه هرون وسموه ربا لانه اكبر من موسى قال المفسرون قولهم اذهب انت وربك ان قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر وان قالوه على وجه التمرد
فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة فلا تاس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هولاء اليهود وشدة
بغضهم وغلوهم في المنازعة مع انبياء الله منذ كانوا ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلم انه لما سمع منهم هذا الكلام قال رب اني لا املك الا نفسي واخي ذكر الزجاج
في اعراب قوله واخي وجهين الرفع والنصب اما الرفع فمن وجهين احدهما ان يكون نسقا على موضع اني والمعنى انا لا املك الا نفسي واخي كذلك ومثله ان الله بري
من المشركين ورسوله والثاني ان يكون عطفا على الضمير في املك وهو انا والمعنى لا املك انا واخي الا انفسنا واما النصب فمن وجهين احدهما ان يكون نسقا
على اني والتقدير اني واخي لا يملك الا انفسنا والثاني ان يكون اخي معطوفا على نفسي فيكون المعنى لا املك الا نفسي ولا املك الا اخي لان اخاه اذا كان مطيعا
له فهو مالك طاعته فان قيل لم قال لا املك الا نفسي واخي وكان معه الرجلان المذكوران قلنا كانه لم يثق بهما كل الوثوق لما راى من اطباق الاكثرين على التمرد وايضا
لعله انما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه وايضا يجوز ان يكون المراد بالاخ من يواخيه بالدين وعلى هذا التقدير فكانا داخلين في قوله واخي ثم قال فافرق بيننا وبين
القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا وبينهم بان تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقونه وهو في معنى الدعاء عليهم ويحتمل ان يكون المراد خلصنا من
صحبتهم كقوله ونجني من القوم الظالمين ثم قال قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تاس على القوم الفاسقين وفيه مسايل
المسلة الاولى قوله فانها اي الارض المقدسة محرمة عليهم وفي قوله اربعين سنة قولان احدهما انها منصوبة بالتحريم اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين
سنة ثم فتح الله تلك الارض لهم من غير محاربة هكذا ذكره الربيع بن انس والقول الثاني انها منصوبة بقوله يتيهون اي يتيهون في تلك الحالة اربعين سنة واما
احدهما انها منصوبة بالتحريم اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا ثم ان اولادهم دخلوا ذلك البلد المسلة الثانية يحتمل ان موسى
عليه السلم لما قال في دعايه على القوم ربنا افرق بيننا وبين القوم الفاسقين لم يقصد بدعايه هذا الجنس من العذاب بل اخف منه فلما اخبره الله بالتيه علم انه
بسبب ذلك فقراه وحزن وهون امرهم عليه فقال لا تاس على القوم الفاسقين قال مقاتل ان موسى لما اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت علينا وندم موسى عليه السلم على
ما عمل فاوحى الله اليه لا تاس على القوم الفاسقين وجايز ان يكون ذلك خطابا لمحمد عليه الصلوة والسلم اي لا تحزن على قوم لم يزل شانهم المعاصي ومخالفة الرسل
المسلة الثالثة اختلف الناس في ان موسى وهرون عليهما السلم هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم انهما ما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلم
دعا ان يفرق بينه وبين اوليك الفاسقين ودعوات الانبياء مجابة وهذا يدل على انه عليه السلم ما كان معهم في ذلك الموضع الثاني ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء
الانبياء لا يعذبون الثالث ان القوم انهم تمردوا وموسى وهرون ما كانا كذلك فكيف يجوز ان يكون مع اوليك الفاسقين في ذلك العذاب وقال اخرون انهما كانا
مع القوم في ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابرهيم عم فجعلها بردا وسلاما ثم القايلون بهذا القول اختلفوا في انهما هل ماتا
في التيه او خرجا منه فقال قوم ان هرون مات في التيه ثم مات موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذي فتح الارض
المقدسة وقيل انه ملك الشام بعد ذلك وقال اخرون بل بقي موسى عليه السلم بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم واخذ الارض المقدسة
والله اعلم المسلة الرابعة قوله فانها محرمة عليهم الاكثرون على انه تحريم منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز ايضا ان يكون تحريم تعبد فامرهم ان يمكثوا في تلك المفاوز في الشدة
والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم المسلة الخامسة اختلفوا في التيه فقال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسع فراسخ في ثلثين فرسخا وقيل ستة فراسخ في اثني عشر فرسخا وقيل كانوا
ستة الاف فارس فان قيل كيف يعقل بقا هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم
وضعوا اعينهم على حركة الشمس او الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة قلنا فيه وجهان الاول ان خوارق العادات في زمان الانبيا
غير بعيد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات وانه باطل الثاني اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السوال لاحتمال ان الله تعالى حرم عليهم
الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك المفازة اربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال المسلة السادسة
يقال تاه يتيه تيها وتوها والتيه اعمها والتيهاء الارض التي لا يهتدى فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا وكانت حركتهم في تلك المفازة
على سبيل الاستدارة وهذا مشكل فانهم اذا وضعوا اعينهم على مسير الشمس ولم يعطفوا ولم يرجعوا فانهم لا بد وان يخرجوا عن المفازة بل الاولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه

قوله

قوله تعالى واتل عليهم نبا ابني ادم بالحق وفي الاية مسايل المسلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى قال فيما تقدم يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم
اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر تعالى ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم انه
تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذه الاحوال على القلب ذكر قصصا كثيرة في ان كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا وبغيا فذكر اولا
قصة النقباء الاثني عشر واخذ الله الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم
وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلايل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه الا الحسد لمحمد صلى الله عليه وسلم فيما اتاه الله من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة
الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني ادم وان احدهما قتل الاخر حسدا منه على ان الله قبل قربانه فكل هذه القصص دالة على ان كل ذي
نعمة محسود فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج انواع المكر والكيد في حقه فكان ذكر هذه القصص
تسلية من الله تعالى لرسوله عم فيما هم قوم من اليهود ان يمكروا به وان يوقعوا به افة ومحنة الثاني ان هذا متعلق بقوله قل يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما
كنتم تخفون من الكتاب وهذه القصة وكيفية ايجاب القصاص عليها من اسرار التورية الثالث ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهو قصة محاربة الجبارين اي اذكر لليهود
حديث ابني ادم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابني ادم في احدهما على قتل الاخ الرابع قيل هذا متصل بقوله حكاية
عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم من اولاد الانبياء مع كونهم كما لم ينفع ولد ادم معصيته بكون ابيه نبيا معظما الخامس لما كفر اهل الكتاب بمحمد
عليه الصلوة والسلم حسدا اخبرهم الله تعالى بخبر ابني ادم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبة والمقصود منه التحذير عن الحسد المسلة الثانية قوله واتل عليهم فيه قولان احدهما
واتل على الناس والثاني واتل على اهل الكتاب وفي قوله ابني ادم قولان الاول انهما ابنا ادم من صلبه وهما هابيل وقابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما
هابيل كان صاحب غنم وقابيل كان صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شاة معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت معه فجعلها
قربانا ثم تقرب كل واحد بقربانه الى الله فنزلت نار من السما فاحتملت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله قبل قربان اخيه ولم يتقبل قربانه فحسده وقتله
وثانيها ما روي ان ادم عليه السلم كان يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن من الغلام من بطن اخر فولد قابيل وتوامته وبعدهما هابيل وتوامته
وكانت توامة قابيل احسن الناس وجها فاراد ادم عم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل ذلك وقال انا احق بها وهي احسن وليس هذا من الله وانما هو رايك فقال ادم عم
لهما قربا قربانا فمن ايكما قبل قربانه زوجها منه فقبل الله قربان هابيل بان انزل الله على قربانه نارا فازداد قابيل حسدا له والقول الثاني وهو قول الحسن والضحاك
ان ابني ادم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني ادم لصلبه وانما كانا رجلين من بني اسرايل قالا والدليل عليه قوله تعالى في اخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرايل انه
من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا اذ من الظاهر ان صدور الذنب من احد ابني ادم لا يصلح لان يكون سببا لايجاب القصاص على بني
اسرايل اما لما اقدم رجل من بني اسرايل على مثل هذه المعصية امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك
ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان اصرار اليهود ابدا من قديم الدهر على التمرد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الاخر واقدم على
قتله ولا شك انها رتبة عظيمة في الحسد فانه لما شاهد ان قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى فذلك مما يدعوه الى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه فلما اقدم على قتله
مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات واذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان ان الحسد دا قديم في بني اسرايل وجب ان يقال هذان الرجلان
انا كانا من بني اسرايل واعلم ان القول الاول هو الذي اختاره اكثر اصحاب الاخبار وفي الاية ايضا ما يدل عليه لان الاية تدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم
ذلك من عمل الغراب ولو كان من بني اسرايل لما خفي عليه هذا الامر المسلة الثالثة قوله بالحق فيه وجوه الاول تلاوة ملتبسة بالحق والصحة من عند الله الثاني تلاوة
ملتبسة بالصدق وموافقة لما في التورية والانجيل الثالث اي بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد لان المشركين واهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويبغون عليه بالحق اي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الاقاصيص التي لا فايدة فيها وانما هي لهو الحديث وهذا يدل على ان المقصود بالذكر من
القصص في القران العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ثم قال تعالى اذ قربا قربانا وفيه مسايل المسلة الاولى اذ نصب
بماذا فيه قولان الاول انه نصب بالنبا اي قصتهم وحديثهم في ذلك الوقت الثاني يجوز ان يكون بدلا من النبا اي واتل عليهم النبا نبا ذلك الوقت على تقدير حذف المضاف المسلة الثانية
القربان اسم لما يتقرب به الى الله من ذبيحة او صدقة ومضى الكلام في القربان في سورة ال عمران المسلة الثالثة تقدير الكلام وهو قوله اذ قربا قربانا قرب كل واحد منهما
قربانا الا انه جمعهما في الفعل وافرد الاسم لانه يستدل بفعلهما على ان لكل واحد قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد وايضا فالقربان مصدر كالرجحان
والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع ثم قال تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر وفيه مسايل المسلة الاولى قيل كان علامة القبول ان تاكله النار وهو قول اكثر
المفسرين وقال مجاهد علامة الرد ان تاكله النار والاول اولى لاتفاق اكثر المفسرين عليه وقيل ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله فكانت النار تنزل من السما فتاكله
المسلة الثانية انما صار احد القربانين مقبولا والاخر مردودا لان حصول التقوى شرط في قبول الاعمال قال تعالى ههنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقال فيما امرنا

من القران بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فاخبر ان الذي يصل الى حضرة الله ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب قال التقوى ههنا
واشار الى القلب وحقيقة التقوى امور احدها ان يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتقي باقصى ما يقدر عليه من جهات التقصير وثانيها ان يكون غاية
الاتقاء من ان ياتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله وثالثها ان يتقي ان يكون لغير الله فيه شركة وما اصعب رعاية هذه الشرايط المسئلة الثالثة قيل في هذه القصة ان
احدهما جعل قربانه احسن ما كان معه والاخر جعل قربانه اردى ما كان معه وقيل انه اضمر حين قرب قربانه سواء قبل او لم يقبل لم يتزوج اخته من هابيل وقيل كان قابيل
ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل الله قربانه ثم حكى الله تعالى عن قابيل انه قال لهابيل لاقتلنك قال انما يتقبل الله من المتقين في الكلام حذف والتقدير كان هابيل
قال لم تقتلني قال لان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبي انما يتقبل الله من المتقين وقيل هذا من كلام الله تعالى لنبيه محمد عليه الصلوة والسلم انه انما لم يتقبل قربانه لانه
لم يكن متقيا ثم حكى تعالى عن الاخ المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفي الاية
سوالان السوال الاول وهو انه لما لم يدفع القاتل عن نفسه مع ان الدفع عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا اقل من انه ليس بحرام فلم قال اني اخاف الله رب
العالمين والجواب من وجوه الاول يحتمل ان يقال انه لاح للمقتول بامارات غلبت على الظن انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة يعني
انا لا اجوز من نفسي ان ابتداك بالقتل الظلم والعدوان وانما لا افعله خوفا من الله تعالى وانما ذكر له هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله وكان غرضه منه
تقبيح القتل العمد في قلبه ولهذا يروى ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب راسه بحجر كبير فقتله الثاني في الجواب ان المذكور في الاية هو قوله ما انا بباسط يدي اليك
لاقتلك يعني لا ابسط يدي اليك لغرض قتلك وانما ابسط يدي اليك لغرض الدفع وقال اهل العلم الدافع عن نفسه يجب عليه ان يدفع بالايسر فالايسر وليس له ان
يقصد القتل بل يجب عليه ان يقصد الدفع ثم ان لم يندفع الا بالقتل جاز له ذلك الثالث قال بعضهم المقصود بالقتل ان اراد ان يستسلم جاز له ذلك وهكذا فعل
عثمان رضي الله عنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمحمد بن مسلمة القى كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس امر يجوز
ان يختلف باختلاف الشرايع فقال مجاهد ان الدفع عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت السوال الثاني لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو
قوله لئن بسطت ما انا بباسط الجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع ولذلك اكده بالباء المؤكدة للنفي ثم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك
فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين وفيه سوالات السوال الاول كيف يعقل ان يبوء القاتل باثم المقتول مع انه تعالى قال ولا تزر وازرة وزر
اخرى والجواب من وجهين قال ابن عباس وابن مسعود والحسن وقتادة معناه تحمل اثم قتلي واثمك الذي من اجله لم يتقبل قربانك السوال الثاني انه لا يجوز للانسان ان يريد
من غيره ان يعصي الله فلم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك والجواب من وجوه قد ذكرنا ان هذا الكلام انما دار بينهما عند ما غلب ظن المقتول انه يريد قتله وكان
ذلك قبل اقدام القاتل على ايقاع القتل به فكانه لما وعظه ونصحه قال له وان كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة فلا بد وان ترصد بقتلي في وقت اكون غافلا
عنك وعاجزا عن دفعك فحينئذ لا يمكنني ان ادفعك عن قتلي الا اذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان وهذا مني كبيرة ومعصية واذا دار الامر بين ان اكون فاعل هذه المعصية
او بين ان تكون انت فانا احب ان تحصل هذه الكبيرة لك لا لي ومعلوم ان ارادة صدور الذنب من الغير في هذه الحالة وعلى هذا الشرط لا يكون حراما بل هو عين الطاعة
ومحض الاخلاص والوجه الثاني في الجواب ان المراد اني اريد ان تبوء بعقوبة قتلي ولا شك انه يجوز للمظلوم ان يريد من الله عقاب ظالمه والثالث روي ان الظالم
اذا لم يجد يوم القيمة ما يرضي خصمه اخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني اريد ان تبوء باثمي في انه يحمل عليك يوم القيمة اذا لم يجد ما يرضيني
به وباثمك في قتلك اياي وهذا يصلح جوابا عن السوال الاول ثم قال تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه قال المفسرون سهلت له نفسه قتل اخيه ومنهم من قال
شجعته وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور من القتل العمد العدوان كونه من اعظم الكباير فهذا الاعتقاد يصير صارفا له عن فعله فيكون هذا الفعل كالشي
العاصي عليه الذي لا يطيعه بوجه البتة فاذا اوردت النفس انواع وساوسها صار هذا الفعل سهلا عليه فكان النفس جعلت بوساوسها العجيبة هذا الفعل
كالمطيع له بعد ان كان كالعاصي المتمرد عليه فهذا هو المراد بقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه قالت المعتزلة لو كان خالق الكل هو الله لكان ذلك التزيين والتطويع مضافا
الى الله لا الى النفس وجوابه انه لما استندت الافعال الى الدواعي كان فاعل تلك الدواعي هو الله فكان فاعل الافعال كلها هو الله ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر
قابيل كيف يقتل هابيل فظهر له ابليس واخذ طيرا وضرب راسه بحجر فتعلم قابيل ذلك منه ثم انه وجد هابيل نائما يوما فضرب راسه بصخرة فمات وعن عبد الله رضي
عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن آدم الاول كفل من دمها وذلك لانه اول من سن القتل ثم قال تعالى فاصبح من الخاسرين قال ابن عباس
خسر دنياه واخرته اما الدنيا فهو انه اسخط والديه وبقي مذموما الى يوم القيمة واما الاخرة فهو العقاب العظيم قيل ان قابيل لما قتل اخاه هرب الى عدن من ارض
اليمن فاتاه ابليس وقال انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم النار ويعبدها فان عبدت النار ايضا حصل مقصودك فبنى بيت نار وهو اول من
عبد النار وروي ان هابيل قتل وكان ابن عشرين سنة وكان قتله عند عقبة حراء وقيل بالبصرة في موضع المسجد الاعظم وروي انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض
فسال آدم عن اخيه فقال ما كنت عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث آدم عليه السلام بعده مائة سنة لم يضحك قط قال صاحب الكشاف روي انه رثاه بشعر قال الامام

كذب

كذب وما الشعر الا منحول ملحون والانبياء معصومون عن الشعر وصدق صاحب الكشاف فيما قال فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق بالحمقى من المعلمين فكيف ينسب الى
من جعله الله علما وحجة على الملايكة ثم قال تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوءة اخيه وفيه مسائل المسئلة الاولى قيل لما قتله تركه لا يدري ما يصنع
به ثم خاف عليه السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تغير فبعث الله غرابا وفيه وجوه الاول بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر له بمنقاره ورجليه
ثم القاه في الحفرة فتعلم قابيل ذلك من الغراب الثاني قال الاصم لما قتله وتركه بعث الله غرابا يحثي التراب على المقتول فلما راى القاتل ان الله كيف يكرمه بعد موته
ندم وقال يا ويلتي الثالث قال ابو مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب فدفن شيا فتعلم ذلك منه المسئلة الثانية ليريه فيه وجهان ليريه الله او ليريه الغراب
اي ليعلمه لانه لما كان سبب تعليمه فكانه قصد تعليمه على سبيل المجاز المسئلة الثالثة سوءة اخيه عورة اخيه وما لا يجوز ان ينكشف من جسده والسوءة الفضيحة
لقبحها وقيل سوءة اخيه اي جيفة اخيه ثم قال تعالى قال يا ويلتي اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاواري سوءة اخي فاصبح من النادمين وفيه مسائل
المسئلة الاولى لا شك ان قوله يا ويلتي كلمة تحسر وتلهف وفي الاية احتمالان الاول انه لما كان يعلم كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب علم ان الغراب اكثر
علما منه وعلم انه اقدم على امر بسبب جهله وقلة معرفته فندم وتلهف وتحير على فعله والثاني انه كان مما يكتفه فانه يبعد في الانسان ان لا يهتدي الى هذا القدر
من العمل الا انه لما قتله تركه بالعراء استخفافا به فلما راى الغراب يدفن الغراب الاخر رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما قتل ذلك الاخر فبعد ان قتله اخفاه تحت
الارض افاكون اقل شفقة من هذا الغراب وقيل ان الغراب جاء وكان يحثي التراب على المقتول فلما راى ان الله اكرمه حال حيوته بقبول قربانه واكرمه بعد مماته بان بعث
الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الدرجة عند الله فتلهف على فعله وعلم انه لا قدرة له على التقرب اليه الا بان يدفنه فلا جرم قال يا ويلتي اعجزت ان اكون مثل
هذا الغراب المسئلة الثانية قوله يا ويلتي اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كان الويل كان غير
حاضر فناداه ليحضر اي ايها الويل احضر فهذا اوان حضورك وذكرنا زيادة بيان في قوله يا ويلتي الد المسئلة الثالثة لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم
نديما لانه يلازم المجلس وفيه سوال وهو انه صلى الله عليه وسلم قال الندم توبة فلما كان من النادمين كان من التائبين فلم لم تقبل توبته واجابوا عنه من وجوه الاول انه
لما لم يعلم الدفن من الغراب صار من النادمين على حمله على ظهره سنة الثاني انه صار من النادمين على قتل اخيه لانه لا نفع له في قتله وسخط عليه بسببه ابواه واخوته فكان
ندمه لاجل هذه الاسباب لا لكونه معصية الثالث ان ندمه كان لاجل انه تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله فلما راى ان الغراب لما قتل الغراب دفنه ندم على قساوة
قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ولحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب ولم تظهر مني على اخي كنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة
فكان ندمه لهذه الاسباب لا لاجل الخوف من الله فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم ثم قال تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في
الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله من اجل ذلك اي بسببه وعلته فان قيل ههنا سوالان
الاول ان قوله من اجل ذلك اي من اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل يوجب القصاص على بني اسرائيل الثاني انه وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الامم فما فائدة
تخصيصه ببني اسرائيل والجواب عن الاول من وجهين احدهما قال الحسن هذا القتل انما وقع في بني اسرائيل لا بين ولدي آدم من صلبه وقد ذكرنا هذه المسئلة فيما تقدم
الثاني انا لا نسلم ان هذا القتل وقع بين ولدي آدم من صلبه لكن قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل بل هو اشارة الى ما مر ذكره في هذه القصة من انواع
المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام فمنها قوله فاصبح من الخاسرين ومنها قوله فاصبح من النادمين فقوله فاصبح من الخاسرين اشارة الى انه حصلت له خسارة
الدين والدنيا وقوله فاصبح من النادمين اشارة الى انه حصل في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن مع انه لا دافع له البتة فقوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
اي من اجل ذلك ذكرنا في اثناء القصة من انواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا القصاص في حق القاتل وهذا جواب حسن واما السوال الثاني
فالجواب عنه ان وجوب القصاص وان كان عاما في جميع الاديان والملل الا ان التشديد المذكور ههنا في حق بني اسرائيل غير ثابت في جميع الاديان لانه تعالى حكم ههنا بان
قتل النفس الواحدة جار مجرى قتل جميع الناس ولا شك ان المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع
علمهم بهذه المبالغة العظيمة اقدموا على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية
الرسول صلى الله عليه وسلم في الواقعة التي ذكرنا انهم عزموا على الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وباكابر صحابته رضوان الله عليهم اجمعين كان تخصيص بني اسرائيل في
هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود المسئلة الثانية قرئ من اجل ذلك بحذف الهمزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرأ
ابو جعفر من اجل ذلك بكسر الهمزة وهي لغة فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسر الهمزة المسئلة الثالثة قال القائلون بالقياس دلت الاية على ان احكام الله تعالى
قد تكون معللة بالعلل وذلك لانه تعالى قال من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل كذا وكذا وهذا تصريح بان كتبه تلك الاحكام معللة بتلك المعاني المشار اليها بقوله
من اجل ذلك والمعتزلة ايضا قالوا دلت هذه الاية على ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد ومتى ثبت ذلك امتنع كونه خالقا للكفر والقبايح فيهم مريدا وقوعها
منهم لان خلق القبايح وارادتها يمنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور قال اصحابنا القول بتعليل احكام الله تعالى محال لوجوه احدها

ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة اخرى ولزم التسلسل وثانيها لو كان معللا بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى ان كان على السوية امتنع كونه علة وان لم يكن على السوية فاحد جانبيه اولى وذلك يقتضى كونه مستفيدا تلك الاولوية من ذلك الفعل فيكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير وهو محال وثالثها انه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب انتهاؤها الى الداعية الاولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله وثبت ان عند حدوث الداعية يجب الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله تعالى وهذا يمنع من تعليل افعال الله واحكامه فثبت ان ظاهر هذه الاية من المتشابهات لا من المحكمات والذي يؤكد ذلك قوله تعالى قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا وذلك نص صريح في انه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح المسئلة الرابعة قوله او فساد في الارض قال الزجاج انه معطوف على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض وانما قال تعالى ذلك لان القتل يحل باسباب منها القصاص وهو المراد بقوله من قتل نفسا بغير نفس ومنها الكفر مع الاصرار ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الاية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله او فساد في الارض المسئلة الخامسة قوله فكانما قتل الناس جميعا فيه اشكال وهو ان قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس فان من الممتنع ان يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي ان تشبيه احد الشيئين بالاخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه لانا نقول هذا يشبه ذاك اعم من قولنا انه يشبهه من كل الوجوه او من بعض الوجوه واذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه الاول المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شانه يعني كما ان قتل كل الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل الانسان مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا اليما الوجه الثاني في الجواب هو ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه انه يقصد قتل انسان واحد معين يجب ان يكون جدهم واجتهادهم في منعه عن قتل ذلك الانسان مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الاولى الوجه الثالث في الجواب هو انه لما اقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الامر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل احد فكان في قلبه ان كل احد نازعه في شيء من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشر شر من عمله فيصير من قتل انسانا قتلا عمدا عدوانا فكانما قتل جميع الناس وهذه الاجوبة الثلثة حسنة المسئلة السادسة قوله ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا المراد من احياء النفس تخليصها عن المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرط والكلام في ان احياء النفس الواحدة مثل احياء النفوس على قياس ما قررناه في ان قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون والمعنى ان كثيرا من اليهود بعد ذلك اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون بعظمته

قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض

اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى تغليظ الاثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض الذي يوجب القتل ما هو فان بعض ما يكون فسادا في الارض لا يوجب القتل فقال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في اول الاية سؤال وهو ان المحاربة مع الله غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع اولياء الله والمحاربة مع رسول الله ممكنة فلفظة المحاربة لما نسبت الى الله كان مجازا لان المراد منه المحاربة مع اولياء الله واذا نسبت الى الرسول كانت حقيقة فلفظ يحاربون في قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله يلزم ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فهذا تقرير السؤال وجوابه من وجهين الاول انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكليف والتقدير انما جزاء الذين يخالفون احكام الله واحكام رسوله ويسعون في الارض فسادا كذا وكذا الثاني تقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله واولياء رسوله كذا وكذا وفي الخبر ان الله تعالى قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة المسئلة الثانية من الناس من قال هذا الوعيد مختص بالكفار ومنهم من قال انه في فساق المؤمنين اما الاولون فقد ذكروا وجوها الاول انها نزلت في قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين للاسلام فمرضوا وابدانهم واصفرت الوانهم فبعثهم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها فيصحوا فلما وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة وساقوا الابل وارتدوا فبعث النبي صلى الله عليه واله وسلم من ردهم وامر حتى قطعت ايديهم وارجلهم وسملت اعينهم وتركهم هناك حتى ماتوا فنزلت هذه الاية نسخا لما فعله الرسول عليه الصلوة والسلام فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القران وعند الشافعي رح لما لم يجز نسخ السنة بالقران كان الناسخ لتلك السنة سنة اخرى ونزل هذا القران مطابقا للسنة الناسخة الثاني ان الاية نزلت في قوم ابي بردة الاسلمي وكان قد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمر قوم من كنانة يريدون الاسلام وابو بردة غائب فقتلوهم واخذوا اموالهم الثالث ان هذه الاية نزلت في هؤلاء الذين حكى الله عنهم من بني اسرائيل انهم بعد ان غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل ومفسدون في الارض فمن اتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم كذا وكذا الرابع ان هذه الاية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقهاء قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الاية على المرتدين وجوه احدها ان قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والاية تقتضي ذلك وثانيها لا يجوز الاقتصار في المرتد على قطع اليد ولا على النفي والاية تقتضي ذلك وثالثها ان الاية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل ذلك على ان الاية لا تعلق لها بالمرتدين ورابعها ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا فوجب ان لا تكون الاية مختصة بالمرتد وخامسها ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا او مسلما اقصى ما في الباب ان يقال الاية نزلت في الكفار لكنك تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسئلة الثالثة المحاربون المذكورون في الاية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن ارادهم بسبب انه يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في ارواحهم ودمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان قاطع الطريق انما يمتاز عن السارق بهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق واما لو حصلت في نفس البلدة فقال الشافعي رح انه يكون ايضا ساعيا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد قال وارى انهم في المصر لو كانوا اعظم ذنبا فلا اقل من المساواة وقال ابو حنيفة ومحمد رح اذا حصل ذلك في المصر فلا يقام عليه الحد وجه قول الشافعي رح في النص والقياس اما النص فعموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ومعلوم انه اذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم النص واما القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف بالمصر وغير المصر كسائر الحدود ووجه قول ابي حنيفة رح ان الخارج من المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن في المغالبة فصار في حكم السارق المسئلة الرابعة ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للعلماء في لفظة او في هذه الاية قولان الاول انها للتخيير وهو قول ابن عباس رح في رواية علي بن ابي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى ان الامام ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء قطع الايدي والارجل وان شاء نفى اي واحد من هذه الاقسام شاء فعل وقال ابن عباس رح في رواية عطاء كلمة او ههنا ليست للتخيير بل هي لبيان ان الاحكام تختلف باختلاف الجنايات فمن اقتصر على القتل قتل ومن قتل واخذ المال قتل وصلب ومن اقتصر على اخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ومن اخاف السبيل ولم ياخذ المال نفي من الارض وهذا قول الاكثرين من العلماء وهو مذهب الشافعي رح والذي يدل على ضعف القول الاول وجهان الاول انه لو كان المراد من الاية التخيير لوجب ان يتمكن الامام من الاقتصار على النفي ولما اجمعوا على انه ليس المراد من الاية التخيير الثاني ان هذا المحارب اذا لم يقتل ولم ياخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصي فثبت انه لا يجوز حمل الاية على التخيير فيجب ان يعتبر في كل حكم على حدة فصار التقدير ان يقتلوا او يصلبوا ان جمعوا بين اخذ المال والقتل او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اقتصروا على اخذ المال او ينفوا من الارض ان اخافوا والقياس الجلي يدل ايضا على صحة ما ذكرناه لان القتل العمد العدوان يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق بان صار القتل حتما لا يجوز العفو عنه واخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين وان جمعوا بين القتل واخذ المال جمع بين القتل والصلب لان بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار هذه العقوبة فيصير ذلك زاجرا لغيره عن الاقدام على هذه المعصية واما ان اقتصر على مجرد الاخافة فاقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الارض المسئلة الخامسة قال ابو حنيفة رحمه الله اذا قتل واخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلثة اشياء ان يقتلهم فقط او يقتلهم ويقطع ايديهم وارجلهم قبل القتل ويقتلهم وعند الشافعي رح لا بد من الصلب وهو قول ابي يوسف حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الله تعالى نص على القتل فلم يجز اسقاط الصلب كما لم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا في كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يزج في بطنه برمح حتى يموت وقال الشافعي رح يقتل ويصلى عليه ثم يصلب المسئلة السادسة اختلفوا في تفسير النفي من الارض قال الشافعي رح معناه ان وجد هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان لم يجدهم طلبهم ابدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه وبه قال احمد واسحق وقال ابو حنيفة رحمه الله النفي من الارض هو الحبس وهو اختيار اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله او ينفوا من الارض اما ان يكون المراد به النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقاء الحيوة واما ان يكون المراد اخراجه من تلك البلدة الى بلدة اخرى وهو غير جائز لان الغرض من هذا النفي دفع شره عن المسلمين فلو اخرجناه الى بلد اخر لاستضر به من كان هناك من المسلمين واما ان يكون المراد اخراجه الى دار الكفر وهو ايضا غير جائز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وانه غير جائز ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه عن جميع الا امكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا عن الارض لانه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه وصار منفيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفي في الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا منه قوله

شعر
خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها ❊ فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى
اذا جاءنا السجان يوما لحاجة ❊ عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

قال الشافعي رح هذا النفي المذكور في الاية محمول على وجهين الاول ان هؤلاء المحاربين اذا قتلوا واخذوا المال فالامام ان اخذهم اقام عليهم الحد وان لم ياخذهم طلبهم ابدا فكونهم خائفين من الامام هاربين من بلد الى بلد هو المراد من النفي الثاني القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جميع هؤلاء المحاربين ويخوفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما اخذوا المال فيقول الشافعي رح ههنا ان الامام ياخذهم ويعزرهم ويحبسهم فالمراد بنفيهم عن الارض هو هذا الحبس لا غير ثم قال تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا اي فضيحة وهوان ولهم في الاخرة عذاب عظيم قال المعتزلة الاية دالة على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلوة وذلك على انهم فقد احبط ثوابهم لانه تعالى حكم بان ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم وكونهم مستحقين للذم في الحال يمنع من بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم

لا انجع من الصفوين واذا كان الامر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا وبينكم ان هذا الحد انما يكون واقعا على جهة التنكيل
والاستحقاق بل يكون على جهة الامتحان واذا جاز لكم ان شرطتم هذا الحكم بعدم التوبة بالدليل فلم لا يجوز لنا ان نشرط ايضا هذا الحكم بشرط عدم العفو ومع الاشتغال
الكلام الالهي لا دل هذا الدليل على انه يعفو عن الفساق ام لا وقد ذكرنا هذه المسئلة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون ثم قال الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم قال الشافعي رض انه تعالى لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى
عنه ما اذا تابوا قبل القدرة عليهم وضبط الكلام فيه ان ما يتعلق من تلك الاحكام بحق الله تعالى فانه يسقط بعد هذه التوبة وما يتعلق منها بحقوق الادميين فانه لا يسقط
فهؤلاء المحاربون ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو الا انه زال حتم القتل بسبب هذه التوبة وان اخذوا مالا وجب عليهم رده
ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما اذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الاية ان التوبة لا تنفعه وتقام الحدود عليه قال الشافعي رض ويحتمل ان يسقط كل حد لله
بالتوبة لان ماعزا لما رجم اظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا تركتموه او لفظ هذا معناه وذلك يدل على ان التوبة تسقط عن المكلف
كل ما يتعلق بحق الله تعالى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون في الاية مسائل

المسئلة الاولى في النظم وجهان الاول اعلم انا قد بينا انه تعالى لما اخبر رسوله ان قوما من اليهود هموا ان يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اخوانه واصحابه
بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم فعند ذلك شرح للرسول شدة مصيتهم على الانبياء وكمال اصرارهم على ايذائهم وامتد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع
الكلام الى المقصود الاول وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة كانه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل
للعبد الى الرب فكونوا يا ايها المؤمنون بالضد من ذلك وكونوا متقين عن معاصي الله متوسلين الى الله بطاعات الله الوجه الثاني في النظم انه تعالى حكى عنهم انهم
قالوا نحن ابناء الله واحباؤه اى نحن ابناء انبياء الله فكان افتخارهم باعمال ابائهم فقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لتكن مفاخرتكم باعمالكم لا بشرف ابائكم واسلافكم فاتقوا الله وابتغوا
اليه الوسيلة

المسئلة الثانية اعلم ان مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما احدهما ترك المنهيات واليه الاشارة بقوله اتقوا الله وثانيهما فعل الطاعات
واليه الاشارة بقوله وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المامورات بالذات لا جرم قدمه تعالى عليه في الذكر وانما قلنا ان الترك مقدم
على الفعل لان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والفعل هو الايقاع والتحصيل ولا شك ان عدم جميع المحدثات سابق على وجودها فكان الترك قبل الفعل لا محالة
فان قيل لم جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع انا نعلم ان ترك المعاصي قد يتوسل به الى الله قلنا الترك ابقاء الشيء على عدمه الاصلي وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل
به الى شيء البتة فثبت ان الترك لا يمكن ان يكون وسيلة بل من دعاه داعي الشهوة الى فعل القبيح ثم تركه لطلب مرضاة الله فههنا يحصل التوسل بذلك الامتناع الى الله تعالى
الا ان ذلك الامتناع من باب الافعال ولهذا قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده اذا عرفت هذا فنقول ان الترك والفعل امران معتبران في ظاهر الاعمال
فالذي يجب تركه هو المحرمات والذي يجب فعله هو الواجبات ومعتبران ايضا في الاخلاق فالذي يجب حصوله هو الاخلاق الفاضلة والذي يجب تركه هو الاخلاق
الذميمة ومعتبران ايضا في الافكار فالذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو الالتفات الى الشبهات
ومعتبران ايضا في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق في الله والترك هو الالتفات الى غير الله واهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلية وبالمحو والصحو
وبالنفي والاثبات والفناء والبقاء وفي جميع المقامات النفي مقدم على الاثبات ولذلك كان قولنا لا اله الا الله النفي مقدم على الاثبات

المسئلة الثالثة الوسيلة فعيلة من توسل اليه اذا تقرب اليه قال لبيد شعر
ارى الناس لا يدرون ما قدر امرهم ۞ الا كل ذي لب الى الله واسل
اى متوسل فالوسيلة هي التي يتوسل بها الى المقصود قالت التعليمية دلت الاية على انه لا سبيل الى الله الا بمعلم يعلمنا ومرشد يرشدنا اليه وذلك لانه امر بطلب الوسيلة اليه مطلقا
والايمان به من اعظم المطالب والمقاصد فلا بد فيه من الوسيلة وجوابنا انه تعالى انما امر بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان والايمان به عبارة عن المعرفة فكان
هذا امرا بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان وبعد معرفته فيمتنع ان يكون هذا امرا بطلب الوسيلة اليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة اليه في تحصيل
مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات ثم قال تعالى وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما امر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وبفعل ما ينبغي
بقوله وابتغوا اليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة فان النفس لا تدعو الا الى الدنيا واللذات المحسوسة والعقل لا يدعو الا الى خدمة الله
وطاعته والاعراض عن المحسوسات وكان بين الحالين تضاد وتناف ولذلك فان العلماء ضربوا المثل في مطالب الدنيا والاخرة بالضرتين وبالضدين وبالمشرق والمغرب
وبالليل والنهار واذا كان الامر كذلك كان الانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة من اشق الاشياء على النفس واشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب اردف ذلك
التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون وهذه الاية اية شريفة مشتملة على اسرار روحانية ونحن نشير ههنا الى واحد منها وهو ان من يعبد الله تعالى فريقان
منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض اخر فالمقام الاول هو المقام الشريف العالي واليه الاشارة بقوله وجاهدوا في سبيله اى في سبيل عبوديته وطريق
الاخلاص في معرفته وخدمته والمقام النازل دون الاول واليه الاشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب واعلم انه تعالى لما ارشد المؤمنين

في هذه الاية الى معاقد جميع الخيرات ومفاتح كل السعادات اتبعه بشرح حال الكفار وبوصف عاقبة من لا يعرف لنفسه خيرا ولا سعادة الا في هذه الدنيا فذكر من جملة تلك
الامور العظيمة نوعين احدهما قوله ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم
وفيه مسائل المسئلة الاولى الجملة المذكورة مع كلمة لو خبر ان فان قيل لم وحد الراجع في قوله ليفتدوا به مع ان المذكور السابق شيئان ما في الارض جميعا
ومثله قلنا التقدير كانه قيل ليفتدوا بذلك المذكور المسئلة الثانية قوله ولهم عذاب اليم يحتمل ان يكون في موضع الحال ويحتمل ان يكون عطفا على الخبر
المسئلة الثالثة المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم وانه لا سبيل لهم الى الخلاص منه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقال للكافر يوم القيامة ارايت لو كان
لك ملء الارض ذهبا اكنت تفتدي به فيقول نعم فيقال له قد سئلت ايسر من ذلك النوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الاية قوله يريدون ان يخرجوا من
النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ارادتهم للخروج يحتمل وجهين الاول انهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها
كما قال تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قيل اذا رفعهم لهب النار الى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون يخرجون من النار لقوة النار و
رفعها المعذبين الثاني انهم تمنوا ذلك وارادوه بقلوبهم كقوله تعالى في موضع اخر ربنا اخرجنا منها ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرا يريدون ان يخرجوا من النار
بضم الياء المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى يخرج من النار من قال لا اله الا الله على سبيل الاخلاص قالوا لانه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات
الكفار وانواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد ولولا ان هذا المعنى مختص بالكفار والا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى ومما يؤكد هذا الذي قلناه قوله
ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما ان قوله لكم دينكم اى لكم لا لغيركم فكذا ههنا قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم في اتصال الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما اوجب في الاية المتقدمة قطع الايدي
والارجل ايضا الثاني انه لما ذكر تعظيم امر القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ذكر بعد هذه
الجنايات التي تبيح القتل والايلام فذكر اولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اختلف النحويون في الرفع في قوله والسارق
والسارقة على وجوه الاول وهو قول سيبويه والاخفش ان قوله والسارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم والسارق والسارقة
اى حكمهما وكذا القول في قوله الزانية والزاني فاجلدوا وفي قوله واللذان ياتيانها منكم فاذوهما وقرا عيسى بن عمر والسارق والسارقة بالنصب ومثله والزانية والزاني
والاختيار عند سيبويه النصب في هذا قال لان قول القائل زيدا فاضربه احسن من قولك زيد فاضربه وايضا لا يجوز ان يكون فاقطعوا خبرا لان خبر المبتدا لا يدخل عليه الفاء
والقول الثاني وهو اختيار الفراء ان الرفع اولى من النصب لان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة يقومان مقام الذي فصار التقدير الذي سرق فاقطعوا يده وعلى
هذا التقدير حسن ادخال حرف الفاء على الخبر لانه صار جزاء وايضا النصب انما يحسن اذا اردت سارقا بعينه وسارقة بعينها فاما اذا اردت توجيه هذا الجزاء على كل من اتى
بهذا الفعل فالرفع اولى وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المعتمد ويدل على ان المراد من الاية الشرط والجزاء وجوه الاول ان الله تعالى صرح بذلك وهو
قوله جزاء بما كسبا وهذا دليل على ان القطع شرع جزاء على فعل السرقة فوجب ان يعم الجزاء لعموم الشرط الثاني ان السرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجناية
مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على ان الوصف علة لذلك الحكم الثالث انا لو حملنا الاية على هذا الوجه كانت الاية مفيدة ولو حملناها على سارق
معين صارت مجملة غير مفيدة فكان الاول اولى فاما القول الذي ذهب اليه سيبويه فليس بشيء ويدل عليه وجوه الاول انه طعن في القرآن المنقول بالتواتر عن
الرسول صلى الله عليه وسلم وعن جميع الامة وذلك باطل قطعا فان قال لا اقول ان القراءة بالرفع غير جائزة ولكني اقول القراءة بالنصب اولى فنقول لان الترجيح التي لم يقرا بها الا عيسى بن
عمر على قراءة الرسول وجميع الامة في عهد الصحابة والتابعين امر منكر وكلام مردود الثاني ان القراءة بالنصب لو كانت اولى لوجب ان يكون في القراء من قرا واللذين ياتيانها منكم بالنصب ولما لم يوجد في القراء احد قرا كذلك علمنا سقوط هذا القول الثالث انا اذا قلنا والسارق والسارقة مبتدا وخبره هو الذي نضمره
وهو قولنا فيما يتلى عليكم فحينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتداها وخبرها فباي شيء تتعلق الفاء في قوله فاقطعوا ايديهما فان قال الفاء متعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق
والسارقة مبتدا وخبره هو الذي نضمره وهو قولنا فيما تلي في هذه الجملة بمبتداها وخبرها فباي شيء تتعلق اذا اتى بالسرقة فاقطعوا ايديه فنقول اذا احتجت
في اخر الامر الى ان تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا اولا حتى لا تحتاج الى الاضمار الذي ذكرته الرابع ان سيبويه قال وهم يقدمون الاهم الذي هم
بشانه اعنى فالقراءة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب القطع وهذا يقتضي ان يكون اكثر العناية مصروفا الى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث انه سارق
واما القراءة بالنصب فانها تقتضي ان يكون العناية ببيان القطع اتم من العناية بكونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود في هذه الاية بيان تقبيح السرقة والمبالغة في
الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع هي المتعينة قطعا

المسئلة الثانية قال كثير من الاصوليين هذه الاية مجملة من وجوه احدها ان الحكم معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجب
للقطع بل لا بد وان يكون هذه السرقة سرقة مقدار مخصوص من المال وذلك القدر غير مذكور في الاية فكانت مجملة وثانيها انه تعالى اوجب قطع الايدي وبالاجماع لا يجب قطعهما
معا فكانت الاية مجملة وثالثها ان اليد اسم يتناول الاصابع فقط الا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا فمسه باصابعه حنث في يمينه فاليد اسم يقع على الاصابع وحدها ويقع على الاصابع

الكف وضع على الاصابع والكف والساعدين الى المرفقين ويقع كل ذلك الى المنكبين واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور في هذه الاية فكانت مجملا ثم
ان قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل ان يكون هذا التكليف واقعا على مجموع الامة وان يكون واقعا على طائفة مخصوصة منهم وان يكون واقعا على شخص معين منهم وهو
الامام كما يذهب اليه الاكثرون والمكلف التعيين مذكور في الاية فهي مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاية مجملة على الاطلاق هذا تقرير هذا المذهب وقال قوم من المحققين الاية
مجملة البتة وذلك لانا بينا ان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة قايمان مقام الذي والفاء في قوله فاقطعوا للجزاء فكان التقدير الذي سرق فاقطعوا يديه ثم يؤكد
بقوله تعالى جزاء بما كسبا وذلك الكسب لابد وان يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة فصار هذا دليلا على ان مناط الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه ان يعم
الجزاء اينما حصل هذا الشرط اللهم الا ان يقام دليل منفصل يقتضي تخصيص هذا العام واما قوله الايدي عامة فنقول مقتضاه قطع الايدي لكن لما انعقد الاجماع
على انه لا يجب قطعهما معا ولا الابتداء باليد اليسرى اخرجناه عن العموم واما قوله اليد دائرة بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ولهذا السبب قال تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فلولا دخول العضدين في هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد بقوله الى المرفقين فظاهر الاية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما
هو قول الخوارج الا انا تركنا لدليل منفصل واما قوله رابعا يحتمل ان يكون الخطاب مع كل احد وان يكون مع واحد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد
ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به في الباقي والحاصل انا نقول الاية عامة وصارت مخصوصة بدلائل منفصلة في بعض الصور فيبقى حجة فيما عداها
ومعلوم ان هذا القول اولى من قول من قال انها مجملة فلا تفيد فائدة اصلا المسئلة الثالثة قال جمهور الفقهاء القطع لا يجب الا عند شرطين قدر النصاب وان يكون
السرقة من الحرز وقال ابن عباس رضي الله عنه وابن الزبير والحسن البصري القدر غير معتبر في القطع واجب في سرقة القليل والكثير والحرز ايضا غير معتبر وهو قول داود والاصفهاني
وقول الخوارج تمسكوا في المسئلة بعموم الاية كما قررناه فان قوله والسارق والسارقة يتناول السرقة سواء كانت قليلة او كثيرة وسواء سرقت من الحرز او من غير الحرز واذا ثبت
هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك اما بخبر الواحد او بالقياس وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد او بالقياس غير جائز وحجة جمهور الفقهاء ان الاية لا تخلو
بناء على القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ السرقة لفظ عربي ونحن بالضرورة نعلم ان اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبة من حنطة الغير او تبنة واحدة او كسرة صغيرة
من حصن انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيف ما كان لا يسمى سرقة وايضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق
امرا يكون متعلق الرغبة في محل الشح والضنة حتى يكون يرغب السارق في اخذه ويتضايق المسروق منه في دفعه الى الغير وبهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع اخذ المال
من الحرز لان ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في اخذه الى مسارقة الاعين فلا يسمى اخذه سرقة قال داود نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة والتبنة
الواحدة بل في اقل شيء يجري فيه الشح والضنة وذلك لان مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير الالف فاعلوها وربما استعظم الفقير الطسوج ولهذا
قال الشافعي رضي الله عنه لو قال لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما في الحل وكان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت مقادير
القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقائل ان يستبعد ويقول كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوج الواحد لان الملحدة قد جعلوا هذا طعنا
في الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع يده بسبب انه تحمل الدناءة
والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه فيكون تقطع لاجل القليل من المال الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب
مقبولا من الكل فليكن ايضا مقبولا منا في ايجاب القطع في القليل والكثير قال وبما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد وذلك لان القايلين بتخصيص هذا
العموم اختلفوا على وجوه فقال الشافعي رضي الله عنه يجب القطع في ربع دينار وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب القطع الا في عشرة
دراهم مضروبة وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك واحمد واسحق انه مقدر بثلاثة دراهم
او ربع دينار وقال ابن ابي ليلى مقدر بخمسة دراهم فكل واحد من هؤلاء المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الاخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة
فوجب ان لا يلتفت الى شيء منها ويرجع في معرفة حكم الله الى ظاهر القرآن وقال ليس لاحد ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا يجب القطع الا في مقدار معين قال لان الحسن
البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة وكان يقول احفظوا عني ولا تغتروا بقطع الله يده ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه
فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصري وداود والاصفهاني واما الفقهاء فانهم اتفقوا على انه لا بد في وجوب القطع من القدر قال الشافعي رضي الله عنه القطع في ربع دينار
فصاعدا وهو نصاب السرقة وساير الاشياء تقوم به وقال ابو حنيفة والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها وقال مالك ربع دينار او ثلاثة
دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم وحجة الشافعي رضي الله عنه ان ظاهر قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب القطع في القليل والكثير الا ان الفقهاء توافقوا فيما
بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار فوجب ان يبقى في ربع دينار فصاعدا على ظاهر النص ثم اكدنا بما روي انه عليه السلام قال لا قطع الا في ربع دينار واما الذي
تمسك ابو حنيفة رضي الله عنه من قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين الاول ان ثمن المجن مجهول فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد مجهول المعنى لا يجوز
الثاني انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اكثر من التخصيص الحاصل في عموم هذه الاية

الامام

بقوله لا قطع الا في ربع دينار فكان الترجيح لهذا الجانب المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه الرجل اذا سرق اولا قطعت يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى
وفي الرابعة رجله اليمنى وقال ابو حنيفة والثوري لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية من وجهين الاول ان السرقة علة لوجوب القطع لقوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد بينا ان المعنى الذي سرق فاقطعوا يده وايضا الفاء في قوله فاقطعوا ايديهما تدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة علة لوجوب
القطع لقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد بينا ان المعنى الذي سرق فاقطعوا يده وايضا الفاء في قوله فاقطعوا ايديهما تدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة علة
لوجوب القطع ولا شك ان السرقة حصلت في المرة الثالثة فلا بد وان يترتب عليه موجبه ولا يجوز ان يكون موجبه هو القطع في المرة الاولى لان الحكم لا يسبق العلة ولان ذلك
القطع وجب بالسرقة الاولى فلم يبق الا ان يكون السرقة في المرة الثالثة توجب قطعا اخر وهو المطلوب الثاني انه تعالى قال فاقطعوا ايديهما ولفظ الايدي لفظ جمع واقله
ثلثة والظاهر يقتضي وجوب قطع ثلثة من الايدي في السارق والسارقة تركنا العمل به ابتداء فيبقى معمولا به عند السرقة الثالثة قال ابن مسعود قراءة فاقطعوا ايمانهما
وكان هذا الحكم مخصصا باليمين لا في مطلق الايدي قلنا القراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد قلنا القرآن الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة فنحن متمسك بالقراءة
المتواترة في اثبات مذهبنا وايضا القراءة الشاذة ليست عندنا لانا نقطع انها ليست قرانا اذ لو كانت متواترة فانا لو جوزنا ان لا ينقل شيء من القران الينا على
سبيل التواتر ينفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن ايات دالة على امامة علي بن ابي طالب عليه السلام نصا وما نقلت الينا ولما كان ذلك باطلا بالاجماع
كان قرآنا لكان متواترا قطعنا انه ليس بقرآن فثبت ان القراءة الشاذة ليست بحجة المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه اغرم السارق ما سرق وقال ابو حنيفة رحمه الله
والثوري واحمد واسحق لا يجمع بين القطع والغرم فان غرم فلا قطع وان قطع فلا غرم وقال مالك يقطع بكل حال واما الغرم فيلزمه ان كان غنيا ولا يلزمه ان كان
فقيرا حجة الشافعي رضي الله عنه ان الاية دلت على ان السرقة توجب القطع وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد يوجب الضمان وقد اجتمع الامران في هذه السرقة فوجب ان يجب القطع
والضمان فلو ادعى مدع ان الجمع ممتنع كان ذلك معارضة وعليه الدليل على انا نقول ان حد الله لا يمنع حق العباد بدليل انه يجتمع الجزاء والقيمة في صيد المملوك في الحرم بدليل
انه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالاجماع ويدل عليه ايضا ان المسروق كان باقيا على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق فعند حصول القطع اما ان يحصل
الملك فيه مقتصرا على وقت القطع او مستندا الى اول زمان السرقة والاول لا يقول به الخصم والثاني يقتضي ان يقال انه حدث الملك فيه من وقت القطع في زمان الذي
كان سابقا على ذلك الوقت وهذا يقتضي وقوع الفعل في الزمان الماضي حجة ابي حنيفة رحمه الله تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء والجزاء هو الكافي فوجب ان
هذا القطع كافيا في جناية السرقة واذا كان كافيا وجب ان لا يضم الغرم اليه والجواب لو كان الامر كما ذكرتم لوجب ان لا يلزمه رد المسروق عند كونه قائما المسئلة السادسة
قال الشافعي رضي الله عنه السيد يملك اقامة الحد على المماليك وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يملك حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله فاقطعوا ايديهما عام في حق الكل لان هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على
كونه مخصوصا بالبعض دون البعض ولما عم الكل دخل فيه المولى ايضا ترك العمل به في حق غير الامام والمولى فوجب ان يبقى معمولا به في حق الامام والمولى المسئلة السابعة
احتج المتكلمون بهذه الاية في انه يجب على الامة ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا والدليل عليه انه تعالى اوجب بهذه الاية اقامة الحد على السراق والزناة فلا بد من شخص
يكون مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامة على انه ليس لاحاد الرعية اقامة الحدود على الجناة بل اجمعوا على انه لا يجوز اقامة الحدود على الاحرار الجناة الا للامام فلما كان هذا التكليف تكليفا
جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف الجزم الا عند وجود الامام وما لا يتاتى الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فلزم القطع بوجوب نصب الامام
المسئلة الثامنة قالت المعتزلة قوله نكالا من الله يدل على انه انما اقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستحقاق والاهانة واذا كان الامر كذلك لزم القطع بكونه مستحقا
للاستحقاق والذم والاهانة ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال انه بقي مستحقا للمدح والتعظيم لانهما ضدان والجمع بينهما محال وذلك يدل على ان عقاب
الكبيرة يحبط ثواب الطاعات واعلم انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول بالاحباط في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
فلا نعيده ههنا والجواب عن كلام المعتزلة انا اجمعنا على ان كون الحد واقعا على سبيل التنكيل لا يكون على سبيل الامتحان لكنا ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو
المسئلة التاسعة قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله تعالى فان الباء في قوله بما كسبا صريح في ان القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ما ذكرناه
في هذه السورة في قوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس المسئلة العاشرة جزاء بما كسبا قال الزجاج نصب لانه مفعول له والتقدير فاقطعوا
الجزاء فعلهم وكذلك نكالا من الله وان شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه فاقطعوا التقدير جازوهم ونكلوا بهم جزاء بما كسبا نكالا من الله اما قوله والله عزيز
حكيم فالمعنى عزيز في انتقامه حكيم في شرائعه وتكاليفه قال الاصمعي كنت اقرأ سورة المائدة ومعي اعرابي فقرأت هذه الاية والله غفور رحيم سهوا فقال الاعرابي كلام من هذا
فقلت كلام الله قال اعد فاعدت والله غفور رحيم ثم تنبهت فقلت والله عزيز حكيم فقال الآن اصبت فقلت كيف عرفت قال يا هذا عزيز حكم فامر بالقطع اذ لو غفر ورحم لما امر
بالقطع ثم قال فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى دلت الاية على ان من تاب فان الله
يقبل توبته المسئلة الثانية انا نامل قوله واصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول قلنا المراد قوله واصلح ان يتوب بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن ساير الاغراض
تاب الله عليكم وهل يسقط عنه الحد قال بعض العلماء من التابعين يسقط عنه الحد لان ذكر الغفور في اخر هذه الاية يدل على سقوط العقوبة عنه والعقوبة المذكورة في هذه الاية حتى

الحد فظاهر الآية يقتضي سقوطها وقال الجمهور لا يسقط عنه هذا الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان المسألة الثالثة دلت الآية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لانه
يمدح بقبول التوبة والمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات ثم قال تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء
والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما اوجب قطع اليد وعقاب الآخرة على السارق قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب اردفه ببيان ان له ان يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه في مقابلة تقدم السرقة على التوبة قال الواحدي الآية واضحة للقدرية في التعديل والتجوير
وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع ووجوب العذاب للعاصي على الله وذلك لان الآية دالة على ان الرحمة مفوضة الى المشيئة والوجوب ينافي ذلك واقول لنا فيه وجه اخر يبطل قولهم
وذلك لانه تعالى ذكر اولا قوله الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض ثم رتب عليه قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا يدل على انه انما حسن منه التعذيب
تارة والمغفرة اخرى لانه مالك الخلق وربهم والههم وهذا هو مذهب اصحابنا فانهم يقولون انه تعالى يحسن منه كل ما يشاء ويريد لاجل كونه مالكا لجميع المحدثات
والمالك له ان يتصرف في ملكه كيف شاء واراد اما المعتزلة فانهم يقولون حسن هذه الافعال من الله ليس لاجل كونه الها للخلق ومالكا لهم بل لاجل رعاية المصالح
والمفاسد وذلك يبطل صريح هذه الآية كما قررناه قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا امنا بافواههم ولم
تؤمن قلوبهم اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرائع وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا
يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى خاطب محمدا عليه الصلاة والسلام بقوله يا ايها النبي
في مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين احدهما ههنا والثاني قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه
خطاب تشريف وتعظيم المسألة الثانية قرئ لا يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر وذلك بسبب احتياطهم في استخراج وجوه
الكيد والمكر في حق المسلمين وفي مبالغتهم في موالاة المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك شرهم يقال اسرع فيه الشيب واسرع فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا فكذلك
مسارعتهم في الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه على اسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة وقوله من الذين قالوا امنا بافواههم فيه تقديم وتأخير والتقدير من الذين قالوا
بافواههم امنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون وفيه مسائل المسألة الاولى ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين الاول ان الكلام انما تم عند قوله
ومن الذين هادوا ثم ابتدأ الكلام من قوله سماعون لقوم اخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف
الكل بكونهم سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين المسألة الثانية ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتداء من قوله ومن الذين هادوا سماعون للكذب
وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر مبتدأ محذوف اي هم سماعون المسألة الثالثة ذكر الزجاج
في قوله سماعون للكذب وجهين الاول ان معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه قوله سمع الله لمن حمده
وذلك الكذب الذي يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب في دين الله في تحريف التوراة وفي الطعن في محمد عليه الصلاة والسلام الوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون
نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك واما قوله سماعون لقوم اخرين لم ياتوك فالمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم اخرين لم ياتوا
ولم يحضروا عندك لينقلوا اليهم اخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون للكذب اي سماعون اليك رسول الله لاجل ان يكذبوا عليه بان يمزجوا ما سمعوا منه بالزيادة و
النقصان والتبديل والتغيير سماعون من رسول الله لاجل قوم اخرين من اليهود وهم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى
فقال يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله مواضعه اي فرض فروضه واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامرأة من اشراف اهل خيبر
زنيا وكان حد الزنا في التوراة الرجم فكره اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسألوه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم
بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فاحذروا ولا تقبلوا فلما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم نزل جبريل بالرجم فابوا ان ياخذوا به فقال له جبريل صلوات الله عليه
اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودي على وجه الارض فرضوا
حكما فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك الله الذي لا اله الا هو الذي فلق البحر ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق آل فرعون والذي انزل عليكم كتابه وحلاله
وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من احصن قال ابن صوريا نعم فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته ان ينزل علينا العذاب ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشياء
كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله النبي الامي العربي الذي بشر به المرسلون ثم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده
اذا عرفت القصة فنقول قوله يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا اي ان امركم محمد بالجلد فاقبلوا
وان امركم بالرجم فلا تقبلوه واعلم ان مذهب الشافعي رحمه الله ان الثيب الذمي يرجم قال لانه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر برجمه فان كان الامر برجم الثيب الذمي
من دين الرسول عليه السلام فقد ثبت المقصود وان كان انما امر به بناء على ما ثبت في شريعة موسى عليه السلام وجب ان يكون ذلك مشروعا في ديننا ويدل عليه وجهان الاول ان رسول
صلى الله عليه وسلم لما اتى على وفق شريعة التوراة في هذه المسألة كان الاقتداء في ذلك واجبا لقوله فاتبعوه الثاني ان ما كان ثابتا في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى طريان الناسخ

ولم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون باقيا وبهذا الطريق اجمع العلماء على ان قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكمه باق في شرعنا ولما شرح تعالى
فضائح هؤلاء اليهود قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم ان لفظ الفتنة يتناول جميع انواع المفاسد الا انه لما كان هذا اللفظ مذكورا عقيب انواع
كفرهم التي شرحها الله تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالمراد ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد
دفع ذلك عنه ثم اكد تعالى هذا فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قال اصحابنا دلت هذه الآية على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم
يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن وهذه الآية من اشد الآيات على القدرية اما المعتزلة فانهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوها احدها ان الفتنة هي العذاب
قال تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد ههنا انه يريد عذابه لكفره ونفاقه وثانيها الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله فضيحته وثالثها فتنته اضلاله والمراد
من الاضلال الحكم بضلاله وتسميته ورابعها فتنته الاختبار يعني من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها ولا يقوم باديها فلن تملك له من الله ثوابا
ولا نفعا واما قوله اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها احدها لم يرد ان يمد قلوبهم بالالطاف لانه تعالى علم انه لا فائدة في تلك الالطاف
لانها لا تنجع في قلوبهم وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم وثالثها ان هذه استعارة عن سقوط وقعه عند الله وانه غير ملتفت اليه
بسبب قبح افعاله وسوء اعماله والكلام على هذه الوجوه قد تقدم مرارا ثم قال تعالى لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم خزي المنافقين بهتك
سترهم باطلاع الرسول على كذبهم وخوفهم من القتل وخزي اليهود فضيحتهم بظهور كذبهم في كتمان نص الله تعالى في ايجاب الرجم واخذ الجزية منهم ولهم في الآخرة
عذاب عظيم وهو الخلود في النار ثم قال تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي السحت بضم السين
والحاء حيث كان وقرأ ابن عامر ونافع وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من سحته ونقل صاحب الكشاف السحت بفتحتين والسحت بكسر السين
وسكون الحاء وكلها لغات المسألة الثانية ذكروا في لفظ السحت وجوها الاول قال الزجاج اصله من سحته اذا استأصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب فسميت الرشا
التي كانوا ياخذونها بالسحت اما لان الله تعالى يسحتهم بعذاب اي يستأصلهم او لانه مسحوق البركة كما قال تعالى يمحق الله الربا الثاني قال الليث انه حرام يحصل منه
العار وهذا قريب من الوجه الاول لان مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الانسان ويستأصلها الثالث قال الفراء اصل السحت شدة الجوع يقال رجل مسحوت المعدة
اذا كان اكولا لا يلفى الا جائعا ابدا فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة وهذا ايضا قريب من الاول لان من كان شديد الجوع شديد الشره
فكانه يستأصل كل ما يصل اليه من الطعام ويشتهيه اذا عرفت هذا فنقول السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة و
حلوان الكاهن والاستئجار في المعصية روي ذلك عن عمر وعثمان وعلي وابي هريرة رضي الله عنهم اجمعين وذكر بعضهم ونقص بعضهم واصله يرجع الى
الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ومعلوم ان اخذ الرشوة كذلك فكان سحتا لا محالة المسألة الثالثة في قوله سماعون
للكذب اكالون للسحت وجوه الاول قال الحسن كان الحاكم في بني اسرائيل اذا اتاه من كان مبطلا في دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت الى خصمه فكان يسمع الكذب
وياكل السحت الثاني قال بعضهم كان فقراؤهم ياخذون من اغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون اكاذيب الاغنياء وياكلون السحت
الذي ياخذونه منهم الثالث سماعون للاكاذيب التي كانوا ينسبونها الى التوراة اكالون للربا لقوله تعالى واخذهم الربا ثم قال تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او
اعرض عنهم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم وبين الاعراض عنهم واختلفوا فيه على قولين الاول انه في امر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري
انه في زنا المحصن وان حده هو الجلد او الرجم الثاني انه في قتيل قتل من اليهود في بني قريظة والنضير وكان في بني النضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة وفي بني قريظة نصف
دية فتحاكموا الى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء الثالث ان هذا التخيير مخصوص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء اعرض عنهم والقول الثاني
ان الآية عامة في كل من جاءه من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الاحكام غير منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطاء وابي بكر الاصم وابي مسلم
ومنهم من قال انه منسوخ بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة ومذهب الشافعي رحمه الله انه يجب على حاكم المسلمين ان يحكم بين اهل
الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضاء حكم الاسلام عليهم صغارا لهم فاما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد الى مدة فليس بواجب على الحاكم ان يحكم بينهم بل يتخير في ذلك وهذا
التخيير الذي في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين ثم قال تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى انهم كانوا لا يتحاكمون اليه الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد
مكان الرجم فاذا اعرض عنهم وابى الحكومة لهم شق عليهم اعراضه عنهم وصاروا اعداء له فبين الله تعالى انه لا تضره عداوتهم له ثم قال وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط
ان الله يحب المقسطين اي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله وفيه مسألتان المسألة الاولى
هذا تعجيب من الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقا
الى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة فظهر بذلك جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم والثاني رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون فيه انه
مبطل والثالث اعراضهم عن حكمه بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم اهل الكتاب المحافظ على امر الله وههنا سؤالان السؤال الاول قوله فيها

حكم الله ما موضعه من الاعراب الجواب اما ان ينتصب حالا من التورية وهي مبتدأ خبرها عندهم واما ان يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التورية ناطقة بحكم الله واما لا يكون له محل
ويكون المقصود ان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره السؤال الثاني لم انث التورية والجواب الامر فيه مبني على
ظاهر اللفظ المسئلة الثانية احتج جماعة من الحنفية بهذه الاية على ان حكم التورية وشرايع من قبلنا لازم لنا ما لم ينسخ وهو ضعيف ولو كان كذلك لكان حكم التورية كحكم
القرآن في وجوب طلب الحكم منه لكن الشرع نهى عن النظر فيها بل المراد هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد
ذلك وما اولئك بالمؤمنين قوله ثم يتولون معطوف على قوله يحكمونك وقوله اشارة الى حكم الله الذي في التورية ويجوز ان يعود الى التحكيم وقوله وما اولئك بالمؤمنين فيه
وجوه الاول اي وما هم بالمؤمنين بالتورية وان كانوا يظهرون الايمان بها الثاني وما اولئك بالمؤمنين اخبار بانهم لا يؤمنون ابدا وهو خبر عن المستقبل لا عن
الماضي الثالث انهم وان طلبوا الحكم فما هم بمؤمنين بك ولا معتقدين في صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ايمان لهم بشيء وان كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط
قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا
عليه شهداء اعلم ان هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم وترغيب لهم في ان يكونوا كمتقدميهم من مسلمي احبارهم والانبياء المبعوثين اليهم وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب الفرق بين الهدى والنور فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرايع والتكاليف
والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد قال الزجاج فيها هدى اي بيان الحكم الذي يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم ونور بيان ان امر النبي صلى الله عليه
وسلم حق المسئلة الثانية القايلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الاية وتقريره انه تعالى قال ان في التورية هدى
ونورا والمراد كونه هدى ونورا في اصول الشرع وفروعه ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق
باصول الدين فقط لانه ذكر الهدى والنور ولو كان المراد منهما معا هو ما يتعلق باصول الدين لزم التكرار وايضا ان هذه الاية انما نزلت في مسئلة الرجم فلا بد
وان يكون الاحكام الشرعية داخلة في الاية لانا وان اختلفنا ان غير سبب نزول الاية هل يدخل فيها ام لا لكنا توافقنا على ان سبب نزول الاية يجب ان يكون داخلا
فيها المسئلة الثالثة قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا اراد بها النبيين الذين كانوا بعد موسى وذلك ان الله تعالى بعث في بني اسرائيل الوفا من
الانبياء ليس معهم كتاب انما بعثهم باقامة التورية حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرايضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها فان قيل كل نبي لا بد وان يكون مسلما
فما الفايدة في قوله النبيون الذين اسلموا قلنا فيه وجوه الاول المراد بقوله اسلموا اي انقادوا لحكم التورية فان من الانبياء من لم يكن شريعته شريعة التورية والذين كانوا
منقادين لحكم التورية هم الذين كانوا من مبعث موسى الى مبعث عيسى عليهما السلم الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين
الذين اسلموا هو محمد عليه الصلوة والسلم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم وكان هذا حكم التورية وانما ذكر بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى ان
ابرهيم كان امة وقوله ام يحسدون الناس وذلك لانه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبياء الثالث قال ابن الانباري هذا رد على اليهود و
النصارى لان بعضهم كانوا يقولون الانبياء كلهم هودا او نصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا يعني الانبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية
بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكاليفه الثالث المراد بقوله النبيون الذين اسلموا يعني كان مقصودهم من الحكم بالتورية الايمان والاسلام واظهار احكام الله و
الانقياد لتكاليفه والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء المتاخرين فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتورية اخذ الرشوة واستتباع العوام المسئلة الرابعة قوله للذين
هادوا فيه وجهان الاول المعنى ان النبيين يحكمون بالتورية للذين هادوا وعليهم وفيما بينهم الثاني يجوز ان يكون المعنى على التقديم والتاخير على معنى انا انزلنا
التورية فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين اسلموا المسئلة الخامسة اما الربانيون فقد تقدم تفسيره واما الاحبار فقال ابن عباس هم
الفقهاء واختلف اهل اللغة في واحده قال الفراء انما هو حبر بكسر الحاء يقال ذلك للعالم وانما سمي بهذا الاسم لمكان الحبر الذي يكتب به وذلك انه يكون صاحب كتب وكان ابو
عبيد يقول حبر بفتح الحاء قال الليث هو حبر وحبر بكسر الحاء وفتحها وقال الاصمعي لا ادري هو الحبر او الحبر واما اشتقاقه فقال قوم اصله من التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج
رجل من النار ذهب حبره وسبره اي جماله وبهاؤه والمحبر الشيء المزين ولما كان العلماء اكمل اقسام الفضل والجمال والمنقبة لاجرم سمي العالم به وقال اخرون اشتقاقه من
الحبر الذي يكتب به وهو قول الفراء والكسائي وابي عبيدة المسئلة السادسة دلت الاية على انه يحكم بالتورية النبيون والربانيون والاحبار وهذا يقتضي كون
الربانيين اعلى حالا من الاحبار فثبت ان يكون الربانيون كالمجتهدين والاحبار كاحاد العلماء ثم قال بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى حفظ كتاب الله على وجهين
احدهما ان يحفظ فلا ينسى والثاني ان يحفظ فلا يضيع وقد اخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين احدهما ان يحفظوه في صدورهم ويدرسوه والثاني ان لا يضيعوا احكامه
ولا يهملوا شرايعه المسئلة الثانية الباء في قوله بما استحفظوا فيه وجهان الاول ان يكون من صلة الاحبار على معنى العلماء بما استحفظوا الثاني ان يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا
الثاني ان يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا وهو قول الزجاج ثم قال تعالى وكانوا عليه شهداء اي هؤلاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على ان كل ما في التورية
حق وصدق ومن عند الله فلا جرم كانوا يمضون احكام التورية ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال تعالى فلا تخشوا الناس واخشون واعلم انه تعالى لما قرر ان النبيين والربانيين

والاحبار

والاحبار كانوا قايمين بامضاء احكام التورية من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم ان اقدام القوم على
التحريف لا بد وان يكون لخوف ورهبة او لطمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى تاثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشون والمعنى اياكم وان تحرفوا كتابي للخوف من
الناس ومن الملوك والاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في سقوط تكاليف الله عنهم فلا تكونوا خايفين من الناس بل كونوا خايفين مني ومن
عقابي ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بامر الرغبة فقال ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة فكذلك انهاكم عن التغيير والتبديل
لاجل الطمع في المال والجاه واخذ الرشوة فان كل متاع الدنيا قليل والرشوة التي ياخذونها منهم في غاية القلة والرشوة لكونها سحتا تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة
فكذلك المال الذي يكتسبونه قليل من قليل ثم انهم يضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد والسعادات التي لا نهاية لها ويحتمل ايضا ان يكون اقدامهم على التحريف والتبديل
لمجموع الامرين للخوف من الرؤساء ولاخذ الرشوة من العامة ولما منعهم الله من الامرين ونبه على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا في
المنع من التحريف والتبديل ثم انه اتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التورية وقالوا انه غير واجب
فهم كافرون على الاطلاق لا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتورية ولا بمحمد عليه السلام والقرآن المسئلة الثانية قالت الخوارج كل من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الامة
ليس الامر كذلك اما الخوارج فقد احتجوا بهذه الاية وقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون
كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون اجوبة عن هذه الشبهة الاول ان هذه الاية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما انزل الله كلام ادخل فيه كلمة من في معرض الشرط فيكون للعموم وقول من
يقول المراد ومن لم يحكم بما انزل من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جايز الثاني قال عطا هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة لكن
كفر بالله واليوم الاخر وكانهم حملوا الاية على كفر النعمة لا كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان لفظ الكافر اذا اطلق انصرف الى الكفر في الدين الثالث قال ابن الانباري يجوز
ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكفار ويشبه من اجل ذلك الكافرين وهذا ايضا ضعيف لانه عدول عن الظاهر الرابع قال عبد
العزيز بن يحيى الكناني قوله بما انزل الله صيغة عموم فقوله ومن لم يحكم بما انزل الله معناه من اتى بضد حكم الله فاولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذي
اتى بضد حكم الله في كل ما انزل الله اما الفاسق فانه لم يات بضد حكم الله في كل ما انزل الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم واجمع المفسرون
على ان هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم فدل على سقوط هذا الخامس قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه و
جحد بلسانه اما من عرف بقلبه كونه حكم الله واقر بلسانه كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الاية وهو
الجواب الصحيح ثم قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص والمعنى انه
بين في التورية ان حكم الزاني المحصن في التورية هو الرجم واليهود غيروه وبدلوه وبين في هذه الاية ايضا انه بين في التورية ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا
هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة وخصصوا ايجاب القود ببني قريظة دون بني النضير فهذا وجه النظم في الاية وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قرا
الكسائي العين والانف والاذن والسن والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه احدها العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس لان معنى كتبنا
قلنا وثانيها ان الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول كتبت الحمد لله وقرات سورة انزلناها وثالثها انه يرتفع على الاستيناف وتقديره ان النفس مقتولة بالنفس
والعين مفقوءة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه السورة ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح
فانه بالرفع فالعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدا وقصاص خبره وقرا نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطفا لبعض ذلك على بعض وخبر
الجميع قصاص وقرا نافع الاذن بسكون الذال حيث وقع والباقون بضم مثقلة وهما لغتان المسئلة الثانية قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التورية ان النفس
بالنفس يريد من قتل نفسا بغير قود قيد منه ولم يجعل الله لهم دية في نفس ولا جرح انما هو العفو او القصاص وعن ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه
الاية واما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامة واذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا
في الاطراف ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم في الكل فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص فيه مثل الشفتين والذكر والانثيين والالية و
القدمين واليدين وغيرهما فاما ما لا يمكن القصاص فيه من رض لحم وكسر في عظم او جراحة في بطن يخاف منه التلف ففيه ارش وحكومة واعلم ان هذه الاية دالة
على ان هذا شرعا في التورية فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفصيل قال هذه الاية حجة في شرعنا ومن انكر ذلك قال انها ليست بحجة علينا المسئلة الثالثة
القصاص هنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح متقاصة بعضها ببعض ثم قال فمن تصدق به فهو كفارة له والضمير في قوله له يحتمل ان يكون عايدا الى العافي
او الى المعفو عنه اما الاول فالتقدير ان المجروح او ولي المقتول اذا عفى كان ذلك كفارة له اي للعافي ونا كد هذا قوله تعالى في اية القصاص في سورة البقرة

وان تعفوا اقرب للتقوى وبتعريضه قوله صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عبادة الصامت عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال من تصدق من جسده بشيء كفر الله تعالى عنه بقدره من ذنوبه وهذا قول اكثر المفسرين والقول الثاني ان الضمير في قوله فهو كفارة له
عايد الى القاتل والجارح يعني المجني عليه اذا عفا عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني يعني لا يواخذه الله تعالى بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي عفى فاجره
على الله تعالى ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وفيه سوال وهو انه تعالى قال اولا فاولئك هم الكافرون وثانيا هم الظالمون
والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم التهديدات اولا فاي فايدة في ذكر الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو ظلم في جانبه
سبحانه ومن انه ابقاء النفس في العقاب الدايم الشديد فهو ظلم للنفس ففي الاية الاولى ذكر الله تعالى ما يتعلق بتقصيره في خدمة الخالق سبحانه وفي هذه الاية ذكر ما
يتعلق بحق نفسه قوله تعالى وقفينا على اثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التورية واتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من
الكتاب وهدى وموعظة للمتقين قفيته مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال عقبته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثاني بزيادة الباء فان قيل فاين المفعول الاول في الاية قلنا
هو محذوف والظرف وهو قوله على اثارهم كالساد مسده لانه اذا قفي به على اثره فقد قفي به اياه والضمير في اثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا وفيها
سوالات السوال الاول بانه تعالى وصف عيسى بن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التورية وانما يكون كذلك اذا كان عمله على شريعة التورية ومعلوم انه لم يكن كذلك فان
شريعة عيسى عم كانت مغايرة لشريعة موسى عليهما السلم ولذلك قال تعالى في اخر هذه الاية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين الامرين والجواب
ان معنى كون عيسى مصدقا للتورية انه اقر بانه كتاب الله منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ السوال الثاني لم كرر قوله ومصدقا لما بين يديه
والجواب ليس فيه تكرار لان في الاول ان المسيح يصدق التورية وفي الثاني الانجيل يصدق التورية السوال الثالث انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور
ومصدقا لما بين يديه من التورية وهدى وموعظة للمتقين وفيه مباحث ثلثة احدها ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة وثانيها لما ذكر الهدى مرتين وثالثها
لم خص بكونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلايل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله عن الصاحبة والولد والمثل والضد
وعلى النبوة وعلى المعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فالمراد به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف واما كونه ومصدقا لما بين يديه
فيمكن حمله على كونه مبشرا ببعث محمد عليه الصلوة والسلم وبمقدمه واما كونه هدى مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمجيء محمد عليه السلم سبب لاهتداء الناس الى نبوة
محمد عليه السلم ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم اعاده الله مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة
على نبوة محمد عليه الصلوة والسلم وكان هدى في هذه المسئلة التي هي اشد المسايل احتياجا الى البيان والتقرير واما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصايح
والمواعظة والزواجر البليغة المتاكدة وانما خصها بالمتقين لانهم الذين ينتفعون بها كما في قوله هدى للمتقين السوال الرابع قوله في صفة الانجيل ومصدقا
لما بين يديه عطف على ماذا الجواب انه عطف على محل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه ثم قال تعالى وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه قرا حمزة وليحكم بكسر اللام
وفتح الميم وجعل اللام متعلقة بقوله واتيناه الانجيل لان ايتاء الانجيل انما كان لاجل ذلك فكان المعنى اتيناه الانجيل ليحكم واما الباقون فقروا بجزم اللام
والميم على سبيل الامر وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل
ثم حذف القول لان ما قبله من قوله وكتبنا وقفينا يدل عليه وحذف القول كثير كقوله تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني ان يكون
قوله وليحكم ابتداء امر للنصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل كيف جاز ان يومروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القران قلنا الجواب عنه من وجوه الاول
ان المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلايل الدالة على نبوة محمد عليه الصلوة والسلم وهو قول الاصم الثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه
مما لم يصر منسوخا بالقران الثالث المراد من قوله وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء
احكام التورية فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقر اهل الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي انزله فيه من غير تحريف ولا تبديل والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون واختلف المفسرون فمنهم من جعل هذه اعني قوله الكافرون الظالمون الفاسقون صفات لموصوف واحد قال القفال
وليس في افراد كل واحد من هذه الثلثة بلفظ ما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو المومن ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة
لموصوف واحد وقال اخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى ثم قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب هذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم فقوله وانزلنا اليك الكتاب بالحق اي القران وقوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي كل
كتاب نزل من السماء سوى القران وغيره وقوله ومهيمنا عليه وفيه مسايل المسئلة الاولى في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابو عبيدة يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان
رقيبا على الشيء وشاهدا مصدقا قال حسان شعر
ان الكتاب مهيمنا لنبينا • والحق يعرفه ذووا الالباب •
والثاني قالوا الاصل في قوله امين يومن فهو مومن مهيمن ثم قلبت الاولى ياء كما في ترق واراق وهياك واياك وقلبت الثانية فصار مهيمنا فلهذا قال المفسرون ومهيمنا عليه اي امينا على

الكتب التي قبله المسئلة الثانية انما كان القران مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القران على ان التورية والانجيل والزبور حق صدق باقية ابدا فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابدا المسئلة الثالثة
قال صاحب الكشاف قرئ ومهيمنا عليه بفتح الميم لانه مشهود عليه من عند الله بانه يصونه عن التحريف والتبديل كما قال لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
والمهيمن عليه هو الله جل جلاله ثم قال تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله معنى فاحكم بين اليهود بالقران والوحي الذي نزله الله عليك ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق
وفيه مسايل المسئلة الاولى ولا تتبع اي يد ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه قيل ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا اهواءهم المسئلة الثانية روي ان جماعة من
اليهود قالوا الى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت انا احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان بيننا وبين
قومنا حكومة فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نومن بك فانزل الله هذه الاية المسئلة الثالثة تمسك من طعن في عصمة الانبياء بهذه الاية وقال لولا جواز
المعصية عليهم والا لما قال ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق والجواب ان ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان النهي وقيل الخطاب له والمراد غيره ثم قال تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وفيها مسايل المسئلة الاولى لفظ الشريعة في اشتقاقه وجهان الاول معنى شرع بين واضح قال ابن السكيت لفظ الشرع مصدر
شرعت الاسباب اذا شققته وسلخته الثاني شرع ماخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب المشرعة التي شرعها الناس فيشربون منها
والشريعة فعيلة بمعنى المفعول وهي الاشياء التي اوجبها الله تعالى على المكلفين ان يشرعوا فيها واما المنهاج فهو الطريق الواضح ويقال نهجت لك الطريق
لغتان المسئلة الثانية احتج اكثر العلماء بهذه الاية على ان شرع من قبلنا لا يلزمنا لان قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على انه يجب ان يكون كل رسول مستقلا
بشريعة خاصة وذلك ينفي كون امة احد الرسل مكلفا بشريعة الرسول الاخر المسئلة الثالثة وردت الايات دالة على عدم التباين في طريقة الانبياء والرسل
وايات دالة على حصول التباين فيها اما الاول فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا وقال اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده واما النوع الثاني فهو هذه الاية وطريق الجمع ان يقول النوع الاول من الايات مصروف الى ما يتعلق باصول الدين والنوع الثاني الى ما يتعلق بفروع
الدين المسئلة الرابعة الخطاب في قوله لكل جعلنا منكم خطاب للامم الثلث امة موسى وامة عيسى وامة محمد عليهم السلم بدليل ان ذكر هولاء الثلث قد تقدم في قوله
انا انزلنا التورية فيها هدى ونور ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرايع مختلفة للتورية شريعة وللانجيل شريعة وللقران شريعة والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة
وهي المراد بالمنهاج فالشريعة اولى والطريقة اخرى قال المبرد الشريعة ابتداء الطريق والطريقة المنهاج المستمر وهذا تقرير ما قلناه ثم قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة
اي جماعة متفقة على شريعة واحدة او ذوي دين واحد لا اختلاف فيه قال الاصحاب هذا يدل على ان الكل بمشية الله والمعتزلة حملوه على مشية الالجاء ولكن ليبلوكم فيما
اتيكم من الشرايع المختلفة هل تعملون بها منقادين لله جامعين التكاليف الالهية متبعين الشبه ومقصرين في العمل فاستبقوا الخيرات الى الله فابتدروها وتسابقوا نحوها
الى الله مرجعكم جميعا استيناف في معنى التعليل لاستباق فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم وموفيكم
ومقصركم في العمل والمراد ان الامر سيوول الى ما يزول معه الشكوك ويحصل معه اليقين وذلك عند مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باساءته ثم قال تعالى وان احكم
بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وفيه مسايل المسئلة الاولى فان قيل قوله وان احكم بينهم معطوف على ماذا قلنا على الكتاب في قوله وانزلنا اليك
الكتاب كانه قيل وانزلنا اليك الكتاب وانزلنا اليك ان احكم وان وصلت بالامر لانه فعل كساير الافعال ويجوز ان يكون معطوفا على قوله بالحق وبان احكم وقوله
واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك قد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا وارادوا ايقاعه في تحريف دينه فعصمه الله عن ذلك المسئلة الثانية قال اكثر الاية
ناسخة للتخيير في قوله فاحكم بينهم او اعرض عنهم المسئلة الثالثة اعيد ذكر الامر بالحكم بعد ذكره في الاية اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما جميعا لانهم احتكموا
اليه في زنا المحصن ثم احتكموا اليه في قتيل كان فيهم ثم قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك قال ابن عباس رضي الله عنهما يردونك الى اهوائهم فان
كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله وان كادوا ليفتنونك والفتنة ههنا في كلامهم التي تميل عن الحق وتلقي في الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ بك
من فتنة المحيا قال هو ان يعدل عن الطريق قال اهل العلم الاية تدل على ان الخطاء والنسيان جايز على الرسل لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك
والتعمد مثل هذا غير جايز على الرسول فلم يبق الا الخطاء والنسيان ثم قال تعالى فان تولوا اي فان لم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وفيه مسايل
المسئلة الاولى المراد تعجيل بعض ذنوبهم في الدنيا وهو ان يسلطك عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلاء وانما خص تعالى بعض الذنوب لان القوم جوزوا في الدنيا
ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم بالبعض كافيا في اهلاكهم والتدمير عليهم المسئلة الثانية دلت الاية على ان الكل بارادة الله تعالى لانه لا يريد ان يصيبهم ببعض ذنوبهم الا وقد اراد
ذنوبهم وذلك يدل على انه تعالى مريد للخير والشر ثم قال تعالى وان كثيرا من الناس لفاسقون لمتمردون في الكفر معتقدون فيه يعني ان التولي عن حكم الله من التمرد العظيم والاعتدا
في الكفر ثم قال افحكم الجاهلية يبغون وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر تبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغايبة وقرا السلمي افحكم الجاهلية برفع الحكم
على الابتداء وايقاع يبغون خبرا واسقاط الراجع لظهوره وقرا قتادة افحكم الجاهلية والمراد ان هذا الحكم الذي يبغونه انما يحكم به احكام الجاهلية فارادوا انهم يشبهون بهم

بحجة خاتم النبيين حكما كما وليك الحكام والله اعلم المسألة الثانية في الاية وجهان قال مقاتل كان بين قريظة والنضير دماء قبل ان بعث الله محمدا عليه السلام فلما بعث تحاكموا اليه
بنو قريظة بنو النضير اخواننا ابونا واحد وديننا واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم احدا اخذوا منا مائة
واربعين وسقا من تمر وارش جراحاتنا على النصف من ارش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال عليه السلام فاني احكم بان دم القرظي وفاء من دم النضيري ليس لاحدهما
على الاخر فضل في دم ولا عقل ولا جراحة فغضب بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية افحكم الجاهلية يبغون يعني حكمهم الاول وقيل انهم
كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم اياه واذا وجب على اقويائهم لم يأخذوهم به فمنعهم الله منه بهذه الاية الثاني ان المراد من هذه الاية ان يكون تعيير اليهود بانهم
اهل الكتاب والعلم مع انهم يبغون حكم الجاهلية التي هي محض الجهل وصريح الهوى ثم قال تعالى ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون اللام في قوله لقوم يوقنون للبيان
كاللام في هيت لك اي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا احد اعدل من الله حكما ولا احسن منه بيانا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض اعلم انه تم الكلام عند قوله اولياء ثم ابتدأ فقال بعضهم اولياء بعض وروي ان عبادة بن الصامت جاء
الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فتبرأ عنده من موالاة اليهود فقال عبد الله بن ابي لكني لا ابرأ منهم لاني اخاف الدوائر فنزلت هذه الاية لا تتخذوهم اولياء اي لا تعتمدوا
على الاستنصار بهم ولا تتوددوا اليهم ثم قال ومن يتولهم منكم فانه منهم قال ابن عباس رض يريد كانه مثلهم وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف
في الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه مني ثم قال تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين روي عن ابي موسى الاشعري انه قال قلت لعمر بن الخطاب ان لي كاتبا نصرانيا فقال
مالك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه ولي كتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم الله
ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصراني والسلام يعني هب انه قد مات فما تصنع بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الان واستغن عنه
بغيره ثم قال تعالى فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة واعلم ان المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض المنافقون مثل عبد الله بن ابي واصحابه
وقوله يسارعون فيهم اي يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران لانهم كانوا اهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ويقول المنافقون انما نخالطهم
لانا نخشى ان تصيبنا دائرة قال الواحدي رح الدائرة من دوائر الدهر كالدولة التي تدول من قوم الى قوم والدائرة هي التي تخشى ان لا يتم الامر لمحمد عليه الصلوة والسلام
فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا في انفسهم نادمين قال المفسرون عسى من الله واجب لان
الكريم اذا اطمع في خير فعله فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له والمعنى فعسى الله ان يأتي بالفتح لرسول الله على اعدائه واظهار المسلمين على اعدائهم او امر من عنده بقطع اصل
اليهود ويخرجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يشكون في امر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ويقولون لا نظن انه
يتم له امره والاظهر انه يصير الدولة والغلبة لاعدائه وقيل او امر من عنده يعني ان يؤمر النبي صلى الله عليه واله وسلم باظهار اسرار المنافقين وقتلهم فندموا على نفاقهم
فان قيل شرط صحة التقسيم ان يكون ذلك بقسمين متنافيين وقوله عسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده ليس كذلك لان الاتيان بالفتح داخل في قوله او امر من عنده
قلنا قوله او امر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة كبني النضير الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم قال تعالى ويقول الذين
امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر يقول
بغير واو وكذلك هي في مصاحف اهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك هي في مصاحف اهل العراق قال الواحدي رحمه الله وحذف الواو ههنا كاثباتها
وذلك لان في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوف بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا بالله فلما حصل في كل واحدة
من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر
ما تقدم اغنى ذلك عن ذكر الواو ثم قال ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم فادخل الواو فدل ذلك على ان حذف الواو وذكرها جائز وقال صاحب الكشاف حذف الواو على
تقدير انه جواب قائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين امنوا واختلفوا في قراءة هذه الاية من وجه اخر فقرأ ابو عمرو ويقول الذين امنوا نصبا عطفا
على ان يأتي وعلى ان يقول الذين واما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو المسألة الثانية الفائدة في ان المؤمنين يقولون
هذا القول هو انهم يتعجبون من حال المنافقين عندما اظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم معنا ومن انصارنا فالان
كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم المسألة الثالثة قوله حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون من كلام المؤمنين ويحتمل ان يكون من كلام الله
والمعنى ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الان اظهروا موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين في الدنيا والاخرة فانه لما بطلت اعمالهم
بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك الاعمال ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من
يرتد منكم عن دينه وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر ونافع يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة الاول لاظهار التضعيف والثاني للادغام قال الزجاج
الدالين هو الاصل لان الثاني من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان يمسسكم قرح ويجوز في اللغة ان يمسكم المسألة الثانية روى صاحب الكشاف انه كان اهل الردة احدى

عشر فرقة ثلث في عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الخمار وهو الاسود العنسي وكان كاهنا ادعى النبوة باليمن واستولى على بلادها واخرج عمال رسول الله
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى معاذ بن جبل وسادات اليمن فاهلكه الله على يدي فيروز الديلمي فبيته فقتله واخبر رسول الله بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم من الغد واتى خبره في اخر شهر ربيع الاول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله اما بعد فان الارض
نصفها لي ونصفها لك فاجاب من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب اما بعد فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه ابو بكر رضوان الله
بجنود المسلمين وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة وكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الاسلام اراد في جاهليتي وفي اسلامي وبنو اسد قوم طليحة بن خويلد
ادعى النبوة فبعث اليه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم خالدا فانهزم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وسبع في عهد ابي بكر فزارة قوم عيينة بن حصن
وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت
نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الاشعث بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله امرهم على يدي ابي بكر رضوان الله عليه وفرقة واحدة في عهد
عمر رضي الله عنه غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر وكان يطوف ذات يوم فرأى رجلا جر رداءه فغضب ولطمه فتظلم الرجل الى عمر رض فقضى
بالقصاص عليه فقال انا اشتريها بالف فابى الرجل فلم يزل يزيد في الفداء الى ان بلغ عشرة الاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظر فانظره عمر فهرب الى الروم وارتد
المسألة الثانية معنى الاية يا ايها الذين امنوا من تولى منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم ان الله تعالى يأتي باقوام اخرين ينصرون هذا الدين على ابلغ الوجوه
قال الحسن علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم فاخبرهم انه سيأتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية اخبارا عن الغيب
وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا المسألة الثالثة اختلفوا في ان ذلك القوم من هم فقال علي بن ابي طالب عليه السلام والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم ابو بكر
واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة قالت عائشة رضي الله عنها وعن ابيها مات رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وارتدت العرب واشرأب النفاق ونزل بابي ما لو
نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدي نزلت الاية في الانصار لانهم هم الذين نصروا الرسول واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت في اهل اليمن
وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه واله وسلم لما نزلت هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا وقال اخرون هم الفرس لانه روي ان النبي صلى
الله عليه واله وسلم لما سئل عن هذه الاية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من ابناء فارس وقال قوم انها نزلت
في علي عليه السلام ويدل عليه وجهان الاول انه عليه السلام لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة
المذكورة في الاية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وهذه الاية في حق علي عليه السلام فكان اولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذه جملة الاقوال في هذه الاية ولنا فيها مقامات المقام الاول ان هذه الاية من ادل الدلائل على فساد
مذهب الامامية من الروافض وتقريره ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا فصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب عليه السلام فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الى اخر الاية وكلمة من في معرض الشرط
للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر رضوان الله عليه للخلافة كذلك لوجب
بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا
منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الاية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر رض والدليل عليه وجوه
الاول ان هذه الاية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر رض هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة
المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم
لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتل بهم ابو بكر اهل الردة وما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى
الاية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحراب والامر
والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي عليه السلام لان عليا لم يتفق له قتال مع اهل الردة فكيف تحمل هذه
الاية عليه فان قالوا بل كان قتاله مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع
الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا كانوا مقرين بها في الظاهر وما كان احد يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلي عليه السلام لم يسمهم البتة بالمرتدين
فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ايضا الثاني انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك
لوجب بحكم ظاهر الاية ان يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يكن
حمل الاية على علي عليه السلام لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال

استعظم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية ما تابعا واذنابا وكان الرئيس المطاع في تلك الوقعة هو ابو بكر رضي الله عنه ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا
مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر رضه الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة
بابي بكر رضي الله عنه وهو انا نقول هب ان عليا قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه
في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه صلى الله عليه واله وسلم لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف
السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر رضي الله عنه اعظم تاثيرا
في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي عليه السلام ومعلوم ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر رضه هو
المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الثالث في هذه الاية وهو ان ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر رضه وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه
الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين ارادهم بهذه الاية بصفات اولها انهم يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله
يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر رضوان الله عليه ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المومنين اعزة
على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل الذي ذكرناه ويوكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عليه السلام ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة و
الشفقة على المومنين وبالشدة مع الكفار الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول عليه السلام في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه السلام وكيف
كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة
مع مانعي الزكوة حتى آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا
وجعل الله ذلك مبدا لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المومنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي رضي الله عنهما الا ان حظ ابي بكر فيه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول المبعث وهناك الاسلام في
كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله غاية وسعه واما علي كرم الله وجهه فانه انما شرع في
الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان
فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر في وقت ضعف الرسول وجهاد علي في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يوتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر رضه لانه متاكد بقوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية في ابي بكر ومما يدل على ان جميع هذه الصفات
لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وان تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب
القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات وبطل قلنا هذا
باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال محاربتهم مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما
ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان هذه الاية في حق علي ع بدليل انه عليه السلام قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله وكان ذلك هو علي ع فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة
لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك
عن ابي بكر لم يحصل مجموع الصفات له فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه
الصفة للمذكور في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل
لما ذكرنا تمسك بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد وهو معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وكون الله محبا له وراضيا
عنه قال تعالى في حق ابي بكر رضه ولسوف يرضى وقال عليه السلام ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله شيئا في صدري الا وصبه في صدر
ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثالث وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي عليه السلام فوجب ان تكون
هذه الاية نازلة في علي ع فجوابنا انا لا نسلم دلالة الاية التي بعد هذه الاية على امامة علي عليه السلام وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله
اعلم اما قوله يحبهم ويحبونه فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله والذين امنوا اشد حبا لله فلا فائدة في الاعادة وفيه دقيقة وهي انه
قدم محبته لهم على محبتهم له وهذا حق لانه لولا ان الله احبهم والا لما وفقهم حتى صاروا محبين له ثم قال اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وهو كقوله اشداء على
الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم اذلة هو انهم مهانون بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب
فان من كان ذليلا عند انسان فانه البتة لا يظهر شيئا من التكبر والرفعة بل لا يظهر الا الرفق واللين فكذا ههنا قوله اعزة على الكافرين اي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين

يغالبونهم

يغالبونهم اي يغالبونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كانهم مشددون عليه بالقهر والغلبة فان قيل هلا قيل اذلة للمومنين اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان احدهما ان يضمن الذل
معنى الرحمة والشفقة كانه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع والثاني انه تعالى ذكر كلمة على حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم فيفيد ان كونهم
اذلة فليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل ذاك التذلل انما كان لاجل انهم ارادوا ان يضموا الى علو منصبهم فضيلة التواضع … اذلة واعزة بالنصب على الحال
ثم قال يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم وفيه وجهان الاول ان يكون هذه الواو للحال فان المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم فبين الله تعالى
في هذه الاية ان كان قويا في الدين فانه لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم الثاني ان يكون هذه الواو للعطف والمعنى ان من شانهم ان يجاهدوا في
سبيل الله لا لغرض اخر ومن شانهم انهم اصلاء في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها للتعظيم وفي اللائم مبالغة
كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله يوتيه من يشاء فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة
والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة بين تعالى ان كل ذلك بفضل الله واحسانه وذلك صريح في ان الطاعات مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل
الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم
اشارة الى كمال العلم ولما اخبر تعالى انه سيجي باقوام هذا شانهم وصفتهم اكد ذلك بانه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول الغلط
في اخباره ومواعيده قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون وجه النظم انه تعالى لما
نهى في الايات المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الاية بموالاة من يجب موالاته وقال انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا اي الموصوفون بالصفات المذكورة
وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في قوله والذين امنوا قولان الاول ان المراد عامة المومنين وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرا من اليهود وقال انا بري الى الله من
حلف قريظة والنضير واتولى الله ورسوله نزلت هذه الاية على وفق قوله وروي ايضا ان عبد الله بن سلام قال يا رسول الله ان قومنا قد هجرونا واقسموا
ان لا يجالسونا ولا نستطيع مجالسة اصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الاية فقال رضينا بالله وبرسوله وبالمومنين اولياء فعلى هذا الاية عامة في
حق كل المومنين فكل من كان مومنا فهو ولي لكل المومنين ونظيره قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض وعلى هذا فقوله الذين يقيمون
الصلوة ويوتون الزكوة صفة لكل المومنين والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المومنين عن المنافقين لانهم كانوا يدعون الايمان الا انهم ما كانوا مداومين
على الصلوات والزكوات قال تعالى في صفة صلوتهم ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى وقال يراوون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا وقال في صفة كونهم اشحة على الخير
واما قوله وهم راكعون ففيه على هذا القول وجوه الاول قال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع يعني انهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع اوامر الله
ونواهيه الثاني ان يكون المراد من شانهم اقامة الصلوة وخص الركوع بالذكر تشريفا له كما في قوله واركعوا مع الراكعين الثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا عند
نزول هذه الاية مختلفين في هذه الصفات منهم من قد اتم الصلوة ومنهم من دفع المال الى الفقير ومنهم من كان بعد في الصلوة وكان راكعا فلما كانوا
مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله كل هذه الصفات القول الثاني ان المراد من هذه الاية شخص معين وعلى هذا ففيه اقوال الاول روى عكرمة ان هذه الاية نزلت في ابي بكر رضه الثاني
روى عطا عن ابن عباس انها نزلت في علي ابن ابي طالب عليه السلام روي ان عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الاية يا رسول الله انا رايت عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو
راكع فنحن نتولاه وروي عن ابي ذر انه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يوما صلوة الظهر فسال سائل في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده الى السماء
وقال اللهم اشهد اني سالت في مسجد الرسول فما اعطاني احد شيئا وعلي عليه السلام كان راكعا فاومى اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم فراى النبي صلى
الله عليه واله وسلم فقال اللهم ان اخي موسى سالك فقال رب اشرح لي صدري الى قوله واشركه في امري فانزلت قرانا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما
سلطانا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال ابو ذر فوالله ما اتم رسول الله
هذه الكلمة حتى نزل جبريل عم فقال يا محمد اقرا انما وليكم الله ورسوله الى اخرها فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسئلة المسئلة الثانية قالت الشيعة هذه
الاية دالة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هو علي ابن ابي طالب عليه السلام وتقريره ان نقول هذه الاية دالة على ان المراد بهذه الاية امام ومتى كان الامر
كذلك وجب ان يكون ذلك الامام هو علي ابن ابي طالب بيان المقام الاول ان الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب كما في قوله والمومنون والمومنات بعضهم
اولياء بعض وجاء بمعنى المتصرف قال عليه السلام ايما امراة انكحت بغير اذن وليها فنقول ههنا وجهان الاول ان لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده
ولا منافاة بين المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة الاية على ان المومنين المذكورين في الاية متصرفون في الامة الثاني ان نقول الولي في هذه الاية لا يجوز ان يكون بمعنى
الناصر فوجب ان يكون بمعنى المتصرف وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في هذه الاية غير عامة في كل المومنين بدليل انه تعالى ذكر بكلمة انما وكلمة
انما للحصر كقوله انما الله اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض وهذا يوجب القطع بان الولاية المذكورة في
هذه الاية ليست بمعنى النصرة واذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف لانه ليس للولي معنى سوى هذين فصار تقدير الاية انما المتصرف فيكم ايها المومنون هو الله ورسوله والمومنون

الموصوفون بالصفة الفلانية وهذا يقتضي ان المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية متصرفون في جميع الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي يكون متصرفا في كل الامة
بما ذكرنا دلالة هذه الاية على ان الشخص المذكور فيها يجب ان يكون امام الامة اما بيان المقام الثاني وهو انه لما ثبت ما ذكرنا وجب ان يكون ذلك الانسان هو علي بن ابي طالب عليه السلام وبيانه
من وجوه الاول ان كل من اثبت بهذه الاية امامة شخص قال ان ذلك الشخص هو علي وقد ثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على شخص فوجب ان يكون ذلك الشخص هو علي ضرورة
انه لا قائل بالفرق الثاني تظافرت الروايات على ان هذه الاية نزلت في علي ع ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت في ابي بكر لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت الامة
على ان هذه الاية لا تدل على امامته فبطل هذا القول الثالث ان قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان الصلوة قد تقدمت والصلوة مشتملة على الركوع
فكانت اعادة ذكر الركوع تكرارا فوجب جعله حالا اي يؤتون الزكوة حال كونهم راكعين واجمعوا على ان ايتاء الزكوة حال الركوع لم يكن الا في حق علي ع فكانت الاية مخصوصة
به ودالة على امامته من الوجه الذي قررناه وهذا حاصل استدلال القوم بهذه الاية على امامة علي رضي الله عنه والجواب اما حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معا غير
جاير لما ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز حمل لفظ المشترك على مفهوميه معا واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي في هذه الاية الناصر والمحب
ونحن نقيم الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من حمله على معنى المتصرف ثم نجيب عما قالوه فنقول الذي يدل على ان حمله على الناصر اولى من وجوه الاول وهو ان
اللايق بما قبل هذه الاية وبما بعدها ليس الا هذا المعنى اما ما قبل هذه الاية فلانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وليس المراد لا تتخذوا
اليهود والنصارى ائمة متصرفين في ارواحكم واموالكم لان بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى احبابا وانصارا ولا تخالطوهم ولا
تعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون والظاهر ان الولاية المامور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل ولما كانت الولاية المنهي
عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت الولاية المامور بها هي الولاية بمعنى النصرة اما ما بعد هذه الاية فهي قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من
قبلكم والكفار اولياء ولا شك ان الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة فكذلك الولاية في قوله انما وليكم الله يجب ان تكون بمعنى النصرة وكل من انصف وترك التعصب
وتامل في مقدمة الاية وفي موخرها قطع بان الولي في قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن ان يكون بمعنى الامام لان ذلك يكون القاء كلام اجنبي فيما بين كلامين مسوقين
لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه والله اعلم **الحجة الثانية** انا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون
في الاية موصوفين بالولاية حال نزول الاية لان علي بن ابي طالب ع ما كان نافذ التصرف حال حيوة الرسول عليه الصلوة والسلام والاية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين
بالولاية في الحال اما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال فثبت ان حمل الولاية على المحبة اولى من حملها على التصرف والذي يؤكد ما قلناه انه
تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى اولياء ثم امرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين فلا بد وان يكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة في الحال حتى يكون
النفي والاثبات متواردين على شيء واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الاية عليها **الحجة الثالثة** انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه
الاية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهي قوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وحمل الفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز
لا حقيقة والاصل حمل الكلام على الحقيقة **الحجة الرابعة** انا قد بينا بالبرهان البين ان الاية المتقدمة وهي قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الى اخر الاية
من اقوى الدلايل على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه فلو دلت هذه الاية على صحة امامة علي ع بعد الرسول عليه الصلوة والسلام لزم التناقض بين الايتين وذلك باطل فوجب
القطع بان هذه الاية لا دلالة فيها على ان عليا ع هو الامام بعد الرسول **الحجة الخامسة** ان علي بن ابي طالب عليه السلام كان اعرف بتفسير القران من هؤلاء الروافض فلو كانت
الاية دالة على امامته لاحتج بها في محفل من المحافل وليس للقوم ان يقولوا انه تركه للتقية فانهم ينقلون عنه انه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وخبر المباهلة و
جميع فضايله ومناقبه ولم يتمسك البتة بهذه الاية في اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض **الحجة السادسة** هب انها دالة على امامة علي لكنا
توافقنا على انها عند نزولها ما دلت على حصول الامامة في الحال لان عليا ع ما كان نافذ التصرف في الامة حال حيوة الرسول عليه الصلوة والسلام فلم يبق الا ان تحمل الاية على انها تدل
على ان عليا ع سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم اذ ليس في الاية ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا
الامة في هذه الاية على قولين منهم من قال انها لا تدل على امامة علي ع ومنهم من قال انها تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامته بعد الرسول من غير فصل فالقول
بدلالة الاية على امامة علي ع لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل لانا نجيب عنه فنقول ومن الذي اخبركم انه ما كان احد في الامة قال هذا القول فان من المحتمل بل من الظاهر
انه منذ استدل مستدل بهذه الاية على امامة علي ع قال السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر الاستدلال
الحجة السابعة ان قوله انما وليكم الله ورسوله لا شك انه خطاب مع الامة وهم كانوا قاطعين بان المتصرف فيهم هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب
المؤمنين وتعريفا لهم بانه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار وذلك لان من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فاي حاجة به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود
والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة من اليهود والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله
ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما اريد به ههنا معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به معنى التصرف لما بينا انه لا يجوز استعمال اللفظ

المشترك

المشترك في مفهوميه معا **الحجة الثامنة** انه تعالى مدح المؤمنين في الاية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين فاذا حملنا قوله انما وليكم الله ورسوله
على معنى المحبة والنصرة كان قوله انما وليكم الله ورسوله يفيد فائدة قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله يجاهدون في سبيل الله يفيد فائدة قوله يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فكانت هذه الاية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك اولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في الاية يجب
ان تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف اما الوجه الذي عولوا عليه وهو ان الولاية المذكورة في الاية غير عامة والولاية بمعنى النصرة عامة فجوابه من وجهين الاول لا نسلم
ان الولاية المذكورة في الاية غير عامة ولا نسلم ان كلمة انما للحصر والدليل عليه قوله انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء ولا شك ان الحيوة الدنيا لها امثال اخرى
سوى هذا المثل وقال انما الحيوة الدنيا لعب ولهو ولا شك ان اللعب واللهو قد يحصل في غيرها الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين وبيانه انه تعالى
قسم المؤمنين قسمين احدهما الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله انما وليكم الله والثاني الاولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية ههنا بالنصرة كان المعنى انه تعالى جعل احد القسمين انصارا للقسم الثاني ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين ولو كان كذلك
لزم في القسم الذي هم المنصورون ان يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك محال فثبت ان نصرة احد قسمي الامة غير ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الامة
فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الاية خاصة ان لا تكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التامل فيه واما استدلالهم بان هذه الاية نزلت في حق
علي ع فهو ممنوع فقد بينا ان اكثر المفسرين زعموا انه في حق كل الامة والمراد ان الله تعالى امر المسلم ان لا يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ومنهم من يقول انها نزلت
في حق ابي بكر واما استدلالهم بان الاية مختصة بمن ادى الزكوة في الركوع حال كونه في الركوع وذلك هو علي بن ابي طالب ع فنقول هذا ايضا ضعيف من وجوه الاول
ان الزكوة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله تعالى واتوا الزكوة فلو انه ادى الزكوة الواجبة عن اول اوقات الوجوب وذلك عند اكثر العلماء معصية وانه
لا يجوز اسناده الى علي بن ابي طالب ع وحمل الزكوة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا ان قوله واتوا الزكوة ظاهره يدل على ان كل ما كان زكوة فهو واجب
الثاني وهو ان اللائق بعلي بن ابي طالب عليه السلام ان يكون مستغرق القلب بذكر الله تعالى حال ما يكون في الصلوة والظاهر ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع
كلام الغير ولفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر
كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث ان دفع الخاتم في الصلوة الى الفقير عمل كثير واللائق بحال علي بن ابي طالب ع ان لا يفعل ذلك الرابع ان المشهور انه رضي الله عنه
كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكوة فيه ولذلك فانهم يقولون انه لما اعطى ثلاثة اقراص نزل فيه سورة هل اتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا فاما من كان له مال
تجب فيه الزكوة يمتنع ان يستحق المدح العظيم المذكور في تلك السورة على اعطاء ثلاثة اقراص نزل فيه سورة هل اتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا فاما من كان له مال تجب فيه الزكوة
يمتنع ان يستحق المدح العظيم المذكور في تلك السورة على اعطاء ثلاثة اقراص واذا لم يكن له مال تجب فيه الزكوة امتنع حمل قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون عليه الوجه الخامس
هب ان المراد بهذه الاية هو علي بن ابي طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالاية الا اذا تم ان المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه **المسئلة الثانية**
اعلم ان الذين يقولون ان المراد من قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون هو انهم يؤتون الزكوة حال كونهم راكعين احتجوا بالاية على ان العمل القليل لا يقطع الصلوة فانه دفع الزكوة
الى السائل وهو في الصلوة ولا شك انه نوى ايتاء الزكوة وهو في الصلوة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا تقطع الصلوة وبقي في الاية سؤالان السؤال الاول المذكور في الاية
هو الله ورسوله والمؤمنون فلم لم يقل انما اولياؤكم والجواب اصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسول الله
والمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله والذين امنوا لم يكن في الكلام اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم الله السؤال الثاني الذين يقيمون ما محله
الرفع على البدل من الذين امنوا ويقال التقدير هم الذين يقيمون او النصب على المدح والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لان
ذلك الاخلاص انما يعرف بكونه مواظبا على الصلوة في حال الركوع اي في حال الخضوع والخشوع والاخبات لله تعالى قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون وفيه مسايل **المسئلة الاولى** الحزب في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه على رايه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين عبارات
قال الحسن جند الله وقال ابو روق اولياء الله وقال ابو العالية شيعة الله وقال بعضهم انصار الله وقال الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم
المسئلة الثانية قوله فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتدا والعايد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وانصاره
قوله تعالى **يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء** واعلم انه نهى في الاية المتقدمة عن
اتخاذ اليهود والنصارى اولياء وساق الكلام في شرحه ثم ذكر ههنا النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الاية وفيها مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو والكسائي
بالجر عطفا على قوله من الذين اوتوا ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا على قوله والذين اتخذوا اي لا تتخذوا والكفار **المسئلة الثانية** قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحارث
اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله فيهم هذه الاية **المسئلة الثالثة** هذه الاية تقتضي امتياز اهل الكتاب عن الكفار لان العطف
يقتضي المغايرة فقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في كونهم كفارا وطريق التوفيق بينا ان كفر المشركين اعظم واغلظ فلهذا السبب خصصهم باسم الكفر

مستهزءون

المسئلة الرابعة معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الى قوله انما نحن
والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينكم هزوا وسخرية فلا تتخذوهم اولياء انصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج من العقل والمروة قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها
هزوا ولعبا لما حكى في الاية الاولى عنهم انهم اتخذوا دين المسلمين هزوا ولعبا وفيه مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله اتخذوها للصلوة وللمناداة قيل كان رجل
من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن اشهد ان محمدا رسول الله يقول احرق الكاذب فدخلت خادمة بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق البيت
احترق هو واهله وقيل كان منادي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينادي للصلوة وقام المسلمون اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء فنزلت
الاية وقيل كان المنافقون يتضاحكون عند القيام الى الصلوة تنفيرا للناس عنها وقيل يا محمد لقد ابتدعت شيئا لم يسمع فيما مضى فان كنت نبيا فقد خالفت فيما احدثت
جميع الانبياء فمن اين لك صياح كصياح العير فانزل الله هذه الاية المسئلة الثانية قالوا دلت الاية على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده المسئلة الثالثة قوله هزوا
ولعبا امران وذلك لانهم عند اقامة الصلوة يقولون هذه الاعمال التي اتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم فانهم يظنون انا على دينهم مع انا لسنا كذلك ولما
اعتقدوا انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها لعب ثم قال تعالى ذلك بانهم قوم لا يعقلون اي لو كان لهم عقل كامل لعلموا ان تعظيم الخالق
المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزوا ولعبا بل هو احسن اعمال العباد واشرف افعالهم ولذلك قال بعض الحكماء اشرف الحركات الصلوة وانفع السكنات
الصيام قوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل من قبل وان اكثركم فاسقون اعلم ان وجه النظم انه
تعالى لما حكى عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا قال لهم ما الذي تنقمون من هذا الدين وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى قرأ الحسن هل تنقمون بفتح القاف والفصيح كسرها يقال نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها اذا انكرته وللمفسرين عبارات هل تنقمون منا
هل تعيبون هل تنكرون هل تكرهون قال بعضهم سمي العقاب نقمة لانه يجب على ما ينكر من الفعل قال آخرون الكراهة التي يتبعها سخط من انكاره يسمى نقمة لانها يتبعها النقمة التي
هي العذاب فعلى القول الاول لفظ النقمة موضوع اولا للمكروه ثم يسمى العذاب نقمة لكونه مكروها وعلى القول الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم يسمى
المكروه نقمة لانه يتبعها العقاب المسئلة الثانية معنى الاية انه يقول لاهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين
الا الايمان بالله والايمان بما انزل على محمد والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم يعني ان هذا ليس مما ينقم اما الايمان بالله فهو راس جميع
الطاعات واما الايمان بمحمد وبجميع الانبياء فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء في ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ثم رأينا ان المعجز حصل
على يد محمد عليه الصلوة والسلام وجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار بالبعض وانكار البعض فذلك كلام متناقض ومذهب باطل فثبت ان الذي نحن عليه
هو الدين الحق والطريق المستقيم فلم تنقموه علينا قال ابن عباس ان نفرا من اليهود اتوا رسول الله فسألوه عمن يؤمن به من الرسل فقال اؤمن بالله وما انزل الينا
وما انزل على ابراهيم واسمعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا والله ما نعلم اهل دين اقل حظا في الدنيا والاخرة منكم ولا دينا
شرا من دينكم فانزل الله تعالى هذه الاية وما بعدها واما قوله وان اكثركم فاسقون فالقراءة العامة ان بفتح الالف وقرأ نعيم بن ميسرة ان بالكسر وفي الاية سؤالات
السؤال الاول كيف ينقم اليهود على المسلمين اكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الاول ان قوله وان اكثركم فاسقون تخصيص لهم بالفسق فيدل على سبيل التعريض
انهم لم يتبعوهم على فسقهم فكان المعنى وما تنقمون منا الا انا آمنا وما فسقنا مثلكم الثاني لما ذكر تعالى ما نقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر في مقابله
فسقهم وهو ما ينقم ومثل هذا حسن في الازدواج يقول القائل هل تنقم مني الا اني عفيف وانك فاجر واني غني وانك فقير فتحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة الثالث
ان تكون الواو بمعنى مع اي وما تنقمون منا الا الايمان بالله مع ان اكثركم فاسقون فان احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة والآخر الثاني كان
من الصفات الحميدة كان اكتسابه للصفات الحميدة مع كونه مكتسبا للصفات الذميمة اشد تأثيرا في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم الرابع ان يكون على تقدير حذف المضاف
اي واعتقادنا انكم فاسقون يعني بسبب فسقكم نقمتم الايمان علينا الخامس ان يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم
ولاجل ان اكثركم فاسقون السؤال الثاني اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص الاكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين الاول يعني ان اكثركم انما يقولون ما تقولون
ويفعلون ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانتم في دينكم فساق لا عدول فان الكافر والمبتدع قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا
ومعلوم ان كلهم ما كانوا كذلك فلهذا خص اكثرهم بهذا الحكم والثاني ذكر اكثرهم لئلا يكون انه من آمن منهم داخل في ذلك ثم قال تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله
من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله ذلك
اشارة الى المنقم ولا بد من حذف مضاف وتقديره بشر من اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون شر من ذلك بل يقال انه شر من له ذلك الدين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين
بذلك الدين محكوما عليهم بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا انما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بان اعتقاد ذلك الدين شر فقيل هب ان الامر كذلك ولكن من
لعنه الله وغضب عليه ومسخ الصور شر من ذلك المسئلة الثانية مثوبة نصب على التمييز ووزنه مفعلة كقولك مقولة ومجوزة وهي بمعنى المصدر وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور

قال من

فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان فكيف جاءت في الاساءة قلنا هذا على طريقة قولهم فبشرهم بعذاب اليم وقول الشاعر تحية بينهم ضرب وجيع المسئلة الثالثة في قوله من لعنه الله
وجهان الاول انه في محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف فانه لما قال هل انبئكم بشر من ذلك فكان قائلا قال من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل افانبئكم
بشر من ذلكم النار كانه قال هو النار الثاني يجوز ان يكون في موضع خفض بدلا من شر والمعنى انبئكم بمن لعنه الله المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم انواعا اولها
انه تعالى لعنهم وثانيها انه تعالى غضب عليهم وثالثها انه جعل منهم القردة والخنازير ورابعها عبد الطاغوت قال اهل التفسير عني بالقردة اصحاب السبت وبالخنازير
كفار مائدة عيسى عم وروي ايضا ان الممسوخين كلاهما من اصحاب السبت لان شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير المسئلة الخامسة ذكر صاحب الكشاف في
قوله وعبد الطاغوت انواعا من القراءة احدها قرأ ابي وعبدوا الطاغوت عطفا على القردة ورابعها وعابدي وخامسها وعباد وسادسها وعبد وسابعها
عبد بوزن حطم وثامنها وعبيد وتاسعها وعبد بضمتين جمع عبد وعاشرها وعبدة بوزن كفرة والحادي عشر وعبد واصله عبدة فحذفت التاء اذ هو
كخدم جمع خادم والثاني عشر عبد والثالث عشر عباد والرابع عشر واعبد والخامس عشر وعبد الطاغوت على البناء للمفعول وحذف الراجع بمعنى بفتح
العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال قوم انها ليست بلحن ولا خطاء
وذكروا فيها وجوها الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء للمبالغة كقولهم رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة فتأويل عبد الطاغوت انه بلغ
الغاية في طاعة الشيطان وهذا احسن الوجوه الثاني ان العبد والعبد لغتان كقولهم سبع وسبع الثالث ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد
كثمار وثمر استثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت الاولى بالفتحة الرابع يحتمل انه ارادوا اعبد الطاغوت فيكون مثل فلس وافلس ثم حذفت الهمزة و
نقلت حركتها الى العين الخامس يحتمل انه ارادوا عبدة الطاغوت كما مر ثم حذف الهاء وضم الباء لشبه الفعل المسئلة السادسة قوله وعبد الطاغوت قال الفراء
تأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت فعلى هذا الموصول محذوف المسئلة السابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر بقضاء الله قالوا لان تقدير
الاية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى اذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة اذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة
الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم كذلك وذلك على خلاف الاية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم
عباد الرحمن اناثا والكلام فيه قد تقدم مرارا المسئلة الثامنة قيل اطاعوا العجل وقيل اطاعوا الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية فقد عبده ثم قال اولئك
شر مكانا اي اولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان الاول قال ابن عباس لان مكانهم سقر ولا مكان اشد شرا منه الثاني
انه اضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو في الحقيقة لاهله وهو من باب الكناية كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد ويرجع حاصله الى الاشارة الى الشيء بذكر
لوازمه وتوابعه ثم قال واضل عن سواء السبيل اي عن قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الاية عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة
والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤسهم قوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قالوا نزلت
هذه الاية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ويظهرون له الاسلام نفاقا فاخبره الله عز وجل بشأنهم وانهم يخرجون من
مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلبهم شيء من ذلك وهو انك وعظك وتذكيرك المسئلة الثانية الباء في قوله دخلوا بالكفر وقد خرجوا به يفيد بقاء الكفر
معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغير فيه البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول والله اعلم
المسئلة الثالثة ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا بالكفر وذكر عند الخروج كلمة هم فقال وهم قد خرجوا به قالوا الفائدة في ذكر كلمة قد تقريب الماضي
من الحال والفائدة في ذكر كلمة هم التأكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك فعل اي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم
معك ما يوجب كفرا فتكون انت الذي القيتهم في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم المسئلة الرابعة قالت المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم
حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والداعي
ثم قال تعالى والله اعلم بما كانوا يكتمون والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد لهم والبغض والعداوة ثم
قال تعالى وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة قيل الاثم الكذب
والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعداهم الى غيرهم واما اكل السحت فهو اخذ الرشوة وقد تم الاستقصاء في تفسير السحت وفي الاية فوائد
الاولى انه تعالى قال وترى كثيرا منهم والسبب ان كلهم ما كان يفعل ذلك بل بعضهم يستحيي فيترك والفائدة الثانية ان لفظ المسارعة انما يستعمل في اكثر الامر في الخير
قال تعالى يسارعون في الخيرات فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة الا انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة وهي انهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كانهم محقون فيها
الفائدة الثالثة لفظ الاثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان واكل السحت دل هذا على ان هذين النوعين اعظم انواع المعصية والاثم
ثم قال تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون معنى لولا ههنا التخصيص والتوبيخ وهو بمعنى هلا والكلام

في تفسير الربانيين والاحبار تقدم قال الحسن الربانيون علما اهل الانجيل والاحبار علما اهل التورية وقال غيره كله في اليهود لانه متصل بذكرهم والمعنى ان الله تعالى استبعد من علما اهل الكتاب انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين في هذه الاية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر اقوى لانه قال في المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت لبيس ما كانوا يعملون وقال في العلما التاركين للنهي عن المنكر لبيس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل لان العمل انما يسمى صناعة اذا كان مستقرا راسخا متمكنا فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته وباحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه الدوا فما زال فكان هناك تحصيل العلم بان المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم اذا اقدم على المعصية دل على ان مرض الايمان في غاية القوة والشدة وعن ابن عباس هي اشد اية في القران وعن الضحاك ما في القران اية اخوف عندي منها قوله سبحانه تعالى **وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا** وفي الاية مسايل **المسلة الاولى** في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك في ان الله تعالى صادق في كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة وايضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وان يكون معلوم البطلان بضرورة العقل والقول بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم قادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان يكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة والا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره اذا ثبت هذا فنقول حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول عندنا فيه وجوه الاول لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض لكان فقيرا عاجزا فلما حكوا بان الاله الذي يستقرض من عباده فقير مغلول اليدين لا جرم حكى الله تعالى عنهم هذا الكلام الثاني لعل القوم لما راى اصحاب الرسول عليه الصلوة والسلم في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزا ان اله محمد فقير مغلول اليد فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث قال المفسرون اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله محمدا وكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة عن العطا على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة فقد يقول مثل هذه الالفاظ الرابع لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن واحد وانه تعالى غير قادر على احداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها يقع فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد الخامس قال بعضهم المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا العجل فيها الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة فاستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن رح فثبت ان هذه الحكاية صحيحة على كل الوجوه **المسلة الثانية** غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد آلة لاكثر الاعمال لا سيما لدفع المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا الجود والبخل الى اليد والبنان والكف والانامل فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد سبط البنان ندي الانامل ويقال للبخيل كز الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل فان قيل فلما كان قوله يد الله مغلولة المراد منه البخل وجب ان يكون قوله غلت ايديهم المراد منه ايضا البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله عنها فكيف يجوز ان يدعو عليهم بذلك قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطا ثم ان عدم المكنة من الاعطا تارة يكون لاجل الفقر وتارة لاجل العجز وكذلك قوله غلت ايديهم دعا عليهم بعدم القدرة والمكنة سوا حصل ذلك بسبب العجز او الفقر او البخل وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال **المسلة الثالثة** قوله غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعا عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعو عليهم بهذا الدعا كما علمنا الاستثنا في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله آمنين وكما علمنا الدعا على المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابي لهب في قوله تبت يدا ابي لهب الثاني انه اخبار قال الحسن غلت ايديهم في نار جهنم على الحقيقة اي شدت الى اعناقهم جزا لهم على هذا القول فان قيل فاذا كان هذا الغل انما حكم به جزا لهم على هذا القول فكان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف لفايدة وهي انه لما حذف كان قوله غلت ايديهم كالكلام المبتدا به وكون الكلام مبتدا به يزيد قوة ووثاقة لان الابتدا بالشي يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتنا بتقريره ونظير هذا الموضع في حذف فا التعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا هزوا واما قوله ولعنوا بما قالوا قال الحسن عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الاخرة بالنار ثم قال تعالى **بل يداه مبسوطتان** اعلم ان الكلام في هذه الاية من المهمات فان الايات الكثيرة من القران ناطقة باثبات اليد فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة باثبات اليدين لله تعالى منها في هذه الاية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات الايدي قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلف الامة في تفسير يد الله فقالت المجسمة انها عضو جسماني

كما في حق كل احد واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها وجه الاستدلال انه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل انه ليس لها شي من هذه الاعضا فلو لم يحصل لله هذه الاعضا لزم القدح في كونه الها ولما بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضا له قالوا وايضا اسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شي آخر ترك للغة وانه لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس بجسم والدليل عليه ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو متناه في المقدار وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث ولان كل جسم فهو مولف من الاجزا وكل ما كان كذلك كان قابلا للتركيب والانحلال وكل ما كان كذلك افتقر الى ما يركبه ويولفه وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان يكون يده عضوا جسمانيا واما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان الاول قول من يقول ان القران لما دل على اثبات اليد لله تعالى امنا به والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزا والابعاض امنا بان اليد ما هي وحقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما المتكلمون فقالوا اليد في اللغة على وجوه احدها الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة تقول لفلان عندي يد اشكره عليها وثالثها القوة قال الله تعالى اولي الايدي والابصار فسروه بذوي القوى والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بهذا والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان اي في ملكه قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص آدم بهذا التشريف فانه تعالى الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفا اذا ضمنت له شيا اذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله يمتنع ان تكون بمعنى الجارحة واما سائر المعاني فكلها حاصلة وههنا قول آخر وهو ان ابا الحسن الاشعري زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفا قال والذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفا لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى ورا القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفا واكثر العلما زعموا ان اليد في حق الله عبارة عن القدرة او النعمة فان قيل فان فسرتم اليد في حق الله بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القران ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى وان فسرتموها بالنعمة فنص القران ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدودة كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب انا اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل فاجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه به من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال فان من اعطى بيديه فقد اعطى على اكمل الوجوه واما ان اخترنا تفسير النعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول انه نسبة بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية لها فقيل نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا او نعمة الظاهر ونعمة الباطن او نعمة النفع ونعمة الدفع او نعمة الشدة ونعمة الرخا الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة الا ترى ان قولهم لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الاية المعنى فيها ان النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى **ينفق كيف يشا** اي يرزق كيف يشا ان شا قتر وان شا وسع قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشا وقال يبسط الرزق لمن يشا ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشا وتعز من تشا وتذل من تشا بيدك الخير واعلم ان هذه الاية رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب على الله اعطا الثواب للمطيع ويجب عليه ان لا يعاقبه ويدخل العاصي في الجنة ويجب عليه عند بعضهم ان يعاقبه فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى الغل فهم في الحقيقة قائلون بان يد الله مغلولة واما اهل السنة والجماعة فهم القائلون بان الملك ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله سبحانه بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشا لا يستقيم الا على المذهب المقالة ثم قال تعالى **وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا** وفيه مسلتان **المسلة الاولى** المراد بالكثير علما اليهود يعني ازدادوا عند نزول ما انزل اليك من ربك من القران والحجج شدة في الكفر وغلوا في الانكار كما يقال ما زادتك موعظتي الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر **المسلة الثانية** قال اصحابنا دلت الاية على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند انزال تلك الايات كفرا وضلالا فلو كانت افعاله معللة برعاية المصالح للعباد لامتنع عليه انزال تلك الايات فلما انزلها علمنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد ونظيره قوله فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا اعلم الله تعالى من حالهم انهم سوا انزلها او لم ينزلها فانهم ياتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا حسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل انزال تلك الايات وهذا يقتضي ان يكون اضافة ازدياد الكفر الى انزال تلك الايات باطلا وذلك تكذيب لنص القران ثم قال تعالى **والقينا بينهم العداوة والبغضا الى يوم القيمة** واعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها هو انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلايل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة ثم انه تعالى بين انهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لا جرم ان الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فريق منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته يبالغ في نصرته

يطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم
يكفر بعضا ويبرا بعضهم من بعض فالحاصل قوله القينا بينهم العداوة والبغضاء فقولان الاول المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة لانه جرى ذكرهم في قوله
لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد والثاني المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود والنصارى فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم
موحدة وبعضهم مشبهة وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل هذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين فكيف يمكن
جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلاجرم حسن من
الرسول ومن اصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى ثم قال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وهذا شرح نوع اخر من انواع المحن اليهود
وهو انهم كلما هموا بامر من الامور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين ملعونين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا قال قتادة لا تلقى اليهود ببلد الا وجدتهم
من اذل الناس ثم قال ويسعون في الارض فسادا اي ليس يحصل في ايديهم شيء من القوة والمنعة الا انهم يسعون في الارض بالفساد وذلك بان يخدعوا ضعفة
ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد على سبيل الخفية وقيل انهم خالفوا حكم التورية فسلط عليهم بطرس الرومي ثم افسدوا فسلط عليهم المسلمين ثم قال والله لا
يحب المفسدين وذلك يدل على ان الساعي في الارض بالفساد ممقوت عند الله ثم قال تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم
جنات النعيم واعلم انه تعالى لما بالغ في ذمهم وتهجين طريقتهم بين انهم لو امنوا واتقوا لوجدوا سعادات الاخرة والدنيا اما سعادات الاخرة فهي
محصورة في نوعين احدهما دفع العقاب والثاني ايصال الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما ايصال الثواب فهو المراد بقوله
ولادخلناهم فان قيل الايمان وحده مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرط التقوى قلنا المراد كونه اتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة
لا لغرض اخر من الاغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون ثم قال تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم
ومن تحت ارجلهم واعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الاخرة بين في هذه الاية ايضا انهم لو امنوا لفازوا بسعادات
الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التورية والانجيل ثلثة اوجه احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفاء بعهود الله فيهما ومن الاقرار باشتمالهما على الدلائل
الدالة على بعثة محمد عليه الصلوة والسلام وثانيها اقامة التورية اقامة احكامها وحدودها كما يقال اقام الصلوة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها
انه اقامها وثالثها اقاموها نصب اعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الاول احسن واما قوله وما انزل اليهم ففيه قولان الاول انه
القران والثاني انه كتب سائر الانبياء مثل كتاب اشعياء وكتاب حيقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوة من البشارة بمبعث محمد عليه الصلوة والسلام
واما قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاعلم ان اليهود لما اصروا على تكذيب محمد عليه السلام اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله مغلولة
فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة وفي قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وجوه الاول المراد منه المبالغة في
شرح السعة والخصب لا ان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا وهو كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه يريد تكاثف الخير وكثرته عنده الثاني ان الاكل من
الفوق نزول المطر ومن تحت الارجل حصول النباتات كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض
الثالث الاكل من فوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة الرابع ان يرزقهم الله الجنان اليانعة الثمار يجتنون ما يتدلى منها من رؤس الشجر ويلتقطون
ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم الخامس يشبه ان يكون هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم
عن اوطانهم ثم قال تعالى امة مقتصدة معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله القصد وذلك لان من عرف مطلوبه
فانه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب اما من لا يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا واخرى يسارا فلهذا
السبب جعل الاقتصاد عبارة عن الاستواء في العمل المودي الى الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان احدهما المراد منها الذين امنوا من اهل الكتاب كعبد الله
بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا الى طرفي الافراط والتفريط والثاني المراد منها الكفار
من اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك
ثم قال تعالى وكثير منهم ساء ما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوا عملهم والمراد منهم الاجلاف المتعصبون الذين لا تؤثر فيهم الدلائل
ولا تنجع فيهم القول قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك امر الرسول بان لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى
مكروههم فقال بلغ اي واصبر على تبليغ ما انزلته اليك من كشف اسرارهم وفضائح افعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم وروي عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم قال ان الله بعثني برسالة فضقت بها ذرعا وعرفت ان الناس يكذبونني واليهود والنصارى وقريش يخوفونني فلما انزل الله هذه الاية زال
الخوف بالكلية وروي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايام اقامته بمكة يجاهر ببعض القران ويخفي بعضا اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى اصحابه فلما اعز الله الاسلام

وايده بالمؤمنين قال له يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اي لا تراقبن احدا ولا تترك شيئا مما انزل اليك خوفا من ان ينالك مكروه ثم قال تعالى وان لم تفعل
فما بلغت رسالته وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع رسالاته في الانعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفي الاعراف برسالاتي على الواحد وقرا حفص عن عاصم على الضد
في المائدة والانعام على الواحد وفي الاعراف على الجمع وقرا ابو بكر وحمزة والكسائي في المائدة على الواحد وفي الاعراف على الجمع وقرا ابن كثير في الجميع على الواحد وقرا
ابن عامر وابو بكر عن عاصم على الجمع حجة من جمع ان الرسل يبعثون بضروب من الرسالات واحكام مختلفة في الشريعة وكل اية انزلها الله على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ
الجمع واما من افرد فقال القران كله رسالة واحدة وايضا فان لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوقع الاسم الواحد على الجمع وكذا
ههنا لفظ الرسالة وان كان واحدا الا ان المراد هو الجمع المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته معناه فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته
فاي فائدة في هذا الكلام اجاب جمهور المفسرين عنه بان المراد انك ان لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندي ضعيف لان من اتى بالبعض
وترك البعض فلو قيل انه ترك الكل كان كذبا ولو قيل ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو ايضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح
عندي ان يقال ان هذا خرج على قانون قوله انا ابو النجم وشعري شعري ومعناه ان شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة والمتانة الى حيث متى قيل فيه انه شعري
فقد انتهى مدحه الى الغاية التي لا يمكن ان يزاد عليها فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته يعني انه لا
يمكن ان يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في سبب نزول الاية وجوها
الاول انها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود الثاني نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي صلى الله عليه وآله وسلم سكت عنهم فنزلت
هذه الاية الثالث لما نزلت اية التخيير وهي يا ايها النبي قل لازواجك فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت الرابع نزلت في امر زيد وزينب بنت جحش قالت
عائشة رضي الله عنها ومن اتهم من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ولو كتم
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الوحي لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه الخامس نزلت في الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك احيانا عن حثهم على
الجهاد السادس لما نزل قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سكت الرسول عليه الصلوة والسلام عن عيب الهتهم فنزلت هذه الاية وقال بلغ
يعني معايب الهتهم ولا تخفها عنهم والله يعصمك منهم السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك لانه قال في حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك هل بلغت قالوا نعم
قال اللهم فاشهد الثامن روي انه صلى الله عليه وآله وسلم نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نائم فاخذ سيفه واخترطه وقال
يا محمد من يمنعك مني فقال الله فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف من يده وضرب براسه الشجرة حتى انتثر دماغه فانزل الله هذه الاية وبين انه يعصمه من الناس التاسع
كان يهاب قريشا واليهود والنصارى فازال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الاية العاشر نزلت هذه الاية في فضل علي بن ابي طالب عليه السلام ولما نزلت هذه الاية اخذ
بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر رضي الله عنه فقال هنيا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن
ومؤمنة وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي واعلم ان هذه الروايات وان كثرت الا ان الاولى حمله على انه تعالى امنه من مكر اليهود والنصارى
وامره باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لان ما قبل هذه الاية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاما مع اليهود والنصارى امتنع القاء هذه الاية الواحدة
في البين على وجه يكون اجنبية عما قبلها وما بعدها المسئلة الرابعة في قوله والله يعصمك من الناس سؤال وهو انه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي انه
شج وجهه يوم احد وكسرت رباعيته والجواب من وجهين احدهما المراد انه يعصمه من القتل وفيه التنبيه على انه يجب عليه ان يحتمل كل ما دون النفس من
انواع البلاء فما اشد تكليف الانبياء عليهم السلام وثانيهما انها نزلت بعد يوم احد واعلم ان المراد من الناس ههنا الكفار بدليل قوله ان الله لا يهدي القوم
الكافرين ومعناه انه تعالى لا يمكنهم مما يريدون وعن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه فاخرج راسه
من قبة ادم وقال انصرفوا يا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم
واعلم انه تعالى لما امره بالتبليغ سواء طاب للسامع او ثقل عليه امره بان يقول لاهل الكتاب هذا الكلام وان كان مما يشق عليهم جدا فقال قل يا اهل الكتاب
من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم شيء من الحق والصواب كما تقول هذا ليس بشيء اذا اردت تحقيره وتصغير شانه وقوله حتى تقيموا التورية الى اخره طغيانا
وكفرا وهذا مذكور فيما قبل والتكرير للتاكيد ثم قال تعالى فلا تاس على القوم الكافرين وفيه وجهان الاول لا تاسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم
فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المؤمنين الثاني لا تاسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين المستحقين لذلك وروي عن ابن عباس
انه جاء جماعة من اليهود وقالوا يا محمد الست تقر ان التورية حق من عند الله قال بلى قالوا فانا نؤمن بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الاية قوله تعالى ان الذين
امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئون من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون قد تقدم تفسير هذه الاية في سورة
البقرة وبقي ههنا مسائل المسئلة الاولى ظاهر الاعراب يقتضي ان يقال والصابئين وهكذا قرا ابي بن كعب وابن مسعود وابن كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه

والله يعصمك من الناس

هما

الاولى وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التاخير كانه قيل ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو ان الصابئين اشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضلالا فكانه قيل كل هؤلاء الفرق اذا آمنوا واتوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وازال ذنبهم حتى الصابئون فانهم ان آمنوا كانوا ايضا كذلك الوجه الثاني وهو قول الفراء ان كلمة ان ضعيفة في العمل ههنا وبيانه من وجوه الاول ان كلمة ان انما تعمل لكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الفعل والحرف ضعيفة الثاني انها وان كانت تعمل في الاسم فقط اما الخبر فانه بقي مرفوعا لكونه خبر المبتدا وليس لهذا الحرف فيما نفع الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في قوله ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم الثالث انها انما تظهر اثرها في بعض الاسماء اما الاسماء التي لا تتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها والامر ههنا كذلك لان الاسم ههنا هو قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيها اثر النصب والرفع والخفض اذا ثبت هذا فنقول انه اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذي تعطف عليه يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب لكن يجوز ان يقال ان هؤلاء واخوتك يكرموننا وان هذا نفسه شجاع وان قطام وهند عندنا والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة العمل فاذا صارت بحيث لا يظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدا فهذا هو تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن واولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم واما على قول الفراء فلا حاجة اليه فكان ذلك اولى الوجه الثالث قال بعض النحويين لا شك ان كلمة ان من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر وكون المبتدا مبتدا والخبر خبرا وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف عليه وقبله وكونه مبتدا يقتضي الرفع اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه في الحقيقة مبتدا محدثا عنه ومخبرا وطعن صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز ارتفاعه على العطف على محل ان واسمها لان الخبر قد تقدم فاما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز لانا لو رفعناه على محل ان واسمها لكان العامل في محلها هو الابتداء ولو كان كذلك لكان العامل في خبرهما هو الابتداء لان الابتداء هو المؤثر في المبتدا والخبر معا وحينئذ يلزم في الخبر الواحد ان يكون مرفوعا بحرف ان وبمعنى الابتداء فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان وانه محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاسماء التي يسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناها انها كذلك لذواتها ولا عيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال الا ترى ان جميع اجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى الثاني في ضعف هذا الجواب انه بناء على ان كلمة ان موثرة في نصب الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا اثر لهذا الحرف في رفع الخبر البتة وقد حكمنا هذه المسالة في سورة البقرة الثالث هو ان الاشياء الكثيرة اذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنها لان الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشيء وصفته عين حال الآخر وصفته لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ واحدا لكنه في التقدير متعدد وحصولا محالة موجود بحسب التقدير والنية واذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالحرف والبعض بالابتداء وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك انه سلم انه بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا ان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء واذا ثبت هذا فنقول انا قبل ذكر الخبر اذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل انه لا بد من الحكم بتقدير الخبر وذلك انما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكره من الالزام المسالة الثانية اعلم انه تعالى بين ان اهل الكتاب ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا وبين ان هذا الحكم عام في الكل لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا وذلك لان الانسان له قوتان القوة النظرية والقوة العملية اما كمال القوة النظرية فليس الا بان يعرف الحق واما كمال القوة العملية فليس الا بعمل الخير واعظم المعارف شرفا معرفة اشرف الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى وكمال معرفته انما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر فلا جرم كان افضل المعارف هو الايمان بالله واليوم الآخر وافضل الخيرات في الاعمال امران المواظبة على الاعمال المشرعة بتعظيم المعبود والسعي في ايصال النفع الى الخلق كما قال عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى ان كل من اتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيمة من غير خوف ولا حزن والفائدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من اهوال القيمة ولا هم يحزنون بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم واشرف مما كانت حاصلة لهم في الدنيا ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن اهوال القيمة والجواب من وجهين الاول انه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا يكون آتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصي والثاني انه ان حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به المسالة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان وبالعمل الصالح والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط فلزم ان من لم يات مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة لا يقطع بان الله يعفو عنه لا محالة فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو المسالة الرابعة انه تعالى قال في اول الآية ان الذين آمنوا ثم قال في آخر الآية من آمن بالله وفي هذا التكرير فائدتان الاولى ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مؤمنون فالفائدة في هذا التكرير اخراجهم عن وعد عدم

الخوف

الخوف وعدم الحزن الفائدة الثانية انه تعالى اطلق لفظ الايمان والايمان يدخل تحته اقسام واشرفها الايمان بالله واليوم الآخر فكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على ان هذين القسمين اشرف اقسام الايمان وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله يا ايها الذين آمنوا آمنوا وكلها صالحة لهذا الموضع المسالة الخامسة الراجع الى اسم ان محذوف والتقدير من آمن منهم الا انه حسن الحذف لكونه معلوما قوله تعالى لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون اعلم ان المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله وهو متعلق بما افتتح الله به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود فقال لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل يعني خلق الدلائل وخلق العقل الهادي الى كيفية الاستدلال وارسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والاحكام وقوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم اي بما يخالف هواهم ويضاد شهواتهم من مشاق التكليف وههنا سؤالات السؤال الاول اين جواب الشرط فانه محذوف وانما جاز حذفه لان في الكلام المذكور دليلا عليه والتقدير كلما جاءهم رسول ناصبوه فقيل فريقا كذبوه وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد لا يكون فريقين فنقول كلما جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل فلا جرم جعلهم فريقين السؤال الثاني لم ذكر احد الفعلين ماضيا والآخر مضارعا والجواب انه تعالى بين انهم كيف كانوا يكذبون موسى عليه السلام في كل مقام وكيف كانوا يتمردون على احكامه وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفي في التيه على قوم بعضهم لشؤم تمردهم عن قوله في مقابلة الجبارين وهموا القتل فيه واتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام وكانوا قصدوا قتل عيسى عليه السلام وان كان الله منعهم عن مرادهم وهم الى الآن يزعمون انهم قتلوه فذكر الكذب بلفظ الماضي ههنا اشارة الى معاملتهم مع موسى صلوات الله عليه لانه قد انقضى من ذلك الزمان ادوار كثيرة وذكر القتل بلفظ المضارع اشارة الى معاملتهم مع زكريا ويحيى عليهما السلام لكون ذلك الزمان قريبا وكان كالحاضر السؤال الثالث ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون والجواب قد عرفت ان التقديم انما يكون لشدة العناية فالكذب والقتل وان كانا منكرين الا ان تكذيب الانبياء وقتلهم اقبح فكان التقديم لهذه الفائدة ثم قال تعالى وحسبوا ان لا تكون فتنة في الآية مسائل المسالة الاولى قرا حمزة والكسائي وابو عمرو ان لا تكون فتنة برفع نون تكون والباقون بالنصب وذكر الواحدي لهذا تقريرا فقال الافعال على ثلاثة اضرب فعل يدل على ثبات الشيء نحو العلم والتيقن والتبين فما كان مثل هذا يقع بعده ان الثقيلة ولم يقع بعده الخفيفة الناصبة للفعل وذلك لان الثقيلة تدل على ثبات الشيء واستقراره فلما كان العلم يدل على الاستقرار والثبات وان الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القرآن ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده الم يعلم بان الله يرى والباء زائدة والضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو اطمع واخاف وارجو فهذا لا يستعمل فيه الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي وتخافون ان يتخطفكم الناس فخشينا ان يرهقهما والضرب الثالث فعل يحسن ان يرجع الى هذا القبيل ومرة اخرى الى ذلك القبيل نحو حسب واخواتها فانها تستعمل بمعنى اطمع وارجو فيما لا يكون ثابتا مستقرا وتارة بمعنى العلم فيما يكون ثابتا ومستقرا اذا عرفت هذا فنقول يمكن اجراء الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين بانهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين بانهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب في القتل في الفتنة والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع وكانوا بقلوبهم عارفين بان ذلك خطا ومعصية واذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من المعنيين لا جرم ظهر الوجه في كل واحد من القراءتين فمن رفع قوله ان لا تكون كان المعنى انه لا تكون ثم خفف المشددة وجعل لا عوضا من حذف الضمير فلو قلت علمت ان يقول بالرفع لم يحسن حتى تاتي بما يكون عوضا من حذف الضمير نحو السين وسوف وقد كقوله علم ان سيكون منكم مرضى والنصب ظاهر ثم قال الواحدي رحمه الله وكلا الوجهين جاء به القرآن فمثل قراءة من نصب واوقع بعده الخفيفة قوله ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم الم احسب الناس ان يتركوا ومثل قراءة من رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ايحسبون انما نمدهم به ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه فهذه مخففة من الثقيلة لان الناصبة للفعل لا تقع بعدها ان ومثل المذهبين في الظن قوله تظن ان يفعل بها فاقرة ان ظنا ان يقيما ومن الرفع قوله وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا فان ههنا الخفيفة من الثقيلة كقوله علم ان سيكون لان ان الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن لان لن تفيد التاكيد وان الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه المسالة الثانية ان باب حسب من الافعال التي لا بد لها من مفعولين الا ان قوله ان لا تكون فتنة جملة قامت مقام مفعولي حسب لان معناه وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم المسالة الثالثة ذكر المفسرون في الفتنة وجوها محصورة في عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ثم ان عذاب الدنيا اقسام منها القحط ومنها الوباء ومنها القتل ومنها العداوة والبغضاء فيما بينهم ومنها الادبار والنحوسة وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم ان لا تقع فتنة يحتمل وجهين الاول انهم كانوا يعتقدون ان النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام فكانوا يعتقدون ان الحاجة اليهم في كل رسول جاء بشرع آخر انه يجب عليهم تكذيبه وقتله والثاني انهم وان اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يعتقدون ان نبوة اسلافهم وآبائهم تدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب ثم قال تعالى فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون

وفيه مسايل المسئلة الاولى الاية دالة على ان عماهم وصممهم عن الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف المفسرون في المراد بهاتين على وجوه الاول المراد انهم عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلم ثم تاب الله تعالى على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد عليه الصلوة والسلم بان انكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد عليه الصلوة والسلم الا ان جمعا منهم امنوا به مثل عبد الله بن سلام واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا منه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة الثالث قال القفال ذكر الله تعالى في سورة بني اسرائيل وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا ثم قال فاذا جاء وعد الاخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا في معنى قوله فعموا وصموا كثير منهم الرابع ان قوله فعموا وصموا انما كان برسول ارسل اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فامنوا به فتاب الله عليهم ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة المسئلة الثانية قرئ عموا وصموا بالضم على تقدير عماهم وصمهم اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما يقول نزكته اذا ضربته بالنزك وركبته اذا ضربته بركبتك المسئلة الثالثة في قوله ثم عموا وصموا كثير منهم وجوه الاول انه على مذهب من يقول من العرب اكلوني البراغيث الثاني ان يكون كثير منهم بدلا عن الضمير في قوله ثم عموا وصموا والابدال كثير في القران وهذا الابدال ههنا في غاية الحسن لانه تعالى قال ثم عموا وصموا فاوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فقال كثير منهم دل على ان هذا الحكم حاصل للكثير لا للكل الثالث ان قوله كثير منهم خبر مبتدا محذوف والتقدير هم كثير منهم المسئلة الرابعة لاشك ان المراد بهذا العمى الجهل والكفر فنقول فاعل هذا الجهل هو الله او العبد والاول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لان الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا ذلك لانهم ظنوا انه علم قلنا حاصل هذا انهم اختاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر الا ان الجهالات لا تتسلسل بل لابد من انتهائها الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون اي من قتل الانبياء وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم اعلم انه تعالى لما استقصى في الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وهذا قول اليعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا المذهب انهم يقولون ان الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى ثم حكى تعالى عن المسيح انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى وذلك لانه عليه السلم لم يفرق بين نفسه وبين غيره في ان دلايل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماويه النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج اصحابنا به على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا وذلك لانه تعالى جعل اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله حرم عليهم الجنة وماويهم النار وانه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فايدة ثم قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ثلاثة كسرت بالاضافة ولا يجوز نصبها لان معناه واحد ثلاثة اما اذا قلت رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب لان معناه الذي صير الثلاثة اربعة بكونه فيهم المسئلة الثانية في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى الهة ثلاثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة الهة او واحد من ثلاثة الهة والدليل على ان المراد ذلك قوله في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد وعلى هذا التقدير ففي الاية اضمار الا انه حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدي ولا يكفر من يقول بان الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة الهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم لقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحيوة واثبتوا الذات والكلمة والحيوة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب اله واحد والابن اله والروح اله والكل اله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة ولا يرى في الدنيا مقالة اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى ثم قال تعالى وما من اله الا اله واحد في من قولان احدهما انها صلة زايدة والتقدير وما اله الا اله واحد والثاني انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير وما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد واحد ثم قال وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه ليمسن الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا من النصرانية ثم قال تعالى افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم قال الفرا هذا امر بلفظ الاستفهام كقوله فهل انتم منتهون ثم قال تعالى ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة اي ما هو رسول من جنس

الرسل الذين خلوا من قبله جاء بايات من الله كما اتوا بامثالها ان ابرا الله الاكمه والابرص واحيى الموتى على يده فقد احيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى وان خلق من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا انثى وامه صديقة في تفسير ذلك وجوه احدها انها صدقت بايات ربها وبكل ما اخبر عنه ولدها قال تعالى في صفتها وصدقت بكلمات ربها وكتبه وثانيها انه تعالى قال فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا فلما كلمها جبرئيل عليه السلم وصدقته وقع عليها اسم الصديقة وثالثها ان المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في اقامة مراسم العبودية فان الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين ثم قال تعالى كانا ياكلان الطعام واعلم ان المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الاول ان كل من كان له ام فقد حدث بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا الثاني انهما كانا محتاجين الى الطعام اشد الحاجة والاله هو الذي يكون غنيا عن جميع الاشياء فكيف يعقل ان يكون الها الثالث قال بعضهم ان قوله كانا ياكلان الطعام كناية عن الحدث لان من اكل الطعام فانه لا بد وان يحدث وهذا عندي ضعيف من وجوه الاول انه ليس كل من اكل احدث فان اهل الجنة ياكلون ولا يحدثون الثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الحاجة من اقوى الدلايل على انه ليس باله فاي حاجة بنا الى جعله كناية عن شيء آخر الثالث ان الاله هو القادر على الخلق والايجاد فلو كان الها لقدر على دفع الم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل ان يكون الها للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى اظهر من ان يحتاج الى دليل ثم قال تعالى انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يؤفكون يقال افكه يافكه افكا اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف عن الحق وكل مصروف عن الشيء مافوك عنه وقد افكت الارض اذا صرف عنها المطر ومعنى انى يؤفكون انى يصرفون عن الحق والصدق الى الباطل والجهل والكذب لان العاقل لا يختار لنفسه ذلك فعلمنا ان الله سبحانه هو الذي صرفهم عن ذلك ثم قال تعالى قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا وهذا دليل اخر على فساد قول النصارى وهو يحتمل انواعا من الحجة الاول ان اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء فما قدر على الاضرار بهم وكان انصاره وصحابته يحبونه فما قدر على ايصال نفع من منافع الدنيا اليهم والعاجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل ان يكون الها الثاني ان مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه ولما عطش فطلب الماء منهم صبوا الخل في منخريه ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل ان يكون الها الثالث ان اله العالم يجب ان يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل ما سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله لان الاله لا يعبد شيا انما العبد هو الذي يعبد الاله فلما عرف بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه انما كان يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على ايصال المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا كان كذلك كان عبدا كساير العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله عن ابرهيم عليه السلم حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا قال الله تعالى والله هو السميع العليم والمراد منه التهديد يعني سميع بكفرهم عليم بضمايرهم قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق اعلم انه تعالى لما تكلم اولا على اباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على اباطيل النصارى واقام الدليل القاهر على بطلانها وفسادها فعند ذلك خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق والغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد وذلك لان الحق بين طرفي الافراط والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة للمصدر اي لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق اي غلوا باطلا لان الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو ان يبالغ في تقريره وتاكيده وغلو باطل وهو ان يتكلف تقرير الشبه واخفاء الدلايل وذلك الغلو هو ان اليهود لعنهم الله نسبوه الى الزنا والكذب والنصارى ادعوا فيه الالهية ثم قال تعالى ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الاهواء ههنا المذاهب التي تدعوا اليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله لفظ الهوى في القران الا ذمه قال ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى افرايت من اتخذ الهه هواه قال ابو عبيد لم نجد الهوى يوضع الا في موضع الشر لا يقال فلان يهوى الخير انما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار وانشد في ذم الهوى ان الهوان هو الهوى قصر اسمه فاذا هويت فقد لقيت هوانا قال رجل لابن عباس الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة المسئلة الثانية انه تعالى وصفهم بثلاث درجات في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى انهم الان ضالون كما كانوا ولا نجد حالا اقرب الى البعد من الله والقرب من عقاب الله من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل ان يكون المراد انهم ضلوا واضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال انه ارشاد الى الحق ويحتمل ان يكون المراد بالضلال الاول الضلال عن الدين وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم انه تعالى لما خاطب اهل الكتاب بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم قال اكثر المفسرين يعني اصحاب السبت واصحاب المايدة اما اصحاب السبت فهو ان اصحابه اودهم اصحاب ايلة لما اعتدوا في السبت باخذ الحيتان على ما ذكره الله تعالى هذه القصة في سورة الاعراف قال داود عليه السلم اللهم العنهم واجعلهم اية فمسخوا قردة واما اصحاب المايدة فانهم لما اكلوا من المايدة ولم يؤمنوا

قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت اصحاب السبت فاصبحوا خنازير وكانوا خمسة الاف رجل ما فيهم امراة ولا صبي قال بعض العلماء ان اليهود كانوا يفتخرون بانا من اولاد الانبياء
فذكر الله تعالى هذه الاية ليدل على انهم ملعونون على السنة الانبياء وقيل ان داود وعيسى عليهما السلم بشرا بمحمد ولعنا من يكذبه وهو قول الاصم ثم قال تعالى ذلك بما
عصوا وكانوا يعتدون ٭ والمعنى ان ذلك اللعن كان بسبب انهم يعصون ويبالغون في ذلك العصيان ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله كانوا لا
يتناهون عن منكر فعلوه ٭ وللتناهي هاهنا معنيان احدهما وهو الذي عليه الجمهور انه تفاعل من النهي اي كانوا لا ينهى بعضهم بعضا روى ابن مسعود عن النبي صلى
الله عليه واله وسلم انه قال من رضي عمل قوم فهو منهم والمعنى الثاني للتناهي انه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه ثم قال تعالى لبئس ما
كانوا يفعلون ٭ اللام في لبئس لام القسم كانه قال اقسم لبئس ما كانوا يفعلون وهو ارتكاب المعاصي والعدوان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قيل الانتهاء
عن الشيء بعد ان صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه قلنا الجواب من وجوه الاول ان يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر ارادوا
فعله واحضروا الاته وادواته الثالث لا ينتهون عن الاصرار على منكر فعلوه ثم قال تعالى ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا واعلم انه تعالى لما وصف
اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بانهم يتولون الكفار وعبدة الاوثان والمراد منهم كعب بن الاشرف واصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول
صلى الله عليه واله وسلم وذكرنا ذلك في قوله ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا ثم قال تعالى لبئس ما قدمت لهم انفسهم اي بئس ما قدموا
من العمل لمعادهم في دار الاخرة وقوله ان سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون ٭ محل ان رفع كما تقول بئس رجلا زيد ورفعه كرفع زيد وفي زيد وجهان
احدهما الابتداء ويكون بئس وما عملت فيه خبره والثاني ان يكون خبر ابتداء محذوف كانه لما قال بئس رجلا قيل من هو فقال زيد اي هو زيد ثم قال
ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما انزل اليه ما اتخذوهم اولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون ٭ والمعنى ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما انزل
اليه في التورية كما يدعون ما اتخذوا المشركين اولياء لان تحريم ذلك متاكد في التورية وفي شرع موسى عليه السلم فلما فعلوا ظهر انه ليس مرادهم تقرير دين
موسى عليه السلم بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه
وجه اخر ذكره القفال وهو ان يكون المعنى ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد عليه الصلوة والسلم ما اتخذهم هؤلاء اليهود
اولياء وهذا وجه حسن في الكلام لا يدفعه قوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة
للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى اعلم انه تعالى لما ذكر من احوال اهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكر ذكر في هذه الاية ان اليهود في غاية العداوة مع
المسلمين ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة بل نبه على انهم اشد في العداوة من المشركين من جهة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم كذلك وعن النبي
صلى الله عليه واله وسلم انه قال ما خلا يهودي بمسلم الا هم بقتله وذكر الله تعالى ان النصارى الين عريكة من اليهود واقرب الى المسلمين منهم وهاهنا مسئلتان المسئلة الاولى
قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطا والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول فامنوا به ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم
للمسلمين وقال اخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى من خالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا على القتل فذاك والا فبغصب المال او بالسرقة او بنوع
من المكر والكيد والحيلة واما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الايذاء في دينهم حرام فهذا هو وجه التفاوت المسئلة الثانية المقصود من بيان هذا التفاوت
تخفيف امر اليهود على الرسول صلى الله عليه واله وسلم واللام في قوله لتجدن لام القسم والتقدير قسما انك تجد اليهود والمشركين اشد الناس عداوة مع المؤمنين
وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ففرغ قلبك منهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال ذلك بان منهم قسيسين و
رهبانا وانهم لا يستكبرون ٭ وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى
ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح
دينه في طلب الدنيا واقدم على كل محظور ومنكر بسبب طلب الدنيا فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالا وجاها واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن
الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب
الحق سهل الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب وهو المراد بقوله تعالى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وهاهنا دقيقة
نافعة في طلب الدين وهو ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك
ان الاول اغلظ ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من ميل الاخرة شرفهم الله بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا
الذين قالوا انا نصارى واما اليهود مع ان كفرهم اخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم بمزيد اللعن وما ذاك الا بسبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله
صلى الله عليه واله وسلم حب الدنيا راس كل خطيئة المسئلة الثانية القس والقسيس اسم لرئيس النصارى والجمع القسيسون وقال عروة بن الزبير ضيعت النصارى الانجيل وادخلت
فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس قال قطرب القس والقسيس العالم بلغة اهل الروم وهذا مما وقع الوفاق فيه بين

اللغتين الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب وفرسان وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين واصله من الرهبة بمعنى المخافة فان قيل كيف
مدح الله تعالى بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها ومع قوله عليه السلم لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة
ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق ثم قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول الضمير في قوله سمعوا يرجع الى القسيسين والرهبان الذين امنوا
منهم وما انزل يعني القران الى الرسول يعني محمدا عليه الصلوة والسلم قال ابن عباس يريد النجاشي واصحابه وذلك لان جعفر الطيار قرا عليهم سورة مريم فاخذ
النجاشي تبنة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال الله في الانجيل مثل هذا وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة واما قوله ترى اعينهم تفيض من الدمع
ففيه وجهان الاول ان المراد ان اعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض لان الفيض ان يمتلئ الاناء وغيره حتى تطلع ما فيه من جوانبه الثاني ان يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء
فجعلت اعينهم كانها تفيض بانفسها واما قوله مما عرفوا من الحق اي مما نزل على محمد وهو الحق فان قيل اي فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلنا الاولى لابتداء
الغاية والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدا من معرفة الحق وكان من اجله وبسببه والثانية للتبعيض يعني انهم عرفوا بعض الحق وهو القران فابكاهم فكيف لو
عرفوا كله اما قوله يقولون ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين ففيه وجهان الاول يريد امة محمد صلى الله عليه واله وسلم الذين يشهدون وهو ماخوذ من قوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الثاني مع كل من شهد من انبيائك ومؤمني عبادك بانك لا اله غيرك واما قوله وما لنا لا نؤمن بالله
وما جاءنا من الحق ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ٭ وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف محل لا نؤمن النصب على الحال
غير مؤمنين كقولك ما لك قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فان قيل ما العامل في الحال الاول والثانية قلنا العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل
كانه قيل اي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الاولى لانك لو ازلتها وقلت ما لنا ونطمع لم يكن كلاما ويجوز
ان يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على انهم انكروا على انفسهم انهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك ان يصحبوا الصالحين وان يكون معطوفا على قوله لا نؤمن
على معنى وما لنا نجمع بين الشك وبين الطمع في صحبة الصالحين والله اعلم المسئلة الثانية تقدير الاية ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه قال
تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حسن الحذف لكونه معلوما ثم قال تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك
جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم ٭ وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ظاهر الاية يدل على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد
القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا وذلك غير ممكن لان مجرد القول لا يفيد الثواب واجابوا عنه من وجهين الاول انه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما
قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا من الحق فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لا جرم كمل الايمان الثاني روى عطا
عن ابن عباس انه قال قوله بما قالوا يريد بما سالوا يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين المسئلة الثانية الاية دالة على ان المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار
وبيانه من وجهين الاول انه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله مما عرفوا من الحق و
الاقرار به وهو قوله فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فهذه الاية دالة على ان هذه المعرفة وهذا الاقرار يوجب هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا
الاقرار فوجب ان يحصل له هذا الثواب فاما ان ينقل من الجنة الى النار وهو باطل بالاجماع او يعاقب على ذنبه ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب الثاني
وهو انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم فقوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر اي اولئك اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشيء
هو الملازم له الذي لا ينفك عنه فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الاية من هذين الوجهين من اقوى الدلائل على ان الخلود في النار لا يحصل
للمؤمن الفاسق قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين اعلم انه تعالى لما استقصى في
المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده الى بيان الاحكام وذكر جملة منها النوع الاول ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال يا ايها الذين امنوا
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وفيه مسائل المسئلة الاولى الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس وتميل اليها القلوب وفي الاية قولان الاول روي انه صلى الله
عليه واله وسلم وصف القيمة لاصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالغ واشبع الكلام في الانذار والتحذير فعزموا على ان يرفضوا الدنيا ويحرموا على انفسهم المطاعم الطيبة والمشارب
اللذيذة وان يصوموا النهار ويقوموا الليل وان لا يناموا على الفرش وان يخصوا انفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الارض فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك فقال لهم اني لم امر بذلك ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتي النساء فمن
رغب عن سنتي فليس مني وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الاية وبين ما قبلها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم
الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم اوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيب هذه الاية ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين
انهم ليسوا مامورين بتلك الطريقة فان قيل ما الحكمة في هذا النهي فان من المعلوم ان حب الدنيا مستول على الطبايع والقلوب فاذا توسع الانسان في اللذات والطيبات
اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها وكلما كان كذلك كان ذلك التنعم اكثر وادوم كان ذلك الميل اقوى واعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في

عقيبها وذلك منه عن الاستغراق في معرفة الله وطاعته ويمنعه عن طلب سعادة الآخرة واما اذا اعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم كان
ذلك الميل اضعف والرغبة اقل وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته واذا كان الامر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية والجواب عنه
من وجوه الاول ان الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ واذا وقع الضعف فيهما
اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك ان اكمل السعادات واعظم القربات انما هو معرفة الله سبحانه فاذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك
بالطريق الذي بيناه لاجرم وقع النهي عنها الثاني وهو ان حاصل ما ذكرتم ان اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا
مسلم ولكن في حق النفوس الضعيفة اما النفوس المستعلية الكاملة فانها لا يكون استعمالها في الاعمال الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادة العقلية فانا نشاهد
ان النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر وقد تكون قوية بحيث لا يكون اشتغالها ببعض المهمات مانعا لها من
الاشتغال بمهم آخر وكلما كانت النفس اقوى كانت هذه الحالة اكمل واذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور وانما الكمال
في الوفاء بالجهتين والاستكمال في البابين الثالث وهو ان من استوفى في اللذات الحسية وكان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية فان
رياضته ومجاهدته اتم من رياضة من اعرض عن اللذات الحسية لان صرف حصة النفس الى جانب الطاعة اشد واشق من الاعراض عن حصة النفس بالكلية فكان
الكمال في هذا اتم الرابع وهو ان الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل واما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعة فانه يفيد
عمارة الدنيا والآخرة فكانت هذه الحالة اكمل فهذا جملة الكلام في هذا الوجه المسألة الثانية في تقرير الآية ما ذكره القفال رح وهو انه تعالى قال في اول
السورة اوفوا بالعقود فبين انه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى
وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى في هذه السورة وفي سورة الانعام وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما فامر الله تعالى ان لا يحرموا
ما احله الله ولا يحلوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود المسألة الثالثة قوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم يحتمل وجوها
احدها لا تعتقدوا تحريم ما احل الله لكم وثانيها لا تظهروا باللسان تحريم ما احله الله لكم وثالثها لا تجتنبوا عنها اجتنابا يشبه الاجتناب عن المحرمات فهذه
الوجوه الثلثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل ورابعها لا تحرموها على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا تحريمها بنذر او يمين ونظيره هذه الآية قوله
تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك وسادسها ان تخلط المغصوب بالمملوك خلطا لا يمكنه التمييز وحينئذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا
وكذلك القول فيما اذا خلط النجس بالطاهر والآية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل المسألة الرابعة قوله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين فيه
وجوه الاول انه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء ليدخل تحته النهي عن تحريمها الثاني انه تعالى لما اباح الطيبات حرم الاسراف فيها
بقوله ولا تعتدوا ونظيره قوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا الثالث يعني لما احل الله لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تعتدوها الى ما حرم عليكم ثم قال تعالى
وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون وفيه مسائل المسألة الاولى قوله وكلوا صيغة الامر وظاهرها للوجوب الا ان المراد
ههنا الاباحة والتحليل واحتج اصحاب الشافعي رح بهذه الآية على ان التطوع لا يلزم بالشروع وقالوا ظاهر هذه الآية يقتضي اباحة الاكل على الاطلاق فتناول
ما بعد الشروع في الصوم غايته انه خص بعض الصور الا ان العام حجة في غير محل التخصيص المسألة الثانية قوله حلالا طيبا يحتمل ان يكون مفعولا
بالاكل وان يكون متعلقا بالمأكول فعلى الاول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا وعلى التقدير الثاني كلوا من الرزق الذي يكون حلالا طيبا اما على التقدير الاول
فانه حجة المعتزلة على ان الرزق لا يكون الا حلالا وذلك لان الآية على هذا التقدير دالة على الاذن في اكل كل ما رزقه الله وانما يأذن الله في اكل الحلال
فلزم ان يكون كل ما كان رزقا كان حلالا واما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق قد يكون حراما لانه تعالى خص اذن الاكل بما رزقه الله
يكون حلالا طيبا ولولا ان الرزق قد لا يكون حلالا والا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة المسألة الثالثة لم يقل تعالى كلوا ما رزقكم الله ولكن قال كلوا
مما رزقكم الله وكلمة من للتبعيض فكانه قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البقية الى الصدقات والخيرات لانه ارشاد الى ترك الاسراف كما قال ولا تسرفوا
المسألة الرابعة كلوا مما رزقكم الله يدل على انه تعالى قد تكفل برزق كل احد فانه لو لم يتكفل برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله واذا تكفل الله برزقه وجب
ان لا يبالغ في الطلب وان يعول على وعد الله واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد ولذلك قال عليه السلام فاتقوا الله واجملوا في الطلب اما قوله واتقوا الله
فهو تاكيد للتوصية بما امر به وزاده تاكيدا بقوله الذي انتم به مؤمنون لان الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء الى ما امر به وعما نهى عنه النوع الثاني من الاحكام
المذكورة في هذه الآية قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قد ذكرنا انه تعالى بين في هذا الموضع انواعا من الشرائع والاحكام فبقي ان يقال اي مناسبة
بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا ان سبب نزول هذه الآية ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم والملابس واختاروا
الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان الكلام في معنى اللغو قد سبق في

في سورة البقرة في تفسير قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا وجه للاعادة ثم قال تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وفيه مسائل
المسألة الاولى قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم عقدتم بتشديد القاف بغير الف وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف بغير الف وقرا
ابن عامر عاقدتم بالالف والتخفيف قال الواحدي رح يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا اذا وكده واحكمه ومثل ذلك ايضا بالتشديد اذا وكده واحكمه ايضا عاقد
بالالف اذا عرفت هذا فنقول اما من قرا بالتخفيف فانه صالح للقليل والكثير يقال عقد زيد يمينه وعقدوا ايمانهم واما من قرا بالتشديد فاعلم ان ابا عبيد
زيف هذه القراءة وقال التشديد للتكرير مرة بعد مرة والقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لانها لم تتكرر واجاب الواحدي رح من وجهين
الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى الثاني هب انها تفيد التكرار كما في قوله غلقت الابواب الا ان هذا التكرير يحصل بان يعقدها
بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير اما لو عقد اليمين باحدهما دون الآخر لم يكن معقدا واما من قرا بالالف فانه من المفاعلة التي
تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة من خفف المسألة الثانية ما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن
يؤاخذكم بعقدكم او بتعقيدكم المسألة الثالثة في الآية محذوف والتقدير ولكن يؤاخذكم بما عقدتم اذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة لانه كان معلوما عندهم
او بنكث ما عقدتم فحذف المضاف ما كيفية استدلال الشافعي بهذه الآية على ان اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة ثم قال تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة اعلم ان الآية دالة على ان الواجب في كفارة اليمين احد الامور الثلثة على التخيير فان
عجز عنها جميعا فالواجب شيء آخر وهو الصوم وفي الآية مسائل المسألة الاولى معنى الواجب المخير هو انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه الثلثة ولا يجوز
له تركها جميعا ومتى اتى باي واحد من هذه الثلثة شاء فانه يخرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه القيود الثلثة فذلك هو الواجب المخير ومن الفقهاء من قال
الواجب واحد لا بعينه وهذا محال في العقول لان الشيء الذي لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يراد به التكليف
ان يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله الا انه مجهول التعيين عند الفاعل وذلك ايضا محال لان كون ذلك الشيء
واجبا بعينه في علم الله هو انه لا يجوز تركه بحال واجمعت الامة على انه يجوز تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات
وهو محال وتمام الكلام فيه مذكور في اصول الفقه المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه نصيب كل مسكين مد وهو ثلثا من وهو قول ابن عباس رح وزيد بن
ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الواجب نصف صاع من الحنطة وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي رح انه تعالى لم يذكر
في الاطعام الا قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم وهذا الوسط اما ان يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف او ما كان متوسطا في الشرع فان كان المراد ما هو متوسط
في العرف فثلثا من من الحنطة اذا جعل دقيقا وجعل خبزا فانه يصير قريبا من المن وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا وان كان المراد ما كان متوسطا في
الشرع فلم يوجد في الشرع له مقدار الا في موضع واحد وهو ما روي في خبر المفطر في نهار رمضان ان النبي صلى الله عليه و
آله وسلم امره باطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار فقال الرجل ما اجد فاتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعا فقال النبي صلى الله عليه و
آله وسلم اطعم هذا وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع وهو مد ولا يلزم كفارة الحلق لانها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير بالطعام الا اهل
فكان قدرها معتبرا بصدقة الفطر وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالنية وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والاوسط
الاعلى والادنى ذكره الشافعي هو ادنى ما يكفي فاما الاعلى فيكون مدا وادام وهكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما مد معه ادام والادام يبلغ قيمته مدا آخر
اجاب الشافعي رح بان قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم يحتمل ان يكون المراد المتوسطة في المقدار فان الانسان ربما كان قليل الاكل جدا يكفيه الرغيف الواحد وربما كان
كثير الاكل يكفيه المنوان الا ان المتوسط الغالب انه يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ويحتمل ان يكون المراد التوسط في القيمة لانه لا يكون غاليا كالسكر ولا يكون من جنس الثمن
كالنخالة والذرة والاوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز ويحتمل ان يكون المراد الاوسط في الطيب واللذاذة ولما كان اللفظ محتملا لكل واحد من الامرين فنقول يجب حمل
اللفظ على ما ذكرناه لوجهين الاول ان الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق الا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام الثاني ان هذا القدر واجب يقينا والباقي مشكوك
فيه لان اللفظ لا دلالة فيه عليه فاوجبنا اليقين وطرحنا الشك المسألة الثالثة قال الشافعي رح الواجب في هذه الكفارة احد الامور الثلثة اما الاطعام والكسوة او
الاعتاق ثم اجمعنا ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب ان يكون الواجب في الاطعام هو التمليك حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان الآية دلت على ان الواجب هو الاطعام والتغدية
والتعشية تسمى اطعاما بدليل قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا الآية وقال من اوسط ما تطعمون اهليكم وطعام الاهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ويقال في العرف فلان يطعم
الفقراء اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من اكله واذا ثبت ان الاسم الاطعام ثبت ان هذا اطعام وجب ان يكون كافيا اجاب الشافعي رح بانا قد بينا ان الواجب
اما المد والادام والتغدية والتعشية قد يكون اقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة الا باليقين قال الشافعي رح ان المراد هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه
وما كان كذلك فانه يجب الجمود فيه على مورد النص المسألة الرابعة الكسوة معناها اللباس وهو كل ما يكفي ستر ما التي تجزي في الكفارة فهو اقل ما يقع عليه اسم الكسوة ازار او رداء

الرقبات ... وقال الشافعي رح الرقبة ... صغيرة كانت او كبيرة ذكرا او انثى ... الكفارات ...

المسئلة السادسة لقائل ان يقول اي فائدة في تقديم الاطعام على العتق مع ان العتق افضل ...

فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي رح ... بالاطعام ... جاز له الصيام وعند ابي حنيفة رح ...

[illegible]

يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون

[illegible]

انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون

[illegible]

واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين

[illegible]

فهذا وجب القطع بان كل مسكر حرام ومن احاط عقله بهذا التقرير وبقى مصرا على قوله فليس لعناده علاج قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين في الآية مسائل المسئلة الاولى روى انه لما نزلت
آية التحريم قالت الصحابة ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم فنزلت هذه الآية والمعنى انه لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه
الآية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم اى انكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بامرى فلا اضيع ذلك
كما قال فاستجاب لهم ربهم انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى المسئلة الثانية الطعام في الاغلب من اللغة خلاف الشراب فكذلك ايضا يجب ان يكون
الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع على المشروبات كما قال ومن لم يطعمه فانه منى وعلى هذا يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا اى شربوا الخمر ويجوز
ان يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يؤكل ويشرب وقد تقول العرب تطعم تطعم اى تذق حتى تشتهى واذا كان معنى الكلمة راجعا الى الذوق صلح للماكول والمشروب
معا المسئلة الثالثة زعم بعض الجهال ان الله تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلوة بين في هذه الآية
انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شىء من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله
على احوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع
ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا وآمنوا ولا شك ان هذا للمستقبل لا للماضى واعلم ان هذا القول مردود
باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل لا للماضى فجوابه ما روى ابو بكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر و
اكلوا القمار وكيف بالغائبين عنك في البلدان لا يشعرون ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الآيات وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت
نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص المسئلة الرابعة انه تعالى شرط نفى الجناح بحصول التقوى والايمان مرتين وفى المرة الثالثة بحصول
التقوى والاحسان واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلث على وجوه الاول ان الاول عمل الاتقاء والثانى دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد
مع ضم الاحسان اليه القول الثانى ان الاول اتقاء جميع المعاصى قبل نزول هذه الآية والثانى اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الآية والثالث اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه
الآية وهذا قول الاصم القول الثالث اتقوا الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر القول الرابع ما ذكره القفال رحمه الله وذلك ان اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فاوجب
على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الآية وهى الاحتراز عن شرب
الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول والثانى ثم يضم الى هذا التقوى الاحسان الى الخلق والقول الخامس ان المقصود من هذا التكرير التاكيد
والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع ان المعلوم ان من لم يؤمن ولم يتق ثم تناول شيئا
من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل عليه جناح في ترك الايمان وفى ترك التقوى الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير
جائز قلنا ليس هذا للاشتراط بل لبيان ان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان
ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان
زيدا ان اتقى مؤمن محسن فانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفى الجناح بين ان تاثير الاحسان ليس في
نفى الجناح فقط بل في ان يحبه الله ولا شك ان هذه الدرجة اشرف الدرجات واعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ليبلونكم الله بشىء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم اعلم ان هذا نوع آخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى لما قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ثم استثنى
الخمر والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات وههنا مسائل المسئلة الاولى اللام في قوله ليبلونكم الله لام القسم لان
اللام والنون قد يكونان جوابا للقسم واذا ترك القسم جيء بهما دليلا على القسم المسئلة الثانية الواو في ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين المسئلة الثالثة اى ليختبرن طاعتكم
من معصيتكم اى ليعاملكم معاملة المختبر المسئلة الرابعة قال مقاتل بن حيان ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم
في رحالهم وهم يقدرون على اخذها بالايدى وصيدها بالرماح وما رأوا مثل ذلك قط فنهاهم الله عنها ابتلاء قال الواحدى رحمه الله الذى تناله الايدى من الصيد
الفراخ والبيض وصغار الوحش والذى تناله الرماح الكبار وقال بعضهم هذا غير جائز لان الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع المسئلة الخامسة معنى التقليل
والتصغير في قوله بشىء من الصيد ان تعلموا انه ليس من الفتن العظام التى يكون التكليف فيها صعبا شاقا كالابتلاء ببذل الارواح والاموال وانما هو ابتلاء
سهل فان الله تعالى امتحن امة محمد بصيد البر كما امتحن بنى اسرائيل بصيد البحر وهو صيد السمك المسئلة السادسة في قوله من الصيد للتبعيض وفيه وجهان احدهما
ان المراد صيد البر دون البحر والثانى صيد الاحرام دون صيد الاحلال قال الزجاج يحتمل ان يكون للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان المسئلة السابعة اراد
بالصيد المفعول بدليل قوله تناله ايديكم ورماحكم والصيد اذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا وانما وصف بنيل اليد والرماح ما كان عينا ثم قال تعالى ليعلم الله من يخافه بالغيب

وفيه مسائل

وفيه مسائل المسئلة الاولى انه مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل يعاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف
المضاف والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب المسئلة الثانية قوله بالغيب فيه وجهان الاول من يخافه بالغيب كما ذكرنا في قوله يؤمنون بالغيب الثانى من يخافه
بالغيب اى يخافه باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور احد او غيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم
المسئلة الثالثة الباء في قوله بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا عن رؤيته ومثل هذا قوله من خشى الرحمن بالغيب واما معنى الغيب فقد ذكرناه في
قوله الذين يؤمنون بالغيب ثم قال تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم والمعنى عذاب الآخرة والتعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو ان يضرب بطنه
وظهره ضربا وجيعا وينزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمى جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما طائفة وقال فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب وقال حاكيا عن سليمان عليه السلام في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وفيه مسائل
المسئلة الثانية في المراد بالصيد قولان الاول انه الذى يتوحش سواء كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا المحرم اذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن فعلى هذا لا يجب الضمان البتة
في قتل السبع وهو قول الشافعى رحمه الله وسلم ابو حنيفة رحمه الله انه لا يجب الجزاء في قتل الفواسق الخمس وفى قتل الذئب حجة الشافعى رحمه الله القرآن والخبر اما القرآن
فهو ان الذى يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يضمن انما قلنا انه ليس بصيد لان الصيد ما يحل اكله لقوله تعالى بعد هذه الآية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم
وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فهذا يقتضى حل صيد البحر بالكلية وحل صيد البر خارج وقت الاحرام فثبت ان الصيد ما يحل اكله والسبع ما يحل اكله فوجب ان لا
يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا لان الاصل عدم الضمان تركنا العمل به في ضمان الصيد بحكم هذه الآية فما ليس بصيد على وفق الاصل
واما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام خمس فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن في الحل والحرم الغراب والحداة والحية والعقرب والكلب العقور وفى رواية
اخرى والسبع العادى نص في المسئلة وثانيها انه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك
الوصف وهذا يدل على كونها فواسق علة لحل قتلها ولا معنى لكونها فواسق الا كونها مؤذية وصفة الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها وثالثها ان الشارع
خصها باباحة القتل وانما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الايذاء وصفة الايذاء في السباع اتم فوجب القول بجواز قتلها واذا ثبت جواز قتلها وجب ان
لا يكون مضمونا لما بيناه في الدليل الاول وحجة ابى حنيفة رحمه الله ان السبع صيد فيدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وانما قلنا انه صيد لقول الشاعر
ليث تردى زبية فاصطيدا وكقول امير المؤمنين على بن ابى طالب كرم الله وجهه صيد الملوك ارانب وثعالب واذا ركبت فصيدى الابطال والجواب
قد بينا بالدليل ان الذى يحرم اكله ليس بصيد وذلك لا تعارضه شعر مجهول واما بيت على بن ابى طالب عليه السلام فوارد لان عندنا الثعلب حلال المسئلة الثالثة حرم
جمع حرام وفيه ثمانية اقوال قال حرم اى محرمون بالحج وقيل وقد دخلتم الحرم وقيل هما مرادان بالآية وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف المسئلة الرابعة قوله لا تقتلوا
يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تسببا فليس له ان يتعرض الى الصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطير كان الصيد صيد الحل او صيد
الحرم واما الحلال فله ان يصيد في الحرم واذا قلت وانتم حرم تناول الامرين اعنى من كان محرما ومن كان في داخل الحرم فكانت الآية دالة على كل هذه الاحكام ثم قال تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائى فجزاء مثل بالتنوين ومثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل
للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لانه صفة لقوله فجزاء قال ولا ينبغى اضافة جزاء الى المثل الا ترى انه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة انما عليه جزاء المقتول لا جزاء
مثل المقتول الذى لم يقتله وقوله من النعم يجوز ان يكون صفة للنكرة التى هى جزاء والمعنى فجزاء من النعم مماثل لما قتل واما سائر القراء فهم قرأوا فجزاء مثل على اضافة الجزاء
الى المثل وقالوا انه وان كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فانهم يقولون انا اكرم مثلك يريدون انا اكرمك ونظيره قوله ليس كمثله شىء والتقدير ليس كهو شىء
وقال ومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات والتقدير كمن هو في الظلمات وقوله جزاء خبره وهو ان يكون المعنى فجزاء
من مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم اى خاتم من فضة المسئلة الثانية قال سعيد بن جبير المحرم اذا قتل الصيد خطأ حجة داود ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا
مذكور في معرض الشرط وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب ان لا يجب الجزاء عند فقدان العمدية قال والذى يؤكد هذا انه تعالى قال في آخر الآية ومن عاد
فينتقم الله منه والانتقام انما يكون في العمد دون الخطاء وقوله ومن عاد المراد منه ومن عاد الى ما تقدم ذكره وهذا يقتضى ان الذى تقدم ذكره من القتل الموجب
للجزاء هو العمد لا الخطاء وحجة الجمهور قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولما كان ذلك حراما للاحرام صار فعله محظورا بالاحرام ولا يسقط حكمه بالخطاء
والجهل كما في حلق الراس وكما في ضمان المسلم فانه لما ثبتت الحرمة لحق المالك لم يسقط ذلك بكونه خطاء او عمدا فكذا ههنا وايضا يحتجون بقوله عليه السلام في الضبع
اذا قتله المحرم وقول الصحابة رضى الله عنهم في الظبى شاة وليس ذكر العمد ايجاب داود بان نص القرآن خير من خبر الواحد ومن قول الصحابة والقياس المسئلة الثالثة
ظاهر الآية يدل على انه يجب ان يكون جزاء الصيد مثل المقتول الا انهم اختلفوا في المثل فقال الشافعى ومحمد بن الحسن الصيد ضربان منه ما له مثل ومنه ما لا مثل
له فما له مثل يضمن بمثله من النعم وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله المثل الواجب هو القيمة وحجة الشافعى رحمه الله القرآن والخبر والاجماع والقياس

بانها للترتيب لزال النظام حجة الباقين ان كلمة او قد تجي بمعنى الخبر كما في قوله او يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الاحكام
معين فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب فنقول والدليل دل على ان المراد هو الترتيب لان الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق وبال امره عفى الله عما
سلف ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير ينافي التغليظ والجواب ان اخراج المثل ليس اقوى عقوبة من اخراج الطعام فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في ايجاب
العقل المسئلة الثالثة اذا قتل صيدا له مثل قال الشافعي رح هو مخير بين ثلاثة اشياء ان شاء اخرج المثل وان شاء قوم الصيد دراهم واشترى بها طعاما وتصدق بها وان شاء
صام واما الصيد الذي لا مثل له فانما يشترى بها الطعام بقيمته حجة الشافعي رح ان المثل من الطعام هو الجزاء والطعام ثانيا عليه فيجب كما يعدل الطعام بالطعام والصيام
مثل الصيد ادخل في الضبط من تقويم نفس الصيد وحجة ابي حنيفة ان مثل المتلف اذا وجب اعتبرنا المتلف اذا وجب اعتبرنا المتلف لا بغيره ما امكن والطعام انما يجب
للمتلف فوجب التقدير به المسئلة الرابعة اختلفوا في مواضع التقويم فقال اكثر الفقهاء انما يقوم في المكان الذي قتل الصيد فيه وقال الشعبي يقوم بمكة لانه يكفر بها المسئلة الخامسة
قال الفراء العدل ما عادل الشيء من غير جنسه والعدل المثل تقول عندي عدل غلامك او شاتك اذا كان عندك غلام يعدل غلاما او شاة تعدل شاة اما اذا اردت قيمته
من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل وقال ابو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة والعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوى به والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه وقال الزجاج
وابن الاعرابي العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز كما تقول عندي رطلان عسلا وملء بيت قتا والاصل فيه ادخال حرف من فيه فان لم تذكره نصبت تقول رطلان من
العسل وعدل ذلك من الصيام المسئلة السادسة مذهب الشافعي رح انه يصوم لكل نصف صاع يوما والاصل في هذه المسئلة انهما تواضعا على ان الصوم مقدر بطعام يوم الا ان
طعام اليوم عند الشافعي رح مقدر بالمد وعند ابي حنيفة رح مقدر بنصف الصاع على ما ذكرنا في كفارة اليمين المسئلة السابعة زعم جمهور الفقهاء ان الخيار في
تعيين احد هذه الثلاثة الى قاتل الصيد وقال محمد بن الحسن الى الحكمين حجة الجمهور انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد
مخيرا بين هذه الاشياء وحجة محمد انه تعالى جعل الخيار الى الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا كذا وكذا وجوابنا ان تاويل الاية فجزاء مثل ما قتل من النعم او كفارة طعام مساكين
او عدل ذلك صياما واما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما في الخلقة او في القيمة ثم قال تعالى ليذوق وبال امره وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الوبال في اللغة عبارة
عما فيه من الثقل المكروه يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمرأ والطعام الوبيل الذي يثقل على المعدة فلا ينهضم وقال تعالى فاخذناه اخذا وبيلا اي ثقيلا المسئلة الثانية
انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين ثلاثة اشياء اثنان منها يوجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم
وذلك ايضا ثقيل على الطبع والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الاشياء التي كل واحد منها ثقيل على الطبع والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الاشياء
التي كل واحد منها ثقيل على الطبع في الحرم وفي حال الاحرام ثم قال تعالى عفى الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فيه
وجهان الاول عفا الله عما مضى في الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام والقول الثاني وهو قول من لا يوجب الجزاء الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء بل
يقول اعظم من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف في المرة الاولى بسبب اداء الجزاء ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه وحجة هذا
القول الثالث في قوله فينتقم الله منه فالجزاء والجزاء هو الكافي فهذا يقتضي ان هذا الانتقام كان في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شيء آخر وذلك يقتضي ان
لا يجب الجزاء عليه المسئلة الثانية قال سيبويه في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف ان في هذه الآيات اضمارا
وبالجملة فلا بد من اضمار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه جزاء فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه فيصير ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا
اما اذا اضمرنا المبتدأ احتجنا الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير الفاء لغوا قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وفيه مسائل المسئلة الاولى
المراد بالصيد المصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة رح انه حرام وقال ابن ابي ليلى والاكثرون
انها حلال وتمسكوا فيه بعموم هذه الاية والمراد بالبحر جميع المياه والانهار المسئلة الثانية انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجوها
الاول وهو الاحسن ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر او نضب عنه الماء من غير معالجة في اخذه
هو الاصح مما قيل في هذه الاية الثاني ان صيد البحر هو الطري واما طعام البحر فهو الذي جعل مملحا لانه لما صار عتيقا سقط اسم الصيد عنه وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن
المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لان الذي صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في اول الامر فيلزم التكرار الثالث ان الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون لغير الاكل مثل اصطياد
الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الاكل من طعام البحر المسئلة الثالثة قال الشافعي رح
السمكة الطافية في البحر محللة وقال ابو حنيفة رح محرمة حجة الشافعي القرآن والخبر اما القرآن فهو انه يمكن اكله فيكون طعاما فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم صيد البحر
وطعامه واما الخبر فقوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته المسئلة الرابعة قوله وللسيارة يعني حل صيد البحر للمقيم والمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر المسئلة الخامسة
في انتصاب قوله متاعا لكم وجهان الاول قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا مؤكدا لانه لما قيل احل لكم كان دليلا على انه متعهم به كما انه لما قيل حرمت عليكم امهاتكم كان دليلا على
انه كتب عليهم ذلك فقال كتاب الله عليكم الثاني قال صاحب الكشاف انتصب لكونه مفعولا له اي احل لكم ثم قال تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وفيه مسائل المسئلة الاولى

ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة من قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما
دمتم حرما المسئلة الثانية صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء اما الذي يعيش في البر تارة وفي البحر اخرى فذاك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء
كل ذلك من صيد البر ويجب على قاتله الجزاء المسئلة الثالثة اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه اربعة اقوال الاول
وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس وكرهه الثوري واسحق انه يحرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لان صيد البر
يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال وكل ذلك صيد البر وروى ابو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحق بن عبد الله بن الحارث عن ابيه كان الحارث
خليفة عثمان رضي الله عنه على الطائف فصنع لعثمان طعاما وضع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي بن ابي طالب عليه السلام فجاء الرسول فقالوا الا كل
فقال اطعموا قوما حلالا فانا حرم ثم قال انشد الله من كان ههنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه واله اهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم فابى ان
ياكله قالوا نعم والقول الثاني ان لحم الصيد مباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصاد له وهو قول الشافعي رح والحجة فيه ما روى ابو داود في سننه عن جابر
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول لحم صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم القول الثالث انه اذا اصطيد للمحرم بغير اعانته واشارته
حل له وهو قول ابي حنيفة ورووا عن ابي قتادة انه اصطاد حمار الوحش وهو حلال في اصحاب محرمين ثم سألوا الرسول صلى الله عليه واله وسلم فقال هل اشرتم
هل اعنتم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه شيء اوجب الاباحة عند عدم الاشارة والاعانة من غير تفصيل واعلم ان هذين القولين نوعان في تخصيص عموم القرآن
بخبر الواحد والثاني في غاية الضعف ثم قال تعالى واتقوا الله الذي اليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية قوله تعالى جعل الله الكعبة
البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها هو ان الله تعالى حرم في الاية المتقدمة الاصطياد على المحرم فبين
ان الحرم كما انه سبب امن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس عن الآفات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والاخرة وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرأ ابن عامر قيما بغير الف ومعناه المبالغة في كونه قائما باصلاح مهمات الناس لقوله تعالى دينا قيما والباقون بالالف وقد استقصينا ذلك في سورة النساء المسئلة الثانية
جعل فيها قولان الاول انه بين وحكم والثاني انه صير فالاول بالامر والتعريف والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة
لارتفاعها يقال للجارية اذا نتأ ثديها وخرج كاعب وكعاب وكعب الانسان سمي كعبا لنتوه من الساق والكعبة لما ارتفع ذكرها واشتهر امرها في العالم سميت بهذا
الاسم وكذلك يقولون لمن عظم امره فلان علا كعبه المسئلة الرابعة قوله قياما للناس اصله قوام لانه من قام يقوم وهو ما يستقيم به الامر ويصلح ثم ذكروا
في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها الاول ان اهل مكة كانوا محتاجين الى حضور اهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة
فان مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما يحتاج اليه فالله سبحانه جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار اهل الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون
اليها من كل فج عميق لاجل التجارة ياتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على اهل مكة الثاني ان العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون الا في الحرم
فكان اهل الحرم آمنين على انفسهم وعلى اموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه او ابنه في الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من
حولهم الثالث ان اهل مكة صاروا بسبب الكعبة اهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل احد يتقرب اليهم ويعظمهم الرابع انه تعالى جعل الكعبة قواما
للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيئات ورفع الدرجات وكثرة الكرامات واعلم انه لا يبعد حمل
الاية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام المعيشة اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذي ذكرناه واما بدفع المضار وهو الوجه الثاني واما بحصول الجاه والرياسة
وهو الوجه الثالث واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الاربعة وثبت ان قوام المعيشة ليس الا بهذه الاربعة ثبت ان
الكعبة سبب لقوام الناس المسئلة الخامسة المراد بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل بلد اذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا
فهم لا يريدون الا اهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم المسئلة السادسة اعلم ان الاية دالة على انه تعالى جعل اربعة اشياء اسبابا لقيام الناس
وقوامهم الاول الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس واما الثاني فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا للقوام هو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الاوقات
ويغير بعضهم على بعض فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على انفسهم واموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من
الاقوات ما كان يكفيهم طول السنة فلولا حرمة الشهر الحرام لتفانوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا وايضا فهو سبب
لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج واعلم انه تعالى اراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم الاربعة الا انه عبر عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس واما
الثالث فهو الهدي وانما كان سببا لقيام الناس لان الهدي ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء
واما الرابع فهو القلائد والوجه في كونها قياما للناس ان من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له احد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي وقد قلده او قلد نفسه من
لحاء شجر الحرم لم يتعرض له احد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ولم يتعرض لصاحبه ايضا وكل ذلك انما كان لان الله تعالى اوقع

في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فكل من قصده او تقرب اليه صار آمنا من جميع الآفات والمخافات فلما ذكر الله تعالى انه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الاشياء الثلثة
وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد لكن هذه الثلثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة البيت وغاية شرفه ثم قال تعالى
ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض وان الله بكل شيء عليم والمعنى انه تعالى لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة و
علم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ولتأدى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه القى في
قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا
على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم ان مثل هذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات
من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم وان ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق اللطيف وهو القاء تعظيم الكعبة
في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الامان في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة فيستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا هو بعينه الدليل الذي يتمسك
به المتكلمون على كونه تعالى عالما فانهم يقولون ان افعاله محكمة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لاجل ان يصير ذلك
سببا لحصول الامن في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة ليصير ذلك سببا لاقدامهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الاتقان والاحكام فيكون دليلا قاهرا وبرهانا باهرا
على ان صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات فلاجرم قال ذلك لتعلموا اي ذلك التدبير اللطيف لاجل ان تتفكروا فيه فتعلموا انه تدبير لطيف وفعل محكم متقن فتعلموا
ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ثم اذا عرفتم ذلك عرفتم ان علمه سبحانه صفة قديمة ازلية واجبة الوجود ولما كان كذلك امتنع ان يكون مخصوصا بالبعض دون البعض فوجب كونه
تعالى متعلقا بجميع المعلومات واذا كان كذلك امتنع ان يكون الا كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات فلذلك قال ان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب في هذا التقدير والحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قوله تعالى اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ولما ذكر تعالى انواع رحمته بعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان
لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال عليه الصلوة والسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة اغلب
لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا منه على دقيقة وهي ان ابتداء الخلق
الايجاد كان لاجل الرحمة والظاهر ان الختم لا يكون الا على الرحمة ثم قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون واعلم انه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب
بقوله ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بالتكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الامر من جانبكم و
انا عالم بما تبدون وما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث
اعلم انه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ ثم اتبعه بما في
الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اتبعه بنوع آخر من الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب
لان الخبيث والطيب قسمان احدهما الذي يكون جسمانيا وهو ظاهر لكل احد والثاني الذي يكون روحانيا واخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية واطيب الطيبات الروحانية
معرفة الله وطاعته وذلك لان الذي يتلوث بشيء من النجاسات يصير مستقذرا عند ارباب الطباع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن طاعة الله
يصير مستقذرا عند الارواح الكاملة واما الارواح العارفة بالله المواظبة على خدمة الله فانها تصير مشرقة بانوار المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الارواح المقدسة
الطاهرة وكما ان الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات اشد لان مضرة خبث الخبيث الجسماني
شيء قليل ومنفعته قليلة محتقرة واما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة ابدية وطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب من جوار رب العالمين
والانخراط في زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكان هذا من اعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية ثم قال
ولو اعجبك كثرة الخبيث يعني ان الذي يكون خبيثا في عالم الروحانيات قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات ويكون كثير المقدار وعظيم اللذة الا انه مع كثرة مقداره ولذته
مشاهدة وقرب وخبث سبب الحرمان من السعادات الباقية الابدية السرمدية التي اليها الاشارة بقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك واذا كان الامر كذلك
فالخبيث ولو اعجبك كثرته يمتنع ان يكون مساويا للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية ولما ذكر تعالى هذه
الترغيبات الكثيرة في الطاعة والتحذيرات عن المعصية اتبعها بوجه آخر يؤكدها فقال فاتقوا الله يا اولي الالباب لعلكم تفلحون اي فاتقوا الله بعد هذه البيانات
الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدينية والدنيوية والعاجلة والآجلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم في الآية مسائل المسألة الاولى في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ كانه قال ما بلغه الرسول
اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما
يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات اخر على سبيل التعنت كما قال الله

تخوضوا

حاكيا عنهم ولن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرائع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام
الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس في وسعي ولعل اظهارها يوجب ما يسوءكم مثل
لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار من الرسول بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهورها فعرفهم في هذه الآية
انهم لا ينبغي ان يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم الوجه الثالث ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها
ولا تسألوا عن احوال المخفية ان تبد لكم تسؤكم المسألة الثانية اشياء جمع شيء وانها غير منصرفة والنحويون فيها مذاهب بسبب منع الصرف فوجوه الاول قال الخليل
وسيبويه قولنا شيء جمعه في الاصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في آخره فنقلوا الهمزة الاولى التي هي لام الفعل الى اول الكلمة فجعلت لفعاء وذلك يوجب منع الصرف
لثلاثة اوجه واحد منها واثنان خطرا ببالي اما الاول وهو المذكور فهو ان الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لاجرم لم ينصرف كما لم ينصرف حمراء واما الثاني
انها لما كانت في الاصل شيئاء ثم جعلت اشياء كان ذلك تشبيها بالمعدول كما في عامر وعمر وزافر وزفر والعدل احد اسباب منع الصرف الثالث وهو انا لما قطعنا
الحرف الاخير منه وجعلناه اوله فالكلمة من حيث انها قطع منها الحرف الاخير صارت كنصف الكلمة لا تقبل الاعراب ومن حيث ان الحرف الذي قطعناه ما حذفناه بالكلية بل
الصقناه باوله كانها باقية فلاجرم منعناه بعض وجوه الاعراب دون البعض تنبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام الوجه الثاني في بيان السبب
منع الصرف ما ذكره الاخفش والفراء وهو ان اشياء وزنه افعلاء كقولنا اصدقاء واصفياء الا انهم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فقدموا الهمزة فلما كان
اشياء في الاصل اشيئاء على وزن اصدقاء وافعلاء كان ذلك مما يجري فيه الصرف فكذا ههنا الوجه الثالث ما ذكره الكسائي وهو ان اشياء على وزن افعال الا انهم لم يصرفوه
لكونه شبيها في الظاهر بحمراء وصفراء والزم الزجاج ان لا ينصرف اسماء وابناء وعندي ان سؤال الزجاج ليس بشيء لان الكسائي ان يقول القياس يقتضي في كل ذلك المنع ترك
الا انه ترك العمل به للنص لان النص اقوى من القياس ولم يوجد النص الا في لفظ اشياء فوجب اجراؤه على القياس لان المحققين من النحويين اتفقوا على ان العلل النحوية لا
توجب الاطراد الا ترى انا اذا قلنا الفاعلية توجب الرفع لزمنا ان نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع كقولنا جاء في هؤلاء وضربني هذا بل نقول القياس ذلك فيعمل به الا اذا
عارضه النص فكذا القول فيما اورده الزجاج على الكسائي المسألة الثالثة روى انس انهم سألوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاكثروا المسألة فقام على المنبر فقال سلوني
فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا الا حدثتكم به فقام عبد الله بن ابي حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله من ابي فقال ابوك حذافة بن قيس وقال سراقة بن
مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا في كل عام فاعرض عنه رسول الله حتى اعاد مرتين او ثلاثا فقال عليه السلم ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله
لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه
وقام آخر فقال يا رسول الله اين ابي فقال في النار ولما اشتد غضب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قام عمر رضي الله عنه وقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا
فانزل هذه الآية واعلم ان السؤال عن الاشياء ربما يؤدي الى ظهور احوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتب عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل ان يسكت عما لا
تكليف عليه فيه الا ترى ان الذي سأل عن ابيه فانه لم يأمن ان يلحقه الرسول عليه الصلوة والسلم بغير ابيه فيفتضح واما السائل عن الحج فقد كاد ان يكون ممن قال النبي عليه الصلوة
والسلم ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال اذ لم يؤمن ان يقول في الحج انه واجب في كل عام وكان عبيد بن عمير يقول ان الله احل وحرم فما احل فاستحلوه وما حرم
فاجتنبوه وترك بين ذلك اشياء لم يحللها ولم يحرمها فكذلك عفو من الله ثم يتلو هذه الآية قال ابو ثعلبة الخشني ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن اشياء
فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم قال تعالى وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم وفيه وجوه الاول
انه تعالى بين بالآية الاولى ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الآية انهم ان سألوا عنها ابديت لهم فكان حاصل الكلام انهم ان سألوا عنها ابديت لهم
وان ابديت لهم ساءتهم فلزم من مجموع المقدمتين انهم ان سألوا عنها ظهر لهم ما يسوءهم ولا يسرهم الوجه الثاني في تأويل الآية ان السؤال على قسمين احدهما السؤال عن شيء لم يجر
ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال منهي بقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والنوع الثاني من السؤال السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم
يفهمه كما ينبغي فههنا السؤال واجب وهو المراد بقوله وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم والفائدة في ذكر هذا القسم انه لما منع في الآية الاولى من السؤال اوهم ان جميع
انواع السؤال ممنوع منه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم فان قيل قوله وان تسألوا عنها هذا الضمير عائد الى الاشياء المذكورة في قوله لا تسألوا عن اشياء فكيف
يعقل في اشياء باعيانها ان يكون السؤال ممنوعا وجائزا معا قلنا الجواب من وجهين الاول جاز ان يكون السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القرآن بها ومأمورا به بعد نزول القرآن
بها الثاني انهما وان كانا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما مسؤولا عنه شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وان كانا في الحقيقة نوعين مختلفين الوجه
في تأويل الآية ان قوله لا تسألوا عن اشياء دل على سؤالهم عن تلك الاشياء فقوله وان تسألوا عنها اي وان تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن بين لكم ان تلك السؤالات
هل هي جائزة ام لا فالحاصل ان المراد من هذه الآية انه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا ام لا ثم قال تعالى عفا الله عنها وفيه وجوه الاول عفا الله عما سلف من مسائلكم واعفاء
الرسول وشبهها الثاني انه عائد الى تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم فقال عفا الله عنها يعني ما ظهر من تلك السؤالات مما يسوءكم ويثقل ويشق عليكم والثالث الى

بكم

تقديم وتأخير والتقدير لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها إن تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز التقديم والتأخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها
أي أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق أي خففت عنكم بإسقاطها ثم قال تعالى والله غفور رحيم
وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه ثم قال تعالى قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين قال المفسرون يعني قوم صالح سألوا الناقة
ثم عقروها وقوم موسى قالوا أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم
وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه فسألوا ثم كفروا بها وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا فكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك
فلا تسألوا عن أشياء فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك فإن قيل إنه تعالى قال أولا لا تسألوا عن أشياء ثم قال ههنا قد سألها وكان الأولى أن يقول قد سأل عنها فما السبب
في ذلك قلنا الجواب من وجهين الأول أن السؤال عن الشيء عبارة عن حال من أحواله وصفة من صفاته وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه يقال سألته درهما أي طلبت
منه الدرهم أي سألته عن صفة الدرهم وعن نعته فالمتقدمون إنما سألوا من الله إخراج الناقة من الصخرة وإنزال المائدة من السماء فهم سألوا نفس الشيء وأما أصحاب
محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهم ما سألوا عن ذلك وإنما سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها فلما اختلف السؤالان اختلفت العبارتان أيضا إلا أن كل واحد من القسمين فيه شركة
في وصف واحد وهو أنه خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة إليه وفيه المفسدة والشيء الذي لا يحتاج إليه ويكون فيه خطر المضرة يجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى
أن قوم محمد صلى الله عليه وآله وسلم في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولا وخوضا فيما لا
فائدة فيه والوجه الثاني في الجواب أن الهاء في قوله سألها غير عائدة إلى الأشياء التي سألوا عنها بل عائدة إلى سؤالاتهم عن تلك الأشياء والتقدير قد سأل تلك السؤالات
الفاسدة التي ذكرتموها قوم فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين قوله تعالى ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام وفيه مسائل المسألة الأولى
اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بها كذلك منعهم عن الالتزام بأمور لم يكلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه
الحيوانات وإن كانوا في غاية الحاجة إلى الانتفاع بها بين تعالى أن ذلك باطل فقال ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة المسألة الثانية فاعلم أنه تعالى فعل وعمل وطفق وجعل وأنشأ
وأقبل وبعضها أعم من بعض وأكثرها عموما فعل لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب أما أنه واقع على عمل الجوارح فظاهر وأما أنه واقع على عمل القلوب فالدليل
عليه قوله تعالى ولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا إلى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم وأما عمل فإنه أخص من فعل لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح ولا يقع على الهم والعزم
والقصد والدليل عليه قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله جعل النية خيرا من العمل فلو كانت النية عملا لزم كون الشيء خيرا من نفسه وأما جعل فله وجوه أحدها
الحكم ومنه قوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا وثانيها الخلق ومنه قوله وجعل الظلمات والنور وثالثها بمعنى التصيير ومنه قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا
إذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله أي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به المسألة الثالثة أنه تعالى ذكر ههنا أربعة أشياء أولها البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو
الشق يقال بحرت أذن الناقة إذا شققتها وهي بمعنى المفعول قال أبو عبيدة والزجاج الناقة إذا نتجت خمسة أبطن وكان آخرها ذكرا شقوا أذن الناقة وامتنعوا من ركوبها
وسيبوها لآلهتهم لا تجز لها وبر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع عن مرعى ولا ينتفع بها وإذا لقيها المعيي لم يركبها تحرجا وأما السائبة فهي فاعلة من ساب إذا جرى على وجه
الأرض يقال ساب الماء وسابت الحية فالسائبة هي التي تركت حتى تسيب حيث شاءت فهي المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية وذكروا فيها وجوها أحدها ما ذكره أبو عبيدة
وهو أن الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذرا أو شكر نعمة سيب بعيرا فكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها وثانيها قال الفراء إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث سيبت فلم تركب
ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها إلا ولدها أو ضيف وثالثها قال ابن عباس السائبة هي التي تسيب للأصنام أي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء فيجيء إلى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون
من لبنها أبناء السبيل ورابعها السائبة هي العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث وأما الوصيلة قال المفسرون إذا ولدت الشاة أنثى فهي لهم وإن ولدت ذكرا فهو
لآلهتهم وإن ولدت ذكرا وأنثى قالوا وصلت أخاها فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم فالوصيلة بمعنى الموصولة كأنها وصلت بغيرها ويجوز أن يكون بمعنى الواصلة لأنها وصلت أخاها
وأما الحامي فيقال حماه يحميه إذا حفظه وفيه وجوه أحدها الفحل إذا ركب ولد ولده قيل حمى ظهره أي حفظ عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى إلى أن يموت
فيأكله الرجال والنساء وثانيها إذا نتجت الناقة عشرة أبطن قالوا حمى ظهرها وثالثها قال أبو مسلم الحامي هو الفحل الذي يضرب في الإبل عشر سنين فيخلى وهو من الأنعام التي
حرمت ظهورها وهو قول السدي فإن قيل إذا جاز إعتاق العبيد والإماء فلم لا يجوز إعتاق هذه البهائم من الذبح والإتعاب والإيلام قلنا الإنسان مخلوق لخدمة الله وعبادته
فإذا تمرد عن طاعة الله عوقب بضرب الرق عليه فإذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى فكان ذلك عبادة مستحسنة وأما هذه الحيوانات فإنها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها وإهمالها
يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير أن يحصل في مقابلتها فائدة فظهر الفرق وأيضا الإنسان إذا كان عبدا فأعتق قدر على تحصيل منافع نفسه وأما البهيمة إذا أعتقت وتركت
لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في أنواع من المحنة والبلاء أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على
الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون قال المفسرون إن عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسماعيل فاتخذ الأصنام ونصب الأوثان وشرع البحيرة والسائبة
والوصيلة والحام قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلقد رأيته في النار يؤذي أهل النار بريح قصبه ويروى يجر قصبه في النار قال ابن عباس قوله ولكن الذين

كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحي وأصحابه يقولون على الله الأكاذيب والأباطيل في تحريمهم هذه الأنعام والمعنى أن الرؤساء يفترون على الله الكذب وأما الأتباع والعوام
فأكثرهم لا يعقلون ثم قال تعالى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون
الواو في قوله أولو كان آباؤهم واو الحال قد دخلت عليها همزة الإنكار وتقديره أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واعلم أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدي
وإنما يكون عالما مهتديا إذا بنى قوله على الحجة والدليل فإذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فوجب أن لا يجوز الاقتداء قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم وفي الآية مسائل المسألة الأولى لما بين أنواع التكاليف والشرائع والأحكام ثم قال ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون
وما تكتمون إلى قوله وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا فكأنه تعالى قال إن هؤلاء الجهال مع ما تقدم من أنواع المبالغة في
الإعذار والإنذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على ضلالاتهم فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم بل
كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لأوامره ونواهيه فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم فلهذا قال يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم المسألة الثانية قوله عليكم
أنفسكم أي احفظوا أنفسكم من ملابسة المعاصي والإصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال تقول العرب عليك زيدا كأنه قال خذ زيدا فقد علاك
أي أشرف عليك وعندك زيدا أي حضرك فخذه ودونك أي قرب منك فخذه فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في إجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف عليكم
أنفسكم بالرفع عن نافع المسألة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها أحدها ما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما قبل من أهل الكتاب الجزية
ولم يقبل من العرب إلا الإسلام أو السيف عير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض فنزلت هذه الآية أي لا يضركم ملامة اللائمين إذا كنتم على الهدى
وثانيها أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالتهم فقيل لهم عليكم أنفسكم وما كلفتم من إصلاحها والمشي بها في طرق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا
جهل الجاهلين وثالثها أنهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك والأقرب عندي أنه لما حكى عن بعضهم أنهم إذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول
قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ذكر تعالى هذه الآية والمقصود منها بيان أنه لا ينبغي للمؤمنين أن يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي أن يعلموا أنه لا يضرهم جهل أولئك
الجاهلين إذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه المسألة الرابعة فإن قيل ظاهر هذه الآية يوهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب قلنا الجواب عنه من وجوه الأول
وهو الذي عليه أكثر الناس أن الآية لا تدل على ذلك بل توجب أن المطيع لربه لا يكون مؤاخذا بذنوب العاصي فأما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل
خطب الصديق رضوان الله عليه فقال إنكم تقرؤون هذه الآية يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم وتضعونها غير مواضعها وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه يوشك أن يعمهم الله بعقابه والوجه الثاني في تأويل الآية ما روي عن ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما أنهما قالا قوله عليكم أنفسكم يكون هذا
في آخر الزمان قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الآية قال ليس هذا بزمانها ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا فإذا اختلفت القلوب
والأهواء وألبستم شيعا فكل امرئ ونفسه وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية وهذا القول عندي ضعيف لأن قوله يا أيها الذين آمنوا خطاب عام وهو أيضا خطاب مع
الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب والوجه الثالث في تأويل الآية ما ذهب إليه عبد الله بن المبارك فقال هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه
قال عليكم أنفسكم يعني عليكم أهل دينكم لا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا أنفسكم يعني أهل دينكم فقوله عليكم أنفسكم يعني أن يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في
الخيرات وينفره عن القبائح والسيئات والذي يؤكد ذلك ما بيناه أن قوله عليكم أنفسكم معناه احفظوا أنفسكم فكان ذلك أمرا بأن نحفظ أنفسنا فإذا لم يكن ذلك الحفظ إلا
بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا الوجه الرابع أن الآية مخصوصة بالكفار الذين علم أنه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر بسبب الأمر بالمعروف فههنا لا يجب على الإنسان
أن يأمرهم بالمعروف والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول أن الآية نازلة في المنافقين حيث عيروا المسلمين بأخذ الجزية من أهل الكتاب دون المشركين الوجه الخامس أن
الآية مخصوصة بما إذا خاف الإنسان عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه أو على عرضه أو على ماله فههنا عليه نفسه لا يضره ضلال من ضل وجهالة من جهل وكان ابن شبرمة يقول من
فر من اثنين فقد فر ومن فر من ثلاثة لم يفر الوجه السادس لا يضركم إذا اهتديتم وأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك الوجه السابع عليكم أنفسكم في أداء
الواجبات التي من جملتها الأمر بالمعروف عند القدرة فإن لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي أن تستوحشوا من ذلك فإنكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم الوجه الثامن أنه
قال للرسول فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وذلك لا يدل على سقوط الأمر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا المسألة الخامسة قرئ لا يضركم بفتح الراء جزما على جواب قوله عليكم
أنفسكم وقرئ بضم الراء وفيه وجهان أحدهما على وجه الخبر أي ليس يضركم من ضل والثاني أن حقها الفتح على الجواب لكن ضمت الراء إتباعا لضمة الضاد ثم قال تعالى إلى الله مرجعكم جميعا
يريد مصيركم ومصير من خالفكم فينبئكم بما كنتم تعملون يعني يجازيكم بأعمالكم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم وفيه مسائل المسألة الأولى اتفقوا على أن سبب نزول
هذه الآية أن تميم الداري وأخاه عديا وكانا نصرانيين خرجا إلى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه
نسخة جميع ما معه وألقاه بين الأقمشة ولم يخبر صاحبيه بذلك ثم أوصى إليهما وأمرهما أن يدفعا متاعه إذا رجعا إلى أهله ومات بديل فأخذا من متاعه إناء من فضة منقوشة بالذهب ثلاثمائة
مثقال ودفعا باقي المتاع إلى أهله لما قدما ففتشوا فوجدوا الصحيفة وفيها ذكر الإناء فقالوا لتميم وعدي أين الإناء فقالا لا ندري والذي دفع إلينا دفعناه إليكم فرفعوا الواقعة إلى الرسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم فانزل الله هذه الآية المسئلة الثانية قوله شهادة بينكم يعني شهادة ما بينكم كما بين الشارع والتاجر وانما اضاف الشهادة الى الشارع لان الشهود انما يحتاج
اليهم عند وقوع التنازع وحذف ما من قوله شهادة ما بينكم جائز لظهوره ونظيره قوله تعالى هذا فراق بيني وبينك اي ما بيني وبينك وقوله لقد تقطع بينكم في قراءة من نصب
وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية يعني الشهادة المحتاج اليها عند حضور الموت وحين الوصية بدل من قوله حضر احدكم لان زمان حضور الموت زمان حضور الوصية
فهو في ذلك الزمان يعني بهذين الامرين الواقعين معا اذا ان الشمس حين صلوة الظهر والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور امارات وقوعه كقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله اذا حضر احدكم حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه تعالى جعل حضور زمان الموت حين زمان الوصية وهذا انما يكون اذا كانا متلازمين
وانما يحصل هذه الملازمة عند وجوب الملازمة ثم قال اثنان ذوا عدل منكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية حذف والمراد يشهد ذوا عدل منكم وتقدير الاية شهادة ما بينكم
عند الموت حين ان يشهد اثنان ذوا عدل منكم وتقدير الاية ما بينكم عند الموت حين ان يشهد اثنان ذوا عدل منكم وانما حسن هذا الحذف لكونه معلوما المسئلة الثانية
اختلف المفسرون في قوله منكم على قولين الاول وهو قول عامة المفسرين ان المراد اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المؤمنين اي من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم ان انتم
ضربتم في الارض يعني وشاهدان آخران من غير اهل ملتكم اذا كنتم في السفر فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة في الحضر والسفر وشهادة غير المسلمين لا يجوز الا في السفر وهذا
قول ابن عباس وابي موسى الاشعري وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج قالوا اذا كان الانسان في الغربة ولم يجد مسلما يشهد على وصيته
جاز له ان يشهد اليهودي والنصراني او المجوسي او عابد الوثن اي كافر كان وشهادتهم مقبولة ولا يجوز شهادة الكافر على المسلمين الا في هذه الصورة قال الشعبي مرض رجل من
المسلمين في الغربة فلم يجد احدا من المسلمين يشهد على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة واتيا ابا موسى الاشعري وكان واليا عليها فاخبراه بالواقعة وقدما تركته
ووصيته فقال ابو موسى هذا امر لم يكن بعد الذي كان في عهد الرسول عليه الصلوة والسلم ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما بدلا ولا كذبا واجاز شهادتهما ثم ان
القائلين بهذا القول منهم من قال هذا الحكم بقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا القول الثاني وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء ان قوله ذوا عدل منكم اي من اقاربكم و
قوله او اخران من غيركم اي من الاجانب ان انتم ضربتم في الارض اي ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من اقاربكم فاستشهدوا اجنبيين على الوصية وجعل الاقارب اولى لانهم اعلم
باحوال الميت وهم به اشفق وبورثته ارحم واراف واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بوجوه الاول انه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين
فلما قال بعده او اخران من غيركم كان المراد او اخران من غيركم اي من غير جميع المؤمنين لا محالة الحجة الثانية انه تعالى قال او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض وهذا يدل على جواز
الاستشهاد بهذين الاخرين مشروط بكون المستشهد في السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر لان استشهاد المسلم في السفر والحضر
الحجة الثالثة انه تعالى اوجب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلوة واجمع المسلمون على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين
الحجة الرابعة انا انما نجيز شهادة الكافرين اذا لم نجد احدا من المسلمين والضرورات قد تبيح المحظورات الا ترى انه جاز التيمم والقصر في الصلوة والافطار في رمضان و
اكل الميتة في حال الضرورة والضرورة في هذه المسئلة لان المسلم اذا قرب اجله في الغربة ولم يجد مسلما يشهد على نفسه ولم يكن شهادة الكفار مقبولة فانه يضيع اكثر مهماته فانه
ربما وجبت عليه زكوات وكفارات ولم يؤدها او ربما كان عنده ودائع او ديون كانت في ذمته وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق باحوال النساء كالحيض والحبل والولادة
والاستهلال لاجل انه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الاحوال فاكتفينا فيها بشهادة النساء لاجل الضرورة فكذا ههنا قالوا واما قول من يقول بان هذا الحكم صار منسوخا
فبعيد لاتفاق اكثر اهل الامة على ان سورة المائدة من اخر ما نزل من القرآن وليس فيها منسوخ واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون
عدلا اجاب الاولون عنه بانه لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا في الدين والاعتقاد والدليل انا اجمعنا على قبول شهادة اهل
الاهواء والبدع مع انهم ليسوا عدولا في هذا منهم ولكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل الا ان قوله واشهدوا
ذوي عدل منكم عام وقوله في هذه الاية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض خاص فاذا وجبت شهادة العدل الذي يكون منا في الحضر والتي لشهادة من لا يكون منا في
السفر فهذه الاية خاصة والاية التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متاخرا في النزول ولا شك ان سورة المائدة متاخرة فكان تقديم هذه الاية
الخاصة على الاية العامة التي ذكرتموها ثم قال تعالى او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله او اخران عطف
على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم ان يشهد اثنان منكم او اخران من غيركم المسئلة الثانية قوله ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت المقصود منه بيان ان جواز الاستشهاد
بآخرين من غيركم مشروط بما اذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الارض وحضرت علامات نزول الموت ثم قال تحبسونهما من بعد الصلوة وفيه مسائل المسئلة الاولى تحبسونهما اي
توقفونهما كما تقول الرجل مر بي فلان على فرس فحبس علي دابته اي اوقفها وحبست الرجل في الطريق اكلمه اي اوقفته فان قيل ما موقع تحبسونهما قلنا هو الاستيناف كانه قيل كيف نعمل
ان حصلت الريبة فيهما فقال تحبسونهما فان قيل كيف عرف ان المراد هو صلوة العصر مع ان المذكور هو الصلوة المطلقة قلنا انما عرف هذا التعيين بوجوه احدها ان هذا الوقت كان معروفا عندهم
بعده فالشيء العرفي المشهور اغنى عن التقييد باللفظ وثانيها ما روي انه لما نزلت هذه الاية فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم صلوة العصر ودعا بعدي وتميم فاستحلفهما عند المنبر فصار
فعل الرسول عليه الصلوة والسلم دليلا على التقييد وثالثها ان جميع اهل الاديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب واهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها

الثالث

الثالث قال الحسن المراد بعد الظهر او بعد العصر لان اهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما الرابع ان المراد اداء الصلوة اي صلوة كانت والغرض من التحليف بعد اقامة الصلوة هو ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت اتم واكمل المسئلة الثانية قال الشافعي رحمه الله الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتي درهم
بالزمان والمكان فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام وبالمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي سائر البلدان في اشرف المساجد وقال ابو حنيفة رحمه الله يحلف من غير
ان تخص الحلف بزمان او مكان وهذا على خلاف الاية ولان المقصود منه التهويل والتعظيم والاشيان الذي ذكره الشافعي حق ثم قال تعالى فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري
به ثمنا ولو كان ذا قربى وفيه مسائل المسئلة الاولى الفاء في قوله فيقسمان بالله للجزاء يعني تحبسونهما فيقسمان لاجل ذلك الحبس على القسم المسئلة الثانية قوله ان ارتبتم
اعتراض بين القسم والمقسم عليه والمعنى ان ارتبتم في شانهما واتهمتموهما فحلفوهما وبهذا يحتج من يقول الاية نازلة في المسلم قال انها منسوخة وعن علي عليه السلم انه كان يحلف الشاهد
والراوي عند التهمة المسئلة الثالثة لا نشتري به ثمنا يعني يقسمان بالله لا نشتري به ثمنا لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا وهو كقوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا
قليلا اي لا ناخذ ولا نستبدل العوض ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنه وقوله ولو كان ذا قربى اي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ولو كان ذلك الشيء حبوة ذي قربى وتخصيص القربى
بالذكر لان الميل اليهم اتم والمداهنة بسببهم اعظم وهو كقوله كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ثم قال تعالى ولا نكتم شهادة الله وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى هذا عطف على قوله لا نشتري به ثمنا يعني انهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري به ثمنا ولا نكتم شهادة الله التي امر الله بحفظها واظهارها المسئلة الثانية
نقل عن الشعبي انه وقف على قوله شهادة ثم ابتدا الله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وروي عنه بغير مد على ما ذكره سيبويه ان منهم من يقول الله لقد كان كذا
والمعنى بالله ثم قال انا اذا لمن الاثمين يعني انا ان كتمناها كنا من الاثمين ثم قال فان عثر على انهما استحقا اثما قال الليث عثر الرجل يعثر عثورا اذا هجم على امر لم يهجم
عليه غيره واعثرت فلانا على امري اي اطلعته عليه وقال اهل اللغة واصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع وذلك لان العاثر انما يعثر بشيء كان لا يراه فلما عثر اطلع
عليه ونظر ما هو فقيل لكل من اطلع على امر كان خفيا عليه قد عثر عليه ومنه قوله تعالى وكذلك اعثرنا عليهم اي اطلعنا ومعنى الاية فان حصل العثور والوقوف على انهما اتيا
بخيانة واستحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة ثم قال تعالى فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان معنى الاية انه اذا
بعد ما حلف الوصيان على انهما استحقا اثما اي حنثا في اليمين بكذب في قول او خيانة في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة
الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا في ذلك مما ادعينا وروي انه لما نزلت الاية الاولى صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ودعا بهم ودعا بتميم وعدي فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي
لا اله الا هو انه لم يوجد صاحبنا في هذا المال ولما حلفا خلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهروا فاحلفوا فقيل وجد بمكة وقيل لما طالت
المدة اظهروا الاناء فبلغ ذلك بني سهم فطالبوهما فقالا انا كنا قد اشترينا منه فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا فقلتم لا فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا ان نقر فكتمنا فرفعوا
الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فانزل الله تعالى فان عثر الاية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابي وداعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول الاناء اليهما
والى اولياء الميت وكان تميم الداري يقول بعد ما اسلم صدق الله ورسوله انا اخذت الاناء فاتوب الى الله تعالى وعن ابن عباس انه بقيت تلك الواقعة مخفية الى ان اسلم تميم الداري
فلما اسلم اخبر بذلك وقال حلفت كاذبا وانا وصاحبي بعنا الاناء بالف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة اخرى ودفع الالف الى موالي الميت المسئلة الثانية
قوله فاخران يقومان مقامهما اي مقام الشاهدين اللذين هما من غيرنا وقوله من الذين استحق عليهم المراد موالي الميت وقد اكثر الناس في انه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف
والاصح عندي فيه وجه واحد وهو انهم انما وصفوا بذلك لانه لما اخذ ما لهم فقد استحق عليهم ما لهم فان من اخذ منك شيئا فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على
تعلقك به فيصح ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال المسئلة الثالثة واما قوله الاوليان فذلك لانه لما قال فاخران يقومان مقامهما كان قيل ومن هما فقيل
الاوليان والثاني ان يكون بدلا من الضمير الذي في يقومان والتقدير فيقوم الاوليان والثالث اجاز الاخفش ان يكون قوله الاوليان صفة لقوله فاخران وذلك لان النكرة
اذا تقدم ذكرها ثم اعيد عليها الذكر صارت معرفة كقوله كمشكوة فيها مصباح المصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة ثم قال الزجاجة وهذا مثل قولهم رايت رجلا
ثم يقول الانسان من الرجل فصار بالعود الى ذكره معرفة الرابع يجوز ان يكون قوله الاوليان بدلا من قوله اخران وابدال المعرفة من النكرة كثير المسئلة الرابعة القراءة المشهورة لجمهور استحق بضم
التاء وكسر الحاء الاوليان بعد الاولى وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم في رواية ابي بكر الاولين بالجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الاولين
الذين استحق عليهم وانما قيل لهم الاولين من حيث كانوا اولين في الذكر الا ترى انه قد تقدم يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل ذكرا في اللفظ قبل
قوله او اخران من غيركم وقرا حفص وحده استحق بفتح التاء والحاء والاوليان على البينة ووجهه ان الوصيين الذين ظهرت خيانتهما اوليان من غيرهما بسبب ان الميت عينهما للوصاية
ولو خانا في مال الورثة صح ان يقال ان الورثة قد استحق عليهم الاوليان اي خان في مالهم الاوليان وقرا الحسن الاولان ووجهه ظاهر مما تقدم ثم قال تعالى فيقسمان بالله لشهادتنا
احق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين والمعنى ظاهر اي وما اعتدينا في طلب هذا المال وفي نسبتهم الى الخيانة وقوله انا اذا لمن الظالمين اي حلفنا مع يقيننا
بالكذب معتقدين الزور والباطل ثم قال تعالى ذلك ادنى ان ياتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرنا في الطريق الذي
اقرب الى ان ياتوا بالشهادة على وجهها وان ياتوا بالشهادة لا على وجهها ولكنهم يخافون ان يحلفوا اما ذكروه وتخوفهم من ان ترد ايمان على الورثة بعد ايمانهم فيظهر كذبهم وفضيحتهم

فيما بين الناس ثم قال واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى واتقوا الله ان تخونوا بالامانات واسمعوا مواعظ الله اي اعملوا بها واطيعوا الله فيها والله
لا يهدي القوم الفاسقين وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله وامره وهذا هو القول في تفسير هذه الاية التي اتفق المفسرون على انها في نهاية الصعوبة اعرابا ونظما وحكما
وروى الواحدي في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال هذه الاية اعضل ما في هذه السورة من الاحكام والحكم الذي ذكرناه في هذه الاية منسوخ عند اكثر الفقهاء
والله اعلم باسرار كلامه قوله تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم اعلم ان عادة الله سبحانه جارية في هذا الكتاب الكريم انه اذا ذكر انواعا كثيرة من الشرايع والتكاليف اتبعها
اما بالالهيات واما بشرح احوال الانبياء او بشرح احوال القيمة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف الشرايع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم انواعا كثيرة من الشرايع اتبعها
بوصف احوال القيمة اولا ثم ذكر احوال عيسى ع واما وصف احوال القيمة فهو قوله يوم يجمع الله الرسل وفيه مسايل المسئلة الاولى في هذه الاية قولان احدهما انه
متصل بما قبله وعلى هذا التقدير ففيه قولان الاول قال الزجاج تقديره واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز ان ينتصب على الظرف لهذا الفعل لانهم لم يومروا بالتقوى في
ذلك اليوم ولكن على المفعول له الثاني قال القفال يجوز ان يكون التقدير والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل اي لا يهديهم الى الجنة والقول الثاني انها
منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه ايضا وجهان الاول ان التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل والثاني التقدير يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت المسئلة الثانية قال صاحب
الكشاف قوله ماذا منتصب باجبتم انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم اجابة انكار ام اجابة اقرار ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم فان قيل اي فايدة في هذا السؤال
قلنا توبيخ من فعل ذلك الفعل المسئلة الثالثة ظاهر قوله تعالى لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان الانبياء لا يشهدون لاممهم والجمع بين هذا وبين قوله فكيف اذا جئنا من
كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وايضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا
تشهد لساير الامم فالانبياء اولى بان يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه من وجوه الاول قال جمع من المفسرين ان للقيامة زلازل واهوالا بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند
مشاهدتها فالانبياء عليهم السلام عند مشاهدة تلك الاحوال ينسون اكثر الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب
وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر فهو عندي ضعيف لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال ايضا وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة وقال
تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبياء اقل
من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا لكانوا اقل منزلة من هؤلاء الذين اخبر الله عنهم انهم لا يخافون البتة والوجه الثالث والجواب وهو الاصح وهو الذي اختاره ابن عباس انهم
انما قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما اظهروا ونحن لا نعلم الا ما اظهروا فعلمك فيهم ابعد من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم الوجه الرابع في الجواب انهم قالوا
لا علم لنا لان علمنا تعلق بهم وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا والجزاء والثواب انما يحصل على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله انك انت
علام الغيوب يشهد بصحة هذين الجوابين الوجه الخامس وهو الذي خطر ببالي وقت الكتابة انه قد ثبت في علم الاصول ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل احد من حال الغير
انما هو الظن لا العلم ولهذا قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السراير وقال عليه الصلوة والسلام انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن حكمت له بحق مسلم فكانما
قطعت له قطعة من النار او لفظ هذا معناه فالانبياء قالوا لا علم لنا البتة باحوالهم انما الحاصل عندنا من احوالهم الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا تبنى
على حقايق الاشياء وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا ولم يذكروا ما معهم من الظن لان الظن لا عبرة به في القيمة الوجه السادس انهم لما علموا ان الله سبحانه عالم لا يجهل
حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا ولا يدفع شرا فراوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى عدل الحي القيوم الذي لا يموت المسئلة الرابعة قرئ علام الغيوب بالنصب قال
صاحب الكشاف التقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت اي انك الموصوف باوصاف جلالك وكبريائك ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص او على النداء او وصفا لاسم ان
المسئلة الخامسة دلت الاية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه كما جاز اطلاق لفظ الخلاق عليه اما العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ
التانيث قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انا بينا ان الغرض من قوله تعالى للرسل ماذا اجبتم
توبيخ من تمرد من اممهم واشد الامم افتقارا الى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون انهم اتباع عيسى عليه السلام لان طعن ساير الامم كان مقصورا على الانبياء وطعن هؤلاء
الملاعين تعدى الى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به وهو اتخاذ الزوجة والولد فلا جرم ذكر انه يعدد انواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل
واحدا فواحدا والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم فان كل واحد من تلك النعم المعدودة على عيسى يدل على انه عبد وليس باله والفائدة في هذه الحكاية تنبيه
النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الاية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم المسئلة الثانية خرج قوله اذ قال الله على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه
وجوه الاول الدلالة على قرب القيمة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل ما هو ات ات ويقال الجيش قد اتى اذا قرب اتيانهم قال الله تعالى اتى امر الله الثاني انه ورد على حكاية
الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا اذا صاح صايح فتركتني واجبت ونظيره من القران قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ يتوفى
الذين كفروا الملائكة ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم والوجه في كل هذه الايات ما ذكرناه من انه خرج على سبيل الحكاية المسئلة الثالثة يا عيسى ابن مريم يجوز ان يكون
عيسى في محل الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون في محل النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه وجهان يا زيد بن عمرو ويا زيد بن عمرو

وانه

وانشد النحويون يا حكم بن المنذر بن الجارود برفع الاول ونصبه على ما بينا المسئلة الرابعة قوله نعمتي عليك اراد الجمع كقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف
يصلح للجنس واعلم ان الله تعالى فسر نعمته عليه بوجوه اولها قوله اذ ايدتك بروح القدس وفيه وجهان الاول ان روح القدس هو جبريل الروح جبريل والقدس هو الله كانه اضافه الى
نفسه تعظيما له الثاني ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة مظلمة ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها حرة ومنها نذلة ولهذا قال صلى الله عليه واله وسلم الارواح
جنود مجندة فالله تعالى خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الخيرة وثانيها قوله تكلم الناس في المهد وكهلا اما كلام عيسى في المهد فهو قوله اني عبد الله اتاني الكتاب
وقوله تكلم الناس في المهد في موضع الحال والمعنى تكلمهم طفلا وكهلا من غير ان يتفاوت كلامه في هذين الوقتين وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له ما حصلت لاحد قبله ولا
بعده وثالثها قوله واذ علمتك الكتاب والحكمة والتورية والانجيل وفي الكتاب قولان احدهما المراد الكتابة وهي الخط والثاني المراد به جنس الكتب الشريفة والحكمة
هي عبارة عن العلوم النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التورية والانجيل وفيه وجهان الاول انه خصهما بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى وقوله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الثاني وهو الاقوى ان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ريانا في اصناف العلوم الشرعية
والعقلية التي يبحث عنها العلماء وقوله التورية والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا اكابر الانبياء عليهم السلام قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني
فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع فتكون طايرا والباقون طيرا بغير الف فطير جمع طاير كصاحب وصحب وراكب وركب المسئلة الثانية
انه تعالى ذكر ههنا فتنفخ فيها وذكر في ال عمران فانفخ فيه والجواب ان قوله كهيئة الطير فتنفخ هيئة مثل هيئة الطير فقوله فتنفخ فيها الضمير للكاف لانها صفة الهيئة التي
كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا من نفخه في شيء وكذا نقول في الكاف المؤنث والمعنى لا للهيئة الهيئة التي هي مثل هيئة
الطير ومذكر بحسب الظاهر واذا كان كذلك جاز ان يرجع الضمير عنها تارة على وجه التذكير واخرى على وجه التانيث المسئلة الثالثة انه تعالى اعتبر الاذن في خلق الطير كهيئة
الطير وفي صيرورة ذلك الشيء طيرا وانما اعاد قوله باذني تاكيدا لكون ذلك واقعا بقدرة الله وتخليقه لا بقدرة عيسى ولا بايجاده وخامسها قوله وتبرئ الاكمه والابرص باذني
وابرا الاكمه والابرص معروف وقال الخليل الاكمه من ولد اعمى ومن ولد بصيرا ثم عمي بصره وسادسها قوله واذ تخرج الموتى من قبورهم احياء باذني اي بفعلي ذلك عند دعائك
وعند قولك للميت اخرج باذن الله من قبورك وذكر الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة حقيقة الفعل الى الله سبحانه وتعالى كقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله
اي بخلق الله الموت فيها وسابعها قوله واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله اذ جئتهم بالبينات يحتمل ان يكون
المراد هذه البينات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالالف واللام للعهد ويحتمل ان يكون المراد منه جنس البينات المسئلة الثانية روي انه صلى الله عليه وسلم لما اظهر هذه
المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى حيث رفعه الى السماء ثم قال تعالى فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا
حمزة والكسائي ساحر بالالف وكذلك في يونس وهود والصف وقرا ابن عامر وعاصم في يونس بالالف فقط والباقون سحر فمن قرا ساحرا اشار الى الرجل ومن قرا سحرا اشار
الى ما جاء به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي رحمه الله والاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث فظاهر واما وقوعه على الشخص فتقول
هذا سحر وتريد به ساحر كما جاء ولكن البر من امن اي ذا البر قال الشاعر فانما هي اقبال وادبار المسئلة الثانية فان قيل انه تعالى شرع ههنا في تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول
الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره ههنا والجواب ان من الامثال المشهورة ان كل ذي نعمة محسود فطعن الكفار في عيسى عليه السلام بهذا الكلام يدل على ان نعم الله
في حقه كانت عظيمة فحسن ذكره عند تعديد النعم للوجه الذي ذكرناه وثامنها قوله تعالى واذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا بي وبرسولي وقد تقدم تفسير الحواريين ومن قال
انهم كانوا انبياء قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى الى الانبياء ومن قال انهم ما كانوا انبياء قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقاء في القلب كما في قوله واوحينا الى
ام موسى ان ارضعيه وقوله واوحى ربك الى النحل وانما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم من اعظم نعم الله
على الانسان وذكر تعالى انه لما القى ذلك الوحي في قلوبهم امنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر
يعني امنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى قال في اول الاية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام وليس لمريم
منها تعلق قلنا كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل التضمن والتبع للام ولذلك قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية فجعلهما اية واحدة لشدة اتصال
كل واحد منهما بالاخر وروي انه تعالى قال لعيسى اذكر نعمتي عليك اذ كان يلبس الشعر وياكل الشجر ولا يدخر شيئا لغد ويقول مع كل يوم رزقه ولم يكن له بيت فيخرب ولا ولد
فيموت اينما امسى بات قوله تعالى اذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء وفيه مسايل المسئلة الاولى في قوله اذ قال وجهان
الاول واذ اوحيت الى الحواريين اذ قال الحواريون والثاني اذكر اذ قال الحواريون المسئلة الثانية هل يستطيع ربك قرا الكسائي هل تستطيع ربك بالنصب وبادغام اللام في التاء
وسبب الادغام ان اللام قريب المخرج من التاء لانهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا ولاجل قرب الحرف من الحرف يحسن الادغام وهذه القراءة مروية عن علي وابن
عباس وعن عايشة رضي انها قالت كانوا اعلم بالله من ان يقولوا هل يستطيع وانما قالوا هل تستطيع ان تسال ربك وعن معاذ بن جبل اقراني رسول الله هل تستطيع
بالتاء ربك بالنصب والباقون يستطيع بالياء ربك برفع الباء وبالاظهار واما القراءة الاولى فمعناها هل تستطيع سوال ربك برفع الباء واما القراءة الثانية ففيها

قالوا امنا واشهد بانا مسلمون

يوجب شكهم في استطاعة الله تعالى والثانية توجب شكهم في استطاعة الله حكى عنهم انهم قالوا امنا واشهد باننا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم بقوا شاكين في اقتدار الله على ذلك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فدل على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الايمان وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله ان كنتم مؤمنين يدل على انهم ما كانوا مؤمنين الثاني انهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فان مشاهدة الآية لا شك انها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا الوجه الثالث في الجواب ان مرادهم من هذا الكلام استفهام ان ذلك هل هو جائز في الحكمة ام لا وذلك لان افعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة وهذا الجواب يمشي على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على ان الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه ان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لان خلاف المعلوم غير مقدور الوجه الرابع قال السدي هل يستطيع ربك اي هل يطيعك ربك ان سألته وهذا تفريع على ان استطاع بمعنى اطاع والسين زائدة الوجه الخامس انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير ان ذلك في غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك امر جلي واضح لا يجوز لعاقل ان يشك فيه فكذا هاهنا

المسئلة الثالثة قال الزجاج المائدة فاعلة من ماد يميد اذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن الاعرابي سميت مائدة لانها عطية من قول ماد فلانا يميده اذا احسن اليه فالمائدة على هذا القول فاعلة بمعنى المفعول يعني معطية ثم قال تعالى اتقوا الله ان كنتم مؤمنين وفيه وجهان الاول قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجزة فانه جار مجرى التعنت والتحكم وهذا من العبد في حضرة الرب جرم عظيم ولانه ايضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم امرهم بالتقوى ليصير التقوى سببا لهذا المطلوب كما قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وقوله ان كنتم مؤمنين اي بكونه سبحانه وتعالى قادرا على انزال المائدة فاتقوا الله ليصير تقواكم وسيلة الى حصول هذا المطلوب ثم قال تعالى قالوا نريد ان نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين والمعنى كانهم لما طلبوا ذلك قال لهم عيسى انه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة فاجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المائدة لمجرد ان تكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة احدها انا نريد ان نأكل منها فان الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاما آخر وثانيها انا وان علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة وثالثها انا وان علمنا بسائر المعجزات صدقك ولكنا اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة ورابعها ان جميع تلك المعجزات التي اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزة سماوية وهي اعجب واعظم فاذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل ونكون عليها من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة ثم قال تعالى قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وانت خير الرازقين وفيه مسائل

المسئلة الاولى اما الكلام في اللهم فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله قل اللهم مالك الملك فقوله اللهم نداء وقوله ربنا نداء ثان واما قوله تكون لنا عيدا فليس بجواب الامر وفي قراءة عبد الله تكن لانه جعله جواب الامر قال الفراء وما كان من نكرة قد وقع عليها امر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع ومثاله قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع فارسله معي ردءا يصدقني بالجزم والرفع واما قوله عيدا لاولنا وآخرنا اي نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن ياتي بعدنا ونزلت يوم الاحد فاتخذه النصارى عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد يعود فاصله هو العود فسمي العيد عيدا لانه يعود في كل عام جديدا وقوله وآية منك اي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا طعاما نأكله وانت خير الرازقين معناه ظاهر المسئلة الثانية تأمل في هذا الترتيب فان الحواريين لما سألوا المائدة ذكروا في طلبها اغراضا فقدموا ذكر الاكل فقالوا نريد ان نأكل منها واخروا الاغراض الدينية الروحانية واما عيسى فانه لما طلب المائدة وذكر اغراضه فيها قدم الاغراض الدينية واخر غرض الاكل حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ثم ان عيسى عليه السلام لشدة صفاء وقته واشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا لم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال وانت خير الرازقين فقوله ربنا ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وقوله انزل علينا انتقال من الذات الى الصفات وقوله تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث انها نعمة بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله وآية منك اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لاصحاب النظر والاستدلال وقوله وارزقنا اشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال فانظر انه كيف ابتدأ بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون ثم قال وانت خير الرازقين وهو عروج مرة اخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله وهو ترق مرة اخرى من الاخس الى الاشرف وعند هذا يلوح لك شمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من اهله المسئلة الثالثة في قراءة زيد تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا والتأنيث بمعنى الآية ثم قال تعالى قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وانزل وقيل التشديد بمعنى منزلها مرة بعد اخرى وبالتخفيف مرة بعد واحدة المسئلة الثانية قوله فمن يكفر بعد منكم اي بعد انزال المائدة فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال ابن عباس يعني مسخهم خنازير وقيل قردة وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا لهم في الدنيا ويجوز ان يكون مؤخرا الى الآخرة وقوله من العالمين يعني عالمي زمانهم المسئلة الثالثة قيل انهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم في مفازة على غير

ولا طعام

ولا طعام ولذلك قيل نريد ان نأكل منها المسئلة الرابعة اختلفوا في ان عيسى عليه السلام سأل المائدة لنفسه او سألها لقومه وان قد اضافها الى نفسه في الظاهر وكلاهما محتمل المسئلة الخامسة اختلفوا في انه هل نزلت المائدة فقال الحسن ومجاهد ما نزلت واحتجوا عليه بوجهين الاول ان القوم لما سمعوا قوله فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين استغفروا الله وقالوا لا نريدها الثاني انه وصف المائدة بكونها عيدا لاولهم وآخرهم فلو نزلت لبقي ذلك العيد الى يوم القيامة وقال الجمهور الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال اني منزلها عليكم وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط فوجب حصول هذا النزول والجواب عن الاول ان قوله فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه شرط وجزاء لا تعلق له بقوله اني منزلها عليكم والجواب عن الثاني ان نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم روي ان عيسى عليه السلام لما اراد الدعاء لبس صوفا ثم قال اللهم انزل علينا فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين ايديهم فبكى عيسى عليه السلام وقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة وقال لهم ليقم احسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها فقال شمعون رأس الحواريين انت اولى بذلك فقام عيسى عليه السلام وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية بلا فلوس ولا شوك تسيل دسما وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من الوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد منها زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا ام من طعام الآخرة فقال ليس منهما ولكنه شيء اخترعه الله بالقدرة العالية كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله فقال الحواريون يا روح الله لو اريتنا من هذه الآية آية اخرى فقال يا سمكة احيي باذن الله فاضطربت ثم قال لها عودي كما كنت فعادت مشوية ثم طارت المائدة ثم عصوا بعدها فمسخوا قردة وخنازير قوله تعالى واذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وفيه مسائل المسئلة الاولى ان هذا معطوف على قوله اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى هذا القول فهذا الكلام انما ذكره لعيسى يوم القيامة ومنهم من قال انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى حين رفعه وتعلقوا بظاهر قوله واذ قال الله واذ يستعمل للماضي والقول الاول اصح لان الله تعالى عقب هذه القصة بقوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم واراد به يوم القيامة وانما تكلم بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه المسئلة الثانية في قوله ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله سؤالان احدهما ان الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله سبحانه فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب عن السؤال الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم عليهما السلام هو الله ما خلقها الله واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى ليس خالقها فصح انهم اثبتوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين له مع ان الله ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية ثم قال تعالى قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق اما قوله سبحانك فقد فسرناه في قوله سبحانك لا علم لنا واعلم ان الله تعالى لما سأل عيسى ان هل قلت كذا لم يقل عيسى باني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق وهذا يجري مجرى قول القائل ما يكون لي ان اقول هذا الكلام لما بين انه ليس له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع هذا القول منه ام لا فلم يقل باني ما قلت هذا الكلام لان هذا يجري مجرى دعوى الطهارة والنزاهة والمقام مقام الخضوع والتواضع ولم يقل باني قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل فقال ان كنت قلته فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذل والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الامور بالكلية الى الحق سبحانه ثم قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما اخفي ولا اعلم ما تخفي وقيل تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك وقيل تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقيل تعلم ما كان مني في الدنيا ولا اعلم ما كان منك في الآخرة وقيل تعلم ما اقول وافعل ولا اعلم ما تقول وتفعل المسئلة الثانية تمسك المجسمة بهذه الآية وقالوا النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه جسما والجواب من وجهين الاول ان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد والثاني ان المراد تعلم معلومي ولا اعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام ثم قال انك انت علام الغيوب وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين واعني قوله ان كنت قلته فقد علمته وقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربي وربكم ان مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع الى القول المأمور به والمعنى ما قلت لهم الا قولا امرتني به وذلك القول هو اني قلت لهم اعبدوا الله ربي وربكم واعلم انه كان الاصل ان يقال ما امرتهم الا بما امرتني به الا انه وضع القول موضع الامر نزولا على موجب الادب الحسن لئلا يجعل نفسه وربه امرين معا ودل على الاصل ذكر ان المفسرة ثم قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم اي كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم فلما توفيتني والمراد منه وفاة الرفع الى السماء من قوله اني متوفيك ورافعك اليّ كنت انت الرقيب عليهم قال الزجاج الحافظ عليهم المراقب لاحوالهم وانت على كل شيء شهيد يعني انت الشهيد لي حين كنت فيهم وانت الشهيد عليهم بعد مفارقتي اياهم فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية ويجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من اسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات ثم قال تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وفيه مسائل المسئلة الاولى معنى الآية ظاهر وفيه سؤال وهو انه كيف جاز لعيسى عليه السلام ان يقول وان تغفر لهم والله لا يغفر الشرك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز فلهذا المعنى طلب المغفرة من الله الثاني انه يجوز على مذهبنا من الله تعالى ان يدخل الكفار الجنة وان يدخل الزهاد والعباد النار لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده

منه تفويض الامور كلها الى الله وترك التعريض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله فانك انت العزيز الحكيم يعني انت قادر على ما تريد حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض عليك فمن انا والخوض في احوال الربوبية وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وليس في اسقاطه على الله مضرة فوجب ان يكون حسنا بل دل الدليل السمعي في شرعنا على انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام الثالث في الجواب ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز ان يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت انهم اولئك المعذبين الذين كانوا على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن الكفر واستحكمت ما على من تاب من الكفر بالمغفرة لهم الرابع انا ذكرنا ان من الناس من قال ان قول الله لعيسى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا في يوم القيمة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ايضا ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال المسئلة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في حق الفساق قالوا لان قول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك ليس في حق اهل الثواب لان التعذيب لا يليق بهم وليس ايضا في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على ان ذلك ليس الا في حق الفساق من اهل الايمان واذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى ثبت في حق محمد عليه السلام بطريق الاولى لانه لا قائل بالفصل المسئلة الثالثة روى عن الواحدي رحمه الله في مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم سمعت شيخي ووالدي رحمه الله يقول العزيز الحكيم ههنا اولى من الغفور الرحيم لان كونه غفورا رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج واما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزا يقتضي انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا اعتراض عليه لاحد فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا اتم مما اذا كان كونه غفورا رحيما يوجب المغفرة والرحمة وكانت عبادته بحيث ان يقول عرض الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا اكمل وقال قوم آخرون انه لو قال فانك انت الغفور الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال فانك انت العزيز الحكيم دل ذلك على ان غرضه تفويض الامر بالكلية الى الله وترك التعرض لهذا الباب ثم قال تعالى هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيمة والمعنى ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في الآخرة والدليل على ان المراد ما ذكرنا ان صدق الكفار في القيمة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا الكلام تصديق من الله لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به المسئلة الثانية قرأ جمهور القراء يوم بالرفع وقرأ نافع بالنصب واختاره ابو عبيدة فمن قرأ بالرفع قال التقدير هذا اليوم يوم ينفع الصادقين واما النصب ففيه وجوه الاول على انه ظرف لقال والتقدير قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع الثاني ان يكون التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز جعل ظرف الزمان اخبارا عن الاحداث بهذا التأويل كقولك القتال يوم السبت والحج يوم عرفة واهم في ذلك اليوم الثالث قال الفراء يوم ما اضيف الى ما ليس باسم فبنى على الفتح كما في يومئذ قال البصريون هذا خطأ لان الظرف انما يبنى اذا اضيف الى المبني كقول النابغة على حين عاتبت المشيب على الصبى فبنى حين للاضافة الى المبني وهو الفعل الماضي وكذلك قوله يوم لا تملك نفس بنى يوم للاضافة الى لا وهي مبنية اما ههنا فالاضافة الى معرب لان ينفع فعل مستقبل والفعل المستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب البناء ثم قال تعالى لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما اخبر ان صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيمة شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب وحقيقة الثواب انها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله لهم جنات تجري من تحتها الانهار اشارة الى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم وقوله خالدين فيها ابدا اشارة الى الدوام واعتبر هذه الدقيقة فانه اينما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا وانما ذكر عقاب الفساق من اهل الايمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأبيد واما قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو اشارة الى التعظيم هذا على قول المتكلمين واما عند الارواح المشرقة بانوار جلال الله فتحت قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه اسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله من اهلها وهو قوله ذلك الفوز العظيم والجمهور على ان قوله ذلك عائد الى جملة ما تقدم من قوله جنات تجري الى قوله ورضوا عنه وعندي انه يحتمل ان يكون ذلك مختصا بقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند ارباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق واى مناسبة بينهما وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهري ولكن كل ميسر لما خلق له ثم قال تعالى لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير قيل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذي له ملك السموات وفي هذه الخاتمة الشريفة اسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها فالاول انه تعالى قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء والسبب فيه التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة والثاني وهو مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وكمال المؤمن في ان يشرع في العبودية وينتهي الى الفناء المحض عن نفسه بالكلية فالاول هو الشريعة وهو البداية والآخر هو الحقيقة وهو النهاية فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وعلوه وذلك هو الوصول الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة بين ذلك المفتتح وهذا المختتم والثالث وهو ان هذه السورة اشتملت على انواع كثيرة من العلوم فمنها بيان الشرائع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع اليهود في

انكار شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه النكتة الوافية باثبات هذه المطالب فانه قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ومعناه ان كل ما سوى الحق سبحانه ممكن لذاته موجود بايجاده واذا كان الامر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات موجدا لجميع الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة وما احسن التكليف كيف شاء واراد فذلك ثابت لانه سبحانه لما كان مالكا للكل كان له ان يتصرف في الكل بالامر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء واراد فصح القول بالتكليف على اي وجه اراده الحق سبحانه وتعالى واما اليهود فلانه سبحانه لما كان مالكا للملك كان له بحكم المالكية ان ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم واما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم عليهما السلام داخلان فيما سوى الله لانا بينا ان ما سوى الله اما ان يكون هو الله او غيره وعيسى ومريم عليهما السلام لا شك في كونهما داخلين في هذا القسم فاذا دللنا على ان ما سوى الله ممكن بذاته موجود بايجاد الله كان عيسى ومريم كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر ان هذه الآية التي جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت هذه السورة عليها والله اعلم باسرار كلامه ٥ قال مؤلف هذا الكتاب رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة في ناحية من

نواحي ما ميان نقلها الله عنه في اواخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة اللهم نور قلبي بنور الايمان

وعطر روحه بعرفان العرفان واوصله بفضلك الى درجة الجنان

يا ارحم الراحمين ٥

م م م

قال ابن عباس انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلأ منها الوادي وشيعها سبعون الف ملك ونزل الملائكة ملؤا ما بين الاخشبين فدعا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الكتاب وكتبوها
من ليلتهم الا ست آيات فانها مدنيات قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلث وقوله وما قدروا الله حق قدره الآية وقوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الآيتين
عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما نزل علي سورة من القرآن جملة غير سورة الانعام وما اجتمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها لها ولقد بعث الله بها
الى جبرئيل مع خمسين ملكا او خمسين الف ملك يزفونها ويحفونها حتى اقروها في صدري كما اقر الماء في الحوض ولقد اعزني الله واياكم عزا لا نذل بعده ابدا فيها دحض حجج المشركين
ووعد من الله تعالى لا يخلفه وعن ابن المنكدر لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله قال لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد من الافق قال الاصوليون هذه السورة
اختصت بنوعين من الفضيلة احدهما انها نزلت مشتملة على الدلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول
في غاية الجلالة والرفعة وايضا فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة ان ينزله الله تعالى على قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل على علم الاصول فقد انزله الله
تعالى جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات
والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اعلم ان الكلام المستقصى في قوله تعالى الحمد لله قد سبق في تفسير الفاتحة ولا بأس بان نعيد بعض تلك الفوائد وفيه مسائل المسألة الاولى في الفرق
بين المدح والحمد والشكر اعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اما بيان ان المدح اعم من الحمد فلان المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل الا ترى انه كما يحسن مدح الرجل العاقل على انواع
فضائله فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته فيقال ما احسنه وما اصفاه واما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار على
ما يصدر منه من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من الحمد واما بيان ان الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لاجل ما صدر منه من الانعام سواء كان ذلك الانعام
واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك وحصل عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد وهو اعم من الشكر اذا عرفت هذا فنقول انما لم يقل المدح
لله لانا بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل لغيره اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار فكان قوله الحمد لله تصريحا بان المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه
بالقدرة والمشية وليس علة موجبة له ايجاب العلة لمعلولها ولا شك ان هذه الفائدة عظيمة في الدين واما انه لم يقل الشكر لله لانا بينا ان الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر منه
ووصل اليك وهذا مشعر بان العبد انما ذكر تعظيمه بسبب ما وصل اليه من النعم فيكون المطلوب الاصلي له وصول النعمة وهذه درجة حقيرة فاما اذا قال الحمد لله فهذا يدل على
العبد حمده لاجل كونه مستحقا لا لاجل انه تعالى وصل النعمة اليه فيكون الاخلاص اكمل واستغراق القلب في مشاهدة نور جلال الحق اتم وانقطاعه عما سوى الحق اقوى
واثبت المسألة الثانية الحمد لفظ مفرد محلى بالالف واللام فيفيد اصل الماهية اذا ثبت هذا فنقول قوله الحمد لله يفيد ان الماهية لله وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله فهذا يقتضي
ان جميع اقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس الا لله سبحانه فان قيل اليس ان شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان على عدله وشكر المحسن على احسانه كما قال
عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله قلنا المحمود والمشكور في الحقيقة ليس الا الله بيانه من وجوه الاول ان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلبه
وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر في حصولها الى داعية اخرى ولزم التسلسل بل حصولها ليس الا من الله سبحانه فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل وعند
زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة هو الله تعالى فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى وثانيها ان كل من احسن من المخلوقين الى الغير فانما يقدم على ذلك الاحسان
اما لجلب منفعة او لدفع مضرة اما جلب المنفعة فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان ما يصير سببا لحصول السرور في قلبه او مكافاة قليلة او كثيرة في الدنيا او وجدان ثواب في الآخرة
فاما دفع المضرة فهو ان الانسان اذا رأى حيوانا في ضر او محنة فانه يرق قلبه عليه وتلك الرقة الم مخصوص يحصل في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة فاذا حاول انقاذ
ذلك الحيوان من تلك المضرة ازال تلك الرقة عن القلب وصار ذلك فارغ القلب طيب الوقت فذلك الاحسان كان سببا لافادة تخليص القلب عن الم الرقة الجنسية فثبت ان كل من سوى الحق
فانه مستفيد بفعل الاحسان اما جلب منفعة او دفع مضرة اما الحق سبحانه فانه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة ولا دفع مضرة اما الحق سبحانه فكان المحسن الحقيقي ليس الا الله سبحانه
فلهذا السبب كان المستحق لكل اقسام الحمد هو الله فقال الحمد لله وثالثها ان كل احسان يقدم عليه احد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله الا ترى انه لولا ان الله تعالى
خلق انواع النعم والآلاء لما قدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفواكه الى الغير وايضا فلولا انه سبحانه وتعالى اعطى الانسان الحواس الخمس التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم
والا لعجز عن الانتفاع بها ولولا انه سبحانه اعطاه المزاج الصحيح والبنية الصحيحة السليمة والا لما امكنه الانتفاع بها فثبت ان كل احسان يصدر عن محسن سوى الله تعالى فان
الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله تعالى وعند هذا يظهر ان المحسن في الحقيقة الا الله ولا مستحق للحمد في الحقيقة احدا الا الله فلهذا قال الحمد لله ورابعها ان الانتفاع
بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع وبعد كونه حيا قادرا عالما ونعم الوجود والحيوة والقدرة والعقل ليست الا من الله سبحانه والتربية الاصلية والارزاق المختلفة لا تحصل
الا من الله من اول الطفولية الى آخر العمر ثم اذا تأمل الانسان في آثار حكمة الرحمن في خلق الانسان وصل الى ما اودع الله في اعضائه من انواع المنافع والمصالح علم انها بحر لا
ساحل لها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيتعذر ان يسلم انه لا عبد يمكنه ان ينعم على الغير الا ان نعم العبد كالقطرة ونعم الله لا نهاية لها اولا وآخرا ظاهرا وباطنا
فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله فلهذا قال الحمد لله المسألة الثالثة انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لوجوه احدها ان الحمد صفة القلب وربما احتاج
الانسان الى ان يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء فلو قال في ذلك الوقت احمد الله كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب حيث اخبر عن دعوى شيء مع انه ما كان

موردا اما اذا قال الحمد لله فمعناه ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله وهذا الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضرا في قلبه ولم يكن فكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة
رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين وثانيها ما روي انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام فامره بالشكر فقال داود يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يحصل الا بتوفيقك وذلك
التوفيق نعمة زائدة وانها توجب الشكر ايضا وذلك يجر الى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له فاوحى الله تعالى اليه لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني اذا عرفت
هذا فنقول لو قال العبد احمد الله كان ذلك دعوى لكونه آتيا بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال اما لو قال الحمد لله فليس فيه ادعاء ان العبد اتى بالحمد والثناء بل ليس فيه الا انه
سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد او لم يقدر عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه وثالثها انه لو قال احمد الله كان ذلك مشعرا بانه
ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره اما اذا قال الحمد لله فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من اول خلق العالم الى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنان ودركات النيران كما قال وآخر دعويهم
ان الحمد لله رب العالمين فكان هذا الكلام افضل واكمل المسألة الرابعة اعلم ان هذه الكلمة في اول سور خمس اولها سورة الفاتحة فقال الحمد لله رب العالمين وثانيها في اول
هذه السورة فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض والاول اعم لان العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى اما قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات
والنور لا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات فكان التحميد المذكور في اول هذه السورة كانه قسم من اقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة وتفصيل لتلك
الجملة وثالثها سورة الكهف فقال الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وذلك ايضا تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهي نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن وبالجملة النعم
الحاصلة بواسطة بعثة الرسل ورابعها سورة سبأ وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وذلك ايضا تحميد مفرع على كونه مالكا لكل ما في السموات والارض
وهو ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين وخامسها سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض وظاهر ايضا انه قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله
الحمد لله رب العالمين وظهر ان الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في اول الفاتحة وهو قوله الحمد لله رب العالمين وذلك لان كل موجود فهو اما واجب الوجود لذاته واما ممكن
الوجود لذاته وواجب الوجود واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود الا بايجاد الله وتكوينه والوجود نعمة فالايجاد انعام وتربية
فلهذا السبب قال الحمد لله رب العالمين لانه تعالى هو المربي لكل ما سواه والمحسن الى كل ما سواه فذلك الكلام الكلي الوافي بالمقصود اما التحميدات المذكورة في اوائل هذه
السور فكان كل واحد منها قسم من اقسام ذلك التحميد ونوع من انواعه فان قيل ما الفرق بين الخالق والفاطر والرب وايضا لم قال ههنا خلق السموات والارض بصيغة
الماضي وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض بصيغة اسم الفاعل فنقول في الجواب عن الاول الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق سبحانه عبارة عن علمه النافذ
في جميع الكليات والجزئيات الواصل الى جميع ذوات الكائنات والممكنات واما كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع فكونه خالقا اشارة الى صفة العلم وكونه فاطرا
اشارة الى صفة القدرة وكونه ربا مربيا مشتمل على الامرين فكان ذلك اكمل والجواب عن الثاني ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات والعلم
بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم الا ترى انه يمكننا ان نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود اما ايجاد الشيء فلانه لا يحصل الا حال وجوده لا جرم بناء على مذهبنا ان القدرة مؤثرة في وجود
المقدور حال وجود المقدور فلهذا السبب قال خلق السموات والارض والمراد انه كان عالما بها قبل وجودها وقال فاطر السموات والارض والمراد انه تعالى انما يكون فاطرا لها وموجدا لها
عند وجودها والله اعلم المسألة الخامسة في قوله الحمد لله قولان الاول المراد منه احمدوا الله تعالى قالوا وانما جاء على صيغة الخبر لفوائد احدها ان قوله الحمد لله يفيد تعليم اللفظ
والمعنى ولو قال احمدوا الله لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين وثانيها انه يفيد انه تعالى مستحق للحمد سواء حمده حامد او لم يحمده وثالثها ان المقصود منه ذكر الحجة فذكره
بصيغة الخبر اولى والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله قالوا والدليل عليه ان المراد منه تعليم العباد انه تعالى قال في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين
وهذا الكلام لا يليق ذكره الا بالعباد والمقصود انه سبحانه لما امر بالحمد وقد تقرر في العقل ان الحمد لا يحسن الا على الانعام فحينئذ يصير هذا الامر حاملا للمكلف على ان يتفكر في
اقسام نعم الله عليه ثم ان تلك النعم يشتمل ذكرها على مقصود شريف احدها ان هذه النعم قد حدثت بعد ان كانت معدومة فطالبها ان محدثا ومحصلا وليس ذلك هو العبد لان كل احد
يريد تحصيل جميع انواع النعم لنفسه فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره لوجب ان يكون كل واحد واصلا الى جميع اقسام النعم اذ لا احد الا وهو يريد تحصيل كل النعم
لنفسه ولما ثبت انه لا بد لحدوث النعم من محدث وثبت ان ذلك المحدث ليس هو العبد وجب الاقرار بمحدث قادر قاهر وهو الله سبحانه وتعالى النوع الثاني من فوائد هذه الكلمة ان
القلوب مجبولة على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها فاذا امر الله العبد بالتحميد وكان الامر بالتحميد مما يحمله على تذكر انواع نعم الله ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد
صار تذكر تلك النعم موجبا لرسوخ حب الله في قلب العبد فثبت ان ذكر النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين احدهما الاستدلال بحدوثها على الاقرار بوجود الله تعالى وثانيهما ان
يكون نعما توجب ظهور حبه في القلب ولا مقصود من جميع العبادات الا هذان الامران فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة فقال الحمد لله رب العالمين واعلم ان
هذه الكلمة بحر لا ساحل له لان العالم اسم لكل ما سوى الله تعالى وما سوى الله اما جسم او حال فيه او لا جسم ولا حال فيه وهو الارواح ثم الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الفلكيات فاولها
العرش المجيد ثم الكرسي الرفيع ويجب على العاقل ان يعرف ان العرش ما هو وان يعرف صفاته واحواله ثم يتأمل ان اللوح والقلم والرفرف والبيت المعمور وسدرة المنتهى ما هي وان يعرف
خواصها ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها واجرامها وابعادها ثم يتأمل في الكواكب الثابتة والسيارة ثم يتأمل في عالم العناصر الاربعة والمواليد الثلثة وهي المعادن و
النبات والحيوان ثم يتأمل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقة الاشياء الحقيرة والضعيفة كالبق والبعوض ثم ينتقل منها الى معرفة اجناس الاعراض وانواعها القريبة والبعيدة وكيفية المنافع الحاصلة

من كل نوع من انواع عباداته ينتقل منها الى الغرف من درجات الارواح المقدسة من علائق الاجسام المشار اليها بقوله لا يستكبرون عن عبادته فاذا استحضر مجموع هذه الاشياء بقدر القدرة والطاقة
حضرته من معرفة العالم وهو كل ما سوى الله تعالى ثم عند هذا تعرف ان كل ما حصل لها من الوجود وكمالات الوجود فانما حصل بعد وصفاتها واحوالها وعلائقها في ايجاد الحق ومن جوده
وجوده فعند هذا تعرف من معنى قوله الحمد لله رب العالمين ذرة وهذا بحر لا ساحل له وكلام لا اخر له المسئلة السادسة انا قد ذكرنا ان قوله الحمد لله رب العالمين جار مجرى قوله قولوا
الحمد لله رب العالمين فانما ذكرناه لان قوله في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين لا يليق الا بالعبد فلهذا السبب افتقرنا هناك الى هذا الاضمار اما في هذه السورة وهي قوله الحمد لله الذي
خلق السموات والارض فلا يبعد ان يكون المراد منه ثناء الله تعالى على نفسه واذا ثبت هذا فنقول ان هذا يدل من بعض الوجوه على انه تعالى منزه عن الشبه في الذات والصفات
وذلك لان قوله الحمد لله جار مجرى مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد فلما امرنا بذلك دل على انه لا يمكن قياس الحق على الخلق فكما ان هذا قبيح من الخلق مع انه لا يقبح من الحق فلذلك ليس
كل ما يقبح من الخلق وجب ان يقبح من الحق وبهذا الطريق يبطل كلمات المعتزلة في ان ما قبح منا وجب ان يقبح من الله تعالى واذا عرف بهذا الطريق ان افعاله لا تشبه افعال الخلق فكذلك صفاته لا
تشبه صفات الخلق وذاته لا تشبه ذوات الخلق وعند هذا تحصيل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابها لغيره في الصفات والذات والافعال فهو سبحانه واحد في ذاته لا شريك
له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد في افعاله لا شبيه له تعالى وتقدس اما قوله تعالى خلق السموات والارض ففيه مسائل المسئلة الاولى في السؤالات المتوجهة على هذه الاية
وهي ثلثة السؤال الاول ان قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض جار مجرى ما يقال جائني الرجل الفقيه فان هذا يدل على وجود رجل اخر ليس بفقيه والا لم يكن لذكر هذه الصفة فائدة
فكذا ههنا فلا بد من فائدة في ذكر هذه الصفة والجواب انا بينا ان قولنا الله جار مجرى اسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز بل التعريف كون ذلك المسمى موصوفا بتلك الصفة
مثاله اذا قلنا الرجل العالم فقولنا الرجل اسم الماهية والماهية تتناول الاشخاص الكثيرة فكان المقصود ههنا من ذكر الوصف تمييز الرجل عن سائر الرجال بهذه الصفة اما اذا قلنا
زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يفيد الا الذات المعينة لان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفنا بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره
بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفة ولما كان لفظ الله من باب اسماء الاعلام لا جرم كان الامر على ما ذكرناه السؤال الثاني لم قدم ذكر السماء على الارض
مع ان ظاهر التنزيل يدل على ان خلق الارض مقدم على خلق السماء والجواب ان السماء كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس فان حصول المركز
لا يوجب تعين الدائرة لانه يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما كانت السماء مقدمة على الارض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الارض السؤال الثالث لم ذكر
السماء بصيغة الجمع والارض بصيغة الواحد مع ان الارضين ايضا كثيرة بدليل قوله تعالى ومن الارض مثلهن والجواب ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض تجري مجرى القابل فلو كانت
السماء واحدة لتشابه الاثر وذلك يخل بمصالح هذا العالم اما لما كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة وحصل بسبب تلك
الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة للاثر والقابل الواحد كاف في القبول واما دلالة الاية المذكورة على تعدد الارضين فقد بيناه في تفسير تلك الاية كيف الحال
فيها المسئلة الثانية اعلم ان المقصود من ذكر هذه الاية ذكر الدلالة على وجود الصانع وتقريره ان اجرام السموات والارضين تقدرت في امور مخصوصة بمقادير مخصوصة
وذلك لا يمكن حصوله الا بتخصيص الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فمن وجوه الاول ان كل فلك مختص بمقدار معين مع جواز ان يكون الذي كان حاصلا بمقدار ازيد
منه او انقص منه الثاني ان كل فلك مركب من اجزاء والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص امر جائز الثالث ان الحركة والسكون امر جائز
على كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة ولوازم الامور الواحدة واحدة فاذا صح السكون والحركة على بعض الاجسام وجب ان يصحا على كلها فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة
دون السكون اختصاص بامر ممكن الرابع ان كل حركة فانه يمكن وقوعها متوجهة الى سائر الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بامر ممكن
السادس ان كل فلك فانه يوجد جسم جرما اعلى منه وجرما اسفل منه فقد كان يجوز ان يقع على خلاف ذلك الترتيب امرا ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة
الجسمية فكل ما صح على بعضها صح على كلها فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب امرا ممكنا السابع وهو ان الحركة كل فلك اولا لان وجود حركة لا اول لها محال لان ماهية الحركة
انتقال من حال الى حال وهذا الانتقال يقتضي كونه مسبوقا بالغير والاول ينافي المسبوق بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان لكل حركة اولا فاختصاص ابتداء حدوثها بذلك
الوقت دون ما قبله او ما بعده اختصاص بامر ممكن الثامن وهو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اختصاص بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون
العكس اختصاص بامر ممكن التاسع وهو ان حركاتها فعل الفاعل المختار ومتى كان كذلك فلها اول وبيان المقام الاول انها لو كانت معلولة موجبة بالذات لزم من دوام
تلك العلة اثارها ويلزم من دوام تلك العلة دوام كل واحد من الاجزاء المعترضة في هذه الحركة ولما كان ذلك محالا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات بل فاعلا
مختارا واذا كان كذلك وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات وذلك يوجب ان يكون لها بداية العاشر انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة
انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة واذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج
العالم خلاء لا نهاية له واذا كان حصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الاحياز امر ممكن فثبت بهذه الوجوه العشرة ان اجرام السموات والارض مختصة بصفات واحوال
كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومقابلاتها فوجب ان لا يحصل هذا الاختصاص الخاص الا بمرجح ومقدر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال واذا ثبت هذا
لا معنى للخلق الا التقدير فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة فلهذا المعنى قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض ومن الناس من قال المقصود

ذكر السموات والارض والظلمات والنور التنبيه على ما فيهما من المنافع واعلم ان منافع السموات اكثر من ان يحيط بجزء من اجزائها المجلدات وذلك لان السموات بالنسبة الى مواليد هذا العالم جارية مجرى
الاب والارض بالنسبة اليها جارية مجرى الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية وبهما تم امر المواليد الثلاثة والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل اليه قوله تعالى وجعل
الظلمات والنور ففيه مسائل المسئلة الاولى لفظ جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشا كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير
كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا ومنه قوله تعالى وجعل
منها زوجها وقوله وخلقناكم ازواجا وقوله اجعل الالهة الها واحدا وانما حسن لفظ الجعل ههنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما انما تولد من الاخر المسئلة الثانية
في لفظ الظلمات والنور قولان الاول المراد منهما الامران المحسوسان بحس البصر والذي يقوي ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما وايضا هذان الامران اذا حصلا مقرونين بذكر السموات
والارض فانه لا يفهم منهما الا هاتان الكيفيتان المحسوستان الثاني نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنه قال وجعل الظلمات والنور اي ظلمة الشرك والنفاق والكفر والنور
الاسلام والايمان والنبوة واليقين وعن الحسن قال يعني الكفر والايمان ولا تفاوت بين هذين القولين فكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس ولقائل ان يقول حمل اللفظ على
الوجه الاول اولى كما ذكرنا ان حمل اللفظ على حقيقته ولان الظلمات والنور اذا كان ذكرهما مقرونا بالسموات والارض لم يفهم منه الا ما ذكرناه قال الواحدي الاولى حمل
اللفظ عليهما معا واقول هذا مشكل لان حمل اللفظ على الوجه الاول يقتضي حمل اللفظ على حقيقته وحمله على الوجه الثاني يقتضي حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد لا يمكن حمله
على حقيقته ومجازه معا المسئلة الثالثة انما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شانه قبول النور وليست عبارة عن كيفية
وجودية مضادة للنور والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب السراج وجلس انسان اخر بالبعد منه فان البعيد يرى ذلك القريب صافيا مضيئا واما القريب فانه لا يرى البعيد
ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين الشخصين المذكورين وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية واذا
ثبت هذا فنقول عدم المحدثات متقدم على وجودها فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقق على النور فوجب تقديمها عليه في اللفظ ومما يقوي ذلك ما روي في الاخبار الالهية
ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره المسئلة الرابعة لقائل ان يقول لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الوحدان فنقول اما من حمل الظلمات على
الكفر والنور على الايمان فكلامه ههنا ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما من حملها على الكيفية المحسوسة فالجواب ان النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ثم انها
تقبل التناقص قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فاعلم ان العدل هو التسوية يقال عدل الشيء بالشيء
اذا سواه به ومعنى يعدلون يشركون به غيره فان قيل على اي شيء عطف قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فاعلم انه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد
على كل ما خلق لانه ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيكفرون نعمته ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله خلق السموات والارض على معنى انه سبحانه خلق هذه الاشياء
العظيمة التي لا يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شيء اصلا فان قيل فما معنى ثم قلنا الفائدة فيه استبعاد ان يعدلوا به بعد وضوح ايات قدرته قوله تعالى
هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم انتم تمترون اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر دليل اخر من دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل
ان يكون المراد ذكر الدليل الدال على صحة المعاد وصحة الحشر والنشر اما الوجه الاول فتقريره انه تعالى كما استدل بخلقة السموات والارض وبتعاقب الظلمات والنور على
وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقة الانسان من الطين فلهذا السبب قال هو الذي خلقكم من طين وعندي فيه وجه اخر وهو ان الانسان مخلوق من المني
ومن دم الطمث وهما يتولدان من الدم والدم انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية واما نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية
تولد الانسان فبقي ان يكون نباتية فثبت ان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث وهما متولدان من الاغذية النباتية ولا شك انها متولدة من الطين فثبت ان كل انسان فهو متولد من الطين وهذا الوجه عندي اقرب
الى الصواب اذا عرفت هذا فنقول هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب
والدماغ والكبد وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والاوتار وغيرها وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم ومدبر
رحيم وذلك هو المطلوب واما الوجه الثاني وهو ان يكون المراد منه تقرير امر المعاد فنقول لما ثبت ان تخليق بدن الانسان انما حصل لان الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم
رتب خلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته وتلك الحكمة والقدرة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحيوة فيها وذلك يدل على صحة القول
بالمعاد وقوله تعالى ثم قضى اجلا فيه مباحث البحث الاول لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبمعنى الخبر والاعلام قال تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب وبمعنى صفة الفعل اذا تم قال تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه قولهم قضى فلان حاجته واما الاجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء
الامد واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين محله لانقضاء التاخير فيه واصله من التاخير يقال اجل الشيء يأجل اجلا وهو اجل اذا تاخر والاجل نقيض العاجل
اذا عرفت هذا فقوله تعالى ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت كل واحد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بايقاع ذلك الموت في ذلك الوقت ونظير هذه الاية
قوله تعالى ثم انكم بعد ذلك لميتون قوله تعالى واجل مسمى عنده فاعلم ان صريح هذه الاية يدل على حصول اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه الاول قال ابو مسلم
ثم قضى اجلا المراد اجال الماضين من الخلق واجل مسمى عنده المراد منه اجال الباقين فهو خص هذا الاجل الثاني بكونه مسمى عنده لان الماضين لما ماتوا صارت اجالهم معلومة اما الباقون فهم بعد

لم يموتوا لم قصر اجالهم معلوم فلهذا قال العاجل مسمى عنده الثاني ان اجل الاول هو اجل الموت والثاني اجل القيامة لان هذه حيوتهم في الاخرة لا اخر لها ولا انقضاء فلا يعلم احد كيفية الحال
في هذا الاجل الا الله سبحانه الثالث الاجل الاول ما بين الخلق الى ان يموت والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ الرابع الاول النوم والثاني الموت الخامس ان الاجل الاول
مقدار ما انقضى من عمر كل احد والثاني مقدار ما بقي من عمر كل احد السادس وهو قول حكماء الاسلام ان لكل انسان اجلين احدهما الاجال الطبيعية والثاني الاجال الاخترامية
اما الاجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه الى الوقت الفلاني واما الاجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الاسباب
الخارجية كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المنفصلة وقوله مسمى عنده اي معلوم عنده او مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ومعنى عنده شبيه بما يقول الرجل
عندك ان الامر كذا اي هذا اعتقادي وقولي فان قيل المبتدا النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تاخيره فلم جاز تقديمه في قوله واجل مسمى عنده لانه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله
ولعبد مؤمن خير من مشرك قوله تعالى ثم انتم تمترون معنى المرية والامتراء هو الشك واعلم انا ان قلنا المقصود من ذكر هذا الاستدلال على وجود الصانع كان معناه ان
بعد ظهور مثل هذه الحجة القاهرة انتم تمترون في صحة التوحيد وان كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم
ما تكسبون اعلم انا ان قلنا ان المقصود من الاية المتقدمة اقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار قلنا المقصود من هذه الاية بيان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فكان
الايتين المتقدمتين بيانا على كمال القدرة وهذه الاية تدل على كمال العلم وبه يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الالهية وان قلنا المقصود من الاية المتقدمة اقامة الدلالة على
صحة المعاد فالمقصود من هذه الاية تكميل ذلك البيان وذلك لان منكري المعاد انما ينكرونه لامرين احدهما انهم يعتقدون انا لو ترتب حدوث بدن الانسان بامتزاج الطبائع
ينكرون ان يكون المؤثر قادرا مختارا والثاني انهم يسلمون ذلك الا انهم يقولون انه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع من العاصي ولا تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ثم
تعالى اثبت بالايتين المتقدمتين كونه تعالى قادرا مختارا لا علة موجبة واثبت بهذه الاية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وبه يبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بانكار المعاد
وصحة الحشر والنشر وهذا هو الكلام في نظم الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى القائلون بان الله تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الاية وهي قوله تعالى وهو الله في السموات وذلك يدل
على ان الاله مستقر في السماء قالوا ومما يؤكد هذا ايضا قوله تعالى ءامنتم من في السماء قالوا ولا يلزم منا انه تعالى يلزم ان يكون في الارض لقوله وفي الارض وذلك يقتضي حصوله
في المكانين معا وهو محال لانا نقول اجمعنا على انه ليس موجودا في الارض ولا يلزم من ترك العمل باحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الاخر من غير دليل فوجب ان يبقى ظاهر قوله وهو
الله في السموات على ذلك الظاهر ولان من القراء من وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدي فيقول وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه سبحانه يعلم سركم الموجودة في الارض فيكون قوله
في الارض صلة لقوله سركم هذا تمام كلامهم والجواب انا قدمنا الدلالة اولا على انه لا يمكن حمل هذا الكلام على الظاهر وذلك من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه السورة قل لمن ما في السموات
والارض قل لله فبين بهذه الاية ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله ومملوك لله فلو كان الله تعالى احد الاشياء الموجودة في السموات لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال
ونظير هذه الاية قوله في سورة طه له ما في السموات وما في الارض فان قالوا قوله قل لمن ما في السموات والارض هذا يقتضي ان كل ما في السموات فهو لله الا ان كلمة ما مختصة بمن لا يعلم
فلا يدخل فيها ذات الله تعالى قلنا لا نسلم والدليل عليه قوله وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها ونظيره ولا انتم عابدون ما اعبد ولا شك ان المراد بكلمة ما ههنا هو
الله سبحانه الثاني ان قوله وهو الله في السموات اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد انه موجود في سماء واحد والثاني ترك للظاهر والاول على قسمين لانه اما ان
يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات او غيره والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي
كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وهو محال الثالث انه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا وكل من كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص
وكل ما كان كذلك فهو محدث الرابع انه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم اخر فوق هذه السموات او لا يقدر والثاني يوجب تعجيزه والاول يقتضي انه تعالى لو فعل ذلك حصل
تحت ذلك العالم والقوم ينكرون كونه تحت العالم الخامس انه تعالى قال وهو معكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقال فاينما تولوا فثم
وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب تاويله وهو من وجوه الاول ان قوله وهو الله في السموات والارض
يعني وهو الله في تدبير السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره واصلاح مهماته ونظيره قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله الثاني ان قوله وهو الله كلام تام
ثم ابتدا وقال في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم يعني انه سبحانه يعلم في السموات سرائر الملائكة وفي الارض يعلم سرائر الانس والجن الثالث ان يكون الكلام على التقديم والتاخير
والتقدير وهو الله يعلم في السموات وفي الارض سركم وجهركم ومما يقوي هذه التاويلات انا قلنا وهو الله نظير قولنا هو الفاضل العالم وكلمة هو انما ذكرت ههنا لافادة الحصر وهذه
الفائدة انما تحصل اذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فاما لو جعلناه اسم علم شخص قائم مقام التعيين لم يصح ادخال هذه اللفظة عليه واذا جعلنا قولنا الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود
في السماء وفي الارض وعلى هذا التقدير يزول السؤال المسئلة الثانية المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي والصوارف والمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم ذكر السر على ذكر الجهر
لان المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والصوارف فالمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في اعمال الجوارح المسماة بالجهر وقد ثبت ان العلم
بالعلة علة للعلم بالمعلول والعلة سابقة على المعلول والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ المسئلة الثالثة ويعلم ما تكسبون فيه سؤال وهو ان الافعال اما افعال القلوب وهي المسماة
بالسر واما افعال الجوارح وهي المسماة بالجهر فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ويعلم ما تكسبون يقتضي عطف الشيء على نفسه وانه فاسد والجواب يجب حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه الانسان

على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان اي مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس الكسب لان الانسان مكتسب للفعل والكسب هو الفعل المفضي الى اجتلاب نفع
ودفع ضرر فلهذا السبب لا يوصف فعل الله بانه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضرر قوله تعالى وما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين اعلم انه تعالى
لما تكلم اولا في التوحيد وثانيا في المعاد وثالثا فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدا فيه بان بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تامل الدلائل غير ملتفتين
اليها وهذه الاية تدل على ان التقليد باطل والتامل في الدلائل واجب ولولا ذلك لما ذم المعرضين عن الدلائل قال الواحدي رحمه الله من في قوله من اية لاستغراق الجنس الذي يقع
في النفي كقولك ما اتاني من احد والثانية وهي قوله من ايات ربهم للتبعيض والمعنى دليل قط من الادلة التي يجب فيها النظر والاستدلال والاعتبار الا كانوا عنها معرضين قوله
تعالى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف ياتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون اعلم انه تعالى رتب احوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب فالمرتبة الاولى كونهم معرضين عن التامل في
الدلائل والتفكر في البينات والمرتبة الثانية كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة ازيد مما قبلها لان المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير متعرض له فاذا صار
مكذبا به فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به الى حد الاستهزاء فاذا بلغ هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى
في الانكار فبين تعالى ان اولئك الكفار وصلوا الى هذه المراتب الثلاث على هذا الترتيب واختلفوا في المراد بالحق فقيل انه المعجزات قال ابن مسعود رضي الله عنه انشق القمر بمكة وانطلق
فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة وقيل انه القران وقيل انه محمد عليه الصلوة والسلام وقيل انه الشرع الذي اتى به محمد عليه السلام والاحكام التي جاء بها محمد صلى الله عليه واله وسلم
وقيل انه الوعد والوعيد الذي يرغبهم تارة ويحذرهم بسببه اخرى والاولى دخول الكل فيه واما قوله تعالى فسوف ياتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون فالمراد منه الوعيد
والزجر عن ذلك الاستهزاء فيجب ان يكون المراد بالانباء لا نفس الانباء بل العذاب الذي انبا الله به ونظيره قوله ولتعلمن نباه بعد حين فالحكيم اذا توعد فربما قال ستعرف نبا هذا
الامر اذا نزل بك ما تحذره وانما كان كذلك لان الغرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم بالعقاب الذي ينزل فنفس العقاب اذا نزل يحقق ذلك الخبر حتى يزول عنه الشبهة
ثم المراد من هذا العذاب يحتمل ان يكون عذاب الدنيا وهو الذي ظهر يوم بدر ويحتمل ان يكون عذاب الاخرة قوله تعالى الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض
ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجري من تحتهم فاهلكناهم بذنوبهم وانشانا من بعدهم قرنا اخرين اعلم انه تعالى لما منعهم عن ذلك
الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد اتبعه بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية كقوم نوح وعاد وثمود وقوم
لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم فان قيل ما القرن قلنا قال الواحدي القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر فالمدة يجتمع فيها قوم ثم يفترقون بالموت فهي قرن
لان الذين ياتون بعدهم اقوام اخرون فيقترنون فهم قرن اخرون والدليل عليه قوله عليه السلام خير القرون قرني واشتقاقه من الاقتران ولما كان اعمار الناس في الاكثر
الستين والسبعين والثمانين لا جرم قال بعضهم القرن هو الستون وقال الاخرون هو السبعون وقال قوم هو الثمانون والاقرب انه غير مقدر بزمان معين لا تقع فيه
زيادة ولا نقصان بل المراد اهل كل عصر فاذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى القرن واعلم انه تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله
مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم قال صاحب الكشاف مكن له في الارض جعل له مكانا فيها ونحوه ارض له ومنه قوله تعالى انا مكنا له في الارض اولم نمكن لهم واما مكنته في الارض
فمعناه اثبته فيها ومنه قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه ولما تقارب المعنيان جمع الله بينهما في قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم والمعنى لم نعط اهل مكة
مثل ما اعطينا عادا وثمود وغيرهم من البسطة في الاجسام والسعة في الاموال والاستظهار باسباب الدنيا والصفة الثانية قوله وارسلنا السماء عليهم مدرارا يريد
الغيث والمطر والسماء معناه المطر ههنا والمدرار الكثير الدر واصله من قولهم در اللبن اذا اقبل على الحالب منه شيء كثير فالمدرار يصلح ان يكون من نعت السحاب ويجوز ان يكون
من نعت المطر يقال سحاب مدرار اذا تتابع امطاره ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة فيه قال مقاتل مدرارا متتابعة مرة بعد اخرى ويستوي في المدرار المذكر والمؤنث
والصفة الثالثة قوله وجعلنا الانهار تجري من تحتهم والمراد منه كثرة البساتين واعلم ان المقصود من هذه الاوصاف انهم وجدوا من منافع الدنيا اكثر مما وجده اهل
مكة ثم بين تعالى انهم مع مزيد العز في الدنيا بهذه الوجوه جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة بقي ههنا
سؤالات السؤال الاول ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا الا ان هذا الهلاك غير مختص بهم بل الانبياء والمؤمنون كلهم هلكوا ايضا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في
معرض الزجر عن الكفر مع انه مشترك فيه الجواب ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك بل المقصود انهم باعوا الدين بالدنيا وبقوا في العذاب الشديد بسبب
الحرمان عن الدين وهذا المعنى غير مشترك بين الكافر والمؤمن السؤال الثاني كيف قال الم يروا مع ان القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد عليه الصلوة والسلام فيما يخبر عنه ايضا
ما شاهدوا الوقائع السالفة الجواب ان اقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد انهم ما سمعوا هذه الحكايات ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار السؤال الثالث ما الفائدة في ذكر
انشاء قوم اخرين بعدهم الجواب ان تلك الفائدة هي الدلالة على انه تعالى لا يتعاظمه ان يهلكهم ويخلي بلادهم منهم فانه قادر على ان ينشئ مكانهم اخرين يعمر بهم بلاده كقوله ولا يخاف
عقبها قوله تعالى ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين ان الذين يتمردون عن قبول دعوة الانبياء طوائف كثيرة
فالطائفة الاولى الذين بالغوا في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها الى ان استغرقوا فيها واعتنوا بها فصار ذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الانبياء وهم الذين ذكرهم الله
في الايات المتقدمة وبين ان لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لاجل اللذات المنقضية الخسيسة والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الانبياء على انها من باب

المعجزة وهؤلاء الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية وههنا مسئلتان المسئلة الاولى بين الله تعالى في هذه الآية ان هؤلاء الكفار لو انهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به بل حملوه على انه سحر ومخرقة والمراد من قوله في قرطاس انه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة فرأوه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر فان قيل ان نزول الكتاب ونزوله من السماء وهل هو من باب المعجزات ام لا فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا ولا عجبا ولا يقال انه من باب المعجزات لان الملك يقدر ان ينزله من السماء وقبل الايمان بصدق الرسل لم يكن عصمة الملائكة معلومة فقبل الايمان بالرسل لا شك انا نجوز ان نزول ذلك الكتاب من السماء من قبيل بعض الجن والشياطين او من قبل بعض الملائكة الذين لم يثبت عصمتهم واذا كان هذا التجويز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلا على الصدق قلنا ليس المقصود ما ذكرتم بل المقصود انهم لو راوه ولمسوه بقوا شاكين وقالوا انما سكرت ابصارنا فاذا لمسوه بايديهم فقد تقوى الادراك البصري بالادراك اللمسي وبلغ الغاية في القوة والظهور ثم ان هؤلاء يبقون شاكين في ان الذي راوه ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا في الجهالة الى حد السفسطة فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم المسئلة الثانية قال القاضي دلت هذه الآية على انه لا يجوز من الله تعالى ان يمنع العبد لطفا علم انه لو فعله لآمن عنده وذلك لانه بين انما لا ينزل هذا الكتاب من حيث انه لو انزله لقالوا هذا القول ولا يجوز ان يخبر بذلك الا والمعلوم انهم لو قبلوا وآمنوا به لانزله لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف ولقائل ان يقول ان قوله لو انزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على انه تعالى ينزله عليهم لو لم يقولوا هذا القول الا على سبيل دليل الخطاب وهو عنده ليس بحجة وايضا فليس كل ما فعله الله وجب عليه ذلك وهذه الآية ان دلت فانما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من شبهات منكري النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول من الملائكة فانهم اذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم اكثر وقدرتهم اشد ومهابتهم اعظم وامتيازهم عن الخلق اكمل والشبهات في نبوتهم ورسالتهم اقل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فكل شيء كان اشد افضاء الى تحصيل ذلك المطلوب كان اولى فلما كان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة اقل وجب لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من الملائكة هذا هو المراد من قوله لولا انزل عليه ملك واعلم انه اجاب عن هذه الشبهة من وجهين الاول قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر وتقرير معنى القضاء الاتمام والالزام وقد ذكرنا معنى القضاء في سورة البقرة ثم ههنا وجوه الاول ان انزال الملك على البشر آية قاهرة فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله واذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستيصال فانما انزل الله الملك اليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب الثاني انهم اذا شاهدوا الملك زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون وتقريره ان الآدمي اذا رأى الملك فاما ان رآه على صورته الاصلية او على صورة البشر فان كان الاول لم يبق الآدمي حيا الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى جبريل على صورته الاصلية غشي عليه وان كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا او بشرا الا ترى ان جميع الرسل عاينوا الملائكة في صورة البشر كاضياف ابرهيم واضياف لوط وكالذين تسوروا المحراب وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا الثالث ان انزال الملائكة آية قاهرة جارية مجرى الالجاء وازالة الاختيار وذلك مخل بصحة التكليف الرابع ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا انه يقوي الشبهات من وجه وذلك لان اي معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع من الوجه المذكور لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه واما قوله ثم لا ينظرون فالفائدة في كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضاء الامر لان مفاجاة الشدة اشد من نفس الشدة قوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لجعلناه في صورة البشر والحكمة فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس اميل وثانيها ان البشر لا يطيق رؤية الملك وثالثها ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي ورابعها ان النبوة فضل من الله فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا او بشرا ثم قال وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدي يقال لبست على القوم الامر البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب ومنه لبس الثوب لانه يفيد ستر النفس والمعنى انا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا البشر وتحقيق الكلام ان الله تعالى لو فعل ذلك لصار فعل الله نظير فعلهم في التلبيس وانما كان ذلك تلبيسا لان الناس يظنون انه ملك مع انه ليس كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا لانهم يقولون لعوامهم انه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله قوله تعالى ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون اعلم ان بعض الاقوام الذين كانوا يقولون ان رسول الله يجب ان يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء فكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف عن القلب لان احدا يخفف على القلب [illegible] سببا للمحنة والغم فكانه قيل ان هذه الانواع الكثيرة من الادب التي يعاملونك بها قد كانت موجودة في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق فحاق بالذين سخروا منهم ونظيره قوله ولا يحيق المكر السيئ الا باهله وفي تفسيره وجوه كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال النضر وجب عليهم قال الليث الحيق ما حاق بالانسان من مكر او سوء يعمله فنزل ذلك به تقول احاق الله بهم مكرهم وحاق بهم مكرهم قال الفراء حاق بهم عاد عليهم وقيل حاق حل بهم ذلك وقال الزجاج حاق اي احاط قال الازهري فسر الزجاج حاق بمعنى احاط وكانه ماخوذ من الحيق وهو ما اشتمل عليه وفي الآية بحث آخر وهو ان لفظة ما في قوله ما كانوا به يستهزئون فيها قولان الاول ان المراد به القرآن والشرع وما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام وعلى هذا القول فيصير هذا الآية [illegible] المضاف والتقدير فحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزئون والقول الثاني ان المراد انهم كانوا يستهزؤن بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى الاضمار

تعالى قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين واعلم انه تعالى صبر رسوله بالآية الاولى وحذر الكفار بهذه الآية وقال للرسول قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم اليه من لذاتها وشهواتها بل سيروا في الارض لتعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الازمنة السالفة فانكم عند السير في الارض والسفر في البلاد لا بد وان تشاهدوا تلك الآثار فيكمل الاعتبار ويقوى الاستبصار فان قيل ما الفرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه تعالى جعل النظر سببا عن السير فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين واما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر في آثار الهالكين ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة ثم لتباعد ما بين الواجب والمباح قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان المقصود من هذه الآية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة وبيانه ان احوال العالم السفلي يدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جزء من الاجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة فهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى وثبت بهذا كونه تعالى قادرا على الاعادة والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما فوجب صحة الاعادة ثانيا وثبت ايضا انه تعالى ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده ولا بد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله تعالى الى الخلق [illegible] فثبت ان هذه الآية وافية باثبات هذه المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة ذكر الله تعالى بعدها هذه الآية لتكون مقوية لمجموع تلك المطالب على الوجه الذي شرحناه المسئلة الثانية قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض سؤال وقوله قل لله جواب فقد امر الله تعالى بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولما بينا ان آثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف بانها باسرها ملك لله تعالى ومحل تصرفه وقدرته لا جرم امر بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذه المعاني مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا فالقوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك الله وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته بهذا المعنى كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال الهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب ربكم على نفسه الرحمة وكانه تعالى قال انه لم يرض من نفسه بان [illegible] في المستقبل بالانعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك واوجبه ايجاب الفضل والكرم واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم تلك الرحمة هي انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستيصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل بل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب واناب وصدقهم وقبل شريعتهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى قال النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرغ الله تعالى من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي فان قيل الرحمة هي ارادة الخير والغضب هو ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احدى الارادتين سابقة على الاخرى والمسبوق محدث فهذا يقتضي كون ارادة الله تعالى محدثة قلنا المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان ان الله تعالى لما خلق السماء والارض خلق مائة رحمة كل رحمة ملء ما بين السماء والارض فعنده تسعة وتسعون رحمة وقسم رحمة واحدة بين الخلائق فبها يتعاطفون ويتراحمون فاذا كان آخر الامر قصرها على المتقين قوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة ففيه ابحاث الاول اللام في قوله ليجمعنكم لام القسم والتقدير والله ليجمعنكم البحث الثاني اختلفوا في ان هذا الكلام مبتدأ او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه كلام مبتدأ وذلك لانه تعالى بين كمال الهيته بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم بين انه تعالى يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستيصال وبين ايضا انه يجمعهم الى يوم القيمة فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة اي انه يمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة اي لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا والقول الثاني انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على نفسه الرحمة وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم الى يوم القيمة وقيل انه تعالى لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فكانه قيل وما تلك الرحمة فقيل انه تعالى يجمعكم الى يوم القيمة وذلك لانه لولا خوف العذاب يوم القيمة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط فصار التهديد بيوم القيمة من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة فيها اقوال الاول انها صلة والتقدير ليجمعنكم يوم القيمة وقيل الى بمعنى في اي ليجمعنكم في يوم القيمة وقيل فيه حذف اي ليجمعنكم الى المحشر في يوم القيمة لان الجمع يكون الى المكان لا الى الزمان وقيل ليجمعنكم في الدنيا خلقا بعد خلق الى يوم القيمة قوله الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون فيه ابحاث البحث الاول في هذه الآية قولان الاول ان قوله الذين في موضع نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا انفسهم وهو قول الاخفش والثاني وهو قول الزجاج انه رفع الذين خسروا انفسهم رفع بالابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره لان قوله ليجمعنكم مشتمل على الكل على الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في قوله فهم تفيد معنى الشرط والجزاء كقولهم الذي يكرمني فله درهم لان الدرهم وجب للاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس قلنا هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة قوله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم [illegible] عذاب يوم عظيم في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان احسن ما قيل في نظم هذه الآية ما ذكره ابو مسلم فقال ذكر في الآية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات فاخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات ومالك للزمان والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول ههنا دقيقة اخرى وهو ان الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان والمكانيات اقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات لدقائق تلك

في العقليات الصرفة والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا الى الاخفى فالاخفى فهذا ما يتعلق بوجه النظم المسئلة الثانية قوله وله ما سكن في الليل والنهار يفيد الحصر والتقدير هذه الاشياء له لا لغيره وهذا هو الحق لان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا الواحد وما سوى ذلك الواحد ممكن والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل ما حصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى الحق الموجود الواجب لذاته فهو ملكه وملكه فلهذا قال وله ما سكن في الليل والنهار المسئلة الثالثة في تفسير هذا السكون قولان الاول المراد منه الشيء الذي يسكن بعد ان تحرك فعلى هذا المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب وجملة الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير قالوا في الآية محذوف والتقدير وله ما سكن وتحرك كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اراد الحر والبرد فاكتفى بذكر احدهما عن الآخر لانه يعرف ذلك بالقرينة كذلك ههنا والقول الثاني ان ليس المراد من السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون بمعنى الحلول كما يقال فلان يسكن بلد كذا اذا حل فيه ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد كل ما حصل في الليل والنهار والتقدير كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى واكمل والسبب فيه كل ما دخل تحت الليل والنهار وحصل في الزمان فقد جرى عليه الفصل الماضي ويجيء المستقبل وذلك مشعر بالتغير وهو الحدوث والحدوث ما في الازمنة والدوام فكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث وكل حادث فلا بد له من محدث وذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما عليه والمتقدم على الزمان يجب ان يكون متقدما على الوقت والزمان فلا يجري عليه الاوقات ولا يمر به الساعات ولا يصدق عليه انه كان وسيكون ثم قال وهو السميع العليم يعني انه مع انه منزه عن الزمان والمكان فهو سميع عليم يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد على من يقول انه تعالى موجب بالذات فبين انه وان كان اصلا للمحدثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر واخفى ولما قرر هذه المعاني قال اغير الله اتخذ وليا واعلم انه فرق بين ان يقال اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال اتخذ غير الله وليا لان الانكار انما حصل على اتخاذ غير الله وليا لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وكان قوله قل اغير الله اتخذ وليا اولى من العبارة الثانية ونظيره قوله افغير الله تامروني اعبد وقوله ءالله اذن لكم ثم قال فاطر السموات والارض وقرئ فاطر السموات والارض بالكسر والجر صفة لله وبالرفع على اضمار هو والنصب على المدح وقرأ الزهري فطر السموات عن ابن عباس ما عرفت فاطر السموات حتى اتاني اعرابيان يختصمان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وقال ابن الانباري اصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه فقوله فاطر السموات يريد خالقها ومنشيها بالتركيب الذي سبيله ان يحصل فيه الشق والتاليف عند ضم الاشياء الى بعض فلما كان الاصل في الشق جاز ان يكون في حال شق اصلاح وفي حال اخرى شق افساد ففاطر السموات من الاصلاح لا غير وقوله هل ترى من فطور واذا السماء انفطرت من الافساد واصلهما واحد ثم قال تعالى وهو يطعم ولا يطعم اي وهو الرزاق لغيره ولا يرزقه احد فان قيل كيف ذكر الاطعام بالرزق وقال تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون والعطف يوجب المغايرة قلنا لا شك في حصول المغايرة بينهما الا انه قد يحسن جعل احدهما كناية عن الآخر لسبب من المقاربة والمقصود من الآية ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع وقرئ ولا يطعم بفتح الياء وروى ابن المامون عن يعقوب وهو يطعم ولا يطعم على بناء الاول للمفعول والثاني للفاعل وعلى هذا التقدير فالضمير عائد الى المذكور في قوله اغير الله وقرأ الاشهب وهو يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسر بان معناه وهو يطعم ولا يستطعم وحكى الازهري اطعمت بمعنى استطعمت ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك هو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني ويفقر واعلم ان المذكور في صدر الآية هو المنع من اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه بانه فاطر السموات والارض وبانه يطعم ولا يطعم ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا اما بيان انه فاطر السموات والارض فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقع موجودا الا بايجاد غيره فيجب ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه فثبت انه سبحانه هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات واما بيان انه يطعم ولا يطعم فظاهر لان الاطعام عبارة عن ايصال المنافع وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع ولما كان هو المبدا المقدس وتعالى لكل ما سواه كان لا محالة غنيا ومتعاليا عن الانتفاع بشيء آخر فثبت بالبرهان صحة انه فاطر السموات والارض وصحة انه يطعم ولا يطعم واذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه يحتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه هو الغني لذاته الجواد لذاته وترك الغني الجواد والذهاب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا عرفت هذا فقد سبق في هذا الكتاب ان الولي معناه الاصل في اللغة هو القرب وتقدم ذكر وجوه الاستقاقات فيه فقوله قل اغير الله اتخذ وليا يمنع من القرب من غير الله فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات الى غير الله وقطع العلائق عن كل ما سوى الله ثم قال قل اني امرت ان اكون اول من اسلم والسبب انه النبي عليه الصلوة والسلام سابق امته في الاسلام كقوله وبذلك امرت وانا اول المسلمين وكقول موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين ثم قال ولا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما بين كون رسوله مامورا بالاسلام ثم عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال بعده قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقصود انه ان خالفه في هذا الامر والنهي صار مستحقا للعذاب العظيم فان قيل قوله اني اخاف ان عصيت ربي يدل على انه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الشرك والمعصية ولولا ان ذلك جائز عليه والا لما كان خائفا والجواب ان الآية لا تدل على انه خاف على نفسه بل الآية تدل على انه لو صدر منه الكفر والمعصية فانه يخاف وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف ومثاله قولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وهذا لا يدل على ان الخمسة زوج وقوله قل اني اخاف قرأ ابن كثير ونافع اني بفتح الياء وقرأ ابو عمرو بالاسكان قوله تعالى من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه قرأ ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي يصرف بفتح الياء وكسر الراء والفاعل يصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي في قوله اني اخاف ان عصيت ربي والتقدير من يصرف هو عنه يومئذ عذابه وحجة هذه القراءة قوله فقد رحمه فلما كان هذا فعلا مسندا الى ضمير اسم الله سبحانه وجب ان يكون الامر في اللفظة الاخرى على هذا الوجه ليتوافق الفعلان وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندا الى الله ويكون الرحمة بعده كذلك مسندا الى الله تعالى واما الباقون فانهم قرأوا من يصرف بضم الياء على فعل ما لم يسم فاعله والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ واما حسن ذلك لانه تعالى اضاف العذاب الى اليوم في قوله عذاب يوم عظيم فكذلك اضاف الصرف اليه

والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم المسئلة الثانية ظاهر الآية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم وحسن هذا الحذف لكونه معلوما المسئلة الثالثة دلت الآية على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لانه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه اي كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه وهذا انما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل اما لو كان مستحقا واجبا لا يحسن ان يقال فيه انه رحمه الا ترى ان الذي يقبح منه ان يضرب الغير فاذا لم يضربه لا يقال انه رحمه اما اذا حسن منه ان يضربه ثم لم يضربه فانه يقال انه رحمه فهذا يدل على ان كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل فهو ابتداء فضل واحسان من الله تعالى وهو موافق لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال والذي نفسي بيده ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله منه برحمة ووضع يده على فوق راسه وطول بها صوته المسئلة الرابعة قال القاضي الآية تدل على انه من لم يعاقب في الآخرة ممن يصرف عنه العقاب فلا بد من ان يثاب وذلك يبطل قول من يقول ان في المكلفين من لا يثاب لكنه يتفضل عليه فان قيل البعض من لم يعاقبه الله ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين فعلى ذلك يبطل دلالة الآية على قولكم قلنا هذا الذي ذكرتم مدفوع من وجوه الاول ان التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى وليس يكون ذلك مطلوبا من الفضل والفوز هو الظفر بالمطلوب بعد الابد وان بعد ان اصطلوبا الثاني ان الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم النعمة وذلك لا يكون الا ثوابا الثالث ان الآية معطوفة على قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر فلا حاجة فيه الى الاستقصاء قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان هذا دليل آخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله وليا وتقريره ان الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضي اليها او الى احدها والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما او الى احدهما والخير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول النفع واذا كان الامر كذلك فقد ثبت الحصر ان الانسان اما ان يكون في الضر او في الخير لان زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة او لم يحصل واذا ثبت هذا الحصر فقد بين تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لا يندفع الا بالله والخيرات قليلها وكثيرها لا يحصل الا بالله والدليل على ان الامر كذلك ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته اما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل الا به وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون الا به فثبت بهذا البرهان العقلي اليقيني صحة ما دلت الآية عليه فان قيل قد يرى ان الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وباعوانه وانصاره وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وباعانة غيره وذلك يقدح في عموم الآية وايضا فراس المضار هو الكفر فوجب ان لا يندفع الا باعانة الله وراس الخيرات هو الايمان فوجب ان يقال انه لم يحصل الا بايجاد الله تعالى ولو كان الامر كذلك لوجب ان لا يستحق الانسان بترك الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا وايضا فانا نرى ان الانسان ينتفع باكل الغذاء ويتضرر بتناول السم وكل ذلك يقدح في الآية والجواب عن الاول ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه اذا دعاه الداعي اليه لان الفعل بدون الداعي محال وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى وهكذا القول في كل ما ذكرتم من السؤالات والله اعلم المسئلة الثانية انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير الا انه ميز الاول عن الثاني بوجهين الاول انه تعالى قدم ذكر امساس الضر على ذكر امساس الخير وذلك تنبيه على ان جميع المضار لا بد وان يحصل عقيبها الخير والسلامة الثاني انه تعالى قال في امساس الضر فلا كاشف له الا هو وذكر في امساس الخير انه على كل شيء قدير فذكر في الخير كونه قادرا على جميع الاشياء وذلك يدل على ان ارادة الله لايصال الخيرات غالبة على ارادته لايصال المضار وهذه التنبيهات باسرها دالة على ان جانب الرحمة غالب كما قال سبقت رحمتي غضبي قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم فان قالوا كيف اهملتم وجوب الوجود قلنا ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لان الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال فثبت انه عين الذات وثبت ان الصفات التي هي الكمالات حقيقتها هي القدرة والعلم فقوله وهو القاهر فوق عباده اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو الحكيم الخبير اشارة الى كمال العلم وقوله وهو يفيد الحصر ومعناه انه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم الا هو سبحانه وعند هذا يظهر انه لا كامل الا هو وكل ما سواه فهو ناقص اذا عرفت هذا فنقول اما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلانا بينا ان ما عدا الحق سبحانه ممكن الوجود لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده الا بترجيحه وتكوينه فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف الترجيح الوجود على العدم وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله في قوله قل اللهم مالك الملك الآية واما كونه حكيما فلا يمكن حمله ههنا على العلم لان الخبير اشارة الى العلم فيلزم التكرار وانه لا يجوز فوجب حمله على كونه محكما في افعاله بمعنى ان افعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء قال الواحدي وتاويله انه العالم بما يصح ان يخبر به قال والخبر علمك بالشيء تقول لي به خبر اي علم واصله من الخبر لانه طريق من طرق العلم المسئلة الثانية المشبهة استدلوا بهذه الآية على انه تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان موجودا فوق العالم لكان اما ان يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه عن جانب واما ان يكون ذاهبا في الاقطار متمددا في الجهات والاول يقتضي ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الفرد ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون اله العالم بعض الذوات المخلوطة بالجهات الواقعة في كونه اليق وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني منقسما متجزيا وذلك في اله العالم محال الثاني انه اما ان يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطا للقاذورات وهو باطل او يكون متناهيا من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان وكلما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص فيكون محدثا او يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهيا غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزئة الثالث انه اما ان يفسر المكان بالسطح الحاوي او بالبعد والخلاء فان كان الاول فنقول اجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه وان كان الثاني فنقول الخلاء

متناهية الجرم في حقيقته وإذا كان كذلك فقد صح حصول ذلك الجزء من أجزاء ذلك الخلاء الذي حصل فيه في سائر الأجزاء ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص وكل ما كان بتخصيص
الفاعل المختار فهو محدث فحصول ذاته في الحيز محدث وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال الرابع أن العالم
أمر قابل للقسمة والتجزي وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر إلى الموجد ويكون من جملة موجدا قبله فيكون ذات الله تعالى كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيز
والحيز وإذا ثبت هذا فبعد حصول الجهة والحيز والخلاء وجب أن يبقى ذات الله تعالى كما كانت وإلا فقد وقع التغير في ذات الله تعالى وذلك يوجب كونها ممكنة لذاتها وذلك محال
وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه تعالى منزها عن الأحياز والجهات في جميع الأوقات الخامس أن العالم كرة وإذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤوس أهل الري يكون تحت أقدام قوم
آخرين وإذا ثبت هذا فإما أن يقال إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم أو يقال إنه تعالى فوق الكل والأول باطل لأن كونه فوقا لبعضهم يوجب كونه تحتا للآخرين وذلك باطل والثاني
يوجب كونه تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم السادس وهو أن لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ
وملحوق بلفظ آخر أما أنه مسبوق فبلفظ القاهر والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة وأما أنه ملحوق فبلفظ عباده وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية
والمقدورية فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة فإن قيل أنكرتم على الصدفين قولكم لأن قوله وهو القاهر فوق عباده لما دل على كمال القدرة فلو حملنا لفظ الفوق
على فوقية القدرة لزم التكرار فوجب حمله على فوقية المكان والجهة قلنا ليس الأمر على ما ذكرتم لأنه قد يكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض ولفظ الفوق أما الأول فلأن
دل أن ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل السابع وهو أنه تعالى إنما ذكر هذه الآية ردا على من يتخذ غير الله وليا والعقد كأنه قال إنه تعالى فوق كل عباده ومتى كان الأمر كذلك
امتنع اتخاذ غير الله وليا وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقية لو كان المراد من تلك الفوقية الفوقية بالقدرة أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فإن ذلك لا يفيد هذا
المقصود لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق أن يكون المعول عليه في كل الأمور هو وأن يكون الرجوع إليه في كل المطالب لأنا إذا حملناه على فوقية القدرة
حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه لا ما ذكره المشبهة قوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إلي هذا القرآن
لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن الآية دلت على أن أكبر الأشياء
وأعظمها شهادة الله ثم بين أن شهادة الله حاصلة إلا أن الآية لم تدل على أن تلك الشهادة حصلت في إثبات أي المطالب فنقول يمكن أن يكون المراد حصول شهادة الله في ثبوت نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم ويمكن أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى أما الأول فقد روى ابن عباس أن رؤساء أهل مكة قالوا يا محمد ما نرى أحدا
غيرك رسولا ولقد سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا أن لا ذكر لك عندهم فأرنا من يشهد لك بالنبوة فأنزل الله تعالى هذه الآية قل يا محمد أي شيء
أكبر شهادة حتى يعترفوا بأن أكبر الأشياء شهادة هو الله سبحانه فإذا اعترفوا بذلك فقل إن الله شهيد لي بالنبوة لأنه أوحى إلي هذا القرآن وهذا القرآن معجز لأنكم أنتم الفصحاء البلغاء
وقد عجزتم عن معارضته فكان معجزا وإذا كان معجزا كان إظهار الله إياه على وفق دعواي شهادة من الله تعالى على كوني صادقا في دعواي والحاصل أنهم طلبوا شاهدا مقبول
القول يشهد على نبوته فبين تعالى أن أكبر الأشياء شهادة هو الله ثم بين أنه شهد له بالنبوة وهو المراد من قوله وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ فهذا تقرير واضح
الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة وهي أنا نقول المطالب على أقسام منها
ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية فإن كل ما تتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع وإلا لزم الدور ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا فلا
امتناع في أحد الطرفين أصلا فالقطع على أحد الطرفين لا يمكن إلا بالدليل السمعي وههنا ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معا وهو كل أمر عقلي لا يتوقف معرفة صحة السمع على معرفة صحته من
جملة العلم بكون الله واحدا منزها عن الضد والند فإن العلم بصحة السمع لا يتوقف على العلم بهذا الحكم أمكن إثباته بالدلائل السمعية إذا عرفت هذا فنقول قوله قل الله شهيد بيني وبينكم
في إثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والأضداد والأنداد والأمثال والأشباه ثم قال وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أن القول بالتوحيد هو الحق الواجب وأن
القول بالشرك باطل مردود المسألة الثانية نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئا واعلم أنه لا نزاع في كونه تعالى ذاتا موجودا وحقيقة إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا فيكون
هذا خلافا في مجرد العبارة واحتج الجمهور على تسمية الله بالشيء بهذه الآية وتقريره أنه قال أي الأشياء أكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله قل الله وهذا يوجب كونه تعالى
شيئا كما أنه لو قال أي الناس أصدق فلو قيل جبريل كان هذا الجواب خطأ لأن جبريل ليس من الناس فكذا ههنا فإن قيل قوله قل الله شهيد بيني وبينكم كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما
قبله لأن قوله الله مبتدأ وقوله شهيد بيني وبينكم خبره وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها قلنا الجواب عنه من وجهين الأول أنه يقول قوله قل أي شيء أكبر شهادة
لا شك أنه سؤال ولا بد له من جواب إما مذكور وإما محذوف فإن قلنا الجواب مذكور قلنا الجواب هو قوله الله وههنا تم الكلام فأما قوله شهيد بيني وبينكم فههنا يضمر مبتدأ والتقدير
وهو شهيد بيني وبينكم وعند هذا يصح الاستدلال المذكور وإن قلنا الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل وأيضا فبتقدير أن يكون الجواب محذوفا إلا أن ذلك المحذوف
لا بد وأن يكون أمرا يدل المذكور عليه ويكون لائقا بذلك الموضع والجواب اللائق بقوله أي شيء أكبر شهادة هو أن يقال هو الله ثم قال بعده الله شهيد بيني وبينكم وعلى هذا التقدير
يصح الاستدلال بهذه الآية أيضا على أنه تعالى يسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه والمراد بوجهه ذاته فهذا يدل على أنه تعالى استثنى
ذاته من قوله كل شيء والمستثنى يجب أن يكون داخلا تحت المستثنى منه فهذا يدل على أنه يسمى باسم الشيء واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه الأول قوله تعالى ليس كمثله شيء وذات كل شيء مثل نفسه

تصريح بأنه تعالى لا يسمى باسم الشيء لا يقال الكاف زائدة والتقدير ليس مثله شيء لأن جعل كلمة من كلمات القرآن عبثا باطلا لا يليق بأهل الدين والمصير إليه إلا عند الضرورة الشديدة الثاني قوله تعالى خالق كل شيء فلو
كان تعالى مسمى بالشيء لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لأنا نقول إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يعبأ بها ولا يلتفت إليها فيجري وجودها
مجرى عدمها فيطلق لفظ الكل على الأكثر تنبيها على أن البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم أن الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى أعظم الأشياء وأشرفها وإطلاق
لفظ الكل مع أنه يكون هذا القسم خارجا عنه يكون محض الكذب ولا يكون من باب التخصيص الثالث التمسك بقوله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها والاسم إنما يحسن
[illegible] وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال فوجب أن لا يجوز دعوة الله بهذا الاسم لما لم يكن من الأسماء الحسنى والله تعالى أمر بأن يدعى بالأسماء الحسنى وجب أن لا يجوز دعاء
الله بهذا الاسم وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال إن هذا اللفظ ليس من أسمائه تعالى البتة الرابع أن اسم الشيء يتناول المعدوم فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله بيان الأول
قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل على أن اسم الشيء يقع على
المعدوم فقولنا إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصية معينة ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا اللفظ لا يفيد فائدة في حق الله البتة فكان عبثا
مطلقا فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى والجواب عن هذه الوجوه أن يقول لما تعارضت الدلائل فنقول لفظ الشيء أعم الألفاظ ومتى صدق الخاص صدق العام فمتى صدق فيه
كونه ذاتا وحقيقة وجب أن يصدق عليه كونه شيئا وذلك هو المطلوب أما قوله تعالى وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ فالمراد أنه تعالى أوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به وهو
خطاب لأهل مكة وقوله ومن بلغ عطف على المخاطبين من أهل مكة أي لأنذركم به وأنذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه إلى يوم القيامة وعن
سعيد بن جبير من بلغه القرآن فكأنما رأى محمدا عليه الصلاة والسلام وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف والتقدير وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغه هذا القرآن إلا أن هذا
العائد محذوف لدلالة الكلام عليه كما يقال الذي رأيت زيد والذي ضربت عمرو وفي تفسير قوله ومن بلغ قول آخر وهو أن يكون قوله ومن بلغ أي ومن احتلم وبلغ حد التكليف وعلى
هذا لا يحتاج إلى إضمار العائد إلا أن الجمهور على القول الأول أما قوله أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى فيقول فيه بحثان البحث الأول قرأ ابن كثير أئنكم بهمزة وكسرة بعدها
حقيقة شبه ياء ساكنة بلا مد وأبو عمرو وقالون عن نافع كذلك إلا أنه يمد والباقون بهمزتين والبحث الثاني أن هذا استفهام معناه الجحد والإنكار وقال أخرى ولم
يقل آخر لأن الآلهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال تعالى ولله الأسماء الحسنى فما بال القرون الأولى ولم يقل الأول ولا الأولين وكل ذلك صواب ثم قال تعالى قل إنما هو إله
الواحد وإنني بريء مما تشركون واعلم أن هذا الكلام دال على إيجاب التوحيد والبراءة من الشرك من ثلاثة أوجه أولها قوله قل لا أشهد أي لا أشهد بما تذكرونه من إثبات الشركاء
وثانيها قوله قل إنما هو إله واحد وكلمة إنما تفيد الحصر ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء وثالثها قوله إنني بريء مما تشركون وفيه تصريح بالبراءة عن إثبات الشركاء فثبت دلالة هذه
الآية على إيجاب التوحيد بأعظم طرق البيان وأبلغ وجوه التأكيد قال العلماء المستحب لمن أسلم ابتداء أن يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الإسلام ونص الشافعي رحمه الله
على استحباب ضم التبري إلى الشهادة لقوله وإنني بريء مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآية اعلم أنا روينا
في الآية الأولى أن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فأنكروا دلالة التوراة والإنجيل على نبوته فبين الله تعالى في الآية الأولى أن شهادة الله
على صحة نبوته كافية في ثبوتها وصحتها ثم بين في هذه الآية أنهم كذبوا في قولهم إنا لا نعرف محمدا عليه الصلاة والسلام لأنهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون أبناءهم روي أنه لما
قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام أنزل الله تعالى على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابني
ولأنا أشد معرفة بمحمد مني بابني لأني لا أدري ما صنع النساء وأشهد أنه حق من الله تعالى واعلم أن هذه الآية تقتضي أن يكون علمهم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم مثل علمهم
بأبنائهم وفيه سؤال وهو أن يقال المكتوب في التوراة والإنجيل مجرد أنه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق إلى الحق أو المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين الزمان والمكان و
الصفة والحلية والشكل فإن كان الأول فذلك القدر لا يدل على أن ذلك الشخص هو محمد عليه السلام فكيف يصح أن يقال علمهم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم مثل علمهم ببنوة أبنائهم
وإن كان الثاني وجب أن يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بنبوة محمد عليه السلام من عند الله والكذب على الجمع العظيم لا يجوز فإنا نعلم بالضرورة أن التوراة والإنجيل ما كانا مشتملين على
هذه التفاصيل التامة الكاملة لأن هذا التفصيل إما أن يقال إنه كان باقيا في التوراة والإنجيل حال ظهور الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو يقال إنه ما بقيت هذه التفاصيل
التامة الكاملة لأن هذا التفصيل في وقت ظهوره لأن التحريف قد تطرق إليهما قبل ذلك والأول باطل لأن احتمال هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل إلى أهل الشرق والغرب
ممتنع والثاني أيضا باطل لأن على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم مثل علمهم ببنوة أبنائهم وحينئذ يسقط هذا الكلام
والجواب عن الأول أن يقال المراد بالذين آتيناهم الكتاب اليهود والنصارى فإنهم كانوا أهلا للنظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام فعرفوا
بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله فالمقصود من تشبيه إحدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه أما قوله الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ففيه
قولان الأول أن قوله الذين صفة للذين الأولى فيكون عاملهما واحدا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون الثاني أن قوله الذين خسروا أنفسهم ابتداء
وقوله فهم لا يؤمنون خبره وفي قوله الذين خسروا وجهان الأول أنهم خسروا أنفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر الثاني جاء في التفسير أنه ليس من مؤمن ولا كافر إلا
وله منزل في الجنة فإن كفر صارت منزله إلى من آمن فيكون قد خسر نفسه وأهله بأن ورث منزله غيره قوله تعالى ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إلى قوله كنتم تزعمون

اعلم انه تعالى لما حكم على اولئك المنكرين بالخسران في الاية الاولى بين في هذه الاية سبب ذلك الخسران وهو امران احدهما انه افترى على الله كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يقولون
هذه الاصنام شركاء الله والله امرهم بعبادتها والتقرب اليها وايضا يقولون الملائكة بنات الله ونسبوا الى الله تحريم البحائر والسوائب وثانيها ان اليهود والنصارى كانوا يقولون
حصل في التورية والانجيل ان هاتين الشريعتين لا يتطرق اليهما النسخ والتغيير وانه لا نبي بعدهما وثالثها ما ذكره الله تعالى في قوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها ورابعها ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون لن تمسنا النار الا اياما معدودة وخامسها ان بعض الجهال منهم كان يقول ان الله فقير
ونحن اغنياء وامثال هذه الاباطيل التي كانوا ينسبونها الى الله كثيرة وكلها افتراء منهم على الله تعالى والنوع الثاني من اسباب خسرانهم تكذيبهم بايات الله تعالى والمراد منهم
قدحهم في معجزات محمد عليه الصلوة والسلام وطعنهم فيها وانكارهم كون القران معجزة قاهرة بينة ثم انه تعالى لما حكى عنهم هذين الامرين قال انه لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم
كالزيادة وكيف يسمى على الابهام الذي هو داخل في الجواب لكان التقدير ذكر يوم حشرهم اما الثانية معطوف على محذوف كانه قيل لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم اما قوله ثم نقول
للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال ويحتمل ان يكون قوله اين شركاؤكم ويحتمل ان يكون اين شفاعتهم لكم وانتفاعكم
بهم وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام الا توبيخا وتقريعا وتقريرا في نفوسهم ان الذين كانوا يظنونه ما يوسر عنه وصار ذلك سببا لظهور حالهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة والعائد
الى الموصول من قوله الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه قال ابن عباس كل زعم في كتاب الله كذب قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا
والله ربنا ما كنا مشركين الى قوله ما كانوا يفترون اعلم ان ههنا مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن بالتاء المنقطة من فوق ورفع الفتنة فظاهر لان
قوله فتنتهم اسم يكن وان قالوا هو الخبر واما القراءة بالتاء المنقطة من تحت ونصب فتنتهم فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم يكن وانما انث لانه الخبر كقولهم من كانت
امك ولان ان قالوا في المعنى يجوز تاويل الا ان قالوا الا مقالتهم واما القراءة بالياء المنقطة من تحت ونصب الفتنة فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم يكن وفتنتهم
هو الخبر قال الواحدي الاختيار قراءة من جعل ان قالوا الاسم دون الخبر لان ان وصلتها بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر فكان المظهر والمضمر اذا اجتمعا كان جعل المضمر
اسما اولى من جعله خبرا فكذا ههنا تقول كنت القائم فتجعل المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا ويقول قرا حمزة والكسائي والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين احدهما باضمار اعني
واذكروا الثاني على النداء اي والله يا ربنا والباقون بكسر الباء على انه صفة الله تعالى المسئلة الثانية قال الزجاج تاويل هذه الاية تاويل حسن في اللغة لا يعرفه الا من عرف
معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك وذلك ان الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم واقامتهم عليه الا ان تبرؤوا منه وتباعدوا عنه فحلفوا انهم ما كانوا مشركين ومثاله
ان ترى انسانا يحب غاويا مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرا منه فيقال له ما كانت محبتك لفلان الا ان انتفيت منه فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالاوثان ويتاكد
هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس انه قال لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف المضاف لان المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم الا البراءة ومثله قوله ما كانت محبتك
لفلان الا ان فررت منه وتركته المسئلة الثالثة ظاهر الاية انهم حلفوا في القيمة على انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيمة وللناس فيه قولان الاول وهو قول
ابي علي الجبائي والقاضي ان اهل القيامة لا يجوز اقدامهم على الكذب واحتجوا عليه بوجوه الاول ان اهل القيمة يعرفون الله تعالى بالاضطرار ولو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيمة
دار التكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح بمعنى انه يعلم انه لو رام فعل القبيح لمنعه الله منه لان مع زوال التكليف لو لم
يحصل هذا المعنى لكان ذلك اطلاقا له في فعل القبيح وانه لا يجوز فثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين الى ترك القبيح وذلك يقتضي انه لا يقدم احد من اهل القيمة على فعل القبيح ولا يجوز
ان يقال انه لا يجوز منهم فعل القبيح اذا كانوا عقلاء الا انا نقول انه وقع منهم هذا الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا والجواب عن الاول انه تعالى
لا يجوز ان يحشرهم ثم يورد عليهم التوبيخ بقوله اين شركاؤكم ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع انهم غير عقلاء لان هذا لا يليق بحكمة الله تعالى وايضا فالمكلفون لا بد وان يكونوا
عقلاء يوم القيمة ليعلموا انهم فيما يعاملهم الله غير مظلومين والجواب عن الثاني ان النسيان لما كان عليهم في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد لان العاقل لا يجوز ان ينسى مثل هذه
الاحوال وان بعد العهد وانما يجوز ان ينسى اليسير من الامور ولولا ان الامر كذلك لجوزنا ان يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ومع ذلك فقد نسيه وتجويزه
يوجب السفسطة الحجة الثانية ان القوم الذين اقدموا على ذلك الكذب اما ان يقال انهم ما كانوا عقلاء او كانوا عقلاء فان قلنا انهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لانه لا يليق بحكمته تعالى ان
يحكي كلام المجانين في معرض تمهيد العذر وان قلنا انهم كانوا عقلاء فهم يعلمون ان الله تعالى عالم باحوالهم مطلع على افعالهم ويعلمون ان ترويج الكذب على الله محال وانهم لا يستفيدون
بذلك الكذب الا زيادة المقت والغضب واذا كان الامر كذلك امتنع اقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب الحجة الثالثة انهم لو كذبوا في موقف القيمة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا
اقدموا على هذين النوعين من القبيح والذنب وذلك يوجب العقاب فيصير دار الاخرة دار التكليف وقد اجمعوا على انه ليس الامر كذلك واما ان قيل انهم لا يستحقون على ذلك الكذب وعلى ذلك
الحلف الكاذب عقابا وذما فهذا يقتضي حصول الاذن من الله تعالى في ارتكاب القبائح والذنوب وانه باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيمة على القبيح والكذب اذا ثبت هذا
فنقول تاويل قوله والله ربنا ما كنا مشركين اي في اعتقادنا وظنوننا وذلك لان القوم كانوا يعتقدون في انفسهم انهم كانوا موحدين متباعدين عن الشرك فان قيل فعلى هذا التقدير
يكونون صادقين فيما اخبروا عنه لانهم انما اخبروا بانهم كانوا غير مشركين فلماذا قال الله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم قلنا انه ليس تحت قوله انظر كيف كذبوا ما تقدم ذكره من قوله والله ربنا ما كنا مشركين
حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور كانوا يخبرون عنها كقولهم انهم على صواب وان ما هم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا

وانما يبقى

وانما يبقى ذلك عنهم في الاخرة والحاصل ان المقصود من قوله انظر كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالتين وانهم في دار الدنيا كانوا مكذبين ولا يحترزون عنه وانهم في الاخرة يحترزون
عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فلتعلق احد الامرين بالاخر اظهر الله تعالى للرسول ذلك وبين ان القوم لاجل شركهم كيف يكون حالهم في الاخرة عند الاعتذار مع انهم
كانوا في دار الدنيا يكذبون على انفسهم ويزعمون انهم على الصواب هذه الجملة كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره ابو علي الجبائي والقول الثاني وهو قول جمهور
المفسرين ان الكفار يكذبون في هذا القول والدليل على ان الكفار قد يكذبون في القيمة وجوه الاول انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون
ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع انه تعالى اخبر عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والثاني قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون على الكذب فشبه كذبهم في الاخرة بكذبهم في الدنيا الثالث قوله تعالى حكاية عنهم قالوا كم لبثتم قالوا
لبثنا يوما او بعض يوم وكل ذلك يدل على اقدامهم في بعض الاوقات على الكذب الرابع قوله تعالى حكاية عنهم ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وقد علموا انه تعالى لا يقضي
عليهم بالخلاص الخامس انه تعالى في هذه الاية لما حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وحمل هذا على ان المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالف للظاهر
ثم قوله بعد ذلك انظر كيف كذبوا على انفسهم على انهم كذبوا في الدنيا يوجب نظم الاية وصرف الاول الى احوال القيمة وهو في غاية البعد اما قوله اما ان يكونوا قد كذبوا حال
كمال العقل او حال نقصان العقل فنقول لا يبعد ان يقال انهم حال ما عاينوا اهوال القيمة وشاهدوا موجبات الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في
ولا مقصود من تنزيل هذه الايات الا ذلك واما قوله انهم مكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيمة فنقول اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من
كمال عقلهم في سائر الاوقات فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة والله اعلم اما قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم فالمراد انكارهم كونهم مشركين وقوله وضل عنهم عطف على قوله
كذبوا وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الاصنام فلم تغن عنهم شيئا وذلك انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا اساطير الاولين اعلم انه تعالى
لما بين احوال الكفار في الاخرة اتبعه بما يوجب اليأس عن ايمان بعضهم فقال ومنهم من يستمع اليك وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس رضي حضر عند رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم ابو سفيان والوليد بن المغيرة والنضر بن الحرث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وامية وابي ابنا خلف والحرث بن عامر واستمعوا الحديث الرسول صلى الله
عليه واله وسلم فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال ما ادري ما يقول لكني اراه يحرك شفتيه ويتكلم باساطير الاولين كالذي كنت احدثكم عن القرون الاولى فقال ابو سفيان اني لارى
بعض ما يقول حقا فقال ابو جهل كلا فانزل الله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والاكنة جمع كنان وهو ما وقى شيئا وستره مثل عنان واعنة والفعل منه كننت
واكننت واما قوله ان يفقهوه فقال الزجاج موضع ان نصب على انه مفعول له والمعنى وجعلنا على قلوبهم اكنة لكراهة ان يفقهوه فلما حذفت اللام نصبت الكراهة ولما حذفت الكراهة
انتقل نصبها الى ان قوله وفي اذانهم وقرا قال ابن السكيت الوقر الثقل في الاذن المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يصرف عن الايمان ويمنع منه ويحول بينه وبين
وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لا يمكن اجراء هذه الاية على ظاهرها ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى انما انزل القران ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون للكفار
حجة على الرسول فلو كان المراد من هذه الاية انه تعالى منع الكفار عن الايمان لكان لهم ان يقولوا للرسول لما حكم الله بانه صرفنا فلم يدعونا الى فعل الايمان
الثاني انه تعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثالث انه تعالى حكى صريح هذا
الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وقال في اية اخرى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم واذا كان قد حكى تعالى
هذا المذهب عنهم في معرض الذم لهم امتنع ان يذكره ههنا في معرض التقرير والتصحيح والالزام الشاقص الرابع انه لا نزاع ان القوم كانوا يسمعون ويعقلون الخامس
ان هذه الاية وردت في معرض الذم على ترك الايمان ولو كان هذا الصد والمنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين السادس ان قوله حتى اذا جاؤك يجادلونك
يدل على انهم كانوا يفقهون ويميزون بين الحق والباطل وعند هذا قالوا لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول قال الجبائي ان القوم كانوا يستمعون لقراءة الرسول ليتوصلوا باستماع
قراءته الى الله تعالى مكانه بالليل فيقصدوا قتله وايذاءه فعند ذلك كان الله سبحانه يلقي على قلوبهم النوم وهو المراد من قوله وفي اذانهم وقرا الثاني ان الانسان الذي علم الله منه انه
لا يؤمن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برؤيتها على انهم لا يؤمنون فصارت تلك العلامة دلالة على انهم لا يؤمنون واذا ثبت هذا فلا يبعد
تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع مع ان تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الايمان الثالث انهم لما اصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه فصار عدولهم عن الايمان والحالة
هذه كالكنان المانع عن الايمان فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى الرابع انه تعالى لما منعهم الالطاف التي انما يصلح ان يفعل بمن قد اهتدى فاخلاهم منها وفوضهم الى
انفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد ان يضيف ذلك الى نفسه فيقول وجعلنا على قلوبهم اكنة الخامس ان يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم وقالوا قلوبنا في اكنة
مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر والجواب عن هذه الوجوه التي تمسكوا بها في بيان انه لا يمكن حمل الكنان والوقر على انه تعالى منعهم عن الايمان هو ان نقول بل البرهان العقلي القاطع قائم على
صحة هذا المعنى وذلك لان العبد القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان فقولنا انه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده عن الايمان واما ان قلنا ان القادر على الكفر يكون قادرا على الايمان
ممتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان الا عند انضمام تلك الداعية اليه وقد عرفت في هذا الكتاب ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير من

الله ويكون ذلك الداعية الجازمة الى الكفر كالمانع للقلب عن الايمان ووقرا للسمع عن الاستماع الامجاد لدلائل الايمان فثبت بما ذكرنا ان البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الاية على
ظاهر القرآن والله اعلم المسئلة الثالثة انه تعالى قال ومنهم من يستمع اليك فذكره بصيغة الافراد ثم قال على قلوبهم فذكره بصيغة الجمع وانما حسن ذلك لان صيغة من واحد في اللفظ جمع في المعنى
واما قوله تعالى وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها فقال ابن عباس يريد ان يروا كل دليل وحجة لا يؤمنوا بها لاجل ان الله تعالى جعل على قلوبهم اكنة وهذه الاية تدل على فساد التاويل الذي
نقلناه عن الجبائي لانه لو كان المراد من قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة القاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوسل بسماع صوته على وجدان مكانه لما كان قوله وان يروا كل
آية لا يؤمنوا بها لائقا بذلك الكلام وايضا لو كان المراد ما ذكره الجبائي لكان يجب ان يقال وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يسمعوه لان مراد ما ذكره الجبائي انما يحصل بالمنع عن سماع صوت
الرسول اما المنع من فهمه ومن فهم مقصوده والتعلق بما ذكره الجبائي فظهر سقوطه قوله والله اعلم اما قوله تعالى حتى اذا جاؤك يجادلونك فاعلم ان هذا الكلام جملة اخرى
على ما قبلها وحتى في هذا الموضع هي التي بعدها الجملة والجملة هي قوله واذا جاؤك يجادلونك والمعنى انه بلغ تكذيبهم الآيات الى انهم يجادلونك ويناكرونك وفسر مجادلتهم
بانهم يقولون ان هذا الا اساطير الاولين وقال الواحدي اصل الاساطير من السطر وهو ان يجعل شيئا ممتدا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر الشجر مغروسا قال ابن السكيت يقال
سطر وسطر فمن قال سطر فجمعه في القليل اسطر والكثير سطور ومن قال سطر فجمعه اسطار والاساطير جمع الجمع وقال الجبائي واحد الاساطير اسطور
واسطورة واسطير واسطيرة وقال الزجاج واحد الاساطير اسطورة مثل احاديث واحدوثة وقال ابو زيد الاساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد ثم قال الجمهور اساطير
الاولين ما سطره الاولون قال ابن عباس معناه احاديث الاولين التي كانوا يسطرونها اي يكتبونها فاما قول من فسر الاساطير بالترهات فهو معنى وليس بتفسير ولما كانت اساطير
الاولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاما لا فائدة فيه لا جرم فسرت اساطير الاولين بالترهات المسئلة الرابعة اعلم انه كان مقصود القوم من ذكر قولهم ان هذا الا اساطير الاولين القدح في
كون القرآن معجزا فكانهم قالوا ان هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة والقصص المذكورة للاولين واذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الاولين
واقاصيص الاقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة واجاب القاضي عنه بان قال هذا السؤال مدفوع لانه يلزم ان يقال لو كان في مقدوركم معارضة لوجب ان تاتوا بتلك المعارضة وحيث لم
تقدروا عليها ظهر انها معجزة ولقائل ان يقول كان للقوم ان يقولوا نحن وان كنا ارباب هذا اللسان العربي الا انا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وتاليفها ولسنا اهلا لذلك ولا يلزم من عجزنا عن
التصنيف كون القرآن معجزا لانا بينا انه من جنس سائر الكتب المشتملة على اخبار الاولين واقاصيص المتقدمين واعلم ان الجواب عن هذا السؤال سياتي في الاية المذكورة بعد ذلك
قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون في الاية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين انهم طعنوا في كون القرآن معجزا بان قالوا
انه من جنس اساطير الاولين واقاصيص الاقدمين بين في هذه الاية انهم ينهون عنه وينأون عنه وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد عليه الصلوة والسلم فالضمير في قوله عنه يحتمل ان
يكون عائدا الى القرآن وان يكون عائدا الى محمد عليه السلم فلهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم وهم ينهون عن القرآن وتدبره والاستماع له وقال الاخرون بل المراد ينهون عن
الرسول فاعلم ان النهي عن الرسول عليه السلم محال بل لا بد وان يكون المراد النهي عن فعل متعلق به عليه السلم وهو غير مذكور فلا جرم حصل فيه قولان منهم من قال المراد انهم ينهون عن التصديق
بنبوته والاقرار برسالته وقال عطاء ومقاتل نزلت في ابي طالب كان ينهى قريشا عن ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه والقول الاول اشبه لوجهين الاول
ان جميع الايات المتقدمة على هذه الاية تقتضي ذم طريقتهم فكذلك قوله وهم ينهون عنه ينبغي ان يكون محمولا على امر مذموم ولو حملناه على ان ابا طالب كان ينهى عن ايذائه لما كان ذلك مذموما والثاني
انه تعالى قال بعده وان يهلكون الا انفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك
ان يكون المراد من قوله وهم ينهون عنه النهي عن اذيته لان ذلك حسن لا يوجب الهلاك فان قيل ان قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى قوله وينأون عنه لا الى قوله ينهون عنه لان
المراد بذلك انهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك الموافقة له وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول قلنا ان ظاهر قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى كل ما تقدم ذكره لانه بمنزلة ان
يقال انه تعالى انما يبعد عن الشيء الفلاني وبعده وما يتصل بذلك الا انفسهم فلا يكون هذا الضرر متعلقا باحد الامرين دون الاخر المسئلة الثانية اعلم ان اولئك الكفار كانوا يعاملون
رسول الله بنوعين من القبيح الاول انهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والاقرار بنبوته الثاني انهم كانوا ينأون عنه والنأي البعد يقال نأى ينأى اي بعد ثم قال وان يهلكون
الا انفسهم وما يشعرون قال ابن عباس اي وما يهلكون الا انفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون انهم يهلكون انفسهم ويذهبون بها الى النار بما يرتكبون من الكفر و
المعصية والله اعلم قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون اعلم انه تعالى لما ذكر في صفة من ينهى عن متابعة الرسول وينأى عن طاعته بانهم يهلكون انفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك
بهذه الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى قوله ولو ترى يقتضي له جوابا وقد حذف تفخيما للامر وتعظيما للشان وجاز حذفه لعلم المخاطب به واشباهه كثيرة في القرآن والشعر ولو
قدرت الجواب كان التقدير لو رايت سوء منقلبهم او لو رايت حالهم وحذف الجواب في هذه الاشياء ابلغ في المعنى من اظهاره الا ترى انك لو قلت لغلامك والله لئن قمت اليك
وسكت عن الجواب ذهب بفكره الى انواع المكروه من الضرب والقتل والكسر وعظم الخوف ولم يدر اي الاقسام تبغي ولو قلت والله لئن قمت اليك لاضربنك فاتيت بالجواب لعلم انك لم تبلغ غير
الضرب ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه فثبت ان حذف الجواب اقوى تاثيرا في حصول الخوف ومنهم من قال جواب لو مذكور من بعض الوجوه والتقدير ولو ترى اذ وقفوا على النار
يصرخون ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب المسئلة الثانية قوله وقفوا يقال وقفته وقفا فوقف وقوفا كما يقال رجعته رجعا فرجع رجوعا قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار يحتمل ثلثة
اوجه الاول يجوز ان يكونوا قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على ان يدخلوا النار الثاني يجوز ان يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى انهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق

جهنم الثالث معناه انهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان اي علمته معناه وعرفته وفيه وجه رابع وهو انهم يكونون في جوف النار ويكون النار محيطا بهم ويكونون غائصين
فيها وعلى هذا التقدير فقد اقيم على مقام في وانما صح على هذا التقدير ان يقال وقفوا على النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى الاستعلاء فان قيل ولم قال
ولو ترى وذلك يؤذن بالاستقبال ثم قال بعده اذ وقفوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهو ايضا يدل على الماضي قلنا ان كلمة اذ تقام مقام اذا اذا اراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد و
ازالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار المسئلة الثالثة قال الزجاج الامالة في النار حسنة لان
ما بعد الالف مكسور وهو حرف تكرير كانه تكررت فيه الكسرة فصارت الكسرة في الراء كالكسرتين اما قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ففيه مسائل
المسئلة الاولى قوله يا ليتنا نرد يدل على انهم قد تمنوا ان يردوا الى الدنيا وان لا يكونوا مكذبين وان يكونوا مؤمنين فان قالوا هذا باطل لانه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين
في قوله في اخر الاية وانهم لكاذبون والمتمني لا يوصف بكونه كاذبا قلنا لا نم ان المتمني لا يوصف بكونه كاذبا لان من اظهر التمني فقد اخبر ضمنا كونه مريدا لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه
فيه ومثاله ان يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن اليك فهذا متمن في حكم الواعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه قيل انه كذب في وعده والقول الثاني ان التمني
تم عند قوله يا ليتنا نرد اما قوله ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهو كلام مبتدا وقوله تعالى في اخر الاية وانهم لكاذبون عائد اليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ثم قالوا
ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين ثم ان الله تعالى كذبهم لكذبهم واعرضوا عن الايمان المسئلة الثانية قرا ابن عامر نرد ولا نكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب وقرا حمزة وحفص عن عاصم
نرد بالرفع ولا نكذب ونكون بالنصب فيهما والباقون كلها بالرفع في الكل فحصل من هذا انهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لانه داخل في التمني لا محالة فاما الذين رفعوا قوله ولا نكذب ونكون
ففيه وجهان الاول ان يكون معطوفا على قوله نرد فتكون الثلثة داخلة في التمني فعلى هذا فقد تمنوا الرد وان لا يكذبوا وان يكونوا من المؤمنين الثاني ان يقطع ولا نكذب وما بعده عن الاول
فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهم ضمنوا انهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا او لم نرد
اي قد عاينا وشاهدنا ما لا نكذب معه ابدا قال سيبويه هو مثل قولك دعني ولا اعود فههنا المطلوب بالسؤال تركه فاما انه لا يعود فغير داخل في الطلب فكذا ههنا قوله يا ليتنا
نرد الداخل في هذا التمني الرد فاما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد او لم يحصل وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا الوجه الثاني
اقوى وهو ان يكون الرد داخلا في التمني ويكون ما بعده اخبارا محضا واحتجوا عليه بان الله كذبهم في الاية الثانية فقال وانهم لكاذبون والتمني لا يجوز تكذيبه وهذا اختيار
ابي عمرو وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة على انا قد اجبنا عن هذه الحجة وذكرنا انها ليست قوية واما من قرا ولا نكذب ونكون بالنصب ففيه وجهان الاول باضمار ان على جواب التمني والمعنى
يا ليتنا نرد فلا نكذب فيكون الواو ههنا بمنزلة الفاء في قوله لو ان لي كرة فاكون من المحسنين ويتاكد هذا الوجه بما روي عن ابن مسعود كان يقرا فلا نكذب بالفاء على النصب والثاني ان يكون معناه
الحال والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين كما تقول العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تاكل السمك شاربا اللبن واعلم ان على هذه القراءة تكون الامور الثلثة داخلة في التمني واما ان
التمني يكذب كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره واما قراءة ابن عامر وهي انه كان يرفع ولا نكذب وينصب ونكون فالتقدير انه جعل قوله ولا نكذب داخلا في التمني بمعنى انا ان رددنا غير
مكذبين نكن من المؤمنين والله اعلم المسئلة الثالثة قوله يا ليتنا نرد لا شبهة فيه ان المراد منه تمني الرد الى حالة التكليف لان لفظ الرد اذا استعمل في المستقبل من حال الى حال
فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى والظاهر ان غرضهم منه تلافي تقصير تقدم عند مشاهدة الشدائد والاهوال بسبب ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة الاولى ليتلافى تلك التقصيرات ومعلوم
ان الكفار قد قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود الى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات وذلك التدارك لا يحصل بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب ولا بعمل الايمان بل انما يحصل التدارك
بمجموع هذه الامور الثلثة فوجب ادخال هذه الثلثة تحت التمني فان قيل كيف يحسن منهم تمني الرد مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البتة والجواب عنه من وجوه الاول لعلهم لم يعلموا ان الرد لا
يحصل والثاني انهم وان علموا ان ذلك لا يحصل الا ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وكقوله ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم
الله فلما صح ان يريدوا هذه الاشياء مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوه اقرب لان باب التمني اوسع لانه يصح ان يتمنى ما لا يصح ان يريد من الامور الماضية ثم قال تعالى بل بدا لهم
ما كانوا يخفون من قبل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى بل ههنا رد كلامهم والتقدير انهم ما تمنوا العود الى الدنيا وترك التكذيب وتحصيل الايمان لاجل كونهم راغبين في الايمان
بل لاجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع الا اذا كانت تلك الرغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة فاما الرغبة فيه
لطلب الثواب والخوف من العقاب فغير مفيد المسئلة الثانية المراد من الاية انه ظهر لهم في الاخرة ما اخفوه في الدنيا وقد اختلفوا في ذلك الذي اخفوه على وجوه الاول
ان المشركين في بعض مواقف القيمة يجحدون الشرك فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل قال
الواحدي وعلى هذا قول اكثر اهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال عقائدهم واعمالهم وسوء عاقبتها وذلك لان كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم لان مضار كفرهم كانت
خفية فلما ظهرت يوم القيمة لا جرم قال بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل الثالث قال الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه الرؤساء عنهم من امر البعث والنشور قال والدليل على صحة هذا القول
انه تعالى ذكر عقيبه وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين وهذا قول الحسن الرابع قال بعضهم هذه الاية في المنافقين وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام وبدا لهم يوم القيمة وظهر
بان عرف غيرهم انهم كانوا من قبل منافقين الخامس قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من جحد نبوة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به والذي ما كانوا يحرفونه من التورية مما يدل على
ذلك واعلم ان اللفظ محتمل لوجوه كثيرة والمقصود منها باسرها انه ظهرت فضيحتهم في الاخرة وانهتكت استارهم وهو معنى قوله تعالى يوم تبلى السرائر ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه

والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان بل كانوا مستمرين على طريقتهم الاولى في الكفر والتكذيب فان قيل ان اهل القيمة قد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا انواع
العقاب فلو ردهم الله تعالى الى الدنيا فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان يقال انهم يعودون الى الكفر بالله والى معصية الله قلنا قال القاضي تقدير الاية ولو ردوا الى حالة التكليف
وانما يحصل الرد الى هذه الحالة لو لم يحصل معرفة الله تعالى في القيمة بالضرورة ولم يحصل هناك مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الاية الا انا نقول هذا
الجواب ضعيف لان المقصود من الاية بيان غلوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ولو قدرنا عدم معرفة الله تعالى في القيمة وعدم مشاهدة اهوال القيمة لم يكن في اصرار
القوم على كفرهم الاول مزيد تعجب لان اصرارهم على الكفر يجري مجرى اصرار ساير الكفار على الكفر في الدنيا فعلمنا ان الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة
نقل عن الواحدي في هذه الاية من الادلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة وذلك لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الازل بالشرك ثم انه تعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب
ثم سالوا الرجعة وردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ثم قال تعالى وانهم لكاذبون وفيه سوال وهو ان يقال انهم لم يتقدم
ذكر خبر حتى يصرف هذا الكذب اليه والجواب انا بينا ان منهم من قال الداخل في التمني هو مجرد قوله يا ليتنا نرد واما الباقي فهو اخبار ومنهم من قال الكل داخل في التمني الا ان ادخال الكذب
في التمني ايضا جايز لان التمني يدل على الاخبار ضمنا وضرورة كقول القايل ليتنا ناكل ونشرب ونتحدث فكذا هاهنا والله اعلم قوله تعالى وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين
اعلم انه حصل في الاية قولان الاول انه تعالى ذكر في الاية الاولى انه بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل فبين في هذه الاية ان ذلك الذي يخفونه هو امر المعاد والحشر والنشر وذلك لانهم كانوا ينكرون ويخفون
صحته ويقولون ما لنا الا هذه الحيوة الدنيوية وليس بعدها لا ثواب ولا عقاب الثاني ان تقدير الاية ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولانكروا الحشر والنشر وقالوا ان هي
حيوتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فيه مسايل المسئلة الاولى
اعلم انه تعالى لما حكى عنهم في الاية الاولى انكارهم للحشر والنشر والبعث والقيمة بين في هذه الاية كيفية حالهم في القيمة فقال ولو ترى اذ وقفوا على ربهم اعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا
بهذه الاية وقالوا ان اهل القيمة يقفون عند الله وبالقرب منه وذلك يدل على كونه تعالى بحضرة في مكان تارة وبعيدا عنه اخرى واعلم ان هذا خطا وذلك لان ظاهر الاية يدل على كونهم واقفين
كما يقف احدنا على الارض وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى وانه باطل بالاتفاق فوجب المصير الى التاويل وهو من وجوه الاول ان يكون المراد ولو ترى اذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من
عذاب الكافر وثواب المؤمنين وعلى ما اخبرهم من امر الاخرة الثاني ان المراد من هذا الوقوف المعرفة كما يقال الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته الثالث ان يكون المراد انهم وقفوا لاجل
السوال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعريف على المقصود بالالفاظ الفصيحة البليغة المسئلة الثانية المقصود من هذه الاية انه تعالى
حكى عنهم في الاية الاولى انهم ينكرون القيمة والبعث في الدنيا ثم بين انهم في الاخرة يقرون به فيكون المعنى ان حالهم في هذا الانكار سيؤول الى الاقرار وذلك لانهم اذا شاهدوا القيمة
والعقاب قال الله تعالى اليس هذا بالحق وهذا الكلام يدل على انه تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق وهو كالمناقض لقوله تعالى ولا يكلمهم الله والجواب انا نحمل قوله ولا يكلمهم الله بالكلام الطيب النافع
وعلى هذا التقدير فيزول التناقض ثم انه تعالى بين انه اذا قال لهم اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا والمقصود انهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين ثم انه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب
بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذايق في قوة الاحساس وقوله بما كنتم تكفرون اي بسبب كفركم واعلم انه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة القول بالحشر
والنشر لان ذلك الدليل قد تقدم ذكره في اول السورة في قوله هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا على ما قررناه بل المقصود من ذكر هذه الاية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول
قوله تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة الى قوله ما يزرون في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح حالة اخرى من احوال منكري
البعث والقيمة وهي امران احدهما حصول الخسران والثاني حمل الاوزار العظيمة اما النوع الاول فهو حصول الخسران وتقريره انه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الى هذا
العالم الجسماني واعطاه هذه الالات الجسمانية والادوات الجسدانية واعطاه العقل والفكر لاجل ان يتوسل باستعمال هذه الالات والادوات الى تحصيل المعارف الحقة والاخلاق
الفاضلة التي يعظم منافعها بعد الموت فاذا استعملها الانسان في تحصيل هذه اللذات الزايلة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الانسان الى اخر عمره فقد خسر خسرانا مبينا لان راس
المال فني والربح الذي ظن انه هو المطلوب فني ايضا وانقطع فلم يبق في يده من هذه الامور لا من راس المال اثر ولا من الربح شي فكان هذا هو الخسران المبين وهذا الخسران انما يحصل لمن كان منكرا للبعث
والقيمة وكان يعتقد ان منتهى السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات الفاضلة العاجلة اما من كان مؤمنا بالبعث والقيمة فانه لا يعظم هذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بها
العاجلة بل يسعى في اعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران فثبت بما ذكرنا ان الذين كذبوا بلقاء الله وانكروا البعث فقد خسروا خسرانا مبينا وانهم عند الوصول الى موقف القيمة يتحسرون
على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد الثاني من وجوه خسرانهم انهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة في الاقبال على الله والاشتغال بعبوديته
في حبه وخدمته وايضا في الانقطاع عن الدنيا وترك محبتها وقطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا كان منكر البعث والقيمة فانه لا يسعى في اعداد الزاد لموقف المعاد ولا يسعى في قطع العلائق
بين القلب وبين الدنيا فاذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات وكالمنقطع عن احبابه واقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الخسران العظيم بسبب فقدان الزاد وعدم الاستعداد
الى المخالطة باهل ذلك العالم ويحصل له الالام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستعداد بخيرات ذلك العالم فالاول هو المراد من قوله يا حسرتنا على ما فرطنا
والثاني هو المراد من قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم هذا تفسير المقصود من هذه الاية المسئلة الثانية المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم والذين كذبوا بلقاء
الله المراد منه الذين انكروا البعث والقيمة وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانما حسنت هذه الكناية لان موقف القيمة موقف لا حكم فيه لاحد الا الله عز وجل ولا قدرة

لا احد

لاحد على النفع والضر والرفع والخفض الا الله تعالى وقوله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة فاعلم ان كلمة حتى غاية لقوله كذبوا لا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى هاهنا ان منتهى تكذيبهم
الحسرة يوم القيمة والمعنى انهم كذبوا الى ان ظهرت الساعة بغتة فان قيل انما يتحسرون عند موتهم قلنا لما كان الموت وقوعا في احوال الاخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمي باسمها ولذلك قال
عليه السلام من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيمة وفي تسمية يوم القيمة بهذا الاسم وجهان الاول ان يوم القيمة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه كانه قيل ما هي الا ساعة الحساب
الثاني ان الساعة هي الوقت الذي يقوم فيه القيمة سميت ساعة لانها تفجأ الناس في ساعة لا يعلمها الا الله تعالى الا ترى انه قال بغتة وهو البغت والبغتة الفجاة والمعنى ان الساعة لا تجي الا بغتة
لانه لا يعلم احد متى يكون مجيئها وفي اي وقت يكون حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة او على المصدر كانه قيل بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا
قال الزجاج يعني دعا الحسرة تنبيه الناس على ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال هذه الامور بهذه اللفظة كقوله تعالى يا حسرة على العباد ويا حسرتا على ما فرطت في
جنب الله ويا ويلتا االد وهذا ابلغ من ان يقال الحسرة علينا في تفريطنا ومثله يا اسفى على يوسف وتاويله يا ايها الناس تنبهوا على ما وقع بي من الاسف فوقع النداء على غير المنادى في الحقيقة وقال
سيبويه انك اذا قلت يا عجباه فكانك قلت يا عجب احضر وتعال فانه من ازمانك فاذا عرفت هذا فنقول حصل للنداء ههنا تاويلان احدهما ان النداء للحسرة والمراد منه تنبيه
المخاطبين وهو قول الزجاج والثاني ان المنادى هو نفس الحسرة على معنى ان هذا وقتك فاحضري وهو قول سيبويه وقوله على ما فرطنا فيها فيه بحثان الاول قال ابو عبيد يقال فرطت
في الشي اي ضيعته فقوله فرطنا اي تركنا وضيعنا وقال الزجاج فرطنا اي قدمنا العجز جعله من قولهم فرط فلان اذا سبق وتقدم وفرط الشي اذا قدمه قال الواحدي فالتفريط عنده تقديم
التقصير البحث الثاني ان الضمير في قوله فيها الى ماذا يعود فيه وجوه الاول قال ابن عباس في الدنيا والسوال عليه انه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود الضمير اليها والجواب ان العقل دل على ان
موضع التقصير ليس الا الدنيا فحسن عود هذا الضمير اليها لهذا الثاني قال الحسن المراد يا حسرتنا على ما فرطنا في الساعة والمعنى على ما فرطنا فيها الرابع قال محمد بن جرير الطبري الكناية
تعود الى الصفقة لانه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول الصفقة والمتابعة ثم قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فاعلم ان المراد من قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة
الى انهم لم يحصلوا لانفسهم ما به يستحقون الثواب وقوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم اشارة الى انهم لم يحصلوا لانفسهم ما به استحقوا العقاب العظيم ولا شك ان ذلك نهاية
الخسران قال ابن عباس الاوزار الاثام والخطايا قال اهل اللغة الوزر الثقل واصله من الحمل يقال وزرت الشي اي حملته ازره وزرا ثم قيل للذنوب اوزار لانها تثقل ظهر من
يحملها وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تحمل نفس حاملة وقال ابو عبيد يقال للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع احمل وزرك واوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان
الذي يزر عنه اثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية اي يحمل قال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اي يحملون ثقل ذنوبهم واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون ان المؤمن اذا اخرج من
قبره استقبله شي هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا قال وفدا ركبانا
وان الكافر اذا اخرج من قبره استقبله شي هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدي وقال الزجاج الثقل كما يذكر في الوزر قد يذكر في الحال والصفة يقال ثقل علي خطاب فلان والمعنى كرهته فالمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة
تثقل ذلك عليهم وقال الخوري معنى قوله وهم يحملون اوزارهم اي اثامهم واوزارهم كما تقول شخصك نصب عيني اي ذكرك ملازم لي ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى بئس الشي الذي يزرونه
اي يحملونه والاستقصاء في تفسير هذا اللفظ مذكور في سورة النساء في قوله وساء سبيلا قوله تعالى وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خير الاية في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان
المنكرين للبعث والقيمة يعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها فذكر الله هذه الاية تنبيها على خساستها وركاكتها واعلم ان نفس هذه الحيوة لا يمكن ذمها لان هذه الحيوة
العاجلة لا يمكن اكتساب السعادات الاخروية الا فيها فلهذا السبب حصل في تفسير هذه الاية قولان الاول ان المراد منه حيوة الكافر قال ابن عباس يريد حيوة اهل الشرك و
النفاق والسبب في وصف حيوة هولاء بهذه الصفة ان حيوة المؤمن يحصل فيها اعمال الصالحة فلا تكون لعبا ولهوا والقول الثاني ان هذا عام في حيوة المؤمن والكافر والمراد
اللذات الحاصلة في هذه الحيوة والطيبات المطلوبة في هذه الحيوة انما شبهها باللعب واللهو لان الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو يلتذ به ثم عند انقراضه وانقضائه
لا يبقى الا الندامة فكذلك هذه الحيوة لا يبقى عند انقراضها الا الحسرة والندامة واعلم ان تشبيه الحيوة باللعب واللهو فيه وجوه الاول ان مدة اللعب واللهو قليلة سريعة
الانقضاء والزوال وكذلك هذه الحيوة كذلك الثاني ان اللعب واللهو لا بد وان يشابه في اكثر الامر شي من المكاره ولذات الدنيا كذلك الثالث ان اللعب واللهو انما يحصل
عند الاغترار بظواهر الامور واما عند التامل التام والكشف عن حقايق الامور لا يبقى اللعب واللهو ايضا فانهما لا يصلحان الا للصبيان والجهال المغفلين اما العقلاء
فقلما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو وكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للمغفلين الجاهلين بحقايق الامور فاما الحكماء المحققون فانهم يعلمون
ان كل هذه الخيرات غرور وليس لها في نفس الامر حقيقة معتبرة الرابع ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية لعب ولهو وليس لها
حقيقة معتبرة ثم انه تعالى لما بين ذلك وصف الدار الاخرة بانها خير للذين يتقون وصف الاخرة بكونها خيرا ويدل على ان الامر كذلك حصول التفاوت بين احوال الدنيا واحوال
الاخرة في امور احدها ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الاخرة شريفة بيان ان الامر كذلك وجوه الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوتين وهو في نهاية الخساسة بدليل ان الحيوانات
الخسيسة تشارك الانسان فيها بل ربما كان امر تلك الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فان الجمل اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذئب اقوى على الايلام والعقرب اقوى على الايلام
ويدل على خساستها انها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف فكان يجب ان يكون الانسان الذي وقف كل عمره على الاكل والوقاع ان يكون اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم

انه ليس الامر كذلك بل اصل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا مستحقرا لو وصف بانه يعبث او كلب واحسن ومما يدل على ذلك ان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يخفونها ولذلك كان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه الافاعيل بمحضر من الناس وذلك يدل على ان هذه الافعال لا توجب الشرف بل النقص ومما يدل على ذلك ايضا ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون فيه الا الالفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك اللذة من جنس النقصانات لما كان الامر كذلك ومما يدل على ان هذه اللذات ليس حقيقتها الا دفع الالام ولذلك ان كل من كان اشد جوعا واقوى حاجة كان التذاذه بهذه الاشياء اكمل واقوى فاذا كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة الزوال سريعة الاستحالة سريعة الانقضاء فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات واما سعادات الروحانية فانها سعادات عالية شريفة باقية مقدسة ولذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا في انسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك الانسان واشقياء بالنسبة اليه وذلك يدل على شهادة الفطرة الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال مرتبة اللذات الروحانية الوجه الثاني في بيان ان خيرات الآخرة افضل من خيرات الدنيا هو ان نقول هب ان هذين النوعين تشاركا في الفضل والمنفعة الا ان الوصول الى الخيرات الموعودة في غد القيامة معلوم قطعا واما الوصول الى الخيرات الموعودة في غد الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم وكم من امير كبير اصبح في الملك والامارات ثم امسى اسيرا حقيرا وهذا التفاوت ايضا يوجب المباينة بين النوعين الثالث هب انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما آخر في الدنيا الا انه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات اما كل ما جمعه من موجبات السعادات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به في الدار الآخرة الرابع هب انه ينتفع بها الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خاليا عن شوائب المكروهات ومعارضة المحرمات ولذلك قيل من طلب ما لا يخلق ارهق نفسه ولم يرزق فقيل وما هو يا رسول الله قال سرور يوم بتمامه الخامس هب انه ينتفع بتلك الطيبات والاموال في الغد الا ان تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت تلك المنافع اقوى واعظم كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها اقوى واكمل كما قال الشاعر

اشد الغم عندي في سرور ... تيقن عنه صاحبه انتقالا

فثبت بما ذكرنا ان سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة والنقصانات الكاملة وسعادات الآخرة مبرأة عنها فوجب القطع بان الآخرة افضل واكمل وابقى واحرى واولى **المسألة الثانية** قرأ ابن عامر ولدار الآخرة باضافة الدار الى الآخرة والباقون وللدار الآخرة على جعل الآخرة نعتا للدار اما وجه قراءة ابن عامر فهو ان الصفة في الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الاضافة قالوا ان الصفة نفس الموصوف فاضافة الشيء الى نفسه ممتنعة واعلم ان هذا بناء على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانا نعقل ذات الموصوف منفكا عن الصفة ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا ولقولهم وجه دقيق يمكن تقريره الا انه لا يليق بهذا المكان ثم ان البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر فقالوا لم يجعل الآخرة صفة للدار لكنه جعلها صفة للساعة فكانه قال ولدار الساعة الآخرة فان قيل فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم يكون قد اقيم الآخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هي الساعة وذلك قبيح قلنا لا نسلم اذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الاسماء ولفظ الآخرة قد استعمل استعمال الاسماء والدليل عليه قوله وللآخرة خير لك من الاولى واما القراءة العامة فهي ظاهرة لانها تقتضي جعل الآخرة صفة للدار **المسألة الثالثة** اختلفوا في المراد بالدار الآخرة على وجوه الاول قال ابن عباس هي الجنة وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال الحسن المراد نفس دار الآخرة خير وقال الاصم التمسك بعمل الآخرة خير وقال آخرون نعيم الآخرة خير من نعيم الدنيا من حيث انها كانت باقية دائمة مصونة عن الشوائب امنة من الانقضاء والانقراض ثم قال تعالى للذين يتقون فبين ان هذه الخيرية انما تحصل لمن كان من المتقين عن المعاصي والكبائر فاما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا بالنسبة اليهما خير من الآخرة على ما قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال افلا تعقلون قرأ نافع وابن عامر افلا تعقلون بالتاء ههنا وفي سورة الاعراف ويوسف ويس وقرأ حفص عن عاصم بالياء والباقي بالتاء وقرأ عاصم في رواية الاعشى والبرجمي جميع ذلك بالياء قال الواحدي من قرأ بالتاء فمعناه افلا تعقلون ان الذين يتقون ان الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون في طلب ما يوصل الى ذلك ومن قرأ بالتاء فالمعنى ظاهر اي قل لهم افلا تعقلون ايها المخاطبون انه خير والله اعلم قوله تعالى **قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون** في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان فرق الكفار كانوا فرقا كثيرين فمنهم من ينكر نبوته لانه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب ان يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة شبهة هؤلاء واجاب عنها ومنهم من يقول ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال وكانوا يستدلون بامتناع امر الحشر والنشر على الطعن في رسالته وقد ذكر الله تعالى واجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة وذكر ما لا ينبغي من القول وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية واختلفوا في ان ذلك المحزن ما هو فقيل كانوا يقولون انه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل انهم كانوا يصرحون بانهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وقيل كانوا ينسبونه الى الكذب والافتعال **المسألة الثانية** قرأ نافع ليحزنك بضم الياء وكسر الزاي والباقون بفتح الياء وضم الزاي وهما لغتان يقال حزنني كذا واحزنني كذا **المسألة الثالثة** قرأ نافع والكسائي فانهم لا يكذبونك خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين قولان الاول انه ليس بينهما فرق ظاهر ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين احدهما ان الكسائي كان يقرأ بالتخفيف ويحتج بان العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب وصنعة الاباطيل من القول واكذبته اذا اخبرت ان الذي يحدث به كذب وان لم يكن ذلك بافتعاله وصنعه قال الزجاج كذبته اذا قلت له كذبت ومعنى اكذبته ان الذي اتى به كذب في نفسه من غير ادعاء ان ذلك القائل تكلف ذلك الكذب واتى به على سبيل الافتعال والقصد فكان القوم كانوا يعتقدون ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والتزوير بل تخيل صحة ذلك النبوة والرسالة الا ان ذلك الذي تخيله فهو في نفسه باطل والفرق الثاني قال ابو علي

يجوز ان يكون معنى لا يكذبونك اي لا يصادفونك كاذبا لانهم يعرفونك بالصدق والامانة كما يقال احمدت الرجل اذا اصبته محمودا واجبنته وابخلته واحمقته اذا صادفته على هذه الاحوال والقول الثاني لا فرق بين هاتين القراءتين قال ابو علي يجوز ان يكون معنى القراءتين واحدا لان معنى التفعيل النسبة الى الكذب كما تقول زنيته وفسقته وخطأته اي قلت له هذه الاشياء وسقيته ورعيته اي قلت له سقاك الله قال ذو الرمة

واسقيه حتى كاد مما ابثه ... تكلمني احجاره وملاعبه

اي انسبه الى السقيا بان اقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا الا ان فعلت اذا اراد ان ينسبه الى امر اكثر من افعلت **المسألة الرابعة** ظاهر هذه الآية يقتضي انهم لا يكذبون محمدا عليه السلام ولكنهم يجحدون بآيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين هذين الامرين على وجوه الاول ان القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة ثم ذكروا في تصحيح هذا الوجه روايات احدها ان الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبتنا ولكنا ان اتبعناك نتخطف من ارضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب وثانيها ان الاخنس بن شريق قال لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد ام صادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا احد غيرنا فقال له والله ان محمدا لصادق وما كذب قط ولكن اذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فنزلت هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول معنى الآية على هذا التقدير ان القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون نبوتك بالسنتهم وظاهرهم وهذا عندي مستبعد ونظيره قوله في قصة موسى عليه السلام وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا الثاني في تأويل الآية انهم لا يقولون انك كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذبا البتة وسموك بالامين فلا يقولون فيك انك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك اما لانهم اعتقدوا ان محمدا عرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل من نفسه كونه رسولا من عند الله وبهذا التقدير لا ينسبونه الى الكذب او لانهم قالوا انه ما كذب في سائر الامور بل هو امين في كلها الا في هذا الواحد الثالث في التأويل انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ثم ان القوم اصروا على التكذيب فالله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك وانما كذبوني ونظيره ان رجلا اذا اهان عبدا لرجل آخر فقال هذا الآخر ايها العبد انه ما اهانك وانما اهانني وليس المقصود منه نفي الاهانة عنه بل المقصود تعظيم الامر وتفخيم الشأن وتهوين ان اهانة ذلك العبد جارية مجرى اهانته ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الرابع في التأويل وهو كلام خطر بالبال وهو ان يقال المراد من قوله فانهم لا يكذبونك اي لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجز على الصدق مطلقا وهو المراد من قوله ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون والمراد انهم يقولون في كل معجزة انه سحر وينكرون دلالة المعجز على الصدق على الاطلاق وكان المقصد انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الانبياء والرسل والله اعلم قوله تعالى **ولقد كذبت رسل من قبلك الى قوله من نبأ المرسلين** في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى ازال الحزن عن قلب رسوله في الآية الاولى بان بين ان تكذيبه يجري مجرى تكذيب الله تعالى فذكر في هذه الآية طريقا آخر في ازالة الحزن عن قلبه وذلك بان بين ان سائر الامم عاملوا انبياءهم بمثل هذه الطريقة وان اولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم الى ان اتاهم الله النصر فانت اولى بالتزام هذه الطريقة لانك مبعوث الى جميع العالمين فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا ثم اكد وقوى تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وبالجملة فالخلف في كلام الله تعالى محال وقوله ولقد جاءك من نبأ المرسلين اي خبرهم في القرآن كيف انجيناهم ودمرنا قومهم قال الاخفش من ههنا صلة كما تقول اصابنا من مطر وقال غيره لا يجوز ذلك لانها لا تزاد في الواجب وانما تزاد مع النفي كما تقول ما اتاني من احد ومن ههنا للتبعيض فان الواصل الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم قصص بعض الانبياء لا قصص كلهم كما قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وفاعل جاء مضمر لدلالة المذكور عليه وتقديره ولقد جاءك من نبأ المرسلين **المسألة الثانية** قوله تعالى لا مبدل لكلمات الله يدل على قولنا في خلق الافعال لانه تعالى لما اخبر الله عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغيير واذا امتنع تطرق التغيير الى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير الى المخبر عنه فاذا اخبر الله عن بعضهم بانه يموت على الكفر كان تركه الكفر منه محالا فكان تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق والله اعلم قوله تعالى **وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت الى قوله فلا تكونن من الجاهلين** في الآية مسائل **المسألة الاولى** المروي عن ابن عباس ان الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في نفر من قريش فقالوا يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الانبياء تفعل وانا نصدق بك فابى الله ان يأتيهم بها فاعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشق عليه ذلك فنزلت الآية والمعنى وان كبر عليك اعراضهم عن الايمان بك وصحة القرآن فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فافعل فالجواب محذوف وحسن هذا الحذف لانه معلوم والنفق سرب في الارض له مخلص الى مكان آخر ومنه نافقاء اليربوع لان اليربوع يخرق الارض الى القعر ثم يصعد من ذلك القعر الى وجه الارض من جانب آخر فكانه يتخذ نفقا يحصل له منفذ من جانب آخر ومنه ايضا سمي المنافق منافقا لانه ينطق بغير ما يظهر كالنافقاء التي يحفرها اليربوع واما السلم فهو مشتق من السلامة وهو الشيء الذي يسلمك الى مصعدك والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول طمعه عن ايمانهم وان لا يتأذى بسبب اعراضهم عن الايمان واقبالهم على الكفر **المسألة الثانية** قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى تقريره ولو شاء الله هدايتهم لجمعهم على الهدى حتى جمعهم على الهدى وحيث لم يفعل ذلك علمنا انه ما شاء هدايتهم وذلك يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل يريد ابقاءه على الكفر والذي يقرر هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن صالحة للايمان او غير صالحة له فان لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر وغير صالحة للايمان فخالق هذه القدرة كان مريدا للكفر لا محالة وان كانت صالحة ايضا للايمان فلما استوت نسبة القدرة الى الطرفين امتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لداعية مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله تعالى وثبت ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة يوجب الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك الايمان فهذا

البرهان اليقيني قوي ظاهر ولا بيان اقوى من ان تطابق البرهان مع ظاهر القرآن قالت المعتزلة المراد ولو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لجمعهم عليه والالجاء هو ان يعلمهم انهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه وحينئذ يمتنعوا من فعل شيء غير الايمان ومثاله ان احدنا لو حصل بحضرة السلطان وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم وهذا الرجل علم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل ذلك السلطان ويكون سببا لكونه ملجأ الى ترك ذلك الفعل فكذا ههنا اذا عرفت الالجاء فنقول انه تعالى انما لم يفعل هذا الالجاء لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كانه لم يقع وانما اراد تعالى ان ينتفعوا بما يختارونه من قبل انفسهم من جهة الوصلة الى الثواب وذلك لا يكون الا اختيارا والجواب انه تعالى اراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعي الى الايمان والى الكفر على السوية او حال حصول هذا الرجحان والاول تكليف ما لا يطاق لان الامر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال وان كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل هذه الاقسام تنافي ما ذكروه من المكنة والاختيار فسقط قولهم بالكلية المسئلة الثالثة قوله تعالى في اخر الاية فلا تكونن من الجاهلين نهي له عن هذه الحالة وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة كما ان قوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه عليه السلام اطاعهم وقبل دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد تحسرك على تكذيبهم ولا يجوز ان تجزع من اعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة قوله تعالى انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون اعلم انه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين تحرص على ان يصدقوك بمنزلة الموتى لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى وقال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب ويجيب ان يستجيب فيه قبول لما دعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة واما قوله والموتى يبعثهم الله ففيه قولان الاول انه مثل لقدرته على الجائهم الى الاستجابة والمراد انه تعالى هو القادر على احياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الايمان وانت لا تقدر عليه والقول الثاني ان المعنى وهؤلاء الكفار يعني الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فحينئذ يسمعون واما قبل ذلك فلا سبيل الى اسماعهم وقرئ يرجعون بفتح الياء واقول لا شك ان الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وانواع العفونات واصلح احوالها ان يدفن تحت التراب وايضا فالروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس فالعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد وايضا العقل بدون معرفة الله وطاعته كالضائع الباطل فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله ومحبته روح الروح فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الاموات فلهذا السبب وصف اولئك الكفار المصرين بانهم الموتى والله اعلم قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم ان هذا النوع الرابع من شبهات منكري نبوة محمد عليه الصلوة والسلام وذلك لانهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فهلا انزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة ويروى ان بعض الملحدة طعنوا فقالوا لو كان محمد قد اتى بآية ومعجزة لما صح ان يقول اولئك الكفار لولا انزل عليه آية ولما قال قادر على ان ينزل آية والجواب عنه ان القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة بدليل انه صلى الله عليه وآله وسلم تحداهم به فعجزوا عن معارضته وذلك يدل على كونه معجزا بقي ان يقال فاذا كان الامر كذلك فكيف قالوا لولا انزل عليه آية من ربه فنقول الجواب عنه من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القرآن معجزا على سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كما في التورية والانجيل والزبور ولاجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الانبياء مثل فلق البحر واظلال الجبل واحياء الموتى الثالث انهم طلبوا مزيد الآيات على المعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكافرين الرابع ان يكون المراد ما حكاه الله عن بعضهم في قوله وهو قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الاية ثم انه تعالى اجاب عن سؤالهم بقوله تعالى قل ان الله قادر على ان ينزل آية يعني انه قادر على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون واختلفوا في تفسير هذه الكلمة وجوه الخامس ان يكون المراد انه تعالى لما انزل آية واضحة ومعجزة باهرة وهي القرآن كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل والله سبحانه له الحكم والامر فان شاء فعل وان شاء لم يفعل لانه لا فاعل لكونها الا بحسب محض المشية على قول اهل السنة وعلى وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا يكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم فان شاء اجابهم اليها وان شاء لم يجبهم اليها السادس انه لما اظهر المعجزة القاهرة والدلالة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة فبعد ذلك لو اجابهم الله في ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا وهكذا الى غير غاية له وذلك يفضي الى ان لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة فوجب في اول الامر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة السابع انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزة القاهرة فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستئصال فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة فلهذا قال ولكن اكثرهم لا يعلمون الثامن انه تعالى علم منهم انهم انما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لاجل العناد والتعصب وعلم تعالى انه لو اعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون فلهذا ما اعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى انه لا فائدة في ذلك فالمراد من قوله ولكن اكثرهم لا يعلمون هو ان القوم لا يعلمون انهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فان الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على اكمل الوجوه قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم الى ربهم يحشرون في الاية مسائل المسئلة الاولى في تقرير وجه النظم انه تعالى بين في الاية الاولى انه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولاظهرها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما اظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل

عليهم

عليهم بكل شيء ان الامر كذلك وتقريره بان قال وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في وصول فضل الله وعنايته واثار رحمته واحسانه اليهم وذلك كالامر المحسوس فاذا كانت اثار عنايته واصلة الى جميع الحيوانات فلو كانت اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولاظهرها ولا يمتنع ان يبخل بها مع ما ظهر انه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها وذلك يدل على انه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الاية وما قبلها والله اعلم الوجه الثاني في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين انهم يرجعون الى الله ويحشرون والمقصود بيان ان الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو ايضا حاصل في حق البهائم المسئلة الثانية الحيوان اما ان يكون بحيث يدب او يكون بحيث يطير فجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات فانه لا يخلو من هذين الصنفين اما ان يدب واما ان يطير وفي الاية سؤالات الاول ان من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر وسائر ما يسبح ويعيش به والجواب لا يبعد ان يوصف بانها دابة من حيث انها تدب في الماء او هي كالطير لانها تسبح في الماء كما ان الطير يسبح في الهواء الا ان وصفها بالدبيب اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران السؤال الثاني ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الارض الجواب من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالاظهر لان ما في السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر الثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كانت اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض السؤال الثالث ما الفائدة في قوله ولا طائر يطير بجناحيه مع ان كل طائر فانما يطير بجناحيه والجواب فيه وجوه الاول ان هذا الوصف انما ذكر للتأكيد كقوله نعجة انثى كما يقال كلمته بفمي ومشيت اليه برجلي الثاني انه قد يقول الرجل لعبده طر في حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير فقد يحصل الطيران لا بالجناح قال الحماسي طاروا اليه زرافات ووحدانا فذكر الجناح ليتمحض هذا الكلام في الطير الثالث انه تعالى قال في صفة الملائكة جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع فذكر ههنا قوله ولا طائر يطير بجناحيه ليخرج عنه الملائكة لانا بينا ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون حالا من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه السؤال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطائر والجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق استغنى عن ان يقول وما من دواب ولا طيور لا جرم حمل قوله الا امم على المعنى السؤال الخامس قوله الا امم امثالكم قال الفراء يقال ان كل صنف من البهائم امة وجاء في الحديث لولا ان الكلاب امة تسبح لامرت بقتلها فجعل الكلاب امة اذا ثبت هذا فنقول الاية دلت على ان هذه الدواب والطيور امثالنا وليس فيها ما يدل على ان هذه المماثلة في اي المعاني حصلت ولا يمكن ان يقال المراد حصول المماثلة من كل الوجوه والا لوجب كونها امثالنا في الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل فظهر انه لا دلالة في الاية على ان تلك المماثلة حصلت في اي الاحوال والامور فنقول ذلك والجواب اختلفوا في تعيين الامر الذي حكم الله فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور وذكروا فيه اقوالا الاول نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال يريد يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني والى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا ان هذه الحيوانات تعرف الله سبحانه وتحمده وتسبحه واحتجوا عليه بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبقوله في صفة الحيوانات كل قد علم صلوته وتسبيحه وبانه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد وقد استقصينا في تقرير هذا القول في هذه الايات وعن ابي الدرداء انه قال ابهمت عقول البهائم عن كل شيء الا عن اربعة اشياء معرفة الاله وطلب الرزق ومعرفة الذكر والانثى وتهيؤ كل واحد منهما لصاحبه وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيمة يعج الى الله تعالى ويقول يا رب ان هذا قتلني عبثا لم ينتفع بي ولم يدعني فآكل من خشاش الارض القول الثاني ان المراد الا امم امثالكم في كونها امما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ويأنس بعضها ببعض ويتولد بعضها من بعض كالانس الا ان للسائل ان يقول حمل الاية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لان كون الحيوانات بهذه الصفات معلوم لكل احد فلا فائدة في الاخبار عنها القول الثالث المراد انها امثالنا في ان دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في انه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة القول الرابع المراد انه تعالى كما احصى في الكتاب كل ما يتعلق باحوال البشر من العمر والرزق والاجل والسعادة والشقاوة فكذلك احصى في الكتاب جميع هذه الاحوال في حق كل الحيوانات قالوا والدليل عليه قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله الا امم امثالكم فائدة الا ما ذكرناه القول الخامس اراد تعالى انها امثالنا في انها تحشر يوم القيمة ويوصل اليها حقوقها كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتقتص للجماء من القرناء القول السادس ما اخترناه في نظم الاية وهو ان الكفار طلبوا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاتيان بالمعجزات الباهرة الظاهرة فبين تعالى ان عنايته وصلت الى جميع الحيوانات كما وصلت الى الانسان ومن بلغت رحمته وعنايته الى حيث لا يبخل على البهائم كان بان لا يبخل به على الانسان اولى فلما منع الله من اظهار تلك المعجزات القاهرة علمنا انه انما منعها لانه علم ان اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب عودة الضرر العظيم اليهم القول السابع ما رواه ابو سليمان الخطابي عن سفيان بن عيينة انه لما قرأ هذه الاية قال ما في الارض آدمي الا وفيه شبه من بعض البهائم ومنهم من يقدم اقدام الاسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو القي اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه وكذلك نجد من الآدميين من يسمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها وان اخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلسا الا رواه عنه ثم قال فاعلم يا اخي انما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الحذار والاحتراز فهذه جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم المسئلة الثالثة ذهب القائلون بالتناسخ الى ان الارواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله موصوفة بالمعارف الحقة والاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تتصل بعالم الملائكة وان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات وكلما كانت تلك الارواح اكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نقلت الى بدن حيوان اخس واكثر تعاسة واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية

فقالوا صح هذه الاية يدل على انه لا دابة ولا طائر الا وهي امم امثالنا ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية اما الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة
في حصول المماثلة ثم ان القائلين بهذا القول الذي ذهبوا اليه قالوا فثبت بهذا ان ارواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة او الشقاوة وان الله تعالى ارسل
الى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بانه ثبت بهذه الاية ان الدواب والطيور امم لقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وذلك تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات
رسولا ارسله الله تعالى اليها ثم اكدوا ذلك بقصة الهدهد وقصة النمل وساير القصص المذكورة في القرآن واعلم ان القول بالتناسخ قد ابطلناه بالدلايل الجيدة في علم الاصول اما
هذه الاية فقد ذكرنا انه يكفي في صدق حصول المماثلة في بعض الامور المذكورة ولا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي المراد بالكتاب قولان الاول
الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع احوال المخلوقات على التفصيل التام كما قال عليه السلم جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة والقول الثاني ان المراد منه
القرآن وهذا اظهر لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود السابق والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن فوجب ان يكون المراد من الكتاب
في هذه الاية القرآن اذا ثبت هذا فلقايل ان يقول كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب والحساب ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم وليس فيه ايضا
تفاصيل مذاهب الناس ودلايلهم في علم الاصول والفروع والجواب ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب ان يكون مخصوصا ببيان الاشياء التي يجب معرفتها والاحاطة بها وبيانه من وجهين
الاول ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا واثباتا الا فيما يجب ان يبين لان احدا لا ينسب الى التفريط والتقصير في ان لا يفعل ما لا حاجة اليه وانما يذكر هذا اللفظ فيما اذا قصر فيما يحتاج اليه الثاني
ان جميع آيات القرآن او الكثير منها دالة اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام ان المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة احكام الله تعالى واذا كان هذا التقييد معلوما من كل
القرآن كان المطلق ههنا محمولا على ذلك المقيد اما قوله ان هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علم الاصول والفروع فنقول اما علم الاصول فانه بتمامه حاصل فيه لان الدلايل الاصلية
مذكورة فيه على ابلغ الوجوه واما روايات المذاهب وتفاصيل الاقاويل فلا حاجة اليها واما تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء ههنا قولان الاول ان القرآن دل على ان
الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه احد هذه الاصول الثلثة كان ذلك في الحقيقة موجودا في القرآن وذكر الواحدي رحمه الله لهذا المعنى امثلة منها المثال الاول روي
ان ابن مسعود كان يقول مالي لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة وروي ان امراة قرات جميع القرآن ثم اتته فقالت يا ابن ام عبد تلوت البارحة
ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة فقال لو تلوتيه لوجدتيه قال تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه وان مما اتانا به الرسول صلى الله عليه واله وسلم قال لعن الله الواشمة والمستوشمة
واقول يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله تعالى بطريق اوضح منه وذلك لانه تعالى قال في سورة النساء وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله فحكم عليه باللعن ثم عدد بعد ذلك
قبايحه وذكر من جملتها قوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وظاهر هذه الاية يقتضي ان تغيير الخلق يوجب اللعن المثال الثاني ذكر ان الشافعي رضي الله عنه كان جالسا في المسجد الحرام
فقال لا تسلوني عن شيء الا اجبتكم فيه من كتاب الله فقال له رجل ما تقول في المحرم اذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال اين هذا فقال قال الله تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه ثم ذكر اسنادا
الى رسول الله انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ثم ذكر اسنادا الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال للمحرم قتل
الزنبور قال الواحدي رحمه الله فاجابه من كتاب الله مستنبطا بثلث درجات واقول ههنا طريق اخر اقرب منه وهو ان الاصل في اموال المسلمين العصمة قال تعالى لها
ما كسبت وقال ولا يسئلكم اموالكم وقال ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم نهى عن اكل اموال الناس الا بطريق التجارة فعند عدم التجارة
وجب ان يبقى على اصل الحرمة وهذه العمومات تقتضي انه لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور شيء فكان التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة اما الطريق الذي ذكره
الشافعي فهو تمسك بالعموم على اربع درجات اولها التمسك بعموم قوله تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه ومن الامور الداخلة تحت هذا امر النبي عليه السلم بمتابعة الخلفاء الراشدين
وثانيها التمسك بعموم قوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها ان عمر كان من الخلفاء الراشدين ورابعها الرواية عن عمر رضي الله عنه انه لم يوجب
في هذه المسئلة شيا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اقرب المثال الثالث قال الواحدي روي في حديث العسيف الزاني ان اباه قال للنبي عليه الصلوة والسلم اقض بيننا بكتاب الله فقال
عليه السلم والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم على المراة ان اعترفت قال الواحدي وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل
على ان كل ما حكم النبي صلى الله عليه واله وسلم به فهو عين كتاب الله تعالى واقول هذا المثال حق لانه تعالى قال لتبين للناس ما نزل اليهم فكل ما بينه الرسول كان داخلا تحت الاية فثبت بهذه
الامثلة ان القرآن لما دل على ان الاجماع حجة وان خبر الواحد حجة وان القياس حجة فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلثة كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن فعند هذا يصح قوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء هذا تقرير هذا القول وهو الذي ذهب اليه جمهور الفقهاء ولقايل ان يقول حاصل هذا الوجه ان القرآن لما دل على ان خبر الواحد والقياس
حجة فكل حكم ثبت باحد هذين الاصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن الا انا نقول حمل قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء على هذا الوجه لا يجوز لان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء في
معرض تعظيم هذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا هذه الاية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم وذلك لانا لو فرضنا ان الله تعالى قال علمي بالاجماع وخبر الواحد
والقياس لان المعنى الذي ذكروه حاصل من هذا اللفظ والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لا يمكن جعله موجبا لمدح القرآن والثناء عليه بسبب اشتمال القرآن عليه لان هذا انما
يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق اخر اشد اختصارا منه فاما لما بينا ان هذا المقصود يمكن تحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا انه لا يمكن ذكره في معرض تعظيم القرآن
وثبت ان المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القرآن فوجب ان يقال انه لا يجوز حمل هذه الاية عليه فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا القول والقول الثاني في تفسير هذه الاية قول من [illegible]

واتى ببيان جميع الاحكام القرآن ان الاصل براءة الذمة في حق جميع التكاليف وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيص على اقسام ما لم يرد فيها التكليف ممتنع لان الاقسام التي
لم يرد التكليف فيها غير متناهية والتنصيص على ما لا نهاية له محال بل التنصيص انما يمكن على المتناهي فالله تعالى مثلا الف تكليف على العباد وذكره في القرآن وامر محمدا عليه السلم
بتبليغ ذلك الالف الى العباد ثم قال بعده ما فرطنا في الكتاب من شيء فكان انه ليس لله على الخلق بعد ذلك الالف تكليف اخر ثم اكد هذه الاية بقوله اليوم اكملت لكم دينكم و
بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهذا تقرير مذهب هؤلاء والاستقصاء فيه انما يليق باصول الفقه والله اعلم ولنرجع الان الى التفسير فنقول قوله
من شيء قال الواحدي من زايدة كقوله ما جاءني من احد وتقديره ما فرطنا في الكتاب شيا لم نثبته واقول كلمة من للتبعيض فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج
المكلفين اليه في هذا الكتاب اما قوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون فالمعنى انه سبحانه يحشر الدواب والطيور يوم القيمة ويتاكد هذا بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وبما روي
عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال يقتص للجماء من القرناء وللعقلاء فيه قولان الاول انه يحشر الطيور والبهائم لايصال الاعواض اليها وهو قول المعتزلة وذلك لان ايصال الالام
الى البهائم من غير سبق جناية لا يحسن الا للعوض ولما كان ايصال العوض اليها واجبا فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الاعواض اليها الثاني قول اصحابنا ان الايجاب على
الله محال بل الله تعالى يحشرها بمجرد الارادة والمشية ومقتضى الالهية واحتجوا على ان القول بوجوب العوض على الله تعالى باطل بامور الحجة الاولى ان الوجوب عبارة عن كونه
مستلزما للذم عند الترك وكونه مستلزما للذم محال لانه تعالى كامل لذاته والكامل لذاته لا يعقل كونه مستلزما للذم بسبب امر منفصل لان ما بالذات لا يبطل عند عروض امر من الخارج
الحجة الثانية انه تعالى مالك لكل المحدثات والمالك يحسن تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة الى العوض الحجة الثالثة لو حسن ايصال الضرر الى الغير لاجل التزام العوض
لوجب ان يحسن منا ايصال المضار الى الغير لاجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل فثبت ان القول بالعوض محال باطل اذا عرفت هذا فلنذكر بعض التفاريع التي
ذكرها القاضي في هذا الباب التفريع الاول قال القاضي كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الالام وكان ذلك العوض لم يصل اليه في الدنيا فانه يجب
على الله حشره في الاخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذي لا يكون كذلك فانه لا يجب حشره عقلا الا انه تعالى اخبر انه يحشر الكل فمن حيث السمع يقطع بذلك وانما قلنا ان في الحيوانات
من لا يستحق العوض البتة لانه ربما بقي مدة حيوته مصونا عن الالام ثم انه تعالى يميته من غير ايلام اصلا فانه لم يثبت بالدليل ان الموت لا بد وان يحصل معه
شيء من الالام وعلى هذا التقدير فانه لا يستحق العوض اصلا التفريع الثاني كل حيوان اذن الله في ذبحه فالعوض على الله وهي اقسام منها ما اذن في ذبحها لاجل الاكل ومنها ما اذن في ذبحها لكونها
مؤذية مثل السباع العادية والحشرات المؤذية ومنها ما اذا المها بالامراض ومنها ما اذا اذن الله في حمل الاحمال الثقيلة عليها واستعمالها في الافعال الشاقة
واما اذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم واذا ظلم بعضها بعضا فذلك العوض على ذلك الظالم فان قيل اذا ذبح ما يؤكل لحمه لا على وجه التذكية فعلى
من العوض اجاب بان ذلك ظلم والعوض على الذابح ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن ذبح الحيوان الا لمأكله التفريع الثالث المراد من العوض منافع
عظيمة بلغت في الجلالة الى حيث لو كانت البهيمة عاقلة وعلمت انه لا سبيل لها الى تحصيل تلك المنفعة الا بواسطة تحمل ذلك الذبح فانها ترضى به فهذا هو العوض الذي
يحسن لاجله الالام والاضرار التفريع الرابع مذهب القاضي واكثر معتزلة البصرة ان العوض منقطع قال القاضي وهو قول اكثر المفسرين لانهم قالوا انه تعالى بعد توفير العوض
عليها يجعلها ترابا وعنده يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وقال ابو القسم البلخي يجب كون العوض دايما واحتج القاضي على قوله بانه يحسن من الواحد منا ان يلتزم عملا شاقا
لاجرة منقطعة فعلمنا ان ايصال الالم الى الغير غير مشروط بدوام الاجر واحتج البلخي على قوله بانه لو كان منقطعا لم يكن قطع ذلك العوض الا باماتة تلك البهيمة واماتتها توجب
الالم وذلك الالم يوجب عوضا اخر وهكذا الى ما لا اخر له والجواب عنه انه لم يثبت بالدليل ان الاماتة لا يمكن تحصيلها الا مع الايلام التفريع الخامس ان البهيمة اذا استحقت
على بهيمة اخرى عوضا فان كانت البهيمة الظالمة قد استحقت عوضا على الله فانه ينقل ذلك العوض الى المظلوم وان لم يكن الامر كذلك فان الله تعالى يكمل له العوض
فهذا مختصر من احكام الاعراض على قول المعتزلة والله اعلم قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا صم وبكم في الظلمات من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط
مستقيم فيه مسئلتان المسئلة الاولى في وجه النظم وجهان الاول انه تعالى بين من حال الكفار انهم بلغوا في الكفر الى حيث كان قلوبهم صارت ميتة عن قبول الايمان بقوله انما يستجيب
الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله فذكر هذه الاية تقريرا لذلك المعنى الثاني انه تعالى لما ذكر في قوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم في كونها
دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم وفي ان عناية الله تعالى محيطة بهم ورحمته واصلة اليهم قال بعده والمكذبون لهذه الدلايل والمنكرون
لهذه العجايب صم لا يسمعون كلاما البتة بكم لا ينطقون بالحق خايضون في ظلمات الكفر غافلون عن تامل هذه الدلايل المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان
الهدى والضلال ليس الا من الله تعالى لانه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم في الظلمات وهو اشارة الى كونهم عميا فهو بعينه نظير قوله في سورة البقرة صم بكم
عمي ثم قال تعالى من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم وهو صريح في ان الهدى والضلال ليس الا من الله تعالى قالت المعتزلة الجواب عن هذا من وجوه الاول
قال الجبائي معناه انه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيمة عند الحشر ويكون كذلك في الحقيقة بان يجعلهم في الاخرة صما وبكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن
طريقها ويصيرهم الى النار وحكى القاضي هذا القول بانه تعالى بين انه يحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما ومأويهم جهنم الثاني قال الجبائي ايضا ويحتمل انهم كذلك
في الدنيا فيكون توسعا من حيث حصلوا بتكذيبهم باياتنا في الظلمات لا يهتدون الى منافع الدين فشبههم من هذا الوجه بهم واجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل الذم الثالث قال الكعبي

ليس هذا على سبيل المجازفة لانه تعالى لو اراد اجمال القول فيه هاهنا فقد فصله في ساير الآيات وهو قوله يضل الله الظالمين وقوله وما يضل به الا الفاسقين وقوله والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وقوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فثبت بهذه الآيات ان نصب الهدى والضلال ان كانت مجملة في هذه الآية الا انها مخصصة مفصلة في ساير الآيات فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ثم ان المعتزلة ذكروا وجوها في هذه الآية على سبيل التفصيل المراد من قوله من يشا الله يضلله محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم والثاني من يشا الله يضلله يوم القيمة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ومن يشا يجعله على صراط مستقيم وهو الصراط الذي يسلكه المؤمنون الى الجنة وقد ثبت بالدليل انه تعالى لا يشا هذا الاضلال الا لمن يستحق العقوبة كما لا يشا الهدى الا للمؤمنين الوجوه التي ذكرها هؤلاء الا ان الاقوام انما يحسن المصير اليها لو ثبت بالدليل العقلي انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره اما لما ثبت بالدليل القطعي العقلي انه لا يمكن حمل هذا الكلام الا على [ظاهره] كان العدول الى هذه الوجوه المتكلفة بعيدا جدا وقد بينا للناس ان الفعل انما يحصل عند حصول الداعي وبينا ان ذلك الداعي هو الله تعالى وبينا ان عند حصول الداعي [يجب الفعل] هذه المقدمات الثلث يوجب القطع بان الكفر والايمان من الله تعالى وبتقديره ومتى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر كان الذهاب الى هذه التكلفات فاسدا قطعا [واستقصينا] هذه الوجوه بالابطال والتفصيل في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم وفي ساير الآيات فلا حاجة الى الاعادة واقربها الى هذا ان الاضلال والهداية معلقات بالمشية وعلى [الله] امروا جميعا ... انه تعالى يحيط بها ان يفعله شا ام ابى والله اعلم قوله تعالى **قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة الى قوله وتنسون ما تشركون** اعلم انه تعالى بين من احوال الكفار انهم ايضا اذا نزلت بهم بلية او محنة فانهم يفزعون الى الله ويلجئون اليه ولا يفزعون حين طاعته في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال الفراء للعرب في ارايت لغتان ومعنيان احدهما روية العين فاذا قلت للرجل ارايتك كان المراد هل رايت نفسك ثم تثني وتجمع فتقول ارايتماكما ارايتموكم والمعنى الثاني ان تقول ارايتك وتريد اخبرني واذا اردت هذا المعنى تركت التاء مفتوحة على كل حال تقول ارايتك ارايتكما ارايتكم ... فنقول مذهب البصريين ان الضمير الثاني وهو الكاف في قولك ارايتك لا محل له من الاعراب والدليل عليه قوله ارايتك هذا الذي كرمت علي ... فلو جعلت للكاف محلا لكنت كانك تقول ارايت نفسك زيدا ما شانه وذلك كلام فاسد فثبت انه لا محل له من الاعراب بل هو حرف لاجل الخطاب وقال الفراء لو كانت توكيدا لوقعت التثنية والجمع على التاء كما يقعان عليها عند عدم الكاف فلما فتحت التاء في خطاب الجمع ووقعت علامة الجمع على الكاف دل ذلك على ان الكاف غير ... للتوكيد ... فثبت بهذا انصراف الفعل الى الكاف وانها واجبة ... هذه الحجة ... فان علامة الجمع تقع عليها مع انها حرف للخطاب مجرد عن الاسمية **المسئلة الثانية** قرا نافع ارايتكم وارايت وارايت وما اشبه ذلك بتخفيف الهمزة في كل القرآن وقرا الكسائي بترك الهمزة في كل القرآن والباقون بالهمزة والتخفيف ... وانشد احمد بن يحيى ... الهمزة واما الذين حققوا فبالبناء الهمزة فالسبب ان الهمزة عين الفعل **المسئلة الثالثة** معنى الآية ان الله تعالى قال لمحمد عليه الصلوة والسلم قل يا محمد لهؤلاء الكفار ان اتاكم عذاب الدنيا او اتتكم العذاب عند قيام الساعة ترجعون فيه الى الله في دفع البلاء والمحنة لا الى الاصنام والاوثان لاجرم قال بل اياه تدعون معنى انكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والمحنة الا الى الله ثم قال فيكشف ما تدعون اليه اي يكشف الضر الذي من اجله دعوتم وتنسون ما تشركون وفيه وجهان الاول قال ابن عباس المراد تتركون الاصنام ولا تدعونهم لعلمكم انها لا تنفع والثاني قال الزجاج يجوز ان يكون المعنى انكم في تركهم دعائهم بمنزلة من نسيهم وهذا قول الحسن لانه قال معرضون اعراض الناسي نظيره قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين ولا يذكرون الاوثان **المسئلة الرابعة** الآية تدل على انه تعالى قد يجيب الدعاء ان شاء وقد لا يجيبه لانه تعالى قال فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولقائل ان يقول ان قوله ادعوني استجب لكم يفيد الجزم بحصول الاجابة فكيف الطريق الى الجمع بين الآيتين والجواب ان يقول تارة يجزم تعالى بالاجابة وتارة لا يجزم ... بحسب محض المشية كما هو قول اصحابنا او بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان كلا الامرين حاصلا لاجرم وردت الآيتان على هذين الوجهين **المسئلة الخامسة** حاصل هذا الكلام كانه تعالى يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم ترجعون عند نزول الشدائد الى الله لا الى الاصنام والاوثان فلم تقدمون على عبادة الاصنام التي لا ينتفعون بعبادتها البتة وهذا الكلام انما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا اما لو كان ذلك مردودا وكان الواجب هو محض التقليد كان هذا الكلام ساقطا فثبت ان هذه الآية من اقوى الدلائل على ان اصل الدين هو الحجة والدليل والله اعلم قوله تعالى **ولقد ارسلنا الى امم من قبلك الى قوله بما كانوا يعملون** اعلم انه تعالى بين في الآية الاولى ان الكفار عند نزول الشدائد يرجعون الى الله تعالى ثم بين في هذه الآية انهم لا يرجعون الى الله تعالى عند كل ما كان من جنس الشدائد بل قد يبقون مصرين على الانكار محتجين عن الرجوع الى الله تعالى وذلك يدل على مذهبنا ... سواء شاهدوا الآيات الهائلة او لم يشاهدوها وفي الآية مسئلتان **المسئلة الاولى** في الآية محذوف والتقدير ولقد ارسلنا الى امم من قبلك رسلا فخالفوهم فاخذناهم بالباساء والضراء وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور قال الحسن الباساء شدة الفقر من البؤس والضراء الامراض والاوجاع ثم قال لعلهم يتضرعون والمعنى انا ارسلنا الرسل اليهم وانا سلطنا الباساء والضراء عليهم لاجل ان يتضرعوا ومعنى التضرع التخشع وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد واصله من الضراعة وهي الذلة يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع اي ذليل ضعيف والمعنى انه تعالى اعلم نبيه انه قد ارسل قبله الى اقوام بلغوا في القسوة الى ان اخذوا بالشدة في انفسهم واموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا والمقصود منه التسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فان قيل اليس قال بل اياه تدعون بل على انهم يتضرعون وههنا تقول انهم لم يتضرعوا قلنا اولئك اقوام وهؤلاء اقوام اخرون او نقول اولئك تضرعوا

لطلب

لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تعالى فلهذا الفرق حسن النفي والاثبات ثم قال تعالى فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا معناه نفي التضرع والتقدير فلم يتضرعوا اذ جاءهم باسنا وذكر كلمة لولا ليفيد انه ما كان لهم عذر في ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان **المسئلة الثانية** احتج الجبائي بقوله لعلهم يتضرعون فقال هذا يدل على انه تعالى انما ارسل الرسل وانما سلط الباساء والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويؤمنوا وذلك يدل على انه تعالى اراد الايمان والطاعة من الكل والجواب ان كلمة لعل تفيد الترجي والتمني وذلك في حق الله محال وانتم حملتموه على ارادة هذا المطلوب ونحن نحمله على انه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله لكان المقصود هذا المعنى فاما تعليل حكم الله تعالى ومشيته فذلك محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان دلت هذه الآية على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه اخر وذلك لانها تدل على انهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان زين لهم اعمالهم فنقول تلك القسوة ان حصلت بفعلهم احتاجوا في ايجادها الى سبب اخر ولزم التسلسل وان حصلت بفعل الله فالقول قولنا وايضا هب ان الكفار انما اقدموا على هذا الفعل بسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم بقي الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح فان كان ذلك لاجل شيطان اخر تسلسل الى غير النهاية وان بطلت هذه المقادير وانتهت بالآخرة الى ان كل احد انما يقدم تارة على الخير واخرى على الشر لاجل الدواعي التي تحصل في قلبه ثم ثبت ان تلك الدواعي لا تحصل الا بايجاد الله تعالى فحينئذ يصح قولنا ويبطل بالكلية قولهم قوله تعالى **فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء الى قوله والحمد لله رب العالمين** اعلم ان هذا الكلام من تمام القصة الاولى وبين تعالى انه اخذهم اولا بالباساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه الآية انهم لما نسوا ما ذكروا به من الباساء والضراء فتحنا عليهم ابواب كل شيء ونقلناهم من الباساء والضراء الى الراحة والرخاء وانواع الآلاء والنعماء والمقصود انه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به ايضا وهذا كما يفعل الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه اخرى طلبا لصلاحه حتى اذا فرحوا بما اوتوا من الخير والنعم لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدام على اعتذار وتوبة فلاجرم اخذناهم بغتة واعلم ان قوله فتحنا عليهم ابواب كل شيء معناه فتحنا عليهم ابواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير حتى اذا فرحوا اي حتى اذا ظنوا ان الذي نزل بهم من الباساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله تعالى فلما فتح الله عليهم ابواب الخيرات ظنوا ان ذلك باستحقاقهم فعند ذلك تظهر ان قلوبهم قست وماتت وانه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق لاجرم فاجاهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون قال الحسن في هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة وقال عليه السلام اذا رايت الله يعطي على المعاصي فان ذلك استدراج من الله تعالى ثم قرا هذه الآية قال اهل المعاني وانما اخذوا في حال الرخاء والراحة ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله تعالى فاذا هم مبلسون اي ايسون من كل خير قال الفراء المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع حجته قد ابلس وقال الزجاج المبلس الشديد الحسرة الحزين والابلاس في اللغة يكون بمعنى الياس من النجاة عند ورود الهلكة ويكون بمعنى انقطاع الحجة ويكون بمعنى الحيرة مما يرد على النفس من البلية وهذه المعاني متقاربة ثم قال فقطع دابر القوم الذين ظلموا الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا اذا كان اخرهم قال امية بن الصلت **شعر** فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا وقال ابو عبيدة دابر القوم اخرهم الذي يدبرهم وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله وقوله والحمد لله رب العالمين فيه وجوه الاول معناه انه تعالى حمد نفسه على ان قطع دابرهم واستاصل شافتهم لان ذلك كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على اولئك الرسل في ازالة شرهم عن اولئك الانبياء عليهم السلم الثاني انه تعالى لما علم قسوة قلوبهم لزم ان يقال انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت انواع كفرهم ومعاصيهم فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب فكان افناؤهم واماتتهم في تلك الحالة موجبا ان لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم الثالث ان يكون هذا الحمد والثناء لله على انعامه عليهم في تكليفهم وازال العذر والعلة عنهم ودعوتهم بكل الوجوه الممكنة ... بان اخذهم اولا بالباساء والضراء ثم نقلهم الى الآلاء والنعماء وامهلهم وبعث الانبياء اليهم فلما لم يزدادوا الا انهماكا في الغي والكفر افناهم الله تعالى وطهر وجه الارض من شرهم فكان قوله والحمد لله رب العالمين على تلك النعم الكثيرة المتقدمة قوله تعالى **قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله الى قوله يصدفون** فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار وتقريره ان اشرف اعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل قوة السامعة والعين محل قوة الباصرة والقلب محل الحيوة والعقل والعلم فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل امر الانسان وبطلت مصالحه في الدين والدنيا ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على تحصيل القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس الا الله تعالى واذا كان الامر كذلك كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه فوجب ان يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس الا هو وذلك يدل على ان عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة **المسئلة الثانية** ذكروا في قوله وختم على قلوبكم وجوها الاول قال ابن عباس معناه وطبع على قلوبكم فلم تعقلوا الهدى الثاني معناه وازال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين الثالث المراد من هذا الختم الازالة ... قلوبكم **المسئلة الثالثة** روي عن نافع به انظر بضم الهاء وهو على لغة من يقرا فخسفنا بهو وبدارهو الارض فحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار به انظر والباقون بكسر الهاء وقرا حمزة والكسائي يصدفون باشمام الزاء والباقون بالصاد اي يعرضون صدف عنه اي اعرض والمراد من تصريف الآيات ايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها يقوي ما قبله في الايصال الى المطلوب فذكر تعالى ان مع هذه المبالغة في التفهيم والتقرير والايضاح والكشف انظر يا محمد انهم كيف يصدفون ويعرضون **المسئلة الرابعة** قال الكعبي دلت الآية على انه تعالى مكنهم من الفهم ولم يخلق فيهم الاعراض والصدود ولو كان تعالى هو الخالق لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى واحتج اصحابنا بعين هذه الآية وقالوا انه تعالى بالغ في اظهار هذه الدلايل وفي تقريرها وازالة الشبهات عنها ثم انهم مع هذه المبالغة القاطعة للعذر ما زادوا الا تماديا في الكفر والغي والعناد وذلك يدل على ان الهدى والضلال لا يحصلان الا بهداية الله تعالى والا باضلاله فثبت ان ...

[...] النها على قولهم قوله تعالى **قل ارأيتكم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون** اعلم ان الدليل المتقدم كان مختصا باحوال السمع
والبصر والقلب وهذا عام في جميع انواع العقاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب الا الله سبحانه فوجب ان يكون هو المعبود بجميع انواع العبادات لا غيره فاما المراد
[...] الذي يجيئهم اما ان يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيء ذلك العذاب او مع سبق هذه العلامة فالاول هو البغتة والثاني هو الجهرة فالاول سماه
[...] لان اصل العذاب وقع بهم وعرفوه حتى لو امكنهم الاحتراز منه لتحرزوا منه وعن الحسن انه قال البغتة وجهرة معناه ليلا او نهارا قال القاضي
[...] لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته لم يكن بغتة ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن جهرة فاما اذا حملنا الكلام على الوجه
[...] فما المراد بقوله هل يهلك الا القوم الظالمون مع علمكم بان العذاب اذا نزل لم يحصل فيه التمييز قلنا الهلاك وان عم الابرار والاشرار الا انه يخص الظالم
[...] الظالمين الشريرين لان الاخيار يستوجبون بسبب تلك المضار بهم انواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله فذا الحال كان بلاء في
[...] الظالمون فاذا نزل بهم البلاء قد خسروا الدنيا والاخرة معا فلذلك وصفهم الله تعالى بكونهم ظالمين وذلك يدل على ان المومن التقي هو السعيد
[...] والكافر هو الشقي كيف دارت قضيته واختلفت احواله والله اعلم قوله تعالى **وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين الى قوله بما كانوا يفسقون**
[...] تقدم انهم قالوا لولا انزل عليه آية من ربه فذكر الله في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة ثم ذكر هذه الآية والمقصود منها ان الانبياء والرسل
[...] لهم على اظهار الآيات وانزال المعجزات بل ذلك مفوض الى مشيئة الله وحكمته وكلمته فقال وما نرسل المرسلين الا مبشرين بالثواب على الطاعات
[...] قبل قولهم واتى بالايمان الذي هو عمل القلب وبالاصلاح الذي هو عمل الجسد فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب
[...] عن فضل قال القاضي انه تعالى علل عذاب الكافرين بكونهم فاسقين وهذا يقتضي ان يكون كل فاسق كذلك فيقال له هذا معارض بانه خص الذين كذبوا
[...] على ان من لم يكذب باياتنا ان الله لا يلحقه الوعيد اصلا وايضا فهذا يقتضي كون هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم ان فسق من عرف الله
[...] ولفسق من انكر هذه الاشياء قوله تعالى **قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك الى قوله افلا تتفكرون**
[...] اعلم ان هذا من بقية الكلام على قوله لولا انزل عليه آية من ربه فقال الله تعالى قل لهولاء الاقوام انما انا مبشر ونذير وليس لي ان احكم على الله تعالى
[...] امورا فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ويفتح علينا ابواب سعاداتها فقال تعالى قل اني لا اقول لكم عندي خزائن الله فهو تعالى
[...] الخزائن جمع خزانة وهي اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء احرازه بحيث لا تناله الايدي وثانيها قوله لا اعلم الغيب ومعناه ان القوم كانوا يقولون
[...] ان تخبرنا عما سيقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك المنافع ولدفع تلك المضار فقال تعالى قل اني لا اعلم الغيب فكيف تطلبون
[...] المقام الاول كانوا يطلبون منه الاموال الكثيرة والخيرات الواسعة وفي المقام الثاني كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ليتوصلوا بمعرفة تلك
[...] بعض المضار والمفاسد وثالثها قوله ولا اقول لكم اني ملك ومعناه ان القوم يقولون ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وتزوج
[...] من الملائكة واعلم ان الناس اختلفوا في انه ما الفائدة في نفي هذه الاحوال الثلثة فالقول الاول ان المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع
[...] لله حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه السلام والقول الثاني ان القوم كانوا يقترحون منه اظهار المعجزات القاهرة القوية كقولهم
[...] الارض ينبوعا الآية فقال تعالى في آخر الآية سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انا لا ادعي الا الرسالة والنبوة واما هذه الامور التي طلبتموها
[...] فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبتموها منه والقول الثالث ان المراد من قوله لا اقول
[...] ادعي كوني موصوفا بالقدرة اللائقة بالاله تعالى ولا اعلم الغيب اي ولا ادعي كوني موصوفا بعلم الله تعالى وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا ادعي الالهية
[...] الكلامين الالهية درجة اعلى من حال الملائكة فصار حاصل هذا الكلام كانه يقول
[...] على استكبار قوله ... **المسألة الثانية** قال الجبائي الآية دالة على ان الملك افضل
[...] ان كان الغرض ما يقتضي طريقة التواضع فالاقرب ان ذلك يدل على ان الملك افضل وان كان المراد نفي
[...] بهذه الآية ظاهرها على انه لا يعمل الا بالوحي وهو يدل على حكمين الاول ان
[...] لا يجتهد بل جميع احكامه صادرة عن الوحي ويتأكد هذا بقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
[...] لا يجوز لاحد من امته ان يعمل الا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى فاتبعوه وذلك
[...] يجري مجرى عمل الاعمى والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير ثم قال افلا تتفكرون
[...] قوله تعالى **وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه الآية**
اعلم انه تعالى لما وصف الرسول بكونهم مبشرين ومنذرين امر الرسول في هذه الآية [...]

المسألة الاولى الانذار الاعلام بموضع المخافة وقوله به قال ابن عباس والزجاج بالقرآن والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية ان اتبع الا ما يوحى الي وقال الضحاك بالله والاولى الاول
والتخويف انما يقع بالقول والكلام لا بذاته تعالى واما قوله الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ففيه اقوال الاول انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم وذلك لانه عليه السلام كان يخوفهم من عذاب
الآخرة وقد كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف ويقع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد صلى الله عليه وسلم حقا فثبت ان هذا الكلام لائق بهولاء ولا يجوز حمله على المومنين لان المومنين
يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يدخل فيه المومنون لانهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه لتجويز ان يموتوا على حالة توجب
الايمان والعمل الصالح وتجويز ان لا يموتوا على هذه الحالة فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر بسبب انهم كانوا يجوزون حصول العذاب وخائفين منه والقول الثاني ان المراد منه المومنون
لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم والقول الثالث ان المراد منه المومنون والكفار وهو الكل لانه لا عاقل الا وهو
يخاف الحشر سواء قطع بحصوله او كان شاكا فيه لانه لا يعلم فساده بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل ولانه عليه السلام كان مبعوثا الى الكل وكان مأمورا بالتبليغ الى الكل
في هذه الآية الذين لا يخافون لان شغلهم بذلك الانذار اكمل بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد **المسألة الثانية** المجسمة تمسكوا بقوله تعالى ان يحشروا الى ربهم وهذا
يقتضي كون الله تعالى مختصا بمكان وجهة لان كلمة الى للانتهاء والغاية والجواب المراد الى المكان الذي جعله مكانا لاجتماعهم وللقضاء عليهم **المسألة الثالثة** ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع في
موقع ليس نصب على الحال كانه قال متحيزين من ولي ولا شفيع والعامل فيه يخافون ثم ههنا بحث وذلك انه ان كان المراد من الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانه
ليس لهم عند الله شفعاء وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه والله كذبهم فيه وذكر ايضا في آية اخرى فقال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال
فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان كان المراد المسلمين فقوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لا ينافي مذهبنا في اثبات الشفاعة للمومنين لان شفاعة الملائكة والرسل
للمومنين انما تكون باذن الله كقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى **المسألة الرابعة** لعلهم يتقون قال
ابن عباس رض معناه وانذرهم لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من الكفار التقوى والطاعة والكلام على هذا النوع
من الاستدلال قد سبق مرارا اما قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم ففيه مسائل **المسألة الاولى** روي عن ابن مسعود رض انه قال مر الملأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد رضيت بهولاء من قومك افنحن نكون تبعا لهولاء اطردهم عن نفسك فلعلك ان طردتهم اتبعناك
فقال عليه السلام انا بطارد المومنين فقالوا فاقمهم عنا اذا جئنا فاذا قمنا فاقعدهم معك ان شئت فقال نعم طمعا في ايمانهم وروي ان عمر رض قال له لو فعلت حتى ننظر الى ما يصيرون
ثم الحوا وقالوا للرسول عليه الصلوة والسلام اكتب بذلك كتابا فدعا بالصحيفة ليكتب فنزلت هذه الآية فرمى بالصحيفة واعتذر عمر من مقالته قال سلمان وخباب فينا نزلت فكان
رسول الله يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبنا ركبته وكان يقوم عنا اذا اراد القيام فنزل قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه
وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات **المسألة الثانية** احتج الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه
الاول انه عليه السلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك فكان ذلك الطرد ذنبا الثاني انه تعالى قال فتطردهم فتكون من الظالمين وقد ثبت انه طردهم فيلزم ان يقال انه كان
من الظالمين الثالث انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال وما انا بطارد المومنين ثم انه تعالى امر محمدا بمتابعة الانبياء عليهم السلام في جميع الاعمال الحسنة حيث قال اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده فبهذا الطريق وجب على محمد عليه الصلوة والسلام ان لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك ذنبا الرابع انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف فزاد فيها فقال تريد زينة الحيوة الدنيا
ثم انه تعالى نهاه عن الالتفات الى زينة الحيوة الدنيا في آية اخرى فقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا فكان ذلك ذنبا الخامس ان اولئك الفقراء كلما دخلوا
على رسول الله بعد هذه الواقعة كان يقول عليه السلام مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم او لفظ هذا معناه وذلك يدل ايضا على الذنب والجواب عن الاول انه عليه السلام ما طردهم لاجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من
فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه اكابر قريش وكان غرضه منه التلطف في ادخالهم في الاسلام ولعله عليه السلام كان يقول هولاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه
المعاملة امر مهم في الدنيا والدين وهولاء الكفار فانهم يفوتهم الدين والاسلام فكان ترجيح هذا الجانب اولى فاقصى ما يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطأ الا ان الخطأ في الاجتهاد مغفور
واما قوله ثانيا ان طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين فجوابه ان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه والمعنى ان اولئك الضعفاء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول عليه السلام
فاذا طردهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلما الا ان هذا من باب ترك الافضل والاولى لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الافضل
والاكمل **المسألة الثالثة** قرأ ابن عامر بالغدوة والعشي بضم الغين وفي سورة الكهف مثله والباقون بالغداة بالالف وفتح الغين قال ابو علي الفارسي الوجه قراءة العامة بالغداة لان غداة
تستعمل نكرة فامكن تعريفها بادخال لام التعريف عليها واما غدوة فمعرفة وهو علم صيغ له واذا كان كذلك وجب ان يمتنع ادخال لام التعريف عليه كما يمتنع ادخاله على سائر المعارف وكتبة
هذه الكلمة بالواو في المصحف لا يدل على قولهم الا ترى انهم كتبوا الصلوة بالواو وهي الف فكذا ههنا قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للحين كما جعلوا ام حبين اسما لدابة معروفة
قال وزعم يونس عن ابي عمرو انك اذا قلت لقيته يوما من الايام غدوة او بكرة وانت تريد المعرفة لم تنون فهذه الاشياء تقوي قراءة العامة واما وجه قراءة ابن عامر فهو ان سيبويه قال وزعم
الخليل انه يجوز ان تقول اتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلها بمنزلة ضحوة **المسألة الرابعة** في قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي قولان الاول ان المراد من الدعاء الصلوة يعني يعبدون ربهم
بالصلوة المكتوبة وهي صلوة الصبح والعصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقيل المراد من الغداة والعشي طرفا النهار وذكرهما تنبيها على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس

المراد الدعاء والذكر قال ابراهيم الدعاء هاهنا الذكر والمعنى انهم يذكرون ربهم طرفي النهار **المسئلة الثالثة** المجسمة تمسكوا في اثبات الاعضاء لله تعالى بقوله يريدون وجهه وبسائر الآيات المناسبة له مثل قوله ويبقى وجه ربك وجوابنا ان قوله قل هو الله احد يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الاعضاء والاجزاء فثبت انه لا بد من التأويل وهو من وجهين الاول انه تعالى يقول يريدون وجهه والمعنى يريدونه الا انهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل والثاني ان من احب ذاتا احب ان يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا وتمام هذا الكلام تقدم في قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم قال تعالى ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء اختلفوا ان الضمير في قوله حسابهم وعليهم الى ماذا يعود فالقول الاول انه عائد الى المشركين والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شيء ولا حسابك على المشركين وانما الله هو الذي يدبر عبيده كما شاء واراد والغرض من هذا الكلام ان النبي عليه الصلوة والسلم لا يحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار فلعلهم يدخلون في الاسلام ويتخلصون من عذاب الكفر فقال تعالى لا تكن مسعا نهم في الكرام لان الله تعالى هو الهادي والمدبر والقول الثاني ان الضمير عائد الى الذين يدعون ربهم وهم الفقراء وذلك اشبه بالظاهر والدليل عليه ان الكناية في قوله فتطردهم فتكون من الظالمين عائد لا محالة الى هؤلاء الفقراء فوجب ان يكون سائر الكنايات عائدة اليهم وعلى هذا التقدير ففي قوله ما عليك من حسابهم قولان احدهما ان الكفار طعنوا في ايمان الفقراء وقالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لانهم يجدون بهذا السبب ماكولا وملبوسا والا فهم فارغون عن دينك فقال الله تعالى ان الامر كذلك ما يلزمك الا اعتبار الظاهر وان كان لهم باطن غير مرضي عند الله فحسابهم عليهم لازم لهم لا يتعدى اليك كما ان حسابك اليهم لا يتعدى كقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى فان قيل اما كفى قوله ما عليك من حسابهم من شيء حتى ضم اليه قوله وما من حسابك عليهم من شيء قلنا جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما معنى واحد وهو المعنى في قوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا كانه قيل لا تؤاخذ انت ولا هم بحساب صاحبه والقول الثاني ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتملهم وتطردهم ولا حساب رزقك عليهم وانما الرازق لهم ولك هو الله تعالى فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم واعلم ان هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلم اذ قال له قومه انؤمن لك واتبعك الارذلون فاجابهم نوح عليه السلم وما علمي بما كانوا يعملون ان حسابهم الا على ربي لو تشعرون وعنوا بقولهم الارذلون الحاكة والمحترفين بالحرف الخسيسة فكذلك هاهنا وقوله فتطردهم جواب النفي ومعناه ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم بمعنى انه لم يكن عليك حسابهم حتى انك لاجل ذلك الحساب تطردهم وقوله فتكون من الظالمين يجوز ان يكون عطفا على قوله فتطردهم على وجه التسبب لان كونه ظالما معلول طردهم ومسبب له واما قوله فتكون من الظالمين ففيه قولان الاول ان تكون من الظالمين لنفسك بهذا الطرد الثاني فتكون من الظالمين لهم لانهم استوجبوا مزيد التقريب والترحيب فكان طردهم ظلما لهم قوله تعالى **وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم بالشاكرين** فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى بين ان هذه الافتتان ان كل احد مبتلى بصاحبه فاولئك الكفار الرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الاسلام فقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب ان نساوي هؤلاء الفقراء والمساكين وان نعترف لهم بالتبعية فكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله اؤلقي عليه الذكر من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واما فقراء الصحابة فكانوا يرون اولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الاحوال لهؤلاء الكفار مع انا نبقى في الشدة والضيق والقلة فقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض فاحد الفريقين يرى الاخر متقدما عليه في المناصب الدينية والفريق الاخر يرى الفريق الاول متقدما عليه في المناصب الدنيوية فكانوا يقولون اهذا هو الذي فضله الله علينا واما المحققون فهم الذين يعلمون ان كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه اما بحكم المالكية على ما هو قول اصحابنا او بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة وكانوا صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الآلاء والنعماء وهم الذين قال الله فيهم اليس الله باعلم بالشاكرين **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية في مسئلة خلق الاعمال من وجهين الاول ان قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض تصريح بان الفتنة تلك الفتنة من الله تعالى والمراد من تلك الفتنة ليس الا اعتراضهم على الله تعالى في ان جعل اولئك الفقراء رؤساء الدين والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على انه تعالى هو الخالق للكفر الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا والمراد من قوله من الله عليهم هو انه من عليهم بالايمان بالله ومتابعة الرسول وذلك يدل على ان هذه المعاني انما حصلت من الله تعالى لانه لو كان الموجد للايمان هو العبد فالله تعالى ما من عليه بالايمان بل العبد هو الذي من على نفسه بهذا الايمان فصارت هذه الاية دليلا على قولنا في هذه المسئلة من هذين الوجهين اجاب الجبائي عنه بان المراد من هذه الفتنة التكليف بما يوجب التشديد وانما فعلنا ذلك ليقولوا اهؤلاء اي ليقول بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا اهؤلاء من الله عليهم بالايمان فاجاب الله تعالى عنه بان قال وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليصبروا وليشكروا فكانت عاقبة امرهم ان قالوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا على سبيل الانكار فاللام في ليقولوا لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والجواب عن الوجهين انه عدول عن الظاهر من غير دليل لا سيما والدليل العقلي قائم على صحة هذا الظاهر وذلك لانه لما كانت مشاهدة هذه الاحوال توجب الانفة والانفة توجب العصيان والاصرار وموجب الموجب موجب كان الالزام واردا **المسئلة الثالثة** في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه الاول ان الغني والفقر كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا في قصة نوح وكما قال في قوم صالح قال الذين استكبروا انا بالذي آمنتم به كافرون الثاني ابتلاء الشريف بالوضيع الثالث ابتلاء الذليل بالعزيز وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ولا تجتمع في انسان البتة بل هي موزعة على الخلق وصفات الكمال محبوبة لذاتها فكل احد يحسد صاحبه على ما آتاه الله من صفات الكمال فاما من عرف سر الله في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق وعاش عيشا طيبا في الدنيا والاخرة **المسئلة الرابعة** قال هشام بن الحكم ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند حدوثها واحتج بهذه الاية لان الافتتان هو الاختبار والامتحان وذلك لا يصح الا لطلب العلم وجوابه قد مر مرارا قوله تعالى **واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة الى قوله فانه غفور رحيم** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في قوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقال بعضهم هو على اطلاقه في كل من هذه صفته وقال اخرون بل نزلت في اهل الصفة الذين سال المشركون الرسول طردهم وابعادهم فاكرمهم

بهذا الاكرام

بهذا الاكرام وذلك لانه تعالى نهى الرسول اولا عن طردهم ثم امره بان يكرمهم بهذا النوع من الاكرام قال عكرمة كان الرسول اذا رآهم بدأهم بالسلم ويقول الحمد لله الذي جعل في امتي من امرني ان ابدأهم بالسلم وعن ابن عباس ان عمر لما اعتذر من مقالته واستغفر الله منها وقال للرسول صلى الله عليه وسلم ما اردت بذلك الا الخير نزلت هذه الاية وقال بعضهم ان قوما اقدموا على ذنوب ثم جاؤا الى النبي عليه السلم مظهرين الندامة والاسف فنزلت هذه الاية فيهم والاقرب من هذه الاقاويل ان تحمل هذه الاية على عمومها فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف وفي هذا اشكال وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان يقال في كل واحد من آيات هذه السورة ان سبب نزولها هو الامر الفلاني **المسئلة الثانية** قوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا مشتمل على اسرار عالية وذلك لان ما سوى الله فهو آيات وجود الله وآيات صفات جلاله واكرامه وآيات وحدانيته وما سوى الله فلا نهاية له وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل الى الوقوف عليه على التفصيل التام الا ان الممكن هو ان يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها الى معرفة الله ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسابح في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج تلك الآيات وهذا مشرع جملي لا نهاية لتفاصيله ثم ان العبد اذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا امر الله محمدا بان يقول لهم سلام عليكم فيكون هذا التسليم بشارة بحصول السلامة وقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة بشارة بحصول الكرامة عقيب تلك السلامة اما السلامة واما الكرامة فبالوصول الى الباقيات الصالحات والمجردات القدسيات والوصول بحضرة عالم الانوار والترقي الى معارج سرادقات الجلال **المسئلة الثالثة** ذكر الزجاج عن المبرد ان السلام في اللغة اربعة اشياء فمنها سلمت سلاما وهو بمعنى الدعاء ومنها انه اسم من اسماء الله ومنها الاسلام ومنها انه اسم للشجر العظيم احسبه سمي بذلك لسلامته من الآفات وهو ايضا اسم للحجارة الصلبة وذلك ايضا لسلامتها من الرخاوة ثم قال الزجاج قوله سلام عليكم هاهنا يحتمل تأويلين احدهما ان يكون مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراح والتسريح ومعنى سلمت عليه سلاما دعوت له بان يسلم من الآفات في دينه ونفسه فالسلام بمعنى التسليم والثاني ان يكون السلام جمع السلامة فمعنى قوله السلام عليكم السلامة عليكم اي عليكم هذا بعض هذه الوجوه لذكر السلام في قوله فقل سلام عليكم ولو كان معرفا يصح هذا الوجه وقد ذكرنا في هذه المواضع كلها في سورة التوبة ذلك الموضع فاذا نقلنا الى هذا الموضع كمل هذا البحث والله اعلم اما قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله كتب كذا على فلان يفيد الايجاب وكلمة على ايضا تفيد الايجاب ومجموعهما مبالغة في الايجاب فهذا يقتضي كونه سبحانه وتعالى راحما لعباده رحيما بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب فقال اصحابنا له سبحانه ان يتصرف في عبيده كيف شاء واراد الا انه اوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم وقالت المعتزلة ان كونه عالما بقبح القبائح عالما بكونه غنيا عنها يمنعه من الاقدام على القبائح ولو فعله كان ظالما والظلم منه محال وهذه المسئلة من المسائل الجليلة في علم الاصول **المسئلة الثانية** دلت هذه الاية على انه لا يمتنع تسمية ذات الله بالنفس وايضا قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه والنفس هاهنا بمعنى الذات والحقيقة فاما بمعنى الجسم والدم فالله تعالى مقدس عنه لانه لو كان مركبا والمركب ممكن وايضا انه احد والاحد لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لم يكن جسما وايضا انه غني كما قال تعالى والله الغني والغني لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام متماثلة في الماهية فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله ليس كمثله شيء والدلائل العقلية كثيرة ظاهرة قوية جلية دالة على ذلك **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ينافي ان يقال انه تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ابد الآباد وينافي ان يقال انه يمنعه عن الايمان ثم يامره حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان وجواب اصحابنا انه رحيم بخلقه فهو على هذا التقدير رحمة البالغ وحكمة القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين **المسئلة الرابعة** من الناس من قال انه تعالى لما امر الرسول بان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله تعالى فهذا يدل على انه سبحانه قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وتحقيق هذا الكلام انه تعالى وعد اقواما بان يقول لهم بعد الموت سلام قولا من رب رحيم ثم ان اقواما اعمالهم في العبودية حتى صاروا في حياتهم الدنيوية كانوا ينتقلون الى عالم القيمة لا جرم صار التسليم الموعود به بعد الموت في حق اقوام معجلا لهم حال كونهم في الدنيا ومنهم من قال انما هذا كلام الرسول وقوله على المتقدمين فهو درجة عالية ثم قال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا اشارة الى التوبة من الكفر لان هذا الكلام خطاب مع الذين وصفهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فثبت ان المراد منه توبة المسلم عن المعصية والمراد من قوله بجهالة ليس هو الخطأ والغلط لان ذلك لا حاجة به الى التوبة بل المراد ان يقدم على المعصية بسبب الشهوة فكان المراد منه بيان ان المسلم اذا اقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية فان الله تعالى يقبل توبته **المسئلة الثانية** قرأ نافع انه من عمل بفتح الالف فانه غفور رحيم بكسر الالف وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيهما والباقون بالكسر فيهما اما فتح الاول فعلى التفسير للرحمة كانه قيل كتب ربكم الرحمة انه من عمل منكم واما فتح الثانية فعلى ان يجعله بدلا من الاول كقوله تعالى ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا انكم مخرجون وقوله كتب عليه انه من تولاه فانه يضله وقوله الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم قال ابو علي الفارسي من فتح الاولى فقد جعلها بدلا من الرحمة واما التي بعد الفاء فعلى انه اضمر له خبرا تقديره فله انه غفور رحيم فله غفرانه او اضمر مبتدأ يكون ان خبره كانه قيل فامره انه غفور رحيم فقد تم هذا الكلام ابتداء وقال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم دخلت الفاء جوابا للجزاء وكسرت ان لانها دخلت على مبتدأ وخبر كانك قلت فهو غفور رحيم الا ان هذا الكلام بان واكده هذا قول الزجاج وقرأ نافع الاولى بالفتح والثانية بالكسر ابدل الاولى من الرحمة واستأنف ما بعد الفاء **المسئلة الثالثة** قوله من عمل منكم سوءا بجهالة قال الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ثم اختلفوا فقيل لانه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه من العقاب وقيل جاهل وان علم ان عاقبة ذلك الفعل مذمومة الا انه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل ومن آثر القليل على الكثير قيل في العرف انه جاهل وحاصل الكلام انه وان لم يكن جاهلا الا انه لما فعل ما يليق بالجاهل اطلق عليه لفظ الجاهل وقيل نزلت هذه الاية في عمر حين اشار باجابة الكفرة الى ما اقترحوه ولم يعلم انها مفسدة

ونظير هذه الآية قوله انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة المسئلة الرابعة قوله تعالى ثم تاب من بعده واصلح معنى تاب اشارة الى الندم على الماضي وقوله واصلح اشارة الى
كونه آتيا بالاعمال الصالحة في الزمان المستقبل ثم قال فانه غفور رحيم فهو غفور بسبب ازالة العقاب رحيم بسبب ايصال الثواب الذي هو نهاية في الرحمة قوله تعالى وكذلك نفصل
الآيات ولتستبين سبيل المجرمين والمراد كما فصلنا لك في هذه السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقرير كل حق يكره اهل الباطل
وقوله ولتستبين عطف على المعنى كانه قيل ليظهر الحق ولتستبين وحذف لكونه معلوما واختلف القراء في قوله ولتستبين قرأ نافع لتستبين بالتاء وسبيل بالنصب والمعنى ولتستبين يا محمد
سبيل هؤلاء المجرمين وقرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم ليستبين بالياء وسبيل بالرفع والباقون بالتاء وسبيل بالرفع على تأنيث سبيل المجرمين ولم يذكر سبيل المؤمنين لان ذكر احد
القسمين يدل على الثاني كقوله سرابيل تقيكم الحر ولم يذكر البرد وايضا الضدان اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت خاصية القسم الآخر والحق والباطل لا واسطة
بينهما فمتى استبانت طريقة المحقين استبان ايضا لا محالة طريقة المبطلين قوله تعالى قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله الى قوله وهو خير الفاصلين فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
لما ذكر في الآية المتقدمة انه يفصل الآيات ليظهر الحق وليستبين سبيل المجرمين ذكر في هذه الآية انه نهى عن سلوك سبيلهم فقال قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله اي انما تعبدونها على سبيل الهوى
والتقليد لا على سبيل الحجة لان الاصنام جمادات واحجار وهي اخس مرتبة من الانسان بكثير وكون الاشرف مشتغلا بعبادة الاخس امر يدفعه صريح العقل وايضا ان القوم كانوا ينحتون تلك
الاصنام ويركبونها ومن المعلوم بالبديهة انه يقبح من هذا الصانع ان يعبد مصنوعه فثبت ان عبادتها مبنية على الهوى ومضادة للهدى وهذا هو المراد من قوله قل لا اتبع اهواءكم
قد ضللت اذا وما انا من المهتدين اي فان اتبعت اهواءكم فانا ضال وما انا من الهدى على شيء والمقصود كانه يقول لهم انتم كذلك ولما نفى ان يكون الهدى حاصلا بسبب اتباعه
قال اني على بينة من ربي اي في انه لا معبود سواه وكذبتم انتم به حيث اشركتم به غيره واعلم انه عليه السلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا
يستعجلون نزول ذلك العذاب فقال تعالى قل يا محمد ما عندي ما تستعجلون به يعني قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء والمراد ان ذلك العذاب ينزله
الله في الوقت الذي اراد انزاله فيه ولا قدرة لي على تقديمه او تأخيره ثم قال ان الحكم الا لله وهذا مطلق يتناول الكل والمراد ههنا ان الحكم الا لله فقط في تأخير عذابهم يقضي الحق اي القضاء
الحق وكل ما يقضي من التأخير والتعجيل وهو خير الفاصلين اي القاضين المسئلة الثانية احتج اصحابنا بقوله ان الحكم الا لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضى الله
فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله به وكذلك في جميع الافعال والدليل عليه انه تعالى قال ان الحكم الا لله وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا حكم الا لله واحتج المعتزلة بقوله يقضي الحق ومعناه ان
كل ما قضى به فهو الحق وهذا يقتضي ان لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من العاصي لان ذلك ليس بحق المسئلة الثالثة قرأ ابن كثير ونافع وعاصم يقص الحق بالصاد من القصص يعني كل ما انبأ
تعالى به وامرهم به فهو من اقاصيص الحق كقوله نحن نقص عليك احسن القصص وقرأ الباقون يقضي الحق والمكتوب في المصاحف يقض بغير ياء لانها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين
كقوله سندع الزبانية فما تغن النذر وقوله يقض الحق قال الزجاج فيه وجهان جائزان ان يكون الحق صفة المصدر والتقدير يقضي القضاء الحق ويجوز ان يكون يقضي الحق يصنع الحق لان كل
شيء صنعه الله فهو حق وعلى هذا التقدير الحق يكون مفعولا به وقضى بمعنى صنع قال الهذلي شعر وعليهما مسرودتان قضاهما داود اي صنعهما واحتج ابو علي لهذه القراءة بقوله
خير الفاصلين قال والفصل يكون في القضاء لا في القصص اجاب ابو علي الفارسي بان القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل في القول قال تعالى انه لقول فصل وقال احكمت آياته ثم فصلت
وقال نفصل الآيات والله اعلم قوله تعالى قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم والله اعلم بالظالمين اعلم ان المعنى لو ان عندي اي في قدرتي وامكاني ما
تستعجلون به من العذاب لقضي الامر بيني وبينكم اي لاهلكتكم عاجلا غضبا لربي واقتصاصا من تكذيبكم ولتخلصت سريعا والله اعلم بالظالمين وبما يجب في الحكمة من وقت عقابهم ومقداره
والمعنى اني لا اعلم وقت عقوبة الظالمين والله اعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اعلم انه تعالى قال في الآية الاولى والله اعلم بالظالمين يعني انه سبحانه هو العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجيله
اصلح ويؤخر ما تأخيره اصلح وفي الآية مسائل المسئلة الاولى المفاتح جمع مفتح والمفتح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو
مفتح قال الفراء في قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة يعني خزائنه فلفظ المفاتح يمكن ان يكون المراد منه المفاتيح ويمكن ان يكون المراد منه الخزائن اما على التقدير الاول
فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فالعالم بتلك المفاتيح وبكيفية استعمالها في فتح تلك الاغلاق
والاقفال امكنه ان يتوصل بتلك المفاتيح الى ما في تلك الخزائن فكذلك ههنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ مفاتيح واما على
الثاني فالمعنى وعنده مفاتح الغيب فعلى التقدير الاول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم والحكماء يفسرون هذه الآية بحث متفرع على اصولهم فانهم قالوا ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولا يكون علة العلم بالعلة قالوا واذا ثبت هذا فنقول الموجود اما
ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله سبحانه فكل ما سواه فهو ممكن والممكن لذاته لا يوجد الا بتأثير الواجب لذاته وكل ما سوى الحق موجود بايجاده
كائن بتكوينه اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر
ثم علمه بذلك الاثر الاول الصادر يوجب علمه بالاثر الثاني لان الاثر الاول علة للاثر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم الغيب الاعلم الحق سبحانه بذاته المخصوص
ثم يحصل من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة منه على ترتيبها المعتبر ولما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لا جرم صح ان يقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة

هذه الآية بناء على هذه الطريقة ثم اعلم ان ههنا طريقة اخرى وهي ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا
الخيال والوهم واستحضار المعقولات المجردة ومثل هذا الانسان كالنادر وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية محضة مجردة والانسان الذي يقوى على الاحاطة
بمعنى هذه القضية نادر جدا والقرآن انما انزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو انه من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة فاذا اراد ايصالها الى عقل كل احد ذكر لها مثالا
من الامور المحسوسة الداخلة تحت تلك القضية الكلية ليصير ذلك المعقول معاضدا بهذا المثال المحسوس ويصير مفهوما لكل احد والامر في هذه الآية ورد على هذا القانون لانه قال اولا
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم اكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال ويعلم ما في البر والبحر وذلك لان الحس والخيال قد وقف على عظمة احوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس
يكشف عن حقيقة عظيمة في ذلك المعقول وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى قدم ذكر البر على ذكر البحر لان الانسان قد شاهد احوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز
والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن واما البحر فاحاطة العقل باحوالها اقل الا ان الحس يدل على ان عجائب البحار في الجملة اكثر وطولها وعرضها
اعظم وما فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات اعجب فاذا استحضر الخيال صورة البر والبحر على هذا الوجه ثم عرف ان مجموعهما قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت هذه الآية ثم انه تعالى كما كشف عن عظمة قوله وعنده مفاتح الغيب بذكر البر والبحر
كشف عن عظمة البر والبحر بقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها وذلك لان العقل يستحضر جميع ما على وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ثم يستحضر
ما فيها من النجم والشجر ثم استحضر انه لا تتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ثم تجاوز عن هذا المثال الى مثال آخر اشد منه وهو قوله ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة
تكون في غاية الصغر وظلمات الارض مستقى اكبر الاجسام واعظمها مختفيا فيها فاذا سمع ان تلك الحبة الملقاة في ظلمات الارض على اتساعها وعظمتها لا يخرج عن علم الله
سبحانه البتة صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب تتحير العقول فيها وتتقاصر الافكار والالباب
عن الوصول الى مباديها ثم انه تعالى لما قوى امر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد الى ذكر القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة
اخرى فقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب فهذا ما حصلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية المسئلة الثانية
المتكلمون قالوا انه تعالى فاعل العالم بجواهره واعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا انه سبحانه مبدأ
لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لانه لما ثبت انه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات
المتغيرة الزمانية وكذلك انه وقد سلموا ان العلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بهذه المتغيرات والزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك يبطل قول
المسئلة الثالثة قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب يفيد الحصر اي عنده لا عند غيره ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة ايضا عند ذلك الآخر
يبطل هذا الحصر وايضا فكما ان لفظ الآية يدل على التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه وتقريره ان المبدأ لحصول العلم بالآثار والصنائع هو العلم بالمؤثر
والمؤثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه فالمفتح للعلم بالاول بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس الا له لان ما سواه اثر والعلم بالاثر لا يفيد العلم بالمؤثر
فظهر بهذا البرهان ان مفاتح الغيب ليست الا عند الحق سبحانه المسئلة الرابعة قرأ ولا حبة ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على محل من ورقة وان يكون
رفعا على الابتداء وخبره الا في كتاب مبين كقولك لا رجل منهم ولا امرأة الا في الدار المسئلة الخامسة قوله الا في كتاب مبين فيه قولان الاول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله وهذا هو
الاصوب والثاني قال الزجاج يجوز ان يكون الله تعالى جل ثناؤه اثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل ان يخلق الخلق كما قال تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا
في كتاب من قبل ان نبرأها وفائدة هذا الكتاب امور احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وانه لا يغيب عنه مما في السموات
والارض شيء فيكون في ذلك عبرة كاملة تامة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في هذا العالم فيجدونه موافقا له وثانيها يجوز ان يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الحبة
والورقة تنبيها للمكلفين على امر الحساب واعلاما بانه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء لانه اذا كان لا يهمل الاحوال التي ليس فيها ثواب وعقاب وتكليف فبان لا يهمل الاحوال
المشتملة على الثواب والعقاب اولى وثالثها انه تعالى علم احوال جميع الموجودات فيمتنع تغيرها عن مقتضى ذلك العلم والا لزم الجهل فاذا كتب احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل
التام امتنع ايضا تغيرها والا لزم الكذب فيصير كتبه جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجبا تاما وسببا كاملا في انه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه وسلامه جف
القلم بما هو كائن الى يوم القيامة قوله تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون
اعلم انه تعالى لما بين كمال علمه بالآية الاولى بين كمال قدرته بهذه الآية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها في جميع الاحوال
وتدبيرها على احسن الوجوه حالتي النوم واليقظة فاما قوله وهو الذي يتوفاكم بالليل فالمعنى انه يتوفى نفوسكم التي بها تقدرون على الادراك والتمييز كما قال الله تعالى الله
يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فالله يقبض الارواح عن التصرف في النوم كما يقبضها بالموت وههنا بحث وهو ان النائم لا شك انه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه
مقبوضة البتة واذا كان كذلك لم يصح ان يقال توفاه فلا بد ههنا من تأويل وهو ان حال النوم تغور الارواح الحساسة من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة
معطلة عن اعمالها فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الاعمال وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الاعمال فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار

فصح اطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه ثم قال ويعلم ما جرحتم بالنهار يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى وما علمتم من الجوارح والمراد منها الكواسب من الطير والسباع
واحدها جارحة قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اى اكتسبوا وبالجملة فالمراد منها اعمال الجوارح ثم قال تعالى ثم يبعثكم فيه ثم يرد اليكم ارواحكم في النهار والبعث منها اليقظة
ثم قال ليقضى اجل مسمى اى اعماركم المكتوبة وهى قوله تعالى واجل مسمى عنده والمعنى يبعثكم من نومكم الى ان تبلغوا اجالكم ومعنى القضاء فصل الامر على سبيل التمام ومعنى قضاء الاجل
فصل مدة العمر من غيرها بالموت واعلم انه تعالى لما ذكر انه ينيمهم اولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الاحياء بعد الاماتة لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة
فقال ثم الى مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم وجميع احوالكم واعمالكم قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت
توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين اعلم ان هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال
حكمته وتقريره انا بينا فيما سبق انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الفوقية بالمكان والجهة بل يجب ان يكون المراد منه الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى
انه اعلى وانفذ ومنه قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومما يؤكد ان المراد ذلك ان قوله وهو القاهر فوق عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل بسبب هذه الفوقية والفوقية المفيدة صفة
القهر هي الفوقية بالقدرة لا بالجهة اذ المعلوم ان المرتفع في المكان قد يكون مقهورا وتقرير هذا القهر من وجوه الاول انه قهار للعدم بالتكوين والايجاد الثاني انه قهار للموجود بالافناء
والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة وبالعكس فلا وجود ولا عدم الا بايجاده وتكوينه الثالث انه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة
والظلمة بالنور والنهار بالليل بالضد وتمام تقريره في قوله قل اللهم مالك الملك الآية واذا عرفت منهج الكلام فاعرف انه بحر لا ساحل له لان كل مخلوق فله ضد فالفوق ضده التحت
والماضي ضد المستقبل والنور ضد الظلمة والحيوة ضدها الموت والقدرة ضدها العجز وتأمل في سائر الاحوال والصفات ليظهر ان حصول التضاد بينها يقضي عليهما
بالمقهورية والعجز والنقصان وحصول هذه الصفة في الممكنات يدل على ان لها مدبرا قادرا قاهرا منزها عن الضد والند مقدسا عن الشبه والشكل كما قال وهو القاهر فوق عباده
الرابع ان هذا البدن مؤلف من الطبائع الاربعة وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصية فاجتماعها لا يمكن ان يكون بسبب جابر واحد ذلك القاهر
هو النفس الانسانية وهو الذي ذكره ابن سينا في الاشارات لان تعلق النفس بالبدن انما يكون بعد حصول المزاج واعتدال الامشاج والقاهر لهذه الطبائع على الاجتماع سابق
على هذا الاجتماع والسابق على حصول الاجتماع مغاير للمتأخر عن حصول الاجتماع فثبت ان القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع ليس الا الله سبحانه كما قال وهو القاهر فوق
عباده وايضا الجسد كثيف سفلي ظلماني فاسد عفن والروح لطيف علوي نوراني مشرق باق طاهر نظيف فبينهما اشد المنافرة والمباعدة ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر
والقدرة وجعل كل واحد منهما مستكملا بصاحبه منتفعا بالآخر فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق والبدن يصير آلة للروح في تحصيل السعادات الابدية
والمعارف الالهية فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس الا بقهر الله سبحانه لهذه الطبائع كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وايضا فعند دخول الروح في الجسد اعطى الروح
قدرة على فعل الضدين ومكنه من الطرفين الا انه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل اخرى الا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض فلما
تحصل تلك الداعية امتنع الترك والفعل فكان اقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك اخرى بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من الله تعالى فذلك يجري مجرى القهر فكان
قاهرا للعباد من هذه الجهة واذا تأملت هذه الابواب علمت ان الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت
تسخير الله كما قال وهو القاهر فوق عباده اما قوله ويرسل عليكم حفظة فالمراد من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى له معقبات
من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واتفقوا ان المراد من حصول هؤلاء الحفظة ضبط
الاعمال ثم اختلفوا فمنهم من يقول انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها بدليل قوله تعالى مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وعن ابن عباس ان مع
كل انسان ملكين يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات احدهما على يمينه والآخر على يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار
انتظر لعله يتوب منها فان لم يتب كتب عليه والقول الاول اقوى لان قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة يفيد حفظ الكل من غير تخصيص البحث الثاني ان ظاهر هذه الآيات يدل على ان
اطلاع هؤلاء الحفظة على الاقوال والاحوال اما على صفات القلوب وهي الجهل والعلم فليس في الآيات ما يدل على اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه
رقيب عتيد واما في الاعمال فلقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون فاما الايمان والكفر والاخلاص والشرك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها البحث
الثالث ذكروا في فائدة جعل الملائكة على بني آدم وجوها الاول ان المكلف اذا علم ان الملائكة موكلون عليه يحضرون عليه اعماله ويكتبون ما في صحائف تعرض على رؤس الاشهاد في
مواقف القيمة كان ذلك ازجر له عن القبائح الثاني ان توزن تلك القبائح يوم القيمة لا وزن الاعمال غير ممكن اما وزن الصحائف فممكن الثالث يفعل الله ما يشاء ويجب علينا الايمان
بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه او لم نعقل فهذا حاصل ما قاله اهل الشريعة واما اهل الحكمة فقد اختلفوا في هذا الباب على وجوه الاول قال المتأخرون منهم وهو
القاهر فوق عباده من جملة ذلك القهر انه خلط الطبائع المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة فلما حصل منها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس
المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية فقالوا المراد من قوله ويرسل عليكم حفظة تلك النفوس والقوى فانها هي التي تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجاتها والقول الثاني
وهو قول بعض الحكماء ان هذه النفوس البشرية والارواح الانسانية مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء والبلادة والحرية والنذالة

والترف والدناءة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من هذه الارواح السفلية روح سماوي هو لها كالاب المشفق والسيد الرحيم يعينها على مهماتها في يقظتها ومنامها تارة على سبيل
الرؤيا واخرى على سبيل الالهامات فالارواح الشريرة لها مبادي من عالم الافلاك وكذا الارواح الخيرة وتلك المبادي في مصطلحهم بالطباع التام يعني بتلك الارواح الفلكية في تلك الطبائع
والاخلاق تامة كاملة وتلك الارواح السفلية المتولدة منها اضعف منها لان المعلول في كل اضعف من علته ولاصحاب الطلسمات والعزائم الروحانيات في هذا الباب كلام كثير
والقول الثالث ان النفس المتعلقة بهذا الجسد لا شك ان في النفوس المفارقة عن الاجساد ما كانت مساوية لهذه النفس في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل الى هذه النفس
بسبب ما بينهما من المشاكلة والموافقة وهي ايضا تتعلق بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه ان الذي جاءت به الشريعة
حق وليس للفلاسفة ان يستبعدوا منها لان كلهم قد اقروا بما يقرب منه واذا كان الامر كذلك كان اصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا اما قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته
رسلنا فنقول انه حق والتقدير حتى اذا جاء احدكم ورقته الموت توفته رسلنا وههنا ابحاث البحث الاول انه تعالى قال الله يتوفى الانفس حين موتها وقال وهو الذي خلق الموت
والحيوة فهذان النصان يدلان على ان توفي الارواح ليس الا من الله ثم قال قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة لا تحصل الا من ملك الموت ثم قال في هذه الآية توفته رسلنا
فهذه النصوص الثلثة كالمتناقضة والجواب ان التوفي في الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى وهو في عالم الظاهر مفوض الى ملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا الباب وله اعوان
وخدم وانصار فحسنت اضافة التوفي في الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى وهو في عالم الظاهر الى الاوجه الثلثة بحسب الاعتبارات الثلثة البحث الثاني من الناس من قال هؤلاء
الرسل الذين بهم تحصل الوفاة هم اعيان اولئك الحفظة فهم في مدة الحيوة يحفظونه من امر الله وعند مجيء الموت يتوفونهم والاكثرون على ان الذين يقولون الحفظة غير الذين
يتولون امر الوفاة ولا دلالة في لفظ الآية تدل على الفرق الا ان الذي مال اليه الاكثرون هو القول الثاني وايضا فقد ثبت بالمقاييس العقلية ان الملائكة الذين هم معادن
الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم اصول الحزن والغم وطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لافادتهم الروح والراحة والريحان وبعضهم المسمون بالكروبيين
لكونهم مبادي الغم والكرب والاحزان البحث الثالث الظاهر من قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت انه ملك واحد هو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الارواح والمراد بالحفظة الملكوت
في الآية اتباعه واشياعه عن مجاهد جعلت الارض مثل الطشت لملك الموت يتناول من يتناوله وما من اهل بيت الا ويطوف عليهم في كل يوم مرتين وجاء في الاخبار من صفات ملك
الموت ومن كيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها احوال عجيبة البحث الرابع قرأ حمزة توفاه بالياء والباقون بالتاء فالاول للتقديم الفعل ولان الجمع قد يذكر والثاني
على تأنيث الجمع اما قوله تعالى وهم لا يفرطون اي لا يقصرون فيما امرهم الله به وهذا يدل على ان الملائكة الموكلين بقبض الارواح لا يقصرون فيما امروا به وقوله في صفة ملائكة
النار لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ملائكة العذاب لا يقصرون في تلك التكاليف وكل ما اثبت عصمة الملائكة في هذه الاحوال اثبت عصمتهم على الاطلاق فدلت هذه الآية
على ثبوت عصمة الملائكة على الاطلاق اما قوله ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ففيه مباحث الاول قيل المردودون هم الملائكة يعني كما يموت بنو آدم يموت ايضا اولئك الملائكة
وقيل بل المراد البشر يعني انهم بعد موتهم يردون الى الله واعلم ان هذه الآية من ادل الدلائل على ان الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لان صريح هذه الآية على حصول الموت
للعبد ويدل على انه بعد الموت يرد الى الله والميت مع كونه ميتا لا يمكن ان يرد الى الله لان ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة بل يجب ان يكون ذلك
الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت انه حصل ههنا موت وحيوة فصار البدن في حق الموت نصيب النفس
الروح ولما قال الله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم وثبت ان المردود هو النفس والروح ثبت ان الانسان ليس الا النفس والروح وهو المطلوب واعلم ان قوله ثم ردوا الى الله مشعر بكون
الروح موجودة قبل البدن لان الرد من هذا العالم الى حضرة الجلال انما يكون لو انها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ونظيره قوله ارجعي الى ربك وقوله اليه مرجعكم جميعا ونقل
عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة بينا
ضعفها في كتبنا العقلية البحث الرابع كلمة الى تفيد انتهاء الغاية فقوله الى الله يشعر باثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك محال فوجب حمله على انهم ردوا الى حيث لا مالك ولا حاكم سواه
البحث الثالث انه تعالى سمى نفسه في هذه الآية باسمين احدهما المولى ولفظ المولى ولفظ المولى مشتقان من القرب وهو الله سبحانه القريب البعيد الظاهر الباطن قريب كما قال
ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم وايضا المعتق يسمى مولى وذلك كالمشعر بانه اعتقهم من العذاب وهو المراد من قوله سبقت رحمتي
غضبي وايضا اضاف نفسه الى العبد فقال مولاهم وما اضافهم الى نفسه وذلك نهاية الرحمة وايضا قال مولاهم الحق والمعنى انهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة واسفل
التصرف المولى الحق والاسم الثاني الحق واختلفوا في انه هل هو اسم من اسماء الله تعالى فقال الحق مصدر وهو نقيض الباطل واسماء المصادر لا تجري على الفاعلين الا مجازا كقولنا فلان
عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل ويمكن ان يقال الحق هو الموجود واحق الاشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته وكان احق الاشياء بالموجودية هو واعلم انه قرئ
الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق اما قوله الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين ففيه مسائل المسألة الاولى معناه انه لا حكم الا لله وبالكلية يدل على ان الحكم الا لله وذلك يوجب انه
لا حكم لاحد على شيء الا لله وذلك يوجب ان الخير والشر كله بحكم الله وقضائه فلولا ان الله حكم للسعيد بالسعادة وللشقي بالشقاوة والا لما حصل ذلك المسألة الثانية قال اصحابنا الآية
تدل على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب اذ لو ثبت ذلك كيف المطيع على الله حكم وهو اخذ الثواب وذلك ينافي ما دلت الآية عليه انه لا حكم الا لله تعالى
المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية على حدوث كلام الله تعالى قال لو كان كلامه قديما لوجب ان يكون متكلما بالمحاسبة الآن وقبل خلقه وذلك محال لان المحاسبة تقتضي حكاية عمل

مقدم واصحابنا عارضوه بالعلم فانه تعالى كان قبل العالم عالما بانه سيوجد وبعد وجوده صار عالما بانه وجد قبل ذلك ثم لم يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام **المسألة الرابعة** اختلفوا في كيفية
هذا الحساب فمنهم من قال انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة لا يشغله كلام عن كلام ومنهم من قال بل يامر الملائكة حتى ان كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد لانه تعالى
لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم واما الحكماء فلهم كلام في تفسير هذا الحساب وهو انه انما يتخلص بتقديم مقدمات فالمقدمة الاولى
ان كثرة الافعال وتكررها توجب حدوث الملكات الراسخة القوية الثابتة والاستقراء التام يكشف عن صحة ما ذكرناه الا ترى ان كل من كانت مواظبته على عمل من الاعمال اكثر كان رسوخ
الملكة التامة على ذلك العمل فيه اقوى المقدمة الثانية انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراسخة وجب ان يكون لكل واحد من تلك الاعمال اثر في حصول تلك الملكة والعقلاء ضربوا
لهذا الباب امثلة فالمثال الاول لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو القي فيها مائة الف من فانها تغوص في الماء بقدر شبر واحد فلو لم يلق فيها الا حبة واحدة من الحنطة فهذا القدر من
الثقل الجسم الخفيف في تلك السفينة يوجب في الماء غوصا بقدر قليل وان قلت وبلغت في القلة الى حيث لا يدركها الحس ولا يضبطها الخيال والمثال الثاني انه ثبت عند الحكماء ان العناصر
اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب ان يكون كرة والقسي الشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة فان تحدب القوس الواحد من الدائرة العظمى يكون اقل من تحدب
القوس المشابهة لها من الدائرة الصغرى واذا كان الامر كذلك فالكوز اذا ملي من الماء ووضع تحت الجبل كانت حدبة سطح ذلك الماء اعظم من حدبته عندما يوضع الكوز فوق الجبل ومتى كانت الحدبة
اعظم كان احتمال الماء للكوز اكثر فهذا يوجب ان احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل اكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل الا ان هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفي بادراكه الحس
والخيال لكونه في غاية القلة المثال الثالث ان الانسانين اللذين يقف احدهما بالقرب من الاخر فان رجليهما تكونان اقرب الى مركز العالم من راسيهما لان الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء
المحيط الى ضيق المركز الا ان ذلك القدر من التفاوت بحيث لا يفي بادراكه الحس والخيال فاذا عرفت هذه الامثلة وعرفت ان كثرة الافعال توجب حصول الملكات فنقول في كل فعل
من افعال الخير والشر قليل او كثير الا ويفيد حصول اثر في النفس اما في السعادة واما في الشقاوة وعند هذا انكشف بهذا البرهان العقلي القاطع صحة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره الاية ولما ثبت ان الافعال توجب حصول الملكات فالافعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة وكذلك الافعال الصادرة عن هذه الجوارح فلا جرم تكون
الايدي والارجل شاهدة يوم القيمة على الانسان بمعنى ان تلك الاثار النفسانية انما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الافعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان صدور تلك
الافعال عن تلك الجوارح المخصوصة جاريا مجرى الشهادة لحصول تلك الاثار المخصوصة في جوهر النفوس واما الحساب فالمقصود منه معرفة ما بقي من الدخل والخرج ولما بينا ان لكل ذرة
من اعمال الخير والشر اثرا في حصول هذه الخيرات في جوهر النفس اما من الهيئات الزاكية الطاهرة او من الهيئات المذمومة الخسيسة ولا شك ان تلك الاعمال كانت مختلفة فلا جرم كان
بعضها يتعارض بالبعض وبعد حصول تلك المعارضات يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر مخصوص من الخلق الذميم فاذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد ومقدار
ذلك الخلق الذميم وذلك الظهور انما يحصل في الان الذي لا ينقسم وهو الان الذي ينقطع فيه تعلق النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب فهذا ما ذكرته في تطبيق الحكمة
النبوية على الحكمة الفلسفية والله اعلم بحقائق الامور قوله تعالى **قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية الى قوله تشركون** اعلم ان هذا نوع اخر من الدلائل
الدالة على كمال القدرة الالهية وكمال الرحمة والفضل والاحسان وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي قل من ينجيكم بالتشديد في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال
الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فان شئت نقلت بالهمزة وان شئت نقلته بتضعيف العين مثل افرحته وفرحته واغرمته وغرمته وفي القران فانجاه الله من النار
وفي اخرى ونجينا الذين امنوا ولما جاء التنزيل باللغتين ظهر استواء القراءتين في الحسن غير ان الاختيار التشديد لان ذلك من الله كان غير مرة وايضا قرا عاصم في رواية
ابي بكر خيفة بكسر الخاء والباقون بالضم وهما لغتان وعلى هذا الاختلاف في سورة الاعراف وعن الاخفش في خيفة وخفية انهما لغتان وايضا الخفية من الاخفاء والخيفة من الرهبة
وايضا لئن انجيتنا من هذه قرا عاصم وحمزة والكسائي لئن انجانا على المغايبة والباقون لئن انجيتنا على الخطاب فاما الاولون قرءوا على المغايبة فقد اختلفوا فقرا عاصم بالتفخيم
والباقون بالامالة والحجة على من قرا على المغايبة ان ما قبل هذا اللفظ وما بعده مذكور بلفظ المغايبة اما ما قبله فقوله تدعونه واما ما بعده فقوله قل الله ينجيكم منها واما
القراءة بلفظ الخطاب فيوجب الاضمار والتقدير يقولون لئن انجيتنا والاضمار خلاف الاصل وحجة من قرا على المخاطبة قوله تعالى في اية اخرى لئن انجيتنا من هذه لنكونن
من الشاكرين **المسألة الثانية** ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما واهوالهما يقال لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب اي اشتدت ظلمته حتى صار كالليل وحقيقة الكلام انه
اشتد الامر عليه واشتبه عليه كيفية الخروج واظلم عليه طريق الخلاص ومنهم من حمله على الحقيقة فقال اما ظلمات البحر فهو ان يجتمع ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة السحاب ويضاف
الرياح الصعبة والامواج الهائلة اليها فلم يعرفوا كيفية الخلاص واما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من عدم الاهتداء الى الطريق الصواب والمقصود
عند اجتماع هذه الاسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الانسان الا الى الله وهذا الرجوع يحصل ظاهرا وباطنا لان الانسان في هذه الحالة يعظم اخلاصه في حضرة الله تعالى
وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله وهو المراد من قوله تضرعا وخفية فبين تعالى انه اذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الاصلية في هذه الحالة بانه لا ملجا الا الى الله ولا تعويل
الا على فضل الله وجب ان يبقى هذا الاخلاص عند كل الاحوال والاوقات لكنه ليس كذلك فان الانسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة يحيل تلك السلامة الى الاسباب الجسمانية ويقدم
على الشرك وفي المفسرين من يقول المقصود من هذه الاية الطعن في الهية الاصنام والاوثان وانا اقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من ان يكون تعلقا بالوثن وكل
فان اهل التحقيق يسمونه بالشرك الخفي ولفظ الاية يدل على ان عند حصول هذه الشدائد ياتي الانسان بامور احدها الدعاء وثانيها التضرع وثالثها الاخلاص بالقلب وهو المراد من قوله

وخفية

وخفية ورابعها التزام الاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ثم بين تعالى انه ينجيهم من تلك المخاوف ومن سائر موجبات الخوف والكرب ثم ان ذلك الانسان
يقدم على الشرك ونظير هذه الاية قوله ضل من تدعون الا اياه وقوله وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين وبالجملة عادة اكثر الخلق ذلك اذا شاهدوا الامر الهائل اخلصوا واذا
انتقلوا الى الامن والرفاهية اشركوا قوله تعالى **قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا الى قوله يفقهون** في الاية مسائل **المسألة الاولى**
اعلم ان هذا نوع اخر من دلائل التوحيد وهي ممزوجة بنوع من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة اما ارسال العذاب عليهم تارة من فوقهم
وتارة من تحت ارجلهم ففيه قولان الاول حمل اللفظ على حقيقته فنقول العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم كما في قصة نوح عليه السلام والصاعقة النازلة
عليهم من فوق وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق وكما حصب قوم لوط وكما رمي اصحاب الفيل واما العذاب الذي ظهر من تحت ارجلهم فمثل الرجفة ومثل خسف قارون وقيل
هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الاية تتناول جميع انواع العذاب التي يكون نزولها من فوق وظهورها من اسفل القول الثاني ان يحمل هذا اللفظ على مجازه قال ابن عباس
في رواية عكرمة عذابا من فوقكم اي من الامراء ومن تحت ارجلكم من العبيد والسفلة اما قوله او يلبسكم شيعا فاعلم ان الشيع جمع شيعة وكل قوم اجتمعوا على امر فهم شيعة والجمع شيع
واشياع قال تعالى كما فعل باشياعهم من قبل واصله من التشيع وهو التتبع ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا قال الزجاج وقوله يلبسكم اي يخلط امركم خلط اضطراب
لا خلط اتفاق فيجعلكم فرقا ولا تكونون فرقة واحدة فاذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا وهو معنى قوله ويذيق بعضكم باس بعض عن ابن عباس لما نزل جبريل عليه السلام بهذه الاية شق ذلك على
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقال ما بقاء امتي ان عوملوا بذلك فقال له جبريل انما انا عبد مثلك فادع ربك لامتك فسال ربه تعالى ان لا يفعل بهم ذلك فقال جبريل عليه السلام ان الله قد
امنهم من خصلتين ان لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ولا من تحت ارجلهم كما خسف بقارون ولم يجرهم من ان يلبسهم شيعا بالاهواء المختلفة ويذيق
بعضكم باس بعض بالسيف وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان امتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة الناجية فرقة واحدة وفي رواية اخرى كلهم في الجنة الا الزنادقة
المسألة الثانية ظاهر قوله او يلبسكم شيعا هو انه تعالى يحملهم على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية وظاهر ان الحق منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل فهذا
يقتضي انه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله ويذيق بعضكم باس بعض لا شك ان اكثرها ظلم ومعصية فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر اجاب الخصم
عنه بان الاية تدل على ان الله قادر عليه وعندنا الله قادر على القبيح انما النزاع انه تعالى هل يفعل ذلك ام لا والجواب ان وجه التمسك بالاية شيء اخر فانه قال هو القادر على
ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب ان يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور انه لا يكون ذلك صادرا عن غير الله تعالى فوجب
ان يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب **المسألة الثالثة** قالت المقلدة والحشوية هذه الاية من ادل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال وذلك لان فتح تلك الابواب يفيد
وقوع الاختلاف والنزاع في الاديان وتفرق الخلق الى المذاهب والاديان وذلك مذموم بحكم هذه الاية والمفضي الى المذموم مذموم فوجب ان يكون فتح باب النظر و
الاستدلال مذموما في الدين وجوابه سهل ثم قال تعالى في اخر الاية انظر كيف نصرف الايات لعلهم يفقهون قال القاضي هذا يدل على انه تعالى اراد بتصريف هذه الايات وتقرير
هذه البينات ان يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البينات وجوابنا بل ظاهر الاية يدل على انه تعالى ما صرف هذه الايات الا لمن فقه فاما من اعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه
الايات لهم والله اعلم قوله تعالى **وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبا مستقر وسوف تعلمون** الضمير في قوله وكذب به الى ماذا يرجع فيه اقوال الاول انه
راجع الى العذاب المذكور في الاية السابقة وهو الحق اي لا بد ان ينزل بهم الثاني الضمير في به للقران وهو الحق لانهم كذبوا في كونه كتابا منزلا من عند الله تعالى الثالث يعود الى
تصريف الايات وهو الحق لانهم كذبوا في كون هذه الاشياء دلالات ثم قال قل لست عليكم بوكيل اي بحافظ حتى اجازيكم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلائل انما انا منذر والله هو المجازي
لكم باعمالكم قال ابن عباس والمفسرون نسختها اية القتال وهو بعيد ثم قال لكل نبا مستقر المستقر يجوز ان يكون موضع الاستقرار ويجوز ان يكون نفس الاستقرار لان ما زاد على
الثلاثي كان المصدر منه على وزن اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج والمعنى ان لكل خبر يخبر الله وقتا ومكانا يحصل فيه من غير خلف ولا تاخير وان جعل المستقر
بمعنى الاستقرار كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله استقرار ولا بد ان يعلم ان الامر كما اخبر الله عنه عند ظهوره ونزوله وهذا الذي خوف الكفار به يجوز ان يكون المراد منه عذاب الاخرة
ويجوز ان يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر في الدنيا قوله تعالى **واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره**
الى القوم الظالمين اعلم انه تعالى قال في الاية الاولى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل فبين به ان الذين يكذبون بهذا الدين فانه لا يجب على الرسول ان يلازمهم وان يكون حفيظا
عليهم ثم بين في هذه الاية ان اولئك المكذبين ان ضموا الى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فانه يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
قوله واذا رايت قيل انه خطاب للنبي عليه الصلاة والسلام والمراد غيره وقيل الخطاب لغيره اي اذا رايت ايها السامع الذين يخوضون في اياتنا ونقل الواحدي ان المشركين كانوا اذا جالسوا
المؤمنين وقعوا في رسول الله والقران فشتموا واستهزؤا فامرهم ان لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه العبث واللعب قال
الله تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخائضين واذا سئل الرجل عن قوم فقال تركتهم يخوضون افاد ذلك انهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الاية في النهي
عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله تعالى وصفاته قال لان ذلك خوض في ايات الله والخوض في ايات الله حرام بدليل هذه الاية والجواب عنه انا نقلنا عن المفسرين ان المراد من الخوض الشروع في
ايات الله على سبيل الطعن والاستهزاء وبينا ان لفظ الخوض وضع في اصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال **المسألة الثانية** قرا ابن عامر ينسينك بالتشديد ونسي وانسى بمعنى واحد كما

ذلك بمواضع على الشرك فيهلك الكافر من اعلم رضيا بالاخبار قرأ العامة لقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ومعنى الاية اذا نسيت فقعدت فلا تقعد بعد الذكرى وقمت اذا ذكرت
والذكرى اسم للتذكرة قاله الليث وقال آخرون الذكرى تكون بمعنى الذكر وقوله مع القوم الظالمين يعني مع المشركين المسألة الثالثة قوله فاعرض عنهم فهذا الاعراض يحتمل ان يحصل بالقيام
عنهم ويحتمل ان لا يحصل القيام عنهم ويحتمل بغيره فلما قال بعد ذلك فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على ان المراد ان يعرض عنهم بالقيام من عندهم وهنا سؤال وهو السؤال
هل يجوز اظهار هذا الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم الجواب ان الذين يتمسكون بظواهر الالفاظ ويزعمون ان الواجب اجراؤها على ظواهرها لا يجوزون ذلك والذين يقولون المعنى
جوزوا ذلك وقالوا ان المطلوب باظهار الانكار بكل طريق افاد هذا المقصود فانه يجوز المصير اليه المسألة الرابعة لو خاف الرسول من القيام عنهم هل عليه القيام والجواب كل ما اوجب
على الرسول فعلا وجب عليه ذلك سواء ظهر اثر الخوف او لم يظهر فاما ان جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف سقط الاعتماد عن التكاليف التي بلغها الينا اما غير الرسول فانه عند الخوف
قد يسقط عنه الغرض لان اقدامه على الترك لا يفضي الى المحذور المذكور المسألة الخامسة قوله فلا تقعد بعد الذكرى يعني ان التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي اذا كان عدم العلم بالشيء
يوجب سقوط التكليف فعدم القدرة على الشيء اولى بان يوجب سقوط التكليف وهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لانها لو لم تحصل الا
مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل فوجب ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان فوجب ان لا يتوجه عليه الامر بالايمان واعلم ان هذه الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب
فلا نطول الكلام بذكر الجواب قوله تعالى وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون قال ابن عباس قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن
وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على ان نجلس في المسجد الحرام وان نطوف بالبيت فنزلت هذه الاية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بان يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم قال ومعنى
الاية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من آثامهم من شيء ولكن ذكرى قال الزجاج قوله ذكرى يجوز ان يكون في موضع رفع وان يكون في موضع نصب وان
يكون في موضع الرفع فمن وجهين الاول ولكن عليكم ذكرى اي ان تذكروهم وجائز ان يكون ولكن الذي يأمرونهم ذكرى فعلى الوجه الاول الذكرى بمعنى التذكير وعلى
الوجه الثاني الذكرى تكون بمعنى الذكر واما كونه في موضع النصب فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون والمعنى لعل ذلك الذكر يمنعهم من الخوض في ذلك الفضول قوله تعالى
وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحيوة الدنيا وذكر به ان تبسل نفس بما كسبت الى قوله بما كانوا يكفرون اعلم ان هؤلاء هم المذكورون بقوله الذين يخوضون في
آياتنا ومعنى ذرهم اعرض عنهم وليس المراد ان يترك انذارهم لانه تعالى قال بعده وذكر به ونظيره قوله تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم
ولا يترك انذارهم وتخويفهم واعلم انه تعالى امر الرسول بان يترك من كان موصوفا بصفتين الصفة الاولى انهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفي تفسيره وجوه الاول المراد انهم اتخذوا
دينهم الذي كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزأوا به الثاني اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاوثان وغيرها دينا لهم الثالث ان الكفار كانوا
يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في امر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عنهم بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الرابع
قال ابن عباس رض جعل الله لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله ثم ان الناس اكثرهم من المشركين واهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم
كما شرعه الله تعالى الخامس وهو الاقرب ان المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لاجل انه قام الدليل على انه حق وصدق وصواب فاما الذين ينصرونه ليتوسلوا به الى اخذ المناصب والرياسة و
غلبة الخصم وجمع الاموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله تعالى على الدنيا في سائر الآيات بانها لعب ولهو فالمراد من قوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا هو الاشارة الى من يتوسل بدينه
الى دنياه واذا تأملت في اكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الآية والصفة الثانية قوله وغرتهم الحيوة الدنيا وهذا يؤكد الوجه الخامس الذي ذكرناه كانه تعالى
يقول انما اتخذوا دينهم لعبا ولهوا لاجل انهم غرتهم الحيوة الدنيا فلاجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم اعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها الى حطام الدنيا
اذا عرفت هذا فقوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا معناه اعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تقم لهم في نظرك وزنا وذكر به واختلفوا في ان الضمير في قوله به الى ماذا
يعود قيل وذكر به القرآن وقيل انه تعالى قال وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا والمراد بالدين الذي يجب ان يتدينوا به ويعتقدوا صحته فقوله وذكر به اي بذلك الدين لان الضمير يجب
عوده الى اقرب المذكور فوجب عود الضمير اليه اما قوله ان تبسل نفس بما كسبت قال صاحب الكشاف اصل الابسال المنع ومنه هذا عليك بسل اي حرام محظور والباسل الشجاع لامتناعه
من خصمه او لانه شديد البسور يقال بسر الرجل اذا اشتد عبوسه فاذا زاد قالوا بسل والعابس منقبض الوجه اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس تبسل نفس بما كسبت اي ترتهن في
جهنم بما كسبت في الدنيا وقال الحسن ومجاهد تسلم للهلكة اي تمنع عن مرادها وتخذل وقال قتادة تحبس في جهنم وعن ابن عباس تبسل تفضح وابسلوا فضحوا ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن
ومقتضى الدين اختباسهم في نار جهنم بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون ثم قال تعالى ليس لها اي ليس للنفس من دون الله ولي ولا شفيع وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اي
وان تفد كل فداء والعدل الفدية لانه معادل للمفدى ثم قال لا يؤخذ منها قال صاحب الكشاف فاعل يؤخذ ليس هو قوله عدل لان العدل هنا مصدر فلا يسند اليه الاخذ
في قوله ولا يؤخذ منها عدل فاما في معنى المفدى به فيصح اسناده اليه فنقول الاخذ بمعنى القبول وارد قال ويأخذ الصدقات اي يقبلها واذا ثبت هذا فيحمل الاخذ هنا على القبول وزال
السؤال والله اعلم والمقصود من هذه الآية بيان ان وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع يشفع فيها ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها
حتى لو جعلت الدنيا باسرها فدية عن عذاب ذلك اليوم لم تنفع فاذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا وثبت انها لا تفيد في الآخرة البتة ظهر انه ليس هناك الا الابسال الذي هو
الارتهان والاستغلاق والاستسلام فليس له دافع عن ابساله وعذابه واذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه كاد يرتدع اذا اقدم على معاصي الله ثم انه تعالى بين انهم صاروا مرتهنين

محبوسين فلهم شراب من حميم وعذاب اليم وذلك هو النهاية في صفة الايلام والله اعلم قوله تعالى قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على اعقابنا الى قوله والذي
اليه تحشرون اعلم ان المقصود من هذه الاية الرد على عبدة الاصنام وهي مؤكدة بقوله قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقال قل اندعوا من دون الله اي
من دون النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا ونرد على اعقابنا راجعين الى الشرك بعد ما انقذنا الله منها وهدانا الى الاسلام ويقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه
رجع الى خلف ورجع على عقبه ورجع القهقرى والسبب فيه ان الاصل في الانسان الجهل ثم اذا ترقى وتكامل حصل له العلم قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول امره فلهذا السبب يقال لفلان رد على عقبه واما قوله كالذي استهوته الشياطين ففيه
مسئلتان المسألة الاولى قرأ حمزة استهويه بالف ممالة على التذكير والباقون بالتاء لان الجمع يصلح ان يذكر على معنى الجمع ويصلح ان يؤنث على معنى الجماعة المسألة الثانية اختلفوا في
اشتقاق استهوته على قولين الاول انه مشتق من الهوي في الارض وهو النزول من الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة في قعر الارض فشبه الله حال هذا الضال به وهو كقوله ومن يشرك
بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالي الى الوهدة العميقة المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة والقول الثاني انه
مشتق من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيرة والقول الاول اولى لانه اكمل في الدلالة على الدهشة والضعف الصفة الثانية قوله حيران قال
الاصمعي يقال حار يحار حيرة وحيرورة وحيرانا وحيرة ومعنى الحيرة هو التردد في الامر بحيث لا يهتدي الى مخرجه ومنه يقال الماء يتحير في الغيم اي يتردد وتحيرت الروضة بالماء اذا
امتلأت فتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثال في غاية الحسن وذلك ان الذي يهوي من المكان العالي الى الوهدة العميقة يهوي اليها مع الاستدارة على نفسه لان الحجر حال نزوله من
الاعلى الى الاسفل ينزل على الاستدارة وذلك يوجب كمال التردد والتحير وايضا فعند نزوله لا يعرف انه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل فاذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال
علمت انك لا تجد مثالا للمتردد المتحير الخائف احسن ولا اكمل من هذا المثال الصفة الثالثة قوله تعالى له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا نزلت الاية في عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق رض
فانه كان يدعو اباه الى الكفر وابوه كان يدعوه الى الايمان ويأمره بان يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل المراد ان لذلك الكافر الضال اصحابا
يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه بانه هو الهدى وهذا بعيد والقول الصحيح هو الاول ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى يعني هو الهدى الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد
هو العلم كان معناه ما ذكرناه من تقرير امر الشرف والكمال ثم قال تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين واعلم ان قوله ان هدى الله هو الهدى دخل فيه جميع اقسام المامورات والاحتراز عن كل المنهيات
وتقرير الكلام ان كل ما تعلق به امر الله فاما ان يكون من باب الافعال واما ان يكون من باب التروك اما القسم الاول فاما ان يكون من باب افعال القلوب واما ان يكون من باب افعال الجوارح
ورئيس اعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ورئيس اعمال الجوارح الصلوة واما الذي يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي فالله سبحانه لما بين ان
الهدى النافع هو هدى الله اردف ذلك الكلام الكلي بذكر اشرف اقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية والصلوة التي هي رئيسة الطاعات الجسمانية والتقوى
التي هي رئيسة باب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر والنشر والقيامة فان قيل كيف حسن
عطف قوله وان اقيموا الصلوة على قوله وامرنا لنسلم لرب العالمين قلنا ذكر الزجاج فيه وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين ولان نقيم الصلوة الثاني ان يكون
التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين وان اقيموا الصلوة فان قيل بينا ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى ذلك
اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه الا بالتأويل قلنا وذلك ان الكافر ما دام بقي على كفره كان كالغائب الاجنبي فلا جرم يخاطب خطاب الغائبين فيقال له وامرنا لنسلم
لرب العالمين فاذا اسلم وآمن ودخل في الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم يخاطب خطاب الحاضرين ويقال له وان اقيموا الصلوة واتقوه فالمقصود من ذكر هذين
النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر والايمان وتقريره ان الكافر بعيد والمؤمن قريب حاضر والله اعلم قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق
ويوم يقول كن فيكون قوله الحق الى قوله وهو الحكيم الخبير اعلم انه تعالى لما بين في الآيات المتقدمة فساد طريقة عبدة الاصنام ذكر ههنا ما يدل على انه لا معبود الا الله وهو هذه الآية
فذكر ههنا انواعا كثيرة من الدلائل اولها قوله وهو الذي خلق السموات والارض بالحق اما كونه خالقا للسموات والارض فقد ذكرناه واما انه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله تعالى في سورة
آل عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وقوله ما خلقناهما الا بالحق
وفيه قولان الاول وهو قول اهل السنة انه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف المالك في ملكه حسن وصواب على الاطلاق والثاني وهو قول المعتزلة انه خلقهما
حقا انه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم قال القاضي ويدخل في هذه الآية انه خلق المكلف اولا حتى يمكنه الانتفاع بخلق السموات والارض وللحكماء الاسلاميين في هذا الباب
طريقة اخرى وهي انه تعالى اودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص تصدر بسببها عنها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه وثانيها قوله ويوم يقول كن فيكون
وفي تاويل الآية قولان الاول التقدير وهو الذي خلق السموات والارض وخلق يوم يقول كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيامة والمعنى انه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من
الافلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم القيامة والبعث ولرد الارواح الى الاجساد على سبيل كن فيكون الثاني ان يوم ظرف دال على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون كقولك
يوم الجمعة القتال ومعناه القتال واقع يوم الجمعة والمراد من كون قوله حقا في ذلك اليوم انه سبحانه لا يقضي الا بالحق والصدق وان قضيته منزهة عن الجور والعبث وثالثها
قوله وله الملك يوم ينفخ في الصور فقوله وله الملك يفيد الحصر والمعنى انه لا ملك يوم ينفخ في الصور الا للحق سبحانه فالمراد بالكلام التقرير لحكم الحق المبرا عن العبث والباطل والمراد بهذا الكلام

يعني بين القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض فانه هو القائل قول الحق في كل وقت فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين قلنا لان هذا اليوم الذي لا يظهر فيه من احد نفع ولا
ضر فكان الامر كما قال سبحانه والامر يومئذ لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص ورابعها قوله تعالى عالم الغيب والشهادة وتقديره وهو عالم الغيب والشهادة واعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب ان
انه سبحانه ما ذكر احوال البعث والقيامة الا وقرر فيه اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لانه بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر
ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك ايضا منه لانه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي والمؤمن بالكافر والصديق بالزنديق فلا يحصل المقصود الا
من البعث والقيامة اما اذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود فقوله وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من
مجموعهما ان يكون قوله حقا ثم قال وهو الحكيم الخبير والمراد من كونه حكيما ان يكون مصيبا في افعاله ومن كونه خبيرا كونه عالما بحقايقها من غير اشتباه والتباس المسألة الثانية قد ذكرنا في مواضع
كثيرة من هذا الكتاب انه ليس المراد من قوله كن فيكون خطابا وامرا لان ذلك الامر ان كان للمعدوم فهو محال وان كان للموجود فهو امر بان يصير الموجود موجودا وهو محال بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته
ومشيته في تكوين الكائنات المسألة الثالثة قوله يوم ينفخ في الصور لا شبهة ان المراد منه يوم الحشر ولا شبهة عند اهل الاسلام ان الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك
القرن المسمى بالصور على ما ذكر الله تعالى هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الآية على قولين فالاول ان المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه
وصفته مذكورة في ساير السور والقول الثاني ان الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في الصور الموتى قال ابو عبيدة الصور جمع صورة مثل سورة البناء وسور قال
الواحدي اخبرني ابو الفضل العروضي عن الازهري عن المنذري عن ابي الهيثم انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع صوفة والثوم جمع الثومة وروى ذلك
عن ابي عبيدة قال ابو الهيثم وهذا خطأ فاحش لان الله تعالى قال وصوركم فاحسن صوركم وقال ونفخ في الصور فمن قرأ نفخ في الصور وقرأ فاحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل
كتاب الله وكان ابو عبيدة صاحب اخبار وغريب ولم يكن له معرفة بالنحو قال الفراء كل جمع على لفظ الواحد الذكر سبق جمعه واحدته فواحدته بزيادة هاء فيه وذلك مثل الصوف والوبر
والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الاسماء اسم لجميع جنسه فاذا افردت واحدته زيدت فيها هاء لان الجمع في هذا الباب سبق واحدته ولو ان الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا
صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف وزلفة وزلف واما الصور القرن فهو واحد لا يجوز ان يقال لواحدة صورة وانما جمع صورة الانسان صور لان واحدة سبقت جمعه
قال الازهري قد احسن ابو الهيثم في هذا الكلام ولا يجوز عندي غير ما ذهب اليه واقول ومما يقوي هذا الوجه انه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصور لاضاف ذلك النفخ الى نفسه لان نفخ الارواح
في الصور يضيفه الله الى نفسه كما قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وقال فنفخنا فيها من روحنا وقال ثم انشأناه خلقا آخر واما نفخ الصور بمعنى النفخ في القرن فانه تعالى يضيفه الى غيره كما قال
ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فهذا تمام القول في هذا البحث والله اعلم قوله تعالى
واذ قال ابرهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اريك وقومك في ضلال مبين في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه سبحانه كثيرا ما يحتج على مشركي العرب باحوال ابرهيم عليه السلام
وذلك لانه رجل يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له فلا جرم ذكر الله تعالى حكاية حاله في
الاحتجاج على المشركين واعلم ان هذا المنصب العظيم وهو اعتراف اكثر اهل العالم بفضله وعلو مرتبته لا يتفق لاحد كما اتفق للخليل عليه السلام والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد عهد
كما قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فابرهيم وفى بعهد العبودية والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى التفصيل اخرى اما الاجمال ففي الآيتين احديهما قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم
ربه بكلمات فاتمهن وهذا شهادة من الله تعالى بانه تمم عهد العبودية والثانية قوله تعالى واذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين واما التفصيل فانه عليه السلام ناظر في
اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة فالمقام الاول في هذا الباب مناظرته مع ابيه حيث قال له يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا
والمناظرة الثانية مع قومه وهو قوله فلما جن عليه الليل والمقام الثالث مناظرته مع ملك زمانه فقال ربي الذي يحيي ويميت والمقام الرابع مناظرته مع الكفار بالفعل وهو
قوله تعالى فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم ثم ان القوم قالوا احرقوه وانصروا آلهتكم ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فعند هذا ثبت
ان ابرهيم عم كان من الصفات لانه سلم قلبه من العرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم انه عليه السلام سال ربه فقال واجعل لي لسان صدق
في الآخرين فوجب في كرم الله سبحانه ان يجيب دعاءه ويحقق مطلوبه في هذا السؤال فلا جرم اجاب دعاءه وقبل نداءه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوائف الى قيام القيمة
ولما كانت العرب يقرون بفضله لا جرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب **المسألة الثانية** اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة
والعلم والحكمة لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر واما الاشتغال بعبادة غير الله تعالى ففي الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم
فريقان منهم من يقول ان الله سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير هذا العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب ثم ان
هذه الكواكب تعبد الله وتطيعه ومنهم قوم غلاة يقولون بنفي الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء وهي
المدبرة لاحوال هذا العالم الاسفل وهؤلاء هم الدهرية الخالصة وممن يعبد غير الله تعالى النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم ايضا عبدة الاصنام واعلم ان ههنا بحثا
لا بد منه وهو انه لا دين اقدم من دين عبدة الاصنام والدليل عليه ان اقدم الانبياء الذين وصل الينا تواريخهم على التفصيل هو نوح عليه السلام وانما جاء بالرد على عبدة الاصنام
كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وذلك يدل على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقي ذلك الدين

هذا الزمان

الى هذا الزمان فان اكثر سكان اطراف الارض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذي هذا شانه يمتنع ان يكون معلوم البطلان في بديهة العقل لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي
خلقني وخلق السموات والارض ضروري يمتنع اطباق الجمع الكثير عليه فظهر انه ليس دين عبدة الاوثان والاصنام كون الصنم خالقا للسماء والارض بل لا بد وان يكون لهم فيه تاويل والعلماء
ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث في اول سورة البقرة ولا باس بان نعيد ههنا ما يكون اقوى التاويلات وهو ان الناس راوا تغيرات احوال هذا العالم السفلي مربوطة بتغيرات
احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الراس يحدث الفصول الاربعة وبسبب حدوث الفصول الاربعة يحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال ساير
الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون اكثر الخلق ان مبدا حدوث الحوادث في هذا العالم
هو الاتصالات الفلكية والمقامات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من اعتقد انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة
للاله الاكبر الا انهم قالوا انها وان كانت مخلوقة للاله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وهؤلاء الذين اثبتوا الوسايط بين الاله الاكبر وبين احوال هذا العالم وعلى كلا التقديرين
فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم انهم لما راوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجواهر المنسوبة اليه فاتخذوا صنم الشمس من الذهب
وزينوه بالاحجار المنسوبة الى الشمس وهي الياقوت والالماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم اقبلوا على عبادة هذه الاصنام وغرضهم من عبادة هذه الاصنام
عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها وعند هذا البحث يظهر ان المقصود الاصلي من عبادة الاصنام هو عبادة الكواكب واما الانبياء صلوات الله عليهم فلهم ههنا مقامان احدهما
اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تاثير لها البتة في احوال هذا العالم كما قال تعالى الا له الخلق والامر بعد ان بين في الكواكب انها مسخرة والثاني انها بتقدير ان تفعل شيئا ويصدر
عنها تاثيرات في هذا العالم الا ان دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الاصل اولى من الاشتغال بعبادة الفرع والدليل على ان حاصل
دين عبدة الاصنام ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الخليل عليه السلام انه قال لابيه اتتخذ اصناما آلهة الآية فافتى بهذا الكلام الى ان عبادة الاصنام جهل ثم اشتغل بذكر
الدليل على ان الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للالهية وهذا يدل على ان دين عبدة الاصنام حاصله يرجع الى القول بالهية هذه الكواكب والاصنام تماثيل
متباينة متفاوتة واذا عرفت هذا ظهر انه لا طريق الى ابطال القول بعبادة الاصنام الا بابطال كون الشمس والقمر وساير الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة له الوجه الثاني في
شرح حقيقة مذهب عبدة الاصنام ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي فقال في بعض كتبه ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة الا انهم يعتقدون انه
تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وللملائكة ايضا صور حسنة وانهم كلهم متخذون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورا اخرى دون صورة
الاله ويجعلونها على صور الملائكة ثم واظبوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفة من الله تعالى ومن الملائكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد ان
الله تعالى جسم وفي مكان الوجه الثالث في هذا الباب ان القوم يعتقدون ان الله تعالى فوض تدبير كل واحد من الاقاليم الى ملك بعينه وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي
بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر ومدبر الغيوم والامطار ومدبر الارزاق ملك ومدبر الحروب والمعاملات ملك آخر فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل
واحد من اولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الآثار والتدبيرات وللقوم تاويلات اخرى سوى هذه الثلثة ذكرناها
في اول سورة البقرة فليكتف ههنا بهذا القدر من البيان **المسألة الثالثة** ظاهر هذه الآية يدل على ان اسم والد ابرهيم هو آزر ومنهم من قال اسمه تارخ قال الزجاج لا خلاف بين
النسابين ان اسمه تارخ ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب وللعلماء ههنا مقامان الاول ان اسم والد ابرهيم هو آزر واما قولهم اجمع النسابون
على ان اسمه تارخ فنقول هذا ضعيف لان ذلك الاجماع انما حصل لان بعضهم يقلد بعضا وبالآخرة يرجع ذلك الاجماع الى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرهما وربما تعلقوا بما يجدونه
من اخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن المقام الثاني سلمنا ان اسمه كان تارخ ثم لنا ههنا وجوه الاول لعل والد ابرهيم كان مسمى بهذين الاسمين فيحتمل
ان يقال ان اسمه الاصلي كان آزر وجعل تارخ لقبا له فاشتهر هذا اللقب وخفي هذا الاسم فالله تعالى ذكره بالاسم ويحتمل ان يكون بالعكس وهو ان تارخ كان اسما اصليا وآزر كان لقبا
غالبا فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب الوجه الثاني ان يكون لفظة آزر صفة مخصوصة في لغتهم فقيل ان آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ كانه قيل واذ قال ابرهيم لابيه المخطئ كانه عابه بزيغه
وكفره وانحرافه عن الحق وقيل آزر هو الشيخ الهم بالخوارزمية وهو ايضا فارسية اصلية واعلم ان هذين الوجهين انما يجوز المصير اليهما عند من يقول يجوز اشتمال القرآن على الفاظ
قليلة من غير لغة العرب الوجه الثالث ان آزر كان اسم صنم يعبده والد ابرهيم وانما سماه الله بهذا الاسم لوجهين احدهما انه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة احد فقد يجعل
اسم المحبوب اسما للمحب قال الله تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم وثانيهما ان يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الرابع ان والد ابرهيم عليه السلام كان تارخ
وان آزر كان عما له والعم قد يطلق عليه اسم الاب كما حكى الله تعالى عن اولاد يعقوب انهم قالوا نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل واسحق ومعلوم ان اسمعيل كان عما ليعقوب عليه السلام
وقد اطلقوا عليه لفظ الاب فكذا ههنا واعلم ان هذه التكلفات انما يجب المصير اليها لو دل دليل باهر على ان والد ابرهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البتة فاي حاجة
تحملنا على هذه التاويلات والدليل القوي على صحة ان الامر على ما يدل عليه ظاهر الآية ان اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول واظهار نقصه فلو كان
هذا النسب كذبا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا ان هذا النسب صحيح **المسألة الرابعة** قالت الشيعة ان احدا من آباء الرسول واجداده ما كان كافرا وانكروا ان
يقال ان والد ابرهيم كان كافرا وذكروا ان آزر كان عم ابرهيم عليه السلام وما كان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه الحجة الاولى ان آباء الانبياء عليهم السلام ما كانوا كفارا ويدل عليه وجوه منها قوله

الذي يريك حين تقوم وتقلبك في الساجدين قيل معناه انتقل روحه من ساجد الى ساجد بهذا التقدير فالاية دالة على ان جميع آباء محمد عليه الصلوة والسلم كانوا مسلمين وحينئذ يجب القطع بان والد ابرهيم
كان مسلما فان قيل قوله وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوها اخرى احدها انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول عليه الصلوة والسلم تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة
حرصه على ما يظهر منهم في الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من اصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله وتقلبك في الساجدين طوفه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين
وثانيها المراد انه عليه السلم كان يصلي في الجماعة وتقلبك في الساجدين معناه كونه فيما بينهم ومختلطا بهم حال القيام والركوع والسجود وثالثها ان يكون المراد انه لا يخفى حالك على الله عز وجل كلما قمت
وتقلبت في الساجدين في الاشتغال بامور الدين ورابعها المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه والدليل عليه قوله عليه السلم اتموا الركوع والسجود فاني اراكم من خلفي فهذه الوجوه الاربعة مما
يحتملها ظاهر الاية فسقط ما ذكرتم والجواب لفظ الاية محتمل للكل وليس حمل الاية على البعض اولى من حملها على الكل فوجب ان نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل ايضا على ان احدا من آباء محمد عليه السلم
ما كانوا مشركين قوله صلى الله عليه وآله وسلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس وذلك يوجب ان يقال ان احدا من اجداده ما كان من المشركين اذا ثبت
هذا فنقول ثبت بما ذكرنا ان والد ابرهيم كان انسانا آخر غير آزر الحجة الثانية على ان آزر ما كان والد ابرهيم ع ان هذه الاية دالة على ان ابرهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء ومشافهة الاب بالجفاء لا
وهذا يدل على ان آزر ما كان والد ابرهيم انما قلنا ان ابرهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء في هذه الاية لوجهين الاول انه قرئ واذ قال ابرهيم لابيه آزر بالضم وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الاب
بالاسم الاصلي من اعظم الجفاء الثاني انه قال لآزر اني اريك وقومك في ضلال مبين وهذا من اعظم انواع الجفاء والايذاء فثبت انه عليه السلم شافهه بالجفاء وانما قلنا ان مشافهة الاب بالجفاء
لا يجوز لوجوه الاول قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وهذا عام في حق الاب الكافر والمسلم وقال تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وايضا هذا عام الثاني انه تعالى
لما بعث موسى عليه السلم الى فرعون امره بالرفق معه فقال فقولا له قولا لينا لعله يتذكر والسبب فيه ان يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون فههنا الوالد اولى بالرفق الثالث ان الدعوة مع الرفق
اكثر تاثيرا في القلب اما التغليظ فانه يوجب التنفير والبعد عن القبول ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه الصلوة والسلم وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق بابرهيم مثل هذه الخشونة مع ابيه في الدعوة الرابع
انه تعالى حكى عن ابرهيم الحلم فقال ان ابرهيم لحليم اواه منيب فكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الاب فثبت بهذه الوجوه ان آزر ما كان والد ابرهيم بل كان عمه واما والده فهو تارخ والعم
يسمى بالاب على ما ذكرنا ان اولاد يعقوب سموا اسمعيل بكونه ابا ليعقوب مع انه كان عما له وقال عليه السلم ردوا علي ابي يعني العباس عمه وايضا يحتمل ان آزر كان والد ام ابرهيم وهذا قد يقال له الاب
والدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمن الى قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابرهيم مع ان ابرهيم كان جدا لعيسى من قبل الام واما اصحابنا فقد زعموا ان والد رسول الله كان كافرا
وذكروا ان نص الكتاب في هذه الاية يدل على ان آزر كان كافرا وكان والد ابرهيم عليه السلم وايضا قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الى قوله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه واما قوله
وتقلبك في الساجدين قلنا قد بينا ان هذه الاية تحتمل سائر الوجوه وقوله تحمل على الكل قلنا هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز وايضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا
لا يجوز واما قوله عليه السلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات فذلك محمول على انه ما وقع في نسبه ما كان سفاحا واما قوله التغليظ مع الاب لا يليق بابرهيم عليه السلم قلنا لعله
اصر على الكفر فلاجل الاصرار استحق ذلك التغليظ المسئلة الخامسة قرئ آزر بالنصب وهو عطف بيان لابيه وبالضم على النداء وسالني واحد فقال وذلك يدل على قولنا قرئ آزر تتخذ اصناما
واما قوله واذ قال موسى لاخيه هرون ما قرئ بالضم لبيه فما الفرق قلنا القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالمنادى وذلك لا يليق بمنصب ابرهيم عليه السلم لان اباه كان مصرا
على الكفر فحسن ان يخاطب بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح واما قصة موسى عليه السلم فقد كان موسى يستخلف هرون على قومه فما كان الاستخفاف لائقا بذلك الموضع فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة المسئلة السادسة
اختلف الناس في تفسير لفظ الاله والاصح انه هو المعبود وهذه الاية تدل على هذا القول لانه انما اثبت للاصنام الحجة العقلية على فساد قول عبدة الاصنام من وجهين الاول كونها معبودة ولاجل ما
قال ابرهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة وذلك يدل على ان لفظ الاله هو المعبود المسئلة السابعة اشتمل كلام ابرهيم ع في هذه الاية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الاصنام من وجهين
الاول ان قوله اتتخذ اصناما آلهة يدل على انهم يقولون بكثرة الالهة وهو باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الثاني ان هذه الاصنام لو حصلت لها قدرة على
الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على انها وان كثرت فلا نفع فيها البتة المسئلة الثامنة احتج بعضهم بهذه الاية على ان وجوب معرفة الله تعالى وحرمة
الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع قال لان ابرهيم عليه السلم حكم عليهم بالضلال لان ذلك المذهب كان متقدما على دعوة ابرهيم فلقائل ان يقول انه كان ضلالا بحكم شرع الانبياء الذين كانوا
متقدمين على ابرهيم عليه السلم قوله تعالى **وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين** وفيه مسايل **المسئلة الاولى** الكاف في كذلك للتشبيه وذا اشارة
بما جرى ذكره والمكني ههنا فيما قبل هو انه عليه السلم استقبح عبادة الاصنام لقوله اني اراك وقومك في ضلال مبين ومثل ما اريناه من قبح عبادة الاصنام نريه ملكوت السموات والارض
وههنا دقيقة عقلية وهي ان نور جلال الله لائح غير منقطع ولا زائل البتة والارواح البشرية لا تصير محجوبة عن تلك الانوار الا لاجل حجاب وذلك الحجاب ليس الا الاشتغال بغير الله ولما كان
الامر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل التجلي فقول ابرهيم لا تتخذ اصناما آلهة اشارة الى تقبيح الاشتغال بغير الله لان كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى
له ملكوت السموات بالتمام فقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات معناه وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله فكان قوله وكذلك منشأ لهذه الفائدة
الشريفة الروحانية **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول هذه الاراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان فكان الاولى ان يقال وكذلك اريناه ابرهيم ملكوت السموات والارض فلم عدل عن هذا اللفظ
الى قوله وكذلك نري قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان تقدير الاية وكذلك كنا نري ابرهيم ملكوت السموات والارض فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي والمعنى انه تعالى لما حكى انه شافه
اباه بالكلام الخشن تعصبا للدين الحق فكانه قيل وكيف بلغ ابرهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين فاجيب بانا كنا نريه ملكوت السموات فيكون هذا على سبيل الحكاية من قبل طلوعه لاجل ان يصير من الموقنين

زمان بلوغه الثاني وهو اعلى واشرف مما تقدم وهو ان نقول انه ليس المقصود من اراءة الله ابرهيم ملكوت السموات مجرد ان يرى ابرهيم ملكوت السموات بل المقصود ان يراها فيتوسل بها
الى معرفة جلال الله وتقدسه وعظمته ومعلوم ان مخلوقات الله وان كانت متناهية في الذوات وفي الصفات الا ان جهات دلالاتها على الذات والصفات غير متناهية وسمعت الشيخ
الامام الوالد رحمه الله قال سمعت الشيخ ابا القسم الانصاري يقول سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات ايضا غير متناهية وذلك لان الجوهر
الفرد يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل فكل تلك الاحوال التقديرية معلومة لله تعالى وكل تلك الاحوال التقديرية دالة على حكمة الله وقدرته ايضا واذا كان
الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله تعالى فثبت ان دلالة ملك الله وملكوته على نعوت جلاله وسمات عظمته غير متناهية وحصول العلوم التي لا نهاية لها دفعة واحدة
في عقول الخلق محال فاذن لا طريق الى تحصيل تلك المعارف الا بان يحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية في المستقبل فلهذا السبب والله اعلم لم يقل وكذلك اريناه بل قال نريه وهذا هو المراد من قول المحققين السفر
الى الله له نهاية واما السفر في الله فلا نهاية له **المسئلة الثالثة** الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم ان في تفسير
هذه الاراءة قولين الاول ان الله اراه الملكوت بالعين وقالوا انه تعالى شق له السموات حتى رأى العرش والكرسي والى حيث ينتهي اليه فوقية العالم الجسماني وشق له الارض الى حيث ينتهي الى السطح
الآخر من العالم الجسماني ورأى ما في السموات من العجائب والبدائع ورأى ما في باطن الارض من العجائب والبدائع وعن ابن عباس انه قال لما اسري بابرهيم الى السماء اراه ما في السموات وما في الارض فابصر عبدا على فاحشة
فدعا عليه وعلى آخر بالهلاك فقال الله تعالى له كف عن عبادي فهم بين حلال وحرام اما ان اجعل منهم ذرية طيبة او يتوبون فاغفر لهم والنار من ورائهم وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه
الاول ان اهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله فلا يليق ان يقال انه لما رفع الى السماء ابصر عبدا على فاحشة الثاني ان الانبياء لا يدعون بهلاك المذنب الا عن امر سمعي فاذا اذن الله فيه
لم يجز ان يمنعه من اجابة دعائه الثالث ان ذلك الدعاء اما ان يكون صوابا او خطأ فان كان صوابا فلم رده في المرة الثانية وان كان خطأ فلم قبله في المرة الاولى ثم قال واخبار الآحاد اذا وردت على
خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها القول الثاني ان هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الحجة الاولى ان ملكوت السماء عبارة عن ملك
السماء والملك عبارة عن القدرة وقدرة الله لا ترى وانما تعرف بالعقل وهذا كلام قاطع الا ان يقال المراد بملكوت السموات والارض نفس السموات والارض الا ان على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت
ولا يحصل منه فائدة الحجة الثانية انه تعالى ذكر هذه الاراءة في اول الاية على سبيل الاجمال وهو قوله وكذلك نري ابرهيم ثم فسرها بعد ذلك بقوله فلما جن عليه الليل فجرى ذكر هذا الاستدلال
كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب ان يقال ان تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال الحجة الثالثة انه تعالى قال في آخر الاية وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه
لانهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون ابرهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديق ابرهيم في تلك الدعوى الا بدليل منفصل ومعجز قاهر واما الحجة التي اوردها ابرهيم على قومه فهي الاستدلال
بالنجوم من الطريق الذي نطق به القرآن فان تلك الادلة كانت ظاهرة لهم كما انها ظاهرة لابرهيم الحجة الرابعة ان اراءة جميع العالم تفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل
هذه الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم الا ترى ان الكفار في الآخرة يعرفون الله بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب واما الاستدلال بصفات المخلوقات على
وجود الصانع وحكمته وقدرته فذلك هو الذي يفيد المدح والتعظيم الحجة الخامسة انه تعالى كما قال في حق ابرهيم وكذلك نري ابرهيم فكذلك قال في حق هذه الامة سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكما
كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق ابرهيم لا يبعد ان يكون الامر كذلك الحجة السادسة انه عليه السلم لما تمم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده اني وجهت وجهي
حكم على السموات والارضين بكونها مخلوقة لاجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس وذلك الدليل عام في كل السموات والارضين لان الحكم العام بناء على دليل خاص وانه خطأ فثبت
ان ذلك الدليل كان عاما وكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت فوجب ان يكون المراد من اراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها على وجود الاله
العالم القادر الحكيم فيكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين الحجة السابعة ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل اذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى وليكون من الموقنين كالغرض
من تلك الاراءة فيصير التقدير نري ابرهيم ملكوت السموات والارض لاجل ان يصير من الموقنين فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل وجب ان يكون تلك الاراءة عبارة عن
الاستدلال الحجة الثامنة ان جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو انها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج الى الصانع واذا عرف الانسان
هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع بمعرفة هاتين المقدمتين فقد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع باذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه
رؤية باقية غير زائلة البتة لانها غير شاغلة عن الله بل هي شاغلة للقلب والروح بالله تعالى اما رؤية العين فالانسان لا يمكنه ان يرى بالعين اشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال
الا ترى ان من نظر الى صفحة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصفحة رؤية كاملة تامة الا حرفا واحدا فان حدق نظره الى حرف آخر وشغل نظره به صار محروما عن ادراك الحرف الاول
ابصار فثبت ان رؤية الاشياء الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة وبتقدير ان يكون ممكنة الا انها غير باقية وبتقدير ان تكون باقية الا انها شاغلة عن الله الا ترى انه تعالى مدح محمدا عليه الصلوة
والسلم في ترك هذه الرؤية فقال ما زاغ البصر وما طغى فثبت بجملة هذه الدلائل ان تلك الاراءة كانت اراءة بحسب بصيرة العقل لا بحسب البصر الظاهر فان قيل فرؤية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين
فاي فضيلة تحصل لابرهيم عليه السلم بسببها قلنا جميع الموحدين وان كانوا يعرفون اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على آثار حكمة الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب
انواعها واجناسها واصنافها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا للاكابر من الانبياء ولهذا المعنى كان رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم يقول في دعائه اللهم ارنا الاشياء كما هي فزال
هذا الاشكال **المسئلة الرابعة** اختلفوا في الواو في قوله وليكون من الموقنين الثاني ان يكون هذا كلاما مستأنفا لبيان علة الاراءة والتقدير وليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات ثانيا ان
الاراءة قد تحصل ويصير سببا لمزيد الضلال كما في حق فرعون قال تعالى ولقد اريناه آياتنا كلها فكذب وابى وقد يصير سببا لمزيد الهداية واليقين فلما احتملت الاراءة هذين الاحتمالين قال تعالى

حتى ابرهيم انا اريناه هذه الآيات ليراها ولاجل ذلك الاراءة ليكون من الموقنين لا من الجاحدين المسئلة الثالثة اليقين عبارة عن تحصيل علم بعد زوال الشبهة بسبب التأمل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله تعالى
بكونه يقينا لان علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل واعلم ان الانسان في اول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت
سببا لحصول اليقين وذلك لوجوه الاول انه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تأثير وقوة فلا يزال القوة تتزايد حتى ينتهي الى الجزم الثاني ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكات فكثرة الاستدلال
تطل سائر الصفات الحاصلة في القلب فيحصل فيه حالة شبيهة بالحالة المركبة من النور والظلمة فاذا حصل الاستدلال الثاني امتزج نوره بالحالة الاولى فيصير الاشراق واللمعان اتم وكما ان الشمس
اذا قربت من الشرق ظهر نورها في اول الامر وهو الصبح فكذلك الاستدلال الاول كالصبح ثم كما ان نور الصبح لا يزال يتزايد بسبب ازدياد قرب الشمس من سمت الرأس فاذا وصلت الى سمت الرأس حصل النور
التام فكذلك العبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله تعالى اكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد اجلى الا ان الفرق بين شمس العالم وشمس العلم ان شمس العالم الجسمانية لها في الارتفاع والعلو
حد معين لا يمكن ان يزداد في الصعود واما شمس المعرفة والتوحيد والعقل فلا غاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها بقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب
الدلائل والبينات وقوله وليكون من الموقنين اشارة الى درجات انوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي الى قوله
حنيفا وما انا من المشركين في هذه الآية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف فلما جن عليه الليل عطف على قوله قال ابرهيم لابيه آزر وقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت اعتراض بين
المعطوف والمعطوف عليه المسئلة الثانية قال الواحدي يقال جن عليه الليل واجنه الليل ويقال لكل ما ستر قد جن واجن ويقال ايضا اجنه الليل ولكن الاختيار جن عليه الليل واجنه الليل
هذا قول جميع اهل اللغة ومعنى جن ستر ومنه الجن والجنون والجنان والجنين والمجن والجنن والمجن وهو المقبور والجنة هذا اصله يعود الى الستر والاستتار قال
بعض النحويين جن عليه الليل اي اظلم عليه الليل ولهذا دخلت كلمة على عليه كما تقول في اظلم فاما جنه ستره من غير تضمين معنى اظلم المسئلة الثالثة اعلم ان اكثر المفسرين ذكروا
ان ملك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بانه يولد غلام ينازعه في ملكه فامر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد فحبلت ام ابرهيم عليه السلام وما اظهرت حملها للناس فلما
جاءها الطلق ذهبت الى كهف في جبل ووضعت ابرهيم ع وسدت الباب بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فمه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه السلام وكانت
الام تأتيه احيانا وترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له ربا فسأل الام فقال لها من ربي فقالت انا فقال ومن ربك فقالت ابوك فقال للاب ومن ربك
فقال الملك البلد فعرف ابرهيم ع جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذي هو اضوأ النجوم في السماء فقال هذا ربي الى آخر القصة
ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ومنهم من قال انه كان قبل البلوغ واتفق اكثر المحققين على فساد القول الاول
واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ان القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز على الانبياء بالاجماع الحجة الثانية ان ابرهيم كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة
بالدليل والدليل على صحة ما ذكرنا انه تعالى اخبر عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اريك وقومك في ضلال مبين الحجة الثالثة انه تعالى اخبر انه دعا اباه
الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في هذا الموضع انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام
بالكلام الخشن واللفظ الموحش ومن المعلوم ان من دعا غيره الى الله فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظة ولا يخوض في التعسف والتغليظ الا بعد المدة المديدة واليأس التام
فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان دعا اباه الى التوحيد مرارا واطوارا فلا شك انه انما اشتغل بدعوة ابيه بعد فراغه من مهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد
ان عرف الله تعالى بمدة الحجة الرابعة ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت السموات والارض حتى رأى من فوق العرش والكرسي وما تحتهما الى ما تحت الثرى ومن كان منصبه في
الدين كذلك وعلمه بالله كيف يليق به ان يعتقد الهية الكواكب الحجة الخامسة ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها او اكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق باقل
العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء الحجة السادسة انه تعالى قال في صفة ابرهيم اذ جاء ربه بقلب سليم واقل مراتب القلب
السليم ان يكون سليما عن الكفر وقال اذ جاء ربه بقلب سليم وايضا مدحه فقال ولقد آتينا ابرهيم رشده من قبل اي من اول زمان الفكرة وقوله وكنا به عالمين اي بطهارته وكماله ونظيره
قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته الحجة السابعة قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي وليكون بسبب تلك الاراءة من الموقنين ثم قال بعده فلما
جن عليه الليل والفاء تقتضي الترتيب فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان صار ابرهيم من الموقنين العارفين بربه الحجة الثامنة ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابرهيم عليه السلام مع قومه
والدليل عليه انه تعالى لما ذكر هذه القصة قال وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه ولم يقل على نفسه فعلم ان هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الى الايمان والتوحيد
لا لاجل ان ابرهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه الحجة التاسعة ان القوم يقولون ان ابرهيم عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار وهذا باطل لانه
لو كان الامر كذلك فكيف يقول يا قوم اني بريء مما تشركون مع انه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم الحجة العاشرة قال تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وكيف يحاجونه وهم بعد ما رأوه وهو لا
وهذا يدل على انه عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب بعد ان خالط قومه ورآهم يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله لا احب الآفلين ردا عليهم وتنبيها لهم على فساد قولهم
الحجة الحادية عشرة انه تعالى اخبر عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا خوفوه بالاصنام كما حكى عن قوم هود عليه السلام انهم قالوا
ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالغار الحجة الثانية عشرة ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي
ان يستدل بغروبها السابق على انها لا تصلح للالهية واذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك ايضا في القمر والكوكب بطريق الاولى هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة

لنفسه اما اذا قلنا المقصود منها الزام القوم واحجاجهم فهذا السؤال غير وارد لانه يمكن ان يقال انه انما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ثم امتدت المناظرة الى ان طلع القمر وطلعت الشمس
بعده وعلى هذا التقدير فالسؤال غير وارد فثبت بهذه الدلائل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابرهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي هاهنا احتمالان الاحتمال
الاول ان يقال هذا كلام ابرهيم بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات الربوبية للكواكب بل الغرض منه احد امور سبعة الاول ان يقال ان ابرهيم عليه السلام لم يقل هذا ربي على
الاخبار بل الغرض انه كان يناظر عبدة الكواكب وكان مذهبهم ان الكواكب ربهم فذكر ابرهيم ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع اليه فيبطله ومثاله ان الواحد
منا اذا ناظر من يقول بقدم الجسم فيقول الجسم قديم فان كان كذلك فلم نراه ونشاهده مركبا متغيرا فهو انما قال الجسم قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه فكذا هاهنا قال هذا ربي والمقصود
حكاية قول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب الآفلين وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب والدليل على انه تعالى مدحه في آخر هذه الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى وتلك
حجتنا آتيناها ابرهيم الوجه الثاني في التأويل ان نقول قوله هذا ربي معناه هذا ربي في زعمكم واعتقادكم ونظيره ان يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء ان الهه جسم محدود اي في زعمه واعتقاده وقال تعالى
وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال تعالى ويوم يناديهم اين شركائي وكان عليه السلام يقول يا اله الآلهة والمراد انه تعالى اله الآلهة في زعمهم وقال ذق انك انت العزيز الكريم اي عند نفسك
الوجه الثالث في الجواب ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار الا انه اسقط حرف الاستفهام عنه استغناء عنه لدلالة الكلام عليه الوجه الرابع ان يكون القول مضمرا في الكلام
والتقدير قال يقولون هذا ربي واضمار القول كثير لقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا اي يقولون ربنا وقوله والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا
ليقربونا الى الله زلفى اي يقولون ما نعبدهم فكذا هاهنا التقدير ان ابرهيم عليه السلام قال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا هو الذي يربيني ويدبرني الوجه الخامس ان يكون ابرهيم ذكر هذا
الكلام على سبيل الاستهزاء الوجه السادس انه عليه السلام اراد ان يبطل قولهم بربوبية الكواكب الا انه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لاسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل انه لو
صرح بالدعوة الى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه فمال الى طريق يستدرجهم الى استماع الحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع ان قلبه كان
مطمئنا بالايمان ومقصوده من ذلك انه يمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله وتمام التقرير انه لما تعذر الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مأمورا
بالدعوة الى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم ان عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فاذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص
فاذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلوة لو صلى حتى قتل
استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلوة لانهزم عسكر الاسلام فهاهنا يجب عليه ترك الصلوة والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم
ولو ترك الصلوة وقاتل استحق الثواب بل نقول ان من كان في الصلوة فرأى طفلا او اعمى اشرف على غرق او حرق وجب عليه قطع الصلوة لانقاذ ذلك الطفل او ذلك الاعمى عن ذلك البلاء
فكذا ان ابرهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم واشتغالهم باستماعه اكمل ومما يقوي هذا
الوجه انه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين وذلك لانهم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث
المستقبلة فوافقهم ابرهيم على هذا الطريق في الظاهر مع انه كان بريئا عنه في الباطن ومقصوده ان يتوسل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا جازت الموافقة في الظاهر هاهنا مع انه
كان بريئا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسألتنا كذلك وايضا المتكلمون قالوا انه يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من يدعي الالهية لان صورة هذا المدعي وشكله
يدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يديه ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعي النبوة لانه يوجب التلبيس فكذا هاهنا قوله هذا ربي لا يوجب الضلال لان دلائل
بطلانه جلية وفي اظهار هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزا الوجه السابع في الجواب ان القوم لما دعوه الى عبادة النجوم فكانوا في تلك المناظرة
اذا طلع النجم الدري فقال ابرهيم هذا ربي اي هذا هو الرب الذي يدعونني اليه ثم سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الآفلين فهذا تمام تقرير الاجوبة على الاحتمال الاول وهو انه
ذكر هذا الكلام بعد البلوغ اما الاحتمال الثاني وهو انه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقريره انه تعالى كان قد خص ابرهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله قبل
اثبات الصانع سبحانه فتفكر فرأى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته قال لا احب الآفلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال في الحال اني بريء مما تشركون فهذا الاحتمال
لا بأس به وان كان الاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة على ان هذه المناظرة انما جرت لابرهيم وقت اشتغاله بدعوة القوم الى التوحيد المسئلة الرابعة قرأ ابو عمرو
وورش عن نافع رأى بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بكسرهما فاذا كان بعده الالف كافرأوها بفتح وراه وراها بكسرهما حمزة والكسائي وفتحهما
ابن عامر وروى يحيى عن ابي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي فاذا لقيه الف وصل نحو رأى الشمس ورأى القمر فان حمزة ويحيى عن ابي بكر ونصير عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون
الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك بفتح الراء والهمزة واتفقوا في رأوك ورأته بالفتح قال الواحدي اما من فتح الراء والهمزة فعلى الاصل وهي واضحة وهي ترك الالف على الاصل نحو رعى وسعى واما
فتح الراء وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسر ليميل الالف التي في رأى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الاصل واما من كسرهما جميعا فلانه اتبع حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة
والواحدي طول في هذا الباب في كتاب البسيط فليرجع اليه المسئلة الخامسة القصة التي ذكرناها من ان ابرهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته امه وكان جبريل عليه السلام يربيه كل
ذلك محتاج في الجملة وقال القاضي كل ما يجري مجرى المعجزات فانه لا يجوز لان تقدم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم وهذا هو المسمى بالارهاص الا اذا حضر في ذلك الزمان رسول
من الله فيجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي عليه السلام واما عند اصحابنا فالارهاص جائز فزالت الشبهة المسئلة السادسة ان ابرهيم عليه السلام استدل بافول الكواكب على انه لا يجوز ان يكون ربا

لمعنا انا لو حيطيا ههنا ان يبحث عن امرين احدهما ان الافول كيف يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث فلم ترك ابرهيم عليه السلام الاستدلال
من حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول والجواب لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبياء على ذكرهم السلام
موضوع عموم الخلق كلهم الى الله تعالى الايمان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل والغافل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها
الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل واحد فان الافل يزول سلطانه وقت الافول فكانت دلالة الافول على هذا المقصود اتم وايضا قال بعض المحققين الهوى
في خطيرة الامكان افول واحسن الكلام ما يحصل منه حظ الخواص وحظ الاوساط وحظ العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون منقطع الحاجة
فلا بد من الانتهاء الى من يكون منزها عن الامكان حتى ينقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث
محتاج الى القديم القادر فلا يكون الافل الها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الافل واما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يقرب من الافول
الغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن كان كذلك لم يصلح للالهية فهذه الكلمة الواحدة اعني قوله لا احب الافلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين
واصحاب اليمين واصحاب الشمال فكانت اكمل الدلائل وافضل البراهين وفيه دقيقة اخرى وهو انه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب اهل النجوم ان الكوكب
اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السماء كان قويا عظيم التاثير اما اذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله
هو الذي لا يتغير قدرته الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح
في الهيته فظهر ان على قول المنجمين للافول مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في الهيته اما المقام الثاني وهو ان لكون الكوكب افلا يمنع من ربوبيته فلقائل ان يقول افول
ما في الباب ان يكون افوله دالا على حدوثه لا يمنع من كونه ربا لابرهيم عليه السلام ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب الوسائط يقولون ان الاله الاكبر خلق الكواكب وابدعها واحدثها
ان هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الاسفل فثبت ان افول الكواكب وان دل على حدوثها الا انه لا يمنع من كونها ربا للانسان والها لهذا العالم والجواب
لنا ههنا مقامان المقام الاول ان يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي ينقطع الحاجات ومتى ثبت بافول الكواكب حدوثها وثبت في بداية العقول ان كل ما كان محدثا فانه يكون
في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها الى غيرها ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها اربابا والهة بمعنى انه ينقطع الحاجات عند وجودها
ان كونها افلة يوجب القدح في كونها اربابا والهة بهذا التفسير المقام الثاني ان يكون المراد من الرب والاله من يكون خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنقول افول الكوكب يدل على
عاجزة عن الخلق والايجاد على انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه الاول ان افولها يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها الى فاعل قديم قادر ويجب ان يكون قادرية ذلك
القادر ازلية والا افتقر حدوث قادريته الى قادر اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قادريته ازلية واذا ثبت هذا فنقول الشي الذي هو مقدور له انما صح كونه مقدورا
باعتبار امكانه والامكان واحد في كل الممكنات فيثبت ان ما لاجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى واذا ثبت هذا امتنع وقوع شي من الممكنات بغيره
حينا صحت هذه المقامات بالدلائل اليقينية في علم الاصول والحاصل انه ثبت بالدليل ان كون الكوكب افلا يدل على كونها محدثة وان كانت لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات
كثيرة وايضا فكونها في انفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الايجاد والابداع وان كان لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة ودلايل القران انما
تذكر فيها اصول المقدمات فاما التفريع والتفصيل فذلك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز الاجرم التي تذكر حجة على بيان ان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع
وان كان لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة ودلايل القران انما ذكر فيها اصول المقدمات فاما التفريع والتفصيل فذلك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين
على سبيل الرمز الاجرم التي ذكر حجة بيان ان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل ابرهيم عليه السلام بافولها على امتناع كونها اربابا والهة لحوادث هذا العالم الوجه
الثاني ان افول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها الى القادر المختار فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الكواكب
والافلاك من دون واسطة شي كان فلان يكون قادرا على خلق الانسان اولى لان القادر على الشي الاعظم الابعد يكون قادرا على خلق الشي الاضعف واليه الاشارة بقوله تعالى لخلق
السموات والارض اكبر من خلق الناس وبقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فثبت بهذا الطريق ان الاله الاكبر يجب ان يكون قادرا على خلق
البشر وعلى تدبير العالم الاسفل بدون واسطة الاجرام الفلكية واذا كان الامر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر اولى من الاشتغال بعبادة الشمس والقمر والنجوم الوجه الثالث انه لو صح
كون بعض الكواكب موجدا وخالقا لبعض هذا الاحتمال في الكل وح لا يعرف الانسان خالقه هذا الكوكب ام ذاك الاخر ومجموع الكواكب او ذلك الاخر فيبقى شاكا في معرفة خالقه اما لو عرفنا ان الكل
واسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل عرفنا معرفة الخالق والموجد وامكننا الاشتغال بعبوديته وشكره فثبت بهذا الوجه ان افول الكوكب كما يدل على امتناع كونها الها لهذا العالم وربا
للحيوان والانسان فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل فان قيل الاشكال ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل وكان افول الكوكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق والنهار السابق
وبهذا التقدير فلا يبقى للافول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة قلنا الجواب انا بينا انه عليه السلام انما اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد ان يقال
انه عليه السلام كان جالسا مع اولئك الاقوام ليلة من الليالي وزجرهم عن عبادة الكواكب فبينما هو في تقرير ذلك الكلام اذ وقع نظره على كوكب مضى حين افل فقال ابرهيم عليه السلام لو كان هذا
الكوكب الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن القوة الى الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام طلع القمر فافل فاعاد عليهم ذلك الكلام وكذا القول في الشمس فهذا جملة ما نحضرنا في تقرير دليل ابرهيم عليه السلام

نقلت الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الحيوانية التي لكل كوكب والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك والشمس على العقل المجرد الذي لكل فلك وكان ابو علي سينا يفسر الافول بالامكان فزعم
الغزالي ان المراد بافولها امكانها في انفسها وزعم ان المراد من قوله لا احب الافلين ان هذه الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها وكل ممكن فلا بد له من مرجح ولا بد من الانتهاء الى الواجب الوجود واعلم
ان الكلام لا بأس به الا انه يبعد حمل لفظ الاية عليه ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد ان هذه القوى المدركة الثلثة قاصرة متناهية
القوة ومدبر العالم مستولي عليها قاهر لها والله اعلم المسئلة الثامنة دل قوله لا احب الافلين على احكام الحكم الاول هذه الاية تدل على انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غايبا
عنا ابدا فكان افلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون بحيث ينزل من العرش الى السماء تارة ويصعد من السماء الى العرش اخرى والا لحصل معنى الافول الحكم الثاني هذه الاية تدل على انه تعالى ليس محلا
للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية والا لكان متغيرا وح يحصل معنى الافول وذلك محال الحكم الثالث هذه الاية تدل على ان الدين يجب ان يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد والا لم
يكن لهذا الاستدلال فايدة البتة الحكم الرابع تدل هذه الاية على ان معارف الانبياء بربهم استدلالية لا ضرورية والا لما احتاج ابرهيم الى الاستدلال الحكم الخامس تدل هذه الاية على انه لا
طريق الى تحصيل معرفة الله الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته اذ لو امكن تحصيلها بطريق اخر لما عدل ابرهيم الى هذه الطريقة اما قوله تعالى فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما
افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ففيه مسايل المسئلة الاولى يقال بزغ القمر اذا ابتدأ في الطلوع وبزغت الشمس اذا بدا منها طلوع ونجوم بوازغ قال الازهري
كانه ماخوذ من البزغ وهو الشق كانه بنوره يشق الظلمة شقا ومعنى الاية اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب المسئلة الثانية دل قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين على ان
الهداية ليست الا من الله ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكن وازاحة الاعذار ونصب الدلائل لان كل ذلك كان حاصلا فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الاشياء لا بد وان تكون
زايدة عليها واعلم ان كون ابرهيم عليه السلام على مذهبنا اظهر من ان يشتبه على العاقل لانه في هذه الاية اضاف الهداية الى الله تعالى وكذا في قوله الذي خلقني فهو يهدين وكذا في قوله واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام اما قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال في الشمس هذا مع انها مؤنثة ولم يقل هذه لوجوه احدها ان الشمس
بمعنى الضياء والنور فحمل اللفظ على التاويل فذكر وثانيها ان الشمس لم يحصل فيها علامة التانيث فلما اشبه لفظها لفظ المذكر وكان تاويلها تاويل النور صلح التذكير وثالثها
ان اراد هذا الطالع او هذا الذي اراه ورابعها المقصود منه رعاية الادب وهو ترك التانيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية المسئلة الثانية قوله هذا اكبر المراد منه اكبر الكواكب
جرما واقواها قوة فكان اولى بالالهية فان قيل لما كان الافول حاصلا في الشمس والافول يمنع من صفة الربوبية واذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولساير الكواكب
وبهذا الطريق يظهر ان ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن ذكره في القمر والكوكب فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الاخذ من الادون فالادون مرتقيا الى الاعلى فالاعلى له نوع
في التقرير والبيان والتاكيد لا يحصل من غيره فكان ذكره على هذا الوجه اولى اما قوله قال يا قوم اني بريء مما تشركون فالمعنى انه لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية لا
جرم تبرا من الشرك ولقايل ان يقول هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والقمر والشمس لا تصلح للربوبية والالهية ولكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشريك مطلقا واثبات التوحيد فلم فرع
على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد مطلقا والجواب ان القوم كانوا مساعدين على نفي ساير الشركاء وانما نازعوا في هذه الصورة المعينة
فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشياء ليست اربابا والهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها لاجرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الاطلاق اما قوله اني وجهت وجهي ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
فتح الياء من وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون تركوا هذا الفتح المسئلة الثانية هذا الكلام لا يمكن حمله على الظاهر بل المراد وجهت عبادتي وسبب جواز هذا المجاز ان من
كان مطيعا لغيره منقادا لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل التوجه بالوجه اليه كناية عن الطاعة اما قوله للذي فطر السموات والارض ففيه دقيقة وهي انه لم يقل وجهت وجهي الى الذي
والمعنى ان توجيه وجه القلب ليس اليه لانه متعال عن الحيز والجهة بل توجيه وجه القلب لخدمته وطاعته لاجل عبوديته فترك كلمة الى ههنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون
المعبود متعاليا عن الحيز والجهة والمعنى فطرها اي اخرجها الى الوجود واصله من الشق يقال تفطر الشجر بالورق والورد اذا اظهرهما واما الحنيف فهو المائل قال ابو العالية الذي يستقبل
البيت في صلوته وقيل انه العادل عن كل معبود دون الله تعالى قوله تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان ولا اخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربي شيا وسع
ربي كل شي علما افلا تتذكرون اعلم ان ابرهيم لما اورد عليهم الحجة المذكورة فالقوم اوردوا عليه حججا على صحة قولهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا اباءنا على امة
وكقولهم للرسول عليه السلام اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشي عجاب ومنها انهم خوفوه بانك لما طعنت في الهية هذه الاصنام وقعت من جهة هذه الاصنام في الافات والبليات
ونظيره ما حكاه الله تعالى في قصة قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء فذكروا هذا الجنس من الكلام مع ابرهيم فاجاب الله تعالى عن حجتهم بقوله اتحاجوني في الله
وقد هدان يعني لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي فكيف يلتفت الى حججكم العليلة وكلماتكم الباطلة واجاب عن حجتهم الثانية وهي انهم خوفوه بالاصنام بقوله ولا
اخاف ما تشركون به لان الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر والاصنام جمادات لا تقدر على النفع والضر فكيف يحصل الخوف منها فان قيل لا شك ان للطلسمات
اثارا مخصوصة فلم لا يجوز ان يحصل الخوف منها من هذه الجهة قلنا الطلسم يرجع حاصله الى تاثير الكواكب وقد دللنا على ان قوى الكواكب على التاثيرات انما يحصل من خلق الله تعالى
فيكون الرجاء والخوف في الحقيقة ليس الا من الله تعالى واما قوله الا ان يشاء ربي شيا ففيه وجوه الاول الا ان اذنبت فيشاء الي العقوبة والثاني الا ان يشاء ربي ان يبتليني بمحنة الدنيا او يقطع عني
بعض عادات نعمه الثالث الا ان يشاء ربي ان يخاف ما تشركون بان يحييها ويمكنها من ضري ونفعي واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه وحاصل الامر انه لا يبعد ان يحدث للانسان في المستقبل شي
من المكاره والحمقى من الناس يحملونه على انه انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الهية الاصنام فذكر ابرهيم ذلك حتى انه ان حدث شي من المكاره لم يحمل على هذا السبب ثم قال ابرهيم وسع ربي كل شي علما

يعني انه علام الغيوب فلا يفعل الا الصلاح والخير والحكمة فبتقدير ان يحدث شيء من مكاره الدنيا فذاك لانه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لاجل انه عقوبة على الطعن في الهة الاصنام ثم قال افلا
تتذكرون والمعنى افلا تتذكرون ان نفي الشركاء والاضداد والانداد عن الله لا يوجب حلول العقاب ونزول العذاب **المسئلة الثالثة** قرا ابن عامر ونافع اتحاجوني بتخفيف النون على حذف احدى
النونين والباقون بالتشديد على الادغام واما قوله وقد هدان فباثبات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف **المسئلة الرابعة** ان ابرهيم عليه السلم حاجهم في الله وهو قوله لا احب الافلين
والقوم ايضا حاجوه في الله وهو قوله تعالى اخبارا عنهم وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله فتحصل لنا من هذه الاية ان المحاجة في الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ وهي
المحاجة التي ذكرها ابرهيم فذلك المدح والثناء هو قوله وتلك حجتنا اتيناها وتارة تكون موجبة للذم وهي قوله اتحاجوني في الله ولا فرق بين الناس ان المحاجة في نصرة الحق توجب
انواع المدح والثناء والمحاجة في نصرة الدين الباطل توجب انواع الذم والزجر واذا ثبت هذا الاصل صار هذا قانونا معتبرا فكل موضع جاء في القران والاخبار يدل على تهجين
امر المحاجة والمناظرة محمول على تقرير الدين الباطل وكل موضع جاء ويدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين ومذهب الصدق قوله تعالى **وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم
اشركتم بالله ما لم ينزل به سلطانا فاي الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون** اعلم ان هذا من بقية الجواب
الكلام الاول والتقدير وكيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر وانتم لا تخافون من الشرك الذي هو اعظم الذنوب ما لم ينزل به سلطانا فيه وجهان الاول ان قوله ما لم
ينزل به سلطانا كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القضية ونظيره قوله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه الثاني انه
لا يمتنع عقلا ان يومر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للصلوة والدعاء فقوله ما لم ينزل به سلطانا معناه عدم ورود الامر به وحاصل هذا الكلام وما لكم تنكرون علي الامن في موضع الامن
ولا تنكرون على انفسكم الامن في موضع الخوف ثم لم يقل فاينا احق بالامن انا ام انتم احترازا من تزكيته لنفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين يعني فريقي المشركين والموحدين ثم استانف الجواب عن
السؤال بقوله الذين امنوا ولم يلبسوا هذا من تمام كلام ابرهيم في المحاجة والمعنى ان الذين حصل لهم الامن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين اولهما الايمان وهو كمال
القوة النظرية وثانيهما ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهو كمال القوة العملية ثم قال اولئك لهم الامن وهم مهتدون واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية من وجه والمعتزلة من وجه اخر اما وجه
اصحابنا فهو انه تعالى شرط في الايمان الموجب للامن عدم الظلم ولو كان ترك الظلم احد اجزاء مسمى الايمان لكان هذا التقييد عبثا فثبت ان الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة واما المعتزلة فتمسكوا
بها فهو انه تعالى شرط في حصول الامن حصول الامرين الايمان وعدم الظلم فوجب ان لا يحصل الامن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له واجاب اصحابنا من وجهين الاول ان قوله
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى حكاية عن لقمان انه قال لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فالمراد ههنا الذين امنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا في
المعبودية والدليل ان هذا هو المراد ان هذه القصة من اولها الى اخرها انما وردت في نفي الشركاء والاضداد والانداد وعيد الفاسق من اهل الصلوة يحتمل ان يعاقبه الله ويحتمل
ان يعفو عنه وعلى كلا التقديرين فالامن زائل والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الامن القطع بحصول العقاب قوله تعالى **وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من
نشاء ان ربك حكيم عليم** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله وتلك حجتنا اشارة الى الكلام الذي تقدم وفيه وجوه الاول انه اشارة الى قوله لا احب الافلين الثاني انه اشارة الى ان القوم قالوا
له اما تخاف ان تخبلك الهتنا لاجل انك شتمتهم فقال لهم افلا تخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول الثالث ان
المراد هو الكل واذا عرفت هذا فقوله وتلك مبتدا وقوله حجتنا خبره وقوله اتيناها ابرهيم صفة لذلك الخبر **المسئلة الثانية** قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم يدل على
ان تلك الحجة انما حصلت في عقل ابرهيم عليه السلم بايتاء الله تعالى وباظهاره تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويتاكد هذا ايضا بقوله نرفع
درجات من نشاء فان المراد انه تعالى رفع درجات ابرهيم بسبب انه تعالى اتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة انما كان من قبل ابرهيم لا من قبل الله تعالى لكان ابرهيم هو الذي
رفع درجات نفسه وهذا باطل فثبت ان هذا صريح قولنا في مسئلة الهدى والضلال **المسئلة الثالثة** هذه الاية من ادل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير الحجة وذكر
الدليل لانه تعالى اثبت لابرهيم حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية لاجل انه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على انه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة
اعلى واشرف من هذه المرتبة **المسئلة الرابعة** قرا عاصم وحمزة والكسائي درجات بالتنوين من غير اضافة والباقون بالاضافة فالقراءة الاولى معناها نرفع درجات
من نشاء درجات كثيرة فيكون من في موضع النصب قال ابن مقسم هذه القراءة ادل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة وقال ابو عمرو والاضافة تدل على الدرجة الواحدة
وعلى الدرجات والكثرة والتنوين لا يدل الا على الدرجات الكثيرة **المسئلة الخامسة** اختلفوا في تلك الدرجات قيل درجات اعماله في الاخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لانها توجب
الثواب العظيم وقيل نرفع درجات من نشاء في الدنيا بالنبوة والحكمة وفي الاخرة بالجنة والثواب وقيل نرفع درجات من نشاء بالعلم واعلم ان هذه الاية من ادل الدليل على ان كمال السعادة
في الصفات الروحانية وفي البعد عن الصفات الجسمانية والدليل عليه انه تعالى قال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم ثم قال بعده نرفع درجات من نشاء وذلك يدل على ان الموجب لحصول
هذه الرفعة هو ايتاء تلك الحجة وهذا يقتضي ان وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على اسرارها اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسماني الى اعلى العالم
الروحاني وذلك يدل على انه لا رفعة ولا سعادة الا في الروحانيات واما معنى حكيم عليم فالمعنى انا انما نرفع درجات من نشاء بمقتضى الحكمة والعلم لا بموجب الشهوة والمجازفة فان
افعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل قوله تعالى **ووهبنا له اسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب
ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين واسمعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين ومن**

اباائهم وذرياتهم واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون في الاية مسائل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم انه اظهر حجة الله في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه واحسانه عليه فاولها قوله وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم
والمراد انا نحن اتيناه تلك الحجة وهديناه اليها واوقفنا عقله على حقيقتها وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وفق قوله [illegible]
وقلنا وذكرنا ولما ذكر نفسه تعالى باللفظ الدال على العظمة وجب ان تكون تلك العطية عطية كاملة رفيعة شريفة وذلك يدل على ان ايتاء الله تعالى ابرهيم تلك الحجة
من اشرف النعم ومن اجل مراتب العطايا والمواهب وثانيها انه تعالى خصه بالرفعة والاتصال الى الدرجات العالية وهو قوله نرفع درجات من نشاء وثالثها انه جعله عزيزا في
الدنيا وذلك لانه جعل اشرف الناس وهم الانبياء والرسل من نسله ومن ذريته وابقى هذه الكرامة في نسله الى يوم القيمة لان من اعظم انواع السرور علم المرء بانه يكون من عقبه الانبياء والملوك
والمقصود من هذه الايات تعديد انواع نعم الله تعالى جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد فقال ووهبنا له اسحق لصلبه ويعقوب بعده من اسحق فان قالوا لم لم يذكر اسمعيل
عليه السلم مع اسحق بل اخر ذكره عنه بدرجات قلنا لان المقصود بالذكر ههنا انبياء بني اسرائيل وهم باسرهم اولاد اسحق ويعقوب واما اسمعيل فانه ما خرج من صلبه احد من
الانبياء الا محمد عليه السلم ولا يجوز ذكر محمد صلى الله عليه واله وسلم في هذا المقام لانه تعالى امر محمدا بان يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بان ابرهيم لما ترك الشرك واصر على التوحيد رزقه
الله النعم العظيمة في الدين وفي الدنيا ومن النعم العظيمة في الدنيا ان اتاه اولادا كانوا انبياء وملوكا فاذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد صلى الله عليه واله وسلم امتنع ان يذكر نفسه في
هذا المعرض فلهذا السبب لم يذكر اسمعيل مع اسحق اما قوله ونوحا هدينا من قبل فالمراد انه سبحانه جعل ابرهيم في اشرف الانساب وذلك لانه رزقه اولادا مثل اسحق ويعقوب
وجعل انبياء بني اسرائيل من نسلهم واخرجه من اصلاب اباء طاهرين مثل نوح وادريس وشيث فالمقصود بيان كرامة ابراهيم بحسب الاولاد وبحسب الاباء اما قوله
ومن ذريته داود وسليمان فقيل المراد ومن ذرية نوح ويدل عليه وجوه الاول ان نوحا اقرب المذكورين وعود الضمير الى الاقرب واجب الثاني انه تعالى ذكر في جملتهم لوطا
وهو كان ابن اخي ابرهيم وما كان من ذريته بل كان من ذرية نوح عليه السلم وكان رسولا في زمان ابرهيم الثالث ان ولد الانسان لا يقال انه ذريته فعلى هذا اسمعيل
ما كان من ذرية ابرهيم وكان من ذرية نوح عليه السلم الرابع ان يونس عليه السلم ما كان من ذرية ابرهيم والقول الثاني ان الضمير عائد الى ابرهيم عليه السلم والتقدير ومن ذرية
ابرهيم داود وسليمان واحتج القائلون بهذا القول بان ابرهيم هو المقصود بالذكر في هذه الاية وانما ذكر الله نوحا لان كون ابرهيم من اولاده احد موجبات رفعة
ابرهيم عليه السلم واعلم انه تعالى ذكر اولا اربعة من الانبياء وهم نوح وابرهيم واسحق ويعقوب ثم ذكر من ذريتهم اربعة عشر من الانبياء عليهم السلم داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى و
هرون وزكريا ويحيى وعيسى والياس واسمعيل واليسع ويونس ولوطا فالمجموع ثمانية عشر فان قيل رعاية الترتيب واجبة والترتيب اما ان يعتبر بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب الزمان
والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الاية فما السبب فيه قلنا الحق ان حرف الواو لا يوجب الترتيب واحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الاية فان حرف الواو
حاصل ههنا مع انه لا يفيد الترتيب البتة لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان واقول عندي فيه وجه من وجوه الترتيب وذلك لانه تعالى خص كل طائفة من طوائف الانبياء بنوع من
الاكرام والفضل فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق الملك والسلطان والقدرة والله تعالى قد اعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبا عظيما والمرتبة الثانية البلاء
الشديد والمحنة العظيمة وقد خص الله ايوب عليه السلم بهذه المرتبة الخاصة والمرتبة الثالثة من كان مستجمعا لهاتين الحالتين وهو يوسف عليه السلم فانه نال البلاء الشديد في اول
الامر ثم وصل الى الملك في اخر الامر والمرتبة الرابعة من فضائل الانبياء وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة وتخصيص الله اياه بالتقريب
العظيم والتكريم التام وذلك كان في حق موسى وهرون عليهما السلم والمرتبة الخامسة الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا وترك مخالطة الخلق وذلك كما في حق زكريا ويحيى وعيسى
والياس ولهذا السبب وصفهم بانهم من الصالحين والمرتبة السادسة الانبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق اتباع واشياع وهم اسمعيل واليسع ويونس ولوطا فاذا اعتبرنا هذا الوجه
الذي راعيناه ظهر ان الترتيب حاصل في ذكر هؤلاء الانبياء عليهم السلم بحسب هذا الوجه الذي شرحناه **المسئلة الثانية** قال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا
اختلفوا في انه تعالى الى ماذا هداهم وكذا الكلام في قوله ونوحا هدينا من قبل وكذا قوله في اخر الاية ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده قال بعض المحققين
المراد من هذه الهداية الثواب العظيم وهي الهداية الى طريق الجنة وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها وكذلك نجزي المحسنين وذلك يدل على ان تلك الهداية
كانت جزاء للمحسنين على احسانهم وجزاء المحسن على احسانه لا يكون الا الثواب فثبت ان المراد من هذه الاية هو الهداية الى الجنة فاما الارشاد الى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه
لا يكون جزاء له على عمله وايضا لا يبعد ان يقال المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الدين والمعرفة وانما كان ذلك جزاء على الاحسان الصادر منهم لانهم اجتهدوا
في طلب الحق فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كما قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والقول الثالث ان المراد من هذه الهداية الارشاد الى
النبوة والرسالة لان الهداية المخصوصة بالانبياء ليست الا ذلك فان قالوا لو كان الامر كذلك لكان قوله وكذلك نجزي المحسنين يقتضي ان تكون الرسالة جزاء على عمل وذلك عندنا
باطل قلنا نحمل قوله وكذلك نجزي المحسنين على الجزاء الذي هو الثواب والكرامة **المسئلة الثالثة** احتج القائلون بان الانبياء افضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء
الانبياء عليهم السلم وكلا فضلنا على العالمين وذلك لان العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى فيدخل في لفظ العالم الملائكة فقوله تعالى وكلا فضلنا على العالمين يقتضي
كونهم افضل من كل العالمين وذلك يقتضي كونهم افضل من الملائكة ومن الاحكام المستنبطة من هذه الاية ان الانبياء عليهم السلم يجب ان يكونوا افضل من كل الاولياء لان عموم قوله تعالى وكلا فضلنا

على العالمين معناه فضلنا على عالمي زمانه ثم قال القاضي ويمكن ان يقال المراد وكلا من الانبياء يفضلون على كل من سواهم من العالمين ثم بعد ذلك في ان الانبياء افضل من بعض كلام في نوع اخر لا تعلق له بالاول **المسئلة الرابعة** قرا حمزة والكسائي والليسع بتشديد اللام وسكون اليا والباقون واليسع بلام واحدة قال الزجاج قوله تعالى ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم احكاما كثيرة الاول انه تعالى ذكر الآباء والذريات والاخوان فالآباء هم الاصول والذريات هم الفروع والاخوان فروع الاصول وذلك يدل على انه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الانبياء بنوع من الشرف والكرامة الثاني انه تعالى قال ومن آبائهم وكلمة من للتبعيض فان قلنا المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان والمعرفة فهذه الكلمة تدل على انه قد كان في آباء هؤلاء الانبياء من كان غير مؤمن ولا واصل الى الجنة اما لو قلنا المراد بهذه الهداية النبوة ولم يبعد ذلك لانا اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان قوله ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم كالدليل على ان شرط كون الانسان رسولا من عند الله تعالى وقوله تعالى واجتبيناهم بعد ذلك يفيد النبوة لان الاجتباء اذا ذكر في حق الانبياء لا يليق به الا الحمل على النبوة والرسالة ثم قال بعده ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده واعلم انه لا يجب ان يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله عن الشرك لانه قال بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وذلك يدل على ان المراد من ذلك ما يكون جاريا مجرى المضاد للشرك اذا ثبت ان المراد بهذا الهدى معرفة الله بوحدانيته ثم انه تعالى صرح بان ذلك الهدى من الله تعالى ثبت ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى ثم انه تعالى ختم هذه الآية بنفي الشرك فقال ولو اشركوا والمعنى ان هؤلاء الانبياء لو اشركوا لحبط عنهم طاعاتهم والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك واما الكلام في حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة قوله تعالى اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم الى قوله ليسوا بها بكافرين اعلم ان قوله اولئك اشارة الى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك وهم الانبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله قبل ذلك ثم ذكر تعالى انه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة واعلم ان العطف يوجب المغايرة فهذه الالفاظ الثلثة لا بد وان تدل على امور متغايرة واعلم ان الحكام على الخلق ثلث طوائف احدها الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى ارواحهم وهم العلماء وثانيها الذين يحكمون على ظواهر الخلق وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة وثالثها الانبياء وهم الذين اعطاهم الله من العلوم والمعارف ما لاجلها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وارواحهم وايضا اعطاهم من القدرة والمكنة ما لاجله يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق ولما استجمعوا هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكام على الاطلاق اذا عرفت هذا فقوله آتيناهم الكتاب اشارة الى انه تعالى اعطاهم العلم الكثير وقوله والحكم اشارة الى انه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذ الحكم فيهم بحسب الظاهر وقوله والنبوة اشارة الى المرتبة الثالثة وهي الدرجة الرفيعة العالية الشريفة التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين وللناس في هذه الالفاظ الثلثة تفسيرات كثيرة والمختار عندنا ما ذكرناه واعلم ان قوله آتيناهم الكتاب يحتمل ان يكون المراد منه ايتاء الانبياء ابتداء بالوحي والتنزيل عليه كما في صحف ابرهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى وقرآن محمد عليهم السلام ويحتمل ان يكون المراد ان يؤتيه فهما تاما في الكتاب وعلما محيطا بحقائقه واسراره وهذا هو الاولى لان الانبياء الثمانية عشر المذكورين ما انزل الله تعالى على كل واحد منهم كتابا الهيا على التعيين والتخصيص ثم قال فان يكفر بها هؤلاء يعني بهذا التوحيد والطعن في الشرك كفار قريش فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ذلك القوم من هم على وجوه فقيل اهل المدينة وهم الانصار وقيل هم المهاجرون والانصار وقال الحسن هم الانبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج قال الزجاج والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقال ابو رجا يعني الملائكة وهو بعيد لان اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابن زيد كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكا او نبيا او من الصحابة او من التابعين **المسئلة الثانية** قوله تعالى فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين يدل على انه تعالى انما خلقهم للايمان واما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للايمان لانه تعالى لو خلق الكل للايمان لكان البيان والتمكين وفعل الالطاف مشتركا فيه بين المؤمن وبين غير المؤمن فح لا يبقى لقوله فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين فائدة واجاب الكعبي عنه من وجهين الاول انه تعالى وكل المؤمنين بها ايمانهم وبعده من الطائفة وقيامهم بحقها وشرائع احكامها ما لا يحصيه الا الله فذكر في الجواب وجها ثانيا فقال هو كقول سعد بن انس لو كان بعضهم اذا حضر ولم يشفع صح ان يقال انه لم يحصل له نعم الله كالوالد الذي سوى بين الولدين في المعنى فانه يصح ان يقال انما اعطى احدهما دون الاخر اذا كان لذلك الاخر ضيعه وافسد واعلم ان الجواب الاول ضعيف لان الالطاف الداعية الى الايمان مشتركة فيما بين الكافر والمؤمن والتخصيص عند المعتزلة غير جائز والثاني ايضا فاسد لان الوالد لما سوى بين الولدين في العطية ثم ان احدهما ضيع نصيبه فاي عاقل يجوز ان يقول ان الاب انعم عليه وما اعطاه شيئا **المسئلة الثالثة** دلت هذه الآية انه تعالى سينصر نبيه ويقوي دينه ويجعله مستعليا على كل من عاداه قاهرا لكل من نازعه وقد وقع هذا الذي اخبر عنه في هذا الموضع فكان هذا جاريا مجرى الاخبار عن الغيب فيكون معجزا قوله تعالى **اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا اسالكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعالمين** في الآية مسائل **المسئلة الاولى** لا شبهة في ان قوله اولئك الذين هدى الله هم الذين تقدم ذكرهم من الانبياء ولا شبهة في ان قوله فبهداهم اقتده امر لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم انما الكلام في تعيين الشيء الذي امر محمد بان يقتدي فيه بهم فمن الناس من قال المراد ان يقتدي بهم في الامر الذي اجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم الا ما خصه الدليل وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلا على ان شرع من قبلنا يلزمنا وقال آخرون انه تعالى انما ذكر الانبياء في الآية المتقدمة ليبين انهم كانوا محترزين عن الشرك مجاهدين بابطاله بدليل انه ختم الآية بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ثم اكد اصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله فان يكفر بها هؤلاء الآية ثم قال في هذه الآية اولئك الذين هدى الله اي هداهم الله الى ابطال الشرك واثبات التوحيد فبهداهم اقتده اي اقتد بهم في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا

وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل الا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الآية على امر الرسول بمتابعة المتقدمين في شرائعهم لوجوه احدها ان شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها ان يكون مامورا بالاقتداء بهم في تلك الاحكام المتناقضة وثانيها ان الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل واذا ثبت هذا فنقول دليل ثبوت شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات لا في غير تلك الاوقات فكان الاقتداء بهم في ذلك الهدى هو ان يعلم وجوب تلك الافعال في تلك الاوقات فقط فكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرائعهم في كل الاوقات وثالثها ان كونه عليه السلام متبعا لهم في شرائعهم يوجب ان يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم في شرائعهم والجواب عن الاول ان قوله فبهداهم اقتده يتناول الكل فاما ما ذكرتم من كون بعض الاحكام متناقضة بحسب شرائعهم فنقول العام يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة وعن الثاني انه عليه السلام لو كان مامورا بان يستدل بالدليل الذي استدل به الانبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة لان المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال انهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب وذلك لان المستدل بالدليل اصل في ذلك الحكم ولا تعلق له بمن قبله والاقتداء والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول سببا لوجوب الفعل على الثاني وبهذا الطريق يسقط السؤال وعن الثالث انه تعالى امر الرسول بالاقتداء بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة وذلك لا يوجب كونه اقل مرتبة منهم بل يوجب كونه اعلى مرتبة من الكل على ما سيجيء تقريره بعد ذلك ان شاء الله تعالى فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على ان شرع من قبلنا يلزمنا **المسئلة الثانية** احتج العلماء بهذه الآية على ان رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم افضل من جميع الانبياء عليهم السلام وتقريره هو انا بينا ان خصال الكمال وصفات الشرف كانت متفرقة فيهم فداود وسليمان كانا من اصحاب الشكر على النعمة وايوب كان من اصحاب الصبر على البلاء ويوسف كان مستجمعا لهاتين الحالتين وموسى كان صاحب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات الظاهرة وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا اصحاب الزهد واسمعيل كان صاحب الصدق ويونس كان صاحب التضرع فثبت انه تعالى انما ذكر كل واحد من هؤلاء الانبياء لان الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ثم انه تعالى لما ذكر الكل امر محمدا عليه الصلوة والسلام بان يقتدي بهم باسرهم فكان التقدير كانه تعالى امر محمدا ان يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم باجمعهم ولما امره الله تعالى بذلك امتنع ان يقال انه قصر في تحصيلها فثبت انه حصلها ومتى كان الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقا فيهم باسرهم ومتى كان الامر كذلك وجب ان يقال انه افضل منهم بكليتهم **المسئلة الثالثة** قال الواحدي قوله هدى الله دليل على انهم مخصوصون بالهدى لانه لو هدى جميع المكلفين لم يكن لقوله اولئك الذين هدى الله فائدة تخصيص **المسئلة الرابعة** قال الواحدي الاقتداء في اللغة اتيان الثاني بمثل فعل الاول لاجل انه فعله روى اللحياني عن الكسائي انه قال يقال لي بك قدوة وقدوة وقدوة **المسئلة الخامسة** قال الواحدي قرا ابن عامر اقتده بكسر الدال وضم الهاء والكسر غير مشبع بياء والباقون اقتده ساكنة الهاء غير ان حمزة والكسائي يحذفانها في الوصل ويثبتانها في الوقف والباقون يثبتونها في الوصل والوقف والحاصل انه حصل الاجماع على اثباتها في الوقف قال الواحدي الوجه الاثبات في الوقف والحذف في الوصل لان هذه الهاء في السكت بمنزلة همزة الوصل في الابتداء وذلك لان الهاء للوقف كما ان همزة الوصل للابتداء بالساكن فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل كذلك ينبغي ان لا تثبت الهاء الا ان هؤلاء الذين يثبتوا ارادوا موافقة المصحف فان الهاء ثابتة في الخط فكرهوا مخالفة الخط في حالتي الوصل والوقف فاثبتوا واما قراءة ابن عامر فقال ابو بكر بن مجاهد هذا غلط لان هذه الهاء هاء وقف لا تعرب في حال من الاحوال وانما تذكر ليظهر بها حركة ما قبلها قال ابو علي الفارسي ليس بغلط ووجهها ان تجعل الهاء كناية عن المصدر والتقدير فبهداهم اقتد الاقتداء فيضمر الاقتداء لدلالة الفعل عليه وقياسه اذا وقف ان تسكن الهاء لان هاء الضمير يسكن في الوقف كما اشتهر اما قوله قل لا اسالكم عليه اجرا فالمراد انه تعالى لما امره بالاقتداء بهدى الانبياء المتقدمين وكان من جملة هداهم ترك طلب الاجر في ايصال الدين وابلاغ الشريعة لا جرم اقتدى بهم في ذلك فقال لا اسالكم عليه اجرا ولا اطلب منكم مالا ولا جعلا ان هو يعني القرآن الا ذكرى للعالمين يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم وقوله ان هو الا ذكرى للعالمين يدل على انه صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث الى كل اهل الدنيا لا الى قوم دون قوم والله اعلم قوله تعالى **وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون** اعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب ان مدار القرآن على اثبات التوحيد والنبوة والمعاد وانه تعالى لما حكى عن ابرهيم انه ذكر دليل التوحيد وابطال الشرك وقرر تعالى ذلك الدليل بالوجوه الواضحة شرع بعده في تقرير امر النبوة فقال وما قدروا الله حق قدره حيث انكروا النبوة والرسالة فهذا بيان نظم هذه الآيات وانه في غاية الحسن وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره وجوه قال ابن عباس رض ما عظموا الله حق تعظيمه وروي ايضا انه تعالى معناه ما آمنوا ان الله على كل شيء قدير وقال ابو العالية ما وصفوه حق صفته وقال الاخفش ما عرفوه حق معرفته وحقق الواحدي رحمه الله ذلك فقال قدر الشيء اذا حزره واراد ان يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله عليه السلام فان غم عليكم فاقدروا له اي فاطلبوا ان تعرفوه هذا اصله في اللغة ثم قال لمن عرف شيئا هو يقدر قدره واذا لم يعرفه بصفاته انه لا يقدر قدره فقوله وما قدروا الله حق قدره صحيح في كل المعاني المذكورة **المسئلة الثانية** انه تعالى لما حكى عنهم انهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب فيه وذلك هو قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واعلم ان كل من انكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه الاول ان منكر البعثة والرسالة اما ان يقول انه تعالى ما كلف احدا من الخلق تكليفا اصلا او يقول انه تعالى كلفهم بالتكاليف والاول باطل لان ذلك يقتضي انه تعالى اباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو وصف الله بما لا يليق به والاستخفاف بالانبياء والرسل واهل الدين والاعراض عن شكر المنعم ومقابلة الانعام بالاساءة ومعلوم ان كل ذلك باطل واما ان سلم انه تعالى كلف الخلق بالاوامر والنواهي فههنا لا بد من مبلغ وشارع ومبين وما ذاك الا الرسل فان قيل لم لا يجوز ان يقال العقل كاف في ايجاب الواجبات واجتناب المستقبحات قلنا هب ان الامر كذلك الا انه لا يمتنع تاكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروعة على السنة الانبياء والرسل عليهم السلام فثبت ان كل من منع البعثة

الرسل فقد طعن في حكمة الله تعالى وكان ذلك جهلا بصفة الالهية فصدق في حقه قوله وما قدروا الله حق قدره الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول انه يمتنع بعثة الانبيا والرسل لانه يمتنع
اظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له والقايلون بهذا القول لهم مقامان احدهما ان يقولوا انه ليس في الامكان خرق العادات والاتيان بشي على خلاف ما جرت به العادة والمقام
الثاني الذين سلموا امكان ذلك الا انهم يقولون ان بتقدير حصول هذه الافعال الخارقة للعادة لا دلالة لها على صدق مدعي الرسالة وكلا القولين يوجب القدح في كمال قدرة الله
تعالى اما المقام الاول فهو انه لما ثبت ان الاجسام متماثلة وثبت ان ما يحتمله الشي وجب ان يحتمله مثله واذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق فان قلنا ان الاله غير قادر عليه
كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة وحينئذ يصدق في حق هذا القايل انه ما قدروا الله حق قدره وان قلنا انه تعالى قادر عليه فحينئذ لا يمتنع عليه انشقاق القمر ولا حصول سائر المعجزات
واما المقام الثاني وهو ان حدوث هذه الافعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعي النبوة يدل على صدقهم فهذا ايضا ظاهر على ما هو مقرر في كتب الاصول فثبت ان من انكر امكان البعثة والرسالة
فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدروا الله حق قدره الوجه الثالث انه لما ثبت حدوث العالم فحدوثه يدل على ان اله العالم قادر عليم حكيم وان الخلق
كلهم عبيده وهو مالك لهم على الاطلاق وملك لهم على الاطلاق والملك المطاع يجب ان يكون له امر ونهي وتكليف على عباده وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يتم
ولا يكمل الا بارسال الرسل وانزال الكتب فكل من انكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكا مطاعا ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره فثبت ان كل من قال ما انزل الله على بشر من شي فهو
ما قدر الله حق قدره المسئلة الثالثة في هذه الاية بحث صعب وهو انه تعالى حكى عن هؤلاء الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شي اما ان يقال انهم اهل الكتاب من اليهود
والنصارى فان كان الاول فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك لان كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد عليه السلم فكذلك ينكرون
رسالة ساير الانبيا فكيف يحسن ايراد هذا الالزام عليهم واما ان كان المخبر هو الثاني وهو ان قايل هذا القول قوم من اليهود والنصارى فهذا ايضا ضعيف مشكل لانهم لا يقولون
هذا القول فكيف يقولون هذا مع ان مذهبهم ان التورية كتاب الله والانجيل كذلك وايضا فهذه السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله وبين اليهود والنصارى
كلها مدنية فكيف يمكن حمل هذه الاية عليها فهذا تقرير الاشكال القاهر في الاية واعلم ان الناس اختلفوا فيه على قولين فالقول الاول ان الاية نزلت في حق اليهود وهو القول المشهور
عند الجمهور قال ابن عباس ان مالك بن الصيف كان من احبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال انشدك بالله الذي انزل التورية على
موسى هل تجد فيها ان الله يبغض الحبر السمين فانت الحبر السمين قد سمنت من الاشياء التي يطعمك اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الصيف ثم التفت الى عمر فقال ما انزل الله على بشر من شي فقال له
قومه ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك فقال انه اغضبني ثم ان اليهود لاجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الاية
وفيها سوالات السوال الاول اللفظ وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه قد يتقيد بحسب العرف الا ترى ان المراة اذا ارادت ان تخرج من الدار فغضب الزوج وقال ان خرجت
من الدار فانت طالق فان كثيرا من الفقهاء قالوا اللفظ وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكذا هاهنا قوله ما انزل الله على بشر من شي مراده منه ما انزل الله على
بشر من شي في انه يبغض الحبر السمين واذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا احد السوالات السوال الثاني ان مالك
بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه البتة ان يقول ما انزل الله على بشر من شي الا على سبيل الغضب المدهش للعقل او على سبيل طغيان
اللسان ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه انزال القرآن الباقي على وجه الدهر في ابطاله السوال الثالث ان الاكثرين اتفقوا على ان هذه السورة مكية وانها نزلت
دفعة واحدة ومناظرات اليهود مع الرسول عليه الصلوة والسلم كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الاية على تلك المناظرة وايضا لما نزلت السورة دفعة واحدة فكيف يمكن ان يقال
هذه الاية المعينة انما نزلت في الواقعة الفلانية فهذه هي السوالات الواردة على هذا القول والاقرب عندي ان يقال لعل مالك بن الصيف لما اورد من هذا الكلام طعنا في نبوة
الرسول وقال ما انزل الله عليك شيا البتة ولست رسولا من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت هذه الاية والمقصود منها انك لما سلمت ان الله تعالى انزل التورية
على موسى فعند هذا لا يمكنك الاصرار على انه تعالى ما انزل علي شيا لاني بشر وموسى ايضا بشر فلما سلمت ان الله تعالى انزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك ان تقطع وتجزم
بانه ما انزل علي شيا فكان المقصود من هذه الاية بيان ان الذي ادعاه محمد عليه الصلوة والسلم ليس من قبل الممتنعات وانه ليس لخصمه اليهودي ان يصر على انكاره بل اقصى ما في الباب
ان يطالبه بالمعجزة فان اتى به فهو المقصود والا فلا فاما ان يصر اليهودي على انه تعالى ما انزل على محمد شيا البتة مع انه معترف بانه تعالى انزل الكتاب على موسى فذلك محض
الجهالة والتقليد وبهذا التقرير يظهر الجواب عن السوالين الاولين فاما السوال الثالث وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين
يمنع من القول بان سبب النزول هو مناظرة اليهودي قلنا القايلون بهذا القول قالوا السورة مكية ونزلت كلها دفعة واحدة الا هذه الاية فانها نزلت في المدينة في هذه
الواقعة فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه والقول الثاني ان قايل هذا القول اعني به انه ما انزل الله على بشر من شي قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم
كفار قريش ينكرون نبوة جميع الانبيا عليهم السلم فكيف يمكن الزام نبوة موسى عليه السلم وايضا فما بعد هذه الاية لا يليق بكفار قريش وانما يليق باليهود وهو قوله تجعلونه قراطيس
الاية ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الاحوال لا تليق الا باليهود وقول من يقول ان اولها خطاب مع الكفار واخرها خطاب مع اليهود فاسد لانه يوجب تفكك نظم الاية
وفساد تركيبها وذلك لا يليق باحسن الناس فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول اما السوال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود و
النصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات على يد موسى عليه السلم مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في

نبوة محمد عليه الصلوة والسلم بسبب انهم كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جيتنا بامثال هذه المعجزات لامنا بك فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم
الاعتراف بنبوة موسى عليه السلم واذا كان الامر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شي واما السوال الثاني فجوابه ان كفار قريش واليهود والنصارى
لما كانوا متشاركين في انكار نبوة محمد عليه الصلوة والسلم لم يبعد ان يكون الكلام الواحد واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود والنصارى
فهذا ما يحضرنا في هذا البحث الصعب المسئلة الثالثة مذهب كثير من المحققين ان عقول الخلق لا تصل الى كنه معرفة الله تعالى البتة ثم ان الكثير من اهل المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى وما
قدروا الله حق قدره اي ما عرفوا الله حق معرفته وهذا الاستدلال بعيد لانه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلث مواضع وكلها وردت في حق الكفار وهاهنا وردت في حق اليهود
وكذا القول في الموضعين الاخرين وحينئذ لا يبقى في هذا الاستدلال فايدة المسئلة الرابعة في هذه الاية احكام الحكم الاول النكرة في موضع النفي تفيد العموم والدليل عليه الاية
فان قوله ما انزل الله على بشر من شي نكرة في موضع النفي فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ابطالا له ونقضا ولو لم يكن كذلك لما صلح هذا الاستدلال
ولما كان ذلك باطلا ثبت ان النكرة في موضع النفي تعم والله اعلم الحكم الثاني النقض يقدح في صحة الكلام وذلك لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر من شي بقوله قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب واعلم ان قول من يقول ابدا الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا
ضعيف اذ لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الاية لان اليهود كانوا يقولون معجزات موسى اظهر وابهر من معجزاتك فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثباتها هاهنا ولو
كان هذا الفرق معتبرا لسقطت هذه الحجة وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل والله اعلم الحكم الثالث تعلق الغزالي في زعمه ان هذه الاية مبنية
على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وذلك لان حاصله يرجع الى ان موسى انزل الله عليه شيا واحد من البشر ما انزل عليه شي ينتج من الشكل الثاني ان موسى ما كان من البشر وهذا
خلف محال وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الاولى فلم يبق الا انه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم ما انزل الله على بشر من شي فوجب
القول بكونها كاذبة فثبت ان دلالة هذه الاية على المطلوب انما يصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف والله اعلم قوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى وصف بعده كتاب موسى بصفات فالصفة الاولى كونه نورا وهدى للناس واعلم انه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذي به يبين الطريق فان قالوا فعلى هذا
التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الاخر يوجب التغاير قلنا النور له صفتان احديهما كونه في نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون سببا
لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى للناس الامران واعلم انه تعالى وصف القرآن ايضا بهذين الوصفين في اية اخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا
الصفة الثانية تجعلونه قراطيس وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدونها ويخفون لاجل انهم غايبون ويدل عليه قوله
تعالى وما قدروا الله حق قدره فلما وردت هذه الالفاظ على لفظ المغايبة فكذلك القول في البواقي ومن قرا بالتا على الخطاب فالتقدير قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا
والدليل عليه قوله تعالى وعلمتم ما لم تعلموا فجا على الخطاب فكذلك ما قبله والله اعلم المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي يجعلونه قراطيس اي ذات قراطيس
اي يودعونه اياها فان قيل كل كتاب فلا بد وان يودع في القراطيس واذا كان الامر كذلك في كل كتب فما السبب في ان حكى الله تعالى هذا المعنى في معرض الذم لهم قلنا الذم لم يقع على
هذا المعنى فقط بل المراد انهم جعلوه قراطيس مقطعة وبعضوه لاجرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد عليه الصلوة والسلم فان قيل كيف يقدرون على
ذلك مع ان التورية كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب وعرفه اكثر اهل العالم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان فيه والدليل عليه ان الرجل
في هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه فكذا القول في التورية قلنا قد ذكرنا في سورة البقرة ان المراد من التحريف تفسير ايات التورية بالوجوه الباطلة
الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بايات القرآن فان قيل هب انه حصل في التورية ايات دالة على نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم الا انها قليلة والقوم ما كانوا يخفون من
التورية الا تلك الايات فلم قال ويخفون كثيرا منها قلنا القوم كما يخفون الايات الدالة على نبوة محمد عليه الصلوة والسلم فكذلك يخفون ايات مشتملة على الاحكام الا ترى انهم حاولوا
اخفاء الاية المشتملة على رجم الزاني المحصن الصفة الثالثة قوله تعالى وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم فالمراد ان التورية كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد عليه الصلوة والسلم واليهود
قبل مقدم رسول الله كانوا يقرؤون تلك الايات وما كانوا يفهمون معانيها فلما بعث الله محمدا ظهر ان المراد من تلك الايات هو مبعثه فهذا هو المراد من قوله وعلمتم ما لم تعلموا واعلم
انه تعالى لما وصف التورية بهذه الصفات الثلثة قال الله تعالى قل الله والمعنى انه قال اول الاية قل من انزل الكتاب الذي صفته كذا وكذا فقال بعده قل الله والمعنى ان العقل السليم
والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة الموبد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى لا يكون الا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا بسبب ظهور
الحجة القاطعة لا جرم قال الله تعالى لمحمد عليه الصلوة والسلم قل المنزل لهذا الكتاب هو الله ونظيره قوله تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله وايضا ان الرجل الذي يحاول اقامة الدلالة على
وجود الصانع يقول من الذي احدث الحيوة بعد عدمها ومن الذي احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع في الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القائل نفسه يقول الله
والمقصود انه بلغت هذه الدلالة والبينة الى حيث يجب على كل عاقل ان يعترف بها فسواء اقر به او لم يقر فالمقصود حاصل فكذا هاهنا ثم قال تعالى بعده ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وفيه مسائل
المسئلة الاولى المعنى انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من امرهم شي البتة ونظيره قوله تعالى ان عليك الا البلاغ المسئلة الثانية
قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية السيف وهذا بعيد لان قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد وذلك لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الاية الدالة على وجوب المقاتلة رافعا لشي

من معلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه. المسألة الثالثة قوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون. اعلم أنه تعالى لما أبطل بالدليل قول من قال ما أنزل الله على بشر من شيء ذكر بعده أن القرآن كتاب أنزله الله على محمد عليه الصلاة والسلام واعلم أن قوله وهذا إشارة إلى القرآن وأخبر عنه بأنه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في أول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة. الصفة الأولى أنزلناه والمقصود أن يعلم أنه من عند الله لا من عند الرسول لأنه لا يبعد أن يخص الله محمدا بعلوم كثيرة يمكنه بسببها من تركيب ألفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى أنه ليس الأمر على هذه الصفة وأنه تعالى هو الذي تولى إنزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام. الصفة الثانية قوله مبارك قال أهل المعاني كتاب مبارك أي كثير خيره دائم بركته ومنفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية وأقول العلوم إما نظرية وإما عملية أما العلوم النظرية فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه ولا ترى هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده في هذا الكتاب وأما العلوم العملية فالمطلوب إما أعمال الجوارح وإما أعمال القلوب وهو المسمى بطهارة الأخلاق وتزكية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ما تجده في هذا الكتاب ثم قد جرت سنة الله بأن الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة يقول الإمام الداعي إلى الله محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه مصنف هذا الكتاب وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم. الصفة الثالثة مصدق الذي بين يديه والمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والأمر في الحقيقة كذلك لأن الموجود في سائر الكتب الإلهية إما علم الأصول وإما الفروع أما علم الأصول فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة فوجب القطع بأن المذكور في القرآن موافق لما في التوراة والزبور والإنجيل وسائر الكتب الإلهية وأما علم الفروع فقد كانت الكتب الإلهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد عليه الصلاة والسلام وإذا كان الأمر كذلك ثبت في تلك الكتب أن التكاليف الموجودة فيها إنما تبقى إلى وقت ظهور محمد عليه الصلاة والسلام وأما بعد ظهور شرعه فإنها تصير منسوخة فثبت أن تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الأحكام على هذا الوجه والقرآن مطابق لهذا المعنى فثبت كون القرآن مصدقا لتلك الكتب الإلهية في علم الأصول وفي الفروع. الصفة الرابعة قوله تعالى ولتنذر أم القرى ومن حولها وههنا أبحاث البحث الأول اتفقوا على أن ههنا محذوفا والتقدير لتنذر أهل أم القرى واتفقوا على أن أم القرى واتفقوا على أن أم القرى مكة واختلفوا في السبب الذي لأجله سميت مكة بهذا الاسم فقال ابن عباس رضي الله عنه سميت بذلك لأن الأرضين دحيت من تحتها ومن حولها وقال أبو بكر الأصم سميت بذلك لأنها أهل الدنيا فصارت هي كالأصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها وأيضا من أصول عبادات أهل الدنيا الحج وهو إنما يحصل في تلك البلدة فلهذا السبب يجتمع الخلق إليها كما يجتمع الأولاد إلى الأم وأيضا فلذلك الاجتماع يحصل أنواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد ولا شك أن الكسب والتجارة من أصول المعيشة فلهذا سميت بأم القرى وقيل إنما سميت لأن الكعبة أول بيت وضع للناس وقيل أول بلدة سكنت في الأرض إذا عرفت هذا فقوله ومن حولها دخل فيه سائر البلدان والقرى. البحث الثاني زعمت طائفة من اليهود أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان رسولا إلى العرب فقط واحتجوا بهذه الآية وقالوا إنه تعالى بين أنه إنما أنزل عليه القرآن ليبلغه إلى أهل مكة وإلى القرى المحيطة بها والمراد منها جزيرة العرب ولو كان مبعوثا إلى كل العالمين كان التقييد بقوله لتنذر أم القرى ومن حولها باطلا والجواب أن تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيما سواها إلا بدلالة المفهوم وهي ضعيفة لا سيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر المقطوع به من دين محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان يدعي كونه رسولا إلى كل العالمين وأيضا فقوله ومن حولها يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها وبهذا التقدير فيدخل فيه جميع بلاد العالم. البحث الثالث قرأ عاصم في رواية أبي بكر لينذر بالياء جعل الكتاب هو المنذر لأن فيه إنذارا ألا ترى أنه قال ولتنذر به أي بالكتاب وقال وأنذر به وقال إنما أنذركم بالوحي ولا يمتنع إسناد الإنذار إليه على سبيل الاتساع وأما الباقون فإنهم قرؤوا ولتنذر بالتاء خطابا للرسول لأن المأمور والموصوف بالإنذار هو وقال تعالى إنما أنت منذر وقال وأنذر به الذين يخافون ثم قال والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وظاهر أن الإيمان بالآخرة جار مجرى السبب للإيمان بالرسول والعلماء ذكروا في تقرير هذه السببية وجوها الأول أن الذي يؤمن بالآخرة يؤمن بالوعد والوعيد بالثواب والعقاب ومن كان كذلك فإنه يعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته عن حلول العقاب فيبالغ في النظر والتأمل في دلائل التوحيد والنبوة فيصل إلى العلم والإيمان الثاني أن دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم مبني على الإيمان بالبعث والقيامة وليس لأحد من الأنبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلهذا كان الإيمان بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبصحة الآخرة أمرين متلازمين الثالث يحتمل أن يكون المراد من هذه السببية أن أحدا لا يمكنه قبول هذا الدين إلا إذا كان حليما يحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد وليس إلا لرغبته في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة ما كانوا يعتقدون في البعث والقيامة فامتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال وهم على صلاتهم يحافظون والمراد أن الإيمان بالآخرة كما يحمل على الإيمان بالنبوة فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات ولقائل أن يقول الإيمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات فما الفائدة في تخصيص الصلاة بالذكر إلا أنا نقول المقصود منه التنبيه على أن الصلاة أشرف العبادات بعد الإيمان بالله وأعظمها خطرا ألا ترى أنه لم يقع اسم الإيمان على شيء من العبادات الظاهرة إلا على الصلاة كما قال تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم ولم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي إلا على ترك الصلاة قال عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف لا جرم خصها الله بالذكر في هذا المقام. قوله تعالى ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون. اعلم أنه تعالى لما شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا وفي الآية مسائل. المسألة الأولى اعلم أنه تعالى عظم وعيد من ذكر واحدا من الأشياء الثلاثة أولها أن يفتري على الله كذبا قال المفسرون نزل هذا في مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة وفي الأسود العنسي صاحب صنعاء فإنهما كانا يدعيان النبوة والرسالة

عند الله

عند الله على سبيل الكذب والافتراء وكان مسيلمة يقول محمد رسول قريش وأنا رسول بني حنيفة قال القاضي الذي يفتري على الله كذبا يدخل فيه من ادعى الرسالة كذبا ولكن لا يقتصر عليه لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكل من نسب إلى الله ما هو بريء منه إما في الذات وإما في الصفات وإما في الأفعال كان داخلا تحت هذا الوعيد قال والافتراء على الله في صفاته كالمجسمة وفي العدل كالمجبرة لأن هؤلاء قد ظلموا أعظم أنواع الظلم بأن افتروا على الله الكذب وأقول أما قوله المجبرة فقد افتروا على الله الكذب فحق وأما قوله إن هذا افترى على الله في صفاته فليس بصحيح لأن كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة بل هو نفس الذات المخصوصة فمن زعم أن إله العالم ليس بجسم كان معناه أنه يقول جملة الأجسام والمتحيزات محدثة ولها بأسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز والمجسمة ينفي هذا الذات فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات لأن الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها فثبت أن هذا الاختلاف لم يقع في الصفة بل في الذات وأما قوله المجبرة فقد افتروا على الله فيقال له المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح فإن كذبوا بهذه القضية فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الإله وإن صدقوا فذلك لزمهم الإقرار بتوقف صدور الفعل على حصول الداعي بخلق الله تعالى وذلك عين ما سميته بالجبر فثبت أن الذي وصفه بكونه افترى على الله باطل بل المفتري على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان أحد طرفيه على الآخر على حصول المرجح فإن من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية بل يلزمه نفي الآثار والمؤثرات بالكلية. والنوع الثاني من الأشياء التي وصفها الله بكونها افتراء قوله أوحي إلي ولم يوح إليه شيء والفرق بينه وبين ما قبله أن في الأول كان يدعي أنه أوحي إليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأما في هذا القول فقد أثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلاة والسلام فكان هذا جامعا بين نوعين عظيمين من الكذب وهو إثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود. النوع الثالث قوله سأنزل مثل ما أنزل الله قال المفسرون المراد ما قاله النضر بن الحرث وهو قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا وقوله في القرآن إنه من أساطير الأولين وكل أحد يمكنه الإتيان بمثله وحاصله أن هذا القائل يدعي معارضة القرآن وروي أيضا أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب الوحي للرسول عليه الصلاة والسلام فلما نزل قوله ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين أملاه الرسول عليه السلام فلما انتهى إلى قوله أنشأناه خلقا آخر عجب عبد الله منه وقال فتبارك الله أحسن الخالقين فقال الرسول عليه السلام هكذا أنزلت الآية فشك عبد الله وقال إن كان محمد صادقا فقد أوحي إلي وإن كان كاذبا فقد عارضته فهذا هو المراد من قوله سأنزل مثل ما أنزل الله. أما قوله تعالى ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت فاعلم أن أول الآية وهو قوله ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا يفيد التخويف العظيم على سبيل الإجمال وقوله بعد ذلك ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت اليوم كالتفصيل لذلك المجمل والمراد بالظالمين الذين ذكرهم وغمرات الموت هي شدة الموت وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه ومنه غمرة الماء وغمرة الحرب ويقال غمره الشيء إذا علاه وغطاه قال الزجاج يقال لكل من كان في شيء كثير قد غمره ذلك وغمره الدين إذا كثر عليه هذا هو الأصل ثم قال للشدائد والمكاره الغمرات وجواب لو محذوف أي لرأيت أمرا عظيما والملائكة باسطوا أيديهم قال ابن عباس رضي الله عنه يريد ملائكة العذاب باسطوا أيديهم يضربونهم ويعذبونهم كما يقال بسط إليه يده بالمكروه أخرجوا أنفسكم ههنا محذوف والتقدير يقولون أخرجوا أنفسكم وفيه مسائل. المسألة الأولى في الآية سؤال وهو أنه لا قدرة لهم على إخراج أرواحهم من أجسادهم فما الفائدة في هذا الكلام فنقول في تفسير هذه الكلمة وجوه الأول ولو ترى إذ الظالمون إذا صاروا إلى غمرات الموت في الآخرة فأدخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من أنواع الشدائد والعقاب والتعذيبات والملائكة باسطوا أيديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم يقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب الشديد إن قدرتم. الثاني أن يكون المعنى ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطوا أيديهم لقبض أرواحهم يقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذه الشدائد وخلصوها من هذه الآفات والآلام. الثالث أن قوله أخرجوا أنفسكم أي أخرجوها إلينا من أجسادكم وهذه عبارة عن العنف والتشديد في إزهاق الروح من غير تنفيس وإمهال وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول أخرج ما لي عليك الساعة ولا أبرح من مكاني حتى أنزعه من أحداقك. الرابع أن هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وأنهم بلغوا في البلاء والشدة إلى حيث تولى بنفسه إزهاق روحه. الخامس أن قوله أخرجوا أنفسكم ليس بأمر بل هو وعيد وتقريع كقول القائل امض الآن لترى ما يحل بك قال المفسرون إن نفس المؤمن تنشط في الخروج للقاء ربه ونفس الكافر يكره ذلك ويشق عليها الخروج لأنها تصير إلى أشد العذاب كما قال عليه السلام من أراد لقاء الله أراد الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وذلك عند نزع الروح فهؤلاء الكفار يكرههم الملائكة على نزع الروح. المسألة الثانية الذين قالوا النفس الإنسانية شيء غير هذا الهيكل والجسد احتجوا بهذه الآية قالوا لا شك أن قوله أخرجوا أنفسكم معناه أخرجوا أنفسكم من أجسادكم وهذا يدل على أن النفوس مغايرة للأجساد إلا أنا لو حملنا الآية على الوجه الأول من التأويلات المذكورة لم يتم هذا الاستدلال ثم قال اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم قال الزجاج عذاب الهون أي العذاب الذي يقع به الهوان الشديد قال تعالى أيمسكه على هون والمراد أنه تعالى جمع هناك بين الإيلام وبين الإهانة فإن العقاب شرطه أن يكون مضرة مقرونة بالإهانة قال بعضهم الهون هو الهوان والهون الرفق والدعة قال وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا قوله بما كنتم تقولون على الله غير الحق والمراد منه ما ذكره أول الآية من قوله ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا وذلك يدل على أن العذاب الشديد إنما حصل بسبب مجموع الأمرين الافتراء على الله والتكبر على آيات الله وأقول هذان النوعان من الآفة والبلاء ترى أكثر المتوسمين بالعلم متوغلين فيهما مواظبين عليهما نعوذ بالله منهما ومن آثارهما وذكر الواحدي أن المراد بقوله وكنتم عن آياته تستكبرون أي لا تصلون له قال عليه السلام من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبر. قوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون. فيه مسائل. المسألة الأولى اعلم أن قوله ولقد جئتمونا فرادى يحتمل أمرين الأول أن يكون هذا معطوفا على قول الملائكة أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون فبين تعالى أنهم كما يقولون ذلك لهم على التوبيخ كذلك يقولون حكاية عن الله ولقد جئتمونا فرادى فيكون الكلام أجمع حكاية عنهم وأنهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار وعلى هذا التقدير فيحتمل أن يكون قائل هذا القول الملائكة الموكلين بقبض أرواحهم

ويحتمل ان يكون القائلون هم الملائكة الموكلين بعقابهم والقول الثاني ان قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا الاختلاف ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم يوجب ان لا
يكلمهم وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يقتضي انه تعالى يتكلم معهم فلهذا وقع الاختلاف والقول الاول اقوى لان هذه الآية معطوفة على ما قبلها
القول الاول اقوى لان هذه الآية معطوفة على ما قبلها والمعطوف يوجب التشريك المسئلة الثانية فرادى لفظ جمع وفي واحده قولان قال ابن قتيبة فرادى جمع فردان مثل سكارى وسكران
وكسلان وقال غيره جمع فريد مثل ردافى ورديف وقال الفراء فرادى جمع فرد وفريد وفردان اذا عرفت هذا فقوله ولقد جئتمونا فرادى والمراد منه التقريع والتوبيخ وذلك
لانهم صرفوا جدهم وجهدهم في الدنيا الى تحصيل امرين احدهما تحصيل المال والجاه والثاني انهم عبدوا الاصنام لاعتقادهم انها تكون شفعاء لهم عند الله تعالى ثم انهم لما وردوا
محفل القيامة لم يبق معهم شيء من تلك الاموال ولم يجدوا من تلك الاصنام شفاعة فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا عمرهم الى تحصيل
المعارف الحقة والاعمال الصالحة وتلك بقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في محفل القيامة فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد ثم قال تعالى لقد تقطع بينكم وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي بينكم بالنصب والباقون بالرفع قال الزجاج هذا اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم والنصب جائز والمعنى لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة
بينكم قال ابو علي هذا الاسم يستعمل على ضربين احدهما ان يكون اسما متصرفا كالافتراق والآخر ان يكون ظرفا والمرفوع في قراءة من قرأ بينكم هو الذي كان ظرفا ثم استعمل اسما في هذه المواضع والدليل
على كونه اسما قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب وهذا فراق بيني وبينك فلما استعمل اسما في هذه المواضع جاز ان يسند اليه الفعل الذي هو تقطع في قول من رفع قال ويدل على ان
المرفوع هو الذي استعمل ظرفا انه لا يخلو من ان يكون الذي هو ظرف اتسع فيه او يكون الذي هو مصدر والقسم الثاني باطل والا صار التقدير لقد تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد
المراد من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم تتألفون عليه فان قيل كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل مع ان اصله الافتراق والتباين قلنا ان هذا اللفظ انما يستعمل في الشيئين الذين بينهما مشاركة
ومواصلة من بعض الوجوه كقولهم بيني وبينه شركة وبيني وبينه رحم فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله لقد تقطع بينكم معناه لقد تقطع وصلكم اما من قرأ لقد تقطع
بينكم بالنصب ففيه وجوه احدها اضمار الفاعل والتقدير لقد تقطع وصلكم قال سيبويه انهم قالوا اذا كان غدا فأتني والتقدير اذا كان الرجاء والبلاء غدا فأتني فاضمر لدلالة الحال عليه فكذا هنا
وقال ابن الانباري التقدير لقد تقطع ما بينكم فحذف لوضوح معناها المسئلة الثانية اعلم ان هذه الآية مشتملة على قانون شريف في معرفة احوال القيامة وهو ان النفس انما
انما تعلقت بهذا الجسد ليصير هذا الجسد آلة لها في اكتساب المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة فاذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين البتة عظمت حسرته وقويت آفاته
حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الابدية بها ثم انه ضيعها وابطلها ولم ينتفع بها البتة وهذا هو المراد من قوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم
وثانيها ان النفس مع انها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانية سعادة روحانية وكمالا روحانيا فقد عملت عملا آخر وهو من الاول اردأ وذلك لانها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال
والجاه وفي تقوية العشق عليها وتأكيد المحبة في تحصيلها والانسان في الحقيقة متوجه من العالم الجسماني الى عالم الروحاني فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية واخذ يتوجه من
المقصد الروحاني الى العالم الجسماني ونسي مقصده واعرض عن اللذات الجسمانية فلما مات انقلبت القضية ثانيا اذ انتقل من العالم الجسماني الى العالم الروحاني فبقي الاموال التي اكتسبها
وافنى عمره في تحصيلها وراء ظهره والشيء الذي يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه ان ينتفع به وهو يتابع موجوع الرأس بسبب التفاته اليها مع العجز عن الانتفاع بها وذلك يوجب
نهاية الحسرة والاسف والحرمان وهو المراد من قوله وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وهذا يدل على ان كل ما يكتسبه الانسان ولا يصرفه الى مصارف الخيرات فصفته التي ذكرها الله تعالى
في هذه الآية واما الذي صرفها الى الجهات الموجبة للتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فما ترك تلك الاموال وراء ظهره ولكنه قدمها تلقاء وجهه كما قال تعالى وما تقدموا
لانفسكم من خير تجدوه عند الله وثالثها ان اولئك المساكين اتعبوا انفسهم في نصرة الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة وظنوا انهم يشفعون بها عند ورودهم محفل القيامة فاذا
شاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الاليم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب منها عذاب الحرمان والذلة وهو انه كيف انفق عمره في تحصيل العناء الشديد والبلاء
العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه الا العذاب والعناء ومنها عذاب الخجالة وهو انه ظهر له ان كل ما كان يعتقده في الدنيا كان محض الجهالة وصريح الضلالة ومنها حصول اليأس
الشديد بعد الطمع العظيم ولا شك ان مجموع هذه الاحوال يوجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية وهو المراد من قوله وما نرى معكم شفعاءكم الآية ورابعها انه تعالى
لما ذكر انه فاتهم الامر الذي يتقدم على اكتساب الخيرات وحصل عندهم الامر الذي يوجب حصول المضرات كان بقي لهم رجاء في التدارك من بعض الوجوه فهنا يخف تلك الآلام ويضعف ذلك الحزن
اما اذا حصل الجزم والقطع بان التدارك ممتنع وجبر ذلك النقصان متعذر فهناك يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا والى هذه الاشارة بقوله تعالى لقد تقطع بينكم والمعنى ان الوصلة
الحاصلة من النفس والجسد قد انقطعت ولا سبيل الى تحصيلها مرة اخرى وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر انه لا بيان فوق هذا البيان في شرح هؤلاء الضالين قوله تعالى
ان الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فانى تؤفكون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما تكلم في تقرير التوحيد ثم اردفه بتقرير امر
النبوة ثم تكلم في بعض تفاريع هذا الاصل عاد ههنا الى ذكر الدلائل على وجود الصانع وكمال علمه وقدرته وحكمته تنبيها على ان المقصود الاصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل
المطالب الحكمية والحكمية انما هو معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله وفي قوله فالق الحب والنوى قولان الاول وهو مروي عن ابن عباس والضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى اي خالق
الحب والنوى قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر وانا اقول الفطر هو الشق وكذلك الفلق فالشيء قبل ان دخل في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا
لا انفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق فاذا اخرجه الموجد المبدع من العدم الى الوجود فكأنه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه واخرج ذلك المحدث من ذلك الشق فهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق

على الموجد والمحدث والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الفلق هو الشق والحب هو الذي يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الانواع والنوى هو الشيء الموجود في داخل الثمر مثل
الخوخ والتمر اذا عرفت هذا فنقول انه اذا وقعت الحبة والنواة في الارض الرطبة ثم مر عليه قدر من المدة ظهر في اعلى تلك الحبة والنواة شق ومن اسفلها شق آخر اما الشق الذي
يظهر في اعلى الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة الى الهواء واما الشق الذي يظهر في اسفل الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة في الارض وهي المسماة بعروق الشجرة
وتصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء بالشجرة الهابطة في الارض ثم ههنا عجائب فاحدها ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضي الهوي في عمق الارض فكيف تولدت
منها الشجرة الصاعدة في الهواء وعلى العكس فلما تولد منها تانك الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة احدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان ذلك
ليس بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع وثانيها ان باطن الارض جرم صلب كثيف لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا يغوص السكين الحاد القوي
فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق في غاية الدقة واللطافة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوة لصارت كالماء ثم انها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة
والغوص في بواطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه القوة الشديدة لهذه الاجرام اللطيفة الضعيفة لا بد وان يكون بتقدير العزيز الحكيم وثالثها انه يتولد من تلك النواة
شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبائع مختلفة فان قشر الحبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل ذلك القشر جسم الحبة وجسم رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة
اغصانها ويتولد على الاغصان الاوراق اولا ثم الازهار والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد يحصل للفاكهة اربعة انواع من القشر مثل الجوز واللوز فان قشره الاعلى
ذلك الجرم الاخضر وتحته ذلك القشر الذي يشبه الخشب وتحته ذلك القشر الذي هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب وتحته ذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر
على جرم لطيف هو الدهن وهو المقصود الاصلي فتولد هذه الاجسام المختلفة في طبائعها وصفاتها والوانها واشكالها وطعومها مع تساوي الطبائع وتأثيرات الانجم والعناصر
والفصول الاربعة والطبائع الاربعة يدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم الفاعل المختار لا بتدبير الطبائع والعناصر ورابعها انك قد تجد الطبائع الاربعة حاصلة في
الفاكهة الواحدة فالاترج قشره حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس وبذره حار يابس وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس وماؤه ولحمه حار رطب فتولد هذه الطبائع
المتضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وان يكون بايجاد الفاعل المختار وخامسها انك تجد احوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب الداخل والقشر في
الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة في الخارج ويكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها يكون النواة لها لب كما في نوى المشمش والخوخ وبعضها
لا لب له كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر بل يكون كله مطلوبا كالتين فهذه احوال مختلفة في هذه الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج
وايضا هذه الحبوب مختلفة في الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دائرة وشكل الشعير كانه مخروطان اتصلا بقاعدتيهما وشكل العدس كانه نصف كرة وشكل الحمص على وجه آخر فهذه الاشكال
المختلفة لا بد وان يكون لاسرار وحكم علم الخالق سبحانه ان تركيبها لا يكمل الا على ذلك الشكل ايضا فقد اودع الخالق تعالى في كل نوع من انواعها خاصية اخرى ومنفعة اخرى وايضا فقد يكون الثمرة
الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان آخر فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتحاد الطبائع وتأثيرات الكواكب يدل على ان كلها انما حصل بتخليق الفاعل المختار الحكيم وسادسها
انك اذا اخذت ورقة واحدة من اوراق الشجرة وجدت خطا واحدا مستقيما في وسطها كانه بالنسبة الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة
اخرى ولا يزال يستدق حتى يخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر فكذلك في تلك الورقة ينفصل عن ذلك الخط الوسطاني خطوط مختلفة وعن كل واحد منها خطوط اخرى ادق من الاول
ولا يزال يمشي على هذا النهج حتى يخرج ذلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق سبحانه انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المركوزة في جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة
الارضية في تلك المجاري الضيقة فلما وقفت على عناية الخالق في ايجاد تلك الورقة الواحدة علمت ان عنايته في ايجاد جملة تلك الشجرة اكمل وعرفت ان عنايته في تكوين جملة النبات
اكمل ثم اذا عرفت انه تعالى انما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان اكمل ولما علمت ان المقصود من تخليق جملة الحيوان هو الانسان علمت ان عنايته في تخليق الانسان
اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون غذاء ودواء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة كما قال وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فانظر ايها المسكين بعين راسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة واعرف كيفية خلقة تلك العروق والاوتار فيها ثم انتقل من مرتبة الى ما فوقها حتى تعرف ان المقصود الاخير
منها حصول المحبة والمعرفة في الارواح البشرية فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها ويظهر لك ان انواع نعم الله في حقك غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وكل ذلك انما ظهر من كيفية خلقة تلك الورقة من الحبة والنواة فهذا كلام مختصر في تفسير قوله تعالى ان الله فالق الحب والنوى ومتى وقف الانسان عليه امكنه تعريفها وتشبيها الى ما لا آخر له ونسأل الله
التوفيق والهداية المسئلة الثانية ان قوله يخرج الحي من الميت فيه مباحث الاول ان الحي اسم لما يكون موصوفا بالحياة والميت اسم لما كان خاليا عن صفة الحياة فيه وعلى هذا التقدير النبات
لا يكون حيا اذا عرفت هذا فللناس في تفسير هذا الحي والميت قولان الاول حمل هذين اللفظين على الحقيقة قال ابن عباس يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة وكذلك
من البيضة فروجة حية ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة والمقصود منه ان الحي والميت متضادان متنافيان فحصول المثل عن المثل يوهم ان يكون بسبب الطبيعة والخاصية اما حصول الضد من الضد فيمتنع
ان يكون بسبب الطبيعة والخاصية بل لا بد وان يكون بتقدير المقدر الحكيم والقول الثاني ان يحمل الحي والميت على ما ذكرناه وعلى الوجوه المجازية ايضا وفيه وجوه الاول قال يخرج النبات الغض
الطري الخضر من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي الثاني قال ابن عباس يخرج المؤمن من الكافر كما في حق ابراهيم عليه السلام والكافر من المؤمن كما في حق ولد نوح والعاصي من المطيع وبالعكس
الثالث قد يصير الشيء بما يقتضي طبعه ان يوجب المضرة سببا للنفع العظيم وبالعكس وذكر في الطب ان انسانا ما سقوه الافيون الكثير في الشراب ليموت فلما شاهد الطبيب العوام انه سمي في الحال

لم يستطع جرحه ولا غيره فصار ذلك اللدغ سببا لاندفاع ضرر ذلك الافيون عنه فان الافيون يقتل بقوة برده وسم الافعى يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر
الافيون فتنبها لاجل ما اعتقد فيكونه اعظم موجبات التراغم للحرارة فيكون بالعكس من ذلك وكل هذه الاحوال المختلفة والافعال المتدافعة دالة على ان لهذا العالم مدبرا حكيما ما اهمل مصالح
الخلق وما تركهم سدى وبعد تحقيق هذه المباحث مباحث عالية شريفة البحث الثاني من مباحث هذه الاية قرا نافع والكسائي وحمزة وحفص عن عاصم الميت مشددة في الكلمتين والباقون بالتخفيف في الكلمة
وكذلك في كل هذا الجنس في القرآن البحث الثالث لقائل ان يقول انه قال ويخرج الحي من الميت ثم قال ومخرج الميت من الحي وعطف الاسم على الفعل قبيح فما السبب في اختياره لذلك قلنا قوله ومخرج الميت من الحي
معطوف على قوله فالق الحب والنوى وقوله يخرج الحي من الميت كالبيان والتفسير لقوله فالق الحب والنوى لان فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامية من جنس اخراج الحي من الميت لان النامي في حكم الحيوان
الا ترى الى قوله يحيي الارض بعد موتها ونظائره وجواب اخر وهو ان لفظ الفعل يدل على ان ذلك الفاعل يعتني بذلك الفعل في كل حين واوان واما لفظ الاسم فانه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة
وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثالا في كتاب دلائل الاعجاز فقال قوله هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض انما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله يرزقكم لان صيغة الفعل تفيد انه
تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة واما الاسم فمثل قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد فقوله باسط يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة اذا ثبت هذا فنقول الحي اشرف من الميت فوجب
ان يكون الاعتناء باخراج الحي من الميت اكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحي فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الاول بصيغة الفعل وعن الثاني بصيغة الاسم تنبيها على ان الاعتناء بايجاد الحي من الميت اكثر
واكمل واتم ملتفتا بمراده ثم قال تعالى في اخر الاية ذلكم الله فانى تؤفكون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال بعضهم معناه ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت فانى تؤفكون في اثبات القول
بعبادة الاصنام والثاني انكم لما شاهدتم انه اخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة واحدة فكيف تستبعدون ان يخرج البدن الحي من التراب الرميم مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر
والنشر وايضا الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من احد الضدين الى الاخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب من احد الضدين الى الاخر فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحياة وجب ان لا يمتنع
ايضا حصول الحياة بعد الموت وعلى كل التقديرات فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر وبالله التوفيق المسئلة الثانية وتمسك الصاحب بن عباد بقوله فانى تؤفكون على ان فعل
العبد ليس مخلوقا لله تعالى قال لانه تعالى لو خلق الافك فيه فكيف يليق به ان يقول مع ذلك فانى تؤفكون والجواب عنه ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فان ترجح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح
لم يكن هذا الرجحان من العبد بل يكون محض الاتفاق فكيف يحسن ان يقال له فانى تؤفكون وان توقف الترجيح على حصول المرجح وهو الداعية الجازمة الى الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله
وعند حصولها يجب الفعل وحينئذ يلزمكم كل ما الزمتموه علينا والله اعلم قوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم اعلم ان هذا
نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع المتقدم كان مأخوذا من دلالة احوال النبات والحيوان والنوع المذكور في هذه الآية مأخوذ من الاحوال الفلكية وذلك لان
فلق ظلمة الليل بنور الصبح اعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ولان من المعلوم بالضرورة ان الاحوال الفلكية اعظم في القلوب واكثر وقعا من الاحوال الارضية وتقرير
الحجة من وجوه الاول ان نقول الصبح صبحان فالصبح الاول هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ثم تعقبه ظلمة خالصة فهو من اقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته وذلك لانا نقول ان ذلك النور
اما ان يقال انه حصل من تاثير قرص الشمس او ليس الامر كذلك والاول باطل وذلك لان مركز الشمس اذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذي يكون تلك الدائرة افقا له قد طلعت الشمس من مشرقه
وغربت فيه الارض اضاءة نصف كرة الارض وهذا يقتضي ان يحصل الضوء في ربع الفلك من ذلك البلد وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع اجزاء الجو ويجب ان يكون ذلك الضوء في كل ساعة الى القوة والزيادة
والكمال والصبح الاول لو كان اثر قرص الشمس لامتنع كونه خطا مستطيلا بل يجب كونه مستطيرا في جميع الافق منتشرا فيه بالكلية وان يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين ولحظة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا
ان الصبح الاول يبدو كالخيط الابيض الصاعد حتى شبهته العرب بذنب السرحان ثم انه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا ان الصبح المستطيل ليس من تاثير
الشمس ولا من جنس نوره فوجب ان يكون ذلك حاصلا بتخليق الله تعالى ابتداء تنبيها على ان الانوار ليس لها وجود الا بتخليقه وان الظلمات لا ثبات لها الا بتقديره كما قال في اول هذه السورة
وجعل الظلمات والنور الوجه الثاني في تقرير هذا الدليل انا لما بحثنا وتاملنا علمنا ان الشمس والقمر وساير الكواكب لا تقع اضواؤها الا على الجرم المقابل لها فاما الذي لا يكون مقابلا لها
امتنع وقوع اضوائها عليه وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن احوال الضوء والمضيء ولهم في تقريرها وجوه يقينية اذا عرفت هذا فنقول الشمس عند
طلوع الصبح تحت الافق فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من اجزاء وجه الارض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الارض واذا كان كذلك امتنع ان يكون ضوء الصبح من تاثير قرص الشمس
فوجب ان يكون ذلك بتخليق الفاعل المختار فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشمس حين كونها تحت الارض يوجب اضاءة ذلك الهواء المقابل له ثم ذلك الهواء المقابل للهواء الواقف فوق الارض ثم
لا يزال يسري ذلك الضوء من هواء الى هواء آخر ملاصق له حتى يصل الى الهواء المحيط بنا هذا هو الذي عول عليه ابو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر والجواب ان هذا العذر
باطل من وجوه الاول ان الهواء جرم شفاف عديم اللون وما كان كذلك فانه لا يقبل النور واللون في ذاته وجوهره وهذا متفق عليه بين الفلاسفة واحتجوا عليه بانه لو استقر النور على سطحه لوقف
البصر على سطحه ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ولصار ابصاره مانعا عن ابصار ما وراءه وحيث لم يكن كذلك علمنا انه لا يقبل اللون والنور في ذاته وما كان كذلك امتنع ان ينعكس النور منه
الى غيره فامتنع ان يصير ضوءه سببا لضوء هواء آخر مقابل له فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه حصل في الافق اجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم ان حصول
الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الهواء المقابل له فنقول لو كان السبب ما ذكرتم لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الافق اكثر وجب ان يكون ضوء الصباح اقوى لكنه ليس كذلك بل الامر
بالعكس منه فبطل هذا العذر الوجه الثاني في ابطال هذا الكلام الذي ذكره ابن الهيثم ان الدائرة التي هي دائرة الافق لنا فهي بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين واذا كان كذلك
فالتي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الافق لاولئك الاقوام اذا ثبت هذا فنقول اذا وصل مركز الشمس الى دائرة نصف النهار وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على اولئك الاقوام واستنار نصف

العالم

العالم هناك والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة الى تلك البلدة واذا كان كذلك فالشمس اذا تجاوز عن دائرة نصف الليل فقد صار جرمها محاذيا
للهواء الربع الذي هو ربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب ان يحصل الضوء والنور في هذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وان يصير هو
الربع الشرقي في غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته واذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم فقد
لقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين على ان الخالق للضوء والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس الوجه الثالث هب ان النور الحاصل في العالم انما كان بتاثير الشمس الا انا
نقول الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب ان يكون بتخليق الفاعل المختار وانما قلنا ان المقام الاول وهو ان الاجسام
متماثلة في كونها اجساما او متحيزة فلو حصل الاختلاف بينها كان ذلك الاختلاف واقعا في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة ان ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فنقول ذلك
المحل ان كان متحيزا او مختصا بحيز كان محل الجسم غير الجسم وهو محال وان لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالا في محل لا تعلق له بشيء من الاحياز والجهات وذلك مدفوع في بديهة العقل
والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير الذوات هي الاجسام وما به حصلت المخالفة هو الصفات وكل ما يصح على شيء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب
ان يصح على كل واحد ما يصح على الاخر وهو المطلوب والثالث وهو القول بان ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسم ولا حالا فيه ففساد هذا القسم ظاهر فثبت بهذا البرهان ان الاجسام
متماثلة واذا ثبت هذا فنقول كل ما يصح على احد المثلين فانه يصح ايضا على المثل الثاني واذا استوت الاجسام باسرها في قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جسم الشمس بهذه
الاضاءة والانارة لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار واذا ثبت هذا كان فالق الاصباح في الحقيقة هو الله سبحانه وذلك هو المطلوب الوجه الرابع في تقرير هذا المطلوب
ان الظلمة شبيهة بالعدم بل البرهان القاطع قد دل على انه مفهوم عدمي والنور محض الوجود فاذا اظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل واستولى النوم عليهم وصاروا
كالاموات وسكنت المتحركات وتعطلت التاثيرات ووقفت التفصيلات فاذا وصل نور الصباح الى هذا العالم فكانه نفخ في الصور مادة الحيوان ووقع الادراك وفصل النوم
ابتدأت اليقظة بالظهور وكلما كان نور الصباح اقوى واكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات اكمل ومعلوم ان اعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحس والجد والحركة
ولما كان النور هو السبب الاصلي لحصول هذه الاحوال كان تاثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من اعظم اقسام النعم واجل انواع الفضل والكرم اذا عرفت هذا فكونه سبحانه فالقا
للاصباح وكونه دليلا على كمال قدرة الله تعالى اجل اقسام الدلايل وكونه فضلا ورحمة واحسانا من الله على الخلق اجل الانواع واشرف الاقسام فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة
قوله تعالى فالق الاصباح على وجود الصانع القادر المختار الحكيم والله اعلم ونختم هذه الدلايل بخاتمة شريفة فنقول انه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق
ظلمة الجمادية بصباح الحيوة والعقل والرشاد وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والادراك وفالق ظلمات العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى صحة عالم الافلاك وفالق ظلمة
الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات المسئلة الرابعة في تفسير الاصباح وجوه قال الليث الصبح والصباح هما اول النهار
وهو الاصباح ايضا قال تعالى فالق الاصباح يعني الصبح قال الشاعر افنى رباحا وذوي رباح تناسخ الامساء والاصباح والقول الثاني ان الاصباح مصدر سمي به الصبح
قيل ظاهر الآية يدل على انه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك فان الحق انه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه فنقول فيه وجوه الاول ان يكون المراد فالق ظلمة الاصباح
لان الافق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي مملوء من الظلمة والنور انما ظهر في الجانب الشرقي فكان الافق كان بحرا مملوءا من الظلمة ثم انه سبحانه شق ذلك البحر المظلم بان اجرى جدولا
من النور فيه والحاصل ان المراد فالق ظلمة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف الثاني انه تعالى كما شق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك شق نور الصبح
عن بياض النهار فقوله فالق الاصباح اي فالق الاصباح ببياض النهار الثالث ان ظهور النور في الصباح انما كان لاجل ان الله تعالى فلق تلك الظلمة فقوله فالق الاصباح اي
لما كان المقتضي لذلك الاظهار هو ذلك الفلق لا جرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب الرابع قال بعضهم الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير
فالسؤال زايل اما قوله تعالى وجاعل الليل سكنا فاعلم انه تعالى ذكر في هذه الاية ثلثة انواع من الدلايل الفلكية على التوحيد فاولها ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم
وثانيها قوله تعالى وجاعل الليل سكنا وفيه مباحث البحث الاول قال صاحب الكشاف السكن ما يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استيناسا به واسترواحا اليه من زوج او حبيب ومنه قيل للنار
سكن لانه يستانس بها الا تراهم سموها المونسة ثم ان الليل يطمئن اليه الانسان لانه اتعب نفسه بالنهار فاحتاج الى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل فان قيل اليس ان الخلق
يبقون في الجنة في اهنأ عيش والذ زمان مع انه ليس هناك ليل فعلمنا ان وجود الليل ليس من ضروريات اللذة والخير في الحيوة قلنا كلامنا في ان الليل والنهار من ضروريات
مصالح هذا العالم فاما الدار الاخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق البحث الثاني قرا عاصم والكسائي وجعل الليل على صيغة الفعل والباقون جاعل على صيغة اسم
الفاعل حجة من قرا باسم الفاعل ان المذكور قبله اسم الفاعل وهو قوله فالق الحب والنوى وفالق الاصباح وجاعل ايضا اسم الفاعل ويجب كون
المعطوف مشاركا للمعطوف عليه وحجة من قرا بصيغة الفعل ان قوله والشمس والقمر منصوب ولا بد لهذا النصب من عامل وما ذاك الا ان يقدر قوله وجاعل بمعنى وجعل الشمس والقمر
حسبانا وذلك يفيد المطلوب وثالثها قوله تعالى والشمس والقمر حسبانا وفيه بحثان البحث الاول معناه انه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة يونس في قوله
وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في سورة الرحمن والشمس والقمر بحسبان وتحقيق الكلام فيه انه تعالى قدر حركة الشمس مخصوصة
من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة في سنة وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة في شهر وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم في الفصول الاربعة وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار وحصول

العلات ولو قدرنا كونها اسرع وابطا مما وقع لاختلف هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله والشمس والقمر حسبانا البحث الثاني في حسبان قولان الاول وهو قول ابي الهيثم حسبان جمع حساب مثل
ركاب وركبان وشهاب وشهبان الثاني ان الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان قال صاحب الكشاف الحسبان بالضم مصدر حسب كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب
ونظيره الكفران والغفران والشكران اذا عرفت هذا فنقول معنى وجعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب لان حساب الاوقات لا يعلم الا بدورهما وسيرهما البحث الثالث قال
صاحب الكشاف والشمس والقمر قرئا بالحركات الثلث فالنصب على اضمار فعل دل عليه قوله وجاعل الليل اي وجعل الشمس والقمر حسبانا والجر عطف على لفظ الليل والرفع على الابتداء والخبر
محذوف تقديره والشمس والقمر مجعولان حسبانا اي محسوبان ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ذلك تقدير العزيز العليم والعزيز اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال علمه ومعناه ان تقدير
اجرام الافلاك بصفاتها المخصوصة وهيآتها المحدودة وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في البطؤ والسرعة لا يمكن تحصيله الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات
من الكليات والجزئيات وذلك تصريح بان حصول هذه الاحوال والصفات ليس بالطبع والخاصية وانما هو بتخصيص الفاعل المختار قوله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم
لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون. هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة وهو انه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع
العباد وهي من وجوه الاول انه تعالى خلقها ليهتدي الخلق بها الى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا لان عند ذلك يهتدون بها الى المسالك
والطرق التي يريدون المرور فيها الثاني هو ان الناس يستدلون باحوال حركة الشمس على معرفة اوقات الصلوات وايضا يستدلون بحركة الشمس في النهار على القبلة ويستدلون
باحوال الكواكب في الليالي على معرفة القبلة الثالث انه تعالى ذكر في غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة السماء فقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وقال انا زينا
السماء الدنيا بزينة الكواكب وقال والسماء ذات البروج الرابع انه تعالى ذكر من منافعها كونها رجوما للشياطين الخامس قال لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر اي ظلمات
التعطيل والتشبيه فان المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا والمشبه يثبت كونه جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم ليهتدوا بها في هذين النوعين من الظلمات اما
الاهتداء بها في ظلمات التعطيل فذلك انا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة والثوابت بعضها في المنطقة وبعضها قريبة من القطب وايضا
الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة وايضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء وايضا قدروا مقاديرها على سبع مراتب اذا عرفت هذا فنقول قد دللنا
على ان الاجسام متماثلة فعلى هذا التقدير كان اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة دليلا على ان ذلك ليس الا بتقدير القادر المختار فهذا وجه الاهتداء في ظلمات بر التعطيل اما
وجه الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلانا نقول انه لا عيب يقدح في الهية هذه الكواكب الا انها اجسام فيكون مؤلفة من الاجزاء والابعاض وايضا انها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من
حال الى حال فهذه الاشياء ان لم تكن عيوبا في الالهية امتنع الطعن في الهيتها وان كان عيوبا في الالهية وجب تنزيه الاله تعالى عنها باسرها فوجب الجزم بان اله العالم والسماء والارض منزه
عن الجسمية والاعضاء والابعاض والحدود والنهاية والمكان والجهة فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه وهذا وان كان عدولا عن حقيقة اللفظ الى المجاز
الا انه قريب مناسب لعظمة كتاب الله في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فنبه على سبيل الاجمال
على ان في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة وليس كلما لا يحيط به علمنا وعقلنا على التفصيل وجب نفيه فمن اراد ان يقدر حكمة الله في ملكه وملكوته بمكيال خياله
ومقياس قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ثم انه تعالى لما ذكر الاستدلال باحوال هذه النجوم قال قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون وفيه وجهان الاول المراد من هذه النجوم كما يمكن ان يستدل بها
على الطرقات في ظلمات البر والبحر فكذلك يمكن ان يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه الثاني ان يكون المراد من العلم ههنا العقل فقوله قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون
نظيره قوله تعالى في سورة البقرة ان في خلق السموات والارض الى قوله لقوم يعقلون وفي آل عمران ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب [illegible]
يكون المراد من قوله لقوم يعلمون لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد الى الغائب قوله تعالى وهو الذي انشأكم من نفس واحدة فمستقر
ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون. هذا نوع رابع من دلائل وجود الاله تعالى وكمال قدرته وعلمه وهو الاستدلال باحوال الانسان فقوله انشأكم من نفس واحدة يعني
وهي آدم عليه السلام وهي نفس واحدة وحوا مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار كل الناس من نفس واحدة وهي آدم فان قيل فما القول في عيسى قلنا هو ايضا مخلوق من مريم التي هي مخلوقة
من ابويها فان قالوا اليس ان القرآن قد دل على انه مخلوق من الكلمة او من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك قلنا كلمة من تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع ان ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان من مريم
وهذا القدر كاف في صحة هذا اللفظ قال القاضي فرق بين قوله انشأكم وبين قوله خلقكم لان انشأكم يفيد انه خلقكم لا ابتداء لكن على وجه النمو والنشو لا من مظهر من الابوين كما يقال
في النبات انه تعالى انشأه بمعنى النمو والزيادة الى وقت الانتهاء فاما قوله فمستقر ومستودع ففيه مباحث البحث الاول قرأ ابن كثير وابو عمرو فمستقر بكسر القاف والباقون بفتحها قال
الفارسي قال سيبويه قر في مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار واذا كان كذلك وجب ان يكون خبره المضمر منكم اي منكم مستقر ومن فتح القاف فليس على انه مفعول به لان
استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان فالمستقر بمنزلة لكم مستقر واما المستودع فان استودع فعل يتعدى الى مفعولين تقول استودعت زيدا الفا واودعت مثله
فالمستودع يجوز ان يكون اسما للانسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز ان يكون المكان نفسه اذا عرفت هذا فنقول من قرأ مستقر بفتح القاف جعل المستودع مكانا ليكون مثل
المعطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ بالكسر فالمعنى منكم مستقر ومنكم مستودع التقدير فمنكم من استقر ومنكم من استودع البحث الثاني الفرق بين المستقر والمستودع
ان المستقر اقرب الى الثبات من المستودع فالشيء الذي حصل في موضع ولا يكون على عرضة الزوال سمي مستقرا فيه واما اذا حصل فيه وكان على عرضة الزوال سمي مستودعا لان المستودع في معرض ان يسترد

حسنا وانا اذا عرفت هذا فنقول كثر اختلاف المفسرين في تفسير هذين اللفظين فالاول هو المنقول عن ابن عباس رضي الله عنه في اكثر الروايات ان المستقر هو الارحام والمستودع الاصلاب قال كريب كتب جرير الى ابن
عباس يسأله عن هذه الآية فاجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ ونقر في الارحام ما نشاء ومما يدل ايضا على قوة هذا القول ان النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا والجنين يبقى
في رحم الام زمانا طويلا ولما كان المكث في الرحم اكثر من المكث في الصلب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم اولى القول الثاني ان المستقر صلب الاب والمستودع رحم الام لان النطفة حصلت في صلب
الاب لا من قبل الاب وهي حصلت في رحم المراة بفعل الغير فحصول تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل شبيه بالمستودع ولان قوله فمستقر ومستودع يقتضي كون المستقر متقدما على المستودع
وحصول النطفة في صلب الاب مقدم على حصولها في رحم الام فوجب ان يكون المستقر ما في اصلاب الآباء والمستودع ما في ارحام الامهات القول الثالث وهو قول الحسن المستقر حاله بعد الموت
لانه ان كان سعيدا فقد استقرت تلك السعادة وان كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا يتبدل في احوال الانسان بعد الموت واما قبل الموت فالاحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمنا
والزنديق قد ينقلب صديقا فهذه الاحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي تكون مشرفة على الزوال والذهاب القول الرابع وهو قول الاصم المستقر من
قد خلق من النفس الاولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق القول الخامس للاصم ايضا المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع في القبور حتى
يبعث وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع في الدنيا القول السادس قول ابي مسلم الاصفهاني وهو الذي انشأكم من نفس واحدة فمنكم مستقر الذكر ومنكم
مستودع الانثى الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما تتولد في صلبه وانما تستقر هناك وعبر عن الانثى بالمستودع لان رحمها شبيهة بالمستودع لتلك النطفة البحث الثالث
مقصود الكلام ان الناس انما تولدوا من شخص واحد هو آدم عليه السلام ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول الاشخاص الانسانية متساوية في الجسمية ومختلفة
في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع فالاختلاف في تلك الصفات لا بد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها والا لامتنع حصول التفاوت في الصفات
فوجب ان يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الدلالة قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم ثم قال تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون والمراد بهذا التفصيل انه بين
هذه الدلائل على وجه ينفصل البعض من البعض الا ترى انه تعالى تمسك بتكوين النبات والشجر من الحب والنوى ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من الانشاء ثم ذكر بعده التمسك
باحوال النجوم ثم ذكر بعده التمسك باحوال خلقة الانسان ففصل تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض لقوم يفقهون وفيه ابحاث الاول قوله لقوم يفقهون ظاهره مشعر بانه
تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة وجواب اهل السنة والجماعة ان اللام لام العاقبة ويكون ذلك محمولا على تشبيه حال من يفعل الفعل لغرض الثاني ان هذه الآية تدل على انه تعالى اراد من
جميع الخلق الفقه والفهم والايمان وهذا يدل على انه ما اراد منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب اهل السنة ان المراد منه انه تعالى يقول انما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم وهم
المؤمنون لا غير الثالث انه تعالى ختم الآية السابقة وهي الآية التي استدل فيها باحوال النجوم بقوله يعلمون وختم آخر هذه الآية بقوله يفقهون والفرق ان انشاء الانس من نفس واحدة
وتصريفهم من احوال مختلفة الطف وادق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه ههنا لاجل ان الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به
نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه
انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون. اعلم ان هذا نوع خامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله وعلمه وحكمته ورحمته واحسانه
الى خلقه واعلم ان هذه الدلائل كما انها دلائل فهي ايضا نعم بالغة واحسانات كاملة والكلام اذا كان دليلا من بعض الوجوه وكان انعاما واحسانا من سائر الوجوه كان تأثيره في القلب
عظيما وعند هذا يظهر ان المشتغل بدعوة الخلق الى طريق الحق لا ينبغي ان يعدل عن هذه الطريقة وفي الآية مسائل المسألة الاولى ظاهر قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء
هذا اختلف الناس فقال ابو علي الجبائي في تفسيره انه تعالى ينزل الماء من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض قال لان ظاهر النص يقتضي نزول المطر من السماء والعدول عن
الظاهر الى التأويل انما يحتاج اليه عند قيام الدليل على ان اجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن وفي هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء فوجب اجراء اللفظ على ظاهره
واما قول من يقول ان البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الارض ثم تصعد وترتفع الى الهواء فينعقد الغيم منها ويتقاطر وذلك هو المطر فقد احتج الجبائي على فساده بوجوه
احدها ان البرد قد يوجد في وقت الحر بل في صميم الصيف وقد يوجد المطر في ابرد وقت ينزل غير جامد وذلك يبطل قولهم ولقائل ان يقول ان القوم يجيبون عنه فيقولون لا شك
ان البخار اجزاء مائية وطبيعتها البرد ففي وقت الصيف يستتر الحر في ظاهر السحاب ويقوى البرد في باطنه فلاجرم لا ينعقد جمدا وينزل ماء هذا ما قالوه ويمكن ان يجاب بان الطبقة العالية
من الهواء باردة جدا عندكم فاذا كان اليوم يوما باردا شديد البرد في صميم الشتاء فتلك الطبقة باردة جدا والهواء المحيط بالارض ايضا بارد جدا فوجب ان يشتد البرد وان لا يحدث المطر في
الشتاء البتة وحيث شاهدنا انه قد يحدث فسد قولكم الحجة الثانية ما ذكره الجبائي انه قال ان البخارات اذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت واذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء
بل البخار انما يجتمع اذا اتصل بسقف املس كسقوف الحمامات المصهرجة اما اذا لم يكن كذلك لم يسل منه ماء كثير فاذا تصاعدت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح املس يتصل به تلك
البخارات وجب ان لا يحصل منها شيء من الماء ولقائل ان يقول القوم يجيبون عنه بان هذه البخارات اذا تصاعدت تفرقت فاذا وصلت عند صعودها وتفرقها الى الطبقة الباردة
من الهواء بردت والبرد يوجب الثقل والنزول فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود الى النزول والعالم كروي الشكل فلما رجعت من الصعود الى النزول فقد رجعت من فضاء المحيط الى ضيق
المركز فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت فحصل من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات الامطار الحجة الثالثة ما ذكره الجبائي قال لو كان تولد المطر من صعود البخارات
فالبخارات دائمة الارتفاع من البحار فوجب ان يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم قال فثبت بهذه الوجوه انه ليس تولد المطر من بخار الارض ثم قال والقوم احتاجوا الى

القول لانهم اعتقدوا ان الاجسام قديمة واذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها فتعين لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذوات بصفة بعد ان كانت موصوفة
بصفات اخرى فلهذا السبب احتاجوا في تكوين كل شي عن مادة معينة واما المسلمون فلما اعتقدوا ان الاجسام محدثة وان خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء واراد
فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكلفات فثبت ان ظاهر القران يدل في هذه الاية على ان الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر فوجب القول بحمله على ظاهره
ومما يوكد ما قلناه ان جميع الايات ناطقة بنزول المطر من السماء قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال وينزل من السماء ماء ليطهركم به وقال وينزل من السماء من جبال فيها من برد
فثبت ان الحق سبحانه ينزل المطر من السماء يعني انه يخترع هذه الاجسام في السماء ثم ينزلها الى السحاب ثم من السحاب الى الارض والقول الثاني انزل من جانب السماء ماء والقول
الثالث انزل من السحاب وسمى الله السحاب سماء لان العرب يسمي كل ما فوقك سماء كسماء البيت فهذا ما قيل في هذا الباب **المسالة الثانية** نقل الواحدي في البسيط عن ابن عباس يريد بالماء
ههنا المطر ولا تنزل نقطة من المطر الا ومعها ملك والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحادثة في تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول فاما ان يكون معه ملك من الملائكة
السموات فالقول به مشكل **المسالة الثالثة** قوله فاخرجنا به نبات كل شي فيه ابحاث البحث الاول ظاهر قوله فاخرجنا به نبات كل شي يدل على انه تعالى انما اخرج النبات بواسطة
الماء وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسالة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم
فلا فائدة في الاعادة البحث الثاني قال الفراء قوله فاخرجنا به نبات كل شي ظاهره يقتضي ان يكون لكل شي نبات وليس الامر كذلك وكان المراد فاخرجنا به نبات كل شي له نبات
واذا كان كذلك فالذي لا نبات له لا يكون داخلا فيه البحث الثالث قوله فاخرجنا منه بعد قوله انزل يسمى التفاتا ويعد ذلك من الفصاحة واعلم ان اصحاب العربية
ادعوا ان ذلك يعد من الفصاحة وما بينوا انه من اي الوجوه يعد من هذا الباب واما نحن فقد اطنبنا فيه في تفسير قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة
فلا فائدة في الاعادة البحث الرابع قوله فاخرجنا صيغة الجمع والله سبحانه واحد فرد لا شريك معه الا ان الملك العظيم اذا كنى عن نفسه فانما يكنى بصيغة الجمع فكذا ههنا ونظيره
قوله انا انزلناه انا ارسلنا نحن نزلنا الذكر اما قوله فاخرجنا منه خضرا فقال الزجاج معنى خضر كمعنى اخضر يقال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور فهو اعور وعور
قال الليث الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر واقول انه تعالى حصر النبت في الاية المتقدمة في قسمين حيث قال ان الله فالق الحب والنوى فالذي ينبت من الحب هو الزرع والذي
ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة ايضا في هذه الاية فابتدا بذكر الزرع وهو المراد بقوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث وقال ابن عباس يريد
القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد من هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبلة في اعلاه وقوله نخرج منه حبا متراكبا بعضه على بعض في سنبلة واحدة
وذلك لان الاصل هو ذلك العود الاخضر وتكون السنبلة مركبة عليه من فوقها وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق البعض ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كانها الابر
والمقصود من تخليقها ان تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة ولما ذكر ما ينبت من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو القسم الثاني فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية
وههنا مباحث البحث الاول انه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل وهذا يدل على ان الزرع افضل من النخل وهذا البحث قد افرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا البحث الثاني روى
الواحدي عن ابي عبيدة قال اطلعت النخلة اذا اخرجت طلعها وطلعها كيزانها قبل ان ينشق عن الاغريض يسمى طلعا ايضا قال والطلع اول ما يرى من عذق النخلة الواحدة طلعة واما
قنوان قال الزجاج جمع قنو فهو مثل صنوان وصنو واذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع اذا عرفت تفسير اللفظ فنقول قنوان دانية
قال ابن عباس يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها وروي عنه ايضا انه قال يعني قصار النخل اللاصقة عذوقها بالارض قال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لان
ذكر احد القسمين يدل على الثاني كما قال سرابيل تقيكم الحر ولم يقل سرابيل تقيكم البرد لان ذكر احد الضدين يدل على الاخر فكذا ههنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة وترك البعيدة لان
النعمة في القريبة اكمل واكثر البحث الثالث قال صاحب الكشاف قنوان رفع بالابتداء ومن النخل خبره ومن طلعها بدل منه كانه قيل وحاصلة من طلع النخل قنوان ويجوز ان يكون الخبر محذوفا
لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجة من طلع النخل قنوان ومن قرا يخرج منه حب متراكب كان قنوان عنده معطوفا على قوله حب وروي قنوان بضم القاف وبفتحها على انه اسم جمع كركب لان فعلان
ليس من ابنية التكسير ثم قال تعالى وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفيه ابحاث البحث الاول قرا عاصم جنات بضم التاء وهو قراءة علي كرم الله وجهه والباقون بكسر التاء اما
القراءة الاولى فلها وجهان الاول انه يراد وثم جنات من اعناب اي مع النخل والثاني ان يعطف على قنوان على معنى وحاصلة او ومخرجة من النخل قنوان وجنات من اعناب واما القراءة
بالنصب فوجهها العطف على قوله نبات كل شي اي واخرجنا به جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان قال صاحب الكشاف والاحسن ان ينتصب على الاختصاص كقوله تعالى
والمقيمين الصلوة لفضل هذين الصنفين البحث الثاني قال الفراء قوله والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون وشجر الرمان كما قال واسئل القرية يريد اهلها البحث الثالث اعلم
انه تعالى ذكر ههنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وانما قدم الزرع على الشجر لان الزرع غذاء وثمار الاشجار فواكه والغذاء مقدم على الفاكهة وانما قدم
النخل على سائر الفواكه لان التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة الى العرب ولان الحكماء بينوا ان بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر انواع النبات ولهذا
قال عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام وانما ذكر العنب عقيب النخل لان العنب اشرف انواع الفواكه وذلك لانه من اول ما يظهر يصير منتفعا به الى اخر الحال فاول ما يظهر
على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة الطعم وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه ثم بعده يظهر الحصرم وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى وقد يتخذ من الحصرم اشربة
لطيفة المزاج نافعة لاصحاب الصفراء وقد يتخذ منه الطبيخ وكانه الذ الطبائخ الحامضة ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخار العنب المعلق سنة او اقل او اكثر وهو في الحقيقة الذ

الفواكه المدخرة ثم يبقى منه اربعة انواع من المتناولات وهي الزبيب والدبس والخمر والخل ومنافع هذه الاربعة لا يمكن ذكرها الا في المجلدات وان كان الشرع قد حرم واحدا منها قال تعالى في صفتها ومنافع
للناس ثم قال واثمهما اكبر من نفعهما واحوالها في العنب عجيبة والاطباء يتخذون منه جوارشات عظيم النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب كانه سلطان الفواكه واما الزيتون فهو ايضا
كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو وينفصل منه ايضا دهن كثير عظيم النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا وذلك لانه جسم مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه
وعجمه وماؤه واما الاقسام الثلثة الاولى وهي القشر والشحم والعجم فكلها باردة يابسة ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما ماء الرمان فبالضد من هذه
الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطباع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذاء من وجه ودواء من وجه فاذا
تاملت في الرمان وجدت الاقسام الثلثة موصوفة بالكثافة التامة والارضية ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال فكانه سبحانه جمع فيه بين
المتضادين المتعاندين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اكمل واعلم ان انواع النبات اكثر من ان تفي بشرحها المجلدات فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الاقسام الاربعة
التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي ولما ذكرها قال تعالى مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث الاول في تفسيره وجوه الاول ان هذه الفواكه
قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع انها لا تكون متشابهة في الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل ثم انها تكون مختلفة في الحلاوة
والحموضة وبالعكس الثاني ان اكثر الفواكه يكون ما فيه من القشر والعجم متشابهة في الطعم والخاصية واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها تكون مختلفة في الطعم الثالث
قال قتادة اوراق الاشجار تكون قريبة من التشابه اما ثمارها فتكون مختلفة ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والثمار مختلفة الرابع انك قد تاخذ العنقود من العنب فترى
جميع حباته مدركة نضيجة حلوة طيبة الا حبات مخصوصة منها فانها بقيت على اول حالها من الخضرة والحموضة والعفوصة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك
العنقود متشابهة وبعضها غير متشابهة البحث الثاني يقال اشتبه الشيئان وتشابها كقولك استويا وتساويا والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا وقرئ متشابها وغير متشابه
البحث الثالث انما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين اما اكتفاء بوصف احدهما او على تقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقول الشاعر رماني بامر كنت منه ووالدي
بريا ومن اجل الطوي رماني ثم قال تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه وفيه مباحث الاول قرا حمزة والكسائي ثمره بضم الثاء وسكون الميم والباقون بفتح الثاء والميم وقرا حمزة
والكسائي فلها وجهان الاول وهو الابين ان يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا خشبة وخشب وقال تعالى كانهم خشب مسندة وكذلك اكمة واكم ثم يخففون فيقولون اكم قال الشاعر
الا افنها سجد الجوافر والوجه الثاني ان يكون جمع ثمرة على ثمار ثم جمع ثمار على ثمر كقولهم رسل ورسل واما قراءة الباقين فوجهها ان الثمر جمع ثمرة مثل بقرة وبقر وشجرة وشجر
وخرزة وخرز البحث الثاني قال الواحدي الينع النضج قال ابو عبيدة يقال ينع يينع بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل وقال الليث ينعت الثمرة بالكسر واينعت فهي تينع
ايناعا وينعا بفتح الياء وينعا بضم الياء والنعت يانع ومونع قال صاحب الكشاف وقرئ وينعه بضم الياء وقرا ابن محيصن ويانعه البحث الثالث قوله انظروا الى ثمره اذا
اثمر امر بالنظر في حال الثمرة في اول حدوثها وقوله وينعه امر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه الاية
وذلك لان هذه الثمار والازهار تتولد في اول حدوثها على صفات مخصوصة وعند تمامها وكمالها لا تبقى على حالاتها الاولى بل تنتقل الى احوال مضادة للاحوال السابقة مثل
انها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد او بلون الحمرة وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة وربما كانت في اول الامر باردة بحسب الطبيعة فتصير في
اخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب وذلك السبب ليس هو تاثير الطبع والفصل والانجم والافلاك لان نسبة هذه الاحوال الى
جميع هذه الاجسام الثابتة متساوية متشابهة والسبب المتشابه لا يمكن ان يكون سببا لحدوث الحوادث المختلفة ولما بطل اسناد حدوث هذه الحوادث الى الطبائع والانجم والافلاك
وجب اسنادها الى الفاعل المختار الحكيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة ولما نبه الله تعالى على ما في هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال ان في ذلكم لايات لقوم
يؤمنون قال القاضي المراد لمن يطلب الايمان بالله لانه اية لمن امن ولمن لم يؤمن ويحتمل ان يكون وجه تخصيص المؤمنين بالذكر انهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم
في قوله هدى للمتقين ولقائل ان يقول بل المراد منه ان دلالة هذا الدليل على اثبات القادر المختار ظاهرة جلية قوية فكان قائلا قال لم يقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسئلة
مع وجود مثل هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة الا لمن سبق قضاء الله في حقه بالايمان فاما من سبق قضاء الله بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة واصلا فكان المقصود
من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرنا والله اعلم قوله تعالى **وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون**
في الاية مسائل **المسالة الاولى** اعلم انه سبحانه لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الاسفل والعالم الاعلى على ثبوت الالهية وكمال القدرة والرحمة ذكر بعد
ذلك ان من الناس من اثبت لله شركاء واعلم ان هذه المسالة قد تقدم ذكرها الا ان المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك لان الذين اثبتوا الشريك لله فرق وطوائف
فالطائفة الاولى عبدة الاصنام فهم يقولون الاصنام شركاء الله تعالى في العبودية ولكنهم معترفون بان هذه الاصنام لا قدرة لها على الخلق والايجاد والطائفة الثانية
من المشركين الذين يقولون مدبر هذا العالم هو الكواكب وهؤلاء فريقان منهم من يقول انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود محدثة وخالقها
هو الله تعالى الا انه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الاسفل اليها وهؤلاء هم الذين حكى الله عنهم ان الخليل صلوات الله عليه ناظرهم بقوله لا احب الافلين وشرح هذا الدليل قد مضى
والطائفة الثالثة الذين يقولون للعالم الهان احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والمقصود من هذه الاية حكاية مذهب هؤلاء فهذا هو تقرير نظم الايات والتنبيه على فوائد

الاحوال

يروى عن ابن عباس انه قال قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن نزلت في الزنادقة الذين قالوا ان الله وابليس اخوان فالله تعالى خالق الناس والدواب والانعام والخيرات وابليس خالق السباع والحيات
والعقارب والشرور واعلم ان هذا القول الذي ذكره ابن عباس رضي الله عنهما احسن الوجوه المذكورة في هذه الآية وذلك لان بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره
في الآيات المتقدمة قال ابن عباس والذي يقوي هذا الوجه قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وانما وصفه بكونه من الجن لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون
لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون فبهذا التأويل اطلق لفظ الجن عليها واقول هذا مذهب المجوس وانما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة لان المجوس يلقبون
بالزنادقة لان الكتاب الذي زعم زرادشت انه نزل عليه من عند الله سمي بالزند والمنسوب اليه زندي ثم عرب فقيل زنديق ثم جمع فقيل زنادقة واعلم ان المجوس قالوا كل ما في هذا العالم
من الخيرات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فهو من اهرمن وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا فالاكثرون منهم على ان اهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال
عجيبة والاقلون منهم قالوا انه قديم ازلي وعلى القولين فقد اتفقوا على انه شريك لله في تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله وشروره من ابليس فهذا شرح ما قاله ابن عباس
فان قيل فعلى هذا التقدير القوم اثبتوا لله شريكا واحدا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا لله شركاء والجواب انهم يقولون عسكر الله هم الملائكة وعسكر ابليس هم
الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون الارواح البشرية بالخيرات والطاعات والشياطين فيهم ايضا كثرة عظيمة وهي تلقي الوساوس
الخبيثة الى الارواح البشرية والله مع عسكره يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم انهم اثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا
القول اذا عرفت هذا فنقول قوله وخلقهم اشارة الى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكا لله تعالى في ملكه وتقريره من وجهين الاول انا نقلنا عن المجوس ان الاكثرين منهم معترفون
بان ابليس ليس بقديم بل هو محدث اذا ثبت هذا فنقول وكل محدث فله خالق وما ذاك الا الله سبحانه فهؤلاء المجوس لزمهم القطع بان خالق ابليس هو الله تعالى ولما كان ابليس
اصلا لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح والمجوس سلموا ان خالقه هو الله تعالى فح فقد سلموا ان اله العالم هو الخالق لما هو اصل الشرور والقبائح والمفاسد واذا
كان كذلك امتنع عليهم ان يقولوا لا بد من الهين يكون احدهما فاعلا للخيرات والثاني يكون فاعلا للشرور لان بهذا الطريق ثبت ان اله الخير فاعل لاعظم الشرور واذا عرفوا ذلك
سقط قولهم لا بد للخيرات من اله وللشرور من اله آخر الوجه الثاني في استنباط الحجة من قوله وخلقهم ما بينا في هذا الكتاب الاربعين في اصول الدين ان ما سوى الواحد ممكن
لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث ينتج ان ما سوى الواحد الاحد الحق محدث فيلزم القطع بان ابليس وجنوده يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم ويعود
الالزام المذكور على ما قررناه فهذا تقرير المقصود الاصلي من هذه الآية المسئلة الثانية قوله وجعلوا لله شركاء الجن معناه وجعلوا الجن شركاء لله فان قالوا فما الفائدة في
التقديم قلنا قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم ببيانه اعنى فالفائدة في هذا التقديم استعظام ان يتخذ لله شريك سواء كان ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك فهذا هو
السبب في تقديم اسم الله على الشركاء اذا عرفت هذا فنقول قرأ الحسن بالنصب والرفع والجر اما وجه النصب فالمشهور انه بدل من قوله شركاء قال بعض المحققين هذا ضعيف لان البدل ما
يقوم مقام المبدل فلو قيل وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الاولى جعله عطف بيان واما وجه القراءة بالرفع فهو انه لما قيل وجعلوا لله شركاء هذا الكلام لو وقع الاقتصار
عليه لصح ان يراد به الملك والانس والجن والوثن فكأنه قيل فمن الذين اثبتوا له الشركاء فقيل الجن واما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التي للتبيين المسئلة الثالثة اختلفوا في تفسير هذه الشركة
على وجوه القول الاول ما ذكرناه فان المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم الهين احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والثاني ان الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهو الذي
عن الاعين فكان يجب على هذا القائل ان يبين انه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله قولهم الملائكة شركاء الله حتى يتم انطباق لفظ الآية على هذا المعنى ولعله تعالى انما
كانوا يقولون الملائكة مع انها بنات الله فهي مدبرة لاحوال هذا العالم وح يحصل الشركة القول الثالث وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين ان المراد ان الجن دعوا الكفار
الى عبادة الاصنام والى القول بالشرك فقبلوا من الجن هذا القول واطاعوهم فصاروا من هذا القول قائلين بكون الجن شركاء لله تعالى والحق هو القول الاول والقولان
الاخيران ضعيفان جدا اما تفسير الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله فهذا باطل من وجهين الاول ان هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم
فالقول باثبات البنات بتعليل القول بقولهم الملائكة بنات الله فلو فسرنا قوله وجعلوا لله شركاء الجن بهذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة وانه لا يجوز الثاني
في ابطال هذا التفسير ان العرب قالوا لله بنات واثبات الولد لله غير واثبات الشريك له غير والدليل على الفرق بين الامرين انه تعالى ميز بينهما في قوله لم يلد ولم يولد ولو كان احدهما
الآخر لكان هذا التفصيل في هذه السورة عبثا الوجه الثالث ان القائلين بيزدان واهرمن يصرحون باثبات شريك لله في تدبير هذا العالم فصرف هذا اللفظ عنه وحمله
على اثبات البنات صرف للفظ عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز واما القول الثاني وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة ان الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الاصنام
في غاية البعد لان الداعي الى القول بالشرك لا يجوز تسميته كونه شريكا لله لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه وايضا فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرار من غير فائدة
لان الرد على عبدة الاصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء فثبت سقوط هذين القولين وظهر ان الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه اما قوله تعالى وخلقهم ففيه
مباحث البحث الاول اختلفوا في ان الضمير في قوله وخلقهم الى ماذا يعود فالقول الاول انه عائد الى الجن والمعنى انهم قالوا الجن شركاء الله ثم ان هؤلاء القوم اعترفوا بان اهرمن محدث ثم ان
المجوس من يقول انه تعالى فكر في مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب فتولد الشيطان عن ذلك العجب ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان فهؤلاء معترفون بان
اهرمن محدث وان محدثه هو الله فقوله تعالى وخلقهم اشارة الى هذا المعنى ومتى ثبت ان هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكا لله في تدبير العالم لان الخالق اقوى واكمل من المخلوقات وجعل الضعيف

الناقص

الناقص شريكا للقوي الكامل محال في العقول القول الثاني ان الضمير عائد الى الجماعة الذين اثبتوا الشركة بين الله وبين الجن وهذا القول عندي ضعيف لوجهين احدهما انا اذا حملنا على
الوجه الاول يظهر منه فائدة وثانيهما ان عود الضمير الى اقرب المذكورات واجب واقرب المذكورات في هذه الآية هو الجن فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الثاني قال صاحب الكشاف قرئ وخلقهم
اي اختلاقهم للافك يعني وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا قبائحهم الى الله في قولهم والله امرنا بها ثم قال وخرقوا له بنين وبنات بغير علم وفيه مباحث البحث الاول انه تعالى حكى عن
قوم آخرين انهم اثبتوا لله بنين وبنات بغير علم اما الذين اثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود واما الذين اثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله
وقوله بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع في فساد هذا القول وذلك لان الاله يجب ان يكون واجب الوجود لذاته فولده اما ان يكون واجب الوجود لذاته او لا يكون فان كان واجب
الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته لا تعلق له في وجوده بالآخر فثبت ان من عرف ان الاله ما هو امتنع منه ان يثبت له البنين
والبنات الحجة الاخرى ان الولد يحتاج اليه ليقوم مقامه بعد فنائه وهذا انما يعقل في حق من يفنى اما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد في حقه الحجة الثالثة ان الولد مشعر بكونه متولدا من
جزء من اجزاء الوالد وذلك انما يعقل في حق من يكون مركبا ويمكن انفصال بعض اجزائه عنه وذلك في حق الاحد الفرد الواجب لذاته محال فحاصل الكلام ان من عرف الاله سبحانه
استحال ان يقول له ولد فكان قوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم اشارة الى هذه الدقيقة البحث الثاني قرأ نافع خرقوا مشددة الراء والباقون خرقوا خفيفة الراء قال
الواحدي الاختيار التخفيف لانها اكثر والتشديد للمبالغة والتكثير البحث الثالث قال الفراء معنى خرقوا افتعلوا وافتروا قال وخرقوا واخترقوا وخلقوا واختلقوا
واحد وقال الليث يقال خرق الكذب وخلقه وحكى صاحب الكشاف انه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول
له بعضهم قد خرقها والله ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشتقوا له بنين وبنات ثم انه تعالى ختم الآية فقال سبحانه وتعالى عما يصفون فقوله سبحانه
تنزيه الله عن كل ما لا يليق به واما قوله وتعالى فلا شك انه لا يفيد العلو في المكان لان المقصود ههنا تنزيه الله من هذه الاقوال الفاسدة والعلو في المكان لا يفيد هذا المعنى
فثبت ان المراد ههنا التعالي عن كل اعتقاد باطل وقول فاسد فان قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى بين قوله سبحانه وبين قوله تعالى فرق قلنا بل يبقى بينهما فرق ظاهر فان المراد من قوله
سبحانه ان هذا القائل يسبحه وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله وتعالى كونه في ذاته متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح او لم يسبحه فالتسبيح يرجع الى اقوال المسبحين
والتعالي يرجع الى الصفة الذاتية التي حصلت لذاته لا لغيره والله اعلم قوله تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل
شيء عليم واعلم انه تعالى لما بين فساد قول طوائف اهل الدنيا من المشركين شرع في اقامة الدلالة على فساد قول من يثبت له الولد فقال بديع السموات والارض واعلم ان تفسير قوله بديع
السموات قد تقدم في سورة البقرة الا انا نشير ههنا الى ما هو المقصود الاصلي من هذه الآية فنقول الابداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ولذلك فان من اتى في فن من
الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها يقال انه ابدع فيه اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى سلم للنصارى ان عيسى عليه السلام حدث من غير اب ولا نطفة بل انما حدث وخرج في
الوجود لان الله تعالى اخرجه الى الوجود من غير سبق الاب اذا عرفت هذا فنقول المقصود من الآية ان يقال انكم اما ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى انه احدثه على سبيل الابداع من غير
تقديم نطفة واب واما ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى كما هو المألوف المعهود من كون الانسان ولدا لابيه واما ان تريدوا به مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين اما الاحتمال
الاول فباطل وذلك لانه تعالى وان كان يحدث الحوادث في هذا العالم الاسفل بناء على اسباب معلومة ووسائط مخصوصة الا ان النصارى يسلمون ان العالم محدث واذا كان الامر
كذلك لزمهم الاعتراف بانه تعالى خالق السموات والارض من غير سابقة مادة ولا مدة واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون احداثه للسموات والارض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه
مبدعا لاحداث عيسى كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والارض كونه والدا لهما ومعلوم ان ذلك باطل بالاتفاق فثبت ان مجرد كونه مبدعا لعيسى لا يقتضي كونه والدا له
فهذا هو المراد من قوله بديع السموات والارض وانما ذكر السموات والارض فقط ولم يذكر ما فيهما لان حدوث ما في السموات والارض ليس على سبيل الابداع اما حدوث السموات والارض فقد كان
على سبيل الابداع فكان المقصود من الالزام بذكر السموات والارض لا بذكر ما فيهما فهذا ابطال الوجه الاول واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون مراده العموم من الولادة لا يصح الا ممن
كانت له صاحبة وشهوة وينفصل عنه جزء ويحتبس ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة وهذه الاحوال انما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون و
الحد والنهاية والشهوة واللذة وكل ذلك على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة الثاني ان تحصيل الولد بهذا الطريق انما يصح في حق من لا يكون
قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما اراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل الى تحصيله بالطريق المعتاد اما من كان خالقا لكل الممكنات وكان قادرا على
كل المحدثات فاذا اراد احداث شيء قال له كن فيكون ومن كان هذا الذي ذكرناه صفته ونعته امتنع منه احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله وخلق كل شيء
الوجه الثالث وهو ان يكون هذا الولد قديما او محدثا لا جائز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان واجبا لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا
لغيره فبقي انه لو كان ولدا لوجب كونه حادثا فنقول انه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما ان يعلم انه له في تحصيل الولد كمال ونفع او يعلم انه ليس الامر كذلك فان كان الاول فلا وقت يفرض ان الله خلق هذا الولد
فيه الا والداعي الى ايجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ومتى كان الداعي الى ايجاده حاصلا قبله وجب حصول الولد قبل ذلك وهذا يوجب كون ذلك الولد ازليا وهو محال وان كان
الثاني فقد ثبت انه تعالى عالم بانه ليس في تحصيل الولد كمال حال وازدياد مرتبة في الالهية واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يحدثه البتة في وقت من الاوقات وهذا هو المراد من قوله وهو بكل شيء
عليم وفيه وجه آخر وهو ان يقال الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة وقضاء الشهوة يوجب اللذة واللذة مطلوبة لذاتها فلو صحت اللذة على الله تعالى مع انها مطلوبة لذاتها لوجب

اذ لا وقت الا وعلم الله تعالى بتحصيل اللذة موقوف الى تحصيلها قبل ذلك الوقت لانه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات وجب ان يكون هذا المعنى معلوما له واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل
تلك اللذة في الازل فيلزم كون الولد ازليا وقد بينا انه محال فثبت ان كونه تعالى عالما بكل المعلومات مع كونه تعالى ازليا يمنع من صحة الولد عليه وهذا هو المراد من قوله عز وجل وهو
بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال الولادة لانه غير متصور ولا مفهوم عند العقل وكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك
الاحتمال الذي هو غير متصور خوضا في محض الجهالة وانه باطل فهذا هو المقصود في هذه الآية ولو ان الاولين والآخرين اجتمعوا على ان يذكروا في هذه المسألة كلاما يساويه
في القوة والكمال لعجزوا عنه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على
كل شيء وكيل اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب الى الاشراك بالله وفصل مذاهبهم على احسن الوجوه وبين
فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة به ثم حكى من اثبت لله البنين والبنات بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد احد صمد منزه عن الشريك
والنظير والضد والند ومنزه عن الاولاد والبنين والبنات فعند هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا احدا
غيره فانه هو المصلح لمهمات العباد وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى تذللهم وخضوعهم ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على حصول مهماته ومن تامل في هذا النظم
والترتيب في تقرير الدعوة الى التوحيد والتنزيه واظهار فساد الشرك علم انه لا طريق اوضح ولا اصلح منه وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف ذلكم اشارة
الى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدا وما بعده اخبار مترادفة وهي الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء اي ذلكم الجامع لهذه الصفات فاعبدوه على معنى ان من
حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا احدا غيره المسألة الثانية اعلم انه تعالى بين في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق الى
خالق وموجد ومحدث ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء والانداد والاضداد ثم انه اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بان نقل قول من اثبت
شركاء من الجن ثم ابطله ثم انه تعالى اثبت التوحيد المحض حيث قال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل ما تقدم اقامة الدليل
على وجود الخالق وبيان فساد دليل من اثبت لله شريكا فهذا القدر كيف اوجب الجزم بالتوحيد المحض فنقول للعلماء في اثبات التوحيد طرق كثيرة ومن جملتها هذه الطريقة وتقريرها
من وجوه الاول قال المتقدمون الصانع الواحد كاف لان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف في تكوين هذا العالم ومدبر له واما الدليل على الواحد فلا بد
منه فكان في فلان الزائد على الواحد فلم يدل الدليل على ثبوته فلم يمكن عدده ولم يمكن اثبات عدد اخر فيلزم اما اثبات الهة لا نهاية لها وهو محال او اثبات عدد معين مع انه ليس ذلك العدد
اولى من سائر الاعداد وهو ايضا محال واذا كان القسمان باطلين لم يبق الا القول بالتوحيد الوجه الثاني في تقرير هذه الطريقة ان الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات
كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا وموجدا لشيء من حوادث هذا العالم او لا يكون والاول باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع
الممكنات وكل فعل يفعله احدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للآخر عن تحصيل مقدوره وذلك يوجب كون كل واحد سببا لعجز الآخر وهو محال وان كان الثاني لا يفعل
فعلا ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية الوجه الثالث في تقرير هذه الطريقة ان نقول هذا الاله الواحد لا بد وان يكون كاملا في صفات الالهية فلو فرضنا
الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون متميزا عن الاول بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر من الامور لم يحصل التعدد
والاثنينية واذا حصل الامتياز بامر فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز فيه لم يكن جميع صفات الكمال
مشتركا فيه بينهما وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقصان فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الاله الواحد كاف في تدبير العالم
والايجاد وان الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله ههنا في تقرير التوحيد واما التمسك بدليل التمانع فقد ذكرناه في سائر السور المسألة الثالثة تمسك اصحابنا بقوله خالق كل
شيء على انه تعالى هو الخالق لاعمال العباد قالوا اعمال العباد اشياء والله تعالى خالق كل شيء بحكم هذه الآية فوجب كونه تعالى خالقا لها واعلم انا اطنبنا الكلام على هذا الدليل
في كتاب الجبر والقدر ونكتفي ههنا بتلك الكلمات المخلصة قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة
عن هذا العموم فاحدها انه تعالى قال خالق كل شيء فاعبدوه فلو دخلت اعمال العباد تحت قوله خالق كل شيء لصار تقدير الآية انا خلقنا اعمالكم فافعلوها انتم مرة اخرى ومعلوم
ان ذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما ذكر قوله خالق كل شيء في معرض المدح والثناء على نفسه فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لانه لا يليق به سبحانه وتعالى ان
يتمدح بخلق الزنا واللواطة والسرقة والكفر وثالثها انه تعالى قال بعد هذه الآية قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا
بالفعل والترك وانه لا مانع له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان العبد مستقلا لانه اذا اوجده الله امتنع منه الدفع وان لم
يوجده الله امتنع منه التحصيل فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت ان كونه كذلك يمنع من ان يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ثبت ان
ذكر قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب تخصيص ذلك العموم ورابعها ان هذه الآية مذكورة عقيب قوله وجعلوا لله شركاء الجن وقد بينا ان المراد منه مذهب
المجوس في اثبات الهين للعالم احدهما فاعل اللذات والخيرات والآخر فاعل الآلام والآفات فقوله بعد ذلك لا اله الا هو خالق كل شيء يجب ان يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب
وذلك انما يكون اذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما في هذا العالم من السباع والحشرات والامراض والآلام واذا حملنا قوله خالق كل شيء على هذا الوجه لم يدخل تحته اعمال العباد قالوا فثبت

الدلايل الاربعة موجب خروج اعمال العباد عن عموم قوله تعالى خالق كل شيء والجواب ان نقول الدليل القاطع العقلي قد شاهد على صحة ظاهر هذه الآية وتقريره ان الفعل موقوف
على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى خالقا لافعال العباد واذا تاكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي
زالت الشكوك والشبهات المسألة الرابعة قوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه يدل على ترتيب الامر بالعبادة على كونه تعالى خالقا للاشياء وهو الموجب لكونه معبودا على الاطلاق
والاله هو المستحق للمعبودية فهذا يشعر بصحة ما ذكره بعض اصحابنا من ان الاله عبارة عن القادر على الخلق والابداع المسألة الخامسة احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء
على نفي الصفات وعلى كون القرآن مخلوقا اما نفي الصفات فلانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان
والاول باطل لان عموم قوله خالق كل شيء يقتضي كونه تعالى خالقا لكل الاشياء ادخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذات الله تعالى ضرورة انه تعالى يمتنع ان يكون خالقا لنفسه فوجب ان
يبقى على عمومه فيما سواه والقول باثبات الصفات القديمة يقتضي مزيد التخصيص في هذا العموم وانه لا يجوز والثاني وهو القول بحدوث علم الله وقدرته فهو باطل بالاجماع ولانه
يلزمهم افتقار ذلك العلم والقدرة الى سبق علم اخر وقدرة اخرى وان ذلك محال واما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقا فقالوا القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذه
الآية لزم كون القرآن مخلوقا لله تعالى اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله الا ان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص بان دخول هذا التخصيص في هذا العموم
يمنع اهل السنة من التمسك به في اثبات ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وجواب اصحابنا عنه انا نخصص هذا العموم بالدلايل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا
بالقدرة وبالدلايل الدالة على ان كلام الله قديم المسألة السادسة وهو على كل شيء وكيل المراد منه ان يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره وهو ان الصديق ان يعتقد انه
لا اله الا الله وانه لا مدبر الا الله الا ان هذا العالم عالم الاسباب وسمعت الشيخ الامام الوالد رحمه الله يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب واذا كان الامر كذلك فالعبد اذا تعلق
القلب بالاسباب الظاهرة فانه يعتمد على الامير وتارة يرجع في تحصيل مهماته الى الوزير ويروح لا ينال الا الحرمان ولا يجد الا الاكثر الاحزان والحق سبحانه قال وهو على كل شيء وكيل
والمقصود ان يعلم الرجل انه لا حافظ الا الله ولا مصلح للمهمات الا الله فحينئذ ينقطع طمعه عن كل ما سواه ولا يرجع في مهم من المهمات الا اليه المسألة السابعة انه تعالى قال قبل هذه
الآية وخلق كل شيء وقال ههنا خالق كل شيء وهذا كالتكرير والجواب من وجهين الاول ان قوله وخلق كل شيء اشارة الى الماضي اما قوله خالق كل شيء فهو اسم الفاعل وهو
يتناول الاوقات كلها والثاني وهو المحقق انه تعالى ذكرها هناك قوله وخلق كل شيء ليجعله مقدمة في بيان انه لا معبود الا هو والحاصل ان هذه المقدمة مقدمة يوجب
احكاما كثيرة ونتايج مختلفة فهو تعالى يذكرها مرة ثم يفرع عليها في كل موضع ما يليق من النتيجة المسألة الثامنة لقايل ان يقول لا اله الا هو الذي يستحق ان يكون معبودا فقوله لا اله
الا هو معناه لا مستحق للعبادة الا هو فما الفايدة في قوله بعد ذلك فاعبدوه فانه هذا يوهم التكرير والجواب صار تقدير الآية لما ثبت انه لا مستحق للعبادة الا هو فامر
بالعبادة له المسألة التاسعة القوم كانوا معترفين بوجود الله تعالى كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وما اطلقوا لفظ الله على احد سوى الله
وكما قال تعالى هل تعلم له سميا فقال ذلكم الله اي الشيء الموصوف بالصفات التي ذكرها تقدم هو الله ثم قال بعده ربكم يعني الذي يربيكم ويحسن اليكم باصناف التربية
ووجوه الاحسان وهي اقسام بلغت في الكثرة الى حيث يعجز العقل عن ضبطها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم قال لا اله الا هو يعني لكم لما عرفتم وجود الله
المحسن المتفضل المكرم فاعلموا انه لا اله سواه ولا معبود سواه ولا مدبر للعالمين الا هو فهذا الترتيب ترتيب حسن مفيد والله اعلم قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير في هذه الآية مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على انه يجوز رؤيته تعالى وعلى ان المؤمنين يرونه سبحانه يوم القيمة من وجوه الاول
هذه الآية تدل على انه تعالى يجوز رؤيته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيمة اما المقام الاول فتقريره انه تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وذلك
مما يساعد الخصم عليه وعليه بنوا استدلالهم في اثبات مذهبهم في نفي الرؤية واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جايز الرؤية لما حصل التمدح بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم
لا تصح رؤيته والعلوم والقدرة والارادات والروايح والطعوم لا تصح رؤية شيء منها ولا يمدح شيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها فثبت ان قوله لا تدركه الابصار يفيد المدح ويثبت ان
انما يفيد لو كان صحيح الرؤية وهذا يدل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جايز الرؤية ثم انه تعالى قدر على حجب الابصار عن رؤيته وعن ادراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة
على المدح والعظمة فثبت ان هذه الآية دالة على انه تعالى جايز الرؤية بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيمة والدليل عليه ان القايل قايلان قايل بجواز
الرؤية مع ان المؤمنين يرونه وقايل بانه لا يرونه ولا يجوز رؤيته فاما القول بانه تعالى يجوز رؤيته مع انه لا يراه احد من المؤمنين فهو قول لم يقل به احد من الامة وكان باطلا
فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على انه جايز الرؤية في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب القطع بان المؤمنين يرونه فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على حصول الرؤية وهذا استدلال
لطيف من هذه الآية الوجه الثاني ان نقول المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب
القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله وهو يدرك الابصار المراد منه وهو يدرك المبصرين ومعتزلة البصرة اتفقوا على انه تعالى يبصر الاشياء فكان
هو تعالى من جملة المبصرين فقوله وهو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جايز الرؤية في ذاته وكان تعالى يرى نفسه وكل من قال انه تعالى جايز الرؤية
في نفسه قال ان المؤمنين يرونه يوم القيمة فصارت هذه الآية دالة على انه جايز الرؤية وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيمة واذا اردنا ان نذكر هذا الاستدلال اختصارا قلنا قوله تعالى وهو
يدرك الابصار المراد منه اما نفس البصر او المبصر وعلى هذين التقديرين فيلزم كونه تعالى مبصرا للابصار نفسه او كونه مبصرا للذات نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يراه المؤمنون يوم القيمة ضرورة

انه لا قابل بالفرق الوجه الثالث في الاستدلال بالآية ان لفظ الابصار صيغة جمع دخل عليه الالف واللام وهي تفيد الاستغراق فقوله لا تدركه الابصار يفيد ان جميع الابصار لا تدركه واذا كان
كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا يراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب اذا عرفت هذا فنقول نخصص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض افراد المجموع الا ترى
ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا عليه الصلوة والسلام ما آمن به كل الناس افاد انه آمن به بعض الناس فكذا قوله لا تدركه الابصار معناه انه
لا يدركه جميع الابصار فوجب ان يفيد انه يدركه بعض الابصار اقصى ما في الباب ان يقال ههنا تمسك بدليل الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك لاحد البتة كان تخصيص هذا
السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب الوجه الرابع في التمسك بهذه الآية ما نقل ان ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين بل
بحاسة سادسة يخلقها يوم القيمة واحتج عليه بهذه الآية على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله بغير البصر جائزا في
الجملة ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت انه تعالى يخلق يوم القيمة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه فهذه وجوه اربعة مستنبطة من هذه
الآية يمكن التعويل عليها في اثبات ان المؤمنين يرون الله تعالى في القيمة **المسئلة الثالثة** في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية في نفي الرؤية اعلم انهم يحتجون بهذه الآية من وجهين الاول
ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل ان قائلا لو قال ادركته ببصري وما رأيته او قال رأيته وما ادركته ببصري فانه يكون كلامه متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية اذا
ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه لا يراه شيء من الابصار في شيء من الاحوال والدليل على صحة هذا العموم وجهان الاول يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال
عنه فيقال لا تدركه الابصار الا بصر فلان والا في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه فثبت ان عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص في
جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في شيء من الاحوال الثاني في بيان ان هذه الآية تفيد العموم النفي عن كل الاشخاص وفي جميع الاحوال فذلك يدل على ان احدا
لا يرى الله تعالى في شيء من الاحوال الثاني في بيان ان هذه الآية تفيد العموم ان عائشة رضي الله عنها لما انكرت قول ابن عباس رضي الله عنه في ان محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة
نفسها بهذه الآية ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ولا شك انها كانت من اشد الناس علما بلغة العرب فثبت ان هذه الآية
دالة على النفي بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال وذلك يفيد المطلوب الوجه الثاني في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية انهم قالوا ما قبل هذه الآية الى هذا الموضع مشتمل
على المدح والثناء وقوله بعد ذلك وهو يدرك الابصار ايضا مدح وثناء فوجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدحا وثناء والا لزم الركاكة وهي غير لائقة بكلام الله تعالى اذا ثبت هذا فنقول كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن
ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا كقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وليس كمثله شيء ولم يلد ولم يولد او غير ذلك فوجب ان يكون الرؤية نقصا في حق الله تعالى والنقص على الله تعالى محال فوجب ان يقال
كونه تعالى مرئيا محال واعلم ان القوم انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه في قوله وما ربك بظلام للعبيد مع انه تعالى قادر على الظلم فذكروا
هذا القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم فهذا غاية تقرير كلامهم في هذا الباب والجواب عن الوجه الاول من وجهين الاول لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه ان
لفظ الادراك في اصل اللغة عبارة عن الوصول واللحوق قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه ويقال ادرك فلان فلانا و
ادرك الغلام اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشيء اذا عرفت هذا فنقول المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته
صار كان ذلك الابصار احاط به فتسمى هذه الرؤية ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية ادراكا فالحاصل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة والرؤية
مع الاحاطة هي المسماة بالادراك فنفي الادراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس فلم يلزم من نفي الادراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى
فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم فان قالوا الاسم ان الادراك اخص من الرؤية فلما ادعيتم على انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بها في هذه الآية في
اثبات الرؤية على الله تعالى قلنا هذا بعيد لان الادراك اخص من الرؤية واثبات الاخص يوجب اثبات الاعم واما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت ان البيان الذي ذكرتموه يبطل
كلامكم ولا يبطل كلامنا الوجه الثاني في الاعتراض ان نقول هب ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية لكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وعن
كل الاحوال بل نسلم انه يفيد نفي العموم الا ان نفي العموم غير وعموم النفي غير وقد دللنا على ان هذا اللفظ لا يفيد الا نفي العموم وبينا ان نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص على ما
قررناه في وجه الاستدلال واما قوله عائشة رضي الله عنها تمسكت بهذه الآية في نفي الرؤية فنقول معرفة مفردات اللغة انما تكتسب من علماء اللغة فاما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه الى
التقليد والحجة بالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح العقل ان نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الآية على عموم
النفي فسقط الوجه الثالث نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يريد ان الابصار المعهودة في
الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى وانما تدرك الله تعالى اذا تبدلت
صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله تعالى الوجه الرابع سلمنا ان الابصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز ادراك الله تعالى بحاسة سادسة
مغايرة لهذه الحواس كما قال ضرار بن عمرو وعلى هذا التقدير فلا يبقى لهم التمسك بهذه الآية وهب ان هذه الآية عامة الا ان الآيات الدالة على اثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على
العام وح ينتقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك الآيات هل تدل على حصول رؤية الله ام لا الوجه الخامس ان نقول سلمنا ان الابصار لا تدرك الله تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركونه فهذا
مجموع الاسئلة على الوجه الاول واما الوجه الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رؤيته بل انما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته ثم انه تعالى يحجب الابصار

عن رؤيته وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ثم نقول ان النفي يمتنع ان يكون سببا للمدح والثناء وذلك لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروري بل اذا كان
النفي دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء قيل بان ذلك النفي يوجب المدح ومثاله ان قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لا يفيد المدح نظرا الى هذا النفي فان الجماد ايضا لا تأخذه سنة ولا
نوم الا ان هذا النفي في حق الباري يدل على كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته لان الجماد ايضا
لا ياكل ولا يطعم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح والثناء الا اذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء وذلك هو الذي قلناه انه يفيد كونه تعالى
قادرا على حجب الابصار ومنعها عن ادراكه ورؤيته وبهذا التقدير فان الكلام ينقلب عليهم حجة فسقط استدلال المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه **المسئلة الثالثة** اعلم ان القاضي
ذكر في تفسيره وجوها اخرى تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الاصول ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب
عنها ثم نذكر لاصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية اما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية اولها ان الحاسة اذا كانت سليمة وكان المرئي حاضرا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهو ان لا يحصل
القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الرؤية جاز ان يكون
بحضرتنا بوقات وطبلات ونحن لا نسمعها ولا نراها وذلك يوجب السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق
الله تعالى ممتنع فلو صحت رؤيته لوجب ان يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يصح رؤيته وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت فلو كان الله
بحيث تصح رؤيته لوجب ان تحصل رؤيته في هذا الوقت وحيث لم يحصل علمنا انه سبحانه ممتنع الرؤية وثانيها ان كل ما كان مرئيا كان مقابلا او في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك
فوجب ان يمتنع رؤيته تعالى وثالثها قال القاضي وقال ابو الهذيل كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار اما ان يقرب منهم او يقابلهم فيكون حاله معهم بخلاف اهل النار وهذا يوجب ان يكون جسما يجوز
عليه القرب والبعد والحجاب ورابعها ان اهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهذا باطل او يرونه في حال دون حال وهذا ايضا باطل لان ذلك يوجب انه تعالى يقرب مرة و
يبعد اخرى وايضا فرؤيته اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهين لتلك الرؤية ابدا فاذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات اهل
الجنة فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير واعلم ان هذه الوجوه في غاية الضعف اما الوجه الاول فقال اصحابنا هب انا نرى الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئي
وحصول سائر الشرائط واجبة فلم قلتم انه يلزم منه ان تكون رؤية الله عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي بحيث يصح رؤيته واجبة لان ذاته مخالفة لسائر الذوات ولا
يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والعجب من هؤلاء المعتزلة انهم اطبقوا وعولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة الباقية والكياسة الشديدة
ولم يتنبه احد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام واما الوجه الثاني فيقال له النزاع بيننا وبينك في ان الموجود الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل تجوز رؤيته
ام لا فاما ان يدعوا ان العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي او يقولوا انه علم استدلالي والاول باطل لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين
العقلاء وايضا فبتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة وان كان الثاني فقول المرئي يجب ان يكون
مقابلا او في حكم المقابل اعادة لعين الدعوى لان حاصل الكلام انكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون مقابلا او في حكم المقابل ومعلوم انه لا فائدة في هذا الكلام الا اعادة الدعوى اما الوجه
الثالث فيقال لم لا يجوز ان يقال اهل الجنة يرونه واهل النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد كما ذكرت بل لاجل انه تعالى يخلق الرؤية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل
النار فلو رجعت في ابطال هذا الكلام الى ان تجويزه يفضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد سبق جوابها واما
الوجه الرابع فيقال له لم لا يجوز ان يقال انهم يرون الله تعالى في حال دون حال اما قوله فهذا يقتضي ان يقال انه تعالى يقرب مرة ويبعد اخرى فنقول هذا عود الى ان الابصار لا يحصل الا عند حصول
الشرائط المذكورة وهو عود الى الطريق الاول وقد سبق جوابه قوله ثانيا الرؤية اعظم اللذات فيقال له انها وان كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها في حال
دون حال بدليل ان سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل في حال دون حال فكذا ههنا فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها القاضي في هذا الباب **المسئلة الرابعة**
في تفصيل الوجوه الدالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها عدا ونحيل تقريرها الى المواضع اللائقة بها فالاول ان موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى وذلك يدل
على جواز الرؤية والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وهذان الدليلان سيأتي تقريرهما ان شاء الله تعالى
في سورة الاعراف الحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار من الوجوه الاربعة المذكورة الحجة الرابعة التمسك بقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقد ذكرناه في
سورة يونس الحجة الخامسة التمسك بقوله فمن كان يرجوا لقاء ربه وكذلك القول في جميع الآيات المشتملة على اللقاء وقد تقدم ذلك في هذا التفسير مرارا واطوارا الحجة السادسة
التمسك بقوله تعالى واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا فان احدى القراءات في هذه الآية ملكا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المسلمون على ان ذلك الملك ليس الا الله سبحانه وتعالى وعندي التمسك
بهذه الآية اقوى من التمسك بغيرها الحجة السابعة التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجب يدل على ان المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله
تعالى الحجة الثامنة قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى وتقرير هذه الحجة سيأتي في تفسير سورة والنجم الحجة التاسعة ان القلوب الصافية مجبولة على حب
معرفة الله تعالى على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة الرؤية فوجب ان تكون رؤية الله مطلوبة لكل احد واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى ولهم فيها ما تشتهي الانفس و
الحجة العاشرة قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا دلت هذه الآية على انه تعالى جعل جنات الفردوس نزلا للمؤمنين والاقتصار على النزل لا يجوز بل لا بد

ان تحصيل هذه الرتبة الشريفة اعظم حالا من تلك المنزلة وما ذلك الا الرؤية الحجة الحادية عشرة قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتي في الموضع اللائق
به من هذا الكتاب واما الاخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته واعلم ان التشبيه وقع في تشبيه الرؤية
بالرؤية في الجلاء والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي ومنها ما اتفق الجمهور عليه من انه عليه السلام قرأ قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال الحسنى الجنة والزيادة النظر
الى وجه الله تعالى ومنها ان الصحابة اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى الله ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب وما نسبه الى البدعة والضلالة
وهذا يدل على انهم كانوا مجمعين على انه لا امتناع عقلا في رؤية الله تعالى فهذا جملة الكلام في سمعيات مسألة الرؤية **المسألة الخامسة** قوله تعالى وهو يدرك الابصار يفيد
انه تعالى يرى الاشياء ويبصرها ويدركها وذلك لانه تعالى اما ان يكون المراد من الابصار عين الابصار او المراد منه المبصرين فان كان الاول وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤية الرائين
والابصار المبصرين وكل من قال ذلك قال انه تعالى يرى جميع المبصرات وان كان الثاني وجب الحكم بكونه رائيا للمبصرين وكل من قال ذلك قال انه يرى جميع المرئيات والمبصرات
فثبت ان قوله تعالى وهو يدرك الابصار يدل على كونه تعالى مبصرا للمبصرات ورائيا للمرئيات **المسألة السادسة** قوله تعالى وهو يدرك الابصار يفيد الحصر معناه انه تعالى هو يدرك
الابصار ولا يدركها غير الله والمعنى ان الامر الذي به يصير الحي رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات امر عجيب ماهيته غير معلومة لا يحيط العقل بكنهها كما
قال الله تعالى يدرك حقيقتها مطلع ماهيتها فيكون المعنى من قوله تعالى لا تدركه الابصار هو ان شيئا من القوى المدركة لا يحيط بحقيقته وان عقلا من العقول لا يقف على كنه صمديته فكلت
الابصار عن ادراكه وارتدعت العقول عن الوصول الى ميادين عزته وكما ان شيئا لا يحيط به تعالى فهو محيط بالكل وادراكه شامل للكل فهذا كيفية نظم هذه الاية **المسألة السابعة**
قوله وهو اللطيف الخبير اللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله تعالى ممتنع فوجب المصير فيه الى التأويل وهو من وجوه الاول المراد لطيف الصنع في تركيب ابدان الحيوانات
من الاجزاء الدقيقة والاغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله الثاني انه سبحانه لطيف في الانعام والرأفة والرحمة الثالث انه لطيف بعباده حيث يثني عليهم بالطاعة
ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم مواد رحمته سواء كانوا مطيعين او كانوا عصاة الرابع انه سبحانه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق
استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم فيه من ارتكاب المعاصي والاقدام على القبائح وقال صاحب الكشاف معناه انه يلطف عن ان يدرك وهو الخبير بكل
لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف شيء عن ادراكه وهذا وجه حسن والله اعلم قوله تعالى قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ
في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما قرر هذه البيانات الباهرة والدلائل القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية عاد الى تقرير امر الدعوة والتبليغ والرسالة فقال
قد جاءكم بصائر من ربكم والبصائر جمع بصيرة وكما ان البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الرأس فالبصيرة اسم لادراك التام الكامل الحاصل في القلب قال تعالى
بل الانسان على نفسه بصيرة اي له من نفسه معرفة تامة واراد بقوله قد جاءكم بصائر من ربكم الايات المتقدمة وهي في انفسها ليست بصائر الا انها لقوتها وجلائها توجب بصائر لمن عرفها ووقف
على حقائقها فلما كانت هذه الايات اسبابا لحصول البصائر سميت انفسها بالبصائر والمقصود من هذه الاية بيان ما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم وما لا يتعلق به اما القسم الاول
فهو الدعوة الى الدين الحق وتبليغ الدلائل والبينات وانه عليه السلام ما قصر في تبليغها وايضاحها وازالة الشبهات عنها وهو المراد من قوله قد جاءكم بصائر من ربكم واما القسم الثاني وهو
الذي لا يتعلق بالرسول فاقدامهم على الايمان وترك الكفر فان هذا لا يتعلق بالرسول بل يتعلق باختيارهم ونفعه وضرره عائد اليهم والمعنى من ابصر الحق وآمن فلنفسه ابصر واياها نفع ومن عمي عنه
فعلى نفسه عمي واياها ضر بالعمى وما انا عليكم بحفيظ احفظ اعمالكم واجازيكم عليها انما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم **المسألة الثانية** في احكام هذه الاية وهي ثلاثة ذكرها القاضي فالاول
الغرض بهذه البصائر ان ينتفع بها اختيارا ليستحق بها الثواب لا ان يحمل عليها ويلجأ اليها لان ذلك يبطل هذا الغرض الثاني انه تعالى بين منافعها واغراضها بعود اليهم لا الاغراض يعود الى
الله تعالى الثالث ان المرء بعدوله عن النظر والتدبر يضر بنفسه من قبل الاضرار به والرابع انه متمكن من الامرين فلذلك قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال وفيه ابطال قول المجبرة في المخلوق
وفي انه تعالى [illegible] واعلم انه متى شرعت المعتزلة في الحكم والسفه والامر والنهي فالطريق فيه المعارضة بسؤال الداعي فانه يهدم كل ما ذكروه **المسألة الثالثة** المراد من الابصار هاهنا
العلم ومن العمى الجهل نظيره قوله فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور **المسألة الرابعة** قال المفسرون قوله تعالى فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها معناه اني لا آخذكم
بالايمان اخذ الحفيظ عليكم والوكيل قالوا وهذا انما كان قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول آية القتال ناسخة لهذه الاية وهو بعيد وكان هؤلاء المفسرين مشغوفين بتكثير
النسخ من غير حاجة اليه والحق ما يقوله اصحاب اصول الفقه ان النسخ على خلاف الاصل فوجب السعي في تقليله بقدر الامكان قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست ولنبينه
لقوم يعلمون اعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الالهيات الى هذا الموضع شرع من هذا الموضع في اثبات النبوات فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فالشبهة
الاولى قولهم يا محمد ان هذا القرآن الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة الفضلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من الله عز وجل ثم انه تعالى اجاب
عنه بالوجوه الكثيرة فهذا تقرير النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان المراد من قوله وكذلك نصرف الايات يعني انه تعالى يأتي بها متواترة حالا بعد حال ثم قال وليقولوا درست وفيه
مباحث البحث الاول حكى الواحدي في قوله درست قولين الاول قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه يدرسه دراسا والدراس الدياس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام
من هذا اي يدرسه فيخف على لسانه ثم قال ابو الهيثم درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس ودريس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق
دريس لانه قد لان والدراسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها ثم قال الواحدي وهذا القول قريب مما قاله الاصمعي بل هو نفسه لان المعنى يعود الى التذليل والتليين الثاني قرأ ابن كثير وابو عمرو دارست

ونصب

ونصب التاء وهو قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها قارأت على اليهود وقرأوا عليك وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ويقوي هذه القراءة قوله تعالى ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم
آخرون وقرأ ابن عامر درست اي هذه الاخبار التي تتلوها علينا قديمة قد درست وانمحت ومضت من الدرس الذي هو تعفي الاثر وامحاء الرسم قال الازهري من قرأ درست فمعناه تقادمت اي هذا الذي
تتلوه علينا قد تطاولت ومر بها الدهر وهو من درس الاثر يدرس دروسا واعلم ان صاحب الكشاف نقل هنا قراءات اخرى فاحدها درست بضم الراء مبالغة في درست اي اشتدت دروسها وثانيها درست
على البناء للمفعول به بمعنى قرئت وعفت وثالثها دارست وفسرها ودارست اليهود محمدا ورابعها درس محمد وخامسها دارسات على هي دارسات اي قديمات او ذات دروس
كعيشة راضية البحث الثالث الواو في قوله وليقولوا عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الايات ثم ذكر الوجه الذي لاجله صرف هذه الايات وهو امران احدهما دارست
قوله ولنبينه لقوم يعلمون اما هذا الوجه الثاني فلا اشكال فيه لانه تعالى بين ان الحكمة في هذا التصريف ان يظهر منه البيان والعلم واما الكلام في الوجه الاول وهو قوله وليقولوا
دارست فعند هذا الكلام عاد بحث مسألة الجبر والقدر فاما اصحابنا فانهم اجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه انا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال
ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفرا على كفر وتثبيتا لبعضهم فيزدادوا ايمانا على ايمان ونظيره قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى
رجسهم واما المعتزلة فقد تحيروا قال الجبائي والقاضي ليس فيه الا احد وجهين الاول ان يحمل هذا الاثبات على النفي والتقدير وكذلك نصرف الايات لئلا يقولوا درست ونظيره قوله تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا ومعناه لئلا تضلوا والثاني ان تحمل هذه اللام على لام العاقبة والتقدير ان عاقبة امرهم عند تصريفنا هذه الايات ان يقولوا هذا القول مستندين
الى اختيارهم وعادلين عما يلزم من النظر في هذه الدلائل هذا غاية كلام القوم في هذا الباب وللقائل ان يقول اما الجواب الاول فضعيف من وجهين الاول ان حمل الاثبات على النفي تحريف
لكلام الله وتغيير له وفتح هذا الباب يوجب ان لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا باثباته وذلك يخرجه من كونه حجة وانه باطل والثاني ان بتقدير ان يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة الا
انه غير لائق البتة بهذا الموضع وذلك لان النبي عليه الصلاة والسلام كان يظهر آيات القرآن نجما نجما والكفار كانوا يقولون ان محمدا عليه الصلاة والسلام يضم هذه الايات بعضها
الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كان هذا بوحي نازل اليه من السماء فلم لا يأتي بهذا القرآن دفعة واحدة كما ان موسى عليه السلام اتى بالتوراة دفعة واحدة اذا عرفت
هذا فنقول ان تصريف هذه الايات حالا فحالا هو الذي اوقع الشبهة للقوم في ان محمدا انما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة مع الغير والمذاكرة مع اقوام آخرين وعلى ما
يقوله الجبائي والقاضي فانه يقتضي ان يكون تصريف هذه الايات حالا بعد حال يوجب ان يمتنعوا من القول بان محمدا عليه الصلاة والسلام انما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة
فثبت ان الجواب الذي ذكروه انما يصح لو جعلنا تصريف الايات علة لان يمتنعوا من ذلك القول مع انا بينا ان تصريف الايات هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام واما الجواب
الثاني وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو ايضا بعيد لانه مجاز وحمله على لام الغرض حقيقة والحقيقة اقوى من المجاز فلو قلنا اللام في قوله وليقولوا درست لام العاقبة وفي قوله
ولنبينه لقوم يعلمون لام الحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وانه لا يجوز فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وان الحق ما ذكرنا ان المراد منه عين المذكور في قوله تعالى يضل
به كثيرا ويهدي به كثيرا ومما يؤكد هذا التأويل قوله ولنبينه لقوم يعلمون يعني انا ما بيناه الا لهؤلاء فاما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الايات لهم ولما دل هذا على انه تعالى ما جعله بيانا
الا للمؤمنين ثبت انه جعله ضلالا للكافرين وذلك ما قلناه والله اعلم قوله تعالى اتبع ما اوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم نسبوا
في اظهار هذا القرآن الى الافتراء والى انه يدارس اقواما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآنا ويدعي انه نزل عليه من الله اتبعه بقوله اتبع ما اوحي اليك من ربك لئلا يصير
ذلك القول سببا لفتورك في تبليغ الدعوة والرسالة والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي يحصل بسماع تلك الشبهة ونبه بقوله لا اله الا هو على انه سبحانه لما كان واحدا في
الالهية فانه يجب طاعته ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين فاما قوله واعرض عن المشركين فقيل المراد ترك المقابلة فلذلك قالوا انه منسوخ وهذا
ضعيف لان الامر بترك المقابلة في الحال لا يفيد الامر بتركها دائما واذا كان كذلك لم يجب التزام النسخ وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتونه من سفه وان يعدل صلوات الله عليه الى
الطريق الذي يكون اقرب الى القبول وابعد عن التنفير والتغليظ قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما انت عليهم بوكيل اعلم ان هذا الكلام
يتعلق بقولهم للرسول انما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم فكأنه تعالى يقول له لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ولا يثقلن عليك كفرهم فاني لو اردت ازالة الكفر
عنهم لقدرت ولكني تركتهم مع كفرهم فلا ينبغي ان تشغل قلبك بكلماتهم واعلم ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا والمعنى ولو شاء الله ان لا يشركوا ما اشركوا
وحيث لم يحصل الجزاء علمنا انه لم يحصل الشرط فعلمنا ان مشيئة الله لعدم اشراكهم غير حاصلة قالت المعتزلة ثبت بالدليل انه تعالى اراد من الكل الايمان وما شاء من احد الكفر والشرك
وهذه الاية تقتضي انه تعالى ما شاء من الكل الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين فيحمل مشيئة الله تعالى لايمانهم على مشيئة الايمان الاختياري الموجب للثواب والثناء ويحمل عدم مشيئته لايمانهم
على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالجاء يعني انه تعالى ما شاء منهم ان يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب هذا ما عول
عليه في هذا الباب وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى هو الذي اقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر ان لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لا شك انه كان مريدا
للكفر وان كانت صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان الا عند حصول داع يدعوه الى الكفر والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ومجموع القدرة
مع الداعي الى الكفر يوجب الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعي هو الله وثبت ان مجموعهما يوجب الكفر ثبت انه تعالى قد اراد الكفر من الكافر الثاني في تقرير هذا الكلام ان نقول انه تعالى
عالم بعدم الايمان من الكافر فوجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول الضد الثاني محالا والمحال مع العلم بكونه محالا غير مراد فامتنع ان يقال انه تعالى

برهما ايمان من الكافر الثالث يجب ان الايمان الاختياري افضل وانفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر الا انه تعالى لما علم ان ذلك لا يقع البتة فقد كان يجب في حكمته ورحمته ان يخلق فيهم الايمان على سبيل الالجاء
لان هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم فاقل ما فيه انه يخلصه من العقاب العظيم فترك ايجاد هذا الايمان فيه على سبيل الالجاء يوجب وقوعه في اشد العذاب وذلك لا يليق بالرحمة والاحسان
مثاله من كان له ولد عزيز وكان هذا الاب في غاية الشفقة وكان هذا الوالد واقفا على طرف البحر فيقول الوالد له غص في قعر البحر لتستخرج اللآلي العالية وعلم الوالد قطعا انه
ان غاص في قعر البحر هلك فهذا الاب ان كان ناظرا في حقه مشفقا عليه وجب عليه ان يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له اترك طلب اللآلي فانك لا تجدها فاسلم ولكن لا ... الطلب
مع السلامة فاما ان يامره بالغوص في قعر البحر مع اليقين التام بانه لا يستفيد منه الا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الاهلاك فكذا ههنا واعلم انه تعالى لما بين انه
لا فائدة لاحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكمل معه تصبر الرسول وذلك لانه تعالى بين له انه ما جعله عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل المنع لهم وانما فوض
اليه الابلاغ بالامر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلائل والبينة عليها فان انقادوا للقبول فنفعه عائد اليهم وان لم يفعلوا فضرره عائد اليهم وعلى التقديرين فلا يخرج عليه الا
من الرسالة والنبوة والتبليغ قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا
يعملون اعلم ان هذا الكلام ايضا متعلق بقولهم للرسول انما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس فانه لا يبعد ان بعض المسلمين اذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتموا
الهتهم على سبيل المعارضة فنهى الله عن هذا العمل لانك متى شتمت الهتهم غضبوا فربما ذكروا الله بما لا ينبغي من القول فلاجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك
المقال وبالجملة فهو تنبيه على ان خصمك اذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك ان تقدم على مشافهته بما يجري مجرى كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء
وفي الآية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول الآية وجوها الاول قال ابن عباس لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال المشركون لئن لم تنته عن سب الهتنا
لنهجون الهك فنزلت هذه الآية اقول ههنا اشكال لان الاول ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة فكيف يمكن ان يقال ان سبب نزول هذه الآية كذا الثاني ان الكفار كانوا
معترفين بالاله تعالى وكانوا يقولون انما حسنت عبادة الاصنام لتصير شفعاء لهم عند الله تعالى واذا كان كذلك فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله تعالى والقول الثاني في سبب نزول
الآية قال السدي لما قربت وفاة ابي طالب قالت قريش ندخل عليه ونطلب منه ان ينهى ابن اخيه عنا فانا نستحيي ان نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه فلما مات قتلوه فانطلق
ابو سفيان وابو جهل والنضر بن الحرث مع جماعة اليه وقالوا انت كبيرنا وخاطبوه بالتعظيم فدعاه وقال هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون ان تتركهم على دينهم وان تتركوك
ودينك فقال عليه السلام قولوا لا اله الا الله فقال ابو طالب قل غير هذه الكلمة فان قومك يكرهونها فقال عليه السلام انا ما الذي اقول غيرها حتى يأتوني بالشمس فيضعوها في يدي
فقالوا له اترك شتم الهتنا والا شتمناك ومن يامرك بذلك فذلك قوله تعالى فيسبوا الله عدوا بغير علم واعلم انا قد دللنا على ان القوم كانوا معترفين بوجود الاله تعالى فما
فاستحال اقدامهم على شتم الاله سبحانه بل ههنا احتمالات احدها انه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفي الصانع فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة وثانيها ان الصحابة متى شتموا
الاصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه السلام فالله تعالى اجرى شتم الرسول مجرى شتم الله كما في قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وكقوله ان الذين يؤذون الله وثالثها انه
ربما كان في جهالهم من كان يعتقد ان شيطانا يحمله على ادعاء الرسالة ثم انه يسمي ذلك الشيطان بانه اله محمد فكان يشتم اله محمد بناء على هذا التاويل المسئلة الثانية لقائل ان يقول شتم
الاصنام من اصول الطاعات فكيف يحسن من الله تعالى ان ينهى عنها والجواب ان هذا الشتم وان كان طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم وجب الاحتراز عنه والامر
كذلك لان هذا الشتم كان يستلزم اقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وعلى فتح باب السفاهة وعلى تنفيرهم عن قبول الدين وادخال الغيظ في قلوبهم فلكونه مستلزما لهذه المنكرات
وقع النهي عنه المسئلة الثالثة قرأ الحسن فيسبوا الله عدوا بضم العين وتشديد الواو ويقال عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعداء اي ظلم ظلما جاوز القدر قال الزجاج وعدوا
منصوب على المصدر لان المعنى فيعدوا عدوا قال ويجوز ان يكون بارادة اللام فيسبوا الله للظلم المسئلة الرابعة قال الجبائي دلت هذه الآية على انه لا يجوز ان يفعل بالكفار ما يزدادون
به بعدا عن الحق ونفورا اذ لو جاز ان يفعله لجاز ان يامر به فكان لا ينهى عما ذكرنا وكان لا يامر بالرفق بهم عند الدعاء كقوله تعالى فقولا له قولا لينا وذلك يبطل مذهب المجبرة
المسئلة الخامسة دلت هذه الآية على ان الامر بالمعروف قد يقبح اذا ادى الى ارتكاب منكر والنهي عن المنكر يقبح اذا ادى الى زيادة منكر وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب
وفيه تاديب لمن يدعو الى الدين لئلا يتشاغل بما لا فائدة له في المطلوب لان وصف الاوثان بانها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في الهيتها فلا حاجة مع ذلك الى شتمها اما قوله تعالى
وكذلك زينا لكل امة عملهم فاحتج اصحابنا على انه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر وللمؤمن الايمان وللعاصي المعصية وللمطيع الطاعة قال الكعبي حمل الآية على هذا المعنى محال
لانه تعالى هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ثم ان القوم ذكروا في الجواب وجوها الاول قال الجبائي اراد
زينا لكل امة تقدمت ما امرناهم به من قبول الحق والكعبي ايضا ذكر عين هذا الجواب فقال المراد انه تعالى زين لهم ما ينبغي ان يعملوا وهم لا ينتهون الثاني قال آخرون المراد زينا لكل
امة من امم الكفار سوء عملهم اي خليناهم وشأنهم وامهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم الثالث امهلنا الشيطان حتى زين لهم الرابع زيناه في زعمهم قولهم ان الله امرنا بهذا
وزينه لنا هذا مجموع التاويلات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لان الدليل العقلي القاطع دل على صحة ما اشعر به ظاهر هذا النص وذلك لانا بينا غير مرة ان
صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي وبينا ان تلك الداعية لا بد وان تكون بخلق الله تعالى ولا معنى لتلك الداعية الا علمه او اعتقاده او ظنه باشتمال ذلك الفعل على
نفع زائد ومصلحة راجحة واذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى وتلك الداعية لا معنى لها الا كونه معتقدا لاشتمال ذلك الفعل على النفع الزائد والمصلحة الراجحة واذا ثبت

امتنع ان يصدر عن العبد فعل ولا قوة ولا حركة ولا سكون الا اذا زين الله ذلك الفعل في قلبه وضميره واعتقاده وايضا الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا
والعلم بذلك ضروري بل انما يختاره لاعتقاده كونه ايمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل الاول لما اختار هذا الجهل الثاني ثم انا ننقل الكلام الى انه لم اختار ذلك الجهل
السابق فان كان ذلك لسابقة جهل آخر فقد لزم ان يستمر ذلك الى ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال ولما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل اول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء
وهو بسبب ذلك الجهل في قلبه فثبت بهذين البرهانين القاطعين ان الذي دل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا محيد عنه واذا كان الامر كذلك فقد بطلت التاويلات
المذكورة باسرها لان المصير الى التاويل انما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره اما لما قام الدليل على انه لا يمكن العدول عن الظاهر فقد سقطت هذه التكلفات باسرها وايضا فقوله
زينا لكل امة عملهم بعد قوله فيسبوا الله عدوا بغير علم مشعر بان اقدامهم على ذلك المنكر انما كان بتزيين الله تعالى فاما ان يحمل ذلك على انه تعالى زين الاعمال الصالحة في قلوب الامم
فهذا كلام منقطع عما قبله وايضا فقوله كذلك زينا لكل امة عملهم يتناول الكافر والمؤمن فتخصيص هذا الكلام بالمؤمن ترك للظاهر العموم واما سائر التاويلات فقد
ذكرها صاحب الكشاف وسقوطها لا يخفى قوله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل انما الآيات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون
اعلم انه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته وهي قولهم ان هذا القرآن انما جئتنا به لانك تدارس العلماء وتباحث الاقوام الذين عرفوا التوراة والانجيل ثم تجمع هذه السور والآيات
بهذا الطريق ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بما تقدم وهذه الآية مشتملة على شبهة اخرى وهي قولهم ان هذا القرآن كيف كان امره فليس من جنس المعجزات البتة ولو انك يا محمد
جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة باهرة لآمنا بك وحلفوا على ذلك وبالغوا في تاكيد ذلك الحلف فالمقصود في هذه الآية تقرير هذه الشبهة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي
انما سمي اليمين بالقسم لان اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذي يخبر به الانسان اما مثبتا للشيء او نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر الى طريق به يتوسل الى ترجيح
الصدق على جانب الكذب وهو الحلف ولما كانت الحاجة الى ذكر الحلف انما تحصل عند انقسام الناس عند سماع الخبر الى مصدق به ومكذب به سمي الحلف بالقسم وبنوا تلك الصيغة على افعل
فقالوا اقسم فلان يقسم اقساما وارادوا به اكد القسم الذي صار مع قوة الصدق الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين المسئلة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها قالوا انما نزلت
ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ان المشركين قالوا للنبي عليه الصلوة والسلام اخبرنا ان موسى عليه السلام ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء وان عيسى عليه السلام احيا الميت
وان صالحا اخرج الناقة من الجبل فائتنا انت بآية ايضا لنصدقك فقال عليه السلام ما الذي تحبون فقالوا ان تجعل الصفا لنا ذهبا وحلفوا ان فعل ليتبعونه اجمعون فقام
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدعو فجاءه جبريل عليه السلام وقال ان شئت كان ذلك ولئن كان فلم يصدقوا عنده ليعذبنهم وان تركوا تاب على بعضهم فقال عليه السلام بل يتوب تائبهم فانزل الله
هذه الآية المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير قوله جهد ايمانهم وجوها قال الكلبي ومقاتل اذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان وقوله لئن جاءتهم آية اختلفوا في المراد
بهذه الآية فقيل ما روينا من جعل الصفا ذهبا وقيل هي الاشياء المذكورة في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقيل ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يخبرهم بان
عذاب الاستئصال كان ينزل بالامم المتقدمين الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون طلبوا مثلها وقوله قل انما الآيات عند الله ذكروا في تفسير لفظة عند وجوها فيحتمل ان يكون المعنى
انه تعالى هو المختص بالقدرة على امثال هذه الآيات دون غيره لان المعجزات هل يقتضي اقدام هؤلاء الكفار على الايمان ام ليس الا عند الله ولفظ العندية بهذا المعنى كما في قوله وعنده
مفاتح الغيب ويحتمل ان يكون المراد انها وان كانت في الحال معدومة الا انه تعالى متى شاء احداثها احدثها فهي جارية مجرى الاشياء الموضوعة عند الله تعالى يظهرها متى شاء وليس لكم ان
تتحكموا في طلبها ولفظ عند بهذا المعنى كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه ثم قال تعالى وما يشعركم قال ابو علي ما استفهام وفاعل يشعركم ضمير ما والمعنى وما يدريكم ايمانهم
فحذف المفعول وحذف المفعول كثير والتقدير وما يدريكم ايمانهم اي بتقدير ان يحسبهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون ثم قوله انها اذا جاءت لا يؤمنون قرا ابن كثير وابو عمرو انها
بالكسر على الاستئناف وهي القراءة الجيدة والتقدير ان الكلام عند قوله وما يشعركم اي وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدا فقال انها اذا جاءت لا يؤمنون قال سيبويه سالت الخليل
عن القراءة بفتح الهمزة ان وقلت لم لا يجوز ان يكون التقدير وما يدريك انه لا يفعل فقال الخليل لا يحسن ههنا لانه لو قال وما يشعركم انها بالفتح لصار ذلك عذرا لهم هذا كلام
الخليل وتفسيره انما يظهر بالمثال فاذا اتخذت ضيافة وطلبت من زيد ان يحضر فلم يحضر فقيل لك لو ذهبت انت بنفسك اليه لحضر فاذا قلت وما يشعرك اني لو ذهبت اليه لحضر كان
المعنى اني لو ذهبت اليه بنفسي فانه لا يحضر ايضا فكذا ههنا قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون معناه انها اذا جاءت آمنوا وذلك يوجب مجيء هذه الآيات ويصير هذا الكلام عذرا
للكفار في طلب تلك الآيات والمقصود من الآية دفع حجتهم في طلب الآيات فهذا تقرير كلام الخليل واما الباقون من القراء انها بالفتح ففي تفسيره وجوه الاول قال الخليل ان بمعنى لعل
تقول العرب ائت السوق انك تشتري لنا شيئا اي لعلك وكانه قال لعلها اذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدي ان بمعنى لعل كثير في كلامهم قال الشاعر ارى جوادا ما مات هزلا لانني
ارى ما ترين او بخيلا مخلدا وقال آخر هل انتم عائجون بنا لانا نرى العرصات او اثر الخيام وقال عدي بن زيد اعاذل ما يدريك ان منيتي الى ساعة في اليوم او في ضحى الغد
قال الواحدي وفسر على لعل ... وروى صاحب الكشاف ايضا في هذا المعنى قول امرئ القيس عوجا على الطلل المحيل لاننا نبكي الديار كما بكى ابن خذام قال صاحب الكشاف و
يقوي هذا الوجه قراءة ابي لعلها اذا جاءتهم لا يؤمنون الوجه الثاني في هذه القراءة ان يجعل لا صلة ومثله ما منعك ان لا تسجد معناه ان تسجد وكذلك قوله وحرام على قرية
اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون فكذا ههنا التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت يؤمنون والمعنى انها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج هذا الوجه ضعيف لان ما كان لغوا على
التقديرات وقرئ انها بالكسر فكل لا في هذه القراءة ليس بلغو فثبت انه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغوا قال ابو علي الفارسي لم لا يجوز ان يكون لغوا على احد التقديرين ويكون صلة على التقدير الآخر

واختلف القراء ايضا في قوله لا يؤمنون فقرا بعضهم بالياء وهو الوجه لان قوله واقسموا بالله انما اريد به قوم مخصوصون والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وليس
كل الناس بهذا الوصف والمعنى وما يشعركم ايها المؤمنون لعلهم اذا جاءتهم لا يؤمنون التي اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرا حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة الى الخطاب
والمراد بالمخاطبين في يؤمنون هم الغائبون المقسمون الذين اخبر عنهم لا يؤمنون وذهب مجاهد وابن زيد الى ان الخطاب في قوله وما يشعركم للكفار الذين اقسموا قال مجاهد وما يدريكم
انكم تؤمنون اذا جاءت وهذا يقوي قراءة من قرا تؤمنون بالتاء وعلى ما ذكرنا اولا الخطاب في قوله وما يشعركم للمؤمنين وذلك لانهم تمنوا نزول الاية ليؤمن المشركون وهذا الوجه الذي
قيل للمؤمنين يتمنون ذلك وما يدريكم انهم يؤمنون المسئلة الرابعة حاصل الكلام ان القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية وحلفوا انها لو ظهرت لآمنوا فبين تعالى انهم
وان حلفوا على ذلك الا انه تعالى علم انها لو ظهرت لم يؤمنوا واذا كان الامر كذلك لم يجب في الحكمة اجابتهم الى هذا المطلوب قال الجبائي والقاضي هذه الاية تدل على احكام كثيرة متعلقة
بمسائل الاعتزال الاول انها تدل على انه لو كان في المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لا محالة اذ لو جاز ان لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة لانه اذا كان تعالى لا يجيبهم الى مطلوبهم سواء
امنوا او لم يؤمنوا لم يكن تعليل ترك الاجابة بانهم لا يؤمنون عنده منتظما مستقيما فهذه الاية تدل على انه تعالى يجب عليه ان يفعل كل ما في مقدوره من الالطاف والحكم الثاني
ان هذا الكلام انما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات اثر في حملهم على الايمان وعلى قولكم ذلك باطل لان عندهم انما يحصل بخلق الله تعالى فاذا خلقه حصل واذا لم يخلقه لم يحصل فلم يكن
لفعل الالطاف اثر في حمل المكلف على الطاعات واقول هذا الذي قاله القاضي غير لازم اما الاول فلان القوم قالوا لو جئتنا يا محمد بهذه الايات لامنا بك فهذا الكلام في الحقيقة مشتمل على
مقدمتين احديهما انك لو جئتنا بهذه المعجزات لامنا بك والثاني انه متى كان الامر كذلك وجب عليك ان تاتينا بها فالله تعالى كذبهم في المقام الاول وبين انه تعالى وان اظهرها
لهم لا يؤمنون ولم يتعرض البتة للمقام الثاني ولكنه في الحقيقة باق لان للقائل ان يقول هب انهم يؤمنون عند اظهار تلك المعجزات فلم يجب على الله تعالى اظهارها اللهم الا اذا ثبت قبل هذا
البحث ان اللطف واجب على الله تعالى وحينئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الاية الا ان القاضي جعل هذه دليلا على وجوب اللطف فثبت ان كلامه ضعيف واما البحث الثاني وهو قوله اذا كان الكل من الله
تعالى لم يكن لهذه الالطاف اثر فيقول لم لا يجوز ان يقال الذي يقوله ان المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والعلم بحصول هذا اللطف احد اجزاء الداعي وعلى هذا التقدير فيكون لهذا
اللطف اثر في حصول الفعل قوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون هذا ايضا من الايات الدالة على قولنا ان الكفر
والايمان بقضاء الله وقدره والتقليب والقلب واحد وهو تحويل الشيء عن وجهه ومعنى تقليب الافئدة والابصار هو انه اذا جاءتهم الايات القاهرة التي اقترحوها وعرفوا كيفية دلالتها على
صدق الرسول الا انه تعالى اذا قلب قلوبهم وابصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الايات والمقصود من هذه الاية تقرير ما ذكره في الاية الاولى من ان تلك الايات
القاهرة لو جاءتهم لما انتفعوا بظهورها البتة اجاب الجبائي عنه بان قال المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا اول مرة في دار الدنيا واجاب
الكعبي عنه بان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم انا لا نفعل بهم ما نفعل بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث اخرجوا انفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم واجاب القاضي بان المراد
ونقلب افئدتهم وابصارهم في الايات التي قد ظهرت فلا نجدهم يؤمنون بها اخرا كما لم يؤمنوا بها اولا واعلم ان كل هذه الوجوه في غاية الضعف وليس لاحد ان يعيبنا فيقول انكم تكررون هذه
الوجوه في كل موضع فانا نقول ان كلام المعتزلة هو وجوه معدودة في باب الايات الكثيرة فهم يكررون في كل اية فنحن ايضا نكرر الجواب عنها في كل اية فنقول انا بينا ان القدرة الاصلية
صالحة للضدين وللطرفين على السوية فما لم ينضم الى تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان فاذا انضمت الداعية الراجحة اما الى جانب الفعل او الى جانب الترك ظهر الرجحان وتلك
الداعية ليست الا من الله تعالى قطعا للتسلسل وقد ظهرت صحة هذه المقدمات بالدلائل القطعية القاطعة اليقينية التي لا شك فيها لعاقل وهذا هو المراد من قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من
اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك فان حصل في القلب داعي الفعل ترجح جانب الفعل وان حصل فيه داعي الترك وهاتان الداعيتان لما كانتا
لا تحصلان الا بايجاد الله تعالى وتخليقه عبر عنهما باصبعي الرحمن والسبب في حسن هذه الاستعارة ان الشيء الذي يحصل بين اصبعي الانسان يكون كامل القدرة عليه فان شاء امسكه وان شاء
اسقطه فههنا ايضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى والقلب مسخر لهاتين الداعيتين فلهذا السبب حسنت الاستعارة وكان يقول عليه السلام
يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك والمراد من كونه تعالى مقلب القلوب انه تعالى يقلبها تارة من داعي الخير الى داعي الشر وبالعكس اذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم
محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ولا حاجة البتة الى ما ذكروه من التاويلات المستكرهة وانما قدم تعالى ذكر تقليب الافئدة على تقليب الابصار لان
موضع الدواعي والصوارف هو القلب فاذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر اليه شاء ام ابى واذا حصلت الصوارف في القلب انصرف البصر عنه فهو وان كان يبصره في الظاهر الا انه لا يصير
ذلك الابصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة وهذا هو المراد من قوله ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا فلما كان المعدن هو القلب واما السمع والبصر فهما
آلتان للقلب كانا لا محالة تابعين لاحوال القلب فلهذا السبب وقع الابتداء بتقليب القلب في هذه الاية ثم اتبعه بذكر تقليب البصر وفي الاية الاخرى بذكر تحصيل الكنان في القلب ثم اتبعه بذكر السمع فهذا
هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القران فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التي ذكروها ولنرجع الى الطعن بتلك الكلمات الضعيفة فنقول اما الوجه الذي ذكره
الجبائي فمدفوع لانه تعالى قال ونقلب افئدتهم وابصارهم ثم عطف عليه وقال ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولا شك ان قوله ونذرهم انما يحصل في الدنيا فلو قلنا المراد من قوله ونقلب افئدتهم
وابصارهم انما يحصل في الاخرة كان هذا سوء النظم في كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر واخر المقدم من غير فائدة واما الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف ايضا لانه انما استحق الحرمان من تلك الالطاف
والفوائد بسبب اقدامه على الكفر فهو الذي اوقع نفسه في ذلك الخذلان فكيف يحسن اضافته الى الله تعالى في قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم واما الوجه الذي ذكره القاضي فبعيد ايضا لان المراد ونقلب افئدتهم تقلب

القلب من حال الى حال ونقله من صفة الى صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس الامر كذلك بل التقليب باق على حالة واحدة الا انه تعالى ادخل التقليب والتبديل في الدليل فثبت ان الوجه الذي ذكرناه اسبق بالظاهر وقوله
تعالى كما لم يؤمنوا به اول مرة فقال الواحدي فيه وجهان الاول ان الكاف دخلت على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الايات كما لم يؤمنوا بظهور الايات اول مرة يعني اول مرة اتتهم الايات مثل
انشقاق القمر وغيره من الايات واما الكناية في به فيجوز ان تكون عائدة الى القران او الى محمد عليه الصلوة والسلام او الى ما طلبوا من الايات الوجه الثاني قال بعضهم الكاف في قوله
كما لم يؤمنوا معنى الجزاء ومعنى الاية ونقلب افئدتهم وابصارهم عقوبة لهم على تركهم الايمان في المرة الاولى يعني كما لم يؤمنوا به اول مرة فلذلك نقلب افئدتهم وابصارهم في المرة الثانية وعلى
هذا الوجه فليس في الاية محذوف فلا حاجة فيها الى الاضمار واما قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون فالجبائي قال معنى قوله ونذرهم اي لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم
من حلل بمعالجة الهلاك وغيره لكنا نمهلهم فان اقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم وهو يوجب التوكيد للحجة عليهم وقال اصحابنا معناه انا نقلب افئدتهم من الحق الى الباطل ونتركهم في
ذلك الطغيان وذلك الضلال والعمه ولقائل ان يقول للجبائي لم لا تقول ان اله العالم اذا اراد بعبده الخير والرحمة فلم يترك هذا المسكين حتى يعمه في طغيانه ولم لا يخلصه عنه على سبيل الالجاء
والقهر اقصى ما في الباب انه ان فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن يسلم من العقاب واما اذا تركه في ذلك العمه مع علمه انه يموت عليه فانه لا يحصل له استحقاق
الثواب ويحصل له العقاب العظيم الدائم فالمفسدة الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الالجاء مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب اما المفسدة الحاصلة عند ابقائه في
ذلك العمه والطغيان حتى يموت عليه فهي فوت استحقاق الثواب مع حصول العقاب الشديد والرحيم المحسن الناظر لعباده لابد وان يرجح الجانب الذي هو اكثر صلاحا واقل فسادا فعلمنا
ان ابقاء ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان يقدح في انه لا يريد به الا الخير والاحسان والله اعلم قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون اعلم انه تعالى بين في هذه الاية تفصيل ما ذكره على سبيل الاجمال في قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون فبين
تعالى انه لو اعطاهم ما طلبوه من انزال الملائكة واحياء الموتى حتى كلموهم بل لو زاد في ذلك ما لا يبلغه اقتراحهم بان يحشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى المستهزئون بالقران كانوا خمسة الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والاسود بن عبد يغوث الزهري والاسود بن المطلب والحارث بن حنظلة ثم
انهم اتوا الرسول عليه الصلوة والسلام في رهط من اهل مكة وقالوا له ارنا الملائكة يشهدوا بانك رسول الله او ابعث لنا بعض موتانا حتى نسالهم احق ما تقوله ام باطل او ائتنا بالله والملائكة
قبيلا اي كفيلا على ما تدعيه فنزلت هذه الاية وقد ذكرنا مرارا انهم لما اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بان هذه الاية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلا صعبا فاما على
الوجه الذي قررناه وهو ان المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها محمد عليه الصلوة والسلام فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم
لا فائدة في انزال الايات بعد الايات واظهار المعجزات بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليتميز الصادق عن الكاذب فاما الزيادة عليها فتحكم محض ولا حاجة اليه والا فلهم ان يطلبوا بعد ظهور
المعجزة الثانية ثالثة وبعد الثالثة رابعة ويلزم منه ان لا يستقر الحجة وان لا ينتهي الامر الى مقطع ومفصل وذلك يوجب سد باب النبوات المسئلة الثانية قرا نافع وابن عامر قبلا ههنا وفي
الكهف بكسر القاف وفتح الباء وقراها حمزة وعاصم والكسائي بالضم فيهما في السورتين وقرا ابن كثير وابو عمرو ههنا بالضم وفي الكهف بالكسر قال الواحدي قال ابو زيد يقال لقيت فلانا قبلا
ومقابلة وقبلا وقبلا وقبيلا كله واحد وهو المواجهة قال الواحدي فعلى قول ابي زيد المعنى في القراءتين واحد وان اختلف اللفظان ومن الناس من اثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى
فقال اما من قرا قبلا بكسر القاف وفتح الباء فقال ابو عبيدة والفراء والزجاج معناه عيانا يقال لقيته قبلا اي معاينة وروي عن ابي ذر قال قلت للنبي عليه الصلوة والسلام اكان ادم نبيا قال
نعم كان نبيا كلمه الله قبلا واما من قرا قبلا فله ثلثة اوجه احدها ان يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل يقال قبلت بالرجل اقبل قبالة اي كفلت به ويكون المعنى لو حشرنا عليهم كل شيء فتكفلوا بصحة
ما يقول امنوا وموضع الاعجاز فيه ان الاشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق فاذا انطق الله الكل واطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من اعظم المعجزات وثانيها ان يكون قبلا
جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء قبيلا قبيلا وموضع الاعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ثم انها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة في موقف واحد وثالثها ان يكون قبلا بمعنى قبلا
اي مواجهة ومعاينة كما فسره ابو زيد اما قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فقال اصحابنا فلما لم يؤمنوا دل على انه تعالى ما شاء ايمانهم منهم وهذا نص في المسئلة قالت المعتزلة دل
ذلك الدليل على انه تعالى اراد الايمان من الجميع والجبائي ذكر الوجوه المشهورة التي في هذه المسئلة اولها انه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما اوجب عليهم الايمان كما لو لم يامرهم لم يجب وثانيها لو اراد الكفر
من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بفعل الكفر لانه لا معنى للطاعة الا فعل المراد وثالثها لو جاز من الله ان يريد الكفر لجاز ان يامر به ورابعها لو جاز ان يريد منهم الكفر لجاز ان يامرنا بان نريد منهم
الكفر قالوا فثبت بهذه الدلائل انه تعالى يريد الايمان منهم وظاهر هذه الاية يقتضي انه تعالى ما شاء الايمان منهم والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب التوفيق وطريقه ان يقال انه تعالى شاء
من الكل الايمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تعالى ما شاء منهم الايمان الحاصل على سبيل الالجاء والقهر قالوا وبهذا الطريق زال الاشكال واعلم ان هذا الكلام ايضا ضعيف من
وجوه الاول ان الايمان الذي سموه بالايمان الاختياري ان عنوا به ان قدرته صالحة للايمان والكفر على السوية ثم انه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لارادة مميزة فهذا قول
برجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وايضا فبتقدير ان يكون ذلك معقولا الا ان حصول ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لسبب ولا لمؤثر اصلا لان الحاصل
هناك ليس الا القدرة وهي بالنسبة الى الضدين على السوية ولم يصدر من هذا القادر تخصيص لاحد الطرفين بالوقوع والرجحان ثم ان احد الطرفين حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لا عن سبب
البتة وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتاثير والمؤثر اصلا ولا يقوله عاقل واما ان كان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري هو ان قدرته وان كانت صالحة للضدين الا انها لا تصير مصدرا
للايمان الا اذا انضم اليها حصول داعية الى الايمان كان هذا قولا بان مصدر الايمان هو مجموع القدرة مع الداعي وذلك المجموع موجب للايمان فهذا هو عين ما يسمونه بالجبر وانتم تنكرونه فثبت

ان هذا الذي سموه الايمان الاختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم فقد عرفت ان هذا الكلام في غاية القوة والوجه الثاني سلمنا ان الايمان الاختياري متميز عن الايمان الحاصل بكون الله تعالى
الا انه قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكذا وكذا ما كانوا ليومنوا معناه ما كانوا ليومنوا ايمانا اختياريا بدليل ان عند ظهور هذه الاشياء لا يبعد ان يومنوا ايمانا على سبيل الالجاء
والقهر فبين انه لو لما كانوا ليومنوا المراد ما كانوا ليومنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه فقال الا ان يشاء الله والمستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى عنه والايمان الحاصل بالجبر
والقهر ليس من جنس الايمان الاختياري فثبت انه لا يجوز ان يقال المراد بقوله الا ان يشاء الله الايمان الاضطراري بل يجب ان يكون المراد منه الايمان الاختياري ح فتوجه دليل اصحابنا وسقط عنه
سوال المعتزلة بالكلية المسئلة الثالثة قال الجبائي قوله تعالى الا ان يشاء الله يدل على حدوث مشية الله تعالى لانها لو كانت قديمة لم يجز ان يقال ذلك كما لا يقال لا يدخل البصرة زيد الا ان
يوجد الله تعالى ويقدره … انا اذا قلنا لا يكون كذا الا ان يشاء الله فهذا يقتضي تعليق حدوث مشية الله هذا الجزاء على حصول المشية فلو كانت المشية قديمة لكان الشرط قديما ويلزم من حصول
المشروط فيلزم كون الجزاء قديما والحس دل على انه محدث فوجب كون الشرط حادثا واذا كان الشرط هو المشية لزم القول بكون المشية حادثة هذا تقرير هذا الكلام والجواب ان المشية وان كانت
قديمة الا ان تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال اضافة حادثة وهذا القدر يكفي لصحة هذا الكلام والله اعلم ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله ولكن اكثرهم يجهلون قال اصحابنا
المراد يجهلون ان الكل من الله وبقضائه وقدره وقالت المعتزلة والمراد انهم يجهلون انهم يبقون كفارا عند ظهور الايات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها وكان اكثرهم يظنون ذلك
قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون في الاية مسائل
المسئلة الاولى وكذلك منسوق على شيء وفيه قولان الاول انه منسوق على قوله كذلك زينا لكل امة عملهم اي فعلنا ذلك كذلك جعلنا لكل نبي عدوا كما جعلنا من قبلك
فيكون قوله وكذلك عطفا على معنى ما تقدم من الكلام لان ما تقدم يدل على انه تعالى جعل له اعداء المسئلة الثانية قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا انه تعالى هو الذي جعل
اولئك الاعداء اعداء للنبي عليه السلام ولا شك ان تلك العداوة معصية وكفر فهذا يقتضي ان خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايمان والكفر هو الله تعالى اجاب الجبائي
بان المراد بهذا الجعل الحكم والبيان فان الرجل اذا حكم بكفر انسان قيل انه كفره واذا اخبر عن عدالته قيل عدله فكذا ههنا انه تعالى لما بين للرسول كونهم اعداء له لا جرم قال انه جعلهم اعداء
واجاب ابو بكر الاصم عنه بانه تعالى لما ارسل محمدا عليه الصلوة والسلام الى العالمين وخصه بتلك المعجزات حسدوه وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية فلهذا التاويل قال انه تعالى جعلهم
اعداء له ونظيره قول المتنبي ازل حسد الحساد عني بكبتهم فانت الذي صيرتهم لي حسدا واجاب الكعبي بانه تعالى امر الانبياء بعداوتهم واعلمهم كونهم اعداء لهم وذلك يقتضي صيرورتهم
اعداء للانبياء لان العداوة لا تحصل الا من الجانبين فلهذا الوجه جاز ان يقال انه تعالى جعلهم اعداء للانبياء عليهم السلام واعلم ان هذه الاجوبة ضعيفة جدا لما بينا ان الافعال مسندة الى
الدواعي وهي حادثة من قبل الله تعالى ومتى كان الامر كذلك فقد صح مذهبنا ثم نقول ههنا بحث اخر وهو ان العداوة والصداقة يمتنع ان يحصل باختيار الانسان فان الرجل قد يبلغ في عداوة
الرجل بحيث لا يقدر البتة على ازالة تلك الحالة عن قلبه بل ولا يقدر على اخفاء اثار تلك العداوة ولو اتى بكل تكلف وحيلة يعجز عنه ولو كان حصول العداوة والصداقة في القلب باختيار الانسان
لوجب ان يكون الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد وكيف لا يقول ذلك والشعراء عرفوا ان ذلك خارج عن الوضع قال المتنبي شعر يراد من القلب نسيانكم وتابى الطباع
على الناقل والعاشق الذي يشتد عشقه قد يحتال بجميع الحيل في ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن ازالته المسئلة الثالثة في قوله شياطين فيه
وجهان الاول انه منصوب على البدل من قوله عدوا والثاني ان يكون قوله عدوا منصوبا على انه مفعول ثان والتقدير وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن اعداء للانبياء المسئلة الرابعة
اختلفوا في معنى شياطين الانس والجن على قولين الاول ان المعنى مردة الانس والشياطين كل عات متمرد من الانس والجن وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد وقتادة والحسن قالوا
ان من الجن شياطين وان من الانس شياطين وان الشيطان من الجن اذا اعياه المومن ذهب الى متمرد من الانس وهو شيطان الانس فاغراه بالمومن ليفتنه والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لابي ذر هل تعوذت بالله من شر شياطين الجن والانس قال قلت وهل للانس من شياطين قال نعم هم شر من شياطين الجن والقول الثاني ان الجميع من ولد ابليس الا انه جعل ولده
قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الثاني الى وسوسة الجن فالفريقان شياطين الانس والجن ومن الناس من قال القول الاول اولى لان المقصود من الاية الشكاية من سفاهة
الكفار الذين هم الاعداء وهم الشياطين ومنهم من يقول القول الثاني اولى لان لفظ الاية يقتضي اضافة الشياطين الى الانس والجن والاضافة تقتضي المغايرة وعلى هذا التقدير فالشياطين
نوع مغاير للجن وهم اولاد ابليس المسئلة الخامسة قال الزجاج وابن الانباري قوله عدوا بمعنى اعداء وانشد ابن الانباري شعر اذا انا لم انفع صديقي بوده فان عدوي لم يضرهم بغضي
اراد اعدائي فادى الواحد عن الجميع وله نظائر في القرآن منها قوله ضيف ابرهيم المكرمين وهو جمع بدليل قوله الضيف وهو واحد وثانيها قوله والنخل باسقات وثالثها او الطفل الذين
لم يظهروا على عورات النساء ورابعها ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وخامسها قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الكل المفرد بمعنى الجمع والقائل ان يقول لا حاجة الى التكلف
فان التقدير وكذلك جعلنا لكل واحد من الانبياء عدوا فاما انه لا يجب ان يحصل لكل واحد من الانبياء اكثر من عدو واحد قوله تعالى يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا اعلم ان
اولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا واعلم انه لا يجب ان يكون كل معصية تصدر عن انسان فانما تكون بسبب وسوسة شيطان والا لزم التسلسل والدور فوجب
الاعتراف بانتهاء هذه القبائح والمعاصي الى قبيح اول ومعصية سابقة حصلت لا بوسوسة شيطان اخر فاذا ثبت هذا الاصل فنقول ان اولئك الشياطين كما انهم يلقون الوساوس الى
الانس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضا وللناس فيه مذاهب منهم من قال الارواح اما فلكية واما ارضية والارواح الارضية منها طيبة طاهرة خيرة امرة بالطاعات والافعال الحسنة وهم
الملائكة الارضية ومنها خبيثة قذرة شريرة امرة بالمعاصي والقبائح وهم الشياطين ثم ان تلك الارواح الطيبة كما انها تامر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد يامر بعضهم بعضا بالطاعات والارواح الخبيثة كما

السلطان

انها يامر الناس بالقبائح والمنكرات فكذلك قد يامر بعضهم بعضا بتلك القبائح والزيادة فيها واذا لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين النفوس البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام فان النفوس
البشرية اذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الارواح الطاهرة فتنضم اليها واذا كانت خبيثة موصوفة بالصفات الذميمة كانت من جنس الارواح الخبيثة فتنضم
اليها ثم ان صفات الطهارة كثيرة وصفات الخبث والنقصان كثيرة وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم
الجنس الى جنسه فان كان في افعال الخير كان الحامل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر الهاما وان كان في باب الشر كان الحامل عليها شيطانا وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة اذا عرفت
هذا الاصل فنقول انه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فيجب علينا تفسير الالفاظ الثلثة الاول الوحي وهو عبارة عن الايماء والقول
السريع الثاني الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلا وظاهره مزينا ظاهرا يقال فلان يزخرف كلامه اذا زينه بالباطل والكذب وكل شيء حسن مموه فهو مزخرف واعلم ان التحقيق
ان الانسان ما لم يعتقد في امر من الامور كونه مشتملا على خير راجح ونفع زائد فانه لا يرغب فيه ولذلك سمي الفاعل المختار مختارا لكونه طالبا للخير والنفع ثم ان كان هذا الاعتقاد
مطابقا للمعتقد فهو الحق والصدق والالهام وكان صادرا من الملك وان لم يكن مطابقا للمعتقد فحينئذ يكون ظاهره مزينا لانه يعتقده سببا للنفع الزائد والصلاح الراجح ويكون باطنه
فاسدا باطلا لان هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد وكان مزخرفا فهذا تحقيق هذا الكلام والثالث قوله غرورا قال الواحدي غرورا منصوب على المصدر وهذا المصدر
محمول على المعنى لان معنى ايحاء الزخرف من القول معنى الغرور فكانه قال يغرون غرورا وتحقيق القول فيه ان الغرور هو الذي يعتقد في الشيء كونه مطابقا للمنفعة والمصلحة
مع انه ليس في نفسه كذلك والغرور اما ان يكون عبارة عن عين هذا الجهل او عن حالة مستولدة عن هذا الجهل او عن حالة مستولية عن هذا الجهل فظهر بما ذكرنا ان تاثير هذه
الارواح الخبيثة بعضها في بعض لا يمكن ان يعبر عنه بعبارة اكمل ولا اقوى دلالة على تمام المقصود من قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما
فعلوه واصحابنا يحتجون به على ان الكفر والايمان بارادة الله تعالى والمعتزلة يحملونه على مشية الالجاء وقد سبق تقرير هذه المسئلة على الاستقصاء ولا فائدة في الاعادة ثم قال
فذرهم وما يفترون قال ابن عباس يريد ما زين لهم ابليس وغرهم به قال القاضي هذا القول يتضمن التهديد والتخويف وما بعده من الكلام … ويقتضي زوال الغم عن قلب الرسول
من حيث ما يقصد ما اعد الله للقوم على كفرهم من انواع العذاب وما اعده من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم قوله تعالى ولتصغى اليه افئدة الذين لا يومنون بالاخرة
وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون في الاية مسائل المسئلة الاولى الصغو في اللغة الميل يقال صغى السمع اذا مال بجانبه الى ناحية الصوت ومنه … ويقال
اصغى الاناء اذا اماله حتى انصب بعضه في البعض ويقال للقمر اذا مال الى الغروب صغى واصغى وقوله ولتصغى اي ولتميل المسئلة الثانية اللام في قوله ولتصغى لابد له من متعلق فقال
اصحابنا التقدير وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن صفتهم انه يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وانما فعلنا ذلك لتصغى اليه افئدة الذين لا يومنون
بالاخرة واما اوجبنا العداوة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلام المزخرف مقبولا عند هولاء الكفار … واذا حملنا الاية على هذا ظهر انه تعالى يريد
الكفر من الكافر واما المعتزلة فقد اجابوا عنه من ثلثة اوجه الاول وهو الذي ذكره الجبائي قال ان هذا الكلام خرج مخرج الامر ومعناه الوعيد كقوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم بصوتك … كذلك قوله وليرضوه وليقترفوا وتقدير الكلام كانه قال للرسول فذرهم وما يفترون ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصغى اليه افئدة الذين لا يومنون
وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون الوجه الثاني وهو الذي اختاره الكعبي ان هذا اللام لام العاقبة اي ستؤل عاقبة امرهم الى هذه الاحوال قال القاضي ويبعد ان يقال هذا العاقبة في
تحصيل … الاخرة لان الاغترار حاصل في الاخرة ولا يجوز ان يميل قلوب الكفار الى قبول المذهب الباطل ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب بل يجب ان يحمل على ان عاقبة امرهم في
الدنيا تؤل الى ان يقبلوا الاباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها الوجه الثالث وهو الذي اختاره ابو مسلم قال اللام في قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يومنون بالاخرة
متعلق بقولهم يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا والتقدير ان بعضهم يوحي الى بعض زخرف القول ليغتروا بذلك ولتصغى اليه افئدة الذين لا يومنون بالاخرة و
ليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحاء هو مجموع هذه المعاني فهذا جملة ما ذكر في هذا الباب اما الوجه الاول وهو الذي عول عليه
الجبائي فضعيف من وجوه ذكرها القاضي فاحدها ان الواو في قوله ولتصغى يقتضي تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد وثانيها ان اللام في قوله ولتصغى لام كي فيبعد ان يقال
انه لام الامر ويقرب من ذلك ان يكون تحريفا لكلام الله تعالى وانه لا يجوز واما الوجه الثاني وهو ان يقال اللام لام العاقبة فهو ضعيف لانهم اجمعوا على ان هذا مجاز وحمله على كي حقيقة فكان
قولنا اولى واما الوجه الثالث وهو الذي ذكره ابو مسلم فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب الا انا نقول ان قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا يقتضي ان
يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير فاذا عطفنا عليه قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يومنون فههنا ايضا غير التغرير لانه معنى التغرير الا ان يستحيله الى ان يكون
قبيحا وظاهره حسنا وقوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يومنون عين هذا الاشتمال فلو عطفناه عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا
تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شانه ان يوحي زخرف القول لاجل التغرير وانما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه افئدة الكفار فيبعدوا بذلك
السبب عن قبول دعوة ذلك النبي وح لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه فثبت ان ما ذكرناه اولى المسئلة الثالثة زعم اصحابنا ان البنية ليست شرطا للحيوة فالحي
هو الجزء الذي قامت الحيوة به والعالم هو الجزء الذي قام به العلم وقالت المعتزلة الحي والعالم هو الجملة لا ذلك الجزء اذا عرفت هذا فنقول احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم لانه تعالى
قال ولتصغى اليه افئدة الذين لا يومنون فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب لا جملة الحي وذلك يدل على قولنا المسئلة الرابعة الذين قالوا الانسان شيء مغاير للبدن اختلفوا فيهم قال

الاول هو القلب وبواسطته يتعلق النفس بسائر الاعضاء كالدماغ والكبد ومنهم من قال بل القلب متعلق النفس الحيوانية والدماغ متعلق النفس النطقية والكبد متعلق النفس الطبيعية والاولون تمسكوا
بهذه الاية فانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة وذلك يدل على ان المتعلق الاول للنفس هو القلب المسئلة الخامسة الضمير في قوله ولتصغى اليه عائد الى زخرف
القول وكذلك في قوله وليرضوه قوله وليقترفوا ما هم مقترفون فاعلم ان الاقتراف هو الاكتساب يقال في المثل الاعتراف يزيل الاقتراف كما يقال التوبة تمحو الحوبة وقال الزجاج ليعملوا
اي ليختلقوا وليكذبوا والاول اصح قوله تعالى افغير الله ابتغي حكما الى قوله من الممترين فيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم
اية ليؤمنن بها اجاب عنه بانه لا فائدة من اظهار تلك الايات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم ثم انه تعالى بين في هذه الاية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل
فكان ما يطلبونه طلبا للزيادة وذلك مما لا يجب الالتفات اليه انما قلنا ان الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين الاول ان الله تعالى قد حكم بنبوته من حيث انه انزل الكتاب المفصل المشتمل
على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة وقد عجز الخلق عن معارضته فظهور هذا المعجز عليه يدل على انه تعالى قد حكم بنبوته فقوله افغير الله ابتغي حكما يعني قل يا محمد انكم تتحكمون في طلب سائر
المعجزات فهل يجوز في العقل ان يطلب غير الله حكما فان كل احد يقول ان ذلك غير جائز ثم قال انه تعالى حكم بصحة نبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل البالغ الى حد الاعجاز والوجه
الثاني من الامور الدالة على نبوته اشتمال التورية والانجيل على الايات الدالة على ان محمدا عليه السلم رسول حق وعلى ان القرآن كتاب حق من عند الله وهو المراد من قوله والذين اتيناهم الكتاب
يعلمون انه منزل من ربك بالحق وبالجملة فالوجهان المذكوران هاهنا هما المذكوران في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب اما قوله في آخر الاية فلا تكونن من
الممترين ففيه وجوه الاول ان هذا من باب التهييج والالهاب كقوله ولا تكونن من المشركين الثاني التقدير فلا تكونن من الممترين في ان اهل الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق الثالث
يجوز ان يكون قوله فلا تكونن خطابا لكل احد والمعنى انه لما ظهرت الدلايل فلا ينبغي ان يمتري فيه احد الرابع قيل هذا الخطاب وان كان في الظاهر للرسول الا ان المراد امته المسئلة الثانية
قوله والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق قرا ابن عامر وحفص عن عاصم منزل بالتشديد والباقون بالتخفيف وقد ذكرنا الفرق بين التنزيل والانزال فيما تقدم المسئلة الثالثة
قال الواحدي افغير الله ابتغي حكما الحكم والحاكم واحد عند اهل اللغة غير ان بعض اهل التاويل قال الحكم اكمل من الحاكم لان الحاكم كل من يحكم واما الحكم فهو الذي لا يحكم الا بالحق والمعنى
ان الله تعالى حكم حق لا يحكم الا بالحق فلما اظهر المعجز الواحد وهو القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة واما انه هل يظهر سائر المعجزات ام لا فلا تاثير له في هذا الباب بعد ان ثبت انه تعالى حكم بصحة
هذه النبوة بواسطة اظهار المعجز الواحد قوله تعالى وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم فيه مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي
وتمت كلمة ربك على الواحد والباقون كلمات على الجمع قال اهل المعاني الكلمة والكلمات معناهما ما جاء من وعد ووعيد وثواب وعقاب ولا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال ما يبدل القول لدي
فمن قرا كلمات بالجمع قال ان معناها الجمع فوجب ان يجمع في اللفظ ومن قرا على الوحدة فلانهم قالوا الكلمة قد يراد بها الكلمات الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد كقولهم قال زهير في كلمته يعني
في قصيدته وقال قس في كلمته يعني خطبته فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة في كونه حقا وصدقا ومعجزا المسئلة الثانية ان تعلق هذه الاية بما قبلها انه تعالى بين في الاية السابقة ان القرآن معجز
فذكر في هذه الاية انه تمت كلمة ربك والمراد بالكلمة القرآن اي تم القرآن في كونه معجزا دالا على صدق محمد عليه الصلوة والسلم وقوله صدقا وعدلا قال ابو علي الفارسي صدقا وعدلا
مصدران ينتصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة فهذا وجه تعلق هذه الاية بما قبلها المسئلة الثالثة اعلم ان هذه الاية تدل على ان كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة
فالصفة الاولى كونها تامة واليه الاشارة بقوله وتمت كلمة ربك وفي تفسير هذا التمام وجوه الاول ما ذكرنا انها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد عليه الصلوة والسلم
الثاني انها كافية في بيان ما يحتاج المكلفون اليه الى قيام القيمة علما وعملا الثالث ان حكم الله هو الذي حصل في الازل ولا يحدث بعد ذلك شيء فذلك الذي حصل في الازل هو التام والزيادة
عليه ممتنعة وهذا هو المراد من قوله عليه السلم جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة الصفة الثانية من صفات كلمة الله كونها صدقا والدليل عليه ان الكذب نقص والنقص على الله
محال ولا يجوز اثبات ان الكذب محال على الله بالدلايل السمعية لانه يلزم الدور وهو باطل واعلم ان هذا الكلام كما يدل على ان الخلف في وعد الله محال فهو يدل ايضا على ان الخلف
في وعيده محال بخلاف ما قاله الواحدي في تفسير قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ان الخلف في وعيد الله جائز وذلك لان وعد الله ووعيده كلمة الله فلما دلت هذه الاية على
ان كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم ان الخلف كما انه ممتنع في الوعد فكذلك ممتنع في الوعيد الصفة الثالثة من صفات كلمة الله كونها عدلا وفيه وجهان الاول ان كل ما حصل في
القرآن نوعان الخبر والتكليف اما الخبر فالمراد كل ما اخبر الله عن وجود شيء او عن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله وحصول صفاته اعني كونه تعالى قادرا سميعا بصيرا ويدخل فيه
الاخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله لم يلد ولم يولد وقوله لا تأخذه سنة ولا نوم ويدخل فيه الخبر عن اقسام افعال الله وكيفية تدبيره لملكوت السموات والارض وعالمي الارواح و
الاجسام ويدخل فيه الخبر عن احكام الله في الوعد والوعيد والثواب والعقاب ويدخل فيه الخبر عن اقسام اسماء الله تعالى ويدخل فيه الخبر عن النبوات واقسام المعجزات ويدخل
الخبر عن احوال المتقدمين والخبر عن الغيوب المستقبلة فكل هذه الاقسام داخل تحت الخبر واما التكليف فيدخل فيه كل امر ونهي توجه منه سبحانه على عبد سواء كان ذلك العبد ملكا
او بشرا او جنا او شيطانا وسواء كان ذلك في شرعنا او في شرايع الانبياء المتقدمين او في شرايع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم
احوالهم الا الله اذا عرفت انحصار مباحث القرآن في هذين القسمين فنقول قال تعالى وتمت كلمة ربك صدقا ان كان من باب الخبر وعدلا ان كان من باب التكاليف وهذا ضبط حسن
والقول الثاني في تفسير قوله صدقا وعدلا ان كل ما اخبر الله عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لانه لا بد وان يكون واقعا وهو بعد وقوعه عدل لان افعاله منزهة عن ان تكون
موصوفة بصفة الظلم الصفة الرابعة من صفات كلمة الله تعالى قوله لا مبدل لكلماته وفيه وجوه الاول انا بينا ان المراد من قوله وتمت كلمة ربك انها تامة في كونها معجزة دالة على صدق محمد عليه السلم

ثم قال لا مبدل لكلماته والمعنى ان هؤلاء الكفار يلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد عليه الصلوة والسلم الا ان تلك الشبهات لا تاثير لها في هذه الدلالة البتة بل هذه الدلالة ظاهرة باقية جلية
قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات اولئك الجهال والوجه الثاني ان يكون المراد انها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
الوجه الثالث المراد انها مصونة عن التناقض كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الرابع المراد ان احكام الله تعالى لا تقبل التبدل والزوال لانها ازلية
والازلي لا يزول واعلم ان هذا الوجه احد الاصول القوية في اثبات الجبر لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال لا مبدل لكلمات الله يلزم امتناع ان ينقلب
السعيد شقيا وبالضد فالسعيد من سعد في بطن امه قوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوته بين انه بعد زوال الشبهة وظهور الحجة
لا ينبغي ان يلتفت العاقل الى كلمات الجهال ولا ينبغي ان يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال وان تطع اكثر من في الارض يضلوك فهذا يدل على ان اكثر اهل الارض كانوا ضلالا لان
الاضلال لا بد وان يكون مسبوقا بالضلال واعلم ان حصول هذا الضلال والاضلال لا يخرج عن احد امور ثلثة اولها المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد واما
الباطل ففيه كثرة ومنها القول بالشرك اما كما تقوله الزنادقة وهو الذي اخبر الله عنه في قوله وجعلوا لله شركاء الجن واما كما تقوله عبدة الكواكب واما كما تقوله عبدة الاصنام
وثانيها المباحث المتعلقة بالاحكام وهي كثيرة فان الكفار كانوا يحرمون البحاير والسوايب والوصايل ويحللون الميتة فقال تعالى وان تطع اكثر من في الارض فيما يعتقدونه من
الحكم على الباطل بانه حق وعلى الحق بانه باطل يضلوك عن سبيل الله اي عن الطريق الحق والمنهج الصدق ثم قال ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفيه مسايل المسئلة الاولى
المراد ان هؤلاء الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون الا الظن وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون المراد
من ذلك الظن رجوعهم في اثبات مذاهبهم الى تقليد اسلافهم المسئلة الثانية تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا انا نرى ان الله تعالى ذم الكفار في كثير من ايات القرآن
بسبب كونهم متبعين للظن والشيء الذي يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لا بد وان يكون في اقصى مراتب الذم والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن فوجب كونه مذموما محرما لا يقال
لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون لانا نقول هذا مدفوع من وجوه الاول ان ذلك الدليل القاطع اما ان يكون عقليا واما
ان يكون سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل بالقياس جايز او غير جايز لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه والثاني ايضا باطل لان الدليل السمعي انما
يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت دلالته قاطعة غير محتملة لوجه اخر سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ولارتفع
الخلاف فيه بين الامة وحيث لم يوجد ذلك علمنا ان الدليل القاطع على صحة القياس مفقود الثاني هب انه وجد الدليل القاطع على ان القياس حجة الا انه مع ذلك لا يتم العمل
بالقياس الا مع اتباع الظن وبيانه ان التمسك بالقياس مبني على مقامين احدهما ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا والثاني ان ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف فهذان المقامان
لو كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف بين العقلاء في صحته وان كان مجموعهما او احدهما ظنيا فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس الا بمتابعة الظن فحينئذ يندرج
تحت النص الدال على ان متابعة الظن مذمومة والجواب لم لا يجوز ان يقال الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى امارة وهو مثل ظن الكفار واما اذا كان الاعتقاد
الراجح مستندا الى امارة فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال والله اعلم قوله تعالى ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم
بالمهتدين فيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير قولان الاول ان يكون المراد انك بعدما عرفت ان الحق ما هو والباطل ما هو فلا تكن في قيدهم بل فوض امرهم الى خالقهم
لانه تعالى عالم بالمهتدي من هو والضال من هو فيجازي كل احد ما يليق بعمله والثاني ان يكون المراد ان هؤلاء الكفار وان اظهروا من انفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون
والله تعالى اعلم باحوال قلوبهم وبواطنهم ومطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تايهين في اودية الجهل المسئلة الثانية قوله ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين
فان قيل فهذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله وهو محال قلنا لا شك ان حصول التفاوت في علم الله تعالى محال الا ان المقصود من هذا اللفظ العناية باظهار هداية المهتدين وفي
العناية باظهار ضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة الثاني ان موضع من رفع بالابتداء
ولفظها لفظ الاستفهام والمعنى ان ربك هو اعلم اي الناس يضل عن سبيله قال وهذا مثل قوله لنعلم اي الحزبين احصى وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء قوله تعالى
فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم باياته مؤمنين في الاية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول الفاء في قوله فكلوا تقتضي تعلقا بما تقدم فما ذلك الشيء
والجواب قوله فكلوا مسبب عن انكار اتباع المضلين الذين يحلون الحرام ويحرمون الحلال وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان
تاكلوا مما قتلتم انتم فقال الله للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى ببسم الله السؤال الثاني القوم كانوا يبيحون اكل ما ذبح على اسم الله ولا ينازعون فيه
انما النزاع في انهم كانوا ايضا يبيحون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها واذا كان كذلك كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي اثبات الحكم في المتفق عليه
وترك الحكم في المختلف فيه والجواب فيه وجهان الاول لعل القوم كانوا يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم في الامرين فحكم بحل المذكاة بقوله
فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وبتحريم الميتة بقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الثاني ان نحمل قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد اجعلوا اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه
فيكون المعنى تحريم اكل الميتة فقط السؤال الثالث قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه صيغة الامر وهي للاباحة وهذه الاباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن وكلمة ان في قوله ان كنتم باياته مؤمنين

والمراد انه لو حكم باباحة اكل الميتة لقدح ذلك في كونه مومنا قوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كثيرا ليضلون
باهوائهم بغير علم ان ربك هو اعلم بالمعتدين فيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وحفص عن عاصم وقد فصل لكم ما حرم عليكم بالفتح في الحرفين وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بالضم
في الحرفين وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم فصل بالفتح حرم بالضم فمن قرا بالفتح في الحرفين احتج بوجهين الاول انه عطف على قوله فصل لقوله قد فصلنا الآيات وفي فتح حرم قوله
اتل ما حرم والوجه الثاني التمسك بقوله مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم فيجب ان يكون مسندا الى الفاعل لتقدم ذكر الله سبحانه واما الذين قرؤا بالضم في الحرفين فحجتهم قوله حرمت
عليكم الميتة وقوله حرمت تفصيل ما اجمل في الآية فلما وجب في التفصيل ان يقال حرمت عليكم الميتة بفعل ما لم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله ما حرم عليكم ولما ثبت وجوب حرم بضم الحاء
فكذلك يجب فصل بضم الفاء لان هذا المفصل هو ذلك المحل بعينه وايضا فانه تعالى قال وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا وقوله مفصلا يدل على فصل واما من قرا فصل بالفتح
وحرم بالضم فحجته في قوله قد فصلنا الآيات وفي قوله حرم قوله حرمت عليكم الميتة المسئلة الثانية قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اكثر المفسرين قالوا المراد منه قوله تعالى في اول
سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه اشكال وهو ان سورة الانعام مكية وسورة المائدة من آخر ما انزل الله بالمدينة وقوله وقد فصل يقتضي ان يكون ذلك المفصل
متقدما على هذا المجمل والمدني متاخر عن المكي والمتاخر يمتنع كونه متقدما على هذا المجمل بل الاولى ان يقال المراد قوله تعالى بعد هذه الآية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الآية وان كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل الا ان هذا القدر من التاخر لا يمنع ان يكون هو المراد وقوله الا ما اضطررتم اليه اي دعتكم الضرورة الى اكله بسبب شدة المجاعة ثم قال
وان كثيرا ليضلون باهوائهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو وابن كثير ليضلون بفتح الياء وكذلك في سورة يونس ربنا ليضلوا وفي ابراهيم ليضلوا وفي الحج ثاني عطفه ليضل
وفي سورة لقمان لهو الحديث ليضل وفي الزمر اندادا ليضل وقرا عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء وقرا نافع وابن عامر ههنا وفي سورة يونس بفتح الياء وفي سائر المواضع بالضم
فمن قرا بالفتح اشار الى كونه ضالا ومن قرا بالضم اشار الى كونه مضلا قال وهذا اقوى في الذم لان كل مضل فانه يجب كونه ضالا وقد يكون ضالا ولا يكون مضلا فالمضل اكثر استحقاقا للذم
من الضال المسئلة الثانية المراد من قوله ليضلون قيل انه عمرو بن لحي فمن دونه من المشركين لانه اول من غير دين اسمعيل واتخذ البحائر والسوائب واكل الميتة وقوله بغير علم يريد ان
عمرو بن لحي اقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة وقال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم في احلالها ويحتجون عليها بقولهم لما احل ما تذبحون
انتم فبان يحل ما يذبحه الله اولى وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الاوثان والطعن في نبوة محمد عليه الصلوة والسلام فانما يتبعون فيه الهوى والشهوة ولا بصيرة عندهم ولا علم
المسئلة الثالثة دلت الآية على ان القول في الدين بمجرد التقليد قول بمحض الهوى والشهوة والآية دلت على ان ذلك حرام لانه تعالى قال ان ربك هو اعلم بالمعتدين والمراد منه انه هو العالم بما في
قلوبهم وضمائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في اخفاء الحق واذا كان عالما باحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف
قوله تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون اعلم انه تعالى لما بين انه فصل المحرمات اتبعه بما يوجب تركها بالكلية بهذه الآية
والمراد من الاثم ما يوجب الاثم وذكروا في ظاهر الاثم وباطنه وجوها الاول ان ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه الاستسرار به قال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان
سرا فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية الثاني ان هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الاصح لان تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ثم قيل المراد ما اعلنتم
وما اسررتم وقيل ما علمتم وما توهمتم وقال ابن الانباري يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول ما اخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا تريد ما اخذت منه بوجه من الوجوه وقال آخرون
معنى الآية النهي عن الاثم مع بيان انه لا يخرج من كونه اثما بسبب اخفائه وكتمانه ويمكن ان يقال المراد من قوله وذروا ظاهر الاثم النهي عن الاقدام على الاثم ثم قال وباطنه ليظهر بذلك
ان الداعي الى تركه ذلك الاثم خوف الله لا خوف الناس وقال آخرون ظاهر الاثم افعال الجوارح وباطنه افعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وارادة السوء للمسلمين ويدخل فيه الاعتقاد
والعزم والنظر والظن والتمني والندم على الخيرات وبهذا يظهر فساد قول من يقول انا لا نؤاخذ بما في القلب لا يؤاخذ به صاحبه اذا لم يعمل به فانه تعالى نهى عن كل هذه الاقسام بهذه الآية ثم قال
تعالى ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره وظاهر النص يدل على انه لا بد وان يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب
لم يعاقب واصحابنا زادوا شرطا ثانيا وهو انه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون اعلم انه تعالى لما بين
انه يحل اكل ما ذبح على اسم الله ذكر بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله ويدخل فيه الميتة ويدخل فيه ما ذبح على ذكر الاصنام والمقصود منه ابطال ما ذكره المشركون وفي الآية مسائل المسئلة الاولى نقل عن
عطاء انه قال كل ما لم يذكر اسم الله عليه من الطعام والشراب فهو حرام تمسكا بعموم هذه الآية واما سائر الفقهاء فانهم اجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح ثم اختلفوا
فقال مالك كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام سواء ترك ذلك الذكر عمدا او نسيانا وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين وقال ابو حنيفة رحمه الله ان ترك الذكر عمدا حرم
وان ترك نسيانا حل وقال الشافعي رحمه الله تحل متروك التسمية سواء ترك عمدا او خطا اذا كان الذابح اهلا للذبح فهو حلال وقد ذكرنا هذه المسئلة على الاستقصاء في تفسير قوله
تعالى الا ما ذكيتم فلا فائدة في الاعادة قال الشافعي رضي الله عنه هذا النهي مخصوص بما اذا ذبح على اسم النصب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وانه لفسق واجمع المسلمون على انه لا يفسق
آكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية وثانيها قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وهذه المناظرة انما كانت في مسئلة الميتة روي ان ناسا من المشركين قالوا للمسلمين ما
يقتله الصقر والكلب تاكلونه وما يقتله الله فلا تاكلونه وعن ابن عباس رضي الله عنهما انهم قالوا تاكلون ما تقتلونه ولا تاكلون ما يقتله الله فهذه المناظرة مخصوصة باكل الميتة وثالثها قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون

وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب يعني لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم الهية الاوثان فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك قال الشافعي رحمه الله فاول الآية وان كان عاما بحسب الصيغة الا ان
آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلثة علمنا ان المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص ومما يؤكد هذا المعنى انه تعالى قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فقد صار هذا النهي
مخصوصا بما اذا كان هذا الاكل فسقا ثم طلبنا في كتاب الله تعالى انه متى يصير فسقا فرايت هذا الفسق مفسرا في آية اخرى وهي قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فصار الفسق في هذه الآية مفسرا بما اهل لغير الله به واذا كان كذلك كان قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق
مخصوصا بما اهل لغير الله به والمقام الثاني ان نترك التمسك بهذه المخصصات لكن نقول لم قلتم انه لم يوجد ذكر الله ههنا والدليل عليه ما روي عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال ذكر الله
مع المسلم سواء قال او لم يقل ويحمل هذا الذكر على ذكر القلب والمقام الثالث وهو ان نقول هب ان هذا الدليل يوجب الحرمة الا ان سائر الدلائل المذكورة في هذه المسئلة توجب الحل
ومتى تعارضا وجب ان يكون الراجح هو الحل لان الاصل في الماكولات الحل والدليل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الاكل والانتفاع كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله كلوا
واشربوا ولانه مستطاب بحسب الحس فيحل لقوله احل لكم الطيبات ولانه مال لان الطبع يميل اليه فوجب ان لا يحرم لانه عليه السلام نهى عن اضاعة المال فهذا مختصر الكلام في المسئلة ومع ذلك فمن تورع
الاولى بالمسلم ان يحترز عنه لان ظاهر هذا النص قوي المسئلة الثانية الضمير في قوله وانه لفسق الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى الاكل لان قوله ولا تاكلوا يدل على
الاكل لان الفعل يدل على المصدر فجعل الضمير عائدا الى هذا المصدر الثاني كانه جعل ما لم يذكر اسم الله عليه في نفسه فسقا على سبيل المبالغة واما قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
ليجادلوكم ففيه قولان الاول ان المراد من الشياطين ههنا ابليس وجنوده وسوسوا الى اوليائهم من المشركين ليخاصموا محمدا عليه الصلوة والسلام واصحابه في اكل الميتة والثاني قال عكرمة وان
الشياطين يعني مردة المجوس ليوحون الى اوليائهم من مشركي قريش وكانت بينهم مكاتبة ان محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله ثم يزعمون ان ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله
حرام فوقع في انفس ناس من المسلمين من ذلك شيء فنزلت الآية ثم قال وان اطعتموهم يعني في استحلال الميتة انكم لمشركون قال الزجاج وفيه دليل على ان كل من احل شيئا مما حرم الله او
حرم شيئا مما احل الله فهو مشرك وانما سمي مشركا لانه اثبت حاكما سوى الله وهذا هو الشرك المسئلة الثالثة قال الكعبي الآية حجة على ان الايمان اسم لجميع الطاعات وان كان معناه في
اللغة التصديق كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفا لله تعالى وان كان في اللغة مختصا بمن يعتقد ان لله شريكا بدليل انه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين في اباحة الميتة شركا
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد من الشرك ههنا اعتقاد ان لله شريكا في الحكم والتكليف وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك الى الاعتقاد فقط قوله تعالى او من كان ميتا
فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه
تعالى لما ذكر في الآية الاولى ان المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدي وعلى حال الكافر الضال فبين ان المؤمن المهتدي بمنزلة من كان ميتا فجعل حيا بعد
ذلك واعطي نورا يهتدي به في مصالحه وان الكافر بمنزلة من هو في الظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها فيكون متحيرا على الدوام ثم قال تعالى كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون
وعند هذا احتج اصحابنا في مسئلة الجبر والقدر فقال اصحابنا ذلك المزين هو الله تعالى ودليله ما سبق ذكره من ان الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصوله لا بد وان يكون بخلق الله تعالى
والداعي عبارة عن علم واعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح فهذا الداعي لا معنى له الا هذا التزيين فاذا كان موجد هذا الداعي هو الله كان المزين لا محالة هو
الله تعالى وقالت المعتزلة المزين هو الشيطان وحكوا عن الحسن انه قال زينه لهم والله الشيطان واعلم ان هذا في غاية الضعف لوجوه الاول الدليل القاطع الذي ذكرناه والثاني
ان هذا المثل مذكور ليتميز حال المؤمن عن الكافر فيدخل فيه الشيطان فان كان اقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لاجل شيطان آخر لزم الذهاب الى غير النهاية والا فلا بد له من منتهى
آخر سوى الشيطان الثالث انه تعالى صرح بان ذلك المزين ليس الا هو فيما قبل هذه الآية وما بعدها اما قبلها فقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا
لكل امة عملهم واما بعد هذه الآية فقوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها المسئلة الثانية او من كان ميتا فاحييناه قرا نافع ميتا مشددا والباقون مخففا قال اهل اللغة
الميت مخففا تخفيف ميت ومعناهما واحد خفف او ثقل المسئلة الثالثة قال اهل المعاني قد وصف الكفار بانهم اموات غير احياء في قوله وما يستوي الاعمى والبصير وما يستوي الاحياء
ولا الاموات فلما جعل الكفر موتا والكافر ميتا جعل الهدى حيوة والمهتدي حيا وانما جعل الكفر موتا لانه جهل والجهل يوجب الحيرة والوقفة فهو كالموت الذي يوجب السكون
وايضا الميت لا يهتدي الى شيء والجاهل كذلك والهدى علم وبصيرة والعلم والبصيرة يوجب حصول الرشد والنجاة وقوله وجعلنا له نورا يمشي به في الناس عطف على قوله فاحييناه يوجب ان
يكون هذا النور مغايرا لذلك الحيوة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله ان الارواح البشرية لها اربع مراتب في المعرفة فاولها كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد
الاصلي يختلف في الارواح فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ويكون صاحبه بليدا ناقصا والمرتبة الثانية ان يحصل لها
العلوم الكلية الاولية وهي المسماة بالعقل والمرتبة الثالثة ان يحاول الانسان تركيب تلك البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة
بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها قدر عليه والمرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر الروح
مشرقا بتلك المعارف مستضيئا بها مستكملا بظهورها فاذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى وهي حصول الاستعداد فقط هي المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهي حصول
العلوم البديهية الكلية فهي المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالثة وهي ان يركب تلك البديهيات حتى يتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات النظرية فهي المراد من قوله وجعلنا له نورا
والمرتبة الرابعة وهي قوله يمشي به في الناس اشارة الى كونه مستحضرا لتلك الجلايا القدسية ناظرا اليها وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الانسانية ويمكن ايضا ان يقال الحيوة عبارة عن الاستعداد

القائم بوجوه الرجع والنور عبارة عن ابصال نور الوحي والتنزيل فانه لابد في الابصار من امرين من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة لابد فيها من امرين من سلامة حاسة العقل ومن طلوع الوحي والتنزيل فلهذا السبب قال المفسرون المراد بهذا النور القرآن ومنهم من قال هو نور الدين ومنهم من قال النور الحكمة والاقوال باسرها متقاربة والتحقيق ما ذكرناه اما مثل الكافر فهو كمن في الظلمات ليس بخارج منها وفي قوله ليس بخارج منها دقيقة عقلية وهي ان الشيء اذا دام حصوله مع الشيء صار كالامر الذاتي والصفة اللازمة فاذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة اللازمة يعسر ازالتها عنه نعوذ بالله من هذه الحالة واعلم ان الواقف في الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدي الى وجه صلاحه فيستولي عليه الخوف والفزع والعجز عن الوقوف **المسألة الرابعة** اختلفوا في ان هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين او هو عام في كل مؤمن وكافر فيه قولان الاول انه خاص بانسانين معينين ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس رض روي ان ابا جهل رمى النبي عليه الصلوة والسلم بفرث وحمزة يومئذ لم يؤمن فاخبر حمزة بما فعل حمزة راجعا من الصيد وبيده قوس فعلا ابا جهل فضرب راسه بقوسه فقال ابو جهل اما ترى ما جاء به سفه عقولنا وسب الهتنا فقال حمزة وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فنزلت الاية والرواية الثانية قال مقاتل نزلت الاية في النبي صلى الله عليه واله وسلم وابي جهل وذلك انه قال زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نؤمن به الا ان ياتينا وحي كما ياتيه فنزلت الاية والرواية الثالثة قال عكرمة والكلبي نزلت في عمار بن ياسر وابي جهل والرواية الرابعة قال الضحاك نزلت في عمر بن الخطاب وابي جهل والقول الثاني ان هذه الاية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين وهذا هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا في الكل كان التخصيص محض التحكم وايضا قد ذكرنا ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فالقول بان سبب نزول هذه الاية المعينة كذا وكذا مشكل الا اذا قيل ان النبي عليه الصلوة والسلم قال ان مراد الله من هذه الاية العامة فلان بعينه **المسألة الخامسة** هذه الاية من اقوى الدلائل ايضا على ان الكفر والايمان من الله تعالى لان قوله فاحييناه وقوله وجعلنا له نورا يمشي به في الناس قد بينا انه كناية عن المعرفة والهدى وذلك يدل على ان كل هذه الامور انما حصل بالله ومن الله والدليل العقلي ساعدت على صحته وهو الدليل الداعي على ما لخصناه وايضا فان عاقلا لا يختار الجهل والكفر لنفسه فمن المحال ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا جاهلا فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل ذلك وانما حصل ضده وهو الكفر والجهل علمنا ان ذلك حصل بايجاد غيره فان قالوا انما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل انه علم قلنا فحاصل الكلام انه انما اختار الجهل لسابقة جهل فان كان الكلام في ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لزم الذهاب الى غير النهاية والا وجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه بايجاده وتكوينه وهو المطلوب

قوله تعالى **وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون** وفيه مسائل **المسألة الاولى** الكاف في قوله وكذلك يوجب التشبيه وفي قولان الاول وكما جعلنا في مكة صناديدها ليمكروا فيها كذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها الثاني انه معطوف على ما قبله اي كما زينا للكافرين اعمالهم **المسألة الثانية** الاكابر جمع الاكبر والاية على التقديم والتاخير تقديره جعلنا مجرميها اكابر ولا يجوز ان يكون الاكابر مضافة لانه لا يتم المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول الثاني للجعل لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا او دليلا وما اشبه ذلك لاقتضاء الجعل مفعولين ولانك اذا اضفت الاكابر فقد اضفت الصفة الى الموصوف وذلك لا يجوز عند البصريين **المسألة الثالثة** صار تقدير الاية جعلنا في كل قرية مجرميها اكابر ليمكروا فيها وذلك يقتضي انه تعالى انما جعلهم بهذه الصفة لانه اراد منهم ان يمكروا بالناس وهذا ايضا يدل على ان الخير والشر بارادة الله تعالى اجاب الجبائي عنه بان حمل هذه اللام على لام العاقبة وذكر عنه انه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما اذا اراد ذلك فجاء الكلام على سبيل التشبيه وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة عن الحد والحصر **المسألة الرابعة** قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابر لانهم لاجل رياستهم اقدر على الغدر والمكر وترويج الاباطيل على الناس من غيرهم ولان كثرة المال وقوة الجاه تحمل الانسان على المبالغة في حفظهما وذلك الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق الذميمة من المكر والغدر والكذب والغيبة والنميمة والايمان الكاذبة ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى ان الله تعالى حكم بانه انما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه ثم قال تعالى وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون والمراد منه ما ذكره تعالى في اية اخرى وهي قوله ولا يحيق المكر السيء الا باهله وقد ذكرنا حقيقة ذلك في اول سورة البقرة في تفسير قوله يستهزئ بهم قالت المعتزلة لا شك ان قوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد والزجر فلو كان ما قبل هذه الاية يدل على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس فكيف يليق بالرحيم الكريم ان يريد المكر ويخلق فيهم المكر ثم يهددهم عليه ويعاقبهم اشد العقاب عليه واعلم ان معارضة هذا الكلام بالوجوه المشهورة قد ذكرناها

قوله تعالى **واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين اجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون** اعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء الكفار حسدهم انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد عليه الصلوة والسلم قالوا لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله وهذا يدل على نهاية حسدهم وانهم انما بقوا مصرين على الكفر لا لطلب الحجة بل لنهاية الحسد قال المفسرون قال الوليد بن المغيرة والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها منك لاني اكبر منك سنا واكثر منك مالا وولدا فنزلت الاية وقال الضحاك اراد كل واحد منهم ان يخص بالوحي والرسالة كما اخبر الله عنهم في قوله بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة وظاهر الاية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك ايضا لانه تعالى قال واذا جاءتهم اية قالوا وهذا يدل على ان جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام وايضا فما قبل هذه الاية يدل على ذلك ايضا وهو قوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ثم ذكر عقيب هذه الاية انهم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وظاهره يدل على ان المكر المذكور في الاية الاولى هو هذا الكلام الخبيث واما قوله تعالى لن نؤمن حتى نؤتى ففيه قولان الاول وهو المشهور ان القوم ارادوا ان يحصل لهم النبوة والرسالة كما حصلت لمحمد عليه الصلوة والسلم وان يكونوا متبوعين لا تابعين ومخدومين لا خادمين والقول الثاني وهو قول الحسن ونقل

عن ابن عباس رض ان المعنى اذا جاءتهم اية من القرآن يامرهم باتباع محمد صلى الله عليه واله وسلم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى وهو قول مشركي العرب لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه من الله الى ابي جهل والى فلان وفلان كتابا على حدة وعلى هذا التقدير فالقوم ما طلبوا النبوة وانما طلبوا ان ياتيهم ايات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الانبياء المتقدمين كي تدل على صحة نبوة محمد عليه الصلوة والسلم قال المحققون والقول الاول اولى لان قوله الله اعلم حيث يجعل رسالته لا يليق الا بالقول الاول ولمن نصر القول الثاني ان يقول انهم لما اقترحوا تلك الايات القاهرة فلو اجابهم الله اليها واظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة وح يصلح قوله الله اعلم حيث يجعل رسالته فالمعنى ان للرسالة موضعا مخصوصا لا يصلح وضعها الا فيه فمن كان مخصوصا موصوفا بتلك الصفات التي لاجلها يصح وضع الرسالة فيه كان رسولا والا فلا والعالم بتلك الصفات ليس الا الله سبحانه واعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسألة فقال بعضهم النفوس والارواح متساوية في تمام الماهية فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان وتفضل وقال اخرون بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها فبعضها خيرة طاهرة عن علائق الجسمانيات مشرقة بالانوار الالهية مستعلية منورة وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات فالنفس ما لم يكن من القسم الاول لم يصلح لقبول الوحي والرسالة ثم ان القسم الاول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف الى مراتب لا نهاية لها فلاجرم كانت مراتب الرسل مختلفة فمنهم من حصلت له المعجزة القوية والتبع القليل ومنهم من حصلت له معجزة واحدة او اثنتان وحصل له تبع كثير ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ومنهم من كان التشديد غالبا عليه وهذا النوع من البحث فيه استقصاء ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته فيه تنبيه على دقيقة اخرى وهي ان اقل ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغل والغدر والحسد وقولهم لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله عين المكر والغدر والحسد فكيف يعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات ثم بين تعالى انهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيب الذين اجرموا صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لا يتم الا بامرين التعظيم والمنفعة والعقاب ايضا لا يتم الا بامرين الاهانة والضرر والله تعالى توعدهم بمجموع هذين الامرين في هذه الاية اما الاهانة فقوله سيصيبهم صغار عند الله وانما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر لان القوم انما تمردوا عن طاعة محمد عليه الصلوة والسلم طلبا للعز والكرامة فالله تعالى بين انه يقابلهم بضد مطلوبهم فاول ما يوصل اليهم انما يوصل الصغار والذل والهوان وفي قوله صغار عند الله وجوه الاول ان يكون المراد ان هذا الصغار انما يحصل في الاخرة وحيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه والثاني ان يصيبهم صغار بحكم الله وايجابه في دار الدنيا فلما كان ذلك وهذا حالة جاز ان يضاف الى عند الله الثالث ان يكون المراد سيصيب الذين اجرموا صغار ثابت عند الله اي يعدهم ذلك والمقصود منه التاكيد الرابع ان يكون المراد صغار من عند الله وعلى هذا التقدير فلا بد من اضمار كلمة من واما بيان الضرر والعذاب فهو قوله وعذاب شديد وتحصيل هذا الكلام انه تعالى اعد لهم الخزي العظيم والعذاب الشديد لاجل مكرهم وكذبهم وحسدهم ان ذلك انما يصيبهم

قوله تعالى **فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الايات لقوم يذكرون** في الاية مسائل **المسألة الاولى** تمسك اصحابنا بهذه الاية في بيان ان الهداية والضلال من الله تعالى واعلم ان هذه الاية كما ان لفظها يدل على قولنا فلفظها ايضا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسألة وبيانه ان العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر فقدرته بالنسبة الى هذين الامرين حاصلة على السوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر او الكفر بدلا من الايمان الا اذا حصل في القلب داعية اليه وقد بينا ذلك كثيرة في هذا الكتاب وتلك الداعية لا معنى لها الا علمه او اعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة فاذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك الى فعل ذلك الشيء وان حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وبينا بالدليل ان حصول هذه الدواعي لا بد وان يكون من الله تعالى وان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل اذا ثبت هذا فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد الا اذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة واذا حصل في القلب اعتقاد ان الايمان بمحمد صلى الله عليه واله وسلم مثلا سبب للمنفعة العظيمة في الدين والدنيا يوجب المضار الكثيرة فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الايمان بمحمد عليه الصلوة والسلم ونبوة عظيمة عنه وهذا هو المراد من انه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا فصار تقدير الاية ان من اراد الله منه الايمان قوى دواعيه الى الايمان ومن اراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان وقوى دواعيه الى الكفر ولما ثبت بالدليل العقلي ان الامر كذلك ثبت ان لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلالة العقلية واذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن فليس وراءه بيان ولا برهان قالت المعتزلة في هذه الاية مقامان المقام الاول بيان انه لا دلالة في هذه الاية على قولكم والمقام الثاني بيان التاويل المطابق لمذهبنا وقولنا اما المقام الاول فتقريره من وجوه الاول ان هذه الاية ليس فيها انه تعالى اضل قوما او يضلهم لانه ليس فيها اكثر من انه متى اراد ان يهدي انسانا فعل به كيت وكيت واذا اراد اضلاله فعل به كيت وكيت وليس في الاية انه يريد ذلك او لا يريده والدليل عليه انه تعالى قال لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا فبين تعالى انه كيف يفعل اللهو لو اراده والاخلاف انه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله الوجه الثاني انه تعالى لم يقل ومن يرد ان يضله عن الاسلام بل قال ومن يرد ان يضله فلم قلتم ان المراد ومن يرد ان يضله عن الايمان الوجه الثالث انه تعالى بين في اخر الاية انه انما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء كفره وانه ليس ذلك على سبيل الابتداء فقال كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون الرابع ان قوله تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا يشعر بان جعل الصدر ضيقا حرجا متقدم حصوله على حصول الضلال وان حصوله لذلك المتقدم اثر في حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا فلانا لا نقول به واما عندكم فلان المقتضي لحصول الجهل والضلال هو ان الله تعالى يخلقه فيه بقدرته فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان هذه الاية لا تدل على قولكم اما المقام الثاني وهو ان نفسر هذه الاية على وجه يليق بقولنا ففيه وجوه الاول وهو الذي اختاره الجبائي ونصره القاضي فقال تقدير الاية ومن يرد الله ان يهديه يوم القيمة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ولا يزول عنه وتفسير

هذا الشرح بهو انه تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه وهذا النوع الطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن الا بعد ان يصير مؤمنا وهي بعد ان يصير الرجل مؤمنا يدعوه الى البقاء
على الايمان والثبات عليه واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وبقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاذا آمن عبد واراد الله ثباته فح يشرح صدره اي
يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر وعاند واراد الله تعالى ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج ثم سأل الجبائي نفسه وقال
كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن واجاب عنه بانه تعالى لم يخبر انه يفعل بهم ذلك في كل وقت ولا يمتنع كونهم في بعض الاوقات طيبي القلوب ثم سأل
نفسه على هذا الجواب سؤالا آخر فقال يجب ان يعطل في كل كافر بانه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج في بعض الاوقات واجاب بان ذلك العلم ... لا يمكن ...
ادلوا فيه وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين وعند ظهور الذلة والصغار فيهم فهذا غاية تقرير هذا الجواب الوجه الثاني في التاويل قال ... يجوز ان يقال المراد فمن يرد الله ان يهديه
الى الجنة يشرح صدره للاسلام اي يشرح صدره للاسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة لانه لما رأى ان بسبب الايمان وصل الى هذه الدرجة العالية والمرتبة الرفيعة يزداد
رغبة في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل اليه ومن يرد ان يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ففي ذلك الوقت يضيق صدره ويحرج بسبب الحزن الشديد الذي ناله
للحرمان من الجنة والدخول في النار فقوله ههنا وجه قريب واللفظ محتمل فوجب حمل اللفظ عليه الثالث في التاويل ان يقال حصل في الكلام تقديم وتاخير فيكون المعنى من شرح
صدره للايمان فقد اراد الله ان يهديه اي يخصه بالالطاف الداعية الى الثبات على الايمان او يهديه بمعنى انه يهديه الى طريق الجنة ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمان فقد اراد الله
ان يضله عن طريق الجنة او يضله بمعنى يحرمه عن الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب والجواب عما قالوه اولا ان انه تعالى ...
في هذه الآية ان يضله بل المذكور فيه انه لو اراد ان يضله لفعل كذا وكذا فنقول ان قوله تعالى في آخر الآية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون تصريح بانه يفعل ذلك
الاضلال لان حرف الكاف للتشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك يجعل الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون والجواب عما قالوه ثانيا وهو ان قوله ...
ليس فيه بيان انه يضله عن الدين فنقول ان قوله في آخر الآية كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون تصريح بان المراد من قوله ومن يرد ان يضله هو انه يضله عن الدين والجواب
عما قالوه ثالثا من ان قوله كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون يدل على انه تعالى انما يلقي ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم فنقول لا نم ان المراد ذلك
بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بانهم لا يؤمنون واذا احتملنا هذا لان على هذا الوجه سقط ما ذكروه والجواب عما قالوه رابعا من ان ظاهر الآية يقتضي
ان يكون ضيق الصدر وحرجه سابقا على الضلال وموجبا له فنقول والامر كذلك لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقاد ان الايمان يوجب ... الصلاح والكل يوجب الذم في
الدنيا والعقوبة في الآخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس ونبوّ القلب عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد لان الطريق اذا كان ضيقا لم يقدر
الداخل على ان يدخل فيه فكذلك القلب اذا حصل فيه الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه فلاجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه اطلق لفظ الضيق والحرج عليه فقد سقط هذا الكلام
اما الوجه الاول من التاويلات الثلاثة التي ذكروها فالجواب عنه ان حاصل ذلك الكلام يرجع الى تفسير الضيق والحرج باستيلاء الغم والحزن على قلب الكافر وهذا بعيد لانه تعالى ميز الكافر
عن المؤمن بهذا الضيق والحرج فلو كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر لوجب ان يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والهموم والاحزان ازيد مما يحصل في قلب المؤمن
نعرفها كل احد ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل الامر في حق الكافر والمؤمن على السوية بل كان الحزن والبلاء في حق المؤمن اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر
بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وقال عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل اما الوجه الثاني من التاويلات الثلاثة فهو ايضا مدفوع لانه يرجع حاصله
الى ايضاح الواضحات لان كل احد يعلم بالضرورة ان كل من هداه الله الى الجنة بسبب الايمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره بالايمان مزيد انشراح وذلك الوقت ...
ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة فحمل الآية عليه اخراج للآية من الفائدة واما الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة
فهو يقتضي تخليل نظم الآية وذلك لان الآية تقتضي ان يحصل انشراح الصدر من قبل الهداية ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان وانتم عكستم القضية فقلتم العبد يحصل في نفسه
انشراح الصدر ثم ان الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى انه يخصه بمزيد الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان والدليل اللفظي انما يمكن التمسك به اذا ابقينا ما فيه من التركيبات و
الترتيبات فاما اذا ابطلناها وازلناها لم يمكن التمسك بشيء منها اصلا وفتح هذا الباب يوجب ان لا يمكن التمسك بشيء من الآيات والنطق في القرآن واخراجه عن كونه حجة فهذا هو
الكلام المفصل على هذه السؤالات ثم انا نختم الكلام في هذه المسألة بهذه الخاتمة القاهرة وهي انا بينا ان فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى فعل الايمان وان
تلك الداعية هي من الله تعالى وكذلك القول في جانب الكفر ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى لان قوله فمن يرد الله ان يهديه ... في قلبه ما يدعوه الى الايمان ومن يرد ان يضله يلقي في قلبه
ما يصرفه عن الايمان ويدعوه الى الكفر وقد ثبت بالبرهان العقلي ان الامر يجب ان يكون كذلك وعلى هذا التقدير صح ما ذكرناه من السؤالات ساقط **المسألة الثانية** في تفسير الالفاظ
اما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان الاول قال الليث يقال شرح الله صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول ذلك الامر فتوسع واقول ان الشرح شرح الصدر هو توسع الصدر ولا شك انه
ليس المراد منه ان يوسع صدره على سبيل الحقيقة لا شبهة ان ذلك محال بل لا بد من تفسيره بتوسع الصدر فنقول الحقيقة ما ذكرنا فيما تقدم ولا باس باعادته فنقول اذا اعتقد الانسان في
عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح مال الطبع اليه وقوي رغبته في حصوله وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله فسمي هذه الحالة بسعة النفس واذا اعتقد في عمل من الاعمال ان شره زائد
وضرره راجح عظم النفرة عنه وحصل في الطبع نفرة ونبو عن قبوله ومعلوم ان الطريق اذا كان ضيقا لم يمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فاذا حصل العلم

ان الامر الفلاني زائد النفع والخير وحصل الميل اليه فقد حصل ذلك الميل في ذلك القلب فقيل انشرح الصدر واذا حصل اعتقاد انه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل اليه فقيل ضاق الصدر تشبيها
له بالطريق الذي لا يمكن الدخول فيه فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه والوجه الثاني في تفسير شرح فلان امره اذا اظهره واوضحه وشرح شيئا اذا كانت مشكلة فبينها واعلم ان لفظ
الشرح غير مختص بجانب الحق لانه وارد في الاسلام في قوله افمن شرح الله صدره للاسلام وفي الكفر في قوله ولكن من شرح بالكفر صدرا قال المفسرون لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وقيل له كيف يشرح الله صدره فقال عليه السلام يقذف نورا فيه حتى يتسع وينشرح فقيل هل لذلك من امارة يعرف بها فقال عليه السلام الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار
الغرور والاستعداد للموت قبل نزوله فهو يشتمل على امرين احدهما النفرة عن الدنيا والرغبة في الآخرة واذا عرفت هذا فنقول الداعي الى الفعل لا بد وان يحصل قبل حصول الفعل وشرح الصدر
للايمان عبارة عن حصول الداعي الى الايمان فلهذا المعنى اشعر ظاهر الآية بان شرح الصدر متقدم على حصول الاسلام وكذا القول في جانب الكفر اما قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا ففيه مباحث الاول قرأ ابن كثير ضيقا ساكنة الياء وكذلك في كل القرآن والباقون مشددة الياء مكسورة فيحتمل ان يكون المشددة والمخففة بمعنى واحد كسيد وسيد وهين وهين
وميت وميت وقرأ نافع وابو بكر عن عاصم حرجا بكسر الراء والباقون بفتحها قال الفراء وهو في كسره ونصبه بمنزلة الوحد والوحد والفرد والفرد والدنف والدنف قال الزجاج الحرج في
اللغة اضيق الضيق ومعناه انه ضيق جدا فمن قال رجل حرج الصدر بفتح الراء فمعناه ذو حرج في صدره ومن قال حرجا جعله فاعلا وكذلك رجل دنف ودنف وذو دنف
الثاني قال المفسرون الحرج بكسر الراء الضيق والحرج بالفتح جمع حرجة وهو الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناله الراعية وحكى الواحدي رحمه الله في هذا الباب حكايتين احديهما روى عن عبيد بن
عمير عن ابن عباس انه قرأ هذه الآية وقال هل ههنا احد من بني بكر قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الوادي الكثير الشجر المستمسك الذي لا طريق فيه فقال ابن عباس كذلك قلب الكافر
الثانية روى الواحدي عن ابي الصلت الثقفي قال قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذه الآية ابغوا لي رجلا من كنانة واجعلوه راعيا فاتوه به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة فيكم قال الحرجة فينا الشجرة
تحدق بها الاشجار فلا يصل اليها راعية ولا وحشية فقال عمر كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الخير اما قوله تعالى كانما يصعد في السماء ففيه بحثان البحث الاول قرأ ابن كثير يصعد ساكنة
الصاد وقرأ ابو بكر عن عاصم يصاعد بالالف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد والباقون يصعد بتشديد الصاد والعين بغير الف اما قراءة ابن كثير يصعد فهو من الصعود والمعنى انه في
نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من يكلف الصعود الى السماء فكما ان ذلك التكليف ثقيل على القلب فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر واما قراءة ابي بكر يصاعد فهو مثل يتصاعد
واما قراءة الباقين يصعد فهو بمعنى يتصعد فادغمت التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه البحث الثاني في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول كما ان الانسان اذا كلف الصعود
الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وقعه عليه وقويت نفرته عنه فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان ويعظم نفرته عنه والثاني ان يكون التقدير ان قلبه ينبو عن الاسلام ويتباعد عن قبول
الايمان فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد من الارض الى السماء واما قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ففيه بحثان البحث الاول الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه بشيء وفيه وجهان
الاول التقدير انه جعل الرجس عليهم كجعله ضيق الصدر في قلوبهم الثاني قال الزجاج التقدير مثل ما قصصنا عليك يجعل الله الرجس البحث الثاني اختلفوا في تفسير الرجس فقال ابن عباس رضي الله عنه هو
الشيطان يسلطه الله عليهم قال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال عطاء الرجس العذاب قال الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة ويختم تفسير هذه الآية بما روي عن محمد بن كعب
القرظي انه قال بدأ نزاع امر القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فاذا كان يوم القيامة نادى مناد وقد جمع الناس بحيث
يسمع الكل اين خصماء الله فيقوم القدرية وقد اورد القاضي هذا الحديث في تفسيره وقال هذا الحديث من اقوى ما يدل على ان القدرية هم الذين ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا
لان الذين يقولون هذا القول هم خصماء الله لانهم يقولون لله اي ذنب لنا حتى تعاقبنا وانت الذي خلقته فينا واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له ويسرتنا له
فهؤلاء لا بد وان يكونوا خصماء الله بسبب هذه الحجة اما الذين قالوا ان الله مكن وازاح العلة وانما اتى العبد من قبل نفسه فكلامه موافق لما يعامل به ...
يكونون خصماء الله بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لانه يقال له بعد ما عرفت من مذهب ... انه ليس للعبد على الله حجة ولا
بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة فكيف يصير الانسان الذي هذا دينه واعتقاده خصما لله تعالى
فهم المعتزلة ويشير من وجوه الاول ادعى عليه وجوب الثواب والعوض ويقول لو لم يعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء فهذا
الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى الثاني ان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم انه في آخر حياته قال لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ثم مات فان
رب العالمين اعطاه النعم العالية والدرجات الزائدة الف الف الف سنة ثم اراد ان يقطع تلك النعم عنه لحظة واحدة فذلك العبد يقول يا الهي ... ان
تترك لحظة واحدة فانك لو تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية والحاصل ان اقدام ذلك الايمان لحظة واحدة اوجب على الله ايصال تلك النعم ... ولا طريق له
اليه الا الخلاص عن هذه العهدة فهذا هو الخصومة اما من يقول انه لا حق لاحد من الملائكة والانبياء على الله تعالى وكل ما يوصل اليهم من الثواب فهو تفضل واحسان من الله فهذا لا يكون
خصما والوجه الثالث في تقرير هذه الخصومة ما حكي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري لما فارق مجلس استاذه ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على اقاويله عظمت الوحشة بينهما
فاتفق ان يوما من الايام عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك المجلس وجلس في بعض الجوانب مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك
من العجائز اني اعلمك مسألة فاذكرها لهذا الشيخ وقولي له كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية الدين والزهد والثاني كان في غاية الكفر والفسق والثالث كان صبيا لم يبلغ فماتوا
على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات النار واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي ان الصبي اراد ان يرقى

تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا لان الله تعالى يقول له انه انما وصل الى تلك الدرجات العالية بسبب انه اتعب نفسه في العلم والعمل وانت ليس
لك تلك الاعمال فقال ابو الحسن فان قال له ذلك الصبي يقول يا رب العالمين ليس الذنب لي لانك امتني قبل البلوغ ولو امهلتني فربما زدت على اخي الزاهد فقال الجبائي يقول الله له علمت انك
لو عشت لطغيت وكفرت وكنت تستوجب النار فقبل ان تصل الى تلك الحالة راعيت مصلحتك وامتك حتى تنجو من العقاب فقال ابو الحسن فلو قال له الاخ الفاسق الكافر رافعا
راسه من الدرك الاسفل من النار وقال يا رب العالمين ويا احكم الحاكمين ويا ارحم الراحمين كما علمت من ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ لكفر فقد علمت مني ذلك فلم راعيت مصلحته وما راعيت
مصلحتي قال الراوي فلما وصل الكلام الى هذا الموضع انقطع الجبائي فلما نظر الى ابي الحسن فعلم ان هذه المسالة منه لا من العجوز ثم ان ابا الحسين البصري جاء بعد اربعة ادوار او
اكثر من بعد الجبائي فاراد ان يجيب عن هذا السوال فقال نحن لا نرضى حتى هؤلاء الاخوة الثلثة بهذا الجواب الذي ذكرتم بل ههنا لنا جواب اخر سوى ما ذكرتم قال وهو مسبوق على
مسالة اختلف شيوخنا فيها وهي هل يجب على الله تعالى ان يكلف العبد ام لا فقال البصريون التكليف محض التفضل والاحسان وهو غير واجب على الله وقال البغداديون انه واجب على
الله قال فان فرعنا قول البصريين فلله تعالى ان يقول لذلك الصبي انه طولت عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كونه متفضلا على اخيك الزاهد بهذا
التفضل ان يكون متفضلا عليك بمثله واما ان فرعنا على قول البغداديين فالجواب ان يقال ان اطالة عمر اخيك وتوجيه التكليف كان احسانا في حقه ولم يلزم منه عود مفسدة الى
الغير فلا جرم فعلته اما اطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة الى غيرك فلهذا السبب فعلت ذلك في حقك فظهر الفرق هذا ملخص كلام ابي الحسين البصري
في تخليص شيخه المتقدم عن سوال الاشعري بل حاصله في تخليص الاله عن سوال العبد واقول قبل الخوض في الجواب عن كلام ابي الحسين صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله
تعالى انما تصح على قول المعتزلة فاما على قول اصحابنا فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب وليس للعبد ان يقول لربه لم فعلت كذا وكذا فثبت ان خصماء الله هم المعتزلة لا اهل
السنة وذلك تقوية غرضنا ويحصل مقصودنا ثم نقول اما الجواب الاول وهو ان اطالة العمر وتوجيه التكليف تفضل فيجوز ان يخص به بعضا دون بعض فنقول هذا الكلام مدفوع
لانه تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع من ايصاله الى الثاني قبيح من الله تعالى لان الايصال الى هذا الثاني ليس فعلا شاقا على الله ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من
الوجوه وهذا الثاني يحتاج الى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد الا ترى ان من منع غيره من النظر في مراته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قبح ذلك لانه منع من النفع
من غير اندفاع ضرر اليه ولا وصول نفع اليه فان كان حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا فليكن مقبولا ههنا وان لم يكن مقبولا البتة في شيء من المواضع وبطل كلامكم من اصله
فثبت ان هذا الجواب فاسد واما الجواب الثاني فهو ايضا فاسد وذلك لان قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه ان هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة والا لزم ان يحصل
المفسدة اما في حق الكل وانه باطل بل معناه انه تعالى علم انه اذا كلف هذا الشخص فان شخصا اخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تكليفه فلو كلف
علم من ذلك الكافر انه اذا كلفه فانه يختار الكفر عند ذلك التكليف فوجب ان يترك تكليفه وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله انه يكفر وانتم لا تجيزونه ثم نقول انه
يجب عليه تعالى ترك التكليف اذا علم ان غيره يختار فعلا قبيحا عند هذا التكليف ولا يجب عليه تركه اذا علم تعالى ان ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف هذا محض التحكم فثبت ان الجواب
الذي استخرجه ابو الحسين بلطيف فكره ودقيق نظره بعد خمسة ادوار ضعيف فظهر ان خصماء الله هم المعتزلة دون اصحابنا قوله وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الايات
لقوم يذكرون في الاية مسائل المسئلة الاولى وهذا اشارة الى مذكور تقدم ذكره فيه قولان الاول وهو الاقوى عندي انه اشارة الى ما ذكره وقرره في الاية المتقدمة وهو ان
الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى فوجب كون الفعل من الله وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدا لجميع الكائنات والممكنات وانما سماه صراطا لانه
يؤدي الى العلم بالتوحيد الحق وانما وصفه بكونه مستقيما لان قول المعتزلة غير مستقيم وذلك لان رجحان طرفي الممكن على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان توقف على المرجح لزم
ان يقال الفعل لا يصدر عن القادر الا عند انضمام الداعي اليه وحينئذ يتم قولنا ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة واما ان لم يتوقف رجحان طرفي الممكن على الاخر على
مرجح وجب ان يحصل هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع وابطال القول بالفعل والفاعل والتاثير والموثر فاما القول بان هذا الرجحان
يحتاج الى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم انما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الاطلاق وذلك يوجب عين مذهبنا فهذا
القول هو المختار عندنا في تفسير هذه الاية والقول الثاني ان قوله وهذا صراط ربك مستقيما اشارة لكل ما سبق ذكره في كل القران قال ابن عباس يريد هذا الذي انت عليه يا
محمد دين ربك وقال ابن مسعود يعني القران والقول الاول اولى لان عود الاشارة الى الاقرب المذكورات اولى واذا ثبت هذا فنقول انه لما امر الله تعالى بمتابعة ما في الاية المتقدمة وجب
ان تكون هي من المحكمات لا من المتشابهات لانه تعالى اذا ذكر شيئا وبالغ في الامر بالتمسك به والرجوع اليه والتعويل عليه وجب ان يكون من المحكمات فثبت ان الاية المتقدمة من المحكمات
وانه يجب اجراؤها على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتاويل المسئلة الثانية قال الواحدي انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه هذا وذلك ان ذا يتضمن معنى الاشارة كقولك
هذا زيد قائما معناه اشير اليه في حال قيامه واذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقديم الحال عليه لا يجوز قائما هذا زيد ويجوز ضاحكا جاء زيد اما قوله قد فصلنا
الايات لقوم يذكرون فمعنى تفصيل الايات ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالاخر والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في ايات كثيرة من
هذه السورة متوالية متعاقبة بطرق كثيرة ووجوه مختلفة واما قوله لقوم يذكرون فالذي اظنه والعلم عند الله تعالى انما جعل مقطع هذه الاية هذه اللفظة لانه تقرر في العقل
ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر الا لمرجح فكانه تعالى يقول للمعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في

مسالة القضاء والقدر قوله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما بين عظم نعمه في الصراط المستقيم وبين تعالى انه معد لمن يكون من المتذكرين بين الفوائد
الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم فقال لهم دار السلام عند ربهم وفي هذه الاية تشريفات النوع الاول ان السلام من اسماء الله تعالى فدار السلام هي الدار المضافة
الى الله تعالى كما قيل للكعبة بيت الله وللخليفة عبد الله والقول الثاني ان السلام صفة الدار بمعنى دار السلامة والعرب تلحق هذه الهاء في كثير من المصادر وتحذفها
يقولون ضلال وضلالة وسفاه وسفاهة ولذاذ ولذاذة ورضاع ورضاعة الثالث ان السلام جمع السلامة وانما سميت الجنة بهذا الاسم لان انواع السلامة حاصلة فيها باسرها اذا
عرفت هذين القولين فالقائلون بالقول الاول قالوا انه اولى لان اضافة الدار الى الله نهاية في تشريفها وتعظيمها واكبار قدرها فكان ذكر هذه الاضافة مبالغة في تعظيم الامر والقائلون
بالقول الثاني احتجوا بقولهم من وجهين الاول انه وصفها بكونها دار السلام ادخل في الترغيب من اضافة الدار الى الله تعالى والثاني ان وصف الله تعالى بانه السلام مجاز وانما وصف بذلك لانه تعالى
ذو السلام واذا امكن حمل الكلام على حقيقته كان اولى النوع الثاني من الفوائد الكثيرة في هذه الاية قوله عند ربهم وفي تفسيره وجوه الاول المراد انها معدة عنده تعالى كما تكون الحقوق
معدة مهياة حاضرة ونظيره قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية في بيان وصولهم اليها وكونهم على ثقة من ذلك الوجه الثاني وهو الاقرب الى التحقيق ان قوله عند ربهم يشعر بان
ذلك الامر المدخر موصوف بالقرب من الله وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة وذلك يدل على ان ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة الى حيث لا يعرف كنهه
الا الله ونظيره قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين الوجه الثالث انه تعالى قال في صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقال في صفة المؤمنين في الدنيا انا عند
المنكسرة قلوبهم لاجلي وقال ايضا انا عند ظن عبدي بي وقال في صفتهم يوم القيامة في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال في دارهم لهم دار السلام عند ربهم وقال في ثوابهم جزاؤهم
عند ربهم وذلك يدل على حصول كمال صفة العبودية النوع الثالث من التشريفات المذكورة في هذه الاية قوله وهو وليهم والولي معناه القريب فقوله تعالى عند ربهم يدل على قربهم من الله
تعالى وقوله وهو وليهم يدل على قرب الله منهم ولا نرى في العقل درجة للعبد اعلى من هذه الدرجة وايضا فقوله وهو وليهم يفيد الحصر اي لا ولي لهم الا هو وكيف وهذا التشريف
انما حصل على التوحيد المذكور في قوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الاية فهؤلاء الاقوام قد عرفوا من هذه الاية ان المدبر والمقدر ليس الا هو وان النافع والضار ليس الا
هو فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه فما كان رجوعهم الا اليه وما كان توكلهم الا عليه وما كان انسهم الا به فلما كانوا له لا جرم قال سبحانه وهو وليهم وهذا اخبار بانه سبحانه
يتكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعرفة والنصرة وايصال الخيرات ودفع البليات ثم قال بما كانوا يعملون وانما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن
العمل فان العمل لا بد منه وتحقيق القول فيه ان بين النفس والبدن تعلقا فاذا قوي امر استغناء الاثر في البدن فيتحول البدن وكمل فيه الهيات البدنية ثم يصعد من البدن
الى النفس فاذا واظب الانسان على اعمال البر والخير ظهرت الاثار المناسبة لها في جوهر النفس وذلك يدل على ان السالك لا بد له من العمل وانه لا سبيل له الى تركه البتة قوله تعالى ويوم
يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا قال النار مثواكم خالدين
فيها الا ما شاء الله ان ربك حكيم عليم اعلم انه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك لتكون قصة اهل الجنة مردفة بقصة
اهل النار ليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد وفيه مسائل المسئلة الاولى ويوم يحشرهم منصوب بمحذوف اي واذكر يوم نحشرهم او يوم نحشرهم قلنا يا معشر الجن او يوم
نحشرهم قلنا يا معشر الجن او يوم نحشرهم وقلنا يا معشر الجن كان ما لا يوصف لفظاعته المسئلة الثانية الضمير في قوله ويوم يحشرهم الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى
المعلوم لا الى المذكور وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين علم ان الله يبعثهم والثاني انه عائد الى الشياطين الذين قال فيهم في قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس
والجن الاية المسئلة الثالثة في الاية محذوف والتقدير ويوم نحشرهم جميعا فيقول يا معشر الجن ويكون هذا القائل هو الله تعالى كما انه الحاشر لجميعهم وهذا القول منه تعالى بعد
لا يكون الا تبكيتا وبيانا بجهة انهم وان تمردوا في الدنيا فينتهي حالهم في الاخرة الى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالجرم وقال الزجاج التقدير فيقال لهم يا معشر الجن لانه بعيد
ان يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار بدليل قوله في صفة الكفار ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم اما قوله تعالى قد استكثرتم من الانس فنقول هذا لا بد فيه من التاويل لان الجن لا يقدرون
على الاستكثار من نفس الانس لان القادر على الخلق ليس الا الله فوجب ان يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء الى الضلال مع مصادفة القبول اما قوله وقال
اولياؤهم من الانس فالاقرب انه حذف فيه كما قال للجن تبكيتا فكذلك قال للانس توبيخا لانه حصل من الجن الدعاء ومن الانس القبول والمشاركة حاصلة بين الفريقين فلما بكت
تعالى كلا الفريقين حكى ههنا جواب الانس وهو قولهم ربنا استمتع بعضنا ببعض فاعترفوا بالتوفر على منافع الدنيا والاستمتاع بلذاتها الى ان بلغوا هذا المبلغ الذي علموا
انهم اتوا بسوء عاقبتهم ثم ههنا قولان الاول قوله استمتع بعضنا ببعض المراد منه استمتاع الجن بالانس والانس بالجن ثم على هذا القول في المراد من ذلك الاستمتاع وجهان الاول
ان معنى هذا الاستمتاع هو ان الرجل كان اذا سافر فامسى بارض قفر وخاف على نفسه قال اعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت امنا في نفسه فهذا استمتاع الانس بالجن واما
استمتاع الجن بالانس فهو ان الانسي اذا عاذ بالجن كان ذلك تعظيما منه للجن وذلك الجني يقول قد سدنا الانس والجن لان الانسي قد اعترف لنا بانا نقدر ان ندفع عنه وهذا قول الحسن
وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتج بقوله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والوجه الثاني في تفسير هذا الاستمتاع ان الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم
فصار الجن كالرؤساء والانس كالاتباع والخادمين المطيعين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير ولا شك ان هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم فهذا استمتاع
الجن بالانس واما استمتاع الانس بالجن فهو ان الجن كانوا يدلونهم على انواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الامور عليهم وهذا القول اختيار الزجاج قال والقول الذي

من الوجه المتقدم والدليل عليه قوله تعالى قد استكثرتم من الانس ومن كان يقول من الانس اعوذ بسيد هذا الوادي قليل والقول الثاني ان قوله تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض هو كلام الانس
خاصة لان استمتاع الجن بالانس وبالعكس امر قليل نادر لا يكاد يظهر اما استمتاع بعض الانس ببعض فهو امر ظاهر فوجب حمل الكلام عليه وايضا قوله تعالى وقال اولياؤهم
من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس الذين هم اولياء الجن فوجب ان يكون المراد منه استمتاع بعضهم ببعض استمتاع بعض اولئك القوم ببعض ثم قال تعالى حكاية عنهم
وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا والمعنى ان ذلك الاستمتاع كان حاصلا الى اجل معين ووقت محدود ثم جاءت الحسرة والندامة من حيث لا تنفع واختلفوا في ان ذلك الاجل اي الاوقات قال
بعضهم هو وقت الموت وقال اخرون هو وقت التخلية والتمكين وقال قوم ثالث المراد وقت المحاسبة في القيمة والذين قالوا بالقول الاول قالوا انه يدل على ان كل من مات من مقتول وغيره
فانه يموت باجله لانهم اقروا انا بلغنا اجلنا الذي اجلت لنا وفيهم المقتول وغير المقتول ثم قال تعالى النار مثواكم اي قال الله النار مثواكم والمثوى المقام والمقر والمصير ثم لا يبعد ان
للانسان مقام ومقر يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى فبين تعالى ان ذلك المقام والمثوى مخلد من بعدهم فقوله تعالى خالدين فيها ثم قال تعالى الا ما شاء الله وفيه وجوه الاول
ان المراد منه استثناء اوقات المحاسبة لانه في تلك الاحوال ليسوا بخالدين في النار الثاني ان المراد الاوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار الى عذاب الزمهرير يروى انهم يدخلون
واديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد الشديد الى حر الجحيم الثالث قال ابن عباس رضي الله عنهما استثنى الله قوما سبق في علمه انهم يسلمون ويصدقون النبي عليه الصلوة والسلام
وعلى هذا القول يجب ان يكون ما بمعنى من قال الزجاج القول الاول اولى لان معنى الاستثناء انما هو من يوم القيمة لان قوله ويوم يحشرهم جميعا هو يوم القيمة ثم قال خالدين فيها
مذ يبعثون الا ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم الرابع قال ابو مسلم هذا الاستثناء غير راجع الى الخلود وانما هو راجع الى الاجل المؤجل
فكانهم قالوا وبلغنا اجلنا الذي سميته لنا الا من اهلكته قبل الاجل المسمى كقوله تعالى الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن وكما فعل بقوم نوح وعاد وثمود ومن اهلكه
قبل الاجل الذي لو امنوا لبقوا الى الوصول اليه فتلخيص الكلام ان يقولوا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الاجل الا من شئت ان تخترمه فاخترمته بكفره وضلاله
واعلم ان هذا الوجه وان كان محتملا الا انه ترك لظاهر ترتيب الفاظ هذه الاية ولما امكن اجراء الاية على ظاهرها فلا حاجة الى هذا التكلف ثم قال ان ربك حكيم عليم
اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازات وكانه تعالى يقول انما حكمت بخلود الكفار بعذاب الابد لعلمي انهم يستحقون ذلك والله اعلم المسئلة الرابعة قال القاضي
قوله النار مثويكم يقتضي ان اهل النار ان يقيموا خالدين قوله تعالى وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون فيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية فوائد
الفائدة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الجن والانس ان بعضهم يتولى بعضا بين ان ذلك انما يحصل بتقديره وقضائه فقال وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا والدليل على ان الامر كذلك ان
القدرة صالحة للطرفين اعني العداوة والصداقة فلولا حصول الداعي الى الصداقة لما حصلت الصداقة بل العداوة وتلك الداعية لا تحصل الا بخلق الله تعالى قطعا للتسلسل فثبت بهذا البرهان ان
الله هو الذي يولي الظالمين بعضا وبهذا التقدير تصير هذه الاية دليلا لنا في مسئلة الجبر والقدر الفائدة الثانية انه تعالى لما بين ان لاهل الجنة دار السلام وبين انه تعالى وليهم
بالحفظ والحراسة والمعونة والنصرة فكذلك لما بين حال اهل النار ذكر ان معونتهم ومتوليهم النار ثم بين ان اولياءهم من يشبههم في الظلم والخزي والنكال وهذه مناسبة لطيفة حسنة
الفائدة الثالثة كان الشيخ في قوله وكذلك نولي يقتضي شيئا تقدم ذكره والذي تقدم ذكره انه تعالى كان الجن والانس الذين تقدم ذكرهم العذاب العام الذي لا يخص منه كذلك نولي بعض الظالمين
بعضا الفائدة الرابعة وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا لان الجنسية علة الضم فالارواح الخبيثة تنضم الى ما يشاكلها في الخبث وكذا القول في الارواح الطاهرة وكل احد يهتم
بشان من يشاكله في النصرة والتقوية المسئلة الثانية الاية تدل على ان الرعية متى كانوا ظالمين فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فاذا ارادوا ان يتخلصوا من ذلك الامير الظالم فليتركوا الظلم
وايضا الاية تدل على انه لا بد في الخلق من امير وحاكم لانه تعالى اذا كان لا يخلي اهل الظلم من امير ظالم فبان لا يخلي اهل الصلاح من امير يحملهم على زيادة الصلاح اولى قال علي عليه السلام
لا يصلح للناس الا امير عادل او جائر فانكروا قوله او جائر فقال نعم يؤمن السبيل ويمكن من اقامة الصلوات وحج البيت وروي ان ابا ذر رضي الله عنه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الامارة فقال له انك ضعيف وانها امانة وهي في القيمة خزي وندامة الا من اخذها بحقها وادى الذي عليه فيها وعن مالك بن دينار انه جاء في بعض كتب الله انا الله مالك الملوك قلوب
الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليهم رحمة ومن عصاني جعلتهم عليهم نقمة لا تشغلوا انفسكم بسب الملوك لكن توبوا الى اعطفهم عليكم اما قوله تعالى بما كانوا يكسبون فالمعنى
نولي بعض الظالمين بعضا بكسبهم ذلك لان بعضهم مكتسبا للظلم فالمراد منه اما ان الجنسية علة للضم والله اعلم قوله تعالى يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم يقصون
عليكم اياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحيوة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين اعلم ان هذه الاية من بقية ما ذكره
الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيمة وبين تعالى انه لا يكون انتهاؤهم الى الجحيم الا بعد ارسال رسل فيشهدون على انفسهم بانهم كانوا كافرين وانهم لم يعذبوا الا بالحجة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
قال اهل اللغة المعشر كل جماعة امرهم واحد ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة والجمع المعاشر وقوله رسل منكم اختلفوا في انه هل كان من الجن رسول ام لا فقال الضحاك من الجن رسل
كما من الانس وقال هذه الاية وايضا قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ويمكن ان يحتج الضحاك بوجه اخر وهو قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا قال المفسرون والسبب فيه
ان استئناس الانسان بالانسان اكمل من استئناسه بالملك فوجب في حكم الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس ليكمل الاستئناس اذا ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل في الجن فوجب
ان يكون رسول الجن من الجن والقول الثاني وهو قول الاكثرين انه ما كان من الجن رسول البتة انما كانت الرسل من بني ادم وما رايت في تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع وهو بعيد
لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الخلاف ويمكن ان يستدل فيه بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين واجمعوا على ان المراد بهذا الاصطفاء انما هو النبوة

فوجب

فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط فاما تمسك الضحاك بظاهر هذه الاية فالكلام عليه من وجوه الاول انه تعالى قال يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم فهذا يقتضي ان رسل الجن والانس
يكون بعضا من ابعاض هذا المجموع وكان هذا القدر كافيا في حمل اللفظ على ظاهره فلم يلزم من ظاهر هذه الاية اثبات رسول من الجن الثاني لا يبعد ان يقال ان الرسل كانوا من الانس
الا انه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل وياتوا قومهم من الجن ويخبروهم بما سمعوه من الرسل وينذروهم كما قال تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران
فاولئك رسل الرسل فكانوا رسل الله تعالى والدليل عليه انه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال اذ ارسلنا اليهم اثنين وتحقيق القول فيه انه تعالى انما بكت الكفار بهذه الاية لانه تعالى
ازال العذر وازاح العلة بسبب انه ارسل الرسل الى الكل مبشرين ومنذرين فاذا وصلت البشارة والنذارة الى الكل بهذا الطريق فقد حصل ما هو المقصود من ازاحة العذر وازالة العلة
وكان المقصود حاصلا الوجه الثالث في الجواب قال الواحدي قوله تعالى رسل منكم اراد من احدكم وهو الانس كقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اي من احدهما وهو الملح
ليس ببعيد واعلم ان الوجهين الاولين لا حاجة معهما الى ترك الظاهر اما هذا الثالث فانه يوجب ترك الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا بدليل منفصل اما قوله يقصون عليكم اياتي فالمراد
التنبيه على الادلة بالتلاوة وبالتاويل وينذرونكم لقاء يومكم هذا اي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا على انفسنا فان قيل
ما السبب في انهم اقروا في هذه الاية بالكفر وجحدوا في قوله والله ربنا ما كنا مشركين قلنا يوم القيمة يوم طويل والاحوال فيه مختلفة فتارة يقرون واخرى يجحدون وذلك يدل
على شدة خوفهم واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا والمعنى انهم اقروا على انفسهم بالكفر فكانه تعالى يقول وانما وقعوا
في ذلك الكفر بسبب انهم غرتهم الحيوة الدنيا ثم قال وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين والمراد انهم وان بالغوا في عداوة الانبياء والطعن في شرائعهم ومعجزاتهم الا ان عاقبة امرهم
انهم اقروا على انفسهم بالكفر ومن الناس من حمل قوله وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين على شهادة الجوارح عليهم بالشرك والكفر ومقصودهم دفع التكرار عن الاية والاول اولى وكان المقصود
من شرح احوالهم في القيمة زجرهم عن الكفر في الدنيا واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية على انه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العذاب قبل
الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون اعلم انه تعالى لما بين انه ما عذب الكفار الا بعد ان بعث اليهم الانبياء
والرسل بين في هذه الاية ان هذا هو العدل والحق والواجب وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله ذلك اشارة الى ما تقدم من بعثة الرسل اليهم وانذارهم سوء العاقبة
وهو خبر مبتدا محذوف والتقدير الامر ذلك وقوله ان لم يكن ربك مهلك القرى فيه وجوه احدها انه تعليل والمعنى الامر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم
وكلمة ان ههنا هي التي تنصب الافعال وثانيها يجوز ان يكون مخففة من الثقيلة والمعنى لانه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله لانه ضمير الشان والحديث والتقدير لان الشان
والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وثالثها انه يجوز ان يجعل قوله تعالى ان لم يكن ربك بدلا من قوله ذلك كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع اما قوله بظلم ففيه
وجهان الاول ان يكون المراد وما كان ربك مهلك القرى ظالما لهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بسبب ظلم اقدموا عليه والثاني ان يكون المراد وما كان ربك مهلك القرى
لما ظلمهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فعلى الوجه الاول يكون الظلم فعلا للكفار وعلى الوجه الثاني يكون عائدا الى فعل الله تعالى والوجه الاول
اليق بقولنا لان القول الثاني يوهم انه تعالى لو اهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما وليس الامر عندنا كذلك لانه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ولا اعتراض عليه لاحد في شيء من افعاله
واما المعتزلة فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم موافق لمعتقدهم واما اصحابنا فقد فسروا الاية بهذا الوجه الثاني فقالوا انه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظلما ولكنه يكون في صورة الظلم فيما بين الناس
فوصف بكونه ظلما مجازا وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله بظلم واهلها مصلحون واما قوله واهلها غافلون فليس المراد من هذه الغفلة ان يتغافل المرء عما وعظ
به بل معناها انه لم يبين الله لهم كيفية الحال وانه لم يزل عذرهم وعللهم واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في اثبات انه لا يحصل الوجوب قبل الشرع وان العقل المحض لا يدل على الوجوب
البتة قالوا لانها تدل على انه تعالى لا يعذب احدا على امر من الامور الا بعد بعثة الرسل والمعتزلة قالوا انها تدل من وجه اخر على ان الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع لانه تعالى قال لم يكن
مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فهذا الظلم اما ان يكون عائدا الى العبد او الى الله تعالى فان كان الاول فهذا يدل على امكان ان يصدر منه الظلم قبل البعثة وانما يكون الفعل ظلما
قبل البعثة لو كان قبيحا وذنبا قبل بعثة الرسل وذلك هو المطلوب وان كان الثاني فذلك يقتضي ان يكون هذا الفعل قبيحا من الله وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه
قوله تعالى ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحده تعملون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة المسئلة الثانية
اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الثواب والدرجات واحوال اهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا فقال ولكل درجات مما عملوا وفي الاية قولان الاول ان قوله ولكل درجات مما
عملوا عام في المطيع والعاصي والتقدير ولكل عامل عمل في عمله درجات فتارة يكون في درجة ناقصة وتارة يترقى منها الى درجة كاملة وانه تعالى عالم بها على التفصيل والتحقيق
التام فيرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر والقول الثاني ان قوله ولكل درجات مما عملوا مختص باهل الطاعة لان لفظ الدرجة
لا يليق الا بهم وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص باهل الكفر والمعصية والصواب هو الاول المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على صحة قولنا في مسئلة الجبر والقدر وذلك لانه تعالى
حكم لكل واحد في وقت معين بحسب معين بدرجة معينة وعلم تلك الدرجة بعينها واثبت تلك الدرجة لذلك الانسان فلو لم يحصل ذلك الحكم لانقلب ذلك الحكم جهلا ولصار ذلك الاشهاد كذبا وكل ذلك
محال فثبت ان لكل درجات مما عملوا الاية واذا كان الامر كذلك فقد جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة والسعيد من سعد في بطن امه قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة ان يشأ يذهبكم
ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما انشأكم من ذرية قوم اخرين ان ما توعدون لات وما انتم بمعجزين فيهما مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين ثواب اصحاب الطاعات

وعقاب اصحاب المعاصي والمحرمات وذكر ان لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة ثبت ان تخصيص المطيع بالثواب والمذنب بالعقاب ليس لاجل انه محتاج الى طاعة المطيعين او منتفع بمعصية المذنبين فانه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنيا فانه رحمة كاملة عامة ولا سبيل الى ترتيب هذه الارواح البشرية والنفوس الانسانية وايصالها الى درجة السعداء الابرار الا بترتيب الترغيب على الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال وربك الغني ذو الرحمة ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية فيفتقر ههنا الى بيان امرين الاول الى بيان كونه تعالى غنيا فنقول انه تعالى غني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه لانه لو كان محتاجا لكان مستكملا بذلك الفعل والمستكمل بغيره ناقص بذاته وهو على الله محال وايضا فكل ايجاب او سلب فان كانت ذاته كافية في تحققه وجب دوامه بدوام تلك الذات ان كان ذلك الايجاب او ذلك السلب بدوام ذاته وان لم يكن كافيا فهو متوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل او عدمه فذاته ينفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال فثبت انه تعالى غني على الاطلاق واعلم ان قوله تعالى وربك الغني يفيد الحصر معناه انه لا غني الا هو والامر كذلك لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج فثبت انه لا غني الا هو فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله وربك الغني واما اثبات انه ذو الرحمة فالدليل عليه انه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات اما بحسب الاحوال الجسمانية واما بحسب الاحوال الروحانية فثبت بالبرهان الذي ذكرنا ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته وانما دخل في الوجود بايجاده وتكوينه فثبت ان كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الله وبايجاده وتخليقه ثم ان الاستقراء دل على ان الخير غالب على الشر فان المريض وان كان كثيرا فالصحيح اكثر منه والجائع وان كان كثيرا فالشبعان اكثر منه والاعمى وان كان كثيرا فالبصير اكثر منه فثبت ان الابدان الاعراض لحصول الرحمة والراحة وثبت انها اغلب من الزحمة والالم والآفة وثبت ان مبدا تلك الراحات والخيرات باسرها هو الله تعالى فثبت انه ذو الرحمة واعلم ان قوله وربك الغني ذو الرحمة يفيد الحصر فان معناه لا رحمة الا منه والامر كذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد فكل ما سواه فهو منه والرحمة داخلة فيما سواه فثبت انه لا رحمة الا من الحق فثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر وثبت انه لا غني الا هو وثبت انه لا رحيم الا هو فان قال قائل فكيف يمكن انكار رحمة الوالدين على الولد والمولى على العبد وكذلك سائر انواع الرحمة والجواب ان كلها عند التحقيق من الله ويدل عليه وجوه الاول لولا انه تعالى القى في هذا الرحيم داعية الرحمة والا لما اقدم على الرحمة فلما كان موجد تلك الداعية هو الله كان الرحيم هو الله الا ترى ان الانسان قد يكون شديد الغضب على انسان قاسي القلب عليه ثم ينقلب رحيما رؤوفا عطوفا فانقلابه من الحالة الاولى الى الثانية ليس الا لانقلاب تلك الدواعي ومقلب القلوب هو الله بالبرهان قطعا للتسلسل وبالقرآن وهو قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم فثبت انه لا رحمة الا من الله والثاني ان ذلك الرحيم اعطى الطعام والثياب والذهب ولكن لولا صحة المزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الاشياء والا فكيف الانتفاع فالذي اعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة والثالث ان كل من اعطى غيره شيئا فهو انما يعطي لطلب عوض وهو اما الثناء في الدنيا والثواب في الآخرة او دفع الرقة الجنسية عن القلب وهو تعالى يعطي لا لغرض اصلا فكان تعالى هو الرحيم الكريم فثبت بهذه البراهين اليقينية صحة قوله وربك الغني ذو الرحمة بمعنى انه لا غني ولا رحيم الا هو واذا ثبت انه غني عن الكل ثبت انه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين واذا ثبت انه ذو الرحمة ثبت انه ما رتب العذاب على الذنوب ولا الثواب على الطاعات الا لاجل الرحمة والكرم والجود والاحسان كما قال في آية اخرى ان احسنتم احسنتم لانفسكم الآية فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا الباب واما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام لا يليق بهذا الموضع المسألة الثانية اما المعتزلة فقالوا هذه الآية اشارة الى الدليل الدال على كونه تعالى منزها عن فعل القبيح وعلى كونه سبحانه رحيما محسنا بعباده اما المطلوب الاول فقالوا تقريره انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك فانه تعالى يتعالى عن فعل القبيح اما المقدمة الاولى فتقريرها انا نتم مجموع مقدمات ثلاثة اولها ان في الحوادث ما يكون قبيحا نحو الظلم والسفه والكذب والعبث مقدمة غنية عن الذكر في الآية لغاية ظهورها وثانيها كونه تعالى عالما بالمعلومات واليه الاشارة بقوله قبل هذه الآية وما ربك بغافل عما يعملون وثالثها كونه تعالى غنيا عن الحاجات واليه الاشارة بقوله وربك الغني ذو الرحمة واذا ثبت هذه المقدمات الثلاث ثبت انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنها واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل القبيح انما يقدم عليه اما لجهله بكونه قبيحا واما لاحتياجه فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح واذا كان غنيا عن الكل امتنع كونه محتاجا الى فعل القبائح وذلك يدل على انه تعالى منزه عن فعل القبيح متعال عنها فحينئذ يقطع بانه لا يظلم احدا فلما كلف عبيده الافعال وجب ان يثيبهم عليها ولما رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصي وجب ان يكون عادلا فيها فهذا الطريق يثبت كونه تعالى عادلا في الكل فان قال قائل هب انه بهذا الطريق نفى الظلم عنه تعالى فما الفائدة في التكليف والجواب ان التكليف احسان ورحمة على ما هو مقرر في كتب الكلام فقوله وربك الغني اشارة الى المقام الاول وقوله ذو الرحمة اشارة الى المقام الثاني فهذا تقرير الدلائل الذي استنبطها طوائف العقلاء من هذه الآية على صحة قولهم واعلم ان الخلق الكل يحاولون الا التقديس والتعظيم وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري كان يقول نظر اهل السنة على تعظيم الله تعالى في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تاملت علمت ان احدا لم يصف الله الا بالتعظيم والاجلال والتقديس والتنزيه لكن منهم من اخطا ومنهم من اصاب ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله وربك الغني ذو الرحمة ثم قال تعالى ان يشا يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء والمعنى انه تعالى لما وصف نفسه بانه ذو الرحمة فقد كان يجوز ان يظن ظان انه وان كان ذا الرحمة الا ان لرحمته معدنا مخصوصا وموضعا معينا فبين تعالى انه قادر على وضع الرحمة في هذا الخلق وقادر على ان يخلق قوما آخرين ويضع رحمته فيهم على هذا الوجه يكون استغناؤه عن العالمين اكمل واتم والمقصود التنبيه على ان تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لاجل انه لا يمكنه اظهار رحمته الا بخلق هؤلاء اما قوله ان يشا يذهبكم فالاقرب ان المراد به الاهلاك ويحتمل الاماتة ايضا ويحتمل ايضا انه لا يبلغهم مبلغ التكليف واما قوله ويستخلف من بعدكم يعني من بعد اذهابكم لان الاستخلاف

لا يكون

لا يكون الا على طريق البدل من فائت اما قوله ما يشاء فالمراد منه خلق ثالث ورابع واختلفوا فقال بعضهم خلقا آخر من امثال الجن والانس يكونون اطوع وقال ابو مسلم بل المراد انه قادر على ان يخلق خلقا ثالثا مخالفا للجن والانس قال القاضي وهذا الوجه اقرب لان القوم يعلمون بالعادة انه تعالى قادر على انشاء امثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون اقوى في دلالة القدرة فكانه تعالى نبه على ان قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التي هي الثواب فبين بهذا الطريق انه تعالى لو شاء لاهلك هؤلاء الاقوام الحاضرين لكنه ابقاهم وامهلهم ولو شاء لافناهم وابدلهم سواهم ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال كما انشاكم من ذرية قوم آخرين لان العاقل اذا تفكر علم انه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير فوجب ان يكون ذلك لمحض القدرة والحكمة واذا كان كذلك فكما قدر على تصوير هذه الاجسام بهذه الصورة الخاصة فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها وقرا ابن ابي عبلة ذرية بضم الدال وقرا زيد بن ثابت بكسر الدال قال الكسائي هما لغتان ثم قال تعالى ان ما توعدون لآت قال الحسن اي من مجيء الساعة لانهم كانوا ينكرون القيامة واقول ههنا احتمال آخر وهو ان الوعد مخصوص بالاخبار عن الثواب اما الوعيد فهو مخصوص بالاخبار عن العقاب فقوله انما توعدون لآت يعني كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو آت لا محالة فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على ان جانب الوعيد ليس كذلك ويقوي هذا الوجه ان آخر الآية قال وما انتم بمعجزين يعني لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا فالحاصل انه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على قوله وما انتم بمعجزين وذلك يدل على ان جانب الرحمة والاحسان غالب المسألة الثالثة قوله تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار انه لا يفلح الظالمون اعلم انه تعالى لما بين بقوله انما توعدون لآت امر رسوله من بعده ان يهدد من ينكر البعث من الكفار فقال قل يا قوم اعملوا على مكانتكم وفيه مباحث البحث الاول قرا ابو بكر عن عاصم مكاناتكم بالالف على الجمع في كل القرآن والباقون مكانتكم قال الواحدي الوجه الافراد لانه مصدر والمصادر في اكثر الامر مفردة وقد تجمع في بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول البحث الثاني قال صاحب الكشاف المكانة تكون مصدرا يقال مكن مكانة اذا تمكن ابلغ التمكن وبمعنى المكان يقال مكان ومكانة ومقام ومقامة فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم وامكانكم ويحتمل ايضا ان يراد اعملوا على حالتكم التي انتم عليها يقال للرجل اذا امر ان يثبت على حاله على مكانتك يا فلان اي اثبت على ما انت عليه لا تنحرف عنه اني عامل اي انا عامل على مكانتي التي انا عليها والمعنى اثبتوا على كفركم وعداوتكم فاني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم فسوف تعلمون اينا تكون له العاقبة المحمودة وطريقة هذا الامر طريقة قوله اعملوا ما شئتم وهي تفويض الامر اليهم على سبيل التهديد البحث الثالث من في قوله تعلمون من تكون له عاقبة الدار ذكر الفراء ان له في موضع من الاعراب وجهين الاول انه نصب بوقوع العلم عليه الثاني ان يكون رفعا على معنى تعلمون اينا تكون له عاقبة الدار كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين البحث الرابع قوله فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار يعني ان الكافر ليست له عاقبة الدار لانه وان تعجلنا العاقبة تكون على الكافر ولا تكون له كما يقال لهم الكرة وعليهم الكرة ولهم الظفر وفي ضده يقال عليهم الكرة والظفر البحث الخامس قرا حمزة والكسائي من يكون بالياء وفي القصص ايضا والباقون بالتاء في السورتين قال الواحدي العاقبة مصدر كالعافية وما ليس تانيثه حقيقيا فان تانيثه كقوله فاخذتهم الصيحة ومن ذكر فكقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة وقال قد جاءتكم موعظة وفي آية اخرى فمن جاءه موعظة ثم قال تعالى انه لا يفلح الظالمون والغرض منه بيان ان قوله اعملوا على مكانتكم تهديد وتخويف لا انه امر وطلب ومعناه ان هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون اعلم انه تعالى لما بين طريقتهم في انكار البعث ذكر عقيبه انواعا من جهالاتهم وركاكات اقوالهم تنبيها على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم فمن جملتها انهم يجعلون لله من حروثهم كالتمر والقمح ومن انعامهم كالضان والمعز والابل والبقر نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم بل يكذبهم فان قيل اليس ان جميع الاشياء لله فكيف نسبوا الى الكذب في قولهم هذا لله قلنا اقرارهم بان النصيب لله ونصيبا للشيطان هو الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا المحذوف تفصيله القسمين فيما بعد وهو قوله وهذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا وجعل الاوثان شركاءهم لانهم جعلوا لها نصيبا من اموالهم ينفقونها عليها ثم قال تعالى فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم وفي تفسيره وجوه الاول قال ابن عباس كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وانعامهم نصيبا وللاوثان نصيبا فما كان للصنم انفقوه عليه وما كان لله اطعموه الضيفان والمساكين ولا ياكلون منه البتة ثم ان سقط مما جعلوه لله في نصيب الاوثان تركوه وقالوا ان الله غني عن هذا وان سقط مما جعلوه للاوثان في نصيب الله اخذوه وردوه الى نصيب الصنم وقالوا انه فقير الثاني قال الحسن والسدي كانوا اذا هلك لاوثانهم شيء اخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل الثالث قال مجاهد المعنى انه اذا انفجر من سقي ما جعلوه للشيطان في نصيب الله سدوه وان كان على ضد ذلك تركوه الرابع قال قتادة اذا اصابتهم القحط استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوا لشركائهم الخامس قال مقاتل ان زكا ونما نصيب الآلهة ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الآلهة لها وقالوا لو شاء الله زكى نصيب نفسه واما ان زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الآلهة قالوا لابد لآلهتنا من نفقة واخذوا نصيب الله فاعطوه السدنة فذلك قوله فما كان لشركائهم يعني من ثمار الحرث والانعام فلا يصل الى الله يعني الى المساكين وانما قال الى الله لانهم يفردونه لله ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل اليهم ثم انه تعالى ذم هذا الفعل فقال ساء ما يحكمون وذكر العلماء في كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة الاول انهم رجحوا جانب الاصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله وهو سفه الثاني انهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع انه تعالى هو الخالق للجميع وهو ايضا سفه الثالث ان ذلك الحكم حكم احدثوه من قبل انفسهم ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع فكان ايضا سفها الرابع انه لو حسن افراد نصيب الاصنام لحسن افراد النصيب لكل حجر ومدر والخامس انه لا تاثير للاصنام في حصول الحرث والانعام ولا قدرة لها ايضا على الانتفاع بذلك النصيب فكان عبثا فثبت بهذه الوجوه انه ساء ما يحكمون والمقصود من حكاية امثال هذه المذاهب الفاسدة ان يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب واذا عرفوا ذلك صار ذلك سببا لتحقيرهم واعز...

العقلا، وان لا يلتفت الى كلامهم احد البته قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شا الله ما فعلوه فذرهم
وما يفترون في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو النوع الثاني من احكامهم الفاسدة ومذاهبهم الباطلة وقوله وكذلك عطف على قوله وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام
اي كما فعلوا ذلك فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل اولادهم والمعنى ان جعلهم لله نصيبا وللشركا نصيبا نهاية في الجهل بمعرفة الخالق المنعم واقدامهم على قتل اولادهم نهاية في
الجهالة والضلالة وذلك يفيد التنبيه على ان احكام هولا واحوالهم يشاكل بعضها بعضا في الركاكة والخساسة المسئلة الثانية كان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم احيا خوفا من الفقر
ومن التزويج وهو المراد من هذه الاية واختلفوا في المراد بالشركا فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امروهم بان يئدوا اولادهم خشية العيلة وسميت الشياطين شركا لانهم اطاعوهم
في معصية الله واضيف الشركا اليهم لانهم اتخذوها كقوله تعالى اين شركاي الذين كنتم تزعمون وقال الكلبي كان لالهتهم سدنة وخدام وهم الذين كانوا يزينون
للكفار قتل اولادهم فكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله لئن ولد له كذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله وعلى هذا القول الشركا هم السدنة سموا شركا
كما سميت الشياطين شركا في قول مجاهد المسئلة الثالثة قرا ابن عامر وحده زين بضم الزا وكسر اليا قتل بضم اللام اولادهم بنصب الدال شركايهم بالخفض والباقون زين بفتح الزا
واليا قتل بفتح اللام اولادهم بالجر شركاؤهم بالرفع اما قراة ابن عامر فالتقدير زين لكثير من المشركين قتل شركايهم اولادهم الا انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول
به وهو الاولاد وهو مكروه في الشعر كما في قوله فزججتها بمزجة زج القلوص ابي مزاده واذا كان ذلك مكروها في الشعر فكيف في القران الذي هو معجز بالفصاحة والذي حمل
ابن عامر على هذه القراة انه راى في بعض المصاحف شركايهم مكتوبا باليا ولو قرا بجر الاولاد والشركا لان الاولاد شركاوهم في اموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن
هذا الارتكاب واما القراة المشهورة فليس فيها الا تقديم المفعول على الفاعل ونظيره قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها وقوله واذ ابتلى ابرهيم ربه والسبب في تقديم المفعول
انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وموضع التعجب هنا اقدامهم على قتل اولادهم فلهذا السبب حصل هذا التقديم ثم قال تعالى ليردوهم الارداء في اللغة الاهلاك
وفي القران ان كدت لتردين قال ابن عباس ليردوهم في النار واللام هنا محمول على لام العاقبة كما في قوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وليلبسوا عليهم
دينهم اي ليخلطوا لانهم كانوا على دين اسمعيل ع فهذا الذي اتاهم بهذه الاوضاع الفاسدة اراد ان يزيلهم عن ذلك الدين الحق ثم قال ولو شا الله ما فعلوه قال اصحابنا
الله يدل على كل ما فعله المشركون بمشية الله تعالى وقالت المعتزلة انه محمول على مشية الالجا وقد سبق ذكره مرارا فذرهم وما يفترون وهذا على قانون قوله اعملوا ما شئتم وقوله
وما يفترون يدل على انهم كانوا يقولون ان الله امرهم بقتل اولادهم وكانوا كاذبين في القول قوله تعالى وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشا بزعمهم الاية اعلم ان
هذا نوع ثالث من احكامهم الفاسدة وهي انهم قسموا انعامهم اقساما فاولها انهم قالوا هذه انعام وحرث حجر فقوله حجر فعل بمعنى مفعول كالذبح والطحن ويستوي في الوصف
المذكر والمونث والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسما غير الصفات واصل الحجر المنع سمي العقل حجرا لمنعه من القبايح وفلان في حجر القاضي اي في منعه وقرا الحسن وقتادة حجر
بضم الحا وعن ابن عباس حرج وهو من الضيق وكانوا اذا عينوا اشيا من حرثهم وانعامهم لالهتهم قالوا لا يطعمها الا من نشا بزعمهم يعنون خدم الاوثان والرجال دون النسا
والقسم الثاني من انعامهم التي قالوا فيه وانعام حرمت ظهورها وهي البحاير والسوايب والحوامي وقد مر تفسيره في سورة المايدة والقسم الثالث انعام لا يذكرون اسم الله
عليها في الذبح وانما يذكرون عليها اسما الاصنام وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ثم قال افترا عليه وانتصابه على انه مفعول له او حال او مصدر موكد
لان قولهم ذلك في معنى الافترا ثم قال تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركا سيجزيهم
وصفهم انه حكيم عليم في الاية مسايل المسئلة الاولى هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون في اجنة البحاير والسوايب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا ياكل منها
الاناث وما ولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث سيجزيهم وصفهم المراد منه الوعيد انه حكيم عليم ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة وبحسب الاستحقاق المسئلة الثانية ذكر
الانباري في تانيث خالصة ثلثة اقوال قولين للفرا وقولا للكسائي احدها ان الها ليست للتانيث وانما هي للمبالغة في الوصف كما قالوا راوية وعلامة ونسابة والداهية
والطاغية كذلك تقول هو خالصة لي وهذا قول الكسائي والقول الثاني ان ما في قوله ما في بطون هذه الانعام عبارة عن الاجنة واذا كان عبارة عن مونث جاز تانيثه على المعنى و
تذكيره على اللفظ كما في هذه الاية فانه انث خالصة للمعنى وذكر في قوله ومحرم على اللفظ والقول الثالث ان يكون مصدرا والمعنى ذو خالصة كقولهم عطا الله وعافية
والمطر رحمة والرخص نعمة المسئلة الثالثة قرا ابن عامر وان تكن بالتا ميتة بالرفع وقرا ابن كثير يكن بالياء ميتة بالنصب اما قراة ابن عامر فوجهها انه الحق الفعل علامة التانيث
لما كان الفاعل مونثا في اللفظ واما قراة ابن كثير فوجهها ان قوله ميتة اسم يكن وخبره مضمر والتقدير وان يكن لهم ميتة او وان يكن هناك ميتة وذكر لان المسند الى المعنى قال
ابو علي لم يلحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل المسند اليه تانيث غير حقيقي ولا يحتاج الكون الى خبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراة عاصم يكن بالياء ميتة بالنصب فالتقدير
وان يكن المذكور ميتة فذكر الفعل لهذا السبب واما قراة الباقين وان يكن بالياء ميتة بالنصب فاولها وان يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم في قوله ما في بطون هذه الانعام
وهو مذكر وانتصب قوله ميتة لما كان الفعل مسندا الى الضمير قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افترا على الله
قد ضلوا وما كانوا مهتدين اعلم انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تعالى جمع هذين الامرين في هذه الاية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران
والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافترا على الله والضلال وعدم الاهتدا فهذه امور سبعة كل واحد منها سبب تام في حصول الذم اما الاول فهو الخسران وذلك لان الولد نعمة

عطيه

عظيمة من الله على العبد فاذا سعى في ابطاله فقد خسر خسرانا عظيما لا سيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم في الدنيا والعقاب العظيم في الاخرة اما الذم في الدنيا فلان الناس يقولون قتل ولده
خوفا ان ياكل طعامه وليس في الدنيا ذم اشد منه واما العقاب في الاخرة فلان قرابة الاولاد اعظم موجبات المحبة فمع حصولها اذا اقدم على الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب
فكان موجبا لاعظم انواع العقاب النوع الثاني السفاهة وهي عبارة عن الخفة المذمومة وذلك لان قتل الولد انما يكون للخوف من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم ضررا منه وايضا
فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر قليل موهوم لا شك انه سفاهة النوع الثالث قوله بغير علم فالمقصود ان هذه السفاهة انما
تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات والقبايح النوع الرابع تحريم ما احل الله لهم وهذا ايضا من اعظم انواع الحماقة لانه يمنع نفسه عن تلك المنافع والطيبات ويستوجب
بسبب ذلك المنع اعظم انواع العذاب والعقاب النوع الخامس الافترا على الله ومعلوم ان الجراة على الله والافترا عليه اعظم الذنوب واكبر الكباير النوع السادس انهم ما كانوا
مهتدين والفايدة فيه انه قد يضل الانسان عن الحق الا انه يعود الى الاهتدا فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتدا قط فثبت انه تعالى ذم الموصوفين بقتل الاولاد وتحريم ما احل الله
بهذه الصفات السبعة الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك نهاية المبالغة قوله تعالى وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله
والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى جعل مدار
هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات القضا والقدر وانه تعالى بالغ في تقرير هذه الاصول وانتهى الكلام الى شرح احوال السعدا والاشقيا ثم انتقل منه الى
تهجين طريقة من انكر البعث والقيامة ثم اتبعه بحكاية اقوالهم الركيكة وكلماتهم الفاسدة في مسايل اربعة والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفير الناس عن الالتفات
الى قولهم والاغترار بشبهاتهم فلما تمم هذه الاشيا عاد بعدها الى ما هو المقصود الاصلي وهو اقامة الدلايل على تقرير التوحيد فقال وهو الذي انشا جنات معروشات واعلم انه
قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة وهو قوله وهو الذي انزل من السما ما فاخرجنا به نبات كل شي الاية فالاية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة انواع وهي الزرع والنخل وجنات
من اعناب والزيتون والرمان وفي هذه الاية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لانه ذكر العنب ثم النخل ثم الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الاية
المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر تعالى هناك بالنظر في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم ثم ذكر في هذه الاية كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده
فاذن في الانتفاع وامر بصرف جزء منها الى الفقرا فالذي حصل به الامتياز بين الايتين ان هناك امر بالاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم وهنا اذن في الانتفاع بها وذلك
تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية ابدية والحاصل من الانتفاع سعادة جسمانية سريعة
الانقضا والاولى بالتقديم اولى فلهذا السبب قدم الله تعالى الامر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع المسئلة الثانية قوله وهو الذي انشا اي خلقه يقال نشا الشي ينشا نشاة
ونشا اذا ظهر وارتفع والله ينشيه انشا اي يظهره ويرفعه قوله جنات معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته تعريشا اذا عطفت العيدان التي يرسل عليها قضبان
الكرم والواحد عرش والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا اذا علاه اذا عرفت هذا فنقول في قوله معروشات وغير معروشات اقوال الاول
ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش بل يبقى على وجه الارض منبسطا والثاني المعروشات العنب الذي يجعل لها عروش وغير
المعروشات كل ما ينبت على وجه الارض منبسطا مثل القرع والبطيخ الثالث المعروشات ما يحتاج الى ان يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه وهو الكرم وما يجري مجراه وغير المعروش هو القايم
من الشجر المستغني باستوايه وذهابه علوا وقوته عن التعريش الرابع المعروشات ما يحصل في البساتين والعمرانات مما يعرشه الناس واهتموا به فعرشوه وغير معروشات ما
انبته الله وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروش وقوله والنخل والزرع قال ابن عباس الزرع جميع الحبوب التي يقتات بها مختلفا اكله اي لكل شي منها طعم غير طعم الاخر والاكل
كل ما يوكل وههنا المراد ثمر النخل والزرع ومضى القول في الاكل عند قوله فاتت اكلها ضعفين وقوله مختلفا نصب على الحال اي انشاه في حال اختلاف اكله وهو قد انشاه من قبل ظهور الاكل
واكل ثمره والجواب انه تعالى انشاها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لانه في صدق انه تعالى انشاها قبل ذلك وايضا انما نصب على الحال مع انه يوكل بعد ذلك بزمان لان اختلاف
اكله مقدر كما تقول مررت برجل معه صقر صايدا به غدا اي مقدرا للصيد غدا وقرا ابن كثير ونافع اكله بتخفيف الكاف والضمير في قوله مختلفا اكله فالسبب فيه انه اكتفى باعادة الذكر على
احدهما من اعادته عليهما جميعا كقوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها والمراد اليهما وقوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه اما قوله متشابها وغير متشابه فقد
سبق تفسيره في الاية المتقدمة ثم قال تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وفيه مباحث الاول انه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الاشيا ذكر ما هو المقصود الاصلي من خلقها وهو انتفاع المكلفين
بها فقال كلوا من ثمره واختلفوا ما الفايدة منه فقال بعضهم الاباحة وقال اخرون بل المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق لانه تعالى لما اوجب الحق فيه كان يجوز ان يحرم
على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه بل هذا هو الظاهر فاباح تعالى هذا الاكل واخرج وجوب الحق فيه من ان يكون مانعا من هذا التصرف وقال بعضهم بل اباح تعالى ذلك ليبين ان
المقصود من خلق هذه النعم اما الاكل واما التصدق وانما قدم ذكر الاكل على التصدق لان رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير قال تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا البحث الثاني تمسك
بعضهم بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر بان الاصل في المنافع الاباحة والاطلاق لان قوله كلوا خطاب عام يتناول الكل فصار هذا جاريا مجرى قوله خلق لكم ما في الارض جميعا وايضا يمكن التمسك
به على ان الاصل عدم وجوب الصوم وان من ادعى ايجابه كان هو المحتاج الى الدليل فيتمسك به في ان المجنون اذا افاق في اثنا الشهر لا يلزمه قضا ما مضى وفي ان الشارع في صوم النفل لا
يجب عليه الاتمام البحث الثالث قوله كلوا من ثمره يدل على ان صيغة الامر ترد في غير موضع الوجوب وفي غير موضع الندب وعند هذا قال بعضهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب جعل الصيغة

الصيغة مفيدة لرفع الحرج فلهذا قالوا الامر مقتضاه الاباحة الا انا نقول نعلم بالضرورة من لغة العرب ان هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل وان حملها على الاباحة لا يصار اليه الا بدليل منفصل اما قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ففيه ابحاث الاول قرا ابن عامر وابو عمرو وعاصم حصاده بفتح الحاء والباقون حصاده بكسر الحاء قال الواحدي قال اهل اللغة يقال حصاد وحصاد وجزاز وجزاز وقطاف وقطاف وجداد وجداد قال سيبويه جاؤا بالمصادر حين ارادوا انتهاء الزمان على مثال فعال وربما قالوا فعال البحث الثاني في تفسير قوله وآتوا حقه ثلثة اقوال الاول قال ابن عباس في رواية عطا يريد به العشر ونصف العشر فيما سقي بالسواقي وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك فان قالوا كيف يؤدي الزكوة يوم الحصاد والحبة في السنبل وايضا هذه السورة مكية وايجاب الزكوة مدني قلنا لما تعذر اجراء قوله تعالى وآتوا على ظاهره بالدليل الذي ذكرتم لاجرم حملناه على تعلق حق الزكوة بذلك الوقت والمعنى اعزموا على ايتاء الحق يوم الحصاد ولا تؤخروه عن اول وقت يمكن فيه الايتاء والجواب عن السؤال الثاني لا نسلم ان الزكوة ما كانت واجبة بمكة بل لا نزاع ان الاية وردت بايجابها الا ان ذلك لا يمنع انها كانت واجبة بمكة وقيل ايضا هذه الاية مدنية والقول الثاني ان هذا الحق في المال سوى الزكوة وقال مجاهد اذا حصدت فحضرك المساكين فاطرح لهم منه واذا دسته وذريته فاطرح لهم منه واذا عرفت كيله فاعزل زكوته والقول الثالث ان هذا كان قبل وجوب الزكوة فلما فرضت الزكوة نسخ هذا وهو قول سعيد بن جبير والاصح هو القول الاول والدليل عليه قوله تعالى وآتوا حقه انما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلوما قبل ورود هذه الاية لئلا تبقى هذه الاية مجملة قال عليه السلم ليس في المال حق سوى الزكوة فوجب ان يكون المراد بهذا الحق حق الزكوة البحث الثالث قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده بعد ذكر انواع الخمسة وهو العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان يدل على وجوب الزكوة في الكل وهذا يقتضي وجوب الزكوة في الثمار كما كان يقوله ابو حنيفة رحمه الله فان قالوا لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فنقول لفظ الحصد في اصل اللغة غير مخصوص بالزرع لان الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل وايضا الضمير في قوله حصاده يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الرابع قال ابو حنيفة رحمه الله العشر واجب في القليل والكثير وقال الاكثرون انه لا يجب الا اذا بلغ خمسة اوسق واحتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه الاية فقال قوله تعالى وآتوا حقه يقتضي ثبوت حق في القليل والكثير فاذا كان ذلك الحق هو الزكوة وجب القول بوجوب الزكوة في القليل والكثير اما قوله تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين فاعلم ان لاهل اللغة في تفسير الاسراف قولين الاول قال ابن الاعرابي السرف تجاوز ما حد لك والثاني قال شمر سرف المال ما ذهب منه من غير منفعة اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه اقوال الاول ان الانسان اذا اعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيا فقد اسرف لانه جاء في الخبر ابدا بنفسك ثم بمن تعول وروي ان ثابت بن قيس بن شماس عمد الى خمسماية نخلة فجذها ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها الى منزله شيا فانزل الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا اي لا تعطوا كله الثاني قال سعيد بن المسيب لا تسرفوا اي لا تمنعوا الصدقة وهذان القولان يشتركان في ان المراد من الاسراف مجاوزة الحد الا ان الاول مجاوزة في الاعطاء والثاني مجاوزة في المنع الثالث قال مقاتل معناه لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام وايضا هذا من باب المجاوزة لان من اشرك الاصنام في الحرث والانعام فقد جاوز فيه الحد الرابع قال الزهري معناه لا تنفقوا في معصية الله قال مجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه رجل في طاعة الله لم يكن مسرفا ولو انفق درهما في معصية الله كان مسرفا وهذا المعنى اراد حاتم الطائي حين قيل له لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير وهذا على القول الثاني في معنى ان من انفق في معصية فقد انفق فيما لا نفع فيه ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين والمقصود منه الزجر لان كل مكلف لا يحبه الله فهو من اهل النار والدليل عليه قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فدل هذا على ان كل من احبه الله فليس من اهل النار قوله تعالى

ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم صادقين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين

اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية انعامه على عباده بالمنافع النباتية اتبعها بذكر انعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في قوله ومن الانعام حمولة وفرشا وكثر اقوالهم في تفسير الحمولة والفرش واقربها الى التحصيل وجهان الاول ان الحمولة ما يحمل الاثقال والفرش ما يفرش للذبح وينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش الثاني الحمولة الكبار التي تصلح للحمل والفرش الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها ثم قال تعالى كلوا مما رزقكم الله يريد ما احلها لكم قالت المعتزلة انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام ثم قال ولا تتبعوا خطوات جمع خطوة وهي ما بين القدمين قال الزجاج وفي خطوات الشيطان ثلثة اوجه ضم الطاء وفتحها واسكانها ومعناه طرق الشيطان اي لا تسلكوا الطريق الذي يسوله لكم الشيطان ثم قال تعالى انه لكم عدو مبين اي بين العداوة اخرج آدم من الجنة وهو القائل لاحتنكن ذريته الا قليلا ثم قال تعالى ثمانية ازواج وفيه ابحاث الاول في انتصاب قوله ثمانية وجهان الاول قال الفراء انتصب بالبدل من قوله حمولة وفرشا والثاني ان يكون التقدير كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج البحث الثاني الواحد اذا كان وحده فهو فرد فاذا كان معه غيره من جنسه سمي زوجا وهما زوجان بدليل قوله تعالى خلق الزوجين الذكر والانثى وبدليل قوله ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ثم قال من الضان اثنين يعني الذكر والانثى والضان ذوات الصوف من الغنم قال الزجاج وهو جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتجر ويجمع الضان ايضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله ومن المعز اثنين وقرئ المعز بفتح العين والمعز ذوات الشعر من الغنم

وقال

وقال الواحدي ماعز ومعزى فمن قرا المعز بفتح العين فهو جمع ماعز مثل خادم وخدم وطالب وطلب وحارس وحرس ومن قرا بسكون العين فهو ايضا جمع ماعز مثل صاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب واما انتصاب اثنين فلان تقدير الاية انشا ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين وقوله قل آلذكرين حرم ام الانثيين نصب الذكرين بقوله حرم والاستفهام يعمل فيما بعده ولا يعمل فيما قبله قال المفسرون ان المشركين من اهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بان ذكر الضان والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الاربعة زوجين ذكرا وانثى ثم قال ان كان حرم منه الذكر وجب ان يكون كل ذكوره حراما وان كان حرم الانثى وجب ان يكون كل اناثها حراما وقوله اما اشتملت عليه ارحام الانثيين تقديره وان كان حرم ما اشتملت عليه ارحام الانثيين وجب تحريم الاولاد كلها لان الارحام تشتمل على الذكور والاناث هذا ما اطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الاية وهو عندي بعيد جدا لان لقائل ان يقول هب ان هذه الانواع الاربعة اعني الضان والمعز والابل والبقر محصورة في الذكور والاناث الا انه لا يجب ان يكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكورة والانوثة بل علة تحريمها كونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاما او سائر الاعتبارات كما انا اذا قلنا انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى وجب ان يحرم كل حيوان انثى ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه الاية ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير كلام الله تعالى وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجوه الفاسدة فلا يجوز والاقرب عندي فيه وجهان احدهما ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار يعني انكم لا تعترفون بنبوة نبي ولا تعترفون بشريعة شارع فكيف تحكمون بان هذا يحل وان ذلك يحرم وثانيهما ان حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع الاربعة فلما لم يحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلثة وهي الضان والمعز والبقر فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين فهذا ما عندي في هذه الاية والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا ان كنتم لا تؤمنون برسول وحاصل الكلام من هذه الاية انكم لا تعترفون بنبوة احد من الانبياء فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ولما بين ذلك قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس يريد عمرو بن لحي لانه هو الذي غير شريعة اسمعيل عم والاقرب ان يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة فالتخصيص تحكم محض قال المحققون اذا ثبت ان من افترى الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد فمن افترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات والنبوات والملائكة ومباحث المعاد كان وعيده اشد واشد قال القاضي ودل ذلك على ان الاضلال عن الدين مذموم لا يليق بالله تعالى لانه اذا ذم الاضلال الذي ليس فيه الا تحريم المباح فبان يكون مذموما كان مذموما من الله تعالى الا ترى ان الجمع بين العبيد على الامر وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من اسباب المعاصي مذموم منا وغير مذموم من الله تعالى فكذا ههنا ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم الى ثوابه والى زيادات الهدى التي يختص المهتدي بها وقال اصحابنا المراد منه الاخبار بانه تعالى لا يهديهم او لا يهدي اولئك المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان والكلام في ترجيح احد القولين على الاخر معلوم قوله تعالى

قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد باسه عن القوم المجرمين

اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة اهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب فقال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحمزة الا ان تكون بالتاء ميتة بالنصب على تقدير الا ان تكون العين او النفس او الجثة ميتة وقرا ابن عامر الا ان يكون ميتة اي الا ان يكون الماكول منه او الا ان يكون الموجود ميتة المسئلة الثانية لما بين الله تعالى ان التحريم والتحليل لا يثبت الا بالوحي قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه على من اكل ياكله وذكر هذا ليظهر ان المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من الماكولات ثم ذكر امورا اربعة اولها الميتة وثانيها الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها الفسق وهو الذي اهل لغير الله به فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى هذه الاربعة مبالغة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة وذلك لانه لما ثبت انه لا طريق الى معرفة المحرمات والمحللات الا الوحي وثبت انه لا وحي من الله تعالى الا الى محمد عليه الصلوة والسلم وثبت انه تعالى امره ان يقول اني لا اجد فيما اوحي الي من المحرمات الا هذه الاربعة كان هذا مبالغة في بيان انه لا محرم الا هذه الاربعة واعلم ان هذه السورة مكية فبين تعالى في هذه السورة المكية انه لا محرم الا هذه الاربعة ثم اكد هذا بان قال في سورة النحل انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم وكلمة انما تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات في هذه الاربعة ثم بين في سورة البقرة وهي سورة مدنية ايضا انه لا محرم الا هذه الاربعة فقال انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وكلمة انما تفيد الحصر فصارت هذه الاية المدنية مطابقة لتلك الاية المكية لان كلمة انما تفيد الحصر فكلمة انما في الاية مطابقة لقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا وكذا في الاية المكية ثم ذكر تعالى في سورة المائدة قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واجمع المفسرون على ان المراد بقوله الا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد هذه الاية بقليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ثم قال والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وكل هذه الاشياء اقسام الميتة وانه تعالى انما اعادها بالذكر لانهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل فثبت ان الشريعة من اولها الى اخرها كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر فان قال قائل فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ويلزمكم ايضا تحليل الخمر وايضا يلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع ان الله تعالى حكم بتحريمها قلنا هذا لا يلزمنا من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه الاية او لحم خنزير فانه رجس ومعناه

انه تعالى لما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا فهذا يقتضي ان النجاسة علة لتحريم الاكل فوجب ان يكون كل نجس فانه يحرم اكله واذا كان هذا مذكورا في الاية كان السؤال ساقطا الثاني انه تعالى قال في اية اخرى ويحرم عليهم الخبائث وذلك يقتضي تحريم كل الخبائث والنجاسات خبائث فوجب القول بتحريمها الثالث ان الامة مجمعة على حرمة تناول النجاسات فهب انا التزمنا تخصيص هذه الصورة بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه واله وسلم في باب النجاسات فوجب ان يبقى فيما سواها على وفق الاصل تمسكا بعموم كتاب الله تعالى في الاية المكية والمدنية فهذا اصل مقرر كامل في باب ما يحل ويحرم من المطعومات واما الخمر فالجواب عنه انها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله فانه رجس وتحت قوله ويحرم عليهم الخبائث وايضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه واله وسلم في تحريمه وبقوله فاجتنبوه وبقوله واثمهما اكبر من نفعهما والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص فتبقى هذه الاية فيما عداها حجة واما قوله يلزم تحليل الموقوذة والمتردية والنطيحة فالجواب عنه من وجوه احدها انها ميتات فكانت داخلة تحت هذه الاية وثانيها انا نخصص عموم هذه الاية بتلك الاية وثالثها ان نقول انها ان كانت ميتة دخلت تحت هذه الاية وان لم تكن ميتة فنخصصها بتلك الاية فان قال قائل المحرمات من المطعومات اكثر مما ذكر في هذه الاية فما وجهها اجابوا عنه من وجوه احدها ان المعنى لا اجد محرما مما كان اهل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها الا ما ذكر في هذه الاية وثانيها ان المراد انه وقت نزول هذه الاية لم يكن محرم غير ما نص عليه في هذه الاية ثم وجدت محرمات اخرى بعد ذلك وثالثها ان اللفظ عام الا ان تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم باخبار الاحاد ورابعها ان مقتضى هذه الاية ان نقول انه لا يجد في القرآن ويجوز انه يحرم الله ما سوى هذه الاربعة على لسان رسوله عليه الصلوة والسلم وللقائل ان يقول هذه الاجوبة ضعيفة اما الجواب الاول فضعيف لوجوه الاول انه لا يجوز ان يكون المراد من قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما ما كان محرما عند اهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرها اذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلا تحت ذلك ولو لم يكن هذه الاشياء داخلة تحت قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لما حسن استثناؤها منه ولما رأينا ان هذه الاشياء مستثناة عن تلك الكلمة علمنا انه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروها وثانيها انه تعالى حكم بفساد قولهم في تحريم تلك الاشياء ثم انه تعالى في هذه الاية حصر المحرمات في هذه الاربعة وتحليل تلك الاشياء التي حرمها اهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها فوجب ابقاء هذه الاية على عمومها لان تخصيصها يوجب العمل بعمومها من غير دليل وثالثها انه تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم هذه الاشياء الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وهذه الاية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية اقوال اهل الجاهلية في تحريم البحائر والسوائب فسقط هذا العذر واما جوابهم الثاني هو ان المراد انه وقت نزول الاية لم يكن محرم الا هذه الاربعة فجوابه من وجوه الاول ان قوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير اية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة وكلمة انما تفيد الحصر فدلت هاتان الايتان على ان الحكم الثابت في شريعة محمد من اولها الى اخرها ليس الا حصر المحرمات في هذه الاشياء الاربعة كان اعترافا بحل ما سواه فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا ولا شك ان مدار الشريعة على ان الاصل عدم النسخ لانه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في اثبات شيء من الاحكام لاحتمال ان يقال انه وان كان ثابتا الا انه زال ولما اتفق الكل على ان الاصل عدم النسخ وان القائل به والذاهب اليه هو المحتاج الى الدليل علمنا فساد هذا الجواب واما جوابهم الثالث وهو انا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد فنقول ليس هذا من باب التخصيص بل هذا صريح النسخ لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما مبالغة في انه لا يحرم سوى هذه الاربعة وقوله في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة وكذا وكذا تصريح بحصر المحرمات في هذه الاربعة لان كلمة انما تفيد الحصر فالقول بانه ليس الامر كذلك يكون دفعا لهذا الحصر الذي ثبت بمقتضى هاتين الايتين انه كان ثابتا في اول الشريعة بمكة وفي اخرها بالمدينة ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واما جوابهم الرابع فضعيف ايضا لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما تناول كل ما كان موحى سواء كان ذلك الوحي قرآنا او غيره وايضا فقوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم يزيل هذا الاحتمال فثبت بالتقرير الذي ذكرناه قوة هذا الكلام وصحة هذا المذهب وهو الذي كان يقول به مالك بن انس رحمه الله ومن السؤالات الصعبة ان كثيرا من الفقهاء خصصوا عموم هذه الاية بما نقل انه عليه السلم قال ما استخبثه العرب فهو حرام وقد علم ان الذي يستخبثه العرب غير مضبوط فالعرب بل سيد العالمين محمد صلوات الله عليه وسلامه لما رآهم يأكلون الضب قال يعافه طبعي ثم ان هذا الاستقذار ما صار سببا لتحريم الضب اما سائر العرب فمنهم من لا يستقذر شيئا وقد يختلفون في بعض الاشياء فيستقذرها قوم ويستطيبها اخرون فعلمنا ان امر الاستقذار غير مضبوط بل هو مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الامر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم

الاستقذار

المسئلة الرابعة اعلم انا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الاشياء الاربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة فاولها الميتة ودخلها التخصيص في قوله عليه السلم احلت لنا ميتتان السمك والجراد وثانيها الدم المسفوح والسفح الصب يقال سفح الدم والدمع سفحا وسفح سفوحا اذا سال وانشد ابو عبيدة شعر

اقول ودمعي واكف عند رسمها ... عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس يريد ما خرج من الانعام وهي احياء وما يخرج من الاوداج عند الذبح وعلى هذا التقدير فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما ولا ما يختلط باللحم من الدم فانه غير سائل وسئل ابو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم وعن القدر يرى فيها حمرة الدم فقال لا باس انما نهي عن الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها قوله او فسقا اهل لغير الله به وهو منسوق على قوله الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فسمى ما اهل لغير الله به فسقا لتوغله في باب الفسق كما يقال فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ومنه قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق واما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم والمعنى انه تعالى لما بين ان هذه الاربعة محرمة بين ان عند الاضطرار يزول ذلك التحريم وهذه الالفاظ استقصينا في تفسيرها في سورة البقرة وقوله عقيب ذلك فان الله غفور رحيم يدل على حصول الرخصة

قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ثم بين تعالى انه حرم على اليهود اشياء اخر سوى هذه الاربعة وهي قال ولا انه حرم عليهم كل ذي ظفر وفيه مباحث الاول قال الواحدي في الظفر لغات ظفر بضم الفاء وهو اعلاها وظفر بسكون الفاء وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء وهو قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهو قراءة

ابي السمال البحث الثاني قال الواحدي اختلفوا في كل ذي ظفر الذي حرمه الله على اليهود فروي عن ابن عباس رضه انه الابل فقط وفي رواية اخرى عنه انه الابل والنعامة وهو قول مجاهد وقال عبد الله بن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب ثم قال كذلك قال المفسرون قال وسمي الحافر ظفرا على الاستعارة واقول اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين الاول ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا والثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر وذلك باطل لان الاية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم مع حصول الحافر لهما والثالث هذا انه يجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لان المخالب آلات الجوارح في الصيد في الاصطياد والبراثن آلات السباع في الاصطياد وعلى هذا التقدير يدخل فيه انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل فيه الطيور التي تصطاد لان هذه الصفة تعم هذه الاجناس اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كذا وكذا يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة فثبت ان تحريم السباع وذي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب ان لا يكون محرمة على المسلمين فصارت هذه الاية دالة على حل هذه الحيوانات على المسلمين وعند هذا نقول الذي روي انه صلى الله عليه واله وسلم حرم كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور ضعيف لانه خبر واحد على خلاف كتاب الله فوجب ان لا يكون مقبولا وهذا التقرير يقوي قول مالك في هذه المسئلة النوع الثاني من الاشياء التي حرمها الله على اليهود شحوم البقر والغنم ثم في الاية قولان الاول انه استثنى عن هذا التحريم ثلاثة انواع اولها قوله الا ما حملت ظهورهما قال ابن عباس الا ما علق بالظهر من الشحم فاني لم احرمه وقال قتادة الا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونهما واقول ليس على الظهر والجنب شحم الا اللحم الابيض السمين الملتصق باللحم الاحمر وعلى هذا التقدير فذلك اللحم السمين يكون مسمى بالشحم وبهذا التقدير لو حلف لا ياكل الشحم فوجب ان يحنث باكل ذلك اللحم السمين والاستثناء الثاني قوله تعالى او الحوايا قال الواحدي رحمه وهي المباعر والمصارين واحدها حاوية وحوية قال ابن الاعرابي هي الحوية والحاوية وهي الدوارة التي في بطن الشاة وقال ابن السكيت يقال حاوية وحوايا مثل زاوية وزوايا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة والاستثناء الثالث قوله او ما اختلط بعظم قالوا انه شحم الالية في قول جميع المفسرين وقال ابن جريج كل شحم في القوائم والجنب والرأس وفي العينين والاذنين يقول انه اختلط بعظم فهو حلال لهم وعلى هذا التقدير فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو الثرب وشحم الكلية القول الثاني في الاية ان قوله او الحوايا غير معطوف على المستثنى بل على المستثنى منه والتقدير حرمت عليهم شحومهما او الحوايا او ما اختلط بعظم الا ما حملت الظهور فانه غير محرم قالوا ودخول كلمة او كدخولها في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا والمعنى كل هؤلاء اهل ان يعصى فاعص هذا او اعص هذا فكذا ههنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا ثم قال تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم والمعنى انما خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بغيهم وهو قتلهم الانبياء واخذهم الربوا واستحلالهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم قال وانا لصادقون اي في الاخبار عن بغيهم وفي الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم قال القاضي نفس التحريم لا يجوز ان يكون عقوبة على جرم صدر عنهم لان التكليف تعريض للثواب والتعريض للثواب احسان فلم يجز ان يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم والجواب ان المنع من الانتفاع يمكن ان يكون لمزيد الثواب ويمكن ان يكون للجرم المتقدم وكل واحد منهما غير بعيد ثم قال تعالى فان كذبوك يعني ان كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة وكذبوك في تبليغ هذه الاحكام فقل ربكم ذو رحمة واسعة فلذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة ولا يرد بأسه اي عذابه اذا جاء الوقت عن القوم المجرمين يعني الذين كذبوك فيما تقول

قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين

اعلم انه تعالى لما حكى عن اهل الجاهلية اقدامهم على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل حكى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات فيقولون لو شاء الله منا ان لا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر وحيث لم يمنعنا عنه ثبت انه مريد لذلك واذا اراده منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان المعتزلة زعموا ان هذه الاية تدل على قولهم في مسئلة الارادة من سبعة اوجه الاول انه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وانما حكى عنهم هذا القول في معرض الذم والتقبيح فوجب كون هذا المذهب مذموما باطلا والثاني انه تعالى قال كذلك كذب وفيه قراءتان التخفيف والتثقيل اما التخفيف فهو تصريح في انهم كذبوا في ذلك القول وذلك يدل على ان الذي يقوله المجبرة في هذه المسئلة كذب واما القراءة بالتشديد فلا يمكن حملها على ان القوم استوجبوا الذم بسبب انهم كذبوا هذا المذهب لانا لو حملنا هذه الاية عليه لكان هذا المعنى ضد المعنى الذي يدل عليه قراءة كذب بالتخفيف وحينئذ يصير احدى القراءتين ضدا للقراءة الاخرى وذلك يوجب دخول التناقض في كلام الله تعالى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد منه ان كل من كذب نبيا من الانبياء في الزمان المتقدم فانما كذبه بهذا الطريق لانه يقول الكل بمشية الله تعالى فهذا الذي انا عليه من الكفر انما حصل بمشية الله تعالى فلم يمنعني منه فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين منهم والمتأخرين في تكذيب الانبياء وفي دفع دعوتهم عن انفسهم واذا حملنا الاية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالا على ابطال قول المجبرة الوجه الثالث في دلالة الاية على قولنا قوله تعالى حتى ذاقوا بأسنا وذلك يدل على انهم استوجبوا الوعيد من الله في ذهابهم الى هذا المذهب الوجه الرابع قوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ولا شك انه استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على ان القائلين بهذا القول ليس لهم فيه علم ولا حجة وهذا يدل على فساد هذا المذهب لان كل ما كان حقا كان القول به علما الخامس قوله تعالى ان تتبعون الا الظن مع انه تعالى قال في سائر الايات ان الظن لا يغني من الحق شيئا السادس قوله تعالى وان انتم الا تخرصون والخرص اقبح انواع الكذب وايضا قال تعالى قتل الخراصون الوجه السابع قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة وتقريره انهم احتجوا في دفع دعوة الانبياء والرسل عن انفسهم بان قالوا كل ما حصل فهو بمشية الله تعالى واذا شاء الله منا ذلك فكيف يمكننا تركه واذا كنا عاجزين عن تركه فكيف يامرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على خلاف مشية الله فهذا هو حجة الكفار على الانبياء فقال تعالى قل فلله الحجة البالغة وذلك من وجهين الاول انه تعالى اعطاكم عقولا كاملة وافهاما وافية

وإذا أنا ساعدتم وعينتم بأصرحوا فقالوا كم على الخير والشر إذا زال الأعذار والموانع بالكلية عنكم فإن شئتم ذهبتم إلى عمل الخيرات والانتهاء عن المعاصي والمنكرات وحينئذ القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة وزوال الموانع والعوائق معلوم الثبوت أيضاً بالضرورة وإذا كان الأمر كذلك كان ادعاؤكم أنكم عاجزون عن الإيمان والطاعة دعوى فثبت بما ذكرنا أنه ليس لكم على الله حجة بل لله الحجة البالغة عليكم الوجه الثاني أنهم يقولون لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله تعالى لكنا قد غلبنا الله تعالى وقهرناه وأتينا بالفعل على مضادته ومخالفته وذلك يوجب كونه ضعيفاً عاجزاً وذلك يقدح في كونه إلهاً فأجاب عنه تعالى بأن العجز والضعف إنما يلزم لو لم أكن قادراً على حملهم على الإيمان والطاعة على سبيل القهر والإلجاء وأنا قادرون على ذلك وهو المراد من قوله فلو شاء لهداكم أجمعين إلا أني لا أحملكم على الإيمان والطاعة على سبيل القهر والإلجاء لأن ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف فثبت بهذا البيان أن الذي يقولونه من أنا لو أتينا بعمل على خلاف مشيئة الله تعالى فإنه يلزم منه كونه تعالى عاجزاً ضعيفاً كلام باطل فهذا أقصى ما يمكن أن يذكره في نصرة المعتزلة بهذه الآية والجواب المعتمد في هذا الباب أن نقول إنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها يدل على صحة قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل آية ما يذكرونه من التأويلات وأجبنا عنها بأجوبة قوية مؤكدة بالدلائل القوية العقلية القاطعة وإذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى وأنه يوجب أنواع الطعن في القرآن إذا ثبت هذا فنقول إنه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا لو شاء الله ما أشركنا ثم ذكر عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على أن القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره كان التكليف عبثاً وكانت دعوة الأنبياء باطلة فنبوتهم ورسالتهم باطلة ثم إنه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق في إبطال النبوة باطل وذلك لأنه إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض لأحد عليه في فعله فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث إليه الأنبياء ويأمره بالإيمان وورود الأمر على خلاف الإرادة غير ممتنع فالحاصل أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في إبطال نبوة الأنبياء ثم إنه تعالى بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل فإنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله تعالى في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء وعلى هذا التقدير فقد سقط هذا الاستدلال بالكلية وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبيح والتهجين عائد إلى تمسكهم بثبوت المشيئة لله تعالى على دفع دعوة الأنبياء فكون أن هذا الاستدلال باطل وليس فيه ما يدل على أن القول بالمشيئة باطل فإن قالوا هذا العذر إنما يستقيم إذا قرئ قوله تعالى كذلك كذب بالتشديد أما إذا قرأناه بالتخفيف فإنه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان الأول أنه يمنع صحة هذه القراءة والدليل عليه أنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها يدل على قولنا فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم لوقع التناقض وخرج القرآن عن كونه كلاماً لله تعالى ويندفع هذا التناقض بأن لا تقبل هذه القراءة فوجب المصير إليه الثاني أنا إن سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على أن القوم كذبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله في كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم فإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة والحمد لله الذي أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية ومما يقوي ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس أنه قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه ويله أما يقرأ إنا كل شيء خلقناه بقدر إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم قال ابن عباس أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب القدر فجرى بما يكون إلى قيام الساعة وقال صلوات الله عليه المكذبون بالقدر مجوس هذه الأمة المسئلة الثانية زعم سيبويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز أن يقال قمت وزيد وذلك لأن المعطوف عليه أصل والمعطوف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعاً للضعيف لا يجوز إذا عرفت هذا الأصل فنقول إن جاء الكلام في جانب الإثبات وجب تأكيد الضمير فتقول قمت أنا وزيد وإن جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد إذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا عطف قوله ولا آباؤنا على الضمير في قوله ما أشركنا إلا أنه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف قال جامع الأصفهاني إن حرف العطف يجب أن يكون متأخراً عن اللفظ المؤكد للضمير حتى يحسن ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا ما أشركنا ولا آباؤنا حتى يكون كلمة لا متقدمة على حرف العطف أما كلمة لا الواقعة بعد حرف العطف فإنها لا تفيد المحذور في المجيء بها أي كلمة لا لما دخلت على قوله آباؤنا كان ذلك موجباً لما دخل هناك لأن حرف النفي لما دخل على الآباء لا جرم يجب حصول هذا النفي لما فعل بصدد منهم وذلك فكان التقدير ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا وعلى هذا التقدير فالإشكال زائل المسئلة الثالثة احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله فلو شاء لهداكم أجمعين وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهديهم وما هداهم أيضاً وتقريره بحسب الدليل العقلي أن قدرة الكافر إن لم تكن صالحة إلا للإيمان فالله تعالى على هذا التقدير ما قدره على الإيمان فلو شاء الإيمان منه فقد شاء الفعل من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشيئة المحال محال وإن كانت القدرة على الكفر والإيمان توقف على ترجيح أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة مع القدرة ومجموعهما موجب للفعل فحيث لم يحصل الفعل علمنا أن تلك الداعية لم تحصل وإذا لم تحصل امتنع منه فعل الإيمان وإذا امتنع ذلك امتنع أن يريد الله تعالى منه لأن إرادة المحال محال فثبت أن ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الإيمان من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه أيضاً فبطل قولهم من كل الوجوه أما المعتزلة فقد حملوا هذه الآية على مشيئة الإلجاء فنقول هذا التأويل إنما يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام أما لما قام البرهان العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار إلى التأويل ثم نقول هذا التأويل باطل من وجوه الأول أن هذا الكلام لا بد فيه من إضمار فنحن نقول التقدير لو شاء الهداية لهداكم وأنتم تقولون التقدير لو شاء الهداية على سبيل الإلجاء لهداكم فإضماركم أكثر فكان قولكم مرجوحاً الثاني أنه تعالى يريد من الكافر الإيمان الاختياري والإيمان الحاصل بالإلجاء غير الإيمان الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزاً عن تحصيل مراده لأن مراده هو الإيمان الاختياري وأنه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالعجز لازماً الثالث أن هذا الكلام موقوف على الفرق بين الإيمان الحاصل بالاختيار وبين الإيمان الحاصل بالإلجاء أما الإيمان الحاصل بالإلجاء أما الإيمان الحاصل بالاختيار فإنه يمتنع حصوله إلا عند حصول داعية جازمة وإرادة لازمة فإن الداعية التي

يترتب عليها حصول الفعل إما أن يكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها أم لا يجب فإن وجب فهي الداعية الضرورية وحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالإلجاء فرق وإن لم يجب ترتب الفعل عليها فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها فليفرض تارة ذلك الفعل متخلفاً عنها وتارة غير متخلف فامتياز أحد الوقتين عن الآخر لا بد وأن يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم عند انضمام هذا القيد إليها إن وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورية فرق وإن لم يجب افتقر إلى قيد زائد ولزم التسلسل وهو محال فثبت أن الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وإن كان في الظاهر معتبراً إلا أنه عند التحقيق والبحث لا يبقى قوله تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون اعلم أنه تعالى لما أبطل على الكفار جميع أنواع حججهم بين أنه ليس لهم على قولهم شهود وفي الآية مسائل المسئلة الأولى هلم كلمة دعوة إلى الشيء والمعنى هاتوا شهداءكم وفيه قولان الأول أنه يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث قال تعالى هلم شهداءكم الذين يشهدون والقائلين لإخوانهم هلم إلينا واللغة الثانية يقال للاثنين هلما وللجمع هلموا وللمرأة هلمي والأول أفصح المسئلة الثانية في أصل هذه الكلمة قولان قال سيبويه والخليل إنها ها ضمت إليها لم ومعنى لم أي اجمع ويكون معنى ذا يقال لم الله شعثه أي جمعه ثم جعلتا كالكلمة الواحدة والفائدة في قولنا ها استعطاف المأمور واستدعاء إقباله على الأمر إلا أنه لما كثر استعماله حذف عنه الألف على سبيل التخفيف كقولك لم أبل ولا أدر وقال الفراء أصلها هل أم أرادوا بهل حرف الاستفهام وبقولنا أم أي اقصد والتقدير هل تقصد والمقصود من هذا الاستفهام الأمر بالقصد كأنك تقول اقصد وفيه وجه آخر وهو أن يقال كان الأصل أن يقال هل لك في الطعام أي اقصد ثم شاع في الكل كما أن كلمة تعال كانت مخصوصة بصورة معينة ثم عمت المسئلة الثالثة أمر الله تعالى نبيه باستدعاء إقامة الشهداء من الكافرين ليظهر أن لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه ومعنى هلم أحضروا شهداءكم ثم قال فإن شهدوا فلا تشهد معهم تنبيهاً على كونهم كاذبين ثم بين تعالى أنه إن وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى فأمر نبيه أن لا يتبع أهواءهم ثم زاد في تقبيح ذلك بأنهم لا يؤمنون بالآخرة وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور وزاد في تقبيحه بأنهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركاء قوله تعالى قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون اعلم أنه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار أن الله حرم علينا كذا وكذا أردفه تعالى ببيان الأشياء التي حرمها عليهم وهي الأشياء المذكورة في هذه الآية وفيها مسائل المسئلة الأولى قال صاحب الكشاف تعال من الخاص الذي صار عاماً وأصله أن يقوله من كان في مكان عال لمن هو أسفل منه ثم كثر وعم وما في قوله ما حرم ربكم منصوب وفي ناصبه وجهان الأول أنه منصوب بحرم وأتل والتقدير أتل الذي حرم عليكم والثاني أنه منصوب بأتل والتقدير أتل أي حرم أي الأشياء حرم عليكم فإن قيل قوله ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً كالتفصيل لما أجمله في قوله ما حرم عليكم وذلك باطل لأن ترك الشرك والإحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب من وجوه الأول أن المراد من التحريم أن يجعل له حريماً معيناً وذلك بأن بينه بياناً مضبوطاً معيناً فقوله أتل ما حرم ربكم عليكم معناه أتل عليكم ما بينه بياناً مضبوطاً شافياً بحيث يجعل له حريماً معيناً وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل الثاني أن الكلام تم وانقطع عند قوله أتل ما حرم ربكم ثم ابتدأ فقال عليكم ألا تشركوا كما يقال عليكم أنفسكم الثالث أن يكون قوله ألا تشركوا بمعنى لئلا تشركوا والتقدير أتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئاً الرابع أن يكون أن في قوله ألا تشركوا مفسرة بمعنى أي وتقدير الآية أتل ما حرم ربكم عليكم أي لا تشركوا أي ذلك التحريم هو قوله لا تشركوا به شيئاً فإن قيل فقوله وبالوالدين إحساناً معطوف على قوله ألا تشركوا به شيئاً فوجب أن يكون قوله وبالوالدين إحساناً مفسراً لقوله أتل ما حرم ربكم عليكم فيلزم أن يكون الإحسان بالوالدين حراماً وهو باطل قلنا لما أوجب الإحسان إليهما فقد حرم الإساءة إليهما المسئلة الثانية اعلم أنه تعالى أوجب في هذه الآية أموراً خمسة أولها قوله ألا تشركوا به شيئاً واعلم أنه تعالى شرح فرق المشركين في هذه السورة على أحسن الوجوه وذلك لأن طائفة من المشركين يجعلون الأصنام شركاء لله تعالى وإليهم الإشارة بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة والطائفة الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين حكى الله عن إبراهيم أنه أبطل قولهم بقوله لا أحب الآفلين والطائفة الثالثة حكى الله عنهم أنهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان وأهرمن والطائفة الرابعة الذين أثبتوا لله بنين وبنات وخرقوا له بنين وبنات بغير علم وأقام الدلائل على فساد أقوال هؤلاء الطوائف والفرق ولما بين ثم قال ألا تشركوا به شيئاً والنوع الثاني من الأشياء التي أوجبها ههنا قوله وبالوالدين إحساناً وإنما ثنى بهذا التكليف لأن أعظم أنواع النعم على الإنسان نعمة الله تعالى ويتلوها نعمة الوالدين لأن المؤثر الحقيقي في وجود الإنسان هو الله تعالى وفي الظاهر هو الأبوان ثم نعمهما على الإنسان عظيمة وهي نعمة التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر النوع الثالث قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم فأوجب بعد رعاية حقوق الوالدين رعاية حقوق الأولاد وقوله ولا تقتلوا أولادكم من إملاق أي من خوف الفقر وقد صرح تعالى بذكر الخوف في قوله ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق والمراد منه النهي عن الوأد إذ كانوا يدفنون البنات أحياء بعضهم للغيرة وبعضهم لخوف الفقر وهو السبب الغالب فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله نحن نرزقكم وإياهم لأنه إذا كان متكفلاً برزق الوالد والولد فكما وجب على الوالد الاعتماد على الله في رزق نفسه وجب عليه الاعتماد على الله في رزق الولد قال شمر أملق لازم ومتعد يقال أملق الرجل فهو مملق إذا افتقر فهذا لازم وأملق الدهر ما عنده إذا أفسده والإملاق الإفساد النوع الرابع ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنا علانية ويفعلون ذلك سراً فنهاهم الله تعالى عن الزنا علانية وسراً والأولى أن لا يخصص هذا النهي بنوع معين بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لأن اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي وهو كونه فاحشة عام أيضاً ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل

وفي قوله ما ظهر منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على ان احترازه عنها ليس لاجل عبودية الله تعالى وطاعته ولكن لاجل
الخوف من مذمة الناس وذلك باطل لان من كان مذمة الناس اعظم وقعا عنده من عقاب الله ونحوه فانه يخشى من الكفر اما من ترك المعصية ظاهرا وباطنا دل ذلك على انه انما تركها
تعظيما لامر الله وخوفا من عقابه النوع الخامس قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق واعلم ان هذا داخل في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفائدتين
احدهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم كقوله تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال والثانية انه تعالى اراد ان يستثني منه ولا يتأتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش
اذا عرفت هذا فنقول قوله الا بالحق اي قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها والحديث ايضا موافق له وهو قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى ثلث كفر
بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق والقرآن دل على سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا
او يصلبوا والحاصل ان الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين احوال هذه الاقسام الخمسة اتبعه باللفظ الذي يقرب الى
القلب القبول فقال ذلكم وصاكم به لما في هذه اللفظة من اللطف والرافة وكل ذلك ليكون المكلف اقرب الى القبول ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اي لكي تعقلوا فوائد
هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن الى قوله لعلكم تذكرون اعلم انه تعالى ذكر في الاية الاولى خمسة انواع من
التكاليف وهي امور ظاهرة جلية لا حاجة فيها الى الفكر والاجتهاد ثم ذكر تعالى في هذه الآية اربعة انواع من التكاليف وهي امور خفية يحتاج العاقل في معرفتها بمقدارها
الى التفكر والاجتهاد فالنوع الاول من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير
والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي في تحصيل الربح له ورعايته وجوه الغبطة له ثم ان كان القيم على اليتيم فقيرا محتاجا اخذ بالمعروف وان كان غنيا فاحترز عنه كان اولى
فقوله الا بالتي هي احسن معناه المعنى قوله ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واما قوله حتى يبلغ اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ فاذا بلغ اشده فادفعوا
اليه ماله واما معنى الاشد وتفسيره فقال الليث الاشد مبلغ الرجل الحنكة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها شد في القياس ولم اسمع لها بواحد وقال ابو الهيثم واحدة الاشد
شدة كما ان واحدة الانعم نعمة فالشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وفسروا بلوغ الاشد في هذه الآية بالاحتلام بشرط ان يونس منه الرشد وقد استقصينا في
هذا الفصل في اول سورة النساء النوع الثاني قوله تعالى واوفوا الكيل والميزان بالقسط اعلم ان كل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفى وتم يقال درهم واف وكيل واف واوفيته
حقه ووفيته اذا اتممته واوفوا الكيل اتموه ولم ينقص منه شيئا وقوله الميزان اي الوزن بالميزان وقوله بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو
عين القسط فما الفائدة في هذا التكرير قلنا امر الله تعالى المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان يجوز ان يتوهم
الانسان انه يجب على التحقيق وكل صعب شديد في العدل اتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال لا نكلف نفسا الا وسعها اي الواجب في ايفاء الكيل والوزن اما التحقيق فغير واجب
قال القاضي اذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع ان ما هو التضييق مقدور له فكيف يتوهم ان يكلف الكافر الايمان انه لا قدرة له عليه بل قالوا يخلق الكفر فيه ويريده
منه ويحكم الداعية الموجبة ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التضييق والتشديد على العبد وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق فكيف يجوز
ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد واعلم انا نعارض القاضي وشيوخه في هذا الموضع بمسئلة العلم ومسئلة الداعي وحينئذ ينقطع ولا يبقى له كلام النوع
الثالث من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى اعلم ان هذا من الامور التي اوجب الله تعالى فيه اداء الامانة والمفسرون حملوه
على اداء الشهادة فقط او الامر والنهي فقط قال القاضي وليس الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول والدعوة الى الدين وتقرير الدلائل عليه وبان يذكر الدليل ملخصا عن
الحشو والزيادة بالفاظ مفهومة معتادة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على الوجه العدل من غير زيادة في الايذاء والايحاش ولا
نقصان عن القدر الواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى لا يزيد فيها ولا ينقص عنها ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس فانه يجب ان يؤديها من غير زيادة ولا
نقصان ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوي فيه بين القريب والبعيد لانه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب
والبعيد النوع الرابع من هذه التكاليف قوله تعالى وبعهد الله اوفوا وهذا من خفيات الامور لان الرجل قد يحلف مع نفسه فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره
وحنثه ايضا خفيا ولما ذكر الله تعالى هذه الاقسام قال ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون فان قيل ما السبب في ان جعل خاتمة الاية الاولى بقوله لعلكم تعقلون وفي هذه الاية بقوله لعلكم
تذكرون قلنا لان التكاليف الخمسة في الاية الاولى امور ظاهرة فوجب تعقلها وتفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة في هذه الاية فامور خفية لا بد فيها من الاجتهاد و
الفكر الكثير حتى يقف على موضع الاعتدال فلهذا قال لعلكم تذكرون قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم تذكرون بالتخفيف والباقون تذكرون بالتشديد في كل القرآن
وهما بمعنى واحد قوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون في الاية مسائل المسئلة الاولى
قرأ ابن عامر وان هذا بفتح الالف وسكون النون وقرأ حمزة والكسائي وان بكسر الالف وتشديد النون اما قراءة ابن عامر فاصلها وانه هذا صراطي مستقيما والهاء ضمير
الشان والحديث وعلى هذا الشرط يخفف قال الاعشى في فتية كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى وينتعل اي علموا انه هالك واما كسر ان فالتقدير اتل ما حرم واتل
ان هذا صراطي مستقيما بمعنى اقول وقيل على الاستئناف واما فتح ان فقال الفراء فتح ان من وقوع اتل عليها يعني واتل عليكم ان هذا صراطي مستقيما قال وان شئت جعلتها خفضا والتقدير

ذلكم وصاكم به وبان هذا صراطي مستقيما وقال ابو علي من فتح ان فقياس قول سيبويه انه حملها على قوله فاتبعوه والتقدير ولان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله وان هذه امتكم امة
واحدة قال سيبويه ولان هذه امتكم وقال في قوله وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا المسئلة الثانية القراء اجمعوا على سكون الياء من صراطي وعن ابن عامر صراطي
بالسين وحمزة بين الصاد والزاء والباقون بالصاد صافيه وكلها لغات قال صاحب الكشاف قرأ الاعمش وهذا صراطي وفي مصحف عبد الله وهذا صراط ربكم وفي مصحف
ابي وهذا صراط ربك المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى لما بين في الايتين المتقدمتين ما وصى به اجمل في آخره اجمالا يقتضي دخول ما تقدم فيه ودخول سائر الشريعة فيه فقال
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه جملة وتفصيلا ولا تعدلوا عنه وعن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه خط خطا ثم قال هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه
وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه الاية وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وعن ابن عباس رضي الله عنهما هذه الايات
محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار ثم قال تعالى ذلكم وصاكم به في الكتاب لعلكم تتقون المعاصي والضلالات المسئلة الرابعة
هذه الاية تدل على ان كل ما كان حقا فهو واحد ولا يلزم منه ان يكون كل باطل كثيرا قوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء
وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اعلم ان في قوله ثم آتينا وجوها الاول التقدير ثم اني اخبركم بعد تعديد المحرمات وغيرها من الاحكام انا آتينا
موسى الكتاب فذكرت كلمة ثم لتأخير الخبر لا لتأخير الواقعة ونظيره قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا الثاني ان التكاليف التسعة
المذكورة في الآية المتقدمة تكاليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هي احكام واجبة الثبوت من اول زمان التكليف الى قيام القيمة واما الشرائع التي كانت التورية مختصة بها
فهي انما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة فتقدير الاية انه تعالى لما ذكرها قال ذلكم وصاكم به يا بني آدم قديما ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب الثالث ان فيه حذفا تقديره ثم قل يا محمد
انا آتينا موسى الكتاب فتقديره اتل ما اوحي اليك ثم اتل عليهم خبر ما آتينا موسى اما قوله تماما على الذي احسن ففيه وجوه الاول معناه تماما للكرامة والنعمة على الذي احسن
اي على من كان محسنا صالحا ويدل عليه قراءة عبد الله على الذين احسنوا الثاني المراد تماما للنعمة والكرامة على العبد الذي احسن الطاعة في التبليغ وفي كل ما امر به الثالث تماما على الذي
احسن موسى من العلم والشرائع من احسن الشيء اذا اجاد معرفته اي زيادة على علمه وجه وقرأ يحيى بن يعمر على الذي احسن اي على الذي هو احسن بحذف المبتدأ من قرأ بالرفع وتقديره
الاية على الدين الذي هو احسن وارضاها ويقال المراد آتينا موسى الكتاب تماما اي تاما كاملا على احسن ما يكون عليه الكتب اي على الوجه الذي هو احسن وهو معنى قول الكلبي اتم له
الكتاب على احسنه ثم بين تعالى ما في التورية من النعم في الدين وهو تفصيل كل شيء والمراد به ما يختص بالدين فدخل في ذلك بيان نبوة رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم وصحة
دينه وشرعه وسائر الادلة والاحكام الا ما نسخ منها وذلك قال وهدى ورحمة والهدى معروف وهو الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اي لكي
يؤمنوا بلقاء ربهم والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما
انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وان كنا عن دراستهم لغافلين او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى و
رحمة فمن اظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون اعلم ان قوله تعالى وهذا كتاب
لا شك ان المراد هو القرآن وفائدة وصفه بانه مبارك انه ثابت لا ينسخ ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون اي لكي ترحموا وفيه ثلثة اوجه قيل اتقوا مخالفته على رجاء الرحمة وقيل اتقوا
لترحموا اي على التقوى ثم قال ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وفيه وجوه الاول قال الكسائي والفراء التقدير انزلناه لان لا تقولوا ثم حذف الجار و
حرف النفي كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي لئلا الثاني وهو قول البصريين معناه انزلناه كراهة ان تقولوا ولا يجيزون اضمار لا فانه لا يجوز
ان يقال جئت ان اكرمك بمعنى ان لا اكرمك وقد ذكرنا تحقيق هذه المسئلة في آخر سورة النساء الثالث قال الفراء يجوز ان يكون متعلقة باتقوا والتاويل اتقوا ان تقولوا انما انزل
الكتاب البحث الثاني قوله ان تقولوا خطاب لاهل مكة والمعنى كراهة ان تقولوا اهل مكة انما انزل الكتاب وهو التورية والانجيل على طائفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى وان كنا
ان هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والاصل وانه كنا عن دراستهم لغافلين والمراد من هذه الاية اثبات الحجة عليهم بانزال القرآن على محمد
صلى الله عليه وآله وسلم كيلا يقولوا يوم القيمة ان التورية والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما فقطع الله عذرهم بانزال القرآن عليهم وقوله وان كنا عن
دراستهم لغافلين اي لا نعلم ما هي لان كتابهم ما كان بلغتنا ومعنا او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فهذا كالاول والغرض منه لئلا يقولوا او يحتجوا بذلك
ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا فقال فقد جاءكم بينة من ربكم وهو القرآن وما جاء به الرسول وهدى ورحمة فان قيل البينة والهدى واحد فما الفائدة في التكرير قلنا القرآن بينة
فيما يعلم سمعا وهدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف وقد بينا ان معنى رحمة اي نعمة في الدين ثم قال تعالى فمن اظلم ممن كذب بآيات الله والمراد تعظيم كفر من
كذب بآيات الله وصدف عنها اي منع عنها لان الاول ضلال والثاني منع عن الحق واضلال ثم قال تعالى سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب وهو كقوله الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب قوله تعالى هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا قل انتظروا انا منتظرون قرأ حمزة والكسائي يأتيهم بالياء وفي النحل مثله والباقون تأتيهم بالتاء واعلم انه تعالى لما بين انه
انما انزل الكتاب ازالة للعذر وازاحة للعلة بين انهم لا يؤمنون البتة وشرح احوالا توجب اليأس عن دخولهم في الايمان فقال هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة ونظير هذه الاية قوله في سورة

من قبلنا

البقرة هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفي وتقدير الآية انهم لا يؤمنون بك الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلاثة وهي
الملائكة او مجيء الرب او مجيء الآيات القاهرة من الرب فان قيل او ياتي ربك هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا حكاية عنهم وهم كانوا كفارا
الكافر ليس بحجة الثاني ان هذا مجاز نظيره قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد وقوله ان الذين يؤذون الله والثالث قيام الدلائل القاطعة على ان المجيء والغيبة على الله محال واقربها قول
الخليل عليه السلام في الرد على عبدة الكواكب لا احب الافلين فان قيل قوله او ياتي ربك لا يمكن حمله على اتيان اثر من آثار قدرته لان على هذا التقدير يصير هذا عين قوله او ياتي بعض آيات ربك
فوجب حمله على ان المراد منه اتيان الرب قلنا الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب الكفار فلا يكون حجة وقيل ياتي ربك بالعذاب او ياتي بعض آيات ربك وهي المعجزات القاهرة
ثم قال يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل واجمعوا على ان المراد بهذه الآية علامات القيامة عن البراء بن عازب قال كنا نتذاكر امر الساعة اذ اشرف
علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ما تتذاكرون قلنا نتذاكر الساعة قال انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات الدخان ودابة الارض وخسفا بالمشرق وخسفا بالمغرب
وخسفا بجزيرة العرب والدجال وطلوع الشمس من مغربها وياجوج وماجوج ونزول عيسى ونار تخرج من عدن وقوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله او كسبت
في ايمانها خيرا صفة ثانية معطوفة على الصفة الاولى والمعنى ان اشراط الساعة اذا ظهرت ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ما آمنت قبل ذلك وما كسبت في ايمانها خيرا قبل ذلك ثم
قال بعد ذلك قل انتظروا انا منتظرون قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء انما امرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون قرأ حمزة والكسائي
فارقوا بالالف والباقون فرقوا ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لان الذي فرق دينه بمعنى انه اقر ببعض وانكر بعضا فقد فارقه في الحقيقة وفي الآية اقوال الاول المراد سائر
الملل قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم يعبد الملائكة ويزعمون انهم بنات الله وبعضهم يعبد الاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا
شيعا اي فرقا واحزابا وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى وذلك لان النصارى تفرقوا فرقا وكفر بعضهم بعضا وكذلك اليهود وهم اهل كتاب واحد واليهود تكفر
النصارى القول الثاني قال مجاهد ان الذين فرقوا دينهم من هذه الامة وهم اهل البدع والشبهات واعلم ان المراد من الآية الحث على ان تكون كلمة المسلمين واحدة وان لا يتفرقوا في الدين
ولا يبتدعوا البدع وقوله لست منهم في شيء فيه قولان الاول انت منهم بريء وهم منك براء تأويله انك بعيد عن اقوالهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور عليهم
ولا يتعداهم الثاني لست من قتالهم في شيء قال السدي يقولون لم يؤمر بقتالهم في هذا الوقت فلما امر بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ قال انما امرهم الى الله يعني في الامهال والانظار
والاستئصال والاهلاك ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد قال تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون في الآية مسائل المسألة الاولى قال بعضهم الحسنة قول لا اله الا الله والسيئة هي الشرك وهذا بعيد بل يجب ان يكون محمولا على العموم واما تمسكا باللفظ واما لانه
حكم مرتب على وصف مناسب له فيقتضي كون الحكم معللا بذلك الوصف فوجب ان يعم لعموم العلة المسألة الثانية قال الواحدي حذفت الهاء من عشر والامثال جمع مثل والمثل مذكر
لان اراد عشر حسنات امثالها ثم حذف الحسنات واقيمت الامثال التي هي صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير في الكلام ويقوي هذا قراءة من قرأ عشر امثالها بالرفع والتنوين
المسألة الثالثة مذهبنا ان الثواب تفضل من الله تعالى في الحقيقة وعلى هذا التقدير فلا اشكال في الآية واما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل فان الثواب هو المنفعة المستحقة والتفضل
هو المنفعة التي لا يكون مستحقة ثم انهم على تفريع مذهبهم اختلفوا فقال بعضهم هو العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي قال لانه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا لزم
ان يكون الثواب دون التفضل وذلك لا يجوز لانه لو جاز ان يكون التفضل مساويا للثواب في الكثرة والشرف لم يبق في التكليف فائدة اصلا فيصير عبثا وقبيحا ولما بطل ذلك علمنا انه لا بد وان يكون الثواب
يجب ان يكون اعظم في العدد وفي التعظيم من التفضل وقال آخرون لا يبعد ان يكون الواحد من هذه العشرة ثوابا ويكون التسعة الباقية تفضلا الا ان ذلك الواحد يكون اوفر واعظم شأنا
من التسعة الباقية المسألة الرابعة قال بعضهم التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد بل اراد الاضعاف مطلقا كقول القائل لئن اسديت الي معروفا لاكافئنك بعشر امثاله وفي الوعيد
يقال ان كلمتني واحدة لكلمتك عشرا ولا يريد التحديد فكذا ههنا والدليل على انه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل الآية ثم
قال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اي الا جزاء يساويها ويوازيها روى ابو ذر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله تعالى قال الحسنة عشر او ازيد منها والسيئة واحدة او اغفر
فالويل لمن غلب آحاده اعشاره وقال صلى الله عليه وآله وسلم يقول الله تعالى اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة وان هم بسيئة فلا تكتبوها الا ان عملها فسيئة وهم لا يظلمون اي لا ينقص من ثواب
طاعاتهم ولا يزاد على عقاب سيئاتهم وفي الآية سؤالات السؤال الاول كيف يجوز عقاب الابد على نهاية التغليظ على ابدا النفي قلنا لان الاعتقاد ابدا فلما كان ذلك العزم ابدا عوقب بذلك العقاب
الابد بخلاف المسلم المذنب فانه يكون على عزم الاقلاع من ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته منقطعة السؤال الثاني اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في كفارة الظهار
وتارة جعل بدلا عن صيام ايام فلا ابل وذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة جوابه ان المساواة لا تحصل الا بوضع الشرع وحكمه السؤال الثالث اذا احدث في راس انسان موضحتين فيجب ارشان
فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب ارش موضحة واحدة فههنا ازداد الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة جوابه ان ذلك من باب تعبدات الشرع وحكمه السؤال الرابع واطراف
الاعضاء دية كاملة ثم اذا قتله وفوت كل الاعضاء وجبت دية واحدة وذلك يمنع القول برعاية المماثلة جوابه انه من باب الحكم الشرعية قوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم
دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى لما علم رسوله انواع الدلائل في التوحيد والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد وبالغ في تقرير اثبات النبوة
والقضاء والقدر ورد على اهل الجاهلية في اباطيلهم امره ان يختم الكلام بقوله انني هداني ربي وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل الا بالله عز وجل وانتصب دينا لوجهين احدهما على البدل من محل الى لان

معناه

معناه هداني بدل الصراط المستقيم كما قال ويهديك صراطا مستقيما والثاني ان يكون التقدير الزموا دينا وقوله قيما قال صاحب الكشاف القيم فيعل من قام كسيد من ساد وهو ابلغ من القائم وقرأ اهل الكوفة قيما مكسورة القاف
خفيفة الياء قال الزجاج وهو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع والتأويل دينا ذا قيم او وصف الدين بهذا المصدر على سبيل المبالغة وقوله ملة ابراهيم حنيفا فقوله ملة بدل من
قوله دينا قيما وحنيفا منصوب على الحال من ابراهيم والمعنى هداني وعرفني ملة ابراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم قال في صفة ابراهيم وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين قوله تعالى
قل ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين اعلم انه تعالى كما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يصنع به ويؤديه فقوله ان صلوتي
ونسكي لله يدل على انه يؤديه مع الاخلاص واكده بقوله لا شريك له وهذا يدل على انه لا يكفي في العبادات ان يؤتى بها كيف كانت بل لا بد وان يؤتى بها مقرونا بالاخلاص اما قوله ونسكي فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها
يقول من فعل كذا فعليه نسك اي دم يهريقه وجمع بين الصلوة والذبح كما في قوله فصل لربك وانحر وروى ثعلب عن ابن الاعرابي انه قال النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة
وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث وعلى هذا التأويل فالنسك كل ما يتقرب به الى الله تعالى الا ان الغالب عليه في العرف الذبح وقوله
محياي ومماتي لله فاثبت كونهما لله والمحيى والممات لله بمعنى انه يؤتى بهما لطاعة الله فان ذلك محال لان معنى كونهما لله انهما حاصلان بخلق الله فكذلك يجب ان يكون كون الصلوة
والنسك لله مفسرا بكونهما واقعين بخلق الله وذلك من اول الدلائل على ان طاعات العبد مخلوقة لله وقرأ نافع محياي ساكنة الياء ونصبها في مماتي واسكان الياء في محياي شاذ
غير مستعمل لان فيه جمعا بين الساكنين لا يلتقيان على هذين الحدين ولا نظم ومنهم من قال انه لغة لبعضهم وحاصل الكلام انه تعالى امر رسوله بان يبين ان صلوته وسائر العبادات
وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله تعالى وبتقديره وقضائه وحكمه ثم نص على انه لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك امرت اي وبهذا التوحيد امرت ثم يقول
المراد كونه اول المسلمين زمانه قوله تعالى قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه
تختلفون اعلم انه تعالى لما امر محمدا بالتوحيد المحض وهو ان يقول ان صلوتي ونسكي الى قوله لا شريك له امره بما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد وتقريره من وجهين الاول ان
اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا بالله وعبدة الكواكب اشركوا بالله والقائلون بيزدان واهرمن وهم الذين قالوا الله في حقهم وجعلوا لله شركاء الجن اشركوا
بالله والقائلون بان المسيح ابن الله والملائكة بنات الله اشركوا ايضا بالله فهؤلاء هم فرق المشركين وكلهم معترفون بان الله سبحانه هو الخالق للسموات والارضين ولكل ما في العالم
من الموجودات وهو الخالق للاصنام والاوثان باسرها واما عبدة الكواكب فهم معترفون بان الله خالقها وموجدها واما القائلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون
بان الشيطان محدث ومحدثه هو الله تعالى واما القائلون بالمسيح والملائكة فهم ايضا معترفون بان الله خالق لكل من سواه فثبت بما ذكرنا ان طوائف المشركين اطبقوا واتفقوا على ان الله خالق
هؤلاء الشركاء واذا عرفت هذا فالله سبحانه قال له يا محمد قل اغير الله ابغي ربا مع ان هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله اقروا بان الله خالق تلك الاشياء وهل يدخل في العقل جعل
المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الامر كذلك ثبت بهذا الدليل ان اتخاذ رب غير الله قول فاسد
ودين باطل الوجه الثاني في تقرير هذا الكلام ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وثبت ان الواجب لذاته واحد فثبت ان ما سواه ممكن لذاته وثبت ان الممكن لذاته لا يوجد
الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان كذلك كان تعالى ربا لكل شيء واذا ثبت هذا فنقول صريح العقل يشهد بانه لا يجوز كون المربوب شريكا للرب فهذا هو المراد من قوله قل اغير
الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ثم انه تعالى لما بين بهذا الدليل القاطع هذا التوحيد بين انه لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها
معناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يؤخذ نفس بذنب اخرى ثم بين تعالى ان رجوع هؤلاء المشركين الى موضع لا حاكم فيه الا الله سبحانه وهو
قوله ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون قوله تعالى وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتيكم ان ربك سريع
العقاب وانه لغفور رحيم اعلم ان في قوله جعلكم خلائف الارض وجوها احدها جعلهم خلائف الارض لان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبيين فخلفت امته
سائر الامم وثانيها جعلهم يخلف بعضهم بعضا وثالثها انهم خلفاء الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ثم قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والمال
والجاه والرزق واظهار هذا التفاوت ليس لاجل العجز والجهل والبخل فانه سبحانه متعال عن هذه الصفات وانما هو لاجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله ليبلوكم فيما آتيكم
وقد ذكرنا ان حقيقة الابتلاء والامتحان على الله محال الا ان المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيها بالامتحان والابتلاء فسمي بهذا الاسم لاجل
المشابهة ثم ان هذا المكلف اما ان يكون مقصرا فيما كلف به واما ان يكون موفرا فيه فان كان الاول كان نصيبه من التخويف والترهيب هو قوله تعالى ان ربك سريع العقاب ووصف
العقاب بالسرعة لان ما هو آت قريب وان كان الثاني وهو ان يكون موفرا في تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف هو قوله وانه لغفور رحيم اي يغفر العيوب في الذنوب في الدنيا
فضله وكرمه ويرحمه في الآخرة بان يفيض عليه انواع نعمه وهذا الكلام بلغ في شرح الاعذار والانذار والترغيب والترهيب الى حيث لا يمكن الزيادة عليه وهذا آخر
الكلام في تفسير سورة الانعام والحمد لله على الاتمام والصلوة على نبيه محمد هادي الانام وعلى آله واصحابه مصابيح الظلام
وسلم تسليما دايما ابدا كثيرا كبيرا
اللهم اغفر لكاتبه ولصاحبه ولجميع
امة محمد عليه الصلوة
والسلم

سورة الاعراف

قال ابن عباس رض انها مكية وعن قتادة كذلك عن قوله تعالى واسئلهم عن القرية الى قوله بما كانوا يفسقون وهي ثمان آيات بسم الله الرحمن الرحيم المص كتاب انزل اليك فلا
يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين في الآية مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس المص انا الله افصل وعنه ايضا انا الله اعلم وافصل قال الواحدي وعلى هذا التفسير
فهذه الحروف واقعة في موضع جمل والجملة اذا كانت ابتداء وخبرا فقط لا موضع لها من الاعراب فقوله انا الله اعلم لا موضع لها من الاعراب فقوله انا مبتدأ والله خبره وقوله اعلم خبر بعد خبر
اذا كان معنى المص انا الله اعلم كان اعرابها كاعراب الشيء الذي هو تأويل لها وقال السدي المص على هجاء قولنا في اسماء الله تعالى انه المصور قال القاضي ليس حمل هذا اللفظ على قوله انا الله افضل اولى
من حمله على قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله الملك لانه ان كانت العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قولنا انا الله اصلح وان كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك
والامتحان فكان حمل قولنا المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا فان جاز تفسير الالفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة
الباطنية في تفسير سائر الالفاظ في تفسير الفاظ القران بما يشاكل هذا الطريق واما قول بعضهم انه من اسماء الله تعالى فابعد لانه ليس جعله اسما لله تعالى اولى من جعله اسما لبعض رسله
من الملائكة والانبياء ولان الاسم انما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود ههنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة واسماء الالقاب لا يفيد فائدة في المسميات
بل هي قائمة مقام الاشارات ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد عليه السلام اذا عرفت هذا فنقول قوله المص مبتدأ وقوله كتاب
خبره وقوله انزل اليك صفة لذلك الخبر اي السورة المسماة بقولنا المص كتاب انزل اليك من ربك فان قيل الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد عليه الصلوة والسلام هو ان الله تعالى خصه
بانزال هذا القران عليه فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا ان نعرف نبوته وما لم نعرف نبوته لا يمكننا ان نحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله بقوله لزم الدور قلنا
بمحض العقل نعلم ان هذه السورة كتاب انزل عليه من عند الله والدليل عليه انه عليه السلام ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم من معلم ولا طالع كتابا ولم يخالط العلماء والشعراء واهل الاخبار وانقضى
من عمره اربعون سنة ولم يتفق له شيء من هذه الاحوال ثم بعد انقضاء اربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الاولين والآخرين وصريح العقل يشهد بان هذا لا يكون الا
بطريق الوحي من عند الله فثبت بهذا الدليل العقلي ان المص كتاب انزل على محمد من عند ربه واله المسألة الثانية احتج القائلون بخلق القران بقوله تعالى كتاب انزل اليك من ربك
قالوا انه تعالى وصفه بكونه منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الى حال وذلك لا يليق بالقديم فدل على انه محدث وجوابه ان الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه
الحروف والاصوات ...

الا انهم استثقلوا الجمع بين حرفي العطف فلو قيل كان صوابا وقال الزجاج انه ليس بصواب لان واو الحال هي واو العطف فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وانه لا يجوز ولو قلت جاءني زيد راجلا
العطف البحث الثاني كلمة او دخلت ههنا بمعنى انه جاءهم باسنا مرة ليلا ومرة نهارا او في القيلولة قولان قال الليث القيلولة نومة نصف النهار وقال الازهري القيلولة عند العرب الاستراحة نصف
النهار اذا اشتد الحر وان لم يكن مع ذلك نوم والدليل عليه ان الجنة لا نوم فيها والله تعالى يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا ومعنى الاية انهم جاءهم باسنا وهم غير متوقعين له
اما ليلا وهم نائمون او نهارا وهم قائلون والمقصود انه جاءهم العذاب فكانه قيل للكفار لا تغتروا باسباب الامن والراحة والفراغ فان عذاب الله اذا وقع وقع دفعة من غير سبق امارة
فلا تغتروا باحوالكم ثم قال تعالى فما كان دعواهم قال اهل اللغة الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ومقام الدعاء حكى سيبويه اللهم اشركنا في صالح دعاء المسلمين ودعوى المسلمين قال ابن
عباس فما كان تضرعهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين فاقروا على انفسهم بالشرك قال ابن الانباري فما كان قولهم اذ جاءهم باسنا الا الاعتراف بالظلم والاقرار بالاساءة وقوله الا ان قالوا
الاختيار عند النحويين ان يكون موضع ان رفعا بكان ويكون قوله دعويهم نصبا كقوله فما كان جواب قومه الا ان قالوا وقوله فكان عاقبتهما انهما في النار وقوله ما كان حجتهم الا ان قالوا ويجوز
ايضا ان يكون على الضد من هذا بان يكون الدعوى رفعا وان قالوا نصبا كقوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم على قراءة من رفع البر والاصل في هذا الباب انه اذا حصل بعد كان معرفتان فانت
بالخيار في رفع ايهما شئت وفي نصب الاخر كقولك كان زيد اخاك وان شئت كان زيدا اخوك قال الزجاج الا ان الاختيار اذا جعلنا قوله دعواهم في موضع رفع ان يقول فما كانت دعواهم فلما قال
كان دل ان الدعوى في موضع نصب ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز تذكير الدعوى وان كانت رفعا فيقول كان دعواه باطلا وباطلة والله اعلم قوله تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن
المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين وفي الاية مسائل المسألة الاولى في تقرير وجه النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر الرسل في الاية المتقدمة بالتبليغ وامر الامة
بالقبول والمتابعة وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب في الدنيا اتبعه بنوع اخر من التهديد وهو انه تعالى يسأل عن كيفية اعمالهم يوم القيمة والوجه الثاني انه تعالى
لما قال فما كان دعويهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اتبعه بانه لا يقع يوم القيمة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف بل ينضاف اليه انه تعالى يسأل الكل عن كيفية اعمالهم وبين ان هذا
السؤال لا يختص باهل العقاب بل هو عام في اهل العقاب وفي اهل الثواب المسألة الثانية الذين ارسل اليهم هم الامة والمرسلون هم الرسل فبين تعالى انه يسأل هذين الفريقين ونظير هذه
الاية قوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون لقائل ان يقول المقصود من السؤال ان يخبر المسؤول عن كيفية اعماله فلما اخبر الله عنهم في الاية المتقدمة انهم يقرون بانهم
كانوا ظالمين فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده وايضا فقال تعالى بعد هذه الاية فلنقصن عليهم فاذا كان يقصه عليهم فما معنى هذا السؤال والجواب انهم لما اقروا بانهم كانوا ظالمين مقصرين
سئلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم والتقصير والمقصود منه التقريع والتوبيخ فان قيل فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بانه لم يصدر عنهم تقصير البتة قلنا لانهم اذا اثبتوا انه لم يصدر
عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالامة فيتضاعف اكرام الله تعالى في حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير ويتضاعف اسباب الخزي والاهانة في حق الكفار لما ثبت ان كل
التقصير كان منهم ثم قال تعالى فلنقصن عليهم بعلم والمراد انه تعالى يكرر ويبين للقوم ما اعلنوه واسروه من اعمالهم وان يقص الوجوه التي لاجلها اقدموا على تلك الاعمال ثم بين تعالى
انه انما يصح منه ان يقص تلك الاحوال عليهم لانه ما كان غائبا عن احوالهم بل كان عالما بها وما خرج عن علمه شيء منها وذلك لان الحكمة لا تحصل الا اذا كان الاله عالما بجميع الجزئيات حتى يمكنه ان يميز
المطيع عن العاصي والمحسن عن المسيء فظهر ان الكل مبني على كونه تعالى عالما بالجزئيات اشد من الاعتراف بكونه تعالى امرا ناهيا مثيبا معاقبا ولهذا السبب انه تعالى اينما ذكر احوال البعث
والقيمة بين كونه عالما بجميع المعلومات المسألة الثالثة فلنقصن عليهم بعلم يدل على انه تعالى عالم بالعلم وان قول من يقول انه لا علم لله فباطل فان قيل كيف الجمع بين قوله فلنسألن الذين
ارسل اليهم ولنسألن المرسلين وبين قوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون قلنا فيه وجوه احدها ان القوم لا يسألون عن الاعمال لان الكتب
مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعي التي دعتهم الى الاعمال وعن الصوارف التي صرفتهم عنها وثانيها ان السؤال قد يكون لاجل الاسترشاد والاستفادة وقد يكون لاجل
التوبيخ والاهانة كقول القائل الم اعطك الم اعهد اليكم يا بني آدم قال الشاعر: الستم خير من ركب المطايا: اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لا يسأل احدا لاجل الاستفادة والاسترشاد ويسألهم
لاجل توبيخ الكفار واهانتهم ونظيره قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون ثم قال فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فان الاية الاولى تدل على ان المسائلة
الحاصلة بينهم انما كانت على سبيل ان بعضهم يلوم بعضا والدليل عليه قوله واقبل بعضهم على بعض يتلاومون وقوله فلا انساب بينهم وقوله فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون
معناه انه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف لان النسب يوجب الميل والرحمة والاكرام والوجه الثالث في الجواب ان يوم القيمة يوم طويل ومواقفها كثيرة فاخبر
عن بعض الاوقات بحصول السؤال وعن بعضها بعدم السؤال المسألة الرابعة الاية تدل على انه تعالى يحاسب كل عباده لانهم لا يخرجون عن ان يكونوا رسلا او مرسلا اليهم ويبطل قول من
يزعم انه لا حساب على الانبياء والكفار المسألة الخامسة الاية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة لانه تعالى قال وما كنا غائبين ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا فان قالوا
نحمله على انه تعالى ما كان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة قلنا هذا تأويل والاصل في الكلام حمله على الحقيقة فان قالوا فانتم لما قلتم انه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز والجهات فقد قلتم
ايضا بكونه غائبا قلنا هذا باطل لان الغائب هو الذي يعقل ان يحضر بعد غيبة وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة فاما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا في حقه امتنع
وصفه بالغيبة والحضور فظهر الفرق والله اعلم قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين
خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان من جملة احوال يوم القيمة السؤال والحساب بين في هذه الاية ان من جملة احوال القيمة ايضا وزن
الاعمال وفي الاية مسائل المسألة الاولى الوزن مبتدأ ويومئذ ظرف له والحق خبر المبتدأ ويجوز ان يكون يومئذ الخبر والحق صفة للوزن اي والوزن الحق اي العدل يوم يسأل الله الامم

والرسل المسألة الثانية في تفسير وزن الاعمال قولان الاول في الخبر انه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة يوزن به اعمال العباد خيرها وشرها ثم قال ابن عباس اما المؤمن فيؤتى
بعمله في احسن صورة فيوضع في كفة الميزان فيثقل حسناته على سيئاته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما قال في سورة الانبياء ونضع الموازين القسط ليوم
القيمة فلا تظلم نفس شيئا واما كيفية وزن الاعمال على هذا القول ففيه وجهان احدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة واعمال الكافر بصورة قبيحة فتوزن تلك الصورة كما ذكره
ابن عباس والثاني ان الوزن يعود الى الصحف التي يكون فيها اعمال العباد مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما يوزن يوم القيمة فقال الصحف وهذا القول مذهب عامة
المفسرين في هذه الاية وعن عبد الله بن سلام ان ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش احدى كفتي الميزان على الجنة والاخرى على جهنم لو وضعت السموات والارض في احداهما
لوسعتهن وجبريل اخذ بعموده ينظر الى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يؤتى برجل يوم القيمة الى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا كل
سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله في الاخرى فيرجح وعن الحسن بينما الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم واضع راسه في حجر عائشة قد اغفى اذ سالت الدموع من عينها فقال ما اصابك ما ابكاك قالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر احد احدا فقال
الصحف وعند وزن الحسنات والسيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الاكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثاني وهو قول مجاهد والضحاك والاعمش
ان المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا الى هذا القول وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل دل على هذا المعنى جائز في
اللغة فلان العدل في الاخذ والاعطاء لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره
يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا ويقال ايضا ان فلانا استخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه
مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر: قد كنت قبل لقائكم ذا مرة: عندي لكل مخاصم ميزانه: اراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل
اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد من الاية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان انما يراد ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن
اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي قد فنيت وعدمت ووزن المعدوم محال وايضا فبتقدير بقائها كان وزنها في نفسها محالا واما قولهم الموزون صحائف الاعمال او صور
مخلوقة على حسب مقادير الاعمال فنقول ان المكلف يوم القيمة اما ان يكون مقرا بانه تعالى عادل حكيم او لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه عدل
وصواب وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات او بالعكس حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن
لا فائدة فيه البتة واجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يعلمون يوم القيمة انه تعالى منزه عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل
القيمة فان كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لاهل القيمة وان كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته في
موقف القيمة ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات وظلمة في رجحان السيئات واخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة
المسألة الثالثة الاظهر اثبات موازين في يوم القيمة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال في هذه الاية فمن ثقلت موازينه وعلى هذا
فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان اخر قال الزجاج انما جمع الله الموازين ههنا فقال فمن ثقلت موازينه ولم يقل ميزانه
لوجهين الاول ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج فلان الى مكة على البغال والثاني ان المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان واراد بالموازين الاعمال
الموزونة ولقائل ان يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب اجراء اللفظ على حقيقته فكما
لم يمتنع اثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع اثبات موازين بهذه الصفة فما الموجب لترك الظاهر والمصير الى التأويل واما قوله تعالى ومن خفت موازينه
فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اعلم ان هذه الاية فيها مسائل المسألة الاولى انها تدل على ان اهل القيمة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته
ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته واما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية فانه غير موجود المسألة الثانية قال اكثر المفسرين المراد من
قوله واما من خفت موازينه الكافر والدليل عليه القرآن والخبر والاثر اما القرآن فقوله تعالى فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون والمعنى بكونهم
ظالمين بآيات الله الا كونهم كافرين بها منكرين لها فدل هذا على ان المراد من هذه الاية اهل الكفر واما الخبر فما روي انه اذا خفت حسنات المؤمن اخرج رسول الله من حجرته بطاقة
كالانملة فيلقيها في كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بابي انت وامي ما احسن وجهك واحسن خلقك فمن
انت فيقول انا نبيك محمد وهذه صلواتك التي كنت تصلي علي قد وفيتك احوج ما تكون اليها وهذا الخبر رواه الواحدي في البسيط واما جمهور العلماء فرووا هذا الخبر الذي
ذكرناه من انه تعالى يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله قال القاضي يجب ان يحمل هذا على انه اتى بالشهادتين بجهتهما من العبادات لانه لو لم يعتبر ذلك كان
من اتى بالشهادتين يعلم ان المعاصي لا تضره وذلك اغراء بالمعصية لله تعالى ولقائل ان يقول العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر وذلك لان العمل كلما كان اشرف واعلى درجة وجب ان يكون اكثر
ثوابا ومعلوم ان معرفة الله تعالى ومحبته اعلى شانا واعظم درجة من سائر الاعمال واما الاثر فلان ابن عباس واكثر المفسرين حملوا هذه الاية على اهل الكفر واذا ثبت هذا الاصل
فنقول ان المرجئة الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان تمسكوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى حصر اهل موقف القيمة في قسمين احدهما الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح والثاني

الذين حقت كلمة سيئاتهم وحكم عليهم بانهم اهل الكفر الذين كانوا يظلمون بايات الله وذلك يدل على ان المؤمن لا يعاقب البتة ونحن نقول في الجواب اقصى ما في الباب انه تعالى لم يذكر هذا القسم
في هذه الاية الا انه تعالى ذكره في ساير الايات فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمنطوق راجح على المفهوم فوجب المصير الى اثباته والله اعلم وايضا فقال تعالى في صفة هذا القسم فاولئك
الذين خسروا انفسهم وعندنا ان هذا اللايق بالكافر واما العاصي المؤمن فانه يعذب اياما ثم يعفى عنه ويتخلص الى رحمة الله فهو في الحقيقة ما خسر نفسه بل فاز برحمة الله تعالى
الى الابد من غير زوال وانقطاع والله اعلم قوله تعالى ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
لما امر الخلق بمتابعة الانبياء وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا وهو قوله وكم من قرية اهلكناها ثم خوفهم بعذاب الاخرة من وجهين احدهما السؤال وهو قوله فلنسئلن
الذين ارسل اليهم والثاني بوزن الاعمال وهو قوله والوزن يومئذ الحق رغبهم في قبول دعوة الانبياء في هذه الاية بطريق اخر وهو انه كثرت نعم الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة فقال
ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش فقوله مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا ومكناكم فيها واقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش والمراد من
المعايش والمراد من المعايش وجوه المنافع وهي على قسمين منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة انما يحصل
بفضل الله واقداره وتمكينه فيكون الكل انعاما من الله تعالى وكثرة الانعام لا شك انها توجب الطاعة والانقياد ثم بين تعالى انه مع هذا الافضال والانعام عليهم لا يقومون
بشكره كما ينبغي فقال قليلا ما تشكرون وهذا يدل على انهم قد يشكرون ولا بد ان يكون الامر كذلك وذلك لان الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم لجبلة عقل كل عاقل ونعم الله على
الانسان كثيرة فلا انسان الا ويشكر الله تعالى في بعض الاوقات على نعمه انما التفاوت في ان بعضهم قد يكون كثير الشكر وبعضهم يكون قليل الشكر المسئلة الثانية روى خارجة عن نافع
انه همز معايش قال الزجاج جميع النحويين البصريين يزعمون ان همز معايش خطا وذكروا انه انما يجوز جعل الياء همزة اذا كانت زائدة نحو صحيفة وصحايف فاما معايش
فمن العيش والياء اصلية وقراءة نافع لا اعرف لها وجها الا ان لفظ هذه الياء التي هي من نفس الكلمة اسكن في معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة فجعل قولنا معايش شبيها
بقولنا صحايف فكما ادخلوا الهمزة في قولنا صحايف فكذا في قولنا معايش على سبيل التشبيه الا ان الفرق ما ذكرنا ان الياء في معيشة اصلية وفي صحيفة زايدة قوله تعالى ولقد خلقناكم
ثم صورناكم ثم قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى رغب الامم في قبول دعوة
الانبياء بالتخويف اولا ثم بالترغيب ثانيا على ما بيناه والترغيب انما كان لاجل التنبيه على كثرة نعم الله على الخلق فبدا في شرح تلك النعم بقوله ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم
فيها معايش ثم اتبعه بذكر انه خلق ابانا ادم وجعله مسجودا للملايكة والانعام على الاب يجري مجرى الانعام على الابن فهذا هو وجه النظم في هذه الايات ونظيره انه تعالى قال
في اول سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم فمنع تعالى من المعصية بقوله كيف تكفرون بالله وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق وهي انهم كانوا امواتا فاحياهم
ثم خلق لهم ما في الارض جميعا من المنافع ثم اتبع تلك المنفعة بان جعل ادم خليفة في الارض ومسجودا للملايكة والمقصود من الكل تقرير ان مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم
التمرد والجحود فكذا في هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بعين هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على احسن الوجوه المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر قصة ادم عليه السلام مع قصة ابليس في
القران في سبعة مواضع اولها في سورة البقرة وثانيها في هذه السورة وثالثها في سورة الحجر ورابعها في سورة بني اسرايل وخامسها في سورة الكهف وسادسها في سورة طه
وسابعها في سورة ص اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية سؤال وهو ان قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يفيد ان المخاطب بهذا الخطاب نحن ثم قال بعده ثم قلنا للملايكة
اسجدوا لادم وكلمة ثم تفيد التراخي فظاهر الاية يقتضي ان امر الملايكة بسجود ادم وقع بعد خلقنا وتصويرنا ومعلوم انه ليس الامر كذلك فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الاية
على اربعة اقوال الاول ان قوله ولقد خلقناكم اي خلقنا اباكم ادم وصورناكم اي صورنا ادم ثم قلنا للملايكة اسجدوا لادم وهو قول الحسن ويونس النحوي وهو المختار
وذلك لان امر الملايكة بسجود ادم تاخر عن خلق ادم وتصويره ولم يتاخر عن خلقنا وتصويرنا اقصى ما في الباب ان يقال كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق ادم و
تصويره فنقول لان ادم عليه السلام اصل البشر فوجب ان يحسن هذه الكناية نظيره قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرايل ورفعنا فوقكم الطور اي ميثاق اسلافكم من بني اسرايل في
زمان موسى عليه السلام بنو اسلافكم وانما قتله احدهم قال عليه السلام ثم انتم ما خزاه قد قتلتم هذا القتل وانما قتل احدهم وقال تعالى مخاطبا لليهود في زمان محمد عليه الصلوة والسلام
واذ نجيناكم من ال فرعون واذ فرقنا بكم البحر والمراد من جميع هذه الخطابات اسلافهم فكذا ههنا الثاني ان يكون قوله خلقناكم ثم صورناكم اي صورنا ذرية ادم في ظهره ثم
بعد ذلك قلنا للملايكة اسجدوا لادم وهذا قول مجاهد وذكر انه تعالى خلق ادم اولا ثم اخرج اولاده من ظهره في صورة الذر ثم بعد ذلك امر الملايكة بسجود ادم عليه السلام الوجه
الثالث خلقناكم ثم صورناكم ثم انا نخبركم انا قلنا للملايكة اسجدوا لادم فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على خبر ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر والوجه الرابع ان الخلق في
اللغة عبارة عن التقدير كما قررناه في هذا الكتاب وتقدير الله عبارة عن علمه بالاشياء ومشيته بتخصيص كل شي بمقداره المعين فقوله خلقناكم اشارة الى حكم الله وتقديره
لاحداث البشر في هذا العالم وقوله صورناكم اشارة الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صورة كل كاين محدث الى يوم القيمة على ما جاء في الخبر انه تعالى قال اكتب ما هو كاين الى
يوم القيمة فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيته والتصوير عبارة عن اثبات صور الاشياء في اللوح المحفوظ ثم بعد هذين الامرين احدث الله تعالى ادم وامر الملايكة بسجوده
وهذا التاويل عندي اقرب من ساير الوجوه المسئلة الثالثة ذكرنا في سورة البقرة ان هذه السجدة فيها ثلثة اقوال احدها ان المراد منها مجرد التعظيم لا نفس السجدة وثانيها ان المراد هو
السجدة الا ان المسجود هو الله تعالى وادم كان كالقبلة وثالثها ان المسجود هو ادم وايضا ذكرنا ان الناس اختلفوا في ان الملايكة الذين امرهم الله بالسجود لادم هل هم ملايكة السموات والعرش او المراد

الارض فيه خلاف وهذه المباحث قد سبق ذكرها في سورة البقرة المسئلة الرابعة ظاهر الاية يدل على انه تعالى استثنى ابليس من الملايكة فوجب كونه منهم وقد استقصينا ايضاح هذه المسئلة في سورة البقرة
وكان الحسن يقول لم يكن من الملايكة لانه خلق من نار والملايكة من نور والملايكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون وليس كذلك ابليس فقد عصى واستكبر
والملايكة ليسوا من الجن والملايكة رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول خليفة الجن وابوهم كما ان ادم صلوات الله عليه اول خليفة الانس وابوهم قال الحسن ولما كان ابليس مامورا مع
الملايكة استثناه الله تعالى وكان اسم ابليس شيا اخر فلما عصى الله تعالى سماه بذلك وكان مومنا عابدا في السما حتى عصى ربه فاهبط الى الارض قوله تعالى قال ما منعك الا تسجد
اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم ان هذه الاية تدل على انه تعالى لما امر الملايكة بالسجود فان ذلك الامر قد تناول ابليس وظاهر هذا يدل على ان ابليس من الملايكة الا ان الدلايل التي ذكرناها
تدل على ان الامر ليس كذلك واما الاستثنا فقد اجبنا عنه في سورة البقرة المسئلة الثانية ظاهر الاية يقتضي انه تعالى طلب من ابليس ما منعه من ترك السجود وليس الامر كذلك
فان المقصود طلب ما منعه من السجود ولهذا الاشكال حصل في الاية قولان الاول وهو المشهور ان كلمة لا صلة زايدة والتقدير ما منعك ان تسجد وله نظاير في القران كقوله
لا اقسم بيوم القيمة معناه اقسم وقوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب وهذا قول الكسايي والفرا والزجاج
والاكثرين والقول الثاني ان كلمة لا ههنا مفيدة وليست لغوا وهذا هو الصحيح لان الحكم بان كلمة من كتاب الله تعالى لغو لا فايدة فيها مشكل صعب وعلى هذا القول
ففي تاويل الاية وجهان الاول ان يكون التقدير اي شي منعك عن ترك السجود ويكون هذا استفهاما على سبيل الانكار ومعناه انه ما منعك عن ترك السجود شي كقول القايل لمن هو
لطم ما الذي منعك من ضربي ادينك ام عقلك ام حياك والمعنى انه لم يوجد احد هذه الامور وما امتنع من ضربي الثاني قال القاضي ذكر الله المنع واراد الداعي فكانه قال
ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة امر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسال عن الداعي اليها المسئلة الثالثة احتج العلماء بهذه الاية على ان صيغة الامر تفيد الوجوب
فقالوا انه تعالى ذم ابليس بهذه الاية على ترك ما امر به ولو لم يفد الامر الوجوب لما كان مجرد ترك المامور به موجبا للذم فان قالوا هب ان هذه الاية تدل على ان ذلك
الامر كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان جميع الصيغ يجب ان يكون كذلك قلنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لان قوله اذ امرتك مذكور في معرض التعليل والمذكور في قوله اذ امرتك هو الامر من حيث انه امر لا كونه امرا مخصوصا في صورة
مخصوصة واذا كان كذلك وجب ان يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم وذلك يفيد ان كل امر فانه يقتضي الوجوب وهو المطلوب المسئلة الرابعة احتج من زعم
ان الامر يفيد الفور بهذه الاية وقال انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود في الحال المسئلة الخامسة اعلم انه تعالى لما قال ما
منعك ان لا تسجد طلب الداعي الذي دعاه الى ترك السجود فحكى تعالى عن ابليس ذكر ذلك الداعي وهو انه قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومعناه ان ابليس قال انما لم اسجد
لادم لاني خير منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بسجود ذلك الادون ثم بين المقدمة الاولى وهي قوله انا خير منه بان قال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار
افضل من الطين والمخلوق من الافضل افضل فوجب كون ابليس خيرا من ادم اما بيان ان النار افضل من الطين فلان النار مشرق علوي لطيف خفيف حار يابس مجاور لجواهر
السموات ملاصق لها والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات وايضا فالنار قوية التاثير والفعل والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال
وايضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحيوة واما الارضية فالبرد واليبس فهما يناسبان الموت والحيوة اشرف من الموت وايضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة وايضا فسن
النمو من اول الحدوث الى اخر زمان الشباب لما كان وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحيوان حاصلا في هذين الوقتين واما وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسب للارضية لا جرم كان هذا الوقت اردى
اوقات عمر الحيوان واما بيان ان المخلوق من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصل يوجب شرف الفروع واما بيان ان الاشرف لا يجوز ان يومر بخدمة الادون فلانه قد تقرر في العقول
ان من امر ابا حنيفة والشافعي وساير اكابر الفقها بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول فهذا هو تقرير شبهة ابليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلثة اولها
ان النار افضل من التراب فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة واما المقدمة الثانية وهي ان من كانت مادته افضل فهو افضل وهذا هو محل النزاع والبحث لانه لما كانت الفضيلة عطية
من الله تعالى ابتدا لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المومن والمومن من الكافر والنور من الظلمة والظلمة من النور وذلك يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله تعالى
لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا التكليف انما يتناول الحي بعد انتهايه الى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه وايضا فالفضل انما يكون بالاعمال وما يتصل بها لا بسبب
المادة الا ترى ان الحبشي المومن مفضل على القرشي الكافر المسئلة السادسة احتج من قال انه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بانه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جايزا لما استوجب
ابليس هذا التعنيف الشديد والتوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز بيان الملازمة ان قوله تعالى للملايكة اسجدوا لادم خطاب عام يتناول جميع
الملايكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا العموم بالقياس وهو انه مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف فهو اشرف من غيره فلزم كون ابليس اشرف من ادم فانه لا يجوز ان
يومر الاشرف بخدمة الادون والدليل عليه ان هذا الحكم ثابت في جميع النظاير ولا معنى للقياس الا ذلك فثبت ان ابليس ما عمل في هذه الواقعة شيا الا انه خصص عموم قوله تعالى للملايكة اسجدوا
لادم بهذا القياس فلو كان تخصيص النص بالقياس جايزا لوجب ان لا يستحق ابليس الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم الشديد عليه علمنا ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وايضا ففي الاية
دلالة على صحة هذه المسئلة من وجه اخر وذلك ان ابليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فوصف تعالى ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص

النص وهذا يقتضي انه رجحوا بهذه الاية على ان تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله تعالى ودلت هذه الاية على ان التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الاولياء والادخال
في زمرة الملعونين ثبت ان تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز والله اعلم وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس انه قال كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه
وقاس واول من قاس ابليس فكفر بقياسه فمن قاس الدين بشيء من رأيه قرنه الله تعالى مع ابليس هذا جملة الالفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس رضي فان قيل القياس الذي
يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور فلم قلتم انه باطل وتقريره انه لو قبح امر من كان مخلوقا من الارض لعله اقوى لان النور اشرف من النار وهذا
القياس يقتضي ان يقبح امر احد من الملائكة بسجود آدم فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وانه باطل اما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام فلم قلتم انه باطل
فهذا سؤال حسن اوردته على هذه الطريقة وما رأيت احدا ذكر هذا السؤال ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كونه اشرف يقتضي قبح ان يلجأ الى الخدمة لا الى الادون اما الوضع في ذلك الاشرف
بتلك الخدمة لم يقبح لانه لا اعتراض عليه في ان يسقط حق نفسه اما الملائكة رضوا بذلك فلا بأس به فاما ابليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق فوجب ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس
مناسب وانه يوجب تخصيص النص بالقياس ولا يوجب رفعه بالكلية ولا ابطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استوجب الذم العظيم فلما استوجب استحقاق هذا الذم العظيم فلما
استحقه وهذا الذم العظيم في حقه علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان تخصيص النص بالقياس غير جائز والله اعلم **المسئلة السابعة** قوله تعالى ما منعك الا تسجد لا شك ان قائل هذا القول
هو الله تعالى لان قوله اذ امرتك لا يليق الا بالله سبحانه واما قوله خلقتني من نار فلا شك ان قائل هذا القول هو ابليس واما قوله قال فاهبط منها فلا شك ان قائل ذلك هو الله تعالى ونقل
هذه المناظرة بين الله سبحانه وبين ابليس مذكورة في سور كثيرة على سبيل الاستقصاء اذا ثبت هذا فنقول انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبياء عليهم السلام مكالمة مع الله تعالى مثل ما
لابليس وقد عظم الله تشريف موسى عليه السلام بان كلمه حيث قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه وقال وكلم الله موسى تكليما فان كانت هذه المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف ذكره الله تعالى في معرض
التشريف الكامل لموسى والجواب ان بعض العلماء قال انه تعالى قال لابليس على لسان من يؤدي اليه من الملائكة ما منعك من السجود له ولم يسلم ان الله تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة قالوا لان
غير الانبياء لا يخاطبهم الله تعالى الا بواسطة ومنهم من قال انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة لكن لا على سبيل الاكرام الا ترى انه تعالى قال لموسى وانا اخترتك وهذا نهاية الاكرام وقال له
واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الاكرام **المسئلة الثامنة** قوله فاهبط منها قال ابن عباس يريد من الجنة وكانوا في جنة عدن وفيها خلق آدم وقال بعض المعتزلة انه انما امر بالهبوط من
السماء وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في سورة البقرة فما يكون لك ان تتكبر فيها اي في السماء قال ابن عباس يريد ان اهل السموات ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج انك من الصاغرين
والصغار الذلة قال الزجاج ان ابليس طلب التكبر فابتلاه الله تعالى بالذلة والصغار تنبيها على صحة ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله وقال
بعضهم اظهر الاستكبار فالبس الصغار والله اعلم قوله تعالى **قال انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين قال فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال انظرني الى يوم يبعثون يدل على انه
طلب الانظار من الله تعالى الى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين ومقصوده انه لا يذوق الموت فلم يعطه الله تعالى ذلك بل قال انك من المنظرين ثم
ههنا قولان الاول انه تعالى انظره الى النفخة الاولى لانه تعالى قال في اية اخرى انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الاحياء كلهم وقال
آخرون لم يوقت الله له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله في الاية الاخرى الى يوم الوقت المعلوم المراد منه الوقت المعلوم في علم الله قالوا والدليل على صحة هذا القول ان ابليس كان مكلفا
والمكلف لا يجوز ان يعلم ان الله تعالى اخر اجله الى الوقت الفلاني لان ذلك المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته فاذا علم ان وقت موته هو الوقت الفلاني اقدم على المعصية بقلب فارغ فاذا
قرب وقت اجله تاب عن تلك المعاصي فثبت ان تعريف وقت الموت بعينه يجري مجرى الاغراء بالقبيح وهو غير جائز على الله تعالى واجاب الاولون بان تعريف الله تعالى كونه من المنظرين الى يوم القيمة لا يقتضي
اغراءه بالقبيح لانه تعالى كان يعلم منه انه يموت على اقبح انواع الكفر والفسق سواء اعلمه بوقت موته او لم يعلمه ذلك فلم يكن ذلك الاعلام موجبا لاغرائه بالقبيح ومثاله انه تعالى عرف انبياءه
انهم يموتون على الطهارة والعصمة ولم يكن ذلك موجبا لاغرائهم بالقبيح لاجل انه تعالى علم منهم انه سواء عرفهم تلك الحالة او لم يعرفهم هذه الحالة فانهم يموتون على الطهارة والعصمة
فلما كان لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف لاجرم ما كان ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذا ههنا والله اعلم **المسئلة الثانية** قول ابليس فبما اغويتني يدل على انه اضاف اغواءه الى الله تعالى وقال في آية
اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين يدل على انه اضاف اغواء العباد الى نفسه فالاول يدل على كونه على مذهب الجبر والثاني يدل على كونه على مذهب القدر وهذا يدل
على انه كان متحيرا في هذه المسئلة او يقال انه كان يعتقد ان الاغواء لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي له هو الله قطعا للتسلسل واختلف
الناس في تفسير هذه الكلمة اما اصحابنا فقالوا الاغواء ايقاع الغي في القلب والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه كان يعتقد ان الحق والباطل انما يقع في القلب من الله
اما المعتزلة فلهم ههنا مقامان احدهما ان يفسروا الغي بما ذكرناه والثاني ان يذكروا في تفسيره وجها آخر اما الوجه الاول فلهم فيه اعذار الاول انهم قالوا هذا قول ابليس فهب ان ابليس
اعتقد ان خالق الجهل والكفر هو الله تعالى الا ان قوله ليس بحجة الثاني قالوا ان الله تعالى لما امره بسجود آدم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز ان يضيف ذلك الغي الى الله تعالى لهذا المعنى
فقول القائل لا تحملني على ضربك اي لا تفعل ما اضربك عنده الثالث فالوا رب بما اغويتني لعنتني لاقعدن لهم والمعنى انك لما لعنتني بسبب آدم فانا لاجل هذه العداوة القي الوساوس
في قلوبهم والرابع رب بما اغويتني اي خيبتني من جنتك عقوبة على عملي لاقعدن لهم والوجه الثاني تفسير الاغواء بالاهلاك ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي هلاكا وويلا
ومنه ايضا قولهم غوى الفصيل يغوى غوى اذا اكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارف الهلاك والعطب وفسروا قوله ان كان الله يريد ان يغويكم انه ان كان الله يريد ان يهلككم بعنادكم الحق فهذه

جملة الوجوه المذكورة واعلم انه لا حاجة بنا الى بيان ان المراد من الاغواء في هذه الاية الاضلال لانه حاصل ترجع الى قول ابليس وانه ليس بحجة الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى
وذلك لان الغاوي لابد له من مغو كما ان المتحرك لابد له من محرك والساكن لابد له من مسكن والمهتدي لابد له من هاد فلما كان ابليس غاويا فلابد له من مغو والمغوي له اما ان يكون نفسه او
مخلوق آخر والله تعالى والاول باطل لان العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية والثاني باطل والا لزم اما التسلسل واما الدور والثالث هو المقصود والله اعلم **المسئلة الثانية** الباء
في قوله فبما اغويتني فيه وجوه الاول انه للقسم اي باغوائك اياي لاقعدن لهم صراطك المستقيم اي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن لهم على الطريق المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين
لهم الباطل وما يكسبهم المآثم ولما كانت الباء باء القسم كانت اللام جواب القسم وما بتأويل المصدر واغويتني صلتها الثاني قوله فبما اغويتني اي فبسبب اغوائك اياي لاقعدن لهم والمراد انك لما
اغويتني فانا ايضا اسعى في اغوائهم الثالث قال بعضهم ما في قوله فبما اغويتني للاستفهام كانه قيل باي شيء اغويتني ثم ابتدأ وقال لاقعدن لهم وفيه اشكال وهو ان اثبات الالف اذا
دخل حرف الجر على ما الاستفهامية قليل **المسئلة الرابعة** قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين ان على محذوف والتقدير لاقعدن لهم على صراطك المستقيم قال الزجاج مثاله
ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن والقاء كلمة على جائز لان الصراط ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله اليوم والليلة في قولك آتيك غدا وفي غد اذا عرفت هذا فنقول قوله
لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه ابحاث الاول المراد منه انه يواظب على الافساد مواظبة لا يفتر عنها ولهذا المعنى ذكر القعود لان من اراد ان يبالغ في تكميل امر من الامور قعد
حتى يصير فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنها البحث الثاني ان هذه الاية تدل على انه كان عالما بالدين الحق والمنهج
الصحيح لانه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله المستقيم هو دينه الحق البحث الثالث الاية تدل على ان ابليس كان عالما بان الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض
الغواية والضلال لانه لو لم يكن كذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم واذا ثبت هذا فكيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا
للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا فاما مع العلم بانه باطل وضلال وغواية يستحيل ان يختاره ويرضى به
ويعتقده واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لانه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية فقد علم ان ضده هو الحق فكان انكاره انكارا محضا باللسان فكان ذلك
كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله فبما اغويتني وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده والله اعلم **المسئلة الخامسة** احتج
اصحابنا بهذه الاية في بيان انه لا يجب على الله تعالى رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان ابليس استمهل الزمان الطويل فامهله الله ثم بين انه انما استمهله لاغواء
الخلق واضلالهم والقاء الوساوس في قلوبهم وكان تعالى عالما بان اكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين
فثبت بهذا ان انظار ابليس وامهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر الكثير فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد
فحيث انظره وامهله علمنا انه لا يجب عليه رعاية المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبياء دعاة الى الحق وعلم من حال ابليس انه لا يدعو الا الى الكفر والضلال ثم
انه تعالى اماتة الانبياء الذين هم الدعاة للخلق وابقى ابليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة الى الكفر والباطل ومن كان مريدا لمصالح العباد امتنع منه ان يفعل ذلك
قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه المسئلة فقال الجبائي انه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله احد الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا
والدليل عليه قوله تعالى ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو ضل به احد لكان بقاؤه مفسدة وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق
زيادة الشهوة فان هذه الزيادة لا توجب فعل القبيح الا ان الامتناع منها يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة يحصل الزيادة في الثواب فكذا ههنا بسبب بقاء ابليس
الامتناع من القبائح اشد واشق ولكنه لا ينتهي الى حد الالجاء والاكراه والجواب اما قول الجبائي فهو ضعيف وذلك لان الشيطان لابد وان يزين القبائح في قلب الكافر و
يحسنها اليه ويذكره ما في القبائح من انواع اللذات والطيبات ومن المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكير وهذا التزيين لا يكون كحاله عند عدم هذا التذكير والدليل عليه العرف فان الانسان اذا حصل له
جلساء يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق الوصول اليه ويواظبون على دعوته اليه فانه لا يكون حاله في الاقدام على ذلك الفعل كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير
والتحسين والتزيين والعلم به ضروري واما قول ابي هاشم فضعيف ايضا لانه اذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاملا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا في القائه في المفسدة
وما ذكروه من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة اخرى لنا في ان الله تعالى لا يراعي المصلحة فكيف يمكن ان يحتج به والذي يقرره غاية التقرير ان بسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة
يقع في الكفر وعقاب الابد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته انه يزداد ثوابه بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذا الثواب شيء لا حاجة اليه البتة اما دفع العقاب المؤبد فانه
اعظم الحاجات فلو كان اله العالم مراعيا لمصالح العباد لاستحال ان يهمل الاهم الاكمل الاعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذا المذهب وانه لا يجب
على الله شيء اصلا والله اعلم بالصواب واما قوله تعالى ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في ذكر
هذه الجهات الاربع قولان الاول ان كل واحد منها يختص بنوع من الآفة في الدين والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها ثم لآتينهم من بين ايديهم يعني اشككهم في
صحة البعث والقيامة ومن خلفهم القي اليهم ان الدنيا قديمة ازلية وثانيها ثم لآتينهم من بين ايديهم والمعنى افترهم في الرغبة في سعادات الآخرة ومن خلفهم يعني اقوي رغبتهم
في لذات الدنيا وطيباتها واحسنها في اعينهم وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله بين ايديهم الآخرة لانهم يردون عليها ويصلون اليها فهي بين ايديهم واذا كانت الآخرة بين ايديهم
كانت الدنيا خلفهم لانهم يخلفونها وثالثها وهو قول الحكم والسدي من بين ايديهم يعني الدنيا ومن خلفهم الآخرة وانما فسرنا بين ايديهم بالدنيا لانها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها

وأما الآخرة فهو أنا بعد ذلك نلقيهم من بين أيديهم في تكذيب الأنبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الأنبياء والرسل وأما قوله وعن أيمانهم
من تقدم من الأنبياء والرسل وأما قوله وعن أيمانهم وعن شمائلهم ففيه وجوه أحدها عن أيمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في أنواع المعاصي وثانيها عن أيمانهم في الصرف عن
الحق وعن شمائلهم في الترغيب في الباطل وثالثها عن أيمانهم يعني أفترهم في الحسنات وعن شمائلهم أقوي دواعيهم في السيئات قال ابن الأنباري وقول من قال الأيمان كناية عن الحسنات و
الشمائل عن السيئات قول حسن لأن العرب تقول اجعلني في يمينك ولا تجعلني في شمالك يريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من المؤخرين وروى أبو عبيد عن الأصمعي أنه
يقال هو عندنا باليمين أي بمنزلة حسنة وإذا خبثت منزلته قال أنت عندي بالشمال فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون في تعيين هذه الجهات الأربع أما حكماء الإسلام فقد ذكروا فيها
وجوها أخرى أولها وهو الأقوى الأشرف أن في البدن قوى أربعا هي الموجبة لفوات السعادات الروحانية فإحداها القوة الخيالية التي تجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة
في البطن المقدم من الدماغ وصور المحسوسات إنما ترد إليها من مقدمها وإليها الإشارة بقوله من بين أيديهم والقوة الثانية القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالأحكام
المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ وإليها الإشارة بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن والقوة الرابعة
الغضب وهي موضوعة في البطن الأيسر من القلب فهذه القوى هي الأربع التي تتولد منها أحوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء من هذه
القوى الأربع لم تقدر على إلقاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الأربع وهو وجه حقيقي شريف وثانيها أن قوله لآتينهم من بين أيديهم المراد منه الشبهات المبنية
على التشبيه إما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة وإما في الأفعال مثل شبه المعتزلة في التعديل والتجويز والتقبيح ومن خلفهم والمراد منه الشبهات الناشئة
من التعطيل وإنما جعلنا قوله من بين أيديهم شبهات التشبيه لأن الإنسان يشاهد هذه الجسمانيات وأحوالها فهي حاضرة بين يديه فيعتقد أن الغائب يجب أن يكون مساويا
لهذا الشاهد وإنما جعلنا قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل وأما قوله وعن أيمانهم فالمراد الترغيب في ترك المأمورات وعن شمائلهم الترغيب في فعل المنهيات وثالثها نقل
عن شقيق رحمه الله أنه قال ما من صباح إلا ويأتيني الشيطان من الجهات الأربع من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي أما من بين يدي فيقول لا تخف فإن الله غفور رحيم
فأقرأ وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وأما من خلفي فيخوفني من وقوع أولادي في الفقر فأقرأ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وأما من قبل يميني فيأتيني
من قبل الثناء فأقرأ والعاقبة للمتقين وأما من قبل شمالي فيأتيني من قبل الشهوات فأقرأ وحيل بينهم وبين ما يشتهون والقول الثاني في هذه الآية أنه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه
الوجوه الأربعة والغرض منه أنه يبالغ في إلقاء الوسوسة ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة ألبتة وتقدير الآية ثم لآتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات الممكنة
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال إن الشيطان قعد لابن آدم بطريق الإسلام فقال له تدع دين آبائك فعصاه فأسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له تقاتل فتقتل
فيقسم مالك وتنكح امرأتك فعصاه فقاتل وهذا الخبر يدل على أن الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة إلا ويلقيها في القلب فإن قيل لم لم يذكر مع الجهات الأربع من فوقهم ومن
تحتهم قلنا أما في التحقيق فقد ذكرنا أن القوى التي منها يتولد ما يوجب تفويت السعادات الروحانية فهي موضوعة في هذه الجوانب الأربعة من البدن وأما في الظاهر
فيروى أن الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا إلهنا كيف يتخلص الإنسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الأربع فأوحى الله
تعالى إليهم أنه بقي للإنسان جهتان الفوق والتحت فإذا رفع يديه إلى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع أو وضع جبهته على الأرض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة والله أعلم
المسألة الثانية أنه قال من بين أيديهم ومن خلفهم فذكر هاتين الجهتين بكلمة عن ولا بد في هذا الفرق من فائدة فنقول إذا قال القائل جلس عن يمينه معناه أنه جلس متجافيا
عن صاحب اليمين غير ملتصق به قال تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد فبين أنه حضر على هاتين الجهتين ملكان ولم يحضر في القدام والخلف ملكان والشيطان يتباعد عن الملك
فلهذا المعنى خص اليمين والشمال بكلمة عن لأجل أنها تفيد البعد والمباينة أيضا فقد ذكرنا أن المراد من قوله من بين أيديهم ومن خلفهم الخيال والوهم والضرر الناشئ منهما
هو حصول الأعمال الشهوانية والغضبية وذاك هو المعصية ولا شك أن الضرر الحاصل من الكفر لازم لأن عقابه دائم أما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لأن عقابه منقطع
فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة عن تنبيها على أن هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الأول والله أعلم بمراده المسألة الثالثة قال القاضي هذا القول من
إبليس كالدلالة على بطلان ما يقال إنه يدخل في بدن ابن آدم ويخالطه لأنه لو أمكنه ذلك لكان ما يذكره في باب المبالغة ثم قال تعالى حكاية عن إبليس أنه قال ولا تجد أكثرهم شاكرين
وفيه سؤال وهو أن هذا من باب الغيب فكيف عرف إبليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه في اللوح المحفوظ فقاله على سبيل القطع واليقين وقال آخرون
إنه قال على سبيل الظن لأنه كان عازما على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات وعلم أنها أشياء يرغب فيها فغلب على ظنه أنهم يقبلون قوله على سبيل الأكثر والأغلب و
تأكد هذا القول بقوله تعالى ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين أن إبليس كان قد لحق سبحانه ولا تجد أكثرهم شاكرين وقال ما يطابق ذلك وقليل من عبادي الشكور وفيه وجه
آخر وهو أنه حصل للنفس تسعة عشر نوعا وكلها تدعو النفس إلى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية فخمسة منها هي الحواس الظاهرة وخمسة أخرى هي الحواس الباطنة واثنان
الشهوة والغضب وسبعة هي القوى النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة فمجموعها تسعة عشر وهي بأسرها تدعو النفس إلى عالم الجسم
وترغبها في طلب اللذات البدنية وأما العقل فهو قوة واحدة وهي التي تدعو النفس إلى عبادة الله تعالى وطلب السعادات الروحانية ولا شك أن استيلاء تسعة عشر قوة أكمل من استيلاء
القوة الواحدة لا سيما وتلك القوى التسعة عشر تكون في أول الخلقة قوية ويكون العقل ضعيفا جدا وهو بعد قوتها يغير جلها منعقدة من حصة فلما كان الأمر كذلك لزم القطع بأن أكثر الخلق يكونون

طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال ولا تجد أكثرهم شاكرين والله أعلم قوله تعالى **قال اخرج منها مذءوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم
منكم أجمعين** اعلم أن إبليس لما وعد بالإفساد الذي ذكره خاطبه تعالى بما يدل على الزجر والإهانة فقال اخرج منها من الجنة أو من السماء مذءوما قال الليث ذأمت الرجل فهو مذءوم
أي محقور والذأم الاحتقار وقال الفراء ذأمته إذا عبته ويقولون في المثل لا تعدم الحسناء ذاما وقال ابن الأنباري المذءوم المذموم وقال ابن قتيبة مذءوما مذموما بأبلغ الذم قال
أمية وقال لإبليس رب العباد أخرج دحرا لعينا مذءوما وقوله مدحورا الدحر في اللغة الطرد والتبعيد يقال دحره دحرا ودحورا إذا طرده وبعده ومنه قوله تعالى ويقذفون
من كل جانب دحورا وقال أمية وبإذنه سجدوا لآدم كلهم إلا لعينا خاطئا مدحورا قوله لمن تبعك اللام فيه لام القسم وجوابه قوله لأملأن قال صاحب الكشاف وروى عصمة عن عاصم لمن
تبعك بكسر اللام بمعنى لمن تبعك منهم هذا الوعيد وهو قوله لأملأن جهنم منكم أجمعين على أن لأملأن في محل الابتداء ولمن تبعك خبره قال أبو بكر الأنباري الكناية إليهم قال القاضي دلت
هذه الآية على أن التابع والمتبوع متفقان في أن جهنم تملأ منهما ثم إنه كما أن الكافر تبعه فكذلك الفاسق تبعه فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه بأن المذكور في الآية أنه
تعالى يملأ جهنم ممن تبعه وليس في الآية أن كل من تبعه فإنه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال ثم نقول هذه الآية تدل على أن جميع أصحاب البدع والضلالات يدخلون جهنم لأن كلهم
متابعون لإبليس قوله تعالى **ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين** اعلم أن هذه الآية مشتملة على
مسائل أحدها أن قوله اسكن أمر تعبد أو أمر إباحة وإطلاق من حيث إنه لا مشقة فيه فلا يتعلق به التكليف وثانيها أن زوج آدم هو حواء ويجب أن نذكر أنه تعالى كيف خلق حواء وثالثها
تلك الجنة كانت جنة الخلد أو جنة من جنات السماء أو جنة من جنات الأرض ورابعها أن قوله فكلا أمر إباحة لا أمر تكليف وخامسها أن قوله ولا تقربا نهي تنزيه أو نهي تحريم وسادسها
أن قوله هذه الشجرة المراد شجرة واحدة بالشخص أو بالنوع وسابعها أن تلك الشجرة أي شجرة كانت وثامنها أن ذلك الذنب كان صغيرا أو كبيرا وتاسعها أنه ما المراد من قوله
فتكونا من الظالمين وهل يلزم من كونه ظالما بهذا القرب الدخول تحت قوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين وعاشرها أن هذه الواقعة وقعت قبل نبوة آدم أو بعدها فهذه
المسائل العشرة قد سبق تفصيلها وتقريرها في سورة البقرة فلا نعيدها والذي بقي علينا من هذه الآية حرف واحد وهو أنه تعالى قال في سورة البقرة وكلا منها رغدا
بالواو وقال ههنا فكلا بالفاء فما السبب فيه وجوابه من وجهين الأول أن الواو يفيد الجمع المطلق والفاء يفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو
ولا منافاة بين النوع والجنس ففي سورة البقرة ذكر الجنس وفي سورة الأعراف ذكر النوع قوله تعالى **فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما وقال
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما
وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين** يقال وسوس إذا تكلم كلاما خفيا
يكرره وبه سمي صوت الحلي وسواسا وهو فعل غير متعد كقولنا ولولت المرأة ووعوع الذئب ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح ولكن
موسوس له وموسوس إليه وهو الذي يلقى إليه الوسوسة ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لأجله ووسوس إليه ألقاها إليه وههنا سؤالات السؤال الأول كيف وسوس إليه وكان
آدم في الجنة وإبليس أخرج منها والجواب قال الحسن يوسوس من الأرض إلى السماء وإلى الجنة بالقوة القوية التي جعلها الله تعالى له وقال أبو مسلم الأصفهاني بل كان آدم وإبليس في الجنة لأن
الجنة كانت بعض جنات الأرض والذي يقوله بعض الناس من أن إبليس دخل في جوف الحية ودخلت الحية الجنة فتلك القصة الركيكة مشهورة وقال آخرون إن آدم وحواء ربما قربا من باب
الجنة وكان إبليس واقفا من خارج الجنة على بابها فيقرب أحدهما من الآخر ويحصل الوسوسة هناك السؤال الثاني أن آدم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين إبليس من العداوة فكيف قبل قوله
والجواب لا يبعد أن يقال إن إبليس لقي آدم مرارا كثيرة ورغبه في أكل الشجرة بطرق كثيرة فلأجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه أثر كلامه في آدم عليه السلام السؤال الثالث
لم قال فوسوس لهما الشيطان والجواب معنى وسوس له أي فعل الوسوسة لأجله والله أعلم قوله تعالى ليبدي لهما في هذه اللام قولان أحدهما أنه لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل
فرعون ليكون لهم عدوا وذلك لأن الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما ولم يعلم أنهما إن أكلا من الشجرة بدت عورتهما وإنما كان قصده أن يحملهما على المعصية
فقط الثاني لا يبعد أيضا أن يقال إنه لام الغرض ثم فيه وجهان أحدهما أن يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه والمعنى أن غرضه من إلقاء تلك الوسوسة إلى آدم
زوال الحرمة وذهاب منصبه والثاني لعله رأى في اللوح المحفوظ أو سمع من بعض الملائكة أنه إذا أكل من الشجرة بدت عورته وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة فكان يوسوس
إليه لحصول هذا الغرض وقوله ما ووري عنهما من سوآتهما فيه مباحث البحث الأول ما ووري مأخوذ من المواراة يقال واريته أي سترته قال تعالى يواري سوأة أخيه وقال النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لعلي لما أخبره بوفاة أبيه اذهب فواره البحث الثاني السوأة فرج الرجل والمرأة وذلك لأن ظهوره يسوء الإنسان قال ابن عباس كانا قد ألبسا ثوبا يستر عورتهما
فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب وذلك قوله فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما البحث الثالث دلت هذه الآية على أن كشف العورة من المنكرات وأنه لم يزل كان مستهجنا في الطباع
مستقبحا في العقول وقوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين يمكن أن يكون هذا الكلام ذكره إبليس بحيث خاطب به آدم وحواء ويمكن أيضا أن يكون
وسوسة أوقعها في قلوبهما والأمران مرويان إلا أن الأغلب أنه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين ومعنى الكلام أن إبليس قال لهما في الوسوسة
إلا أن تكونا ملكين وأراد به أن مرتبة الملائكة أن أكلتما فرغبهما بأن أوهمهما أن من أكلها صار كذلك وأنه تعالى إنما نهاهما عنها كي لا يكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا وفي الآية سؤالات
السؤال الأول كيف أطمع إبليس آدم في أن يكون ملكا عند الأكل من الشجرة مع أنه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله والجواب من وجوه أحدها أن هذا المعنى أحدها يدل على أن الملائكة

الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الارض اما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون فما سجدوا البتة لآدم ولو كانوا قد سجدوا لكان هذا التطميع فاسدا مختلا وثانيها نقل الواحدي عن بعضهم انه قال ان آدم عم علم ان الملائكة لا يموتون الى يوم القيمة ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس ان يصير مثل الملك في البقاء واقول هذا الجواب ضعيف لا تعلق هذا التقدير المطلوب من الملائكة الخلود وح لا يبقى الفرق بين قوله الا ان تكونا ملكين وبين قوله او تكونا من الخالدين والوجه الثالث قال الواحدي كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول ما طمعا في ان يكونا ملكين لكنهما استشرفا الى ان يكونا ملكين وانما اتاهما الملعون من جهة الملك ويدل على هذا قوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ويقول هذا الجواب ايضا ضعيف وبيانه من وجهين الاول هب انه حصل الجواب على هذه القراءة المشهورة فهل نقول ابن عباس ان تلك القراءة المشهورة باطلة او لا نقول فان قلنا بالاول لا سبيل اليه لان تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها وان قلنا بالثاني فعلى هذا التقدير الاشكال باق لان على تلك القراءة يكون التطميع قد وقع في ان يصير بواسطة ذلك الاكل من جملة الملائكة وح يعود السوال والوجه الثاني انه تعالى جعل سجود الملائكة واطلاقه في ان يسكن في الجنة وان ياكل منها رغدا كيف شاء واراد ولا مزية في الملك على هذا الدرجة السوال الثاني هل تدل هذه الآية على ان درجة الملائكة اكمل وافضل من درجة النبوة الجواب من وجوه الاول انا اذا قلنا ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل ذلك لان آدم حين طلب الوصول الى درجة الملائكة ما كان من الانبياء على هذا التقدير فزال الاستدلال والثاني ان بتقدير ان يكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة فلعل آدم عليه السلم رغب ان يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة او في خلقة الذات بان يصير جوهرا نورانيا او في ان يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا التقدير فيسقط الاستدلال السوال الثالث نقل ان عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمرو قلت للحسن فهل صدقاه في ذلك قال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السوال انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير ان يصدقا ابليس في ذلك القول والجواب ذكروا في تقريره ان ذلك الكفر انه عليه السلم لو صدق ابليس في الخلود لكان ذلك يوجب انكار البعث والقيمة وانه كفر ولقايل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه من وجهين الاول ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكروه والوجه الثاني هب ان الخلود مفسر بالدوام الا انا لا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بانه تعالى هل يميت هذا المكلف او لا يميته علم لا يحصل الا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين في وقت آدم عليه السلم انه يميت الخلق ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان آدم عليه السلم يجوز دوام البقاء فلهذا السبب رغب فيه وعلى هذا التقدير فالتكفير غير لازم السوال الرابع ثبت بما سبق ان آدم وحوا لو صدقا ابليس في قال لم يلزم تكفيرهما فهل يقولون انهما صدقاه فيه قطعا او ان لم يحصل القطع فهل يقولون انهما ظنا ان الامر كما قال او ينكرون هذا الظن ايضا والجواب ان المحققين انكروا حصول هذا التصديق قطعا وظنا بل الصواب انهما اقدما على الاكل لغلبة الشهوة لا انهما صدقاه علما او ظنا كما نجد انفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير ما نشتهيه وان لم نعتقد ان الامر كما قال السوال الخامس قوله الا ان تكونا من الخالدين هذا الترغيب والتطميع وقع في مجموع الامرين او في احدهما والجواب قال بعضهم الترغيب كان في مجموع الامرين لانه ادخل في الترغيب وقيل بل هو على ظاهره على التخيير ثم قال تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين اي واقسم لهما اني لكما لمن الناصحين فان قيل المقاسمة ان تقسم لصاحبك ويقسم لك يقول قاسمت فلانا اي حالفته وتقاسما تحالفا ومنه قوله تعالى تقاسموا بالله لنبيتنه قلنا فيه وجوه الاول انه التقدير انه قال اقسم لكما اني لمن الناصحين فجعل ذلك مقاسمة بينهم والثاني اقسما بالنصيحة واقسم لهما بتبليغها الثالث انه اخرج قسم ابليس على زنة المفاعلة لانه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم اذا عرفت هذا فنقول قال قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد يخدع المومن بالله وقوله اني لكما لمن الناصحين اي قال ابليس اني خلقت قبلكما وانا اعلم احوالا كثيرة من المصالح والمفاسد لا تعرفانها فامتثلا قولي ارشدكما ثم قال تعالى فدلاهما بغرور ذكر ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلين احدهما قال اصله الرجل العطشان يدلي رجليه في البير لياخذ الماء فلا يجد فيها ماء فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه فيقال دلاه اذا اطمعه والثاني فدلاهما بغرور اي جراهما ابليس على اكل الشجرة بغرور والاصل فيه دللهما من الدل والدالة وهي الجراة اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس فدلاهما بغرور اي غرهما باليمين وكان آدم يظن ان احدا لا يحلف بالله كاذبا وعن ابن عمر انه كان اذا راى من عبده طاعة وحسن صلوة اعتقه فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق فقيل له انهم يخدعونك فقال من خدعنا بالله انخدعنا له ثم قال تعالى فلما ذاقا الشجرة وذلك يدل على انهما تناولا اليسير قصدا الى معرفة طعمه ولولا انه تعالى ذكر في آية اخرى انهما اكلا منها لكان ما في هذه الآية لا يدل على الاكل لان الذائق قد يكون ذائقا من دون اكل ثم قال تعالى بدت لهما سوآتهما اي ظهرت عوراتهما وزال النور عنهما وطفقا قال الزجاج معنى طفق اخذ في الفعل يخصفان اي يجعلان ورقة على ورقة ومنه قيل للذي يرقع النعل خصاف وفيه دليل على كشف العورة قبيح من لدن آدم عليه السلم الا ترى انهما كيف بادرا الى الستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة وناداهما ربهما قال عطاء بلغني ان الله تعالى ناداهما افرارا مني يا آدم قال بل حياء منك يا رب ما ظننت ان احدا اقسم باسمك كاذبا ثم ناداه ربه اما خلقتك بيدي اما نفخت فيك من روحي اما اسجدت لك ملائكتي اما اسكنتك جنتي في جواري ثم قال الم اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين قال ابن عباس بين العداوة حيث ابى السجود وقال لاقعدن لهم صراطك المستقيم قوله تعالى قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين اعلم ان هذه الآية مفسرة في سورة البقرة وقد ذكرنا هناك ان هذه الآية تدل على صدور الذنب العظيم من آدم عليه السلم الا انا نقول هذا الذنب انما صدر عنه قبل النبوة وعلى هذا التقدير فالسوال زائل قوله تعالى قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون اعلم ان الذي تقدم ذكره هو آدم وحوا وابليس واذا كان كذلك فقوله اهبطوا يجب ان يتناول هؤلاء الثلاثة بعضكم لبعض عدو يعني العداوة ثابتة بين الجن والانس لا تزول البتة وقوله فيها تحيون الكناية عائدة الى الارض في قوله ولكم في الارض تعيشون وفيها تموتون ومنها تخرجون للبعث والقيمة قرا حمزة والكسائي تخرجون بفتح التاء وضم الراء وكذلك في الروم والزخرف والجاثية بضم التاء والباقون جميع ذلك بالياء قوله تعالى يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري

سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون في نظم الآية وجهان الاول انه تعالى لما بين انه امر آدم وحوا بالهبوط الى الارض وجعل الارض لهما مستقرا بين انه تعالى انزل كل ما يحتاجون اليه في الدين والدنيا ومن جملتها اللباس الذي يحتاج اليه في الدين والدنيا الوجه الثاني انه تعالى لما ذكر واقعة آدم في انكشاف العورة وانه كان يخصف الورق عليها اتبعه بان بين انه خلق اللباس للخلق ليستروا بها عوراتهم ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب انه اقدرهم على الستر فان قيل ما معنى انزال اللباس قلنا انه تعالى انزل المطر وبالمطر يكون الاشياء التي منها يحصل اللباس فصار كانه تعالى انزل اللباس وتحقيق القول ان الاشياء التي تحدث في الارض لما كانت معلقة بالامور النازلة من السماء صار كانه تعالى انزلها من السماء ومنه قوله تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وانزلنا الحديد فيه باس شديد واما قوله وريشا ففيه بحثان البحث الاول الريش لباس الزينة استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته اي انزلنا عليكم لباسين لباسا يواري سوآتكم ولباسا يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها وزينة وقال ولكم فيها جمال البحث الثاني روى عن عاصم في بعض الروايات ورياشا وهو مروي ايضا عن عثمان رضي الله عنه والباقون وريشا واختلفوا في الفرق بين الريش والرياش فقيل رياش جمع ريش كذئاب وذيب وقداح وقدح وشعاب وشعب وقيل هما واحد كلباس ولبس وحلال وحل روى ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شيء يعيش به الانسان من متاع او مال او ماكول فهو ريش ورياش وقال ابن السكيت الرياش مختص بالثياب والاثاث والريش قد يطلق على سائر الاموال وقوله تعالى ولباس التقوى فيه بحثان البحث الاول قرا نافع وابن عامر والكسائي ولباس بالنصب عطفا على قوله لباسا والعامل فيه انزلنا وعلى هذا التقدير فقوله ولباس التقوى مبتدا وقوله ذلك صفة او بدل او عطف بيان وقوله خير خبر لقوله ولباس التقوى ومعنى قولنا صفة ان قوله ذلك اي اللباس كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه البحث الثاني اختلفوا في تفسير قوله ولباس التقوى والضابط فيه ان منهم من حمله على نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره اما القول الاول ففيه وجوه احدها ان المراد ان اللباس الذي انزله الله تعالى ليواري سوآتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الاول وانما اعاده الله تعالى لاجل ان يخبر عنه بانه خير لان جماعة من اهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت فجرى هذا في التكرير مجرى قول القائل عرفتنا الصدق في ابواب البر والصدق خير لك من غيره فيعيد ذكر الصدق ليخبر عنه بهذا المعنى وثانيها ان المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجواشن وغيرهما مما يتقى به في الحروب وثالثها المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لاجل اقامة الصلوات والقول الثاني ان يحمل قوله ولباس التقوى على المجازات ثم اختلفوا فقال قتادة والسدي وابن جريج لباس التقوى الايمان وقال ابن عباس لباس التقوى العمل الصالح وقيل هو السمت الحسن وقيل هو العفاف والتوحيد لان المومن لا تبدو عورته وان كان عاريا من الثياب والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وان كان كاسيا وقال معبد هو الحياء وقيل هو ما يظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح وانما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لان اللباس الذي يفيد التقوى ليس الا هذه الاشياء اما قوله ذلك خير فقال ابو علي الفارسي معنى الآية ولباس التقوى خير لصاحبه اذا اخذ به واقرب الى الله تعالى مما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال واضيف اللباس الى التقوى كما اضيف الى الجوع في قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع وقوله من آيات الله معناه من آيات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعني انزال اللباس لعلهم يذكرون فيعرفون عظيمة النعمة فيه قوله تعالى يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يومنون اعلم ان المقصود من ذكر قصص الانبياء عليهم السلم حصول العبرة لمن يسمعها فكانه تعالى لما ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لآدم واولاده اتبعها بان حذر اولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة وذلك لان الشيطان لما بلغ بكيده ولطف وسوسته وشدة اهتمامه الى ان قدر على القاء آدم في الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبان يقدر على امثال هذه المضار في حق بني آدم اولى فبهذا الطريق حذر تعالى بني آدم من الاحتراز عن وسوسة الشيطان فقال لا يفتننكم الشيطان فيزين لكم المعاصي فتحرموا دخول الجنة كما فتن ابويكم فزين عليهما حتى خرجا واصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغش ثم اتى في القرآن بمعنى المحنة وههنا بحثان البحث الاول قال الكعبي هذه الآية حجة من يضيف المعاصي الى الله تعالى لانه تعالى نسب خروج آدم وحوا وسائر وجوه المعاصي الى الشيطان وذلك يدل على ان الله برئ عنها فيقال له لم قلت ان كون هذا العمل منسوبا الى الشيطان يمنع من كونه منسوبا الى الله تعالى ولم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك العمل كان منسوبا الى الله تعالى ولما اجرى عادته بخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان وتحسينه تلك الاعمال عند ذلك الكافر كان منسوبا الى الشيطان البحث الثاني ظاهر الآية يدل على انه تعالى انما اخرج آدم وحوا من الجنة عقوبة لهما على تلك الزلة فظاهر قوله اني جاعل في الارض خليفة يدل على انه تعالى خلقهما لخلافة الارض وانزلهما من الجنة الى الارض لهذا المقصود فكيف الجمع بين الوجهين وجوابه ربما قيل حصل مجموع الامرين والله اعلم ثم قال ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما فيه مباحث البحث الاول ينزع عنهما لباسهما حال اي اخرجهما نازعا لباسهما واضاف نزع اللباس الى الشيطان وان لم يتول ذلك لانه كان بسبب منه فاسند اليه كما تقول انت فعلت هذا لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب وان لم يباشره كذلك لما كان النزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره اسند اليه البحث الثاني اللام في قوله ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله تعالى ليبدي لهما قال ابن عباس يرى آدم سوأة حوا وترى حوا سوأة آدم البحث الثالث اختلفوا في اللباس الذي نزع عنهما فقال بعضهم انه النور وبعضهم التقى وبعضهم اللباس الذي هو ثياب الجنة وهذا القول اقرب لان اطلاق اللباس يقتضيه والمقصود من هذا الكلام تاكيد التحذير لبني آدم لما بلغ تاثير وسوسة الشيطان في حق آدم مع جلالة قدره فان هذا الحذر يكون من حال الاحاد والخلق ثم اكد تعالى هذا التحذير بقوله انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وفيه مباحث البحث الاول انه يريكم يعني ابليس هو وقبيله اعاد الكناية ليحسن العطف كقوله اسكن انت وزوجك الجنة البحث الثاني قال ابو عبيدة عن ابي زيد القبيل الجماعة يكونون من الثلثة فصاعدا من قوم شتى وجمعه قبل والقبيلة بنو اب واحد وقال ابن قتيبة قبيله اصحابه وجنده وقال الليث

هو وقبيله ابي هو ومن كان من نسله البحث الثالث قال اصحابنا انهم يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق هذا الادراك في عيون الانس وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن رقة اجسام الجن ولطافتها والوجه في رؤية الجن للانس كثافة اجسام الانس والوجه في ان يرى بعض الجن بعضا ان الله تعالى يقوي شعاع ابصار الجن ويزيد فيه ولو زاد الله تعالى في قوة بصرنا لرأيناهم كما يرى بعضهم بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة اما على زيادة كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس البحث الرابع قوله تعالى من حيث لا ترونهم شاملا لاوقات الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صور انفسهم باي صورة شاؤوا وارادوا لوجب ان يرتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل هذا الذي اشاهده واحكم عليه بانه ولدي او زوجتي جني صور نفسه بصورة ولدي وزوجتي وعلى هذا التقدير يرتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وازالة العقل عنهم مع انه بين العداوة الشديدة بينهم وبين الانس فلم لا يفعلون ذلك في حق اكثر البشر وفي حق العلماء والافاضل والزهاد لان هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد اكثر واقوى ولما لم يوجد شيء من ذلك ثبت انه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه ويتأكد هذا بقوله تعالى ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي قال مجاهد قال ابليس اعطينا اربع خصال نرى ولا نرى ونخرج من تحت الثرى ويعود شيخنا فتى ثم قال تعالى انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون فقال احتج اصحابنا بهذا النص على انه تعالى هو الذي سلط الشيطان عليهم حتى اضلهم واغواهم قال الزجاج ويتأكد هذا النص بقوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين قال القاضي معنى قوله جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون هو انا حكمنا بان الشيطان ولي لمن لا يؤمن قال ومعنى قوله ارسلنا الشياطين على الكافرين هو انا خلينا بينهم وبينهم كما يقال فيمن يربط الكلب في داره ولا يمنعه من التوثب على الداخل انه ارسل عليه كلبه والجواب ان القائل اذا قال ان فلانا جعل هذا الثوب ابيض او اسود لم يفهم منه انه حكم به بل يفهم منه انه حصل البياض او السواد فيه فكذلك ههنا وجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل لا على مجرد الحكم وايضا فهب انه تعالى حكم بذلك لكن مخالفة حكم الله تعالى توجب كونه كاذبا وهو محال والمفضي الى المحال محال فكون العبد قادرا على ذلك وجب ان يكون محالا واما قوله ان قوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين اي خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف ايضا الا ترى ان اهل السوق يؤذي بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم ان زيدا وعمرا اذا لم يمنع بعضهم عن البعض لا يقال انه ارسل بعضهم على البعض بل لفظ الارسال انما يصدق اذا كان تسليط بعضهم على البعض بسبب من جهته فكذا ههنا والله اعلم قوله تعالى **وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** اعلم ان الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرها ومنهم من حمله على انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء والاولى ان يحكم بالتعميم والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة فيدخل فيه جميع الكبائر واعلم انه ليس المراد ان القوم كانوا يسلمون كون تلك الافعال فواحش ثم كانوا يزعمون ان الله تعالى امرهم بان ذلك لا يقوله عاقل بل المراد ان تلك الاشياء كانت في انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها طاعات وان الله امرهم بها ثم انه تعالى حكى عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم على تلك الفواحش بامرين احدهما انا وجدنا عليها آباءنا والثاني ان الله امرنا بها اما الحجة الاولى فما ذكر الله تعالى عنها جوابا لانها اشارة الى محض التقليد وقد تقرر في عقل كل احد ان طريقة فاسدة لان التقليد حاصل في الاديان المتناقضة فلو كان التقليد طريقا حقا لزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم انه باطل ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل احد لم يذكر الله الجواب عنه واما الحجة الثانية وهي قولهم والله امرنا بها فقد اجاب عنه بقوله ان الله لا يأمر بالفحشاء والمعنى انه ثبت على لسان الانبياء والرسل كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن القول بان الله تعالى امرنا بها واقول للمعتزلة ان يحتجوا بهذه الآية على ان الشيء انما يقبح لوجه عائد اليه ثم انه تعالى نهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه لان قوله تعالى لا يأمر بالفحشاء اشارة الى انه لما كان ذلك موصوفا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع ان يأمر الله تعالى به وهذا يقتضي ان يكون كونه في نفسه من الفحشاء امرا متعلقا الامر والنهي وذلك يفيد المطلوب وجوابه يحتمل انه لما ثبت بالاستقراء انه تعالى لا يأمر الا بما يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح هذا التعليل لهذا المعنى والله اعلم قال تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وفيه بحثان البحث الاول المراد منه انكم تقولون ان الله امركم بهذه الافعال المخصوصة فعلمكم بان الله امركم بها حصل لانكم سمعتم كلام الله ابتداء من غير واسطة او عرفتم ذلك بطريق الوحي على الانبياء اما الاول فمعلوم الفساد بالضرورة واما الثاني فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبياء على الاطلاق لان هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش وهم كانوا ينكرون اصل النبوة واذا كان الامر كذلك فلا طريق لهم الى تحصيل العلم باحكام الله تعالى فكان قولهم ان الله امرنا بها قولا بما لا يكون معلوما وانه باطل البحث الثاني نفاة القياس قالوا الحكم المثبت بالقياس مظنون وغير معلوم وما لا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى في معرض الذم والتهجين اتقولون على الله ما لا تعلمون وجواب مثبتي القياس عن مثل هذه الدلائل قد ذكرناه مرارا والله اعلم قوله تعالى **قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ** اعلم انه تعالى لما بين انه لا يأمر بالفحشاء بين انه تعالى يأمر بالقسط والعدل وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله امر ربي بالقسط يدل على ان الشيء يكون في نفسه قسطا لوجوه عائدة اليه في ذاته ثم انه تعالى يأمر به لكونه كذلك في نفسه وذلك يدل ايضا على ان الحسن انما يحسن لوجوه عائدة اليه وجوابه ما سبق ذكره المسئلة الثانية قال عطاء والسدي بالقسط بالعدل وبما ظهر في المعقول كونه حسنا صوابا وقال ابن عباس هو قول لا اله الا الله والدليل عليه قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط ثم ان الشهادة لا اله الا الله فثبت ان القسط ليس الا قول لا اله الا الله اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر في هذه الآية بثلاثة اشياء اولها انه امر بالقسط وهو قول لا اله الا الله وهو مشتمل على معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله

ثم على معرفة انه واحد لا شريك له وثانيها امر بالصلوة وهو قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وفيه مباحث البحث الاول انه لقائل ان يقول لما قال امر ربي بالقسط ثم قال واقيموا وجوهكم كان هذا عطف الامر على الخبر وانه لا يجوز وجوابه التقدير قل امر ربي بالقسط وقل اقيموا وجوهكم عند كل مسجد البحث الثاني لا شك ان لاحدهما المراد بقوله واقيموا هو استقبال القبلة والثاني ان المراد هو الاخلاص والسبب في ذكر هذين القولين ان اقامة الوجه في العبادة قد تكون باستقبال القبلة وقد يكون بالاخلاص والاقرب هو الاول لان الاخلاص مذكور بعده وهو قوله وادعوه مخلصين فلو حملناه على الاخلاص لم يستقيم فان قيل يستقيم ذلك اذا علقته بالاخلاص بالدعاء فقط قلنا لما امكن رجوعه اليهما جميعا لم يجز قصره على احدهما خصوصا مع قوله مخلصين له الدين فانه يعم كل ما يسمى دينا البحث الثالث اذا ثبت هذا فنقول قوله عند كل مسجد اختلفوا في ان المراد منه زمان الصلوة او مكانه والاقرب هو الاول لانه الموضع الذي يمكن فيه اقامة الوجه للقبلة فكانه تعالى بين لنا ان لا نعتبر الاماكن بل نعتبر القبلة فكان المعنى وجهوا وجوهكم حيثما كنتم في الصلوة الى الكعبة وقال ابن عباس المراد اذا حضرت الصلوة وانتم عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم لا اصلي الا في مسجد قومي ولقائل ان يقول حمل لفظ الآية على هذا بعيد لان لفظ الآية يدل على وجوب اقامة الوجه في كل مسجد ولا يدل على انه لا يجوز العدول من مسجد الى مسجد واما قوله تعالى وادعوه مخلصين له الدين فاعلم انه تعالى لما امر في الآية الاولى بالتوجه الى القبلة امر بعده بالدعاء والاظهر عندي ان المراد به اعمال الصلوة وسماها دعاء لان الصلوة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء ولان اشرف اجزاء الصلوة هو الدعاء والذكر وبين انه يجب ان يؤتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم قال تعالى كما بدأكم تعودون وفيه قولان الاول قال ابن عباس كما بدأ خلقكم مؤمنا او كافرا تعودون فبعث المؤمن مؤمنا والكافر كافرا فان خلقه الله في اول الامر للشقاوة اعمله بعمل اهل الشقاوة وكانت عاقبته الشقاوة وان خلقه للسعادة اعمله بعمل اهل السعادة وكانت عاقبته السعادة والقول الثاني قال الحسن ومجاهد كما بدأكم وخلقكم في الدنيا ولم تكونوا شيئا كذلك تعودون احياء والقائلون بالقول الاول احتجوا على صحته بانه تعالى ذكر عقيبه قوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وهذا يجري مجرى التفسير لقوله كما بدأكم تعودون وذلك يوجب ما قلناه قال القاضي هذا القول باطل لان احدا لا يقول انه تعالى بدأنا مؤمنين او كافرين لانه لا بد في الايمان والكفر ان يكون طارئا وهذا السؤال ضعيف لان جوابه ان يقال كما بدأكم بالايمان والكفر والسعادة والشقاوة فكذلك يكون الحال عليه يوم القيامة واعلم انه تعالى امر اولا بكلمة القسط وهي كلمة لا اله الا الله ثم امر بالصلوة ثانيا ثم بين ان الفائدة في الاتيان بهذه الاعمال انما تظهر في الدار الآخرة ونظيره قوله في طه لموسى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلوة لذكري ان الساعة آتية اكاد اخفيها ثم قال تعالى فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفيه بحثان البحث الاول احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الهدى والضلال من الله تعالى قالت المعتزلة المراد فريقا هدى الى الجنة والثواب وفريقا حق عليهم الضلالة اي العذاب والصرف عن طريق الثواب قال القاضي لان الذي حق عليهم هو دون غيره ان العبد لا يستحق ان يضل عن الدين اذ لو استحق ذلك لجاز ان يأمر انبياءه باضلالهم عن الدين كما امرهم باقامة الحدود المستحقة وفي ذلك زوال الثقة بالنبوات واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضي وعلى التأويل الذي يذكرونه يصير المعنى الى انه تعالى سيهديهم في المستقبل ولو قال المراد انه تعالى حكم في الماضي بانه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة لانا بينا بالدلائل العقلية القاطعة ان الهدى والضلالة ليسا الا من الله تعالى والثاني ان نقول هب ان المراد من الهداية والضلالة حكم الله بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالا وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة في هذا الوجه والله اعلم البحث الثاني انتصاب قوله وفريقا حق عليهم الضلالة بفعل يفسره ما بعده كانه قيل وخذل فريقا حق عليهم الضلالة ثم بين تعالى ان الذي لاجله حقت على هذه الفرقة الضلالة هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فقبلوا ما دعوهم اليه ولم يتأملوا في التمييز بين الحق والباطل فان قيل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما حصلا بخلق الله تعالى ابتداء قلنا يبقى عندنا مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل والداعية التي دعتهم الى الفعل هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس يريد ما بين لهم عمرو بن لحي وهذا بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من شرع في باطل فهو يستحق الاثم والعذاب سواء حسب كونه حقا او لم يحسب ذلك وهذه الآية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين لانه تعالى عاب الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان مذموم والا لما ذمهم بذلك والله اعلم قوله تعالى **يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** اعلم انه تعالى لما امر بالقسط في الآية الاولى وكان من جملة القسط امر الناس على الاكل والشرب لا جرم اتبعه بذكرهما وايضا لما امر باقامة الصلوة في قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلوة لا جرم اتبعه بذكر اللباس وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا اذا وصلوا الى مسجد منى طرحوا ثيابهم واتوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب وفيهم من يقول نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى من الذنوب كما تعرينا من الثياب وكانت المرأة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها لتستتر به عن الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يصلون في ثيابهم ولا يأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون دسما فقال المسلمون يا رسول الله فنحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله هذه الآية اي البسوا ثيابكم وكلوا اللحم واشربوا ولا تسرفوا المسئلة الثانية المراد من الزينة لبس الثياب والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعني الثياب وايضا فالزينة لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك صار الذي بأجود الثياب في الجمع والاعياد سنة وايضا انه تعالى قال في الآية المتقدمة قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا فبين ان اللباس الذي يواري السوأة هو الزينة

تقديم ذكره في هذه الآية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة وايضا فقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة ههنا لبس الثوب الذي يستر العورة وايضا فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب
فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى اللبس فغير واجب فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يدل
على وجوب ستر العورة عند اقامة كل صلوة وههنا سؤالان السؤال الاول ان قوله عطف عليه قوله وكلوا واشربوا ولا تسرفوا وذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة ايضا
والجواب انه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه وايضا فالاكل والشرب قد يكونان واجبين ايضا السؤال الثاني ان هذه الاية نزلت في المنع من الطواف حال العري
والجواب انا بينا في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلوة لان اللبس التام
هو الزينة ترك العمل به في القدر الذي لا يجب ستره من الاعضاء اجماعا فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ واذا ثبت ان ستر العورة واجب في الصلوة وجب ان تفسد الصلوة عند تركه لان
تركه يوجب ترك المأمور به وترك المأمور به معصية والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة (المسئلة الثالثة) تمسك اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بهذه الاية في ان ازالة
النجاسة فقالوا امر بالصلوة في قوله اقيموا الصلوة والصلوة عبارة عن الدعاء وقد اتى بها والاتيان بالمأمور به يوجب الخروج عن العهدة ومقتضى هذا الدليل ان لا تتوقف صحة الصلوة
على ستر العورة الا انا اوجبنا هذا المعنى عملا بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ولبس الثوب المغسول بماء الورد على وجه النظافة اخذ لزينته فوجب ان يكون كافيا في صحة
الصلوة وجوابنا ان الالف واللام في قوله اقيموا الصلوة ينصرفان الى المعهود السابق وذلك هو عمل الرسول عليه الصلوة والسلام فلم قلتم ان الرسول عليه الصلوة والسلام صلى في الثوب
المغسول بماء الورد والله اعلم اما قوله تعالى وكلوا واشربوا فاعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية كانوا لا ياكلون من الطعام في ايام حجهم فانزل الله تعالى هذه الاية لبيان فساد تلك الطريقة
القول الثاني انهم كانوا يقولون ان الله تعالى حرم عليهم شيئا مما في بطون الانعام وحرم عليهم البحيرة والسائبة فانزل الله تعالى هذه الاية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب واعلم ان قوله
وكلوا واشربوا يتناول الاوقات والاحوال ويتناول جميع المطعومات والمشروبات فوجب ان يكون الاصل فيها هو الحل في كل الاوقات وفي كل المطعومات والمشروبات الا ما خصه الدليل
المنفصل والعقل ايضا مؤكد له لان الاصل في المنافع الحل والاباحة واما قوله ولا تسرفوا ففيه قولان الاول ان ياكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى الحرام ولا يكثر الانفاق المستقبح و
لا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج اليه والقول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسائبة فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم
حرموا على انفسهم وقت الحج اشياء احلها الله تعالى لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل الاسراف على الاستكثار مما لا ينبغي اولى من حمله على المنع مما ينبغي ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين
وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله تعالى بقي محروما عن الثواب لان معنى محبة الله تعالى للعبد ايصال الثواب اليه فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتى لم يحصل
الثواب فقد حصل العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يثاب ولا يعاقب ثم قال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) ان هذه الاية ظاهرها استفهام الا ان المراد منه تقرير الانكار والمبالغة في تقرير ذلك الانكار وفي الاية قولان الاول المراد من الزينة في هذه الاية اللباس الذي يستر
العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين والقول الثاني انه يتناول جميع انواع الزينة فيدخل تحت الزينة جميع انواع الملبوس ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل
تحتها المركوب ويدخل تحتها ايضا انواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان ذلك داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق
كل ما يستلذ ويشتهى من انواع الماكولات والمشروبات ويدخل ايضا تحته التمتع بالنساء وبالطيب وروي عن عثمان بن مظعون انه اتى الرسول صلى الله عليه وسلم وقال غلبني حديث النفس
عزمت ان اختصي فقال مهلا يا عثمان ان خصاء امتي الصيام قال فان نفسي تحدثني بالترهب فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني نفسي بالسياحة فقال سياحة
امتي الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم اليتيم والمسكين فتعطيه افضل من ذلك قال فان نفسي تحدثني ان
اطلق خولة فقال ان الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله تعالى قال فان نفسي تحدثني ان لا اغشاها قال ان المسلم اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته ولدا كان له وصيف في
الجنة وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحلم كان له شفيعا ورحمة يوم القيمة قال فان نفسي تحدثني ان لا اكل اللحم قال مهلا اني اكل اللحم
اذا وجدته ولو سالت الله تعالى ان يطعمنيه كل يوم فعله قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل عليه السلام امرني بالطيب غبا وقال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان
لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي فمات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي واعلم ان هذا الحديث يدل على ان هذه الشريعة الكاملة تدل على ان جميع انواع الزينة مباح
ماذون فيه الا ما خصه الدليل فلهذا السبب ادخلنا الكل تحت قوله قل من حرم زينة الله (المسئلة الثانية) مقتضى هذه الاية ان كل ما تزين به الانسان حلال وكذلك كل ما يستطاب وجب ان
يكون حلالا فهذه الاية تقتضي حل كل المنافع وهذا اصل معتبر في كل الشريعة لان كل واقعة تقع فاما ان يكون النفع فيها خالصا او راجحا او الضرر يكون خالصا او راجحا او يتساوى الضرر
والنفع او يرتفعا اما القسمان الاخيران وهما ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان وان كان النفع خالصا وجب الاطلاق
بمقتضى هذه الاية وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا فيلتحق بالقسم الذي يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر خالصا كان تركه
خالص النفع فيلتحق بالقسم المتقدم وان كان الضرر راجحا بقي القدر الزائد ضررا خالصا فكان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الاية دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل
والحرمة ثم ان وجدنا نصا خاصا في الواقعة قضينا به تقديما للخاص على العام والا اجرينا في الواقعة نصا خاصا قضينا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي
لا نهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس فلو تعبدنا الله تعالى بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص العام وحينئذ يكون ضائعا لان هذا النص مستقل به وان كان مخالفا

ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافيا ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الى طريق آخر
فهذا تقرير قول من يقول كون القرآن وافيا ببيان جميع الوقائع والله اعلم واما قوله تعالى قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) تقدير الاية
هذه هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا غير خالصة لهم لان المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيمة لا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل هي للذين آمنوا ولغيرهم قلنا فهم منه التنبيه على انها خلقت للذين آمنوا على طريق الاصالة وان الكفرة تبع لهم
لقوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار والحاصل ان ذلك تنبيه على ان هذه النعم انما تصفو عن شوائب الزحمة يوم القيمة اما في الدنيا فانها تكون مكدرة مشوبة
(المسئلة الثانية) قرأ نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب قال الزجاج الرفع على انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب والمعنى قل هي ثابتة للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة
خبر المبتدأ وقوله للذين آمنوا متعلقا بخالصة والتقدير هي خالصة للذين آمنوا في الحيوة الدنيا واما القراءة بالنصب فعلى الحال والمعنى انها ثابتة للذين آمنوا في حال كونها خالصة
لهم يوم القيمة والله اعلم ثم قال تعالى كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ومعنى تفصيل الايات قد سبق وقوله لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم النظر والاستدلال حتى يتوصلوا بذلك الى تحصيل
العلوم النظرية والله اعلم (المسئلة الثالثة) قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
في الاية مسئلتان (المسئلة الاولى) اسكن حمزة الياء من ربي والباقون فتحوها (المسئلة الثانية) اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذي حرموه ليس بحرام بين في هذه الاية انواع
المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه الاول ان الفواحش عبارة عن الكبائر لانه قد تفاحش قبحها اي تزايد والاثم عبارة عن الصغائر
فكان معنى الاية انه حرم الكبائر والصغائر وطعن القاضي فيه فقال هذا يقتضي ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم وهو بعيد والوجه الثاني ان الفاحشة ما يجب فيه الحد والاثم
اسم لما لا يجب فيه الحد وهذا وان كان مغايرا للاول الا انه قريب منه والسؤال ما تقدم والوجه الثالث ان الفاحشة اسم للكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيرا او صغيرا
والفائدة فيه انه تعالى لما حرم الكبيرة اردفها بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور على الكبيرة وهذا قول اختيار القاضي والوجه الرابع ان الفاحشة وان كانت
بحسب اصل اللغة اسما لكل ما تفاحش وتزايد في امر من الامور الا انه في العرف مخصوص بالزنا والدليل عليه انه تعالى قال في الزنا انه كان فاحشة ولان لفظ الفاحشة اذا اطلق لم
يفهم منه الا ذلك واذا قيل فلان فحاش فهم انه يشتم الناس بالفاظ الوقاع فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط اذا ثبت هذا فنقول في قوله ما ظهر منها وما بطن على هذا التفسير
وجهان الاول يريد سر الزنا وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة وما ظهر منها بان يقع علانية والثاني ان يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة وما بطن الدخول واما الاثم
فيجب تخصيصه بالخمر لانه تعالى قال في صفة الخمر واثمهما اكبر من نفعهما وبهذا التقدير فانه يظهر الفرق بين اللفظين النوع الثالث من المحرمات قوله والبغي بغير الحق فنقول
اما الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكبائر وبالاثم جميع الذنوب قالوا ان البغي والشرك لا بد وان يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم الا ان الله تعالى خصهما بالذكر تنبيها
على انهما اقبح انواع الذنوب كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكائيل وفي قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة
بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغي والشرك على هذا التقدير غير داخلين تحت الفواحش والاثم فنقول البغي لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وايضا قد يراد بالبغي
الخروج على سلطان الوقت فان قيل البغي لا يكون الا بغير الحق فما الفائدة في ذكر هذا الشرط قلنا انه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والمعنى لا تقدموا على
ايذاء الناس بالقتل والقهر الا ان يكون لكم فيه حق فحينئذ يخرج من ان يكون بغيا والنوع الرابع من المحرمات قوله تعالى وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا والمراد منه ان
الاقرار بالشيء الذي ليس على ثبوته حجة ولا سلطان ممتنع فلما امتنع حصول الحجة والبينة على صحة القول بالشرك وجب ان يكون القول به باطلا على الاطلاق وهذه الاية تدل على
ان الدلائل التقليد باطل النوع الخامس من المحرمات المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد سبق تفسير هذه الاية في هذه السورة عند قوله ان الله
لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وبقي في الاية سؤالات الاول كلمة انما تفيد الحصر فقوله انما حرم ربي الفواحش كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في
هذه الاشياء والجواب ان قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر قلنا الجنايات محصورة
في خمسة انواع احدها الجنايات على الانساب وهي انما تحصل بالزنا وهي المراد بقوله انما حرم ربي الفواحش وثانيها الجنايات على العقول وهي شرب الخمر واليها
الاشارة بقوله والاثم وثالثها ورابعها الجنايات على النفوس وعلى الاموال واليهما الاشارة بقوله والبغي بغير الحق وخامسها الجنايات على الاديان وهي من وجهين
احدهما الطعن في توحيد الله تعالى واليه الاشارة بقوله وان تشركوا بالله وثانيهما القول في دين الله من غير معرفة واليه الاشارة بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
فلما كانت اصول الجنايات هي هذه الاشياء وكانت البواقي كالفروع والتوابع لا جرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر السؤال
الثاني الفاحشة والاثم هو الذي نهى الله تعالى عنه فصار تقدير الاية انما حرم ربي المحرمات وهو كلام خال عن الفائدة والجواب كون الفعل فاحشة واثما عبارة عن اشتماله
في ذاته على امور باعتبارها يجب النهي عنه وعلى هذا التقدير فيسقط السؤال والله اعلم قوله تعالى ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
في الاية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى لما بين الحلال والحرام واحوال التكليف بين ان لكل احد اجلا معينا اذا جاء ذلك الاجل مات لا محالة والغرض منه التخويف ليتشدد المرء
بالتكاليف كما ينبغي (المسئلة الثانية) اعلم ان الاجل هو الوقت وفي هذه الاية قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن ومقاتل ان المعنى ان الله تعالى امهل كل امة كذبت رسولها
الى وقت معين وهو تعالى لا يعذبهم الى ان يبلغوا ذلك الوقت الذي يصير وقتا لاستحقاقهم العذاب والاستئصال فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة والقول الثاني ان المراد بهذا الاجل

اجل العمر فاذا انقطع ذلك الاجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتاخير فيه والقول الاول اولى لانه تعالى قال ولكل امة ولم يقل ولكل واحد اجل وعلى القول الثاني انما قال ولكل امة والمراد كل احد لان الامة هي الجماعة في كل زمان وهو المعلوم من حالها التقارب في الاجل ولان ذكر الامة فيما يجري مجرى الوعيد اهم وايضا فالقول الاول يقتضي ان يكون لكل امة من الامم وقت معين في نزول عذاب الاستيصال عليهم وليس الامر كذلك لان امتنا ليست كذلك والله اعلم المسئلة الثالثة اذا حملنا الاية على القول الثاني لزم ان يكون لكل احد اجل لا يقع فيه التقديم والتاخير فيكون المقتول ميتا باجله وليس المراد منه انه تعالى لا يقدر على تبقيته ازيد من ذلك ولا انقص ولا يقدر على ان يميته في ذلك الوقت لان هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا وصيرورته كالموجب لذاته وذلك في حق الله تعالى ممتنع بل المراد انه تعالى اخبر ان الامر يقع على هذا الوجه وقوله تعالى لا يستاخرون ساعة المراد منه انه لا يتاخر عن ذلك الاجل المعين بساعة ولا بما هو اقل من ساعة الا انه تعالى ذكر الساعة لان هذا اللفظ اقل اسماء الاوقات فان قيل ما معنى قوله ولا يستقدمون فان عند حضور الاجل امتنع عقلا وقوع ذلك الاجل في الوقت المتقدم عليه قلنا يحمل قوله فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل تقول العرب جاء الشتاء اذا قارب وقته ومع مقاربة الاجل يصح التقديم على ذلك الوقت تارة والتاخر عنه اخرى والله اعلم قوله تعالى يا بني آدم اما ياتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما بين احوال التكليف وبين ان لكل احد اجلا معينا لا يتقدم ولا يتاخر بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن وان كانوا متمردين وقعوا في اشد العذاب وقوله اما ياتينكم هي ان الشرطية ضمت اليها ما مؤكدة للشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء وهو قوله فمن اتقى واصلح وانما قال رسل وان كان خطابا للرسول عليه الصلوة والسلام وهو خاتم الانبياء صلى الله عليه وعليهم السلام لانه تعالى اجرى الكلام على ما تقتضيه سنته في الامم وانما قال منكم لان كون الرسول منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم من جهات احدها ان معرفتهم باحواله وبطهارته تكون متقدمة وثانيها انما معرفتهم بما يليق بقدرته يكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت بقدرة الله تعالى لا بقدرته ولهذا السبب قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وثالثها ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابناء الجنس بخلاف ما لا يكون من الجنس فانه لا يحصل معه الالف واما قوله يقصون عليكم آياتي فقيل تلك الآيات هي القرآن وقيل الدلائل وقيل الاحكام والشرائع والاولى دخول الكل فيه لان جميع هذه الاشياء آيات الله لان الرسل اذا جاءوا فلا بد وان يذكروا جميع هذه الاقسام ثم قسم تعالى حال الامة فقال فمن اتقى واصلح فلا خوف جمع بين هاتين الكلمتين لما يوجب لان المتقي هو الذي يتقي كل ما نهى الله عنه ودخل في قوله واصلح انه اتى بكل ما امر به ثم قال تعالى في صفته فلا خوف عليهم اي بسبب الاحوال المستقبلة ولا هم يحزنون بسبب الاحوال الماضية لانه اذا جوز وصول المضرة اليه في الزمان المستقبل خاف واذا تفكر فعلم انه وصل اليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي حصل الحزن في قلبه لهذا السبب والاولى في نفي الحزن ان يكون المراد انه لا يحزن على ما فاته في الدنيا لان حزنه على عقاب الاخرة يجب ان يرتفع بما حصل له من زوال الخوف فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة اولى فبين تعالى ان حاله في الاخرة تفارق حاله في الدنيا فانه في الاخرة لا يحصل في قلبه خوف ولا حزن البتة واختلف العلماء في ان المؤمنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف وحزن عند اهوال القيامة فبعضهم ذهب الى انه لا يلحقهم ذلك والدليل عليه هذه الاية وايضا قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب بعضهم الى انه يلحقهم ذلك الفزع كقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى اي من شدة الخوف واجاب هؤلاء عن هذه الاية بان معناها ان امرهم يؤول الى الامن والسرور كقول الطبيب للمريض لا باس عليك اي امرك يؤول الى العافية والسلامة وان كان في الوقت في باس من علته ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الايات التي يجيء بها الرسل واستكبروا اي اتوا من قبولها وتمردوا عن التزامها فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وتمسك اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلوة لا يبقى مخلدا في النار لانه تعالى بين ان المكذبين بايات الله تعالى والمستكبرين عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين في النار وكلمة هم تفيد الحصر وذلك يقتضي ان من لا يكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلدا في النار والله اعلم قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين اعلم ان قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى يرجع الى قوله والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها وقوله فمن اظلم اي فمن اعظم ظلما ممن يقول على الله ما لم يقله او كذب ما قاله فالاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثاني هو الحكم بانكار ما وجد فالاول دخل فيه من اثبت الشريك لله تعالى وكل من اضاف الاحكام الباطلة الى الله تعالى والثاني يدخل فيه قول من انكر كون القرآن كتابا نازلا من عند الله تعالى وقول من انكر نبوة محمد عليه الصلوة والسلام ثم قال تعالى اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب واختلفوا في المراد بذلك النصيب على قولين احدهما ان المراد منه العذاب والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله نصيبا لهم في الكتاب ثم اختلفوا في ذلك العذاب المعين فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العين والدليل عليه قوله تعالى ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقال الزجاج هو المذكور في قوله فانذرتكم نارا تلظى وفي قوله نسلكه عذابا صعدا وفي قوله اذ الاغلال في اعناقهم فهي الاشياء هي نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم في كفرهم والقول الثاني ان المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب ثم اختلفوا فقال بعضهم اليهود والنصارى يحج لهم علينا اذا كانوا اهل ذمة لنا ان لا نتعدى عليهم وان ننصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب من الكتاب وقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب اي ما سبق لهم في حكم الله تعالى وفي مشيئته من السعادة والشقاوة فان قضى الله تعالى لهم بالختم على الشقاوة ابقاهم على كفرهم وان قضى الله تعالى بالختم على السعادة نقلهم الى الايمان والتوحيد وقال الربيع وابن زيد يعني ما كتب لهم من الارزاق والاعمال والاعمار فاذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها جاءتهم رسلنا يتوفونهم واعلم ان هذا الاختلاف انما حصل لانه تعالى قال اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ولفظ النصيب محتمل لكل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين حمله على العمر والرزق اولى لانه تعالى بين انهم وان بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم الا انه لا يبطل ما لهم من ان ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى لكي يصلحوا ويتوبوا وايضا فقوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم على

للتوفي كالغاية لحصول ذلك النصيب فوجب ان يكون حصول ذلك النصيب متقدما على حصول الوفاة والمتقدم على حصول الوفاة ليس الا العمر والرزق اما قوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اين ما كنتم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال الخليل وسيبويه لا يجوز امالة حتى والا واما وهذه الثلاث الفات الزمت الفتح لانها اواخر حروف جاءت للمعاني ففصل بينها وبين اواخر الاسماء التي فيها الالف نحو حبلى وهدى الا ان حتى كتبت بالياء لانها على اربعة احرف فاشبهت سكرى قال بعض النحويين لا يجوز امالة حتى لانها حرف لا يتصرف والامالة ضرب من التصرف المسئلة الثانية حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم فيه قولان الاول المراد هو قبض الروح لان لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى قال ابن عباس الموت قيامة الكافر فالملائكة يطالبونهم بهذه الاشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد وهم الرسل ملك الموت واعوانه والقول الثاني وهو قول الحسن واحد قولي الزجاج ان هذا يكون في الاخرة ومعنى قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا اي ملائكة العذاب يتوفونهم اي يتوفون عدتهم عند حشرهم الى النار على معنى انهم يستكملون عدتهم حتى لا ينفلت منهم احد المسئلة الثالثة قالوا اين ما كنتم معناه اين الشركاء الذين كنتم تدعون وتعبدونهم من دون الله ولفظ ما وقعت موصولة بان في خط المصحف قال صاحب الكشاف وكان حقها ان تفصل لانها موصولة بمعنى اين الالهة الذين تدعون ثم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ضلوا عنا اي بطلوا وذهبوا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين عند معاينة الموت واعلم ان جميع الوجوه المقصود من الاية زجر الكفار عن الكفر لان التهويل بذكر هذه الاحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتشمير في الاحتراز عن التقليد قوله تعالى قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخراهم لاوليهم ربنا هؤلاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون وقالت اوليهم لاخريهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اعلم ان هذه الاية من بقية شرح احوال الكفار وهو انه تعالى يدخلهم في النار اما قوله قال ففيه قولان الاول ان الله تعالى يقول ذلك والثاني قال مقاتل هو من كلام خازن النار وهذا الاختلاف مبني على انه تعالى هل يكلم الكفار ام لا وقد ذكرنا هذه المسئلة بالاستقصاء اما قوله ادخلوا في امم ففيه وجهان الاول التقدير ادخلوا في النار مع امم وعلى هذا القول في الاية اضمار ومجاز اما الاضمار فلانا اضمرنا فيها قوله في النار واما المجاز فلانا حملنا كلمة في على مع لانا قلنا معنى قوله في امم اي مع امم والوجه الثاني ان لا نلتزم الاضمار ولا نلتزم المجاز ادخلوا في امم في النار ومعنى الدخول في الامم الدخول فيما بينهم وقوله قد خلت من قبلكم من الجن والانس اي تقدم زمانهم زمانكم وهذا اشارة بانه تعالى لا يدخل جميعهم في النار دفعة واحدة بل يدخل الفوج بعد الفوج فيكون فيه سابق ومسبوق ليصح هذا القول ويشاهد الداخل من الامة في النار من سبقها وقوله كلما دخلت امة لعنت اختها والمقصود ان اهل النار يلعن بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم عن بعض كما قال تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والمراد بقوله اختها اي في الدين والمعنى ان المشركين يلعنون المشركين وكذلك اليهود تلعن اليهود والنصارى تلعن النصارى وكذا القول في المجوس والصابئة وسائر الاديان ضالين وقوله حتى اذا اداركوا فيها اي تداركوا بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في النار وادرك بعضهم بعضا واستقر معه قالت اخراهم لاوليهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الاخرى والاولى قولان الاول قال مقاتل اخراهم يعني اخرهم دخولا في النار لاولهم دخولا فيها والثاني اخراهم منزلة وهم الاتباع والسفلة لاوليهم منزلة وهم السادة والرؤساء المسئلة الثانية اللام في قوله لاخراهم لام اجل والمعنى لاجلهم ولاضلالهم اياهم قالوا ربنا هؤلاء اضلونا وليس المراد انهم ذكروا هذا القول لاوليهم لانهم ما خاطبوا اوليهم وانما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام اخراهم لاوليهم اما قوله تعالى ربنا هؤلاء اضلونا وليس المراد انهم ذكروا هذا القول لاوليهم لانهم ما خاطبوا اوليهم وانما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام اخراهم لاوليهم اما قوله تعالى ربنا هؤلاء اضلونا والمعنى ان الاتباع يقولون ان المتقدمين اضلونا واعلم ان هذا الاضلال يقع من المتقدمين للمتاخرين على وجهين احدهما الدعوة الى الباطل وتزيينه في اعينهم والسعي في اخفاء الدلائل المبطلة لتلك الاباطيل والوجه الثاني بان يكونوا للمتاخرين معظمين لاولئك المتقدمين فيقلدونهم في تلك الاباطيل والاضاليل التي صنعوها ويتاسون بهم فيصير ذلك شبيها باقدام اولئك المتقدمين على دعوتهم الى الباطل وقوله فاتهم عذابا ضعفا من النار في الضعف قولان الاول قال ابو عبيدة الضعف هو المثل للشيء مرة واحدة وقد قال الشافعي رحمه الله ما يقارب هذا في رجل اوصى فقال اعطوا فلانا ضعف نصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين والقول الثاني قال الازهري الضعف في كلام العرب المثل الى ما زاد وليس بمقصور على المثلين وجائز في كلام العرب ان تقول هذا ضعفه اي مثلاه وثلاثة امثاله لان الضعف في الاصل زيادة غير محصورة والدليل عليه قوله تعالى فاولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ولم يرد به مثلا ولا مثلين بل اولى الاشياء ان يجعل عشرة امثاله لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فثبت ان اقل الضعف محصور وهو المثل واكثره غير محصور الى ما لا نهاية له واما مسئلة الشافعي رحمه الله فاعلم ان التركة متعلق حقوق الورثة الا ان لاجل الوصية صرفنا طائفة منها الى الموصى له والقدر المتيقن في الوصية هو المثل والباقي مشكوك فلا جرم اخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك فلهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسئلة على المثلين اما قوله تعالى قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابو بكر عن عاصم بالياء على الكناية عن الغائب والمعنى ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الاخر فحمل الكلام على كل لانه وان كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة فحمل على اللفظ دون المعنى والباقون قرؤا بالتاء على الخطاب والمعنى ولكن لا تعلمون ايها المخاطبون ما لكل فريق منكم من العذاب ويجوز ولكن لا تعلمون يا اهل الدنيا ما مقدار ذلك المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان كان المراد من قوله لكل ضعف اي حصل لكل احد من العذاب ضعف ما يستحقه فذلك غير جائز لانه ظلم وان لم يكن المراد ذلك فما معنى كونه ضعفا والجواب ان عذاب الكفار مؤبد فكل الم يحصل فانه يعقبه حصول الم اخر الى غير نهاية فكانت تلك الالام متضاعفة متزايدة لا الى اخر ثم بين تعالى ان اخراهم كما خاطبت اولاهم فكذلك يجيب اولاهم اخراهم فقال وقالت اوليهم لاخريهم فما كان لكم علينا من فضل اي في ترك الكفر والضلال وانا متشاركون في استحقاق العذاب ولقائل ان يقول هذا منهم كذب لانهم لكونهم رؤساء وسادة وقادة قد دعوا الى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه فكانوا ضالين ومضلين واما الاتباع والسفلة فهم وان كانوا ضالين الا انهم ما كانوا مضلين فبطل قولهم انه لا فضل للاتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر وجوابه ان اقصى ما في الباب ان الكفار كذبوا في هذا القول يوم القيمة وعند

ان ذلك جايز وقد قررناه في سورة الانعام في قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين اما قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فهذا يحتمل ان يكون من قول القادة وان يكون من قول الله تعالى لهم جميعا
واعلم ان المقصود من هذا الكلام التخويف والزجر لانه لما اخبر عن الرؤساء والاتباع ان بعضهم يتبرأ عن بعض وبعضهم يلعن بعضا كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد في القلب قوله تعالى
ان الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن
فوقهم غواش وكذلك نجزي الظالمين اعلم ان المقصود منه اتمام الكلام في وعيد الكفار وذلك لانه تعالى قال في الآية المتقدمة والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون ثم شرح تعالى في هذه الآية كيفية ذلك الخلود في حق اولئك المكذبين المستكبرين فقوله كذبوا بآياتنا اي الدلائل الدالة على المسائل التي هي اصول الدين فالدهرية ينكرون
دلائل اثبات الذات والصفات والمشركون ينكرون دلائل التوحيد ومنكرو النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكرو نبوة محمد عليه الصلوة والسلم ينكرون الدلائل
الدالة على صحة نبوته ومنكرو المعاد ينكرون الدلائل الدالة على صحة المعاد فقوله كذبوا بآياتنا يتناول الكل ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل على الذم قال تعالى
في صفة فرعون واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق اما قوله تعالى لا تفتح لهم ابواب السماء ففيه مسايل المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو لا يفتح بالياء خفيفة وقرأ حمزة والكسائي بالياء
خفيفة والباقون بالتاء مشددة اما القراءة بالتشديد فوجهها قوله تعالى مفتحة لهم الابواب وقياس مفتحة تفتح واما قراءة ابي عمرو تفتح خفيفة فوجهها قوله تعالى فتحنا عليهم ابواب كل
ففتحنا ابواب السماء واما قراءة حمزة والكسائي فوجهها ان الفعل متقدم وفيه قوله لهم ابواب السماء اقوال الاول قال ابن عباس يريد لا تفتح لاعمالهم ولا لدعائهم ولا لشيء مما يريدون به طاعة الله تعالى
وهذا التاويل ماخوذ من قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومن قوله كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وقال السدي وغيره لا تفتح لارواحهم ابواب السماء وتفتح لارواح
المؤمنين ويدل على صحة هذا التاويل ما روينا في حديث طويل ان روح المؤمن يعرج بها الى السماء فيستفتح لها فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب ويقال لها ذلك حتى ينتهي الى
السماء السابعة ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة فانه لا تفتح لك ابواب السماء والقول الثالث ان الجنة في السماء فالمعنى لا يؤذن لهم في صعود السماء ولا تطرق لهم اليها ليدخلوا
الجنة والقول الرابع لا تنزل عليهم البركة والخير وهو ماخوذ من قوله تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر واقول لهذه الآية تدل على ان الارواح انما تكون سعيدة اما بان تنزل عليها من السماء انواع
الخيرات واما بان تصعد اعمال تلك الارواح الى السموات وذلك يدل على ان السموات مواضع بهجة الارواح واماكن سعادتها ومنها تنزل الخيرات والبركات واليها يصعد الارواح
حال فوزها بكمال السعادات ولما كان الامر كذلك كان قوله لا تفتح لهم ابواب السماء من اعظم انواع الوعيد والتهديد اما قوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ففيه مسايل
المسئلة الاولى الولوج الدخول والجمل مشهور والسم بفتح السين وضمها ثقب الابرة وقرأ ابن سيرين سم بالضم وقال صاحب الكشاف قرئ سم بالحركات الثلث وكل ثقب في البدن لطيف فهو سم وجمعه سموم
وفيه قيل السم القاتل لانه ينفذ بلطفه في مسام البدن حتى يصل الى القلب والخياط ما يخاط به قال الفراء ويقال خياط ومخيط كما يقال ازار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع وانما
خص الجمل من بين سائر الحيوانات لانه اكبر الحيوانات جسما عند العرب قال جسم الجمال واحلام العصافير فجسم الجمل اعظم الاجسام وثقبة الابرة اضيق المنافذ فكان ولوج الجمل في تلك الثقبة
الضيقة محالا فلما وقف الله تعالى دخولهم في الجنة على حصول هذا الشرط وكان هذا الشرط محالا وثبت في العقول ان الموقوف على المحال محال وجب ان يكون دخولهم في الجنة مأيوسا عنه قطعا
المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قرأ ابن عباس الجمل بوزن القمل وسعيد بن جبير الجمل بوزن النغر وقرئ الجمل بوزن القفل والجمل بوزن النصب والجمل بوزن الحبل ومعناها القلس الغليظ
لانه حبال جمعت وجعلت جملة واحدة وعن ابن عباس رض ان الله احسن تشبيها من ان يشبه بالجمل يعني ان الحبل مناسب للخيط الذي يسلك في سم الابرة والبعير لا يناسبه الا انا ذكرنا
وجه فيه والله اعلم المسئلة الثالثة القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الآية فقالوا ان الارواح التي كانت في اجساد البشر لما عصت اذهبت فانها بعد موت الابدان ترد من بدن
الى بدن ولا تزال تبقى في التعذيب حتى انها تنتقل من بدن الجمل الى بدن الدودة التي تنفذ في سم الخياط فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي وحينئذ تدخل الجنة وتصل الى السعادة
واعلم ان القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف والله اعلم ثم قال تعالى وكذلك نجزي المجرمين اي ومثل الذي وصفنا نجزي المجرمين والمجرمون والله اعلم ههنا هم
الكافرون لان الذي تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله والاستكبار عنها واعلم انه تعالى لما بين من حالهم انهم لا يدخلون الجنة بين ايضا انهم يدخلون النار
تلك النار فقال لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المهاد جمع مهد وهو الفراش قال الازهري اصل المهد في اللغة الفرش يقال للفراش مهاد لمواتاته
والغواشي جمع غاشية وهي كل ما يغشاك اي يجللك وجهنم لا تنصرف لاجتماع التأنيث فيها والتعريف وقيل اشتقاقها من الجهومة وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه غليظه فسميت
بهذا لغلظ امرها في العذاب قال المفسرون المراد من هذه الآية الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب فلهم منها غطاء ووطاء وفراش ولحاف المسئلة الثانية لقائل ان يقول
الغواشي على وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه ان هذا جمع والجمع اثقل من الواحد وهو ايضا الجمع الاكثر الذي تتناهى الجموع اليه
فزاده ذلك ثقلا ثم وقعت الياء في آخره وهي ثقيلة فلما اجتمعت فيه هذه الاشياء خففوه بحذف يائه فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل وصار غواش بوزن جناح فدخله
التنوين لنقصانه عن هذا المثال واما قوله تعالى وكذلك نجزي الظالمين فقال ابن عباس يريد الذين اشركوا واتخذوا من دونه الها وعلى هذا التقدير فالظالمون ههنا هم الكافرون
قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا الا وسعها اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم
الانهار وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون
اعلم انه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد اتبعه بالوعد في هذه الآية وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الاكثر اصحاب المعاني على ان قوله تعالى لا نكلف نفسا الا وسعها اعتراض وقع بين المبتدا والخبر والتقدير

والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون وانما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدا والخبر لانه من جنس هذا الكلام لانه لما ذكر عملهم الصالح ذكر ان ذلك العمل وسعهم
غير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه للكفار على ان الجنة مع عظم محلها يوصل اليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب وقال قوم موضعه خبر عن ذلك المبتدا والعايد محذوف كانه قيل لا نكلف نفسا منهم الا
وسعها وانما حذف العايد للعلم به المسئلة الثانية معنى الوسع ما يقدر الانسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه ان معاذ بن جبل رض قال في هذه الآية الا
يسرها لا عسرها واما اقصى الطاقة فانه يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن ان الوسع بذل المجهود المسئلة الثالثة قال الجبائي هذه الآية تدل على بطلان مذهب المجبرة في ان الله تعالى يكلف العباد ما لا
يقدرون عليه لان الله تعالى كذبهم في ذلك واقول انا قد بينا ان هذا الاصل يبطل قولهم في خلق الاعمال لانه لو كان خالق اعمال العباد هو الله تعالى لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق لانه تعالى اذا كلفه بالفعل
حال ما خلقه فيه فذلك تكليف ما لا يطاق لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير مقدور وان كلفه به حال ما لم يخلق ذلك الفعل فيه كان ذلك ايضا تكليف ما لا يطاق لان على هذا التقدير لا قدرة
للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله قالوا وايضا اذا ثبت هذا الاصل ظهر ان الاستطاعة قبل الفعل اذ لو كانت حاصلة مع الفعل فالكافر لا قدرة له على الايمان مع انه مامور به فكان
هذا تكليفا بما لا يطاق ولما دلت هذه الآية على نفي تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين الاصلين والجواب انا نقول وهذا الاشكال وارد عليكم لانه تعالى كلف العبد بايجاد الفعل حال استواء
الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدى الداعيين على الاخرى والاول باطل لان الايجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال والثاني باطل لان حال حصول
الرجحان كان الحصول واجبا فان وقع الامر بالطرف الراجح كان امرا بتحصيل الحاصل وان وقع بالطرف المرجوح كان امرا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون امرا بالجمع بين النقيضين
وهو محال فكل ما يجعلونه جوابا عن هذا السؤال فهو جوابنا عن كلامكم والله اعلم واما قوله ونزعنا ما في صدورهم من غل فاعلم ان نزع الشيء قلعه عن مكانه والغل الحقد قال اهل
اللغة وهو الذي يغل بلطفه الى صميم القلب اي يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة الى الذنوب الدقيقة ويقال انغل في الشيء وتغلغل فيه اذا دخل فيه بلطافة كالحب يدخل في صميم
القلب اذا عرفت هذا ففي هذه الآية تاويلان الاول ان يكون المراد ازلنا الاحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع واسقاط الوساوس ومنعها
من ان ترد على القلوب فان الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لالقاء الوساوس في القلوب والى هذا المعنى اشار علي بن ابي طالب عليه السلم فقال اني لارجو ان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير
من الذين قال الله جل جلاله ونزعنا ما في صدورهم من غل والقول الثاني ان المراد منه ان درجات اهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان فالله تعالى ازال الحسد عن قلوبهم حتى ان
صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة قال صاحب هذا التاويل وهذا اولى من الوجه الاول حتى يكون هذا في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبري بعض اهل النار من بعض ولعن
بعضهم بعضا ليعلم ان حال اهل الجنة في هذا المعنى ايضا متفاوتة لحال اهل النار فان قالوا كيف يعقل ان يشاهد الانسان النعم العظيمة والدرجات العالية ويرى نفسه محروما عنها عاجزا
عن تحصيلها ثم انه لا يميل طبعه اليها ولا يغتم بسبب الحرمان عنها وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا ان يعيدهم الله تعالى ولا يخلق فيهم شهوة الاكل والشرب والوقاع ويغنيهم عنها قلنا الكل ممكن
والله تعالى قادر عليه الا انه تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب وما وعد بازالة شهوة الاكل والشرب عن النفوس فظهر الفرق بين البابين ثم انه تعالى قال تجري من تحتهم الانهار و
المعنى انه تعالى كما خلصهم من ربقة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد انعم عليهم باللذات العظيمة فقوله تجري من تحتهم الانهار يمكن اجراؤه على ظاهره ويمكن حمله ايضا على ان يراد
من تحتهم الانهار من رحمة الله وفضله واحسانه وانواع المكاشفات والسعادات الروحانية ثم حكى تعالى عن اهل الجنة انهم قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا قال اصحابنا معنى هدانا لهذا
ان الله اعطى القدرة وضم اليها الداعية الجازمة وصير مجموع القدرة وتلك الداعية موجبا لحصول تلك الفضيلة فانه لو اعطى القدرة وما خلق الداعية لم يحصل الاثر ولو خلق الداعية
الغالبة المعارضة ايضا لسائر الدواعي الصارفة لم يحصل الفعل ايضا اما لما خلق القدرة وخلق الداعية الجازمة وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية
حاصلة في الحقيقة بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وقالت المعتزلة انما وقع التحميد على انه تعالى اعطى العقل ووضع الدلائل وازال الموانع وعند هذا يرجع مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام
والكمال ثم قال تعالى وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وفيه مسايل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر ما كنا بغير واو وكذلك هي في مصاحف اهل الشام والباقون بالواو ووجه قراءة ابن عامر ان
قوله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله جار مجرى التفسير لقوله هدانا الله فلما كان احدهما عين الآخر وجب حذف الحرف العاطف والله اعلم المسئلة الثانية قوله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله دليل على ان المهتدي من هداه الله تعالى وان لم يهده الله لم يهتد بل نقول مذهب المعتزلة ان كل ما فعله الله تعالى في حق الانبياء والاولياء من انواع الهداية والارشاد فقد فعله
في حق جميع الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المؤمن والكافر والمحق والمبطل بسعي نفسه واختيار نفسه فكان يجب عليه ان يحمد نفسه لانه هو الذي حصل لنفسه الايمان وهو الذي
اوصل نفسه الى درجات الجنان وخلصها من دركات النيران فلما لم يحمد نفسه البتة وانما حمد الله تعالى فقط علمنا ان الهادي ليس الا الله تعالى ثم حكى تعالى عنهم انهم قالوا لقد جاءت رسل ربنا
بالحق وهذا من قول اهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل عيانا وقالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم قال تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذلك النداء
من الله تعالى او من الملائكة والاولى ان يكون المنادي هو الله تعالى المسئلة الثانية ذكر الزجاج في كلمة ان ههنا وجهين الاول انها مخففة من الثقيلة والتقدير انه والضمير للشان والمعنى نودوا
بانه تلكم الجنة اي نودوا بهذا القول الثاني قال وهو الاجود عندي ان تكون ان في معنى تفسير النداء والمعنى ونودوا اي تلكم الجنة وقيل لهم تلكم الجنة كقوله وانطلق الملأ منهم ان امشوا قال وانما قال
تلكم لانهم وعدوا بها في الدنيا فقيل لهم هذه تلكم الجنة التي وعدتم بها واما قوله اورثتموها ففيه قولان الاول وهو قول اهل المعاني ان معناه صارت اليكم كما يصير الميراث الى اهله والارث قد يستعمل في اللغة
ولا يراد به زوال الملك عن الميت الى الحي كما يقال هذا الفعل يورثك الشرف ويورثك العار اي يصيرك اليه ومنهم من يقول انهم اعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال فصار شبيها بالميراث والثاني
ان اهل الجنة يرثون منازل اهل النار قال صلى الله عليه وآله وسلم ليس من كافر ولا مؤمن الا وله في الجنة والنار منزل فاذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار رفعت الجنة لاهل النار

فنقول المنادي هو الله تعالى فقيل لهم هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله تعالى ثم قال يا اهل الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون فيقسم بين اهل الجنة منازلهم وقوله بما كنتم تعملون فيه مسائل المسالة الاولى
تعلق من قال العمل يوجب الجزاء بهذه الآية فان الباء في قوله بما كنتم تعملون تدل على العلية وذلك يدل على ان العمل موجب لهذا الجزاء وجوابنا انه علة للجزاء لكن بسبب ان الشرع جعله
لا لاجل انه لذاته يوجب ذلك الجزاء والدليل عليه ان نعم الله تعالى على العبد لا نهاية لها فاذا اتى بعدها بشيء من الطاعات وقعت هذه الطاعات في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع
ان يصير موجبا للثواب المتاخر المسالة الثانية طعن بعضهم فقال هذه الاية تدل على ان العبد انما يدخل الجنة بعمله وقوله عليه السلام لن يدخل الجنة احد بعمله وانما يدخلونها برحمة الله
تعالى وبينهما تناقض وجوابه ما ذكرنا ان العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وانما يوجبه لاجل ان الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفا له وايضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى
كان دخول الجنة في الحقيقة ليس الا بفضل الله تعالى المسالة الثالثة قال القاضي قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون خطاب عام في حق جميع المؤمنين وذلك
يدل على ان كل من دخل الجنة فانما دخلها بعمله واذا كان الامر كذلك امتنع ما يقال ان الفساق يدخلون الجنة تفضلا من الله تعالى اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يخرج الفاسق
من النار لانه لو خرج لكان اما ان يدخل الجنة او لا يدخلها والثاني باطل بالاجماع والاول لا يخلو اما ان يكون يدخل الجنة على سبيل التفضل او على سبيل الاستحقاق والاول باطل لانا بينا
ان هذه الاية تدل على ان احدا لا يدخل الجنة بالتفضل والثاني ايضا باطل لانه لما دخل النار وجب ان يقال انه كان مستحقا للثواب وذلك يلزم الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب
وهذا محال لان الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة والجمع بينهما محال واذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقهما
محالا والجواب هذا بناء على ان استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان وقد بالغنا في ابطال هذا الكلام في سورة البقرة والله اعلم قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار
ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا
وهم بالآخرة كافرون اعلم انه تعالى لما شرح وعيد الكافرين وثواب اهل الايمان والطاعات اتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين وهي الاحوال التي ذكرها في هذه
واعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها دل ذلك على انهم استقروا في الجنة وقت هذا النداء فلما قال بعده ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار
دل ذلك على ان هذا النداء انما حصل بعد الاستقرار قال ابن عباس وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب فهل وجدتم ما وعد ربكم من العقاب حقا والغرض من هذا السؤال اظهار
انهم وصلوا الى السعادات الكاملة وايقاع الحزن في قلب العدو وههنا سؤالات الاول اذا كانت الجنة في اعلى السموات والنار في اسفل الارضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا
النداء والجواب هذا يصح على قولنا لان عند البعد الشديد كيف يصح هذا النداء والجواب عندنا يصح على قولنا لان عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الادراك والتزم القاضي
ذلك وقال ان في العلماء من يقول في الصوت خاصة ان البعد فيه وحده لا يكون مانعا من السماع السؤال الثاني هذا النداء يقع من كل اهل الجنة لكل اهل النار او من البعض للبعض
الجواب ان قوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار يفيد العموم والجمع اذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد فكل فريق من اهل الجنة ينادي من كان يعرفه من الكفار في الدنيا السؤال
الثالث ما معنى ان في قوله ان قد وجدنا والجواب انه يحتمل ان يكون مخففة من الثقيلة وان يكون مفسرة كالتي سبقت في قوله ان تلكم الجنة وكذلك في قوله ان لعنة الله على الظالمين
السؤال الرابع هلا قيل ما وعدكم ربكم كما قيل ما وعدنا ربنا والجواب قوله وعدنا ربنا حقا يدل على انه تعالى خاطبهم بهذا الوعد وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب
مزيد التشريف وهو لائق بحال المؤمنين اما الكافر فهو ليس اهلا لان يخاطبه الله تعالى فلهذا السبب لم يذكر تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى انه بين هذا الحكم اما قوله تعالى قالوا نعم
ففيه مسائل المسالة الاولى الآية تدل على ان الكفار يعترفون يوم القيمة بان وعد الله تعالى ووعيده حق وصدق ولا يمكن ذلك الا اذا كانوا عارفين يوم القيمة بذات الله تعالى
وصفاته فان قيل لما كانوا عارفين بذاته وبصفاته وثبت ان من صفاته انه يقبل التوبة عن عباده وعلموا بالضرورة ان عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب فلم لا يتوبون ليخلصوا
انفسهم من العذاب ولا يقال انه لا يقبل لانه تعالى انما يقبل التوبة في الدنيا لا في الآخرة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات في الاحوال كلها وايضا فالتوبة
اعتراف بالذنب واقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الحكيم التجاوز عند هذه الحالة سواء كان في الدنيا او في الآخرة اجاب المتكلمون بان شدة اشتغالهم بتلك الالام
الشديدة يمنعهم من الاقدام على التوبة ولقائل ان يقول اذا كانت تلك الالام لا تمنعهم عن هذه المناظرات فكيف تمنعهم عن التوبة التي بها يتخلصون عن تلك الالام الشديدة واعلم ان المعتزلة
يقولون يجب على الله قبول التوبة لا خلاص لهم عن هذا السؤال اما اصحابنا فقالوا اذ ذلك غير واجب على الله عقلا قالوا لله تعالى ان يقبل التوبة في الدنيا وان لا يقبلها في الآخرة
فزال السؤال والله اعلم المسالة الثانية قال سيبويه نعم عدة وتصديق وقال الذين شرحوا كلامه معناه انه تارة عدة وتارة تصديق وليس معناه انه عدة وتصديق معا الا ترى انه اذا
قال اتعطيني فقال نعم كان عدة ولا تصديق فيه واذا قال قد كان كذا وكذا فقلت نعم كان تصديقا ولا عدة فيه وايضا انه اذا استفهمت عن منفي كقولك الم يقم زيد فقلت نعم لكان
مكان الايجاب نفيا لقلت لم يقم ولم تقل نعم فلفظ نعم مختصة بالجواب عن الايجاب ولفظ بلى مختصة بالنفي كما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى المسالة الثالثة قرا الكسائي نعم بكسر العين
في كل القرآن قال ابو الحسن هما لغتان قال ابو حاتم الكسر ليس بمعروف واحتج الكسائي بما يروى عن عمر انه سال قوما عن شيء فقالوا نعم فقال عمر اما النعم فالابل قولوا نعم قال
ابو عبيد وهذه الرواية عن عمر غير مشهورة اما قوله تعالى فاذن مؤذن بينهم ففيه مسائل المسالة الاولى معنى التاذين في اللغة النداء والتصويت بالاعلام والاذان
للصلوة اعلام بها وبوقتها وقالوا في اذن مؤذن نادى مناد اسمع الفريقين قال ابن عباس وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور المسالة الثانية قوله بينهم يحتمل ان يكون ظرفا
لقوله اذن والتقدير ان المؤذن اوقع ذلك الاذان بينهم في وسطهم ويحتمل ان يكون صفة لقوله مؤذن والتقدير ان مؤذنا من بينهم اذن بذلك الاذان الا ان الاول اولى والله اعلم اما قوله ان

لعـ

الشديدة

لعنة الله على الظالمين ففيه مسائل المسالة الاولى قرا نافع وابو عمرو وعاصم ان مخففة ولعنة بالرفع والباقون ان مشددة ولعنة بالنصب قال الواحدي من شدد فهو الاصل ومن خفف فهي مخففة من
على ارادة اضمار القصة والحديث تقديره انه لعنة الله ومثله قوله تعالى واخر دعويهم ان الحمد لله التقدير انه فلا تخفف الا ويكون معها اضمار الحديث والشان ويجوز ايضا ان تكون
المخففة التي هي للتفسير كانها تفسير لما اذنوا به كما ذكرنا في قوله ان قد وجدنا وروى صاحب الكشاف ان الاعمش قرا ان لعنة الله بكسر ان على ارادة القول او على اجراء اذن مجرى قال المسالة الثانية
اعلم ان هذه الاية تدل على ان ذلك المؤذن اوقع لعنة الله على من كان موصوفا بصفات اربعة الصفة الاولى كونهم ظالمين لانه قال ان لعنة الله على الظالمين قال اصحابنا المراد منه الكافرون
وذلك لان المناظرة المتقدمة انما وقعت بين اهل الجنة وبين الكفار بدليل ان قول اهل الجنة هل وجدتم ما وعد ربكم حقا لا يليق ذكره الا مع الكفار واذا ثبت هذا فقول المؤذن بعده
ان لعنة الله على الظالمين يجب ان يكون منصرفا اليهم فثبت ان المراد بالظالمين ههنا الكافرون وايضا انه وصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلث هي مختصة بالكفار وذلك يقوي ما ذكرناه
قال القاضي المراد منه كل من كان ظالما سواء كان كافرا او فاسقا تمسكا بعموم اللفظ الصفة الثانية الذين يصدون عن سبيل الله معناه انهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق تارة بالزجر
والقهر واخرى بسائر الحيل الصفة الثالثة قوله ويبغونها عوجا والمراد منه القاء الشكوك والشبهات في دلائل الدين الحق والصفة الرابعة قوله وهم بالآخرة كافرون واعلم انه تعالى
لما بين ان تلك اللعنة انما اوقعها ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلث كان ذلك تصريحا بان تلك اللعنة ما وقعت الا على الكافرين وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضي
من ان ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر والله اعلم قوله تعالى وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم
يطمعون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين اعلم ان قوله وبينهما حجاب يعني بين الجنة والنار او بين الفريقين وهذا
الحجاب هو السور المذكور في قوله تعالى فضرب بينهم بسور فان قيل واي حاجة الى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت ان الجنة فوق السموات وان الجحيم في اسفل السافلين قلنا بعد احدهما عن الآخر
لا يمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب واما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل عال مرتفع ومنه عرف الفرس وعرف الديك وكل مرتفع من الارض عرف وذلك لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف
مما انخفض منه اذا عرفت هذا فنقول في تفسير لفظ الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد من الاعراف اعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهذا قول ابن عباس
وروي ايضا عنه انه قال الاعراف شرف الصراط والقول الثاني وهو قول الحسن وقول الزجاج في احد قوليه ان قوله وعلى الاعراف اي وعلى معرفة اهل الجنة والنار رجال يعرفون كل
احد من اهل الجنة والنار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله تعالى على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض من البعض
والله لا ادري لعل بعضهم الآن معنا اما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف من هم ولقد كثرت الاقوال فيه وهي محصورة في قولين احدهما ان يقال
هم الاشراف من اهل الطاعة واهل الثواب والثاني ان يقال انهم اقوام يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب اما على التقدير الاول ففيه وجوه احدها قال ابو مجلز هم ملائكة
يعرفون اهل الجنة واهل النار فقيل له يقول الله وعلى الاعراف رجال وتزعم انهم ملائكة فقال الملائكة ذكور لا اناث بل ان يقول الوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي
يحصل في مقابلة الرجل من يكون انثى ولا امتنع كون الملك انثى امتنع وصفهم بالرجولية وثانيها قالوا انهم الانبياء عليهم السلام اجلسهم الله تعالى على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر
اهل القيمة واظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم واجلسهم على ذلك المكان العالي ليكونوا مشرفين على اهل الجنة واهل النار مطلعين على احوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم وثالثها انهم
هم الشهداء لانه تعالى وصف اصحاب الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة واهل النار ثم قال قوم انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد
وجوههم وزرقة عيونهم وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كل واحد من اهل الجنة واهل النار بسيماهم ولو كان المراد ما ذكروه لما بقي لاهل الاعراف
اختصاص بهذه المعرفة لان كل احد من اهل الجنة ومن اهل النار يعرفون هذه الاحوال من اهل النار ولما بطل هذا الوجه ثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا
بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان والصلوة واهل الشر والكفر والفساد وهم كانوا في الدنيا شهداء الله تعالى على اهل الايمان والطاعة وعلى اهل الكفر و
المعصية فهو تعالى يجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل ويشهدون على كل احد بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات
واهل العقاب الى الدركات فان قيل هذه الوجوه الثلثة باطلة لانه تعالى قال في صفة اصحاب الاعراف انهم لم يدخلوها وهم يطمعون اي لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوصف
لا يليق بالملائكة والانبياء والشهداء اجاب الذاهبون الى هذا الوجه بان قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى بين من صفة اصحاب الاعراف ان دخولهم تاخر والسبب فيه انه تعالى ميزهم
عن اهل الجنة واهل النار واجلسهم على تلك الشرفات العالية والامكنة المرتفعة ليشاهدوا احوال اهل الجنة واهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الاحوال
فاذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فحينئذ ينقلهم الله تعالى الى امكنتهم العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون
فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وذلك الطمع كان طمع يقين فكذا ههنا فهذا تقرير قول من
يقول اصحاب الاعراف هم اشراف اهل الجنة والقول الثاني وهو قول من يقول اصحاب الاعراف اقوام يكونون في الدرجة النازلة من اهل الثواب والقائلون بهذا القول
ذكروا وجوها احدها انهم اقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ما كانوا من اهل الجنة ولا من اهل النار فاوقفهم الله تعالى على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة
بين الجنة وبين النار ثم يدخلهم الله الجنة بفضله ورحمته وهم آخر قوم يدخلون الجنة وهذا قول حذيفة وابن مسعود واختيار الفراء وطعن الجبائي والقاضي في هذا
القول واحتجا على فساده بوجهين اولهما ان قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لا بد وان يكون مستحقا لدخولها

ولكن يمنع من القول بوجود اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق وثانيهما ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع اهل القيامة بان اجلسهم على الاماكن العالية المشرفة على اهل الجنة والنار وذلك تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف واما الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة فلا يليق بهم ذلك التشريف والجواب عن الاول انه يحتمل ان يكون ونودوا ان تلكم الجنة ونحوها خطابا مع اقوام معينين فلم يلزم ان يكون كل اهل الجنة كذلك والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الله تعالى اجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بل التشريف والاكرام وانما اجلسهم عليها لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار وهل النزاع الا في ذلك فثبت ان الحجة التي عولوا عليها في ابطال هذا الوجه ضعيفة الثاني من الوجوه المذكورة في تفسير اصحاب الاعراف قالوا المراد من اصحاب الاعراف اقوام خرجوا الى الغزو بغير اذن آبائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار واعلم ان هذا القول داخل في القول الاول لانهم انما صاروا من اصحاب الاعراف لان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد فهذا احد الصور الداخلة تحت الوجه الاول وبتقدير ان يصح ذلك الوجه فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ الاية عليها والوجه الثالث قال عبد الله بن الحارث انهم مساكين اهل الجنة والوجه الرابع قال قوم انهم الفساق من اهل الصلوة يعفو الله تعالى عنهم ويسكنهم في الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول الاعراف عبارة عن الامكنة العالية عن السور المضروب بين الجنة وبين النار واما الذين قالوا الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون اهل الجنة واهل النار فهذا القول غير بعيد الا ان هؤلاء الاقوام لابد لهم من مكان عال يشرفون منه على اهل الجنة واهل النار ويرجع هذا القول الى القول الاول فهذه تفاصيل اقوال الناس في هذا الباب والله اعلم ثم انه تعالى اخبر ان اصحاب الاعراف يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله بسيماهم على وجوه فالقول الاول وهو قول ابن عباس ان سيما الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه كما قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وكون وجوههم مسفرة مستبشرة وكون كل واحد منهم اغر محجلا من آثار الوضوء وعلامة الكفار سواد وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا ولقائل ان يقول انهم لما شاهدوا اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فاي حاجة الى ان يستدل على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات لان هذا يجري مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحس وذلك باطل وايضا فهذه الاية تدل على ان اصحاب الاعراف مختصون بهذه المعرفة ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص لان هذه الاحوال امور محسوسة فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص والقول الثاني في تفسير هذه الاية ان اصحاب الاعراف كانوا يعرفون المؤمنين في الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا ايضا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم فاذا شاهدوا اولئك الاقوام في محفل القيمة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوها عليهم في الدنيا وهذا الوجه هو المختار اما قوله تعالى ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم والمعنى انهم اذا نظروا الى اهل الجنة سلموا على اهلها وعند هذا تم كلام اهل الاعراف ثم قال تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون والمعنى انه تعالى اخبر ان اهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها ثم ان قلنا ان اصحاب الاعراف هم الاشراف من اهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى انما اجلسهم على الاعراف وأخر دخولهم الجنة ليطلعوا على احوال اهل الجنة والنار ثم انه تعالى ينقلهم الى الدرجات العالية في الجنة كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان اهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما ترون الكوكب الدري في افق السماء وان ابا بكر وعمر لمنهم وتحقيق الكلام ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل القيمة فعند وقوف اهل القيمة في الموقف يجلس الله تعالى اهل الاعراف على المواضع العالية واذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نقلهم الله تعالى الى الدرجات العالية في الجنة فهم ابدا لا يحصلون الا في الدرجات العالية واما ان قلنا اصحاب الاعراف انهم الذين يكونون في الدرجة النازلة من اهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم يطمعون من فضل الله تعالى واحسانه ان ينقلهم من تلك المواضع الى الجنة واما قوله تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار فقال الواحدي التلقاء جهة اللقاء وهي جهة المقابلة ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كقولك هو حذاءك وهو في الاصل مصدر استعمل ظرفا ثم نقل الواحدي باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين انهما قالا لم يأت من المصادر على تفعال الا حرفان تبيان وتلقاء فاذا تركت هذين استوى لك القياس فقلت في كل مصدر تفعال بفتح التاء مثل تسيار وتهمام وقلت في كل اسم تفعال بكسر التاء مثل تمثال وتقصار ومعنى الاية انه كلما وقعت ابصار اصحاب الاعراف على اهل النار تضرعوا الى الله تعالى في ان لا يجعلهم من زمرتهم والمقصود من جميع هذه الايات التخويف حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق فيصل بسببه الى الثواب المذكور في هذه الايات ويتخلص عن العقاب المذكور قوله تعالى ونادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون اعلم انه تعالى لما بين بقوله واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا اتبعه ايضا بان اصحاب الاعراف ينادون رجالا من اهل النار واستغنى عن ذكر النار لاجل ان الكلام المذكور لا يليق الا بهم وهو قولهم ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون وذلك لا يليق الا بمن يبكت ويوبخ ولا يليق بهم ايضا الا الاكابر والمراد بالجمع اما جمع المال واما الاجتماع والكثرة وما كنتم تستكبرون والمراد استكبارهم عن قبول الحق واستكبارهم على الناس والمحقين وقرئ تستكثرون من الكثرة وهذا كالدلالة على شماتة اصحاب الاعراف بوقوع اولئك المخاطبين في العقاب او على تبكيت عظيم يحصل لاولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ثم زادوا على هذا التبكيت وهو قولهم اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة فاشاروا الى فريق من اهل الجنة كانوا يستضعفونهم ويستقلون احوالهم وربما هزؤوا بهم وانفوا من مشاركتهم في دينهم فاذا رأى من كان يدعي التقدم حصول المنزلة العالية لمن كان مستضعفا عنده قلق لذلك وعظم حسرته وندامته على ما كان منه في نفسه وفيهم فاما قوله ادخلوا الجنة فقد اختلفوا فقيل هم اصحاب الاعراف والله تعالى يقول لهم ذلك او بعض الملائكة الذين يأمرهم الله تعالى بهذا القول وقيل بل بعضهم يقول لبعض والمراد انه تعالى احب اصحاب الاعراف بالدخول في الجنة واللحوق بالمنزلة التي اعدها الله تعالى لهم وعلى هذا التقدير فقوله اهؤلاء

الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة من كلام اصحاب الاعراف وقوله ادخلوا الجنة من كلام الله تعالى ولابد ههنا من اضمار والتقدير فقال الله تعالى لهم هذا كما قال يريد ان يخرجكم من ارضكم وانقطع ههنا كلام الملأ ثم قال فرعون فماذا تأمرون انه اتصل كلامهم بكلامه من غير اظهار فارق فكذا ههنا قوله تعالى ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا ان الله حرمهما على الكافرين الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون اعلم انه تعالى لما بين ما تقول اصحاب الاعراف لاهل النار اتبعه بذكر ما يقوله اهل النار لاهل الجنة قال ابن عباس لما صار اصحاب الاعراف الى الجنة طمع اهل النار في الفرج بعد الياس فقالوا يا رب ان لنا قرابات من اهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فامر الله تعالى الجنة فتزحزحت ثم نظر اهل جهنم الى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم ولم يعرفهم اهل الجنة لان قراباتهم من اهل جهنم فلم يعرفوهم لسواد وجوههم وصاروا خلقا آخر فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة باسمائهم وقالوا افيضوا علينا من الماء وانما طلبوا الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللهيب بسبب شدة حر جهنم وقوله افيضوا كالدلالة على ان اهل الجنة اعلى مكانا من اهل النار فان قيل اسألوا مع الرجاء والجواز ام مع اليأس قلنا ما حكينا عن ابن عباس يدل على انهم طلبوا الماء مع جواز الحصول وقال القاضي بل مع اليأس لانهم قد عرفوا دوام عقابهم وانه لا يفتر عنهم لكن الآيس من الشيء قد يطلبه كما يقال في المثل الغريق ما لو بدا وان علم انه لا يعطيه وقوله او مما رزقكم الله يعني الثمار وقيل انه الطعام وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد والجوع الشديد لهم عن ابي الدرداء ان الله تعالى يرسل على اهل النار الجوع حتى يعدل عذابهم فيستغيثون فيغاثون بالضريع الذي لا يسمن ولا يغني من جوع ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذي غصة فيذكرون الشراب فيستغيثون فيرفع اليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما في بطونهم ويستغيثون الى اهل الجنة كما في هذه الاية فيقول اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ويقولون لمالك ليقض علينا ربك فيجيبهم على ما قيل بعد الف عام ويقولون ربنا اخرجنا منها فيجيبهم اخسؤا فيها فعند ذلك ييأسوا من كل خير ويأخذون في الزفير والشهيق وعن ابن عباس انه ذكر صفة اهل الجنة انهم يرون الله تعالى كل جمعة ولمن لكل واحد منهم الف باب فاذا رأوا الله تعالى دخل من كل باب ملك معهم الهدايا من الزينة وثمار الجنة حسنها الزبرجد ونورها الذهب الاحمر وسعفها حلل وكسوة لاهل الجنة وثمرها امثال القلال او الدلاء اشد بياضا من الفضة والين من الزبد واحلى من العسل لا عجم لها فهذا صفة اهل النار وصفة اهل الجنة ورأيت في الكتب ان قاربا من قوله تعالى حكاية عن الكفار افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في مذكر الاستاذ ابي علي الدقاق قال الاستاذ هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم في الدنيا في الشرب والاكل وفي الاخرة بقوا على هذه الحالة وذلك يدل على ان الرجل يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ثم بين تعالى ان هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من اهل الجنة قال اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ولا شك ان ذلك بعد الحسرة التامة ثم انه تعالى وصف هؤلاء الكافرين بانهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وفيه وجهان الاول ان الذي اعتقدوا فيه انه دينهم تلاعبوا فيه وما كانوا فيه مجدين والثاني انهم اتخذوا اللهو واللعب دينا لانفسهم قال ابن عباس يريد المستهزئين المقتسمين ثم قال وغرتهم الحيوة الدنيا وهو مجاز لان الحيوة الدنيا لا تغر في الحقيقة بل المراد انه حصل الغرور عند هذه الحيوة لان الانسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الجاه فلشدة رغبته في هذه الاشياء يصير محجوبا عن طلب الدين غرقا في طلب الدنيا ثم لما وصف الله تعالى اولئك الكفار بهذه الصفات قال فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وفي تفسير هذا النسيان قولان الاول ان النسيان هو الترك والمعنى نتركهم في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم وهذا قول الحسن ومجاهد والسدي والاكثرين والقول الثاني ان معنى ننساهم كما نسوا اي نعاملهم معاملة من نسي نتركهم في النار كما فعلوا هم في الاعراض بآياتنا وفي الجملة فسمى الله تعالى جزاء نسيانهم بالنسيان كما في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها والمراد من هذا النسيان انه تعالى لا يجيب دعاءهم ولا يرحم ضعفهم وذلهم ثم بين تعالى ان كل هذه التشديدات انما كانت لانهم كانوا بآياتنا يجحدون وفي الاية لطيفة عجيبة وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم كافرين ثم بين من حالهم انهم اتخذوا دينهم لهوا اولا ثم لعبا ثانيا ثم غرتهم الحيوة الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة هذه الاحوال والدرجات انهم جحدوا بآيات الله تعالى وذلك يدل على ان حب الدنيا مبدأ كل آفة كما قال عليه السلم حب الدنيا رأس كل خطيئة وقد يؤدي حب الدنيا الى الكفر والضلال قوله تعالى ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الجنة واهل النار واهل الاعراف ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلثة على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعيا له الى النظر والاستدلال بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال ولقد جئناهم بكتاب وهو القرآن فصلناه اي ميزناه بعضه عن بعض تمييز الهدى الى الرشد يؤمن عن اللفظ والخبط واما قوله على علم فالمراد انا انما حصل ذلك التفصيل والتمييز انما حصل مع العلم التام بما في كل فصل من الفصول من الفوائد المتكاثرة والمنافع المتزايدة وقوله هدى ورحمة قال الزجاج هدى في موضع نصب اي فصلناه هاديا وذا رحمة وقوله لقوم يؤمنون يدل على ان القرآن جعل هدى لقوم مخصوصين والمراد انهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى في اول سورة البقرة هدى للمتقين واحتج اصحابنا بقوله فصلناه على علم على انه تعالى عالم بالعلم خلافا لما يقوله المعتزلة من انه ليس لله تعالى علم والله اعلم قوله تعالى هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون اعلم انه تعالى لما بين ازاحة العلة بسبب انزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة بين بعده حال من كذب فقال هل ينظرون الا تأويله والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع فان قيل كيف ينتظرون مع جحدهم وانكارهم قلنا لعل فيهم اقواما شكوا وتوقفوا فلهذا السبب انتظروا وايضا انهم وان كانوا جاحدين الا انهم بمنزلة المنتظرين من حيث انه يلحقهم لا محالة وقوله الا تأويله قال الفراء الضمير في قوله تأويله للكتاب يريد عاقبة ما وعدوا به على السنة الرسل من الثواب والعقاب والتأويل مرجع الشيء ومصيره من قولهم آل الشيء يؤول والمراد بهذه الاية

وجب الحق له وما يؤول اليه امره او ما يعلم عاقبة الامر فيه الا الله وقوله يوم ياتي تاويله يريد يوم القيمة قال الزجاج قوله يوم نصب بقوله يقول واما قوله يقول الذين نسوه من
قبل معناه انهم صاروا في الاعراض عنه بمنزلة من نسيه ويجوز ان يكون معنى نسوه اي تركوا العمل له والايمان به وهذا كما ذكرناه في قوله كما نسوا لقاء يومهم هذا ثم بين تعالى ان هؤلاء
الذين نسوا يوم القيمة يقولون قد جاءت رسل ربنا بالحق والمراد انهم اقروا بان الذي جاءت الرسل به من ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيمة والثواب والعقاب كل
ذلك حقا كان حقا وانما اقروا بحقيقة هذه الاشياء لانهم شاهدوها وعاينوها وبين الله تعالى انهم لما رأوا انفسهم في العذاب قالوا فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير
الذي كنا نعمل والمعنى انه لا طريق لنا الى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد الا احد هذين الامرين وهو ان تشفع لنا شفيع فلاجل تلك الشفاعة نزول هذا العذاب او يردنا الله
الى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمله يعني نوحد الله تعالى بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية فان قيل قالوا هذا الكلام مع الرجاء او مع الياس وجوابنا عنه مثل ما ذكرنا
في قوله افيضوا علينا من الماء ثم بين تعالى بقوله قد خسروا انفسهم ان الذين طلبوه لا يكون ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله تعالى عليهم بانهم قد خسروا انفسهم ثم قال
وضل عنهم ما كانوا يفترون يعني انهم لم ينتفعوا بالاصنام التي عبدوها في الدنيا ولم ينتفعوا بنصرة الاديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها قال الجبائي هذه الاية تدل على
احكام الحكم الاول قال الاية تدل على انهم كانوا في حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سالوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين كما تقول المجبرة لم
يكن لهم في الرد فائدة ولا جاز ان يسالوا ذلك الحكم الثاني ان الاية تدل على بطلان قول الذين يزعمون ان اهل الاخرة مكلفون لانه لو كان كذلك لما سالوا الرد الى
الحال لعلمهم في الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون في الحال فبطل ما حكي عن النجار وطبقته ان التكليف باق على اهل الاخرة قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق
السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر تبارك الله
رب العالمين اعلم انا بينا ان مدار القرآن على تقرير هذه المسائل الاربعة وهي التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء والقدر ولا شك ان مدار اثبات المعاد على اثبات التوحيد
والقدرة والعلم فلما بالغ الله في تقرير امر المعاد اتى بذكر الدلائل الدالة على التوحيد وكمال القدرة والعلم لتصير تلك الدلائل مقررة لاصول التوحيد ومقررة ايضا لاثبات المعاد وفي الاية
مسايل المسألة الاولى حكى الواحدي عن الليث انه قال الاصل في الستة والست سدس وسدس فلما كان مخرج الدال والتاء قريبا ادغم احدهما في الاخر واكتفي بالتاء والدليل عليه
انك تقول في التصغير سديسة وكذلك الاسداس وجميع تصريفاته تدل على ذلك والله اعلم المسألة الثانية الخلق التقدير على ما قررناه فخلق السموات والارض اشارة الى تقديرها
من اجرامها وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة اولها تقدير ذواتها بمقدار معين مع ان العقل يقضي بان الازيد منه والانقص منه جائز فاختصاص كل واحد منها بمقداره المعين
لا بد وان يكون لتخصيص مخصص وذلك يدل على افتقار السموات والارض الى الفاعل المختار وثانيها ان كون هذه الاجسام متحركة في الازل محال لان الحركة انتقال من حال الى حال
فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة اخرى والازلية تنافي المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الازل محال اذا ثبت هذا فنقول هذه الافلاك والكواكب اما ان يقال ذواتها كانت معدومة
في الازل ثم وجدت او يقال انها وان كانت موجودة لكنها واقفة ساكنة في الازل ثم ابتدات بالحركة وعلى التقديرين فلتلك الحركات ابتدات بالحدوث والوجود ومن بعد
جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده اذا كان كذلك كان اختصاص ابتدات تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقا ولا يحصل ذلك الاختصاص الا بتخصيص مخصص
قادر مختار وثالثها ان اجرام الافلاك والكواكب والعناصر مركبة من اجزاء صغيرة ولا بد وان يقال ان تلك الاجزاء حصل في داخل ذلك الجسم وبعضها حصل على سطحها
فاختصاص حصول كل واحد من تلك الاجزاء بحيزه المعين ووصفه المعين لا بد وان يكون لتخصيص المخصص القادر المختار ورابعها ان بعض الافلاك اعلى من بعض وبعض الكواكب حصل
في المنطقة وبعضها في فاختصاص كل واحد منها بموضعه المعين لا بد وان يكون لتخصيص مخصص قادر مختار وخامسها ان كل واحد من الافلاك متحرك الى جهة
مخصوصة وحركة مخصوصة بمقدار مخصوص من البطء والسرعة وذلك ايضا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر وسادسها ان كل واحد من الكواكب مختص بلون مخصوص مثل
كمودة زحل ودرية مشتري وحمرة المريخ وضياء الشمس واشراق الزهرة وصفرة عطارد ومحو القمر والاجسام متماثلة في تمام الماهية فكان اختصاص كل واحد منها بلونه
المعين خلقا وتقديرا ويدل على افتقارها الى الفاعل المختار وسابعها ان الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء الصغيرة وواجب الوجود لا يكون اكثر من واحد فهي
ممكنة الوجود في ذواتها وكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج الى المؤثر والحاجة الى المؤثر لا تكون في حال البقاء والا لزم تكوين الكائن فتلك الحاجة لا تحصل الا في زمان الحدوث او
زمان العدم وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الاجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصا بوقت معين وذلك خلق وتقدير ويدل على الحاجة الى الصانع القادر
المختار وثامنها ان هذه الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فهذه الاجسام محدثة وكل محدث فقد حصل حدوثه في وقت معين وذلك
خلق وتقدير ولا بد له من الصانع القادر المختار وتاسعها ان الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التي لاجلها كانت سموات وكواكب والبعض الاخر بالصفات
التي لاجلها كانت ارضا او ماء او هواء او نارا لا بد وان يكون امرا جائزا وذلك لا يحصل الا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب وعاشرها انه كما حصل الامتياز المذكور
بين الافلاك والعناصر فقد حصل ايضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك والعناصر بل حصل مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك والعناصر بل
حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب فذلك يدل على الافتقار الى الفاعل القادر المختار واعلم ان الخلق عبارة عن التقدير فاذا دللنا على ان الاجسام متماثلة
وجب القطع بان كل صفة حصلت لجسم معين فان حصول تلك الصفة ممكن لسائر الاجسام واذا كان الامر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا

فكان ذا اطلاع قوله سبحانه ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والله اعلم المسألة الثالثة لسائل ان يسال فيقول كون هذه الاشيا مخلوقة في ستة ايام لا يمكن جعله دليلا على اثبات
الصانع وبيانه من وجوه الاول ان وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها او امكانها او مجموعهما فاما وقوع ذلك الحدوث في ستة ايام او في يوم واحد فلا اثر له في
ذلك البتة واما ان العقل يدل على ان الحدوث على جميع الاحوال جائز واذا كان كذلك ثم لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع في ستة ايام الا باخبار مخبر صادق وذلك موقوف على العلم
بوجود اله فاعل مختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في اثبات الصانع لزم الدور والثالث انه خلق السموات والارض دفعة واحدة ادل على كمال القدرة والعلم من خلقهما
في ستة ايام اذا ثبت ما ذكرنا من الوجوه الثلثة فنقول ما الفائدة في ذكر انه تعالى انما خلقها في ستة ايام في اثناء ذكر ما يدل على وجود الصانع والرابع انه تعالى انما اقتصر ههنا
على ذكر السموات والارض ولم يذكر خلق سائر الاشياء السؤال الخامس اليوم انما يمتاز من الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الايام والسؤال
السادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهذا كالمناقض لقوله خلق السموات والارض في ستة ايام والسؤال السابع هب انه تعالى خلق السموات والارض في مدة متراخية فما
الحكمة في تقييدها وضبطها بالايام الستة فنقول اما على مذهبنا فالامر في الكل سهل واضح لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه في امر من الامور وكل شيء صنعه ولا
علة لصنعه ثم نقول اما السؤال الاول فجوابه انه سبحانه ذكر في اول التورية انه خلق السموات والارض في ستة ايام والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر انهم سمعوا ذلك
منهم فكانه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الاوثان والاصنام فان ربكم الله الذي سمعتم من عقلاء الناس انه هو الذي خلق السموات والارض على غاية عظمتها وجلالتها في
ستة ايام واما السؤال الثالث فجوابه ان المقصود منه انه تعالى وان كان قادرا على ايجاد جميع الاشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حدا محدودا ووقتا مقدرا فلا يدخله
في الوجود الا على ذلك الوجه فهو وان كان قادرا على ايصال الثواب الى المطيعين في الحال وعلى ايصال العقاب الى المذنبين الا انه يؤخرها الى اجل معلوم مقدر فهذا التاخير
ليس لاجل انه تعالى اهمل العباد لكن لما ذكرنا انه خص كل شيء بوقت معين لسابق مشيته فلا يفتر ويدل على هذا قوله تعالى في سورة ق ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون بعد ان قال قبل هذه وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا فنقبوا في البلاد هل من محيص ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فاخبر هو ما به قد اهلك من المشركين المكذبين باياته من كان اقوى بطشا من مشركي العرب الا انه امهل هؤلاء لما فيه من المصلحة كما خلق
السموات والارض وما بينهما في ايام متصلة الا لاجل لغوب لحقه في الامهال ولما بين هذا الطريق انه تعالى انما خلق العالم لا دفعة لكن قليلا قليلا قال بعده فاصبر على ما يقولون
من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله وفوض الامر اليه وهذا ما نقوله المفسرون من انه تعالى انما خلق العالم في ستة ايام ليعلم العباد الرفق في الامور
والصبر فيها ولاجل ان لا يحمل المكلف تاخير الثواب والعقاب على الاهمال والتعطيل ومن العلماء من ذكر فيه وجهين اخرين الاول ان الشيء اذا احدث دفعة واحدة ثم انقطع
طريق الاحداث فلعله يخطر ببال بعضهم ان ذلك انما وقع على سبيل الاتفاق اما اذا احدث الاشيا على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة كان ذلك
اقوى في الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث حكيم قادر عليم قدير رحيم والوجه الثاني انه قد ثبت بالدليل انه تعالى خلق العقل اولا ثم خلق السموات والارض بعده ثم
ان ذلك العقل اذا شاهد في كل حين وساعة حدوث شيء اخر على التعاقب والتوالي كان ذلك اقوى لعلمه وبصيرته لانه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة فكان
ذلك اقوى في افادة اليقين واما السؤال الرابع فجوابه ان ذكر السموات والارض في هذه الاية يشتمل ايضا على ذكر ما فيهما والدليل عليه انه تعالى ذكر في سائر الايات فقال الله الذي
خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وقال وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده
خبيرا الذي خلق السموات والارض وما بينهما وقال ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما واما السؤال الخامس فجوابه ان المراد انه تعالى خلق السموات والارض في مقدار ستة
ايام وهو كقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والمراد على مقدار البكرة والعشي في الجنة لا ليل ولا نهار واما السؤال السادس فجوابه ان قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر محمول
على ايجاد كل واحد من الذوات وعلى اعدام كل واحد منها لان ايجاد الذات الواحدة والموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله الا دفعة واحدة واما الامهال
والمدة فذلك لا يحصل الا في المدة واما السؤال السابع وهو تقدير هذه المدة بستة ايام فهو وارد لانه تعالى لو احدثه في مقدار اخر من الزمان لعاد ذلك السؤال وايضا قال بعضهم
السبعة شيء عظيم وهو مذكور في حديث ان ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرين واذا ثبت هذا قالوا فالايام الستة في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت
وبهذا الطريق حصل الكمال في الايام السبعة المسألة الرابعة في هذه الاية بشارة عظيمة للعقلاء لانه قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والمعنى ان الذي رباكم
واصلح شانكم ويوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات هو الذي بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته ورحمته الى حيث خلق هذه الاشياء العظيمة واودع فيها اصناف المنافع
وانواع الخيرات ومن كان له مرب موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة فكيف يليق به ان يرجع الى غيره في طلب الخيرات او يعول على غيره في طلب السعادات ثم في الاية دقيقة اخرى وهي انه ما قال
انتم عبيدي بل قال هو ربكم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لما نسب نفسه الينا سمى نفسه في هذه الحالة بالرب وهو مشعر بالتربية وكثرة الفضل والاحسان فكانه يقول
من كان له مرب مع كثرة هذه الرحمة والفضل فكيف يليق به ان يشتغل بعبادة غيره اما قوله تعالى ثم استوى على العرش فاعلم انه لا يمكن ان يكون المراد منه كونه تعالى مستقرا على العرش ويدل على
فساده وجوه عقلية ووجوه نقلية اما العقلية فامور اولها انه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال وكل
ما كان متناهيا فان العقل يقضي بانه لا يمتنع ان يصير ازيد منه او انقص منه بذرة والعلم بهذا الجواز ضروري فلو كان الباري متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان

معلى كان كذلك كان اختصاصه بتلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت انه تعالى لو كان على العرش لكان غير الجانب الذي يلي العرش مشابها
ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال فكونه على العرش يجب ان يكون محالا واثبتنا انه لو كان في مكان وجهة لكان اما ان يكون غير مشابه من كل الجهات واما ان يكون مشابها من بعض الجهات دون
البعض والكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعا بيان فساد القسم الاول انه يلزم ان يكون ذاته مخالطا لجميع الاجسام السفلية والعلوية وان يكون مخالطة للقاذورات و
النجاسات وتعالى الله عنه وايضا فعلى هذا التقدير يكون السموات حالة في ذات الله ويكون الاصغر ايضا حالة في ذاته اذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي به محل السماء اما ان يكون
هو غير الشيء الذي هو محل الارضين او غيره فان كان الاول لزم كون السموات وكون الارض حالين في محل واحد من غير امتياز بين عليهما اصلا وكل حالين حلا في محل واحد
لم يمكن احدهما ممتازا عن الاخر فلزم ان يقال السموات لا امتياز عن الارضين في الذات وذلك باطل وان كان الثاني لزم ان يكون ذات الله مركبة عن الاجزاء والابعاض وهو محال و
الثالث وهو ان ذات الله تعالى اذا كانت حاصلة في جميع الاحياز والجهات فاما ان يقال الشيء الذي حصل فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت فيكون الذات الواحدة دفعة واحدة حصلت
في احياز كثيرة وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا حصول الجسم الواحد في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل واما ان قيل الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت في
يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى مشابه من كل الجهات فنقول كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في
بين بديهة العقل وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالقدر المعين لاجل تخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فهو محدث وايضا فان جاز ان يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديما
ازليا فاعلا للعالم فلم لا يعقل خالق العالم هو الشمس او القمر او كوكبا وذلك باطل بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يقال انه مشابه من بعض الجوانب وغير مشابه من سائر الجوانب
فهذا ايضا باطل لوجوه احدها ان الجانب الذي صدق عليه كونه مشابها غير الجانب الذي صدق عليه كونه غير مشابه والا لصدق النقيضان معا وهو محال واذا حصل التغاير
لزم كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وثانيها ان الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه مشابها اما ان يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير
مشابه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الباقي واذا كان فالجانب الذي غير مشابه يمكن ان يصير مشابها و
كان الامر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا وكل ما كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم محال فثبت انه تعالى لو كان
حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون غير مشابه من كل الجهات واما ان يكون مشابها من كل كان حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون غير مشابه من كل الجهات واما ان يكون
مشابها من كل الجهات او كان مشابها من بعض الجهات وغير مشابه من سائر الجهات فثبت ان الاقسام الثلثة باطلة فوجب ان يقال القول بكونه تعالى حاصلا في المكان والجهة
لكان الامر المسمى بالجهة اما ان يكون موجودا مشارا اليه واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلا اما بيان فساد القسم الاول
فلانه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشارا اليه فح يكون المسمى بالجهة والحيز بعدا او ممتدا والحاصل فيه ايضا يجب ان يكون له في نفسه بعد وامتداد والا امتنع حصوله فيه فح يلزم تداخل
البعدين وذلك محال للدلائل الكثيرة المشهورة في هذا الباب وايضا فيلزم من كون الباري تعالى قديما ازليا كون الحيز والجهة ازليا فح يلزم ان يكون قد حصل في الازل موجود
قائم بنفسه سوى الله تعالى وذلك باجماع العقلاء باطل واما بيان فساد القسم الثاني فهو من وجوه احدها ان العدم نفي محض وعدم صرف وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره
وثانيها ان كل ما كان حاصلا في جهة فجهته ممتازة في الحس عن جهة غيره فلو كان تلك الجهة عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا اليه بالحس وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان حاصلا
في حيز وجهة لافضى الى احد هذين القسمين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا فان قيل هذا ايضا وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول نحن على هذا الطريق لا نثبت
للجسم حيزا ولا جهة اصلا والبتة بحيث يكون ذات الجسم نافذا فيه وسارية فيه بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى محال
بالاتفاق في حق الله تعالى فسقط هذا السؤال البرهان الرابع لو امتنع وجود الباري تعالى الا حيث يكون مختصا بالحيز والجهة لكانت ذات الباري تعالى مفتقرة في تحققها
ووجودها الى الغير وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج انه لو امتنع وجود الباري الا في الجهة والحيز لزم كونه ممكنا لذاته ولما كان هذا محالا كان القول بوجوب حصوله
في الحيز محالا بيان المقام الاول انه لما امتنع حصول ذات الله تعالى الا اذا كان مختصا بالحيز والجهة فنقول لا شك ان الحيز امر مغاير لذات الله تعالى فح يكون ذات الله تعالى
مفتقرة في تحققها الى امر يغايرها وكل ما افتقر في تحققه الى مغايره كان ممكنا لذاته والدليل عليه ان الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه فلو كان الواجب
لذاته مفتقرا الى الغير لزم ان يصدق عليه النقيضان وهو محال فثبت انه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك محال والوجه الثاني في
تقرير هذه الحجة وهو ان المتمكن يحتاج الى الحيز والجهة اما الحيز والجهة فغير محتاج الى ذلك المتمكن اما عند من يثبت الخلاء فلا شك ان الحيز والجهة متقرر مع عدم المتمكن واما
من نفى الخلاء فلانه وان كان يعتقد انه لا بد من متمكن يحصل في الجهة الا انه لا يقول لا بد لتلك الجهة من متمكن معين بل اي شيء كان فقد كفى في كونه شاغلا لذلك الحيز اذا ثبت
هذا فلو كان ذات الله تعالى مختصا بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة الى ذلك الحيز ولو كان ذلك الحيز غنيا في تحققه عن ذات الله تعالى فح يلزم ان يقال الحيز واجب لذاته غني
عن غيره وان يقال ذات الله تعالى مفتقرة في ذاتها واجبة لغيرها وذلك يقدح في قولنا الاله تعالى واجب الوجود لذاته فان قالوا الحيز والجهة ليسا بموجود حتى يقال ان ذات
الله تعالى مفتقرة اليه ومحتاج اليه فنقول هذا باطل قطعا لان بتقدير ان يقال ان ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فانا نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل
فيه الامتياز بحسب الحس كيف يعقل ان يقال انه عدم محض ونفي صرف ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك في وجود كل المحسوسات وذلك لا يقوله عاقل

البرهان الخامس في تقرير انه تعالى يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة ان نقول الحيز والجهة لا معنى لها الا الاحياز باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول لو كان الاله تعالى في حيز لكان محلا او
محالا وذلك محال بيان الملازمة ان الاحياز لما ثبت انها باسرها متساوية فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه لاجل ان مخصصا خصصه بذلك الحيز وكل ما كان فعلا لفاعل
مختار فهو محدث فوجب ان يكون اختصاص ذات الله تعالى بالحيز المعين محدثا واذا كانت ذاته ممتنعة الخلو عن الحصول في الحيز محدث وبديهة العقل شاهدة بان ما لا يخلو عن المحدث فهو
محدث لزم القطع بانه لو كان حاصلا في الحيز لكان محدثا ولما كان هذا محالا كان ذلك ايضا محالا فان قالوا الاحياز مختلفة يجب ان بعضها علو وبعضها سفل فلم لا يجوز ان يقول ان
الله تعالى لذاته مختص بجهة علو وتقول هذا باطل لان كون بعض تلك الجهات علوا وبعضها سفلا احوال لا تحصل الا بالنسبة الى وجود هذا العالم فلما كان هذا العالم محدثا كان قبل حدوثه
لا علو ولا سفل ولا يمين ولا شمال بل ليس الا الخلاء المحض واذا كان الامر كذلك في بعضها لا الزام بتمامه وايضا لو جاز القول بان ذات الله تعالى مختصة ببعض الاحياز على سبيل الوجوب
على هذا التقدير فذلك الجسم لا يكون قابلا للحركة والسكون فلا يجري فيه دليل حدوث الاجسام فالقايل بهذا القول لا يمكنه اقامة الدلالة على حدوث كل الاجسام بطريق الحركة و
السكون والكرامية موافقونا على ان من يجوز هذا يوجب الكفر والله اعلم البرهان السادس لو كان الباري تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك
فاما ان لا يقبل القسمة المقدارية البتة كان ذلك نقطة لا تنقسم وجوهرا فردا لا ينقسم فكان في غاية الصغر والحقارة وهو باطل باجماع جميع العقلاء وذلك لان الذين ينكرون كونه
تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزى فثبت انه هذا باجماع العقلاء باطل وايضا فلو جاز ذلك
لم لا يعقل ان يقال اله العالم جزء من [illegible] من راس ثن او ذرة ملتصقة بذنب قملة او نملة ومعلوم ان كل قول يفضي الى مثل هذه الاشياء فان صريح العقل يوجب تنزيه الله تعالى عنه
واما القسم الثاني وهو انه يقبل القسمة فنقول كل ما كان كذلك فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو مفتقر الى الموجد والمؤثر وذلك على الاله الواجب لذاته محال
البرهان السابع ان نقول كل ذات قائمة بنفسها مشارا اليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار اليها بحسب الحس فهو ممكن فما لا يكون ممكنا لذاته بل كان
واجبا لذاته امتنع كونه مشارا اليه بحسب الحس اما المقدمة الاولى فلان كل ذات قائمة بالنفس مشار اليها بحسب الحس فلابد وان يكون جانب منه مغايرا للجانب الآخر وكل ما هو كذلك
فهو منقسم واما المقدمة الثانية وهي ان كل منقسم ممكن فلان كل منقسم فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل منقسم فهو مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته
واعلم ان المقدمة الاولى من مقدمات هذا الدليل انما يتم بنفي الجوهر الفرد البرهان الثامن لو كان تعالى في حيز لكان اما ان يكون اعظم من العرش او مساويا له او اصغر منه
فان كان الاول كان منقسما لان القدر الذي منه يساوي العرش يكون مغايرا للقدر الذي منه يفضل على العرش وان كان الثاني كان منقسما لان العرش منقسم والمساوي للمنقسم
منقسم وان كان الثالث فح يلزم ان يكون العرش اعظم منه وذلك باطل باجماع الامة اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فلانهم ينكرون كون غير الله تعالى اعظم من الله تعالى فثبت
ان هذا المذهب باطل البرهان التاسع لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون مشابها من كل الجوانب واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فالقول بكونه
حاصلا في الحيز والجهة باطل اما بيان انه لا يجوز ان يكون مشابها من كل الجهات فلانه على هذا التقدير يحصل خلفه احياز خالية وهو تعالى قادر على خلق الجسم في تلك الاحياز
وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما آخر يحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وايضا فقد كان يمكن ان يخلق من الجوانب الستة لتلك الذات اجساما اخرى على هذا
التقدير فقد يحصل ذاته في وسط تلك الاجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الاجسام الاجتماع تارة والافتراق اخرى وكل ذلك على الله محال واما القسم الثاني وهو ان
يكون غير مشابه من بعض الجهات فهذا ايضا محال لانه ثبت بالبرهان انه يمتنع وجود بعد لا نهاية له وايضا فعلى هذا التقدير لا يمكن اقامة الدلالة على ان العالم متناه لان
كل دليل يذكر في تناهي الابعاد فان ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فانه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له وهو وان كان لا يرضى بهذا اللفظ الا انه ساعد على المعنى والمباحث
العقلية مبنية على المعاني لا على المساعدة في الالفاظ البرهان العاشر لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان كونه تعالى هناك اما ان يمنع من حصول جسم آخر هناك او لا يمنع
والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما فساد القسم الاول لانه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم آخر هناك كان هو تعالى مساويا لسائر الاجسام في كونه حجما
متحيزا ممتدا في الحيز والجهة مانعا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه واذا ثبت حصول المساواة في هذا المفهوم بينه وبين سائر الاجسام فاما ان يحصل بينه وبينها مخالفة
من سائر الوجوه او لا يحصل والاول باطل لوجهين الاول انه اذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الاجسام من بعض الوجوه والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة
مغايرا لما به المخالفة وح يكون ذات الباري تعالى مركبة من هذين الاعتبارين وقد دللنا على ان كل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني وهو ان
ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد اما ان يكون محلا لما به المخالفة واما ان يكون حالا فيه واما ان يقال انه لا محل له ولا حال فيه اما الاول وهو ان يكون محلا لما به المخالفة فعلى
هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هي الجوهر القائم بنفسه والامور التي بها حصلت المخالفة اعراض وصفات واذا كانت الذوات متساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها
وجب ان يصح على البواقي فعلى هذا التقدير كل ما صح على جميع الاجسام وجب ان يصح على الباري تعالى وبالعكس ويلزم عنه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة و
الفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال واما القسم الثاني وهو ان يقال ما به المخالفة محل وذات وما به المشاركة حال وصفة وهذا محال لان على هذا التقدير يكون طبيعة البعد و
الامتداد صفة قائمة بمحل فذلك المحل ان كان له ايضا اختصاص بحيز وجهة وجب افتقاره الى محل آخر لا الى نهاية وان لم يكن كذلك فح يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة
والاشارة الحسية وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والاشارة الحسية وحال ما هذا شانه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثالث

وهو ان الكون من احدهما حالا في الاخر والا محالا فنقول فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما مباينا عن الآخر وعلى هذا التقدير فيكون ذات الله مساويا لسائر الذوات الجسمانية في تمام الماهية لان
المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست الا في خصوص الذوات والاعلام بل امور اجنبية عنها فيكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية ومع تعود الالزام المذكور
فثبت ان القول بان ذات الله تعالى مختصة بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم اخر في ذلك الحيز يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب كونه باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال انه وان
كانت مختصة بالحيز والجهة الا انه لا يمنع من حصول جسم اخر في ذلك الحيز والجهة فهذا ايضا محال لانه لا يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذوات ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الحيز والجهة وذلك
بالاجماع محال ولانه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الاجسام الكثيرة في حيز الواحد فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز لكان اما ان يمنع حصول جسم آخر في ذلك الحيز او لا يمنع وثبت فساد
القسمين فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا البرهان الحادي عشر على انه يمتنع حصول ذات الله في الحيز والجهة هو ان نقول لو كان مختصا بحيز وجهة لكان اما ان يكون بحيث يمكنه
ان يتحرك عن تلك الجهة او لا يمكنه ذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما القسم الاول وهو انه يمكنه ان يتحرك فنقول هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
محدثان لان على هذا التقدير السكون جائز عليه والحركة جائزة عليه ومتى كان كذلك لم يكن الموثر في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته والا امتنع طريان ضده والتقدير هو تقدير
انه يمكنه ان يتحرك وان يسكن واذا كان كذلك كان الموثر في حصول تلك الحركة وكذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث فالحركة والسكون محدثان
وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم ان يكون ذاته تعالى محدثة وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يكون مختصا بحيز وجهة مع انه لا يقدر على ان يتحرك عنه وهذا ايضا محال
لوجهين الاول ان على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص وهو على الله محال والثاني انه لم يمتنع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع
الزوال لم يبعد ايضا فرض اجسام آخر مختصة باحياز معينة بحيث يمتنع خروجها من تلك الاحياز وعلى هذا التقدير فلا يمكن اثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون والكرامية سلموا
على ان ذلك كفر والثالث انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة كان مساويا للاجسام في كونه شاغلا للاحياز ثم نقيم الدلالة المذكورة على ان المتحيزات لما كانت متساوية في صفة التحيز وجب
كونها متساوية في تمام الماهية لانه لو خالف بعضها بعضا لكان ما به المخالفة اما ان يكون حالا في المتحيز او محلا لها او لا حالا ولا محلا والاقسام الثلثة باطلة على ما سبق واذا
كانت متساوية في تمام الماهية فكان الحركة صحيحة على هذه الاجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحينئذ يتم الدليل الحجة الثانية عشر لو كان تعالى مختصا بحيز معين لكان اذا
فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيه فاما ان يمكنه النفوذ والدخول فيه او لا يمكنه ذلك فان كان الاول كان كالهواء اللطيف ويكون قابلا للتفرق والتمزق وان
كان الثاني كان صلبا كالحجر الصلب الذي لا يمكن النفوذ فيه فثبت انه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان اما ان يكون بحيث يقبل التفرق والتمزق كالماء والهواء واما ان يكون صلبا
حاسيا كالحجر وقد اجمع المسلمون على ان اثبات هاتين الصفتين في حق الله تعالى كفر والحاد في صفته وايضا فبتقدير ان يكون مختصا بمكان وجهة لكان اما ان يكون مختصا بمكان
وجهة لكان اما ان يكون نورانيا او ظلمانيا وجمهور المشبهة يعتقدون انه نور محض لما اعتقدوا ان النور شريف والظلمة خسيسة الا ان الاستقراء التام دل على ان الاشباح النورانية
لا يمنع النافذ من النفوذ فيها والدخول فيما بين اجزائها وعلى هذا التقدير فان ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين اجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي يتصل
تارة وينفصل اخرى ويجتمع تارة ويتمزق اخرى وذلك مما لا يليق بالمسلم ان يصف اله العالم به ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب في
العالم او انه بعض هذه الانوار والاضواء التي تشرق على الجدران والذين يقولون انه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فيه فانه يرجع حاصل كلامه الى انه حصل فوق
العالم جبل صلب شديد وان اله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي وايضا فاذا كان له طرف وحد ونهاية فهل حصل لذلك الشيء ثخن وعمق او لم يحصل فان كان
الاول فيكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره فكان متى لغامر كبا من الظاهر والباطن مع ان الظاهر غير باطنه وباطنه غير ظاهره وان كان الثاني فيكون ذاته سطحا رقيقا
في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل ارق منه الف مرة والعاقل لا يرضى ان يجعل مثل هذا الشيء اله العالم فثبت ان كونه تعالى في الحيز والجهة يفضي الى فتح باب هذه الاقسام الباطلة
الفاسدة الحجة الثالثة عشر العالم كرة واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون اله العالم حاصلا في جهة فوق اما المقام الاول فهو مستقصى في علم الهيئة الا انا نقول انا
اذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل في اول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية في اول النهار فعلمنا ان اول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه
ايضا اذا توجهنا الى الجانب الشمالي فكلما توغلنا اكثر كان ارتفاع القطب الشمالي اكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي فدل ذلك على ان الارض مستديرة
من الشمال الى الجنوب ومجموع هذين الاعتبارين يدل على ان الارض كرة واذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا انسانين احدهما على نقطة المشرق والثاني على نقطة المغرب صارا
اخمص قدميهما متقابلين والذي هو فوق بالنسبة الى احدهما يكون تحتا بالنسبة الى الثاني فلو فرضنا ان اله العالم حصل في الحيز الذي هو فوق بالنسبة الى احدهما فذلك الحيز بعينه
هو تحت بالنسبة الى الثاني وبالعكس فثبت انه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا بالنسبة الى اقوام معينين وكونه تعالى تحت اهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب ان
لا يكون حاصلا في حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير انه كلما كان فوق بالنسبة الى اقوام كان تحتا بالنسبة الى اقوام آخرين وكان يمينا بالنسبة الى ثالث وشمالا بالنسبة الى رابع
وقدام الوجه بالنسبة الى خامس وخلف الراس بالنسبة الى سادس فان كانت الارض كرة موجب ذلك الا ان حصول هذه الاحوال باجماع العقلاء محال في حق الله الا اذا قيل محيط بالارض
من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا محيطا بالارض وحاصله يرجع الى ان اله العالم هو بعض الافلاك المحيطة بهذا العالم وذلك لا يقوله مسلم الحجة الرابع عشر لو كان اله العالم
فوق العرش لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا له بمسافة متناهية او غير متناهية والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكونه تعالى فوق العرش باطل اما بيان ان القسم الاول باطل فهو انه بتقدير ان يصير مماسا

العرش كان الطرف الاسفل منه مماسا للعرش فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش او لم يبق فان كان الاول فالشيء الذي منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش
فيلزم ان يكون ذات الله مركبا من الاجزاء والابعاض ويكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها على بعض وذلك هو القول بكونه جسما مؤلفا من الاجزاء والابعاض
وذلك محال وان كان الثاني فيكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له اصلا ثم يعود التقسيم فيه وهو انه ان حصل له بعد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الاجزاء
والابعاض وان لم يكن له تمدد وذهاب في الاحياز بحسب الجهات الست كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزى مخلوطا بالهباءات وذلك لا يقوله عاقل واما القسم الثاني
وهو ان يقال بينه وبين العرش بعد متناه فهذا ايضا محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى الى ان يصير العالم
مماسا له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الاول واما القسم الثالث وهو ان يقال انه تعالى مباين للعالم ببعد غير متناه فهذا اظهر فسادا من كل الاقسام لانه تعالى لما
كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ومحصورا بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين
المحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه فان قيل اليس انه سبحانه متقدم على العالم من الازل الى الابد فيتقدم على العالم محصور بين حدين وطرفين
احدهما الازل والثاني اول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم اول وبداية فكذا ههنا هذا هو الذي عول
محمد بن الهيصم في دفع هذا الاشكال عن هذا القسم والجواب ان هذا محض المغالطة لانه ليس الازل عبارة عن وقت معين حتى يقال انه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت
الى الوقت الذي هو اول العالم فان كل وقت معين نفرضه قبل ذلك الوقت الاخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين وذلك لا يعقل فيه ان يكون غير متناه بل
الازل عبارة عن نفي الاولية من غير ان يشار به الى وقت معين البتة اذا عرفت هذا فنقول انا اما ان نقول انه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل في حيز معين واما ان لا
نقول ذلك فان قلت بالاول كان البعد الحاصل بين ذلك الحيز والجهة المعينة بعدا محصورا بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير
متناه لان كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والمنقطع والطرف وكونه محصورا بين الحاصرين معناه اثبات الطرف والحد والمقطع والجمع بينهما محال لانه يوجب الجمع بين النقيضين وهو
محال ونظيره ما ذكرناه انا متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه اول العالم بعدا متناهيا لا محالة واما ان قلت بالقسم الثاني وهو انه تعالى
غير مختص بحيز معين وحاصل في جهة معينة فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لان كون الذات المعينة حاصلة لا في جهة معينة في نفسها قول محال فنظير هذا قول من يقول الازل ليس
عبارة عن وقت معين بل هو اشارة الى نفي الاولية والحدوث فظهر ان هذا الذي قاله ابن الهيصم تخييل خال عن التحصيل والله اعلم الحجة الخامس عشر انه ثبت في العلم العقلي
ان المكان اما السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما البعد المجرد والفضاء الممتد وليس يعقل في المكان قسم ثالث اذا عرفت هذا فنقول
ان كان المكان هو الاول فنقول ثبت ان اجسام العالم متناهية فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا جهة ولا حيز فيمتنع ان يحصل الاله في مكان خارج العالم وان كان المكان
هو الثاني فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية فلو حصل الاله في حيز لكان ممكن الحصول في سائر الاحياز وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك
كان محدثا بالدليل المشهور المذكور في علم الاصول وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين فيلزم كون الاله محدثا وهو محال فثبت ان القول بانه تعالى حاصل في الحيز والجهة قول
باطل على كل الاعتبارات الحجة السادس عشر وهي حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا وهي انا رأينا ان الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واثبت كان
القوة الفاعلة فيه اضعف وانقص وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقل واضعف كان حصول القوة الفاعلة اقوى واكمل وتقريره ان نقول وجدنا الارض اكثف الاجسام
واقواها جسمية فلا جرم لم يحصل فيها الا خاصية قبول الاثر فقط اما ان يكون للارض الخالصة تاثير في غيره فقليل جدا واما الماء فهو اقل كثافة وجسمية من الارض فلا جرم
حصلت فيه قوة موثرة فان الماء بطبعه واذا اختلط بالارض اثر فيها انواعا من التاثيرات واما الهواء فانه اقل جسمية وكثافة من الماء فلا جرم كان اقوى على التاثير
من الماء ولذلك قال بعضهم ان الحيوة لا تحصل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق واما النار فانها اقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت اقوى الاجسام
العنصرية على التاثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ويكون المواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان واما الافلاك فانها الطف اجرام العنصر فلا جرم كانت
هي المستولية على مزج الاجرام العنصرية بعضها بالبعض وتوليد الانواع والاصناف المختلفة من تلك التركيبات فهذا الاستقراء المطرد يدل على ان الشيء كلما كان اكثر
حجمية وجسما كان اقل قوة وتاثيرا وكلما كان اقوى قوة وتاثيرا كان اقل حجمية وجرمية واذا كان الامر كذلك افاد هذا الاستقراء ظنا قويا انه حيث حصل كمال القوة
والقدرة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة معنى الجسمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة وهذا وان كان بحثا استقرائيا الا انه عند التامل التام
شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والوضع والحيز وبالله التوفيق فهذه جملة الوجوه العقلية في بيان كونه منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة
واما الدلائل السمعية فكثيرة اولها قوله تعالى قل هو الله احد فوصفه بكونه احدا والاحد مبالغة في كونه واحدا والذي يمتلئ منه العرش ويفضل على العرش يكون مركبا
من اجزاء كثيرة جدا فوق اجزاء العرش وذلك ينافي كونه واحدا ورايت جماعة من الكرامية عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ومع كونه واحدا حصلت في كل
هذه الاحياز دفعة واحدة قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة في جميع الاحياز امتلأ العرش منه فقلت حاصل هذا الكلام يرجع الى انه يجوز حصول الذات الشاغلة
للحيز والجهة في احياز كثيرة دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على ان العلم بفساد ذلك من اجلى العلوم الضرورية وايضا فان جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يقال جميع العالم من العرش الى ما تحت

البرى جوهر واحد موجود دائما الا ان ذلك الجزء الذي لا يتجزى حصل في جملة هذه الاحيان فبطل انه اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد لزم منكرا من القول عظيما فان قالوا
عرفنا هاهنا حصول التغاير في هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقاء الباقي وذلك يوجب التغاير وايضا فنرى بعضها متحركا وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن فوجب القول
بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله تعالى فظهر الفرق فنقول اما قولك ان هذا الجزء يفنى مع انه يبقى ذلك الجزء الاخر فذلك يوجب التغاير فنقول لا اسلم انه يفنى
شيء من الاجزاء بل نقول لم لا يجوز ان يقال ان جميع اجزاء العالم جزء واحد فقط ثم انه حصل هاهنا وهناك وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم
فالذي يفنى انما هو حصوله هناك فاما ان يقال انه فني في نفسه فهذا هو ممنوع واما قوله نرى بعض الاجسام متحركا وبعضها ساكنا وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان
فنقول انما حكمنا بان الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين فاذا رأينا ان الساكن بقي هاهنا وان المتحرك ليس هاهنا قضينا بان المتحرك
غير الساكن اما بتقدير ان يجوز كون الذات الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة لم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا لان اقصى ما في الباب انه بسبب السكون بقي هاهنا
وبسبب الحركة حصل في حيز اخر الا انا لما جوزنا ان يحصل الذات الواحدة دفعة واحدة في حيزين لم يبعد ان يكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان
الله تعالى ذات واحدة لا تقبل القسمة ثم مع ذلك يحصل على العرش فحينئذ لم يبعد ايضا ان يقال العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومع ذلك فقد حصل في تلك الاحياز وحصل منه
كل العرش ومعلوم ان تجويزه يفضي الى فتح باب الجهالات وثانيها انه تعالى قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان اله العالم في العرش لكان حامل العرش حاملا لله فوجب ان
يكون الاله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا وذلك لا يقوله عاقل وثالثها انه تعالى قال والله الغني حكم بكونه غنيا على الاطلاق وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة ورابعها ان
فرعون لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام لم يزد موسى على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات فانه لما قال وما رب العالمين ففي المرة الاولى قال رب السموات والارض وما بينهما ان
كنتم موقنين وفي المرة الثانية قال ربكم ورب ابائكم الاولين وفي المرة الثالثة قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وكل ذلك اشارة الى الخلاقية واما فرعون لعنه الله
فانه قال يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فطلب الاله في السماء فعلمنا ان وصف الاله بالخلاقية وعدم وصفه بالمكان والجهة دين
موسى وجميع الانبياء عليهم السلام ووصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون واخوانه من الكفرة وخامسها انه تعالى قال في هذه الاية ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض ثم استوى
على العرش وكلمة ثم للتراخي وهذا يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد تخليق السموات والارض فان كان المراد من الاستواء الاستقرار لزم ان يقال انه تعالى ما كان مستقرا
على العرش بل كان معوجا مضطربا ثم استوى عليه بعد ذلك وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون اخرى وذلك لا يقوله عاقل
وسادسها انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام انه انما طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس بكونها افلة غاربة فلو كان اله العالم جسما لكان ابدا غاربا افلا وكان منتقلا
من الاضطراب والاعوجاج الى الاستواء والسكون والاستقرار فكل ما جعله ابرهيم عليه السلام طعنا في الهية الشمس والقمر يكون حاصلا في اله العالم فكيف يمكن الاعتراف بالهيته
وسابعها انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى شيئا وبعده شيئا اخر اما الذي ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وقد بينا ان خلق السموات والارض
يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة واما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فاشياء اولها قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وذلك من الدلائل الدالة على وجوده
تعالى وقدرته وحكمته وثانيها قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وهو ايضا من الدلائل الدالة على وجود القدرة والعلم وثالثها قوله الا له الخلق والامر
وهو ايضا اشارة الى كمال قدرته وحكمته اذا ثبت هذا فنقول اول الاية اشارة الى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم واخر الاية ايضا امور تدل على هذا
المطلوب فلما كان الامر كذلك فقوله ثم استوى على العرش وجب ايضا ان يكون دليلا على كمال القدرة والعلم لانه لو لم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقرا على العرش كان ذلك كلاما
اجنبيا عما قبله وعما بعده فان كونه تعالى مستقرا على العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله في القدرة والحكمة وليس ايضا من صفات المدح والثناء لانه تعالى قادر على ان يجلس
اعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه جالسا على العرش ليس من دلائل اثبات الذات والصفات ولا من الصفات المدح والثناء فلو كان المراد من قوله
ثم استوى على العرش كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه ليس ذلك بل المراد منه كمال قدرته في
تدبير الملك والملكوت حتى يصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب وثامنها ان السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا والدليل عليه انه تعالى سمى
السحاب سماء حيث قال وينزل من السماء ماء ليطهركم به واذا كان كذلك فكل ما له ارتفاع وعلو وسمو كان سماء فلو كان اله العالم موجودا فوق العرش لكان ذاته تعالى
سماء والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل السموات في ايات كثيرة منها في هذه الاية وهو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض فلو كان فوق العرش وكان سماء
لسكان العرش لكان خالقا لنفسه وذلك محال اذا ثبت هذا فنقول قوله الذي خلق السموات والارض انه محكم دال على ان قوله ثم استوى على العرش من المتشابهات
التي يجب تاويلها وهذه نكتة لطيفة ونظير هذا انه تعالى قال في اول سورة الانعام وهو الله في السموات ثم قال بعده قل لمن ما في السموات والارض قل لله فدلت هذه الاية
المتأخرة على ان كل ما في السموات فهو ملك لله فلو كان الله في السموات لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال اذا ثبت وكذا هاهنا فثبت بجميع هذه الدلائل العقلية والنقلية
انه لا يمكن حمل قوله تعالى ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان الاول ان نقطع بكونه متعاليا
عن المكان والجهة ولا نخوض في تاويل الاية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله تعالى وهو الذي قررناه في تفسير قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به

المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول الثاني ان نخوض في تاويله على التفصيل وفيه قولان ملخصان الاول ما ذكره القفال رحمه الله فقال العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه
الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه اي انتقض ملكه وفسد واذا استقام ملكه واطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه هذا ما قاله القفال
واقول ان الذي قاله حق وصدق وصواب ونظيره قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة فلان كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل راسه شيبا وليس المراد
في شيء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها وانما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا هاهنا يذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة ثم قال القفال
والله تعالى دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره للعالم على الوجه الذي الفوه من ملوكهم ورؤسائهم واستقر في قلوبهم عظمة الله تعالى وكمال جلاله الا ان كل ذلك مشروط بنفي
التشبيه فاذا قال انه عالم فهموا منه انه لا يخفى عليه تعالى منهم شيء ثم علموا بعقولهم انه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة واذا قال قادر علموا منه انه متمكن
من ايجاد الكائنات وتكوين الممكنات ثم علموا بعقولهم انه غني في ذلك الايجاد والتكوين عن الالات والادوات وسبق المادة والمدة والفكرة والروية وهكذا القول في كل
صفاته واذا اخبر ان له بيتا يجب على عباده حجه فهموا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسالة ربهم وحوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ثم علموا بعقولهم
نفي التشبيه وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد بسببه عن نفسه واذا امرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه انه امرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم
انه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض عنه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ولا مدافع
ثم اخبر بعده انه استوى على العرش اي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء واراد فكان قوله ثم استوى على العرش اي بعد ان خلقها استوى على عرش الملك والجلال ثم قال القفال
والدليل على ان هذا هو المراد قوله في سورة يونس ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر جرى مجرى التفسير
لقوله استوى على العرش وقال في هذه الاية التي نحن في تفسيرها ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق و
الامر وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرناه فان قيل اذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى على الملك وجب ان يقال ان الله تعالى لم
يكن مستويا قبل خلق السموات والارض قلنا انه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقها وتكوينها اما ما كان مكونا لها ولا موجدا لها باعيانها لان احياء زيد واماتة
عمرو واطعام هذا وارواء ذاك لا يحصل الا عند حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال انه تعالى انما استوى على ملكه بعد خلق السموات
والارض بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والارض فهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع والله اعلم والوجه الثاني من الجواب ان يقال
استوى بمعنى استولى وهذا الوجه قد اطنبنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده هاهنا والوجه الثالث ان نفسر العرش بالملك ونحمل استوى بمعنى علا واستعلى فيكون المعنى انه تعالى
استعلى على الملك بمعنى ان قدرته نافذة في ترتيب الملك والملكوت واعلم انه تعالى ذكر قوله استوى على العرش في سور سبعة احدها هاهنا وثانيها في سورة يونس وثالثها في الرعد
ورابعها في طه وخامسها في الفرقان وسادسها في السجدة وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها الى البعض كثرت وبلغت مبلغا
كثيرا وافيا بازالة شبهة التشبيه عن القلب والخاطر ومن الله التوفيق اما قوله تعالى يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو
وابن عامر وعاصم في رواية حفص يغشي بتخفيف الغين وفي الرعد هكذا وقرا حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي بكر بالتشديد فيهما وفي الرعد هكذا قال الواحدي الاغشاء
والتغشية الباس الشيء الشيء وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف فمن التشديد قوله فغشاها ما غشى ومن اللغة الثانية فاغشيناهم فهم لا يبصرون والمفعول الثاني محذوف على معنى
العمى وفقد الرؤية **المسئلة الثانية** قوله تعالى يغشي الليل النهار يحتمل ان يكون المراد يلحق الليل بالنهار وان يكون المراد يلحق النهار بالليل واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تعيين و
الدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس يغشي الليل النهار بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار اي يدرك النهار الليل ويطلبه قال القفال رحمه الله انه سبحانه لما اخبر عباده باستوائه
على العرش عن استمرار امور المخلوقات على وفق مشيئته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها لينضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة عن كل الجهات فقال يغشي الليل النهار
لانه اخبر في هذا الكتاب الكريم بما في تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة والفوائد الجليلة فان بتعاقبهما يتم امر الحياة وتكمل المنفعة والمصلحة **المسئلة الثالثة**
قوله يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال يقال حثثت فلانا فاحتث فهو حثيث ومحثوث اي مجد سريع واعلم انه سبحانه وتعالى وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة وذلك هو
الحق لان تعاقب الليل والنهار انما يحصل بحركة الفلك الاعظم وتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان اذا كان
في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة الاف ميل واذا كان المراد لذلك كانت تلك الحركة في غاية الشدة والسرعة فلهذا السبب قال تعالى
يطلبه حثيثا ونظير هذه الاية قوله سبحانه لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء
والمقصود التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال اتصالها ثم قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر والشمس والقمر
والنجوم مسخرات بالرفع على معنى الابتداء وقرا الباقون بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر قال الواحدي والنصب هو الوجه لقوله تعالى واسجدوا لله الذي خلقهن فلما
صرح في هذه الاية انه خلق الشمس والقمر كذلك يجب ان يحمل على انه خلقها في قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم وهذا النصب على الحال اي خالق
هذه الاشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والاثار والافعال وحجة ابن عامر قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض ومن جملة ما في السماء الشمس والقمر فلما اخبر انها

سخرها حسن الاخبار عنها بانها مسخرة كما انكم لا قطعتم بهذا بدا استقام ان يقول ربي بعضهم المسألة الثانية في هذه الاية لطايف الاولى ان الشمس لها نوعان من الحركة احد النوعين حركتها
بحسب ذاتها وهي انما تتم في سنة كاملة وبسبب هذه الحركة يحصل السنة والنوع الثاني حركتها بسبب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلته اذا عرفت هذا فنقول الليل والنهار لا يحصل
بسبب حركة الشمس وانما يحصل بسبب حركة السماء الاقصى الذي يقال انه هو العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش ربطه بقوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان سبب حصول الليل
والنهار هو حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس وهذه دقيقة عجيبة والثانية انه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها
فدلت تلك الاية على انه سبحانه خص كل فلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال بعده في هذه الاية والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره فدلت هذه الاية على انه
سبحانه خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال بعده الا له الخلق والامر وهو اشارة الى ان كل ما سوى الله اما من عالم الخلق او من
عالم الامر اما الذي هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير فكل ما كان جسما او جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان مبرا عن الحجمية والمقدار كان
من عالم الارواح ومن عالم الامر فدل ذلك على ان الله سبحانه خص كل واحد من اجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة وهم من عالم الامر ومن الاحاديث الصحيحة
مطابقة لذلك ما روي في الاخبار ان لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع والغروب وكذا القول في ساير الكواكب وايضا قوله سبحانه ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية اشارة الى ان الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ثم انا وجدنا النظر على ان عالم الخلق في تسخير الله وعالم الامر في تدبير الله سبحانه واستيلاء الروحانيات
على الجسمانيات بتقدير الله تعالى فلهذا المعنى قال الا له الخلق والامر ثم قال بعده تبارك الله رب العالمين والبركة لها تفسيران احدهما البقاء والثبات والثاني
كثرة الاثار الفاضلة والنتايج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق الا بالحق سبحانه فان حملته على الثبات والدوام فالثابت الدائم هو الله سبحانه لانه الموجود الواجب لذاته
العالم لذاته القايم بذاته الغني في صفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الافتقارات وهو غني عن كل ما سواه في جميع الامور وان
فسرنا البركة بكثرة الاثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله تعالى لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب ليس الا هو وكل ما سواه ممكن وكل ممكن فلا يوجد الا بايجاد
الواجب لذاته وكل الخيرات منه وكل الكمالات فايضة من جوده واحسانه فلا خير الا منه ولا احسان الا من فضله ولا رحمة الا وهي حاصلة منه فلما كان الخلق والامر ليس الا له كان
الثناء المذكور بقوله فتبارك الله رب العالمين لا يليق الا بكبريائه وكمال فضله ونهاية جوده ورحمته المسألة الثالثة كون الشمس والقمر والنجوم مسخرة بامره سبحانه تحقيقه
انا قد دللنا في هذا الكتاب العالي الدرجة ان الاجسام متماثلة ومتى كان الامر كذلك كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخين الشديد والتاثير
القاهر والتدبيرات العجيبة في العالم العلوي والسفلي لا بد ان يكون لاجل ان الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الاحوال فجسم كل واحد من
الكواكب والنيرات كالمسخر في قبول تلك القوى والخواص عن قدرة المقدر المدبر الحكيم الرحيم العليم وثانيها انه تعالى اعطى لكل واحد من اجرام الشمس والقمر والكواكب سيرا خاصا
بطيئا من المغرب الى المشرق وسيرا اخر سريعا بسبب حركة الفلك الاعظم فالحق سبحانه خص جرم الفلك الاعظم بقوة سارية في اجرام ساير الافلاك باعتبارها صار مستوليا
عليها قادرا على تحريكها على سبيل القهر من المشرق الى المغرب فاجرام الافلاك والكواكب صارت كالمسخر لهذا القهر والقسر ولفظ الاية مشعر بذلك لانه لما ذكر العرش بقوله ثم
استوى على العرش رتب عليه حكمين احدهما قوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان حدوث الليل والنهار انما حصل بحركة العرش والحكم الثاني قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره
تنبيها على ان الفلك الاعظم الذي هو العرش يحرك الافلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق الى المغرب وانه تعالى اودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قوي
على قهر جميع الافلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبايعها فهذه ابحاث معقولة ولفظ القران مشعر بها والعلم عند الله تعالى وثالثها ان اجسام العالم على ثلاثة
اقسام منها ما هو متحرك الى الوسط وهي الثقال ومنها ما هو متحرك عن الوسط وهي الخفاف ومنها ما هو متحرك على الوسط وهي الاجرام الفلكية الكوكبية فانها متحركة
حول الوسط وكون الافلاك والكواكب مستديرة حول مركز الارض لا عنه ولا اليه لا يكون الا بتسخير الله تعالى وتدبيره حيث خص كل واحد من هذه الاجسام بخاصة
معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ورابعها ان الثوابت متحركة في كل ستة وثلثين الف سنة دورة واحدة
فهذه الحركة تكون في غاية البطؤ ثم ههنا دقيقة اخرى وهي ان كل كوكب من الكواكب الثابتة كلما كان اقرب الى المنطقة كانت حركته اسرع وكلما كان اقرب الى القطب كانت
حركته ابطأ والكوكب الذي يكون في غاية القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي يقول العوام انه هو القطب فانه دائر في غاية الصغر الا انه وهو غاية تلك الدائرة
الصغيرة حلا في ستة وثلثين الف سنة واذا تاملت علمت ان تلك الحركة بلغت في البطؤ الى حيث لا يوجد حركة في العالم تساويها في البطؤ فذلك الكوكب اختص بالبطؤ حركة
وجرم الفلك الاعظم اختص باسرع حركات العالم وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها في البطؤ والسرعة وكل واحد من الكواكب في التداوير والحوامل والممثلات مختص
بنوع من تلك الحركات وايضا فلكل من تلك الكرات مدارات مخصوصة فاسرعها هو المنطقة وكل ما كان اقرب اليه فهو اسرع حركة مما هو ابعد منه ثم انه سبحانه ربط بمجموع هذه
الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها اسبابا لحصول المصالح في هذا العالم كما قال في اول سورة البقرة ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات اي سواهن على وفق
مصالح هذا العالم ثم قال وهو بكل شيء عليم اي هو عالم بجميع المعلومات فيعلم انه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى يحصل مصالح هذا العالم فهذا ايضا نوع عجيب في تسخير الله تعالى هذه
الافلاك والكواكب فيكون داخلا تحت قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وربما جاء بعض الجهال وقال انك اكثرت في تفسير كتاب الله تعالى من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد

فقال

فقال الجاهل المنكر انك لو تاملت في كتاب الله تعالى حق التامل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الاول ان الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة باحوال السموات والارض
وتعاقب الليل والنهار وكيفية احوال الضياء والظلام واحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الامور وكررها واعادها مرة بعد اخرى فلو لم يكن البحث عنها والتامل في احوالها جايزا
لما ملأ الله تعالى كتابه منها والثاني انه تعالى قال افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها فهو تعالى حث على التامل في انه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة الا التامل في
انه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها والثالث انه تعالى قال لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون فبين ان عجايب الخلقة وبدايع الفطرة في اجرام
السموات اكبر واعظم واكمل مما في ابدان الناس ثم انه تعالى رغب في التامل في ابدان الناس بقوله وفي انفسكم افلا تبصرون فما كان اعلى شانا واعظم برهانا منها اولى بان يجب
التامل في احوالها ومعرفة ما اودع الله تعالى فيها من العجايب والغرايب والرابع انه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا ولو كان ذلك ممنوعا منه لما فعل والخامس ان من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقايق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقايق
فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير ان يقف على ما فيه من الدقايق واللطايف على سبيل التفصيل ومنهم من وقف على
تلك الدقايق على سبيل التفصيل والتعيين واعتقاد الطايفة الثانية يكون اكمل واقوى واوفى وايضا فكل من كان وقوفه على دقايق ذلك الكتاب ولطايفه اكثر كان اعتقاده
في عظمة ذلك المصنف وجلالته اكمل اذا ثبت هذا فنقول من اعتقد ان جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث فقد حصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من جملة
المستدلين ومنهم من ضم الى تلك الدرجة البحث عن احوال العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له من كل نوع من انواع هذا العالم حكم بالغة واسرار عجيبة
فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلايل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان الى برهان اخر ومن دليل الى دليل ولكثرة الدلايل وتواليها اثر عظيم
في تقوية اليقين وازالة الشبهات فاذا كان الامر كذلك ظهر انه تعالى انما انزل الله هذا الكتاب لهذه الفوايد والاسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوايد
والحكايات الفاسدة ونسال الله العون والعصمة المسألة الرابعة الامر المذكور في قوله مسخرات بامره وقد فسرناه بما سبق ذكره واما المعتزلة فلهم فيه وجوه احدها المراد
الارادة لان الغرض من هذه الاية تبيين عظم قدرته وليس المراد من هذا الامر الكلام ونظيره قوله تعالى ثم قال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين وقوله انما امرنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومنهم من حمل هذا الامر على الذي هو الكلام وقال انه تعالى امر هذه الاجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة المسألة الخامسة ان الشمس والقمر والنجوم
لما ذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب في افرادهما بالذكر انه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم والاستقصاء في تقريره لا يليق بهذا الموضع فالشمس سلطان النهار
والقمر سلطان الليل والشمس تاثيرها في التسخين والقمر تاثيره في الترطيب فتتولد المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل الا بامتزاج الحرارة في الرطوبة
ثم انه تعالى خص كل كوكب بخاصية عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه الا الله تعالى وجعل معظمها في تلك التاثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل على ان الشمس
كالسلطان والقمر كالنايب وساير الكواكب كالخدم فلهذا السبب بدا الله سبحانه بذكر الشمس وثناه بالقمر ثم اتبعه بذكر ساير النجوم اما قوله تعالى الا له الخلق والامر ففيه
مسايل المسألة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على انه لا موجد ولا مؤثر الا الله سبحانه والدليل عليه ان كل من اوجد شيئا واثر في حدوث شيء فقد قدر تخصيص ذلك الفعل بذلك
الوقت فكان خالقا ثم الاية دلت على انه لا خالق الا الله تعالى لانه قال له الخلق وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا خالق الا الله تعالى وذلك يدل على ان كل شيء اثر يصدر عن فلك وملك
او جني وانسي فخالق ذلك الاثر في الحقيقة هو الله تعالى لا غير واذا ثبت هذا الاصل تفرع عليه مسايل احدها انه لا اله الا الله اذ لو حصل الهان لكان الاله الثاني خالقا
ومدبرا وذلك يناقض مدلول هذه الاية في تخصيص الخلق بهذا الوجه وثانيها انه لا تاثير للكواكب في احوال هذا العالم والا لحصل خالق سوى الله سبحانه وذلك ضد مدلول
هذه الاية وثالثها ان القول باثبات الطبايع والعقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة واصحاب الطلسمات باطل والا لحصل خالق غير الله سبحانه ورابعها خالق اعمال
العباد هو الله تعالى والا لحصل خالق غير الله سبحانه وخامسها القول بان العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل والا لحصل مؤثر غير الله ومقدر غير الله تعالى
وانه باطل المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان كلام الله تعالى قديم قالوا انه تعالى ميز بين الخلق وبين الامر ولو كان امر الله تعالى مخلوقا لما صح هذا التمييز اجاب
الجبائي عنه بانه لا يلزم من افراد الامر بالذكر عقيب الخلق ان لا يكون الامر داخلا في الخلق فانه تعالى قال تلك ايات الكتاب وقرآن مبين وايات الكتاب داخلة في القرآن
وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان مع ان الاحسان داخل في العدل وقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال مع انهما داخلان تحت الملائكة وقال
الكعبي ان مدار هذه الحجة على ان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لانه تعالى قال فامنوا بالله ورسوله النبي الامي
الذي يؤمن بالله وكلماته فعطف الكلمات على الله تعالى فوجب ان يكون الكلمات غير الله تعالى وكل ما كان غير الله تعالى فهو محدث مخلوق فوجب كون كلمات الله تعالى محدثة مخلوقة وقال
القاضي الخلق المذكور على انه ليس المراد بهذا الامر كلام الله تعالى بل المراد به نفاذ ارادة الله تعالى لان الغرض بالاية تعظيم قدرته وقال اخرون انه لا يبعد ان يقال الامر وان كان
داخلا في الخلق الا ان الامر لحصول كونه امرا يدل على نوع اخر من الكمال والجلال فقوله له الخلق والامر معناه له الخلق الايجاد في المرتبة الاولى ثم بعد الايجاد والتكوين له الامر
والتكليف في المرتبة الثانية الا ترى انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب كان ذلك حسنا مفيدا مع ان الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا ههنا وقال اخرون معنى
قوله الا له الخلق هو انه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والامر يجب ان يكون معناه ان شاء امر وان شاء لم يامر واذا كان حصول الامر متعلقا بمشيته لزم ان يكون ذلك الامر مخلوقا

كما ان كان حصول المخلوق متعلقا بمشيته كان مخلوقا اما لو كان امر الله تعالى قديما لم يكن ذلك الامر بحسب مشيته بل كان من لوازم ذاته فلا يصدق عليه ان شاء امر وان شاء لم يامر فلا جرم
الامر والله اعلم والجواب انه لو كان الامر داخلا تحت الخلق لكان افراد الامر بالذكر تكريرا محضا والاصل عدمه اقصى ما في الباب انا تحملنا ذلك في صور لاجل الضرورة الا ان الاصل عدم
التكرير والله اعلم المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على انه ليس لاحد ان يلزم غيره شيئا الا الله سبحانه واذا ثبت هذا فنقول فعل الطاعة لا يوجب الثواب وفعل المعصية لا يوجب العقاب
وايصال الالم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله تعالى لاحد من العبيد شيء البتة اذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله سبحانه من العبد مطالبة ملزمة
والزام جازم وذلك ينافي قوله الا له الامر المسئلة الرابعة دلت هذه الاية على ان القبيح لا يجوز ان يقبح لوجه عائد اليه وان الحسن لا يحسن لوجه عائد اليه لما صح من الله تعالى ان يامر الا
بما حصل فيه ذلك الوجه ولا ان ينهى الا عما حصل فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الامر والنهي كيف شاء واراد مع ان الاية تقتضي هذا المعنى والله اعلم دلت هذه الاية على انه سبحانه
قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كم شاء واراد وتقريره انه تعالى قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وخلق الشمس والقمر والنجوم والخلق اذا اطلق اريد به الجسم المقدر
او ما يظهر تقديره في الجسم ثم بين في آية اخرى انه اوحى في كل سماء امرها وبين في هذه الاية انه تعالى خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بامره وذلك يدل على انه احدث بتاثير قدرته تارة
فعل قسم الخلق والامر ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان الا له الخلق والامر يعني له القدرة على الخلق وعلى الامر على الاطلاق فوجب ان يكون قادرا على ايجاد هذه الاشياء وتكوينها كم شاء
واراد فلو اراد خلق الف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم في اقل من لحظة ولمحة لقدر عليه لان هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعري
قصيدة طويلة يا ايها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر ثم قال في اثبات هذه القصيدة هين على الله ماضينا وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر المسئلة الخامسة
قال قوم الخلق صفة من صفات الله وهو غير المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فقوله الا له الخلق والامر قالوا عند اهل السنة الامر لله تعالى لا بمعنى كونه مخلوقا بل بمعنى
كونه صفة له وهذا يدل على ان الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى واما المعقول فهو انا اذا قلنا لم حدث هذا الشيء ولم وجد بعد ان لم يكن فيقول في جوابه لانه تعالى خلقه ولو جعلنا
يكون هذا التعليل صحيحا فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قولنا انه انما حدث لانه تعالى خلقه واوجده جاريا مجرى قوله انما حدث لنفسه ولذاته
احدث ذلك محال باطل لان صدق هذا المعنى ينافي كونه مخلوقا من قبل الله تعالى فثبت ان كونه تعالى خالقا للمخلوقات مغاير لذات ذلك المخلوق وذلك يدل على ان الخلق غير المخلوق وجوابه
لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال المسئلة السادسة ظاهر الاية يقتضي انه كما لا خلق الا لله
تعالى فكذلك لا امر الا لله تعالى وهذا متاكد بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقوله فالحكم لله العلي الكبير وبقوله لله الامر من قبل ومن بعد الا انه يشكل بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره واما الخبر فقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والجواب ان امر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يدل على ان امر الله قد حصل فيكون الموجب
الحقيقي هو امر الله تعالى لا امر غيره والله اعلم المسئلة السابعة قوله الا له الخلق والامر يدل على ان لله تعالى امرا ونهيا على عباده وان له تكليفا على عباده والخلاف مع نفاة
التكليف واحتجوا عليه بوجوه اولها ان المكلف به ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فكان الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع
الوقوع فكان الامر به امرا بما يمتنع وقوعه وهو محال وثانيها انه تعالى ان خلق الداعي اليه كان ممتنع الوقوع فالفائدة في الامر به وثالثها ان امر الكافر والفاسق لا يفيد الا الضرر
المحض لانه لما علم الله تعالى انه لا يؤمن ولا يطيع ان يصدر عنه الايمان والطاعة الا انا صار علم الله جهلا والعبد لا قدرة له على تجهيل الله تعالى واذا تعذر ذلك الا انه تعذر الترك
فوجب ان يقال لا قدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة اصلا واذا كان كذلك لم يحصل من الامر به الا مجرد استحقاق العقاب فيكون هذا الامر والتكليف انما يكون محض
عن فائدة البتة وهو لا يليق بالرحيم الحكيم ورابعها ان الامر والتكليف ان لم يكن لفائدة فهو عبث وان كان لفائدة عائدة الى المعبود فهو محتاج وليس بالاله وان كانت الفائدة عائدة الى
الغاية لجمع الفوائد منحصر في تحصيل النفع ودفع الضرر والله تعالى قادر على تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف فكان توسط التكليف اضرارا محضا من غير فائدة وانه
لا يجوز واعلم انه تعالى بين في هذه الاية انه يحسن منه ان يامر عباده وان يكلفهم كما شاء واحتج عليه بقوله الا له الخلق والامر يعني لما كان الخلق منه ثبت انه هو الخالق لكل العبيد واذا
كان خالقا لهم كان مالكا لهم وحسن منه ان يامرهم وينهاهم لان ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه وذلك مستحسن فقوله سبحانه الا له الخلق والامر يجري مجرى الدليل القاطع على انه يحسن
من الله تعالى ان يامر عبيده بما شاء كيف شاء دلت الاية على انه يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بما شاء لمجرد كونه خالقا لهم لا لما تقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا ولا لما تقوله
ايضا من حيث العوض والثواب لانه تعالى ذكر الخلق اولا ثم ذكر الامر بعده وذلك يدل على ان حسن الامر حصل بكونه خالقا لهم موجدا لهم واذا كانت العلة في حسن الامر والتكليف
هذا القدر سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الامر والتكليف المسئلة الثامنة دلت هذه الاية على انه تعالى متكلم آمر ناه مخبر مستخبر وكان من حق هذه
المسئلة تقديمها على سائر المسائل الا انها انما خطرت بالبال في هذا الوقت والدليل عليه قوله الخلق والامر فدل ذلك على ان له الامر واذا ثبت هذا وجب ان يكون له النهي والخبر و
الاستخبار ضرورة انه لا قائل بالفرق والله اعلم المسئلة التاسعة انه تعالى بين كونه خالقا للسموات والارض والشمس والقمر والنجوم ثم قال الا له الخلق والامر اي لا خالق الا
هو فلما نبه على اثباته تعالى خالقا لهذه الاشياء اثبت انه لا خالق على الاطلاق الا هو فنقول الحجة انه متى ثبت كونه تعالى خالقا لبعض الاشياء وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره
ان افتقار المخلوق الى الخالق لامكانه والامكان مفهوم واحد في كل الممكنات فعند هذا الامكان اما ان يكون علة للحاجة الى موثر غير معين او الى موثر معين والاول باطل لانه كل ما كان
موجودا في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم منه ان ما لا يكون متعينا في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له في الخارج امتنع ان يكون علة لوجود غيره في الخارج وثبت ان الامكان علة الحاجة

الى موجد

الى موجود معين فوجب ان يكون جميع الممكنات محتاجا الى ذلك المعين فثبت ان الذي يكون موثرا في وجود شيء واحد يجب ان يكون هو الموثر في وجود كل الممكنات والله اعلم اما قوله تعالى
فتبارك الله رب العالمين فاعلم انه سبحانه لما بين كونه خالقا للسموات والارض والعرش والنهار والليل والشمس والقمر والنجوم وبين كونه مسخرا في قدرته وقهره ومشيته وبين ان
له الحكم والامر والنهي والتكليف من ان يستحق الثناء والتقديس والتنزيه فقال تبارك الله رب العالمين وقد تقدم تفسير تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى بدا في اول الاية بانه رب
السموات والارضين وسائر الاشياء المذكورة ثم ختم الاية بقوله فتبارك الله رب العالمين والعالم كل موجود سوى الله تعالى فبين كونه ربا والها وموجدا ومحدثا لكل ما سواه
ومع كونه كذلك فهو ربهم ومربيهم ومحسن ومتفضل وهذا اخر الكلام في شرح هذه الاية قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الارض
بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا ان رحمت الله قريب من المحسنين اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند هذا تم التكليف
الموجه الى تحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعاء والتضرع فان الدعاء مخ العبادة
فقال ادعوا ربكم تضرعا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله ادعوا ربكم فيه قولان قال بعضهم اعبدوا وقال الاخرون هو الدعاء ومن قال بالاول اعمل من الدعاء انه طلب
الخير من الله تعالى وهذه صفة العبادة لانها تفعل تقربا وطلبا للمجازاة ولانه تعالى عطف عليه قوله وادعوه خوفا وطمعا والمعطوف يجب كونه مغايرا للمعطوف عليه و
القول الثاني وهو الاظهر لان الدعاء مغاير للعبادة في المعنى اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الدعاء فمنهم من انكره واحتج على صحة قوله بالاشياء الاول ان
المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله تعالى وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة وان كان معلوم الله تعالى
عدم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة ايضا في طلبه الثاني انه تعالى ان كان قد اراد في الازل احداث ذلك الشيء فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء او لم يحصل وان كان قد اراد
في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب وان قلنا انه ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه ثم انه عند ذلك الدعاء صار مريدا له لزم وقوع التغير في ذات
الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفات الله تعالى بالتبديل والتغيير وهو محال والثالث ان المطلوب بالدعاء ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاءه فهو تعالى يعطيه من غير هذا
الدعاء لانه منزه عن ان يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه فهو لا يعطيه سواء اقدم العبد على الدعاء او لم يقدم عليه الرابع ان الدعاء غير الامر فلا تفاوت بين الصيغتين الا
بكون الداعي اقل رتبة وكون الامر اعلى رتبة واقدام العبد على امر الله تعالى سوء ادب وانه لا يجوز الخامس الدعاء يشبه ما اذا اقدم العبد على ارشاد ربه والهه الى
الاصلح الاصوب وذلك سوء ادب او انه ينبه الاله على شيء ما كان متنبها له وذلك كفر او انه تعالى قصر في الاحسان والفضل فانت بهذا تحمله على الاقدام على الاحسان و
الفضل وذلك جهل السادس ان الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء اذ لو رضي بما قضاه الله تعالى عليه لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله تعالى شيئا على
التعيين وترك الرضا بالقضاء من المنكرات السابع كثيرا ما يظن العبد لشيء كونه نافعا وخيرا ثم عند دخوله في الوجود يصير سببا للآفات الكثيرة والمفاسد العظيمة واذا كان كذلك
كان طلب شيء معين من الله غير جائز بل الاولى طلب ما هو المصلحة والخير وذلك حاصل من غير دعاء الثامن توجيه القلب الى طلب شيء من الله تعالى يوجب توجه القلب الى ذلك الشيء المعين ومنع
القلب من الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي محبته وفي عبوديته وهذه مقامات شريفة عالية وما منع من حصول المقامات العالية الشريفة مذموم التاسع روي انه صلى الله عليه
وسلم قال حاكيا عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وذلك يدل على ان الاولى ترك الدعاء العاشر ان علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد اذا
علم ان مولاه عالم باحتياجه فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى مما اذا شرح كيفية تلك الحاجة وطلب دفع تلك الحالة واذا كان الحال
على هذا الوجه وجب اعتباره مثله في حق الحق سبحانه ولذلك نقل ان الخليل عليه السلام لما كان في المنجنيق ليرمى الى النار قال جبريل عليه السلام ادع ربك فقال الخليل عليه السلام
حسبي من سوالي علمه بحالي فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الباب واعلم ان الدعاء نوع من انواع العبادة والاسولة المذكورة واردة في جميع انواع العبادات فانه يقال
ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله تعالى فلا حاجة الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علم الله تعالى فلا فائدة في تلك العبادات وايضا يقال يجب ان لا يقدم الانسان على اكل
الخبز وشرب الماء لانه ان كان هذا الانسان شبعانا في علم الله سبحانه فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جائعا فلا فائدة في اكل الخبز وكما ان هذا الكلام باطل ههنا فكذلك فيما ذكروه
بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية وهذا هو المقصود الاشرف الاعلى من جميع العبادات فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله تعالى
فلا حاجة الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علم الله تعالى فلا فائدة في تلك العبادات وايضا يقال يجب ان لا يقدم الانسان على اكل الخبز وشرب الماء لانه ان كان هذا الانسان
شبعان في علم الله سبحانه فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جائعا فلا فائدة في اكل الخبز وكما ان هذا الكلام باطل ههنا فكذلك فيما ذكروه بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية
ويفيد معرفة عزة الربوبية وهذا هو المقصود الاشرف الاعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعي لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب وكونه
عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه والهه انه يسمع دعاءه ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضي رحمته ازالة تلك الحاجة واذا كان كذلك فهو لا يقدم
على الدعاء الا اذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الاله سبحانه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة والمقصود من جميع التكاليف معرفة ذل العبودية
وعز الربوبية فاذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لا جرم كان الدعاء اعظم انواع العبادات وقوله سبحانه ادعوا ربكم تضرعا وخفية اشارة الى المعنى الذي ذكرناه لان
التضرع لا يحصل الا من الناقص في حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرنا

وثبت ان لفظ القران دليل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي انه عليه السلام قال ليس شيء اكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة ثم قرا ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في حقايق الدعاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب والله اعلم **المسئلة الثانية** التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس من قولهم ضرع فلان لفلان وتضرع له اذا اذل له في معرض السوال والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشي اي سترته ويقال خفية ايضا بالكسر وقرئ بهما في رواية ابي بكر عن عاصم خفية بكسر الخاء هاهنا وفي الانعام والباقون بالضم وهما لغتان واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الاول هذه الاية فانها تدل على انه امر تعالى بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب فان لم يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال تعالى بعده انه لا يحب المعتدين والاظهر ان المراد انه لا يحب المعتدين في ترك هذين الامرين المذكورين وهما التضرع والاخفاء فكان المعنى من ترك التضرع والاخفاء فان الله تعالى لا يحبه ومحبة الله تعالى عبارة عن الثواب فكان المعنى من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء فان الله تعالى لا يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك فهو من اهل العقاب لا محالة فظهر ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء في الدعاء الحجة الثانية انه تعالى اثنى على زكريا اذ نادى ربه نداء خفيا اي اخفاه عن العباد واخلصه لله تعالى وانقطع به اليه الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعري انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال عليه السلام اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غايبا انكم تدعون سميعا قريبا وانه لمعكم الحجة الرابعة قوله عليه السلام دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية وعنه عليه السلام خير الذكر الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن انه كان يقول ان الرجل كان يجمع القران وما يشعر به جاره ويتفقه الكثير وما يشعر به الناس ويصلي الصلوة الطويلة في بيته وعنده الزايرون وما يشعرون به ولقد ادركنا اقواما كانوا سابقين في اخفاء الاعمال ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء ولا يسمع صوتهم الا همسا لان الله تعالى يقول ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبدا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا الحجة الخامسة المعقول وهو ان النفس شديدة الميل الى الرياء والسمعة فاذا رفع صوته بالدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فايدة البتة فكان الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء وههنا مسئلة اختلف ارباب الطريقة فيها وهي ان الاولى اخفاء الطاعات ام اظهارها فقال بعضهم الاولى اخفاؤها صونا لها عن الرياء وقال اخرون الاولى اظهارها في الاقتداء به في اداء تلك العبادات وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال ان كان خايفا على نفسه من الرياء فالاولى الاخفاء صونا لعمله عن البطلان وان كان قد بلغ في الصفاء وقوة اليقين الى حيث صار امنا عن شايبة الرياء كان الاولى في حقه الاظهار ليحصل فايدة الاقتداء والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال ابو حنيفة رحمه الله اخفاء التامين افضل وقال الشافعي رحمه الله اعلانه اولى واحتج ابو حنيفة رحمه الله على صحة قوله بان في قوله امين وجهين احدهما انه دعاء والثاني انه من اسماء الله فان كان دعاء وجب اخفاؤه لقوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية وان كان اسما من اسماء الله وجب اخفاؤه لقوله واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول والله اعلم اما قوله تعالى انه لا يحب المعتدين ففيه مسايل **المسئلة الاولى** اجمع المسلمون على ان المحبة صفة من صفات الله تعالى لان القران نطق بثبوتها في ايات كثيرة واتفقوا على انه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشي لان كل ذلك في حق الله تعالى محال واختلفوا في معناها على قولين القول الاول انها عبارة عن ايصال الله تعالى الثواب والخير والرحمة الى العبد والقول الثاني انها عبارة عن كونه تعالى مريدا لايصال الثواب والخير الى العبد وهذا الاختلاف بناء على مسئلة اخرى وهي انه تعالى هل هو موصوف بصفة الارادة ام لا فقال الكعبي وابو الحسين انه تعالى غير موصوف بالارادة البتة فكونه تعالى مريدا لافعال نفسه انه موجدها وفاعلها وكونه تعالى مريدا لافعال غيره كونه امرا بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفا بصفة الارادة واما اصحابنا والمعتزلة فقد اثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية واذا عرفت هذا فمن نفى الارادة في حق الله تعالى فسر محبة الله تعالى بمجرد ايصال الثواب الى العبد ومن اثبت الارادة لله تعالى فسر محبة الله تعالى بارادته لايصال الثواب اليه والقول الثالث لا يبعد ان يكون محبة الله تعالى صفة وراء كونه تعالى مريدا لايصال الثواب اليه وذلك لانا نجد في الشاهد ان الاب يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة ارادة ايصال الخيرات الى ذلك الابن فكانت هذه الارادة اثرا من اثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفايدة من فوايدها اقصى ما في الباب ان يقال ان هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حق الله تعالى محال الا انا نقول فلم لا يجوز ان يقال محبة الله تعالى صفة اخرى سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها ارادة ايصال الخير والثواب الى العبد اقصى ما في الباب انا لا نعرف ان تلك ما هي وكيف هي الا ان عدم العلم بالشي لا يوجب العلم بعدم الشي الا ترى ان اهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيا ثم يقولون ان تلك الروية تخالف روية الاجسام والالوان بل هي روية بلا كيف فلم لا يجوز ان نقول ههنا ايضا ان محبة الله تعالى للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف فثبت ان جزم المتكلمين بانه لا معنى لمحبة الله تعالى الا ارادة ايصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع بل اقصى ما في الباب ان يقال لا دليل على اثبات صفة اخرى سوى الارادة فوجب نفيها الا انا بينا في كتاب نهاية العقول ان هذه الطريقة ضعيفة ساقطة والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله انه لا يحب المعتدين اي المجاوزين ما امروا به قال الكلبي وابن جريج من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء اعلم ان من خالف امر الله تعالى ونهيه فقد اعتدى وتعدى فيدخل تحت قوله انه لا يحب المعتدين وقد بينا ان من لا يحبه الله تعالى فانه يعذبه فظاهر هذه الاية يقتضي ان كل من خالف امر الله تعالى ونهيه فانه يكون معاقبا والمعتزلة تمسكوا بهذه الاية على وعيد الفساق قالوا ولا يجوز ان يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت بالدعاء وبيانه من وجهين الاول انه لفظ المعتدين لفظ عام دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق غايته

انما ورد في هذه الصورة لكنا بينا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الثاني ان رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته ان يقال الاولى تركه واذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة ان التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد والله اعلم ثم قال تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله ولا تفسدوا في الارض معناه ولا تفسدوا شيا في الارض فيدخل فيه المنع من افساد النفوس بالقتل وبقطع الاعضاء وافساد الاموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدعة وافساد الانساب بسبب الاقدام على الزنا واللواطة وبسبب القذف وافساد العقول بسبب شرب المسكرات وذلك لان المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة النفوس والاموال والانساب والاديان والعقول فقوله ولا تفسدوا منع عن ادخال ماهية الافساد في الوجود والمنع من ادخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع انواعه واصنافه فيتناول المنع من الافساد في هذه الاقسام الخمسة واما قوله بعد اصلاحها فيحتمل ان يكون المراد ان اصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض بسبب ارسال الانبياء وانزال الكتب وتفصيل الشرايع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وانكار الكتب والتمرد من قبول الشرايع فان ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الارض فيحصل الافساد بعد الاصلاح وذلك مستكره في بداية العقول **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار الحرمة والمنع على الاطلاق واذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا خاصا دالا على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام والا بقي على التحريم الذي دل عليه النص واعلم انا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ان هذه الاية تدل على ان الاصل في المنافع والملذات الاباحة والحل ثم بينا انه لما كان الامر كذلك دخل تحت تلك الاية جميع احكام الله تعالى فكذلك في هذه الاية انما تدل على ان الاصل في المضار والالام الحرمة واذا ثبت هذا كان جميع احكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الاية وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطايف في تلك الاية فهي موجودة في هذه الاية الا ان تلك الاية دالة على ان الاصل في المنافع الحل وهذه الاية دالة على ان الاصل في جميع المضار الحرمة وكل واحد من هاتين الايتين مطابقة للاخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها ويدل على ان احكام جميع الوقايع داخلة تحت هذه العمومات وايضا هذه الاية دالة على ان كل عقد وقع التراضي به من الخصمين فانه انعقد وصح وثبت لانه رفعه بعد ثبوته يكون افسادا بعد الاصلاح والنص دل على انه لا يجوز فاذا ثبت هذا فنقول ان مدلول هذه الاية من هذا الوجه متاكد بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وبعموم قوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وبعموم قوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وبعموم سائر العمومات الواردة في ايجاب الوفاء بالعهود والعقود اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا دالا على ان بعض العقود التي وقع التراضي بها من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام والا قضينا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات وبهذه الطريقة يتبين الواضح ببيان القران واف ببيان جميع احكام الشريعة من اولها الى اخرها ثم قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا وفيه سوالات السوال الاول قال في اول الاية ادعوا ربكم ثم قال ولا تفسدوا ثم قال وادعوه وهذا يقتضي عطف الشي على نفسه وهو باطل والجواب ان الذين قالوا تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا اي اعبدوه انما قالوا ذلك خوفا من هذا الاشكال فان قلنا بهذا التفسير فقد زال السوال وان قلنا المراد من قوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعاء كان الجواب ان قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية يدل على ان الدعاء لا بد وان يكون مقرونا بالتضرع والاخفاء ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا ان فايدة الدعاء هو احد هذين الامرين فكانت الاية الاولى بيان شرط صحة الدعاء والاية الثانية في بيان فايدة الدعاء ومنفعته السوال الثاني ان المتكلمين اتفقوا على ان من عبد الله لاجل الخوف من العقاب او الطمع في الثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه وذلك لان المتكلمين فريقان منهم من قال التكاليف انما وردت بمقتضى الالهية والعبودية وكونه الها لنا وكوننا عبيدا له يقتضي انه يحسن منه ان يامر عبيده بما شاء كيف شاء ولا يعتبر فيه كونه في نفسه صلاحا وحسنا وهذا هو قول اهل السنة ومنهم من قال التكاليف انما وردت لكونها في انفسها مصالح وهذا قول المعتزلة فاذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول فوجه وجوب بعض الاعمال وحرمة بعضها مجرد ان الله تعالى اوجبه او نهى عنه فمن اتى بهذه العبادات صحت اما من اتى بها خوفا من العقاب او طمعا في الثواب وجب ان لا يصح لانه ما اتى بها لاجل وجوه وجوبها واما على القول الثاني فوجه وجوبها هو كونها في انفسها مصالح فمن اتى بها للخوف من العقاب او للطمع في الثواب فلم يات بها لوجه وجوبها فوجب ان لا يصح فثبت ان على كلا المذهبين من اتى بالدعاء وساير العبادات لاجل الخوف من العقاب او للطمع في الثواب وجب ان لا يصح اذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله وادعوه خوفا وطمعا يقتضي انه تعالى امر المكلف بان ياتي بالدعاء لهذا الغرض فقد ثبت بدليل فساده فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الاية وبين ما ذكرناه من المعقول والجواب ليس المراد من الاية ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير في بعض الشرايط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء ومع الطمع في حصول تلك الشرايط باسرها وعلى هذا التقدير فالسوال زايل السوال الثالث هل يدل هذه الاية على ان الداعي لا بد وان يحصل في قلبه هذا الخوف وهذا الطمع والجواب ان العبد لا يمكنه ان يقطع بكونه اتيا بجميع الشرايط المعتبرة في قبول الدعاء ولاجل هذا المعنى يحصل الخوف وايضا لا يقطع بان تلك الشرايط مفقودة فوجب كونه طامعا في قبولها فلا جرم قلنا ان الداعي لا يكون داعيا الا اذا كان كذلك فقوله خوفا وطمعا اي تكونون جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل اعمالكم ولا تقطعون انكم وان اجتهدتم قد اديتم حق ربكم ويتاكد هذا بقوله تعالى يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة ثم قال تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان الرحمة عبارة عن ايصال الخير والنعمة او عن ارادة ايصال الخير والنعمة فعلى التقدير الاول يكون الرحمة من صفات الافعال وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات وقد استقصينا في هذه المسئلة في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم **المسئلة الثانية** قال بعض اصحابنا ليس لله تعالى في حق الكافر رحمة ولا نعمة واحتجوا بهذه الاية وبيانه ان هذه الاية تدل على ان كل ما كان رحمة الله فهي قريبة من المحسنين فلزم

ان هذا لا يكون قريبا من المحسنين ان لا يكون رحمة الله والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين فوجب ان لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه المسألة الثالثة قالت المعتزلة الاية تدل على
ان رحمة الله قريب من المحسنين فلما كان كل هذه الماهية مختصة بالمحسنين وجب ان لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين فوجب ان لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين والعصاة والعفو عن العقاب
رحمة والتخليص من النار بعد الدخول فيها رحمة فوجب ان لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين واصحاب الكبائر ليسوا محسنين فوجب ان لا يحصل لهم العفو عن العقاب وان لا
يحصل لهم الخلاص من النار والجواب ان من آمن بالله تعالى واقر بالتوحيد والنبوة فقد احسن بدليل ان الصبي اذا بلغ وقت الضحوة وآمن بالله ورسوله واليوم الآخر ومات قبل
الوصول الى الظهر فقد اجمعت الامة على انه دخل تحت قوله للذين احسنوا الحسنى ومعلوم ان هذا الشخص لم يات من الطاعات بشيء سوى المعرفة والاقرار لانه لما بلغ بعد الصبح لم يجب عليه
صلوة الظهر وظاهر ان سائر العبادات لم تجب عليه فثبت انه محسن وثبت انه لم يصدر عنه الا المعرفة والاقرار فوجب كون هذا القدر احسانا فيكون فاعله محسنا اذا ثبت هذا
فنقول كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ودلت هذه الاية على ان رحمة الله قريب من المحسنين فوجب بحكم هذه الاية ان يصل الى صاحب الكبيرة من اهل الصلوة
رحمة الله وح فتنقلب هذه الاية حجة عليهم فان قالوا المحسنون هم الذين اتوا بجميع وجوه الاحسان فنقول هذا باطل لان المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط
كونه محسنا ان يكون اتيا بكل وجوه الاحسان كما ان العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه ان يحصل له جميع انواع العلم فثبت بما ذكرنا ان السؤال الذي ذكروه ساقط والحمد لله حمدا
ابدا والله اعلم المسألة الرابعة لقائل ان يقول مقتضى علم الاعراب ان يقال ان رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب في حذف علامة التانيث فذكروا في الجواب عنه وجوها
الاول ان الرحمة تانيثها ليس بحقيقي وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتانيث عند اهل اللغة الثاني قال الزجاج انما قال قريب لان الرحمة والغفران والعفو والانعام بمعنى
واحد فقوله ان رحمة الله قريب بمعنى انعام الله قريب وثواب الله قريب وعفو الله قريب فاجرى حكم احد اللفظين على الاخر الثالث قال النضر بن شميل ان الرحمة مصدر
وحق المصادر التذكير كقوله فمن جاءه موعظة وهذا راجع الى قول الزجاج لان الموعظة اريد بها الوعظ فلذلك ذكره وقال ان السماحة والمروءة ضمنا قبل اراد بالسماحة والسخاء والمروءة
الكرم الرابع ان يكون التاويل ان رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا حائض وطالق وامراة ذات حيض ولبن وتمر قال الواحدي اخبرني العروضي على الازهري
عن المنذري عن الحراني عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب مني وهما قريب مني وهم قريب مني وهي قريب مني لانه في تاويل هو في مكان قريب مني وقد يجوز ايضا قريبة وبعيدة بنيتها
على معنى قربت وبعدت بنفسها والله اعلم المسألة الخامسة تفسير هذا القرب هو ان الانسان يزداد في كل لحظة قربا من الاخرة وبعدا من الدنيا فان الدنيا كالماضي والاخرة
كالمستقبل والانسان في كل ساعة ولمحة ولحظة يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل ولذلك قال الشاعر فلا زال ما تهواه اقرب من غد ولا زال ما تخشاه ابعد من امس ولما
ثبت ان الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة وان الاخرة تزداد قربا في كل ساعة وثبت ان رحمة الله تعالى انما تحصل بعد الموت لا جرم ذكر الله تعالى ان رحمته قريب من المحسنين بناء على هذا
التاويل والله اعلم قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به
من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا كذلك نصرف الايات لقوم
يشكرون اعلم ان في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية وكمال القدرة والعلم من العالم العلوي وهو السموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر
الدلائل من بعض احوال العالم السفلي واعلم ان احوال هذا العالم محصورة في اربعة الاثار العلوية والمعادن والحيوان والنبات ومن جملة الاثار العلوية احوال الرياح والسحاب
والامطار ويترتب على نزول الامطار احوال النبات وذلك هو المذكور في هذه الاية الوجه الثاني في تقرير النظم انه تعالى لما اقام الدلالة في الاية الاولى على وجود الاله القادر العالم
الحكيم الرحيم اقام الدلالة في هذه الاية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة حتى يحصل معرفة المبدا والمعاد وفي الاية مسائل
المسألة الاولى قرا ابن كثير وحمزة والكسائي الريح على لفظ الواحد والباقون الرياح على لفظ الجمع فمن قرا الرياح بالجمع حسن وصفها بقوله نشرا لانه وصف الجمع بالجمع ومن
قرا الريح واحدة ونشرا جمعا فانه اراد بالريح الكثرة كقولهم كثر الدرهم والدينار والشاة والبعير وكقوله تعالى ان الانسان لفي خسر ثم قال الا الذين امنوا فلما كان المراد
بالريح الجمع وصفها بالجمع واما قوله نشرا ففيه قراءات احدها قراءة الاكثرين نشرا بضم النون والشين وهو جمع نشور مثل رسل ورسول والنشور بمعنى المنتشر كالركوب بمعنى
المركوب فكان المعنى رياحا منتشرة اي متفرقة في كل جانب والنشر التفريق ومنه نشر الثوب ونشر الخشب وقال الفراء النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشئ السحاب واحدها نشور
واصله من النشر وهو الرائحة الطيبة ومنه قول امرئ القيس ونشر القطر والقراءة الثانية قرا ابن عامر نشرا بضم النون واسكان الشين خفف العين كما يقال كتب ورسل والقراءة
الثالثة قراءة حمزة والكسائي نشرا بفتح النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الشيء ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول والرياح كانها كانت مطوية فارسلها
الله تعالى منشورة بعد انطوائها فقوله نشرا مصدر حال من الرياح والتقدير ارسل الرياح منشرات ويجوز ايضا ان يكون النشر ههنا بمعنى الحيوة من قولهم انشر الله الميت فنشر قال
الاعشى يا عجبا للميت الناشر فاذا حملته على ذلك وهو الوجه كان المصدر يراد به الفاعل كما تقول اتاني ركضا اي راكضا ويجوز ايضا ان يقال ان
ارسل ونشر متقاربان فكان ارسل وهو ينشر الرياح نشرا والقراءة الرابعة حكى صاحب الكشاف عن مسروق نشرا بمعنى منشورات فعل بمعنى مفعول كنقض وحسب وقبض
ضم شرح والقراءة الخامسة قرا عاصم بشرا بالباء المنقطة بنقطة الواحدة من تحت جمع بشير على بشر من قوله تعالى يرسل الرياح مبشرات اي تبشر بالمطر والرحمة وروى صاحب
الكشاف بشرا بضم الشين وتخفيفه وبشرا بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره والله اعلم المسألة الثانية اعلم ان قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح معطوف على قوله ان ربكم الله

الذي خلق السموات والارض ثم يقول حد الريح انه هواء متحرك فنقول هو الهواء متحركا الفاعل المختار وهو الله جل جلاله قالت الفلاسفة ههنا سبب آخر وهو انه يرتفع من
الارض اجزاء ارضية لطيفة تسخنت تسخنا قويا شديدا فبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد فاذا وصلت الى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركا
على الاستدارة بسبب استدارة الفلك فالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء تمنع هذه الادخنة من الصعود بل تردها عن سمتها فحينئذ ترجع تلك الادخنة
وتتفرق في الجوانب وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ثم كلما كانت تلك الادخنة اكثر وكان صعودها اقوى كان رجوعها ايضا اشد حركة وكانت الرياح اقوى واشد
هذا حاصل ما ذكروه وهو باطل ويدل على بطلانه وجوه الاول ان صعود الاجزاء الارضية انما يكون لاجل شدة تسخنها ولا شك ان ذلك التسخن عرضي لان الارض باردة
يابسة بالطبع فاذا كانت تلك الاجزاء الارضية متصغرة جدا كانت سريعة الانفعال فاذا تصاعدت ووصلت الى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها
بل تبرد جدا واذا بردت امتنع بلوغها في الصعود الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت وجب ان تنزل على الاستقامة لان الارض جسم ثقيل و
الثقيل انما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك فانها تتحرك يمنة ويسرة والوجه الثاني هو ان حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فان
الرياح اذا صعدت الغبار الكثير ثم عاد ذلك الغبار ونزل على السطوح لم يحس احد بنزولها ونرى هذه الرياح تقلع الاشجار وتهدم الجبال وتموج البحار الوجه
الرابع انه لو كان الامر على ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت اشد وجب ان يكون حصول الاجزاء الغبارية الارضية اكثر لكنه ليس في ذلك الهواء المتحرك العاصف شيء
من الغبار والكدورة فبطل ما قالوه فبطل بهذه الوجوه العلة التي ذكروها في حركة الرياح وقال المنجمون ان قوى الكواكب هي التي تحرك الرياح وتوجب هبوبها وذلك
ايضا بعيد لان الموجب هو ان كانت طبيعة الكوكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة
المعينة وجب ان يتحرك هواء كل العالم وليس كذلك وايضا فقد بينا ان الاجسام متماثلة فاختصاص الكوكب المعين والبرج المعين بالطبيعة التي لاجلها اقتضى
ذلك الاثر الخاص لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار جل ذكره فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه ان محرك الرياح هو الله سبحانه وثبت بالدليل العقلي صحة
قوله وهو الذي يرسل الرياح المسألة الثالثة قوله بشرا بين يدي رحمته فيه دقيقتان احداهما ان قوله بشرا اي منتشرة متفرقة فجزء من اجزاء الريح يذهب يمنة وجزء آخر
يسرة وكذا القول في سائر الاجزاء فان كل واحد منها يذهب الى جانب آخر فنقول لا شك ان طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة قوة الافلاك والانجم والطبائع الى كل
واحد من اجزاء التي لا تتجزى من تلك الريح نسبة واحدة فاختصاص بعض الاجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الآخر بالذهاب يسرة وجب ان لا يكون ذلك الا بتخصيص الفاعل
المختار القادر الثانية في الاية ان قوله بين يدي رحمته اي بين يدي المطر الذي هو رحمته والسبب في حسن هذا المجاز ان اليدين يستعملهما العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز لاجل
ان الغنى يحدث بين يدي الساعد بدون تقليلها والسبب في حسن هذا المجاز ان يدي الانسان تتقدمانه وكل ما يتقدم شيئا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لاجل
هذه المشابهة فلما كانت الرياح تتقدم المطر لا جرم عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فقد نجد المطر ولا تتقدمه الرياح فنقول ليس في الاية ان هذا التقدم حاصل في
كل الاحوال فلم يتوجه السؤال وايضا فيجوز ان تتقدمه هذه الرياح وان كنا لا نشعر بها ثم قال تعالى حتى اذا اقلت سحابا ثقالا اقل الشيء اي حمله قال صاحب الكشاف
واشتقاق الاقلال من القلة لان من يرفع شيئا فانه يرى ما يرفعه قليلا وقوله سحابا ثقالا اي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى اذا حملت هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها
من الماء والمعنى ان السحاب المستبطن للمياه العظيمة انما يبقى معلقا في الهواء لانه تعالى دبر بحكمته ان يحرك الرياح تحريكا شديدا فلاجل الحركات الشديدة التي في تلك
الرياح تحصل فوائد احدها ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف الماطر وثانيها ان بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح
تحصل فوائد احدها ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف الماطر وثانيها ان بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح
فلا جرم يبقى معلقا في الهواء وثالثها ان بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع الى موضع آخر وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم الى نزول الامطار
واشتغالهم بها ورابعها ان حركات الرياح تارة تكون جامعة لاجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها الى البعض حتى ينعقد السحاب الغليظ وتارة تكون مفرقة لاجزاء
السحاب مبطلة لها وخامسها ان هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والاشجار مكملة لما فيها من النشو والنماء وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف وسادسها
ان هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة للابدان وتارة تكون مهلكة اما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم او بسبب ما فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جدا
وسابعها ان هذه الرياح تارة تكون مشرقية وتارة مغربية وجنوبية وشمالية وبالجملة فاختصاص كل جانب من جوانب العالم وثامنها ان هذه الرياح تارة تصعد من قعر الارض
فان من ركب البحر شاهد ان البحر يحصل فيه غليان شديد بسبب تولد الرياح في قعر البحر ثم لا يزال يتزايد ذلك الغليان ويقوى الى ان ينفصل تلك الرياح من قعر البحر الى ما فوق البحر
وح يعظم هبوب الرياح في وجه البحر وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه المعاني ايضا عجيب وعن ابن عمر الرياح ثمان اربع منها عذاب وهي القاصف
والعاصف والصرصر والعقيم واربع منها رحمة الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور
والجنوب من ريح الجنة وعن كعب لو حبس الله تعالى الريح عن عباده ثلاثة ايام لانتن اكثر الارض وعن السدي انه تعالى يرسل الرياح فتاتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسطه في السماء كيف
يشاء ثم يفتح ابواب السماء فيسيل الماء على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر اذا عرفت هذا فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكورة مع ان طبيعة الهواء واحدة

الطبايع والانجم والافلاك واحدة على انحاء الاحوال لم يحصل الا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى ثم قال تعالى سقناه لبلد ميت والمعنى ان نسوق ذلك السحاب الى بلد ميت
قد عدمت ولم ينبت فيه حرث فان قيل السحاب ان كان مذكرا كان يجب ان يقول حتى اذا اقلت سحابا ثقالا وان كان مؤنثا كان يجب ان يقول سقناها فكيف التوفيق والجواب ان
السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جايزا نظرا الى اللفظ وعلى سبيل التانيث ايضا جايزا نظرا الى كونه جمعا اما اللام في قوله سقناه
لبلد ففيه قولان قال بعضهم هذه اللام بمعنى الى يقال هديته للدين والى الدين وقال اخرون هذه اللام بمعنى من اجل والتقرير سقناه لاجل بلد ميت ليس فيه حيا وتسقيه والبلد
البلد كل موضع من الارض عامرا وغير عامر خال او مسكون فهو بلد والطايفة منه بلدة والجمع البلاد والفلاة تسمى بلدة قال الاعشى وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل
في حافاتها زجل ثم قال تعالى فانزلنا به الماء اختلفوا في ان الضمير في قوله به الى ماذا يعود قال الزجاج وابن الانباري جايز ان يكون فانزلنا بالبلد الماء وجايز ان يكون فانزلنا بالسحاب
الماء لان السحاب آلة لانزال الماء ثم قال فاخرجنا من كل الثمرات الكناية عايدة الى الماء لان اخراج الثمرات كان بالماء قال الزجاج وجايز ان يكون التقدير فاخرجنا بالبلد من
كل الثمرات لان البلد ليس مخصوصا بل هو موصوف بلد وعلى القول الاول فالله تعالى انما يخلق الثمرات بواسطة الماء وقال اكثر المتكلمين ان الثمار غير متولدة من الماء بل الله تعالى
اجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب وقال جمهور الحكماء لا يمتنع ان يقال انه تعالى اودع في الماء قوة وطبيعة ثم ان تلك القوة والطبيعة توجب حدوث
الاحوال المخصوصة عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث الطبايع المخصوصة والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول بان طبيعة الماء والتراب واحدة ثم انه يتولد في النبات
الواحد احوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد ولحمه وماؤه حار رطب وعجمه بارد يابس فتولد الاجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب يدل على انها
انما حدثت باحداث الفاعل القادر لا بالطبع والخاصية ثم قال تعالى كذلك نخرج الموتى وفيه قولان الاول المراد منه انه تعالى كما يخلق النبات بواسطة انزال الامطار فكذلك
يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الاجساد الرميمة روي انه تعالى يمطر على اجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمني اربعين يوما وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون
احياء قال مجاهد اذا اراد الله تعالى ان يبعثهم مطر السماء عليهم حتى تنشق عنهم الارض كما ينشق الشجر عن النور والثمر ثم يرسل الارواح فتعود كل روح الى جسدها والقول الثاني
ان التشبيه انما وقع باصل الاحياء بعد ان كان ميتا والمعنى انه تعالى كما احيى هذا البلد بعد خرابه فانبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا امواتا لان من قدر على
احداث الجسم وخلق الرطوبة والطعم فيه فهو ايضا يكون قادرا على احداث الحيوة في بدن الميت والمقصود منه اقامة الدلالة على ان البعث والقيامة حق
القول الاول ان اعتقدوا انه لا يمكن بعث الاجساد الا بان يمطر على تلك الاجساد البالية مطرا على صفة المني فقد ابعدوا لان الذي يقدر على ان يحدث في ماء المطر صفة
التي باعتبارها صار المني منيا ابتداء فلم لا يقدر على خلق الحيوة في الجسم ابتداء وايضا فهب ان ذلك المطر ينزل الا ان اجزاء الاموات مختلطة فبعضها يكون بالمشرق وبعضها
بالمغرب فمن اين ينفع انزال ذلك المطر في توليد تلك الاجساد فان قالوا انه تعالى بعلمه وحكمته يجمع تلك الاجزاء المتفرقة فلم لا يقولوا انه بقدرته وحكمته يخلق الحيوة في
تلك الاجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر وان اعتقدوا انه تعالى قادر على احياء الاموات ابتداء الا انه يحييهم على هذا الوجه كما انه قادر على خلق الاشخاص في
الدنيا ابتداء الا انه اجرى عادته بانه لا يخلقهم الا من الابوين فهذا جائز ثم قال تعالى لعلكم تذكرون والمعنى انكم لما شاهدتم ان هذه الارض كانت مزينة وقت الربيع والصيف
بالازهار والثمار ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ثم انه تعالى احياها مرة اخرى فالقادر على احيائها بعد موتها يجب كونه ايضا قادرا على احياء
الاجساد بعد موتها فقوله لعلكم تذكرون المراد منه تذكرا انه لما لم يمتنع هذا المعنى في احدى الصورتين وجب ان لا يمتنع في الصورة الاخرى ثم قال تعالى والبلد الطيب يخرج
نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا فيه مسايل المسألة الاولى في هذه الآية قولان الاول وهو المشهور ان هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالارض الخيرة
والارض السبخة وشبه نزول القرآن بنزول المطر فشبه المؤمن بالارض الخيرة التي نزل عليها المطر فيحصل فيها انواع الازهار والثمار واما الارض السبخة فهي وان نزل
المطر عليها لم يحصل فيها من النبات الا النزر القليل فكذلك الروح الطاهرة النقية من شوايب الجهل والاخلاق الذميمة اذا اتصل به نور القرآن ظهرت انواع من الطاعات
والمعارف والاخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة وان اتصل به نور القرآن لم يظهر من المعارف والاخلاق الحميدة الا القليل والقول الثاني انه ليس المراد من الآية تمثيل
المؤمن والكافر وانما المراد ان الارض السبخة يقل نفعها وثمرتها ومع ذلك فان صاحبها لا يهمل امرها بل يتعب نفسه في اصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من النفع فمن
طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة فلان يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الآخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في اداء الطاعات كان ذلك اولى المسألة الثانية هذه
الآية دالة على ان السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس وذلك لانها دلت على ان الارواح قسمان منها ما يكون في اصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لان يعرف الحق لذاته
والخير لاجل العمل به ومنها ما يكون في اصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة كما ان الاراضي منها ما يكون حرة نقية ومنها ما يكون سبخة
فاسدة وكما انه لا يمكن ان يتولد في الاراضي السبخة تلك الازهار والثمار التي تتولد في الاراضي الحرة فكذلك لا يمكن ان يظهر في النفس البليدة الغليظة من المعارف اليقينية والاخلاق
الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة
عن اللذات الجسمانية كما قال الله تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه
كما قال فهي كالحجارة او اشد قسوة ومنها ما يكون شديد الميل الى قضاء الشهوة متباعدا عن احوال الغضب ومنها ما يكون شديد الميل الى امضاء الغضب ويكون متباعدا عن اعمال الشهوة بل

يقول

من النفوس ما يكون عظيم الرغبة في المال دون الجاه ومنهم بالعكس والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في العقار وقليل رغبة في النقود ومنهم من يعظم رغبته في تحصيل النقود
ولا يرغب في العقار والضياع واذا تأملت في هذا النوع من الاعتبار تيقنت ان احوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن ازالته ولا تبديله
الا ان الامر كذلك امتنع في النفس الغليظة الجاهلة المايلة بالطبع الى افعال الفجور ان يصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ولما ثبت هذا كان التكليف
بالايمان فثبت بهذا البيان ان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وان النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة باذن
ربها والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها الا نكدا قليل الفايدة والخير كثير الفضول والشر والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية في هذه المسألة قوله باذن ربه وذلك يدل
على ان كل ما يعمله المؤمن من خير وطاعة لا يكون الا بتوفيق الله تعالى المسألة الثالثة قرئ يخرج نباته اي يخرجه البلد وينبته اما قوله تعالى والذي خبث قال الفراء يقال
خبث الشيء يخبث خبثا وخباثة وقوله الا نكدا النكد العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل قال الليث النكد الشوم واللوم وقلة العطاء ورجل نكد ونكد قال واعط
ما اعطيته طيبا لا خير في المنكود والناكد اذا عرفت هذا فنقول قوله والذي خبث صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته الا نكدا فحذف المضاف الذي هو النبات واقيم
المضاف اليه الذي هو الراجع الى البلد مقامه الا انه كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل او يقدر ونبات الذي خبث وقرئ نكدا بفتح
الكاف على المصدر اي ذا نكد ثم قال تعالى كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون وقرئ يصرف اي يصرفها الله تعالى وانما ختم هذه الآية بقوله لقوم يشكرون لان الذي سبق
ذكره هو ان الله تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والامطار سببا لحدوث انواع النبات النافعة اللذيذة فهذا من
احد الوجهين ذكر للدليل الدال على وجود الصانع وحكمته وعلمه وقدرته ومن الوجه الثاني تنبيه على ايصال هذه النعم العظيمة على العباد فلا جرم كان من حيث انه دال على
وجود الصانع وصفاته آيات ومن حيث انها نعم يجب شكرها فلا جرم قال نصرف الآيات لقوم يشكرون وانما خص كونها آيات لقوم شاكرين لانهم هم المنتفعون بها كما
هو كقوله هدى للمتقين والله اعلم قوله تعالى **لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم
عظيم قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين ابلغكم رسالات ربي وانصح
لكم واعلم من الله ما لا تعلمون** اعلم انه تعالى لما ذكر في تقرير المبدا والمعاد دلايل ظاهرة وبينات قاهرة وبراهين باهرة اتبعها بذكر قصص الانبياء وفيه فوايد
احدها التنبيه على ان اعراض الناس عن قبول هذه الدلايل والبينات ليس من خواص قوم محمد صلى الله عليه وآله وسلم بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الامم السالفة والمصيبة
اذا عمت طابت فكان ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام وتخفيف ذلك على قلبه وثانيها انه تعالى يحكي في هذه القصص ان عاقبة
امر اولئك المنكرين كان الى اللعن في الدنيا والخسارة في الآخرة وعاقبة امر المحقين الى الدولة في الدنيا والسعادة في الآخرة وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين وثالثها التنبيه
على انه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على اكمل الوجوه ورابعها بيان ما ذكر القصص من العبرة كما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب
وخامسها ان ذكر هذه القصص دال على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لانه عليه السلام كان اميا وما طالع كتابا ولا تلمذ لاستاذ فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطا
دل ذلك على انه انما عرفها بالوحي من الله تعالى وذلك يدل على صحة نبوته ولقايل ان يقول الاخبار عن الغيوب الماضية لا يدل على المعجز لاحتمال ان يقال ان ابليس شاهد هذه الوقايع
فالقيها اليه اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فمعجز لان علم الغيب ليس الا الله سبحانه واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة قصة آدم عليه السلام وقد سبق ذكرها والقصة الثانية
قصة نوح عليه السلام وهي مذكورة في هذه الآية وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ اسم ادريس النبي عليه السلام وفيها مسايل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قوله
لقد ارسلنا جواب قسم محذوف فان قالوا ما السبب في انهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام الا مع قد وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا
انما كان كذلك لان الجملة القسمية لا تساق الا تاكيدا للجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند استماع كلمة القسم المسألة الثانية قرا الكسائي
غيره بكسر الراء على انه نعت لاله على اللفظ والباقون بالرفع على انه صفة لاله على الموضع لان تقدير الكلام ما لكم من اله غيره وقال ابو علي وجه من قرأ بالرفع قوله وما من اله الا الله
فكما ان قوله الا الله بدل من قوله ما من اله كذلك قوله غير الله يكون بدلا من قوله من اله فيكون غيره رفعا بالاستثناء وقال صاحب الكشاف قرئ غيره بالحركات الثلث وذكر وجه الرفع
والجر كما تقدم قال واما النصب فعلى الاستثناء بمعنى ما لكم من اله الا اياه كقولك ما في الدار من احد الا زيدا وغير زيد المسألة الثالثة قال الواحدي في الكلام حذف وهو
خبر ما لانك اذا جعلت غيرا صفة لقوله اله لم يبق لهذا النفي خبر والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف فانك اذا قلت زيد العاقل وسكت لم يفد ما لم تذكر خبره ويكون التقدير ما لكم
من اله غيره في الوجود واقول اتفق النحويون على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير لا اله في الوجود ولا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة فانا
نقول لم لا يجوز ان يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة وعلى هذه الماهية فيكون المعنى انه لا تحقق لحقيقة الالهية الا في حق الله تعالى واذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا
عن الاضمار الذي ذكروه فان قالوا صرف حرف النفي الى الماهية لا يمكن لان الحقايق لا يمكن نفيها فلا يمكن ان يقال لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية وانما الممكن ان يقال دخل حرف النفي
على هذه الحقيقة وعلى هذه الماهية فيكون المعنى انه لا تحقق لحقيقة الالهية الا في حق الله تعالى واذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الاضمار الذي ذكروه فان قالوا صرف حرف النفي
الى الماهية لا يمكن لان الحقايق لا يمكن نفيها فلا يمكن ان يقال لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية وانما الممكن ان يقال ان تلك الحقايق غير موجودة ولا حاصلة وح يجب الاضمار فنقول هذا الكلام

بناء على ان الماهيات لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها وذلك باطل قطعا اذ لو كان الامر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود مع انه ماهية وحقيقة فلم لا يمكن ارتفاع سائر الماهيات
قالوا اذا قلنا لا رجل وعنينا به نفي كونه موجودا فهذا النفي لم ينصرف الى الماهية الوجود وانما انصرف الى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود فنقول تلك الموصوفية يستحيل
ان يكون امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود اذ لو كان موصوفية الماهية بالوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية موصوفة ايضا بالوجود والكلام فيه كما في الاول ولزم
التسلسل ويلزم ان لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل موجودات غير متناهية وهو محال ثم بتقدير ان موصوفية الماهية بالوجود اما ان يكون امرا مغايرا للماهية
وللوجود واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن امرا مغايرا لهما امتنع صرف كلمة النفي اليه وان كان امرا مغايرا لهما فحينئذ تكون لذلك المغاير ماهية ووجود وماهية لا تقبل الارتفاع
وح يعود السؤال المذكور فثبت بما ذكرنا ان الماهية ان لم تقبل النفي والرفع امتنع صرف حرف النفي الى شيء من المفهومات وذلك باطل بالبديهة وان كانت الماهية قابلة للنفي
والرفع فح امكن صرف كلمة لا في قولنا لا اله الا الله الى هذه الحقيقة وح لا يحتاج الى التزام الحذف والاضمار الذي يذكره النحويون فهذا كلام عقلي صرف وقع في هذا البحث الذي
النحويون والله اعلم **المسئلة الرابعة** قوله لقد ارسلنا فيه قولان قال ابن عباس يريد بعثنا وقال اخرون معنى الارسال انه تعالى حمله رسالة يؤديها فالرسالة على هذا
التقدير تكون متضمنة للبعث كالتابع لا الاصل وهذا البحث بناء على مسئلة اصولية وهي ان من شرط ارسال الرسول الى قوم ان يعرفهم على لسانه احكاما لا سبيل
لهم الى معرفتها بعقولهم او ليس ذلك بشرط بل يكون الغرض من بعثة الرسول تجديد تاكيدها في العقول وهذا الاختلاف انما يليق بتفاريع المعتزلة واما ما يليق بتفاريع مذا هنا
واصولنا والله اعلم **المسئلة الخامسة** في الاية فوائد الفائدة الاولى انه تعالى حكى عن نوح عليه السلم في هذه الاية ثلثة اشياء احدها انه عليه السلم امرهم بعبادة الله تعالى
والثاني انه حكم بانه لا اله غير الله تعالى والمقصود من الكلام الاول اثبات التكليف والمقصود من الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد ثم قال اني اخاف عليكم عذاب يوم
عظيم ولا شك ان المراد منه اما عذاب يوم القيمة وعلى هذا التقدير فهو قد خوفهم بيوم القيمة هذا هو الدعوى الثالثة او عذاب يوم الطوفان وعلى هذا التقد
فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله تعالى والحاصل انه تعالى حكى عنه انه ذكر هذه الدعاوي الثلثة ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا حجة فان كان قد الزمهم
بالاقرار بها على سبيل التقليد فهذا باطل لما ان القول بالتقليد باطل وايضا فالله تعالى املا القران من ذم التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة الى التقليد وان
كان قد الزمهم الاقرار بها مع ذكر الدليل فهذا الدليل لم يذكره واعلم انه تعالى ذكر في اول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة وصحة المعاد وذلك تنبيه منه تعالى على ان
احدا من الانبياء لا يدعو احدا الى هذه الاصول الا بذكر الحجة والدليل اقصى ما في الباب انه تعالى حكى عن نوح عليه السلم ذكر الدلائل في هذا المقام الا ان تلك
تلك الدلائل معلومة كما ذكر الانبياء تلك الدلائل معلوما لا جرم لم يكن الى ذكرها حاجة في هذا المقام فترك الله تعالى ذكر تلك الدلائل لهذا السبب والله اعلم الفائدة الثانية
انه عليه السلم ذكر اولا قوله اعبدوا الله وثانيا قوله ما لكم من اله غيره والثاني كالعلة للاول لانه اذا لم يكن لهم اله غيره كان كلما حصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر
واللطف حاصلا من الله تعالى ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم فاما وجب عبادة الله تعالى لاجل العلم بانه لا اله الا الله ويتفرع على هذا البحث مسئلة وهي انا قبل العلم
بان الاله واحد هل يجب منا عبادة الله تعالى قال بعض العلماء لا يجب لان العبادة لا تليق الا بالمنعم فعند الشك في ان الاله واحد او اكثر من واحد لا نعلم ان المنعم علينا
لوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا ام ذاك واذا جهلنا من كان هو المنعم في حقنا وح لا يجب عبادته فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا للعلم بحسن العبادة
الفائدة الثالثة في هذه ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الاله هو الذي يستحق العبادة لان قوله اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اثبات ونفي فيجب ان يتواردا على مفهوم واحد
حتى يستقيم الكلام فكان المعنى اعبدوا الله ما لكم من معبود غيره حتى يتطابق النفي والاثبات ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا لوجب كون الاصنام الهة وان لا يكون
الاله الها في الازل غير معبود فوجب حمل لفظ الاله على انه هو المستحق للعبادة والله اعلم واعلم انهم اختلفوا في معنى قوله اني اخاف عليكم هل هو اليقين او الخوف بمعنى الظن
والشك قال قوم المراد منه الجزم واليقين لانه كان جازما بان العذاب ينزل بهم اما في الدنيا واما في الاخرة ان لم يقبلوا ذلك وقال اخرون بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه
الاول انه انما قال اني اخاف عليكم لانه جوز ان يؤمنوا كما جوز ان يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز لا يكون قاطعا بنزول العذاب فوجب ان يذكره بلفظ الخوف والثاني ان حصول
العقاب على الكفر والمعصية امر لا يعرف الا بالسمع فلعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسئلة فلا جرم بقي متوقفا مجوزا انه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر ام لا والثالث يحتمل
ان يكون المراد من الخوف الحذر كما قال في الملائكة يخافون ربهم اي يحذرون المعاصي خوفا من العقاب الرابع انه بتقدير ان يكون قاطعا بنزول اصل العذاب لكنه ما كان عالما
بمقدار ذلك العذاب وهو انه عظيم جدا او متوسط فكان هذا الشك راجعا الى وصف العقاب وهو كونه عظيما ام لا لا الى اصل حصوله ثم انه تعالى حكى ما ذكره قومه فقال
الملا من قومه انا لنريك في ضلال مبين قال المفسرون الملا الكبراء والسادات الذين جعلوا انفسهم اضدادا للانبياء والدليل عليه ان قوله من قومه يقتضي ان ذلك الملا بعض
قومه وذلك البعض لا بد وان يكونوا موصوفين بصفة لاجلها استحقوا هذا الوصف وذلك بان يكونوا هم الذين يملؤن صدور المجالس وتمتلي القلوب من هيبتهم وتمتلي
الابصار من رؤيتهم وتتوجه العيون في المحافل اليهم وهذه الصفات لا تحصل الا في الرؤساء والاكابر وقوله انا لنريك هذه الرؤية لا بد وان تكون بمعنى الاعتقاد والظن
دون المشاهدة والرؤية وقوله في ضلال مبين اي في خطاء ظاهر وضلال بين ولا بد وان يكون مرادهم نسبة نوح الى الضلالة في المسائل الاربعة التي بينا ان نوحا صلوات الله
عليه ذكرها وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ولما ذكروا هذا الكلام اجاب نوح صلوات الله عليه بقوله يا قوم ليس بي ضلالة فان قالوا ان القوم قالوا انا لنريك في ضلال وجوابه ان

يقال ليس بي ضلال فلم ترك هذا الكلام وقال ليس بي ضلالة قلنا لان قوله ليس بي ضلالة اي ليس بي نوع من انواع الضلالة البتة فكان هذا ابلغ في عموم السلب ثم انه عليه السلم لما نفى عن نفسه العيب الذي
وصفوه به وصف نفسه باشرف الصفات واجلها وهو كونه رسولا الى الخلق من رب العالمين ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو امران الاول تبليغ الرسالة والثاني تقرير النصيحة
فقال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو ابلغكم بالتخفيف من ابلغ والباقون بالتشديد قال الواحدي وكلا الوجهين جاء في التنزيل
فالتخفيف قوله فان تولوا فقد ابلغتكم والتشديد قوله فما بلغت رسالته **المسئلة الثانية** الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو ان تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع
تكاليف الله تعالى واقسام اوامره ونواهيه واما النصيحة فهي ان يرغبهم في الطاعة ويحذرهم عن المعصية ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب ابلغ الوجوه وقوله رسالات ربي
يدل على انه تعالى انواعا كثيرة من الرسالات وهي اقسام التكاليف من الاوامر والنواهي وشرح مقادير الثواب والعقاب في الاخرة ومقادير الحدود والزواجر في الدنيا
وقوله وانصح لكم قال الفراء العرب لا يكاد يقول نصحتك انما يقولون نصحت لك ويجوز ايضا نصحتك قال النابغة نصحت بني عوف فلم يتقبلوا رسولي ولم تنجح لديهم رسائلي وحقيقة
النصح الارشاد الى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه المعنى انه ابلغ اليكم تكاليف الله تعالى ثم ارشدكم الى الاصوب الاصلح وادعوكم الى ما دعاني الله تعالى واحب لكم ما احب
لنفسي ثم قال واعلم من الله ما لا تعلمون وفيه وجوه الاول واعلم انكم ان عصيتم امره عاقبكم بالطوفان الثاني واعلم ان الله يعاقبكم في الاخرة عقابا شديدا خارجا عما تتصوره
عقولكم الثالث يجوز ان يكون المراد واعلم من توحيد الله تعالى وصفات جلاله ما لا تعلمون ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام حمل القوم على ان يرجعوا اليه في طلب تلك العلوم
قوله تعالى **اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون فكذبوه فانجيناه والذين معه في الفلك و**
اغرقنا الذين كذبوا باياتنا انهم كانوا قوما عمين اعلم ان قوله اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم يدل على ان المراد القوم من قولهم لنوح عليه السلم انا لنريك في
ضلال مبين هو انهم نسبوه في ادعاء النبوة الى الضلال وذلك من وجوه احدها انهم استبعدوا ان يكون لله رسول الى خلقه لاجل انهم اعتقدوا ان المقصود من الارسال هو التكليف
والتكليف لا منفعة فيه للمعبود لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا منفعة فيه للعابد لانه في الحال يوجب المضرة العظيمة وذلك ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب فالله تعالى قادر على
تحصيله بدون واسطة التكليف فيكون التكليف عبثا والله تعالى متعال عن العبث واذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة وثانيها انهم لعلهم اعتقدوا التكليف الا انهم قالوا ما علم حسنه بالعقل
فعلناه وما علم قبحه تركناه وما لا نعلم فيه لا حسنا ولا قبحا فان كنا مضطرين اليه فعلناه لعلمنا انه متعال عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له به وان لم نكن مضطرين اليه تركناه للحذر
عن خطر العقاب بهذا الطريق كان رسول العقل كافيا فلا حاجة الى رسول اخر وثالثها انهم بتقدير انه لا بد من الرسول فان ارسال الملائكة اولى لان مهابتهم اشد وطهارتهم اكمل واستغناءهم
عن الماكولات والمشروبات اظهر وبعدهم عن الكذب والباطل اعظم ورابعها ان بتقدير ان يبعث رسولا من البشر فلعل القوم اعتقدوا ان من كان فقيرا ولم يكن له تبع ولا
رياسة فانه لا يليق به منصب الرسالة ولعلهم اعتقدوا ان الذي يظن نوح عليه السلم انه من باب الوحي فهو من جنس الجنون والعته وتخيلات الشياطين فهذا هو الاشارة الى الجامع
الوجوه التي لاجلها انكر الكفار رسالة رجل معين فبهذه الاسباب حكموا على نوح عليه السلم بالضلال ثم ان نوحا عليه السلم ازال تعجبهم فقال انه تعالى خالق الخلق فله بحكم الالهية
ان يامر عبيده ببعض الاشياء وينهاهم عن بعضها ولا يجوز ان يخاطبهم بتلك التكاليف بغير واسطة لان ذلك ينتهي الى حد الالجاء وهو ينافي التكليف ولا يجوز ان يكون ذلك الرسول
واحدا من الملائكة لما ذكرناه في سورة الانعام في تفسير قوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وبقي ان يكون ايصال تلك التكاليف الى الخلق بواسطة انسان وذلك الانسان انما يبلغهم
تلك التكاليف لاجل ان ينذرهم ويحذرهم ومتى انذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله تعالى ومتى اتقوا استوجبوا رحمة الله تعالى فهذا هو المراد من قوله لينذركم ولتتقوا
ولعلكم ترحمون اذا عرفت هذا فنرجع الى تفسير الفاظ الاية اما قوله اوعجبتم فهو الانكار والواو للعطف والمعطوف محذوف كانه قيل اكذبتم وعجبتم ان جاءكم اي عجبتم من ان جاءكم ذكر
وفي تفسير هذا الذكر وجوه الاول انه الوحي الذي جاءهم به وقال اخرون ان المراد بهذا الذكر المعجز ثم ذلك المعجز يحتمل وجهين احدهما انه تعالى كان قد انزل عليه كتابا وكان
ذلك الكتاب معجزا فسماه تعالى ذكرا كما سمى القران بهذا الاسم وجعله معجزة لمحمد عليه الصلوة والسلم والثاني ان ذلك المعجز كان شيئا اخر سوى الكتاب وقوله على رجل قال الفراء
على هنا بمعنى مع كما تقول جاءنا الخير على وجهك ومع وجهك وكلاهما جائز وقال ابن قتيبة اي على لسان رجل منكم كما قال اتنا ما وعدتنا على رسلك اي على لسان رسلك وقال
اخرون ذكر من ربكم منزل على رجل وقوله منكم اي تعرفون نسبه فهو منكم نسبا وذلك لان كونه منهم يزيل التعجب لان المرء بمن هو عرف وبطهارة احواله علم فيقتضي السكون
الى ما ياتي به ثم بين تعالى ما لاجله بعث الرسول فقال لينذركم وما لاجله ينذر فقال ولتتقوا وما لاجله تتقون فقال ولعلكم ترحمون وهذا الترتيب في غاية الحسن فان المقصود من البعثة
الانذار والمقصود من الانذار التقوى عن كل ما لا ينبغي والمقصود من التقوى الفوز بالرحمة في الدار الاخرة قال الجبائي والكعبي والقاضي هذه الاية دالة على انه تعالى اراد من الذين
بعث الرسول اليهم التقوى والفوز بالرحمة وذلك يبطل قول من يقول انه تعالى اراد قال اصحابنا انه لو لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن من غير مرجح وان توقف لزم الجبر في
لزم وذلك القطع بانه تعالى اراد الكفر من الكافر وذلك باطل ثم بين تعالى انهم مع ذلك كذبوه في ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله تعالى واصروا على ذلك التكذيب
ثم انه تعالى انجاه في الفلك وانجى من كان معه من المؤمنين واغرق الكفار والمكذبين وبين العلة في ذلك فقال انهم كانوا قوما عمين قال ابن عباس عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة
والمعاد قال اهل اللغة يقال رجل عم في البصيرة واعمى في البصر فعميت عليهم الانباء يومئذ قال قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال زهير واعلم ما في اليوم والامس
قبله ولكنني عن علم ما في غد عم قال صاحب الكشاف قرئ عامين والفرق بين العمي والعامي ان العمي يدل على عمى ثابت والعامي على عمى حادث ولا شك ان عماهم كان ثابتا راسخا والدليل عليه قوله تعالى

في آية اخرى لقد اوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك والله اعلم قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون ◦ قال الملأ الذين
كفروا من قومه انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين ◦ قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين ◦ ابلغكم رسالات ربي وانا
لكم ناصح امين ◦ اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة فاذكروا الاء
الله لعلكم تفلحون ◦ اعلم ان هذا القصة الثانية وهي قصة هود عليه السلام مع قومه اما قوله والى عاد اخاهم هودا ففيه ابحاث البحث الاول انتصب اخاهم بقوله ارسلنا
اول الكلام والتقدير لقد ارسلنا نوحا الى قومه وارسلنا الى عاد اخاهم هودا البحث الثاني اتفقوا على ان هودا ما كان اخاهم في الدين واختلفوا في انه هل كانت هناك قرابة قريبة ام لا
قال الكلبي انه كان واحدا من تلك القبيلة وقال آخرون انه ما كان من تلك القبيلة ثم ذكروا في تفسير هذه الاخوة وجهين الاول قال الزجاج انه كان من بني آدم ومن جنسهم لا من جنس الملائكة
فكفى هذا القدر في تفسير هذه الاخوة والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم ملكا وجنيا والثاني اخاهم اي صاحبهم ورسولهم والعرب تسمي صاحب القوم ومنه قوله تعالى كلما دخلت
امة لعنت اختها اي صاحبتها وشبيهتها وقال صلى الله عليه وسلم ان اخا صداء فقد اذن وانما يقيم من اذن يريد صاحبهم البحث الثالث قالوا نسبه هود هكذا هود بن شالخ بن
ارفخشد بن سام بن نوح واما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالاحقاف قال ابن اسحق الاحقاف الرمل الذي بين عمان الى حضرموت البحث الرابع اعلم ان الفاظ هذه القصة موافقة للالفاظ
المذكورة في قصة نوح عليه السلام الا في اشياء فالاول ان في قصة نوح فقال يا قوم اعبدوا الله وفي قصة هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق ان نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما
كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة واما هود عليه السلام فما كانت مبالغته الى هذا الحد فلا جرم جاء فاء التعقيب في كلام نوح دون كلام هود الثاني ان في قصة نوح اعبدوا
الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وقال في هذه القصة اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وقال في هذه القصة اعبدوا الله ما لكم
من اله غيره افلا تتقون والفرق بين الصورتين ان قبل نوح عليه السلام لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهي الطوفان العظيم فلا جرم اخبر نوح عليه السلام عن تلك الواقعة
فقال اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم واما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح عليه السلام وكان عهد الناس بتلك الواقعة قريبا فلا جرم اكتفى هود بقوله افلا تتقون
والمعنى انكم تعرفون ان قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب العظيم الذي اشتهر خبره في الدنيا فكان قوله افلا تتقون اشارة الى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة
المشهورة في الدنيا والفرق الثالث قال تعالى في قصة نوح عليه السلام قال الملأ من قومه وقال في قصة هود عليه السلام قال الملأ الذين كفروا من قومه والفرق انه كان في اشراف قوم هود
من آمن منهم مرثد بن سعد اسلم وكان يكتم ايمانه فاريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في اشراف قوم نوح مؤمن والفرق الرابع انه تعالى حكى عن قوم نوح انهم قالوا له انا لنراك في ضلال مبين
وحكى عن قوم هود انهم قالوا له انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين والفرق بين الصورتين ان نوحا عليه السلام كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان ايضا مشتغلا
باعداد السفينة وكان يحتاج الى ان يتعب نفسه في اعداد السفينة فعند هذا القوم قالوا انا لنراك في ضلال مبين حيث تتعب نفسك في اصلاح سفينة كبيرة في مفازة ليس فيها قطرة
من الماء ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على ظهور الماء في تلك المفازة اما هود عليه السلام فما ذكر شيئا الا انه زيف عبادة الاوثان ونسب من اشتغل بعبادتها الى السفاهة وقلة العقل
فلما ذكر هود عليه السلام هذا الكلام في اسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه الى السفاهة ثم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن قال بعضهم المراد
منه القطع والجزم وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقال الحسن والزجاج كان تكذيبهم اياه على الظن لا على اليقين فكفروا
ظانين لا مستيقنين وهذا يدل على ان حصول الشك والتجويز في اصول الدين يوجب الكفر الفرق الخامس بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم فنوح عليه السلام
قال انصح بصيغة الفعل وهود عليه السلام قال وانا لكم ناصح امين وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود لم يقل ذلك ولكنه زاد فيه كونه
امينا والفرق بين الصورتين ان الشيخ عبد القاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الاعجاز ان صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة واما صيغة اسم الفاعل فهي دالة على الثبات
والاستمرار على ذلك الفعل اذا ثبت هذا فنقول ان القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام ثم انه في اليوم الثاني يعود اليهم ويدعوهم الى الله تعالى كما قال
رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلما كان من عادة نوح عليه السلام العود الى تجديد تلك الدعوة في كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل فقال وانصح لكم واما هود عليه السلام فقوله
وانا لكم ناصح يدل على كونه ثابتا في تلك النصيحة مستقرا فيها اما ليس فيها اعلام بانه سيعود اليها حالا فحالا ويوما فيوما واما الفرق الآخر في هذه الآية وهو ان
نوحا عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود وصف نفسه بكونه امينا فالفرق ان نوحا كان اعلم من اسرار حكم الله تعالى وحكمه ما لم يصل الى هود فلهذا السبب امسك
لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على انه وصف نفسه بكونه امينا ومقصوده منه امور احدها الرد عليهم في قولهم وانا لنظنك من الكاذبين وثانيها ان مدار امر الرسالة
التبليغ عن الله تعالى والامانة فوصف نفسه بكونه امينا تقريرا للرسالة والنبوة وثالثها كانه قال لهم كنت قبل هذه الدعوى امينا فيكم ما وجدتم مني غدرا ولا مكرا ولا كذبا واعترفتم
لي بكوني امينا فكيف نسبتموني الآن الى الكذب واعلم ان الامين هو الثقة وهو فعيل من امن يأمن امنا فهو آمن وامين بمعنى واحد واعلم ان القوم لما قالوا له وانا لنراك
في سفاهة فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والاغضاء ولم يزد على قوله ليس بي سفاهة وذلك يدل على ان ترك الانتقام اولى كما قال تعالى واذا مروا باللغو مروا
كراما واما قوله ولكني رسول من رب العالمين فهذا مدح للنفس باعظم صفات المدح وانما فعل ذلك لانه كان يجب عليه اعلام القوم بذلك وذلك يدل على ان مدح الانسان نفسه اذا كان
في موضع الضرورة جائز والفرق السادس بين الصيغتين ان نوحا عليه السلام قال اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون وفي قصة هود عليه السلام اعاد هذا

الكلام بعينه الا انه حذف منه قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون والسبب فيه انه لما ظهر في القصة الاولى ان فائدة الانذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن الى اعادته في هذه القصة حاجة واما بعد هذه
الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكاية عن هود عليه السلام واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح فاعلم ان الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في
مواضع والمقصود منه ان تذكر النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة وقد ذكر هود عليه السلام ههنا نوعين من الانعام فالاول انه تعالى جعلهم خلفاء من بعد
قوم نوح وذلك بان اورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح والثاني قوله وزادكم في الخلق بسطة وفيه مباحث البحث الاول الخلق في اللغة عبارة
عن التقدير فهذا اللفظ انما ينطلق على الشيء الذي له مقدار وجثة وحجمية فكان المراد حصول الزيادة في اجسامهم ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة في القوة وذلك لان
القوى والقدر متفاوتة فبعضها اعظم وبعضها اضعف اذا عرفت هذا فنقول لفظ الآية يدل على حصول الزيادة فاما مقدار تلك الزيادة فليس في اللفظ ما يدل عليه الا
ان العقل يدل على ان تلك الزيادة يجب ان تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد والا لم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الانعام فائدة قال الكلبي كان اطولهم مائة ذراع واقصرهم
ستين ذراعا وقال آخرون تلك الزيادة هي مقدار ما تبلغه الانسان بيده اذا رفعها ففضلوا على اهل زمانهم بهذا القدر وقال قوم يحتمل ان يكون المراد من قوله وزادكم
في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلادة وكون بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم فانه تعالى لما خصهم بهذه
الانواع من الفضائل والمناقب فقد قرر لهم حصولها فصح ان يقال وزادكم في الخلق بسطة ولما ذكر هود عليه السلام هذين النوعين من النعم قال فاذكروا الاء الله وفيه بحثان الاول لا بد
في الآية من اضمار والتقدير واذكروا الاء الله واعملوا عملا يليق بتلك الانعام لعلكم تفلحون وانما اضمرنا العمل لان الفلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر
بل لا بد معه من العمل واستدل الطاعنون في وجوب الاعمال الظاهرة بهذه الآية وقالوا انه تعالى رتب حصول الفلاح على مجرد التذكر فوجب ان يكون مجرد التذكر كافيا في
حصول الفلاح وجوابه ما تقدم من ان سائر الآيات بانه لا بد من العمل والله اعلم البحث الثاني قال ابن عباس رضي الله عنهما آلاء الله اي نعم الله عليكم قال الواحدي واحد الآلاء
الى والو والى قال الاعشى ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى وقال نظيره الآناء واحدها انى وزاد صاحب الكشاف في الامثلة فقال ضلع و
اضلاع وعنب واعناب قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين ◦ قال
قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا اني معكم من المنتظرين
فانجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين ◦ اعلم ان هودا عليه السلام دعا قومه الى التوحيد و
ترك عبادة الاصنام بالدليل القاطع وذلك لانه بين ان نعم الله تعالى عليهم كثيرة عظيمة وصريح العقل يدل على انه ليس للاصنام شيء من النعم على الخلق لانها جمادات و
الجماد لا قدرة له على شيء اصلا وظاهر ان العبادة نهاية التعظيم لا يليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام وذلك يدل على انه يجب عليهم ان لا يعبدوا الا الله وان لا يعبدوا شيئا من
الاصنام ومقصود الله تعالى من ذكر اقسام انعامه على العبيد هذه الحجة الا التمسك التي ذكرناها ثم ان هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه
الحجة الا التمسك بطريقة التقليد فقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فاتنا بما تعدنا وذلك لانه عليه السلام قال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون
مشعرا بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا فاتنا بما تعدنا وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل انهم قالوا له وانا لنظنك من الكاذبين فلما اعتقدوا
كونه كاذبا قالوا له فاتنا بما تعدنا والغرض انه اذا لم يأتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذبا ثم قالوا ذلك لانهم ظنوا ان الوعيد لا يجوز ان يتأخر فلا جرم استعجلوه
هذا الحد ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام انه قال عند هذا الكلام قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب وفيه مسائل المسألة الاولى هذا الذي اخبر عنه تعالى
بانه وقع لا يجوز ان يكون هو العذاب لان العذاب ما كان حاصلا في ذلك الوقت وقد اختلفوا فيه قال القاضي تفسير هذه الآية على قولنا ظاهر لانا نقول معناه انه تعالى
احدث ارادته في ذلك الوقت لان بعد كفرهم وتكذيبهم حدثت هذه الارادة واعلم ان هذا القول عندنا باطل بل عندنا في الآية وجوه من التأويلات احدها انه تعالى اخبر عن
في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم فلما حدث ذلك الاعلام في ذلك الوقت لا جرم قال هود عليه السلام في ذلك الوقت قد وقع عليكم رجس من ربكم وثانيها انه جعل المتوقع الذي
لا بد من نزوله بمنزلة الواقع ونظيره قولك لمن طلب منك شيئا قد كان ذلك يعني انه سيكون ونظيره قوله تعالى اتى امر الله يعني سياتي امر الله وثالثها انا نحمل قوله وقع على
حصل والمعنى ان ارادة ايقاع العذاب عليكم حصلت من الازل الى الابد لان قولنا حصل لا اشعار له بالحدوث بعد ما لم يكن والله اعلم المسألة الثانية الرجس لا يمكن ان
يكون المراد منه العذاب لان المراد من الغضب هو العذاب فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير وايضا الرجس ضد التزكية والتطهير قال تعالى تطهرهم وتزكيهم بها وقال في صفة اهل
البيت ويطهركم تطهيرا والمراد التطهير عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة واذا كان كذلك وجب ان يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة اذا ثبت
هذا فقوله قد وقع عليكم من ربكم رجس يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة وذلك يدل على ان الخير والشر من الله تعالى قال القفال يجوز ان يكون الرجس الازدياد
في الكفر بالرين على القلوب كما قال فزادتهم رجسا الى رجسهم اي قد وقع عليكم من الله على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخذلان لالفكم بالكفر وتماديكم في الغي واعلم انا قد دللنا على ان خلق
الآية تدل على كفرهم من الله تعالى فهذا الذي قاله القفال اذا كان المراد منه ذلك فمرحبا بالوفاق الا انه شديد النفرة عن هذا المذهب واكثر ما يذكره في الآيات الدالة على خلق الله
بل يدل على انه لا يقول بهذا القول وان كان المراد منه الجواب عما شرحناه فهو ضعيف لانه ليس فيما ذكره دفع الدليل الذي ذكرناه والله اعلم وحاصل الكلام في الآية ان القوم لما اصروا على التقليد وعلم

الانقياد للدليل ثم انه تعالى حكى عن هود انه قال قد وقع عليكم من ربكم رجس ثم خصهم بمزيد الغضب وهو قوله وغضب ثم قال اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما نزل الله بها من سلطان والمراد منه الاستفهام على الانكار وذلك لانهم كانوا يسمون الاصنام بالالهية مع ان الالهية معنى وهو ما انزل الله بها من سلطان عبارة عن خلو مذاهبهم عن الحجة والبينة ثم انه عليه السلام ذكر لهم وعيدا مجددا فانتظروا ما يحصل لكم من عبادة هذه الاصنام اني معكم من المنتظرين ثم انه تعالى اخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال فانجيناه والذين معه برحمة منا اذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب ايمانهم وقطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا التي جعلناها معجزة والمراد انه تعالى انزل عليهم عذاب الاستئصال الذي هو الريح وقد بين الله تعالى كيفيته في غير هذا الموضع وقطع الدابر هو الاستئصال فدل بهذا اللفظ انه تعالى ما ابقى منهم احدا ودابر الشي آخره فان قيل لما اخبر عنهم انهم كانوا مكذبين باية الله تعالى لزم القطع بانهم ما كانوا مومنين فما الفائدة في قوله بعد ذلك وما كانوا مومنين قلنا معناه انهم كانوا مكذبين وعلم الله منهم انهم لو بقوا لم يومنوا ايضا ولو علم الله تعالى انهم سيومنون لابقاهم قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم اية فذروها تاكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فياخذكم عذاب اليم واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبواكم في الارض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا الاء الله ولا تعثوا في الارض مفسدين اعلم ان هذا هو القصة الثالثة وهي قصة صالح عليه السلام اما قوله والى ثمود اخاهم صالحا فهو عطف على قوله لقد ارسلنا نوحا والى عاد اخاهم هودا وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابو عمرو بن العلا سميت ثمود لقلة مائها من الثمد وهو الماء القليل وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام الى وادي القرى وقيل سميت ثمود لانه اسم ابيهم الاكبر وهو ثمود بن عابر بن ارم بن سام بن نوح المسألة الثانية قرئ الى ثمود بمنع الصرف بتاويل القبيلة والى ثمود بالصرف بتاويل الحي او باعتبار الاصل لانه اسم ابيهم الاكبر وقد ورد القرآن بهما صريحا قال تعالى الا ان ثمودا كفروا ربهم الا بعدا لثمود واعلم انه تعالى حكى عنه انه امرهم بعبادة الله تعالى ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكر من قبله من الانبياء ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة وهي تدل على ان من كان قبل من الانبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة لان التقليد وحده لو كان كافيا لكان ذكر البينة ههنا لغوا ثم بين ان تلك البينة هي الناقة فقال هذه ناقة الله لكم اية وفيه مسائل المسألة الاولى ذكروا انه تعالى لما اهلك عادا قام ثمود مقامهم وكثر تنعمهم ثم عصوا الله تعالى وعبدوا الاصنام فبعث الله تعالى اليهم صالحا وكان منهم فطالبوه بالمعجزة فقال ما تريدون فقالوا تخرج معنا في عيدنا ونخرج اصنامنا وتسال الهك ونسال اصنامنا فان ظهر اثر دعائك اتبعناك وان ظهر اثر دعائنا اتبعتنا فخرج معهم فسالوه ان يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة فاخذ مواثيقهم ان فعل ذلك لتومنوا فقبلوا فصلى ركعتين ودعا الله فتمخضت تلك الصخرة كما يتمخض الحامل ثم انفرجت فخرجت الناقة من وسطها وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء القليل بالكلية شربها في يوم وفي اليوم الثاني شربا لكل القوم قال السدي وكانت الناقة في اليوم الذي تشرب فيه الماء تمر بين جبلين فيعلوها ثم تاتي فيحلب ما يكفي الكل فكانها كانت تصب اللبن صبا وفي اليوم الذي يشربون الماء لا تاتيهم وكان معها فصيل لها فقال لهم صالح يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم في يديه فذبح تسعة نفر منهم ابناءهم ثم ولد العاشر فابى ان يذبح ابنه فنبت نباتا سريعا ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب فارادوا ماء يمزجونه به وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء واشتد ذلك عليهم فقال الغلام هل لكم في ان اعقر هذه الناقة فشد عليها فلما بصرت به شدت عليه فهرب منها الى خلف صخرة فاحاشوها عليه فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت فذلك قوله فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر واظهروا كفرهم وعتوا عن امر ربهم فقال لهم صالح ان اية العذاب ان تصبحوا غدا حمرا واليوم الثاني صفرا واليوم الثالث سودا فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجه كون الناقة اية فقال بعضهم انما كانت اية بسبب خروجها بكمالها من الصخر قال القاضي هذا ان صح فهو معجز من جهات احدها خروجها من الجبل والثاني كونها لا من ذكر وانثى والثالث كمال خلقها من غير تدريج والقول الثاني انها انما كانت اية لاجل ان لها شرب يوم يجمع ثمود وشربهم يوما مستقلا ناقة واحدة تشرب ماء من الامم عجيب وكانت مع ذلك تاكل مما ياكل غيرها من الكلاء والحشيش والقول الثالث ان وجه الاعجاز فيها انهم كانوا في يوم شربها يحلبون منها القدر الذي يقوم بهم مقام الماء في يوم شربهم وقال الحسن بالعكس من ذلك فقال انها لم تحلب قطرة لبن قط وهذا الكلام كالضد لما تقدم والقول الرابع ان وجه الاعجاز فيها ان يوم مجيئها الى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء وفي يوم امتناعها كانت الحيوانات تاتي واعلم ان القرآن قد دل على ان فيها اية فاما ذكر انها كانت اية من اي الوجوه فهو غير مذكور والعلم حاصل بانها كانت معجزة من وجه لا محالة المسألة الثانية قوله هذه ناقة الله لكم اية فقوله اية نصب على الحال اي اشير اليها حال كونها اية ولفظة هذه تتضمن معنى الاشارة واية في معنى دالة فلهذا جاز ان يكون حالا فان قيل تلك الناقة كانت اية لكل احد فلماذا خص اولئك الاقوام بها فقال هذه ناقة الله لكم اية قلنا فيه وجوه احدها انهم عاينوها وغيرهم اخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينة وثانيها لعله ثبت سائر المعجزات الا ان القوم التمسوا هذه المعجزة بعينها على سبيل الاقتراح فاظهرها الله تعالى لهم فلهذا المعنى حسن التخصيص فان قيل ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بانها ناقة الله تعالى قلنا فيه وجوه قيل اضافها الى نفسه تشريفا وتخصيصا كقوله بيتي وقيل لانه خلقها بلا واسطة وقيل لانه لا مالك لها غير الله تعالى وقيل لانها حجة الله تعالى على القوم ثم قال فذروها تاكل في ارض الله اي الارض ارض الله والناقة ناقة الله فذروها تاكل في ارض ربها فليست الارض لكم ولا ما فيها من النبات من انباتكم ولا تمسوها بسوء لا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوا منها شيئا من انواع الاذى

انه قال يا علي اشقى الاولين عاقر ناقة صالح واشقى الاخرين قاتلك ثم قال واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد قيل انه تعالى لما اهلك عادا عمر ثمود بلادها وخلفوها في الارض وكثروا وعمروا اعمارا طوالا ثم قال وبواكم اي انزلكم والمباءة المنزل في الارض اي في ارض الحجر بين الحجاز والشام ثم قال تتخذون من سهولها قصورا اي تبنون القصور من سهولة الارض فان القصور انما يبنى من الطين واللبن والاجر وهذه الاشياء انما تتخذ من سهولة الارض وتنحتون الجبال بيوتا يريد تنحتون بيوتا من الجبال تسقفونها فان قالوا علام انتصب بيوتا قلنا على الحال كما يقول خط هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما وهي من الحال المقدرة لان الجبال لا تكون بيوتا في حال النحت والثوب والقصبة قميصا وقلما في حال الخياطة والبري وقيل كانوا يسكنون السهول في الصيف والجبال في الشتاء وهذا يدل على انهم كانوا متنعمين مترفهين ثم قال فاذكروا الاء الله يعني اني قد ذكرت لكم بعض اقسام ما اتاكم الله تعالى من النعم وذكر الكل طويل فاذكروا انتم بعقولكم تمامها ولا تعثوا في الارض مفسدين قيل المراد منه النهي عن عقر الناقة والاولى ان يحمل على ما هو المنع من كل انواع الفساد قوله تعالى قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا انا بما ارسل به مومنون قال الذين استكبروا انا بالذي امنتم به كافرون فعقروا الناقة وعتوا عن امر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين اعلم انا ذكرنا ان الملا عبارة عن القوم الذين يملؤون القلوب من هيبتهم ومعنى الاية وقال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا يريد المساكين الذين امنوا به وقوله لمن امن منهم بدل من قوله للذين استضعفوا لانهم المومنون واعلم انه وصف اولئك الكفار بكونهم مستكبرين ووصف اولئك المومنين بكونهم مستضعفين ومعناه ان غيرهم يستضعفهم ويستحقرهم وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم فهو لا يكون صفة ذم في حقهم بل الذم عائد الى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم ثم حكى تعالى ان هولاء المستكبرين سالوا المستضعفين عن حال صالح فقال المستضعفون نحن مومنون مصدقون بما جاء به صالح وقال المستكبرون بل نحن كافرون بما جاء به صالح وهذه الاية من اعظم ما يحتج به في بيان ان الفقر خير من الغنى وذلك لان الاستكبار انما يتولد من كثرة المال والجاه والاستضعاف انما يحصل من قلتهما فبين تعالى ان كثرة المال والجاه حملهم على التمرد والاباء والانكار والكفر وقلة المال والجاه حملهم على الايمان والتصديق والانقياد وذلك يدل على ان الفقر خير من الغنى ثم قال تعالى فعقروا الناقة قال الازهري العقر عند العرب كشف عرقوب البعير ولما كان العقر سببا للنحر اطلق العقر على النحر اطلاقا لاسم السبب على المسبب واعلم انه اسند العقر الى جميعهم لانه كان برضاهم مع انه ما باشره الا بعضهم وقد يقال للقبيلة العظيمة انتم فعلتم كذا مع انه ما فعله الا واحد منهم ثم قال وعتوا عن امر ربهم يقال عتا يعتو عتوا اذا استكبر ومنه جبار عات قال مجاهد العتو الغلو في الباطل وفي قوله عن امر ربهم وجهان الاول معناه استكبروا عن امتثال امر ربهم وذلك الامر هو الذي اوصله الله تعالى اليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله فذروها تاكل في ارض الله والثاني ان يكون المعنى وصدر عتوهم عن امر ربهم كان امر ربهم بتركها صار سببا في اقدامهم على ذلك العتو كما يقال الممنوع متبوع وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين وانما قالوا ذلك لانهم كانوا مكذبين له في كل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد ثم قال تعالى فاخذتهم الرجفة قال الفراء والزجاج هي الزلزلة الشديدة قال تعالى يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا قال الليث يقال رجف الشي يرجف رجفا ورجفانا كرجفان البعير تحت الرحل وكما ترجف الشجر اذا ارجفته الريح ثم قال فاصبحوا في دارهم جاثمين يعني في بلدهم ولذلك وحد الدار كما يقال دار الحرب ومررت بدار البزازين وجمع في اية اخرى فقال في ديارهم لانه اراد بالدار ما لكل واحد منهم من منزله الخاص به وقوله جاثمين قال ابو عبيد الجثوم للناس والطير بمنزلة البروك للابل فالجثوم للطير هو وقوعه لاطئا بالارض في حال سكونه بالليل والمعنى انهم اصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون موتى يقال الناس جثم اي قعود لا حراك بهم ولا ينبسون نبسة ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها وهي البهيمة التي تربط لترمى فثبت ان الجثوم عبارة عن السكون والخمود ثم اختلفوا فمنهم من قال لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب وقيل بل سقطوا على وجوههم وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد وقيل بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض والكل متقارب وههنا سوالات السوال الاول انه تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين قال تعالى فاخذتهم الرجفة والفا للتعقيب وهذا يدل على ان الرجفة اخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الامر كذلك لانه تعالى قال في اية اخرى وقال تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب والجواب ان الذي يحصل عقيب الشي بمدة قليلة قد يقال فيه انه حصل عقيبه فزال السوال السوال الثاني طعن قوم من الملحدين في هذه الايات بان الفاظ القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة وهي الرجفة والطاغية والصيحة وزعموا ان ذلك يوجب التناقض والجواب قال ابو مسلم الطاغية اسم لكل ما تجاوز عن حده سواء كان حيوانا او غير حيوان والحق الهاء به للمبالغة فالمسلمون يسمون الملك العاتي بالطاغية والطاغوت وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى ويقال طغى طغيانا وهو طاغ وطاغية وقال تعالى كذبت ثمود بطغواها وقال في غير الحيوان انا لما طغى الماء اي غلب وتجاوز عن الحد واما الرجفة فهي الزلزلة في الارض وهي حركة خارجة عن المعتاد فلم يبعد اطلاق اسم الطاغية عليها واما الصيحة فالغالب ان الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة وكذلك الزجرة قال تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فبطل ما قاله الطاعن السوال الثالث ان القوم قد شاهدوا خروج الناقة عن الصخرة وذلك معجز قاهر يقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الالجاء وايضا شاهدوا ان الماء الذي كان شربا لكل اولئك الاقوام في احد اليومين كان شربا لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني وذلك ايضا معجز قاهر ثم ان القوم لما نحروها وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد ان نحروها فلما شاهدوا بعد اقدامهم على نحرها اثار العذاب وهو ما

بعلامتهم احمرت في اليوم الاول ثم اصفرت في اليوم الثاني ثم اسودت في اليوم الثالث فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة في اول الامر ثم شاهدوا علامات نزول العذاب الشديد في آخر
الامر هل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحا في نزول العذاب فلما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف وخرجوا عن ان
يكون توبتهم مقبولة ثم قال تعالى فتولى عنهم وفيه قولان الاول انه تولى عنهم بعد ان ماتوا والدليل عليه انه تعالى قال فاصبحوا في دارهم جاثمين ثم قال فتولى عنهم والفاء تقتضي التعقيب
تدل على انه حصل هذا التولي بعد جثومهم والثاني انه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم بدليل انه خاطب القوم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين
وذلك يدل على كونهم احياء من ثلاثة اوجه احدها انه قال لهم يا قوم والاموات لا يوصفون بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام وذلك في حق
الميت مفقود والثاني ان هذه الكلمة خطاب مع اولئك وخطاب الميت لا يجوز والثالث انه قال ولكن لا تحبون الناصحين فيجب ان يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ويمكن
ان يجاب عنه فيقال قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه فلم يقبل تلك النصيحة حتى القى نفسه في الهلاك يا اخي لقد نصحتك فلم تقبل ولم تسمع كلامي فكيف هذا
والفائدة في ذكر هذا الكلام اما لان يسمعه بعض الاحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة واما لاجل انه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك
الغصة عن قلبه وخف عليه اثر تلك المصيبة وذكروا جوابا آخر وهو ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما ان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم خاطب قتلى بدر فقيل له تكلم
مع هؤلاء الجيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب والله اعلم قوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من
العالمين انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون
اعلم ان هذا هو القصة الرابعة قال النحويون انما صرف لوط ونوح لخفته فانه مركب من ثلاثة احرف وهو ساكن الوسط اتأتون الفاحشة اتفعلون السيئة المتمادية في القبح
وفي قوله ما سبقكم بها من احد من العالمين بحثان البحث الاول قال صاحب الكشاف من الاولى زائدة لتوكيد النفي وافادة معنى الاستغراق والثانية للتبعيض فان قيل كيف يجوز
ان يقال ما سبقكم بها من احد من العالمين مع ان الشهوة داعية الى ذلك العمل ابدا والجواب انا نرى ان كثيرا من الناس يستقذر ذلك العمل فاذا جاز في الكثير منهم استقذاره لم يبعد ايضا
كثير من الاعصار بحيث لا يقدم احد من اهل تلك الاعصار عليه وفيه وجه آخر وهو ان قال لعلهم بكليتهم اقبلوا على ذلك العمل والاقبال بكليتهم على ذلك العمل مما لم يوجد في الامم
السابقة قال الحسن كانوا ينكحون الرجال في ادبارهم وكانوا لا ينكحون الا الغرباء وقال عطاء عن ابن عباس استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض البحث الثاني قوله ما سبقكم يجوز ان يكون
جملة مستانفة في التوبيخ ويجوز ان يكون صفة للفاحشة لقوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقول الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني ثم قال انكم لتأتون الرجال
شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وحفص عن عاصم انكم بكسر الالف ومذهب نافع ان يكتفي بالاستفهام في الاول من الثاني في كل
القرآن وقرأ ابن كثير ائنكم بهمزة غير ممدودة وتليين الثانية وقرأ ابو عمرو بهمزة ممدودة للتخفيف وتليين الثانية والباقون بهمزتين على الاصل قال الواحدي من استفهم
استفهاما معناه الانكار كقوله اتأتون الفاحشة وكلا طرفي الاستفهام جملة مستقلة لا يحتاج في تمامها الى شيء قوله شهوة مصدر قال ابو زيد شهي يشهى شهوة وانتصابها
على المصدر لان قوله لتأتون الرجال معناه اتشتهون شهوة وان شئت قلت انها مصدر وقع موقع الحال المسألة الثانية في بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل اعلم ان قبح هذا
العمل كالامر المستقر في الطباع فلا حاجة فيه الى التعديد على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة اولها ان اكثر الناس يحترزون عن حصول الولد لان حصوله يحمل الانسان
على طلب المال واتعاب النفس في الكسب الا انه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة حتى ان الانسان يطلب تلك اللذة بالوقاع ويحصل الولد شاء ام ابى وبهذا الطريق
يبقى النسل ولا ينقطع النوع فوضع اللذة في الوقاع يشبه الانسان الذي وضع الحب لبعض الحيوانات فانه لا بد وان يضع في ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان حتى يصير ذلك
سببا لوقوعه في ذلك الفخ فوضع اللذة في الوقاع يشبه وضع الشيء الذي يشتهيه الحيوان في الفخ والمقصود منه ابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع اذا ثبت هذا فنقول
لو تمكن تحصيل تلك اللذة بطريق لا يفضي الى الولد لم تحصل الحكمة المطلوبة ولادى ذلك الى انقطاع النسل وذلك على خلاف حكمة الله فوجب الحكم بتحريمه قطعا حتى تصير تحصيل
تلك اللذة بالطريق المفضي الى الولد الوجه الثاني وهو ان الذكورة مظنة الفعل والانوثة مظنة الانفعال فاذا صار الذكر منفعلا والانثى فاعلا كان ذلك على خلاف
الطبيعة وعلى عكس الحكمة الالهية والوجه الثالث ان الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة واذا كان الاشتغال يفيد فائدة اخرى سوى قضاء الشهوة فليكن قضاء الشهوة من المرأة
يفيد فائدة اخرى سوى قضاء الشهوة وهو حصول الولد وابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع فاما قضاء الشهوة من الذكر فانه لا يفيد الا مجرد قضاء الشهوة فكان ذلك تشبها
بالبهائم وخروجا عن الغريزة الانسانية فكان في غاية القبح الوجه الرابع هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل الا انه يبقى في الحال العار العظيم والعيب الكامل بالمفعول على وجه
لا يزول ذلك العيب عنه ابد الدهر والعاقل لا يرضى لاجل لذة خسيسة منقضية في الحال الحاق العيب الدائم الباقي بالغير والوجه الخامس انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل
والمفعول وربما يؤدي ذلك الى اقدام المفعول على قتل الفاعل لاجل انه ينفر طبعه عن رؤيته او على الحاق الفضيحة به بكل طريق يقدر عليه واما حصول هذا العمل بين الرجل والمرأة فانه يوجب
استحكام الالفة والمودة وحصول المصالح الكثيرة كما قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة الوجه السادس انه تعالى اودع
في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فاذا واقع الرجل المرأة قوي الجذب فلم يبق شيء من المني في المجاري الا وينفصل اما اذا واقع الذكر فلم يحصل في ذلك العضو المعين من المفعول
قوة جاذبة للمني وحينئذ لا يكمل الجذب فيبقى شيء من اجزاء المني في تلك المجاري ولا ينفصل ويعفن ويفسد ويتولد منه الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهذه فائدة لا يمكن

معرفتها الا بالقوانين الطبية فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل ورأيت بعض من كان ضعيفا في الدين يقول انه تعالى قال والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم وذلك يقتضي حل وطء المملوك مطلقا سواء كان ذكرا او انثى قال ولا يمكن ان يقال انا نخصص هذا العموم بقوله تعالى اتأتون الذكران ما سبقكم بها من احد من العالمين قال
لان هاتين الآيتين كل واحدة منهما اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه آخر وذلك لان المملوك قد يكون ذكرا وقد يكون انثى وايضا الذكر قد يكون مملوكا وقد لا يكون مملوكا واذا
كان الامر كذلك لم يكن تخصيص احديهما بالاخرى اولى من العكس والترجيح من هذا الجانب لان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم شرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقصة لوط شرع سائر
الانبياء وشرع محمد عليه الصلاة والسلام اولى من شرع من تقدمه من الانبياء وايضا الاصل في الملاذ والمنافع الحل وايضا الملك مطلق للتصرف فهذا تقرير هذا الاستدلال الا انا نقول في موضع
الاحتمال وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم حرمة هذا العمل والمبالغة في المنع منه والاستدلال اذا وقع في مقابلة النقل المتواتر كان باطلا
والله اعلم ثم قال تعالى حكاية عن لوط عليه السلام انه قال لهم بل انتم قوم مسرفون والمعنى كانه قال لهم بل انتم قوم مسرفون في كل الاعمال فلا يبعد منكم ايضا اقدامكم على
الاسراف ثم قال تعالى وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون والمراد اخرجوا لوطا واتباعه لانه تعالى قال في غير هذه السورة اخرجوا آل لوط
من قريتكم انهم اناس يتطهرون والظاهر انهم انما سعوا في اخراج من نهاهم عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه وذلك الناهي ليس الا لوطا عليه السلام وقومه وفي قوله
يتطهرون وجوه الاول ان ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة فمن تركه فقد تطهر الثاني ان البعد عن الاثم يسمى طهارة فقوله يتطهرون اي يتباعدون عن المعاصي
والآثام الثالث انهم انما قالوا اناس يتطهرون على سبيل السخرية بهم وبتطهيرهم عن الفواحش كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء اذا وعظهم ابعدوا عنا هذا
المتقشف وارحونا عن هذا المتزهد قوله تعالى فانجيناه واهله الا امرأته كانت من الغابرين وامطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان عاقبة المجرمين اعلم ان
قوله فانجيناه واهله يحتمل ان يكون المراد من اهله انصاره واتباعه والذين قبلوا دينه ويحتمل ان يكون المراد المتصلين به بالنسب قال ابن عباس المراد ابنتاه وقوله الا امرأته
اي زوجته يقال امرأة الرجل يعني زوجته ولا يجوز ان يقال مرء المرأة بمعنى زوجها لان الرجل بمنزلة المالك لها وليست المرأة بمنزلة المالكة للرجل فاذا اضيفت المرأة الى الرجل
بالاسم العام عرفت الزوجية وكذلك النكاح هو الرجل اذا اضيف الى المرأة بالاسم العام لم يعرف الزوجية وقوله كانت من الغابرين يقال غبر الشيء يغبر غبورا اذا مكث وبقي
قال الهذلي فغبرت بعدهم بعيش ناصب واخال اني لاحق مستتبع يعني بعدهم فمعنى الآية انها كانت من الباقين في عذاب الله تعالى وهو قول الحسن وقتادة ويجوز ان يكون
المعنى من الغابرين عن النجاة اي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة يقال غبي فلان عن هذا الامر اي تركه ويجوز ان يكون المراد انها لم تسر مع لوط واهله بل تخلفت عنه
وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب ثم قال وامطرنا عليهم مطرا يقال مطرتنا السماء وامطرتنا والاول افصح وامطرهم الله تعالى مطرا او عذابا وكذلك
امطر عليهم والمراد انه تعالى امطر عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال في آية اخرى وامطرنا عليهم حجارة من سجيل ثم قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين وفيه
مسئلتان المسألة الاولى ظاهر اللفظ وان كان مخصوصا بالرسول عليه الصلاة والسلام الا ان المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا فان قيل كيف يعتبرون ويزجرون
وقد آمنوا من عذاب الاستئصال قلنا ان عذاب الآخرة اعظم وادوم من ذلك فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة ومرتبة على عذاب الاستئصال ويكون ذلك زجرا وتحذيرا
المسألة الثانية مذهب الشافعي رضي الله عنه ان اللواط يوجب الحد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يوجبه للشافعي ان يحتج بهذه الآية من وجوه الاول انه ثبت في شريعة لوط عليه السلام رجم اللوطي
والاصل في الثابت البقاء الا ان يظهر طريان الناسخ ولم يظهر في شرع محمد عليه الصلاة والسلام ما ينسخ هذا الحكم فوجب القول ببقائه الثاني انه تعالى قال اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده وقد بينا في تفسير هذه الآية انها تدل على ان شرع من قبلنا حجة علينا الثالث انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين والظاهر ان المراد من
هذه العاقبة ما سبق ذكره وهو انزال الحجر عليهم ومن المجرمين الذين يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق فينصرف اليه فصار تقدير الآية فانظر كيف امطر
الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا
الزاجر المخصوص واذا ظهرت العلة وجب ان يحصل الحكم اينما حصلت هذه العلة والله اعلم قوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله
ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ذلكم خير
لكم ان كنتم مؤمنين اعلم ان هذا هو القصة الخامسة وقد ذكرنا ان التقدير وارسلنا الى مدين اخاهم وذكرنا ان هذه الاخوة كانت في الدين وذكرنا الوجوه فيه واختلفوا
في مدين فقيل انه اسم البلد وقيل انه اسم القبيلة بسبب انهم اولاد مدين بن ابراهيم عليه السلام ومدين صار اسما للقبيلة كما يقال بكر وتميم وشعيب من اولاده وهو شعيب بن نويب بن
مدين بن ابراهيم خليل الرحمن واعلم انه تعالى حكى عن شعيب عليه السلام انه امر قومه في هذه الآية باشياء الاول انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله وهذا اصل معتبر
في شرائع جميع الانبياء فقال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره والثاني انه ادعى النبوة فقال قد جاءتكم بينة من ربكم ويجب ان يكون المراد من البينة ههنا المعجزة لانه لا بد لمدعي
النبوة منها والا كان متنبئا لا نبيا فهذه الآية دلت على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه فاما ان تلك المعجزة من اي الانواع كانت فليس في القرآن دلالة عليه كما لم يحصل في القرآن دلالة
على كثير من معجزات رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم قال صاحب الكشاف ومن معجزات شعيب عليه السلام انه دفع الى موسى عصاه وذلك العصا حاربت التنين وايضا قال لموسى عليه السلام ان
هذه الاغنام تلد اولادا فيها سواد وبياض وقد وهبتها منك فكان الامر كما اخبر عنه ثم قال وهذه الاحوال معجزات لشعيب عليه السلام لان موسى في ذلك الوقت ما ادعى النبوة واعلم ان هذا الكلام

بناء على اصل مختلف فيه بين اصحابنا وبين المعتزلة وذلك لان عندنا الذي سيصير نبيا ورسولا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله تعالى عليه انواع المعجزات قبل اتصال الوحي اليه ويسمى ذلك ارهاصا فهذا
الارهاص عندنا جائز وعند المعتزلة غير جائز والاحوال التي حكاها صاحب الكشاف ارهاصات لموسى عليه السلام وعند المعتزلة معجزات لشعيب عليه السلام لان الارهاص عندهم غير جائز
والثالث قوله فاوفوا الكيل والميزان اعلم ان عادة الانبياء عليهم السلام انهم اذا رأوا قومهم مقبلين على نوع من انواع المفاسد اقبالا اكثر من اقبالهم على سائر انواع المفاسد
منعهم عن ذلك النوع وكان قوم شعيب عليه السلام مشغوفين بالبخس والتطفيف فلهذا السبب بدأ بذكر هذه الواقعة فقال اوفوا الكيل والميزان وههنا سؤالان السؤال الاول
الفاء في قوله فاوفوا الكيل توجب ان يكون الامر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله قد جاءتكم بينة من ربكم فكيف الوجه فيه والجواب كانه يقول البخس والتطفيف
عبارة عن الخيانة بالشيء القليل وهو امر مستقبح في العقول ومع ذلك فقد جاءت البينة والشريعة الموجبة للحرمة فلم يبق لكم فيه عذر فاوفوا الكيل السؤال الثاني كيف قال
الكيل والميزان ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود والجواب اراد بالكيل آلة الكيل وهو المكيال او سمي ما يكال به بالكيل كما قيل العيش لما يعاش به والرابع قوله ولا تبخسوا
الناس اشياءهم والمراد انه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الطرق ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة واخذ الرشوة وقطع
الطريق وانتزاع الاموال بطريق الحيل والخامس قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وذلك لانه لما كان اخذ اموال الناس بغير رضاهم يوجب المنازعة والخصومة وهما يوجبان
الفساد لا جرم قال بعده ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وقد سبق تفسير هذه الكلمة وذكروا فيه وجوها فقيل ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها بان تقدموا
على البخس في الكيل والوزن لان ذلك يتبعه الفساد وقيل اراد به المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه وقيل قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم منع من مفاسد
الدنيا وقوله ولا تفسدوا في الارض منع من مفاسد الدين حتى تكون الآية جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين واختلفوا في معنى بعد اصلاحها فقيل بعد ان صلحت
الارض بمجيء النبي بعد ان كانت فاسدة بخلوها منه فنهاهم عن الفساد وقد صارت صالحة وقيل بل المراد ان لا تفسدوا بعد ان اصلحها الله تعالى بتكثير النعم فيها والله
اعلم وحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع الى اصلين التعظيم لامر الله تعالى ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة والشفقة على خلق الله تعالى ويدخل فيه ترك البخس وترك
الافساد وحاصلهما يرجع الى ترك الايذاء كانه يقول ايصال النفع الى الكل متعذر اما كف الشر عن الكل فممكن انه عليه السلام لما ذكر هذه الخمسة قال ذلكم والاشارة الى هذه
الخمسة ومعنى خير لكم في الآخرة ان كنتم مؤمنين بالآخرة او المراد ان ترك البخس وترك الافساد خير لكم في طلب المال في الدنيا لان الناس اذا علموا منكم الوفاء والصدق والامانة رغبوا
في المعاملات معكم فكثرت اموالكم ان كنتم مؤمنين اي ان كنتم مصدقين لي في قولي قوله تعالى ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن
به وتبغونها عوجا واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين وان كان طائفة منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة
لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين اعلم ان شعيبا عليه السلام ضم الى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة اشياء الاول انه منعهم من ان يقعدوا
على طريق الدين ومنهاج الحق لاجل ان يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله ولا تقعدوا بكل صراط توعدون قولان الاول انه يحمل الصراط على الذي يسلكه الناس روي انهم كانوا يجلسون
على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام والثاني ان يحمل الصراط على مناهج الدين قال صاحب الكشاف ولا تقعدوا بكل صراط اي لا تقتدوا بالشيطان في قوله لاقعدن لهم
صراطك المستقيم قالوا والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين والدليل على ان المراد بالصراط ذلك قوله وتصدون عن سبيل الله وقوله بكل صراط يقال قعد له بمكان كذا
وعلى مكان كذا وفي مكان كذا وهذه الحروف تتعاقب في هذا الموضع لتقارب معانيها فاذا قلت قعد بمكان كذا فالباء للالصاق وهو قد التصق بذلك المكان وعلى للاستعلاء وهو قد استعلى
على ذلك المكان وفي للحلول وهو قد حل ذلك المكان واما قوله توعدون فمحله ومحل ما عطف عليه النصب على الحال والتقدير ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا
تبغون عوجا في سبيل الله والحاصل انه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال باحد هذه الامور الثلاثة واعلم انه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على البعض وجب حصول
المغايرة بينها فقوله توعدون يحصل بذكر ايصال المضار بهم واما الصد فقد يكون بالايعاد بالمضار وقد يكون بالوعد بالمنافع على تركه وقد يكون بان لا يمكنه من الذهاب الى الرسول
ليسمع كلامه واما قوله تبغونها عوجا فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية ان شعيبا عليه السلام منع القوم من ان يمنعوا الناس من قبول الدين الحق باحد هذه الطرق
الثلاثة واذا تأملت علمت ان احدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب او مقالة الا باحد هذه الطرق الثلاثة ثم قال واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه انهم اذا ذكروا كثرة
انعم الله تعالى عليهم فالظاهر ان ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن المعصية قال الزجاج وهذا الكلام يحتمل ثلاثة اوجه كثر عددكم بعد القلة وكثركم بالغنى بعد الفقر وكثركم
بالقدرة بعد الضعف ووجه ذلك انهم اذا كانوا فقراء وضعفاء فهم بمنزلة القليل في انه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة فاما تكثير عددهم بعد القلة فهو ان مدين بن ابراهيم عليه السلام
تزوج رئيا بنت لوط فولدت حتى كثر عددهم ثم قال بعده وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزي والنكال ليصير ذلك زاجرا لكم عن
العصيان والفساد فقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم المقصود منه انهم اذا تذكروا نعم الله تعالى عليهم انقادوا واطاعوا وقوله وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين المقصود منه انهم
اذا عرفوا ان عاقبة المفسدين المتمردين ليست الا الخزي والنكال احترزوا عن الفساد والعصيان فاطاعوا فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب اولا
والترهيب ثانيا ثم قال وان كان طائفة منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا والمقصود منه تقوية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمنوا لان قوله فاصبروا تهديد وكذلك
قال حتى يحكم الله بيننا والمراد اعلاء درجات المؤمنين واظهار هوان الكافرين وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا وان لم تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الآخرة ثم قال وهو خير الحاكمين يعني انه حاكم منزه

عن الجور

عن الجور والميل والحيف فلا بد وان يخص المؤمن التقي بالدرجات العالية والكافر الشقي بانواع العقوبات ونظيره قوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض قوله تعالى
قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم
بعد اذ نجانا الله منها وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اعلم
ان شعيبا عليه السلام لما قرر تلك الكلمات قال الذين استكبروا من قومه اي عن قبول تصديقه وقبول قوله لابد من احد امرين اما ان نخرجك ونخرج اتباعك من هذه القرية واما ان تعود الى ملتنا والا
فان قيل ان قولهم او لتعودن في ملتنا يدل على انه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر فهذا يقتضي انه عليه السلام كان كافرا قبل ذلك وذلك في غاية الفساد وقوله قد افترينا على الله
كذبا ان عدنا في ملتكم يدل ايضا على هذا المعنى والجواب من وجوه الاول ان اتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا بخطاب اتباعه واجروا احكامهم
عليه الثاني ان رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون انه كان منهم وان شعيبا ذكر جوابه على وفق ذلك الايهام الثالث ان شعيبا في اول امره كان يخفي دينه ومذهبه
فتوهموا انه كان على دين قومه الرابع لا يبعد ان يقال ان شعيبا كان على شريعتهم ثم انه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي اوحاه اليه الخامس المراد من قوله او لتعودن او لتصيرن
الى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء تقول العرب قد عاد الي من فلان مكروه يريدون قد صار الي منه المكروه ابتداء وانشدوا فان تكن الايام احسن مرة الي فقد عادت لهن ذنوب اراد
فقد صارت لهن ذنوب ولم يرد ان ذنوبا كانت لهن قبل الاحسان ثم انه تعالى بين ان القوم لما قالوا ذلك اجاب شعيب عن كلامهم بوجهين الاول قوله اولو كنا كارهين الهمزة للاستفهام
والواو واو الحال تقديره اتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا ومع كوننا كارهين الثاني قوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها والجواب الاول جرى مجرى
الرمز في انه لا يعود الى ملتهم وهذا الجواب الثاني تصريح بانه لا يفعل ذلك فقال ان فعلنا ذلك فقد افترينا على الله واصل الباب في النبوة والرسالة صدق اللهجة والبراءة عن
الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة ومعنى قوله اذ نجانا الله منها فيه وجوه الاول معنى اذ نجانا الله منها علمنا قبحه وفساده ونصب الادلة على انه باطل
الثاني المراد ان الله تعالى نجى قومه من تلك الملة الا انه نظم نفسه في جملتهم وان كان بريئا منها اجراء للكلام على حكم التغليب والثالث ان القوم اوهموا انه كان على ملتهم واعتقدوا
انه كان كذلك فقوله بعد اذ نجانا الله منها اي على حسب معتقدكم وفي زعمكم ثم قال وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله فاعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية على انه تعالى قد
يشاء الكفر والمعتزلة يتمسكون بها على انه تعالى لا يشاء الا الخير والصلاح اما وجه استدلال اصحابنا بهذه الآية فمن وجهين الاول ان قوله ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها يدل
على ان المنجي من الكفر هو الله تعالى ولو كان الايمان يحصل بخلق العبد لكانت النجاة من الكفر حصلت للانسان من نفسه لا من الله تعالى وذلك على نقيض قوله بعد اذ نجانا الله منها
والوجه الثاني ان معنى الآية انه ليس لنا ان نعود الى ملتكم الا ان يشاء الله ان يعيدنا الى تلك الملة ولما كانت تلك الملة كفرا كان هذا تجويزا من شعيب عليه السلام ان يعيدهم الى الكفر
وكان هذا اقرارا من شعيب بانه تعالى قد يشاء رد المسلم الى الكفر وذلك عين مذهبنا قال الواحدي ولم تزل الانبياء والاكابر يخافون العاقبة وانقلاب الامر الا ترى الى قول الخليل عليه السلام
واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وكثيرا ما كان يقول نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف توفني مسلما
اجابت المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله وما يكون لنا ان نعود الى تلك الملة الا ان يشاء الله ان يعيدنا اليها قضية شرطية وليس فيها بيان انه تعالى شاء ذلك او ما شاء والثاني ان هذا
مذكور على طريق التبعيد كما يقال لا افعل ذلك الا اذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب عليه السلام عوده الى ملتهم بما علم انه لا يكون البتة لذلك اصلا فهو على طريق التبعيد
لا على وجه الشرط الثالث ان قوله الا ان يشاء الله ليس فيه بيان ان الذي شاءه الله ما هو فنحن نحمله على ان المراد الا ان يشاء الله ربنا بان يظهر هذا الكفر من انفسنا اذا اكرهتمونا عليه
بالقتل وذلك لانه عند الاكراه على اظهار الكفر بالقتل يجوز اظهاره وما كان جائزا كان مرادا لله تعالى وكون الصبر افضل من الاظهار لا يخرج ذلك الاظهار من ان يكون مرادا لله
كما ان المسح على الخفين مراد الله تعالى وان كان غسل الرجلين افضل الرابع ان قوله لنخرجنك يا شعيب المراد الاخراج عن القرية فيحمل قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا العود الى القرية لانا
فكذا نحن طلبنا ان نخرج من القرية ان نعود فيها الا باذن الله ومشيئته الخامس ان نقول يجب حمل المشيئة ههنا على الامر لان قوله وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله معناه
فانه اذا شاء كان لنا ان نعود فيها وقوله لنا ان نعود فيها اي يكون ذلك العود جائزا والمشيئة عند اهل السنة لا توجب جواز الفعل فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ولا يجوز له
فعله انما الذي يوجب الجواز هو الامر فثبت ان المراد من المشيئة ههنا الامر فكان التقدير الا ان يأمر الله بعودنا في ملتكم فانا نعود اليها والشريعة التي صارت منسوخة لا يبعد ان
يأمر الله بالعمل بها مرة اخرى وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم والوجه السادس في الجواب ما ذكره الجبائي فقال المراد من الملة الشريعة التي لا يجوز اختلاف العبد فيها
بالاوقات كالصلاة والصيام وغيرهما فقال شعيب وما يكون لنا ان نعود في ملتكم ولما دخل في ذلك كل ما هم عليه وكان من الجائز ان يكون بعض تلك الاحكام والشرائع باقية غير منسوخة
لا جرم قال الا ان يشاء الله والمعنى الا ان يشاء الله ابقاء بعضها فيدلنا عليه ثم نعود اليه فهذا الاستثناء عائد الى الاحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها وغير عائد الى
ما لا يقبل التغيير البتة فهذه اسئلة القوم على هذه الطريقة وهي جيدة وفي الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ولا يلزم من ضعف استدلال اصحابنا بهذه الآية دخول الضعف
في المذهب واما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الاول انهم قالوا ظاهر قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا يقتضي انه لو شاء
الله عودنا اليها لكان لنا ان نعود اليها وذلك يقتضي ان كل ما شاء الله وجوده كان فعله جائزا مأذونا فيه ولم يكن حراما قالوا وهذا عين مذهبنا ان كل ما اراد الله تعالى حصوله
كان حسنا مأذونا فيه وما كان حراما ممنوعا منه لم يكن مرادا لله تعالى الوجه الثاني لهم انهم قالوا ان قوله لنخرجنك او لتعودن لا وجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم لان قولهم عن رجعهم

القرية تعلق الله وعودهم الى ملتهم ايضا بخلق الله تعالى واذا كان حصول القسمين بخلق الله تعالى لم يبق للفرق بين القسمين فايدة واعلم انه لما تعارض استدلال الفريقين في هذه الآية
وجب الرجوع الى ساير الآيات في هذا الباب والله اعلم وسع ربنا كل شيء علما ففيه مسايل المسألة الاولى في تعلق هذا الكلام بالكلام الاول وجوه قال القاضي قد بطل حمل الآية على
ان قول شعيب الا ان يشاء الله ربنا معناه الا ان يختلف المصلحة في تلك العبادات في تكليفنا بها والعالم بالمصالح ليس الا من وسع علمه كل شيء فلذلك اتبعه بهذا القول وقال اصحابنا
تعلق هذا الكلام بما قبله ان القوم لما قالوا لشعيب اما ان تخرج من قريتنا واما ان تعود الى ملتنا فقال شعيب عليه السلام وسع ربنا كل شيء علما فربما كان في علمه حصول قسم ثالث وهو ان
نبقى في القرية من غير ان نعود الى ملتكم بل يجعلكم مقهورين تحت امرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا وهذا الوجه اولى مما قاله القاضي لان قوله على الله توكلنا لا يليق الا بهذا الوجه
القاضي المسألة الثانية قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه تعالى كان عالما في الازل بجميع الاشياء لان قوله وسع فعل ماض فيتناول كل ما مضى واذا ثبت انه كان في الازل عالما بجميع المعلومات
وجب ان لا تتغير معلومات الله تعالى بحال ثبت انه لزمت الاحكام وجفت الاقلام والسعيد من سعد في علم الله تعالى والشقي من شقي في علم الله تعالى وسع ربنا كل شيء يدل على انه عالم
بالحال والمستقبل وعالم بالمعدوم اذ لو كان كيف كان يكون فهذه الاقسام اربعة وكل واحد من هذه الاقسام الاربعة يقع على اربعة اوجه اما الماضي فهو ان يعلم انه لما كان ماضيا وعلم انه لو لم
يكن ماضيا كان في اوانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون فهي اقسام اربعة بحسب الماضي واعتبر هذه الاقسام الاربعة بحسب
المستقبل وبحسب المعدوم المحض فيكون المجموع ستة عشر ثم اعتبر هذه الاقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والالوان والطعوم والروايح وكذا القول في ساير المفردات
من انواع الاعراض واجناسها فلاح يلوح لعقلك من قوله وسع ربنا كل شيء علما بحر لا نهاية له ومجموع عقول العقلاء الى اول خطوة من خطوات ساحله المسألة الثالثة قال الواحدي
قوله وسع ربنا كل شيء علما منصوب على التمييز واعلم انه عليه السلام ختم كلامه بامرين الاول بالتوكل على الله توكلنا وهذا يفيد الحصر اي عليه توكلنا لا على غيره وكانه في هذا المقام قطع نظره عن
الاسباب وارتقى الى مسبب الاسباب والثاني بالدعاء فقال ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق قال ابن عباس والحسن وقتاده والسدي احكم واقض قال الفراء واهل
عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح لانه يفتح مواضع الحق وعن ابن عباس انه قال ما كنت ادري قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول لزوجها
تعالى افاتحك اي احاكمك قال الزجاج وجايز ان يكون قوله افتح بيننا وبين قومنا اي اظهر امرنا حتى ينفتح ما بيننا وبين قومنا وينكشف والمراد منه ان ينزل عليهم عذابا
يدل على كونهم مبطلين وعلى كون شعيب وقومه محقين وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتبيين ثم قال وانت خير الفاتحين والمراد منه الثناء على الله تعالى واحتج اصحابنا
بهذا اللفظ على انه هو الذي يخلق الايمان في العبد فقالوا الايمان اشرف المحدثات وافضل المنافع والخيرات والايمان فتح لانه يفتح ابواب الخيرات ولو فسرنا الفتح بالكشف والبيان
فلا شك ان الايمان كذلك اذا ثبت هذا فنقول لو كان موجد الايمان هو العبد لكان خير الفاتحين هو العبد وذلك ينقض قوله تعالى خير الفاتحين والله اعلم قوله تعالى
وقال الملا الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين الذين كذبوا شعيبا كان
لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين
اعلم انه تعالى بين عظم ضلالهم بتكذيب شعيب ثم بين انهم لم يقتصروا على ذلك حتى اضلوا غيرهم ولاموهم على متابعته فقالوا لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون واختلفوا فقال
بعضهم خاسرون في الدين وقال آخرون خاسرون في الدنيا اولا والاضلال ثانيا فاستحقوا الاهلاك فلهذا قال تعالى فاخذتهم الرجفة وهي الزلزلة الشديدة المهلكة
فاذا انضاف اليها النار الشديد المحرق على ما ذكره تعالى في قصة الظلة كان الهلاك اعظم لانه جاءهم العذاب من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاصبحوا في ديارهم جاثمين
جاثمين اي جامدين ساكنين بلا حراك وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الالفاظ ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها وفيه بحثان البحث الاول في
كان لم يغنوا فيها قولان احدهما يقال غني القوم في دارهم اذا طال مقامهم فيها والمغاني المنازل التي كان بها اهلوها واحدها مغنى قال الشاعر ولقد غنوا فيها
بانعم عيشة في ظل ملك ثابت الاوتاد اراد اقاموا فيها وعلى هذا الوجه كان معنى كان لم يغنوا فيها كان لم يقيموا ولم ينزلوا فيها والقول الثاني قال الزجاج كان لم يغنوا
فيها كان لم يعيشوا فيها مستغنين يقال غني الرجل يغنى اذا استغنى وهو من الغنى الذي هو ضد الفقر اذا عرفت هذا فنقول على التقديرين شبه الله تعالى حال هؤلاء المكذبين
بحال من لم يكن قط في تلك الديار قال الشاعر كان لم يكن بين الحجون الى الصفا انيس ولم يسمر بمكة سامر بلى نحن كنا اهلها فابادنا صروف الليالي والجدود العواثر
البحث الثاني قوله الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها يدل على ان ذلك العذاب كان مختصا باولئك المكذبين وذلك يدل على اشياء احدها ان ذلك العذاب انما حدث
بتخليق فاعل مختار وليس ذلك اثر الكواكب والطبيعة والا لحصل في اتباع شعيب كما حصل في حق الكفار وثانيها يدل على ان ذلك الفاعل المختار عالم بجميع الجزئيات حتى
يمكنه التمييز بين المطيع وبين العاصي وثالثها يدل على المعجز العظيم في حق شعيب عليه السلام لان العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة كان
ذلك من اعظم المعجزات ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين وانما كرر قوله الذين كذبوا شعيبا لتعظيم الذم لهم وتفظيع ما يستحقون من الجزاء على جهلهم والعرب
تكرر مثل هذا في التفخيم والتعظيم فيقول الرجل لغيره اخوك الذي ظلمنا اخوك الذي اخذ اموالنا اخوك الذي هتك اعراضنا وايضا ان القوم لما قالوا لئن اتبعتم شعيبا
انكم اذا لخاسرون بين تعالى ان الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون ثم قال تعالى فتولى عنهم واختلفوا في انه تولى بعد نزول العذاب بهم او قبل ذلك فقد سبق ذكر هذه
المسألة قال الكلبي خرج من بين اظهرهم ولم يعذب قوم نبي حتى اخرج من بينهم ثم قال فكيف آسى على قوم كافرين الاسى شدة الحزن قال العجاج واحلت صباه من قوط الاسى اذا عرا

في الآية قولان الاول انه اشتد حزنه على قومه لانهم كانوا كثيرين وكان يتوقع منهم الاستجابة للايمان فلما نزل بهم ذلك الهلاك العظيم حصل في قلبه غم عظيم من جهة الوصلة والقرابة
والمجاورة وطول الالفة ثم عزى نفسه وقال فكيف آسى على قوم كافرين لانهم هم الذين اهلكوا انفسهم بسبب اصرارهم على الكفر والقول الثاني ان المراد لقد اعذرت اليكم في الابلاغ
والنصيحة والتحذير مما حل بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف آسى عليكم يعني انهم ليسوا مستحقين لان ياسى الانسان عليهم قال صاحب الكشاف وقرا يحيى بن وثاب فكيف ايسى
اي بكسر الهمزة والله اعلم قوله تعالى وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها بالباساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى
عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فاخذناهم بغتة وهم لا يشعرون اعلم انه تعالى لما عرفنا احوال هؤلاء الانبياء واحوال ما جرى على اممهم كان من
الجايز ان يظن انه تعالى ما انزل عذاب الاستيصال الا في زمن هؤلاء الانبياء فقط فبين في هذه الآية ان هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة التي بها يفعل ذلك فقال
وما ارسلنا في قرية من نبي وانما ذكر القرية لانها مجتمع القوم الذين اليهم يبعث الرسل ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لانها مجتمع الاقوام وقوله من نبي فيه حذف واضمار والتقدير
من نبي فكذب او فكذبه اهلها الا اخذنا اهلها بالباساء والضراء قال الزجاج الباساء كل ما نالهم من شدة في اموالهم والضراء ما نالهم من الامراض وقيل على العكس ثم بين تعالى
انه يفعل ذلك لكي يتضرعوا ومعناه يتضرعوا والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى ولما علمنا ان قوله لعلهم لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى وجب حمله على ان المراد انه
تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من كل المكلفين الايمان والطاعة وقال اصحابنا لما ثبت بالدليل ان تعليل افعال الله تعالى واحكامه محال
وجب حمل الآية على انه تعالى بين ان تدبيره في اهل القرى لا يجري على نمط واحد وانما يدبرهم بما يكون الى الايمان اقرب فقال ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة لان ورود النعمة في البدن والمال
بعد الباساء والضراء يدعو الى الانقياد والاشتغال بالشكر ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء قال اهل اللغة السيئة كل ما يسوء صاحبه والحسنة ما يستحسنه الطبع
والعقل والمعنى انه تعالى اخبرنا انه ياخذ اهل المعاصي بالشدة تارة وبالرخاء اخرى وقوله حتى عفوا قال الكسائي يقال عفا الشعر وغيره اذا كثر يعفو فهو عاف ومنه قوله تعالى
حتى عفوا يعني كثروا ومنه ما ورد في الحديث انه عليه السلام امر ان تحفى الشوارب وتعفى اللحى يعني توفر وتكثر وقوله وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فالمعنى انهم متى نالهم
الشدة قالوا هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل وتلك عادة الدهر ولم يكن ما مسنا من الباساء والضراء عقوبة من الله تعالى وهذه الحكاية تدل على انهم لم يشتغلوا بما
دبرهم الله تعالى عليه من رخاء بعد شدة وامن بعد خوف بل عدلوا الى ان هذه عادة الزمان في اهله فمرة يحصل فيهم الشدة والضر ومرة يحصل لهم الرخاء والراحة فبين تعالى
انه ازال عذرهم وازاح علتهم فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الامهال وقوله فاخذناهم بغتة والمعنى انهم لما افسدوا على النوعين اخذهم الله بغتة من حيث لا يشعرون ليكون ذلك
اعظم من الحسرة وقوله وهم لا يشعرون اي بنزول العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى ان يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها قوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا
واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون افامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا بياتا وهم نايمون
اوامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى وهم يلعبون افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان
الذين عصوا وتمردوا اخذهم الله تعالى بغتة بين في هذه الآية انهم لو اطاعوا لفتح الله تعالى عليهم ابواب الخيرات فقال ولو ان اهل القرى آمنوا بالله وملايكته وكتبه ورسله
واليوم الآخر واتقوا ما نهى الله وحرمه لفتحنا عليهم بركات من السماء بالمطر وبركات من الارض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والانعام وحصول الامن والسلامة وذلك
لان السماء تجري مجرى الاب والارض تجري مجرى الام ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره وقوله ولكن كذبوا يعني الرسل فاخذناهم بالجدب
والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر والمعصية ثم انه تعالى اعاد التهديد بعذاب الاستيصال فقال افامن اهل القرى وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم والمقصود انه تعالى خوفهم
بنزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون فيه في غاية الغفلة وهو حال النوم بالليل وحال الضحى بالنهار لانه الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات وقوله وهم
يلعبون يحتمل التشاغل بامور الدنيا فهو لهو ولعب ويحتمل خوضهم في كفرهم لان ذلك كاللعب في انه يضر ولا ينفع قرا اكثر القراء اوامن بفتح الواو وهو حرف العطف دخلت
عليه همزة الاستفهام كما دخلت في قوله اثم اذا ما وقع وقوله اوكلما عاهدوا وهذه القراءة اشبه بما قبله وما بعده لان ما قبله افامن اهل القرى وما بعده افامنوا مكر الله اولم
يهد للذين يرثون الارض وقرا نافع وابن عامر او امن ساكنة الواو وتستعمل على ضربين احدهما ان تكون بمعنى احد الشيئين كقولك زيد او عمرو جاء والمعنى احدهما جاء و
الضرب الثاني ان تكون للاضراب عما قبلها كقولك انا اخرج ثم تقول او اقيم اضربت عن الخروج واثبت الاقامة كانك قلت لا بل اقيم فوجه هذه القراءة انه جعل او للاضراب لا على ان ابطل
الاول وهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون فكان المعنى في هذه الآية امنوا هذه الضروب من العذاب وان شئت جعلت او هنا التي لاحد الشيئين
ويكون المعنى افامنوا احدى هذه العقوبات وقوله ضحى والضحى صدر النهار واصله الظهور من قولهم ضحى للشمس اذا ظهر ثم قال تعالى افامنوا مكر الله وقد سبق تفسير المكر في
اللغة ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة آل عمران عند قوله ومكروا ومكر الله وقوله افامنوا مكر الله المراد ان ياتيهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله على وجه التحذير وسمى
هذا العذاب مكرا توسعا لان الواحد منا اذا اراد المكر بصاحبه فانه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به فسمى العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون وبين انه لا يامن نزول عذاب الله
على هذا الوجه الا القوم الخاسرون وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم فلا يخافونه ومن هذا سبيله فهو اخسر الخاسرين في الدنيا والاخرة لانه اوقع نفسه في الدنيا في الضرر
وفي الاخرة في اشد العذاب قوله تعالى اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون

تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل
الايات حال الكفار الذين اهلكوا بالاستئصال مجملا ومفصلا اتبعه ببيان ان الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح اديانهم وطاعاتهم وفي الاية مسائل
المسألة الاولى اختلف القراء فقرأ بعضهم اولم يهد بالياء المعجمة من تحتها وبعضهم بالنون قال الزجاج اذا قرئ بالياء المعجمة من تحت كان قوله ان لو نشاء مرفوعا بانه فاعل ومعنى اولم
يهد للذين يخلفون اولئك المتقدمين ويرثون ارضهم وديارهم هذا الشأن وهو ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم واهلكنا الوارثين كما اهلكنا المورثين واذا
قرئ بالنون فهو منصوب كأنه قيل اولم نهد للوارثين هذا الشأن يعني اولم نبين لهم ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم **المسألة الثانية** المعنى اولم نبين للذين يرثون
الارض بعد اهلاك من كان قبلهم فنهلكهم بعد هؤلاء وهو معنى قوله لو نشاء اصبناهم اي بعقاب ذنوبهم وقوله ونطبع على قلوبهم اي ان لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون اي
لا يقبلون ولا يتعظون ولا ينزجرون والتحقيق ان المراد اما الاهلاك واما الطبع على القلب لان الاهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب فانه اذا اهلكه يستحيل ان يطبع على قلبه **المسألة الثالثة**
استدل اصحابنا على انه تعالى قد يمنع العبد عن الايمان بقوله ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه في آيات
كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع انه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها ان صاحبها لا يؤمن وتلك العلامة غير مانعة عن الايمان وقال الكعبي انما اضاف الطبع
الى نفسه لاجل ان القوم انما صاروا الى ذلك الكفر عند امره وامتحانه فهو كقوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا واعلم ان البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مرارا كثيرة فلا فائدة في
الاعادة **المسألة الرابعة** قوله ونطبع هل هو منقطع عما قبله او معطوف على ما قبله فيه قولان الاول انه منقطع عن الذي قبله لان قوله اصبناهم ماض ونطبع
مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن بل هو منقطع عما قبله والتقدير ونحن نطبع على قلوبهم والقول الثاني انه معطوف على ما قبله قال صاحب الكشاف هو معطوف على ما دل عليه معنى
اولم يهد كأنه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم او معطوف على قوله يرثون الارض ثم قال ولا يجوز ان يكون معطوفا على اصبناهم لانهم كانوا كفارا وكل كافر فهو مطبوع
على قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع على قلوبهم يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال هذا تقرير قول صاحب الكشاف على اقوى الوجوه وهو ضعيف لان كونه مطبوعا انما يحصل حال استمراره
عليه فهو يكفر اولا ثم يصير مطبوعا عليه في الكفر فلم يكن هذا منافيا لصحة العطف والله اعلم ثم قال تعالى تلك القرى نقص عليك من انبائها والمراد بتلك القرى قرى الاقوام الخمسة
الذين وصفهم الله تعالى فيما سبق وهم قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب عليهم السلام نقص عليك من اخبارها كيف اهلكت واما اخبار غير هؤلاء القوم فلم نقصها عليك وانما
قص الله تعالى انباء اهل هذه القرى لانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا انهم على الحق فذكرها الله تعالى تنبيها لقوم محمد صلى الله عليه وآله وسلم على الاحتراز
من مثل تلك الاعمال ثم عزاه الله تعالى بقوله ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات يريد الانبياء الذين ارسلوا اليهم وقوله فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فيه اقوال الاول
قال ابن عباس والسدي فما كان اولئك الكفار ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا به يوم اخذ ميثاقهم حين اخرجهم من ظهر آدم فآمنوا كرها واقروا باللسان
واضمروا التكذيب والثاني قال الزجاج فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤية المعجزات والثالث ما كانوا ليؤمنوا بعد اهلاكهم ولو رددناهم الى دار التكليف ليؤمنوا بما
كذبوا به قبل اهلاكهم ونظيره ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والرابع انهم قبل مجيء الرسل كانوا مصرين على الكفر فهؤلاء ما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل ايضا والخامس ما كانوا
ليؤمنوا في الزمان المستقبل بما كذبوا به في الزمان الماضي ثم انه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين قال الزجاج والكاف في كذلك نصب والمعنى
مثل ذلك طبع الله على قلوب كفار الامم الخالية يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب عليهم ان لا يؤمنوا ابدا قوله تعالى **وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا
اكثرهم لفاسقين** وفيه قولان الاول قال ابن عباس الوفاء بالعهد الذي عاهدهم الله تعالى وهم في صلب آدم حيث قال الست بربكم قالوا بلى فلما اخذ الله تعالى منهم هذا
العهد واقروا به ثم خالفوا ذلك صار كأنه ما كان لهم عهد فلهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من عهد والثاني قال ابن مسعود العهد ههنا الايمان والدليل عليه قوله تعالى الا من اتخذ عند
الرحمن عهدا يعني آمن وقال لا اله الا الله والثالث ان العهد عبارة عن وضع الادلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة وعلى هذا التقدير فالمراد وما وجدنا لاكثرهم من الوفاء بالعهد
ثم قال وان وجدنا اكثرهم لفاسقين اي ان الشأن والحديث وجدنا اكثرهم لفاسقين خارجين عن الطاعة مارقين عن الدين قوله تعالى **ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا
الى فرعون وملائه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين** اعلم ان هذا هو القصة السادسة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة وذكر في هذه القصة من
الشرح والتفصيل ما لم يذكره في سائر القصص لاجل ان معجزات موسى عليه السلام كانت اقوى من معجزات سائر الانبياء وجهل قومه كان اعظم وافحش من جهل سائر الاقوام واعلم ان الكناية
في قوله من بعدهم يجوز ان يعود الى الانبياء الذين جرى ذكرهم ويجوز ان يعود الى الامم الذين تقدم اهلاكهم وقوله باياتنا فيه مباحث البحث الاول هذه الاية تدل على ان النبي لا بد
له من آية ومعجزة يمتاز بها عن غيره اذ لو لم يكن مختصا بهذه الاية تدل على انه تعالى آتاه آيات كثيرة ومعجزات كثيرة والبحث الثاني قال ابن عباس اول آياته العصا ثم اليد ضرب بالعصا
باب فرعون ففزع منها فشاب رأسه فاستحيا فخضب بالسواد فهو اول من خضب قال وآخر الايات الطمس قال وللعصا فوائد كثيرة منها ما هو مذكور في القرآن كقوله هي عصاي اتوكأ عليها
واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وذكر الله تعالى من تلك الايات في القرآن قوله فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وذكر ابن عباس اشياء اخرى منها انه كان يضرب
بها الارض فتنبت ومنها انه كان يحارب اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه ومنها انها كانت تشتعل في الليل كاشتعال الشمعة ومنها انه كان يصير كالحبل الطويل فيخرج الماء
من البئر العميقة واعلم ان الفوائد المذكورة في القرآن معلومة فاما الامور التي هي غير مذكورة في القرآن فكل ما ورد به خبر صحيح فهو مقبول وما لا فلا وقوله انه كان يضرب بها الارض فيخرج النبات

ضعيف لان القرآن يدل على ان موسى عليه السلام يفزع الى العصا في الماء الخارج من الحجر وما كان يفزع اليها في طلب الطعام اما قوله فظلموا بها اي فظلموا بالايات التي جاءتهم لان الظلم وضع الشيء
في غير موضعه فلما كانت تلك الايات قاهرة ظاهرة ثم انهم كفروا بها فوضعوا الانكار في موضع الاقرار والكفر في موضع الايمان كان ذلك ظلما منهم على تلك الايات ثم قال فانظر
اي بعين عقلك كيف كان عاقبة المفسدين وكيف فعلنا بهم قوله تعالى **وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة
من ربكم فارسل معي بني اسرائيل قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين** في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه كان يقال لملوك مصر الفراعنة كما
يقال لملوك فارس الاكاسرة فكأنه قال يا ملك مصر وكان اسمه قابوس وقيل الوليد بن مصعب بن الريان **المسألة الثانية** قوله اني رسول من رب العالمين فيه اشارة الى ما يدل على وجود
الاله تعالى فان قوله رب العالمين يدل على ان العالم موجود موصوف بصفات لاجلها افتقر الى رب يربيه واله يوجده ويخلقه ثم قال حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق والمعنى ان الرسول
لا يقول الا الحق فصار نظم هذا الكلام كأنه قال انا رسول الله ورسول الله لا يقول الا الحق ينتج اني لا اقول الا الحق ولما كانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ذكر ما يدل على صحة
المقدمة الاولى وهو قوله قد جئتكم ببينة من ربكم وهي المعجزة الظاهرة القاهرة ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم وهو قوله فارسل معي بني اسرائيل ولما سمع فرعون
هذا الكلام قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين واعلم ان دليل موسى عليه السلام كان مبنيا على مقدمات احدها ان لهذا العالم الها قادرا عالما حكيما والثانية
انه ارسله اليهم بدليل انه اظهر المعجز على وفق دعواه ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون رسولا حقا والثالثة انه متى كان الامر كذلك كان كل ما بلغه من الله تعالى اليهم حقا
وصدقا ثم ان فرعون ما نازعه في شيء من هذه المقدمات الا في طلب المعجز وهذا يوهم انه كان مساعدا على صحة سائر المقدمات وقد ذكرنا في سورة طه ان العلماء اختلفوا في ان
فرعون هل كان عارفا بربه ام لا وبتقدير ان يجب حصول ان ظهور المعجز يدل اولا على وجود الاله القادر المختار وطلب منه اظهار تلك البينة حتى انه ان اظهرها وان كان ذلك دليلا
على وجود الاله اولا وعلى صحة نبوته ثانيا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة كونه مقرا بوجود الاله الفاعل المختار **المسألة الثالثة** قرأ نافع حقيق
علي مشددة الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف اما قراءة نافع فحقيق يجوز ان يكون بمعنى فاعل قال الليث حق الشيء معناه وجب ويحق عليك ان تفعله وحقيق علي
ان افعله بمعنى فاعل والمعنى وجب علي ترك القول على الله الا بالحق ويجوز ان يكون بمعنى مفعول فعيل في موضع مفعول تقول العرب حق علي ان كذا واني لمحقوق على ان افعل خيرا
اي حق علي ذلك بمعنى استحق اذا عرفت هذا فنقول حجة نافع في تشديد الياء ان حق يتعدى بعلى قال تعالى فحق علينا قول ربنا وقال فحق علينا القول فحقيق يجوز ان يكون موصولا
بحرف على من هذا الوجه وايضا فان قوله حقيق بمعنى واجب فلما كان وجب يتعدى بعلى كذلك حقيق اذا اريد به وجب يتعدى بعلى واما قراءة العامة حقيق على ان لا اقول بتخفيف الياء ففيه وجوه
الاول ان العرب تجعل الباء في موضع على تقول رميت على القوس وبالقوس وجئت على حال حسنة وبحال حسنة قال الاخفش وهذا كما قال ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وكما وقعت
الباء في قوله بكل صراط توعدون موضع على كذلك وقعت كلمة على موقع الباء في قوله حقيق على ان لا اقول ويؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله حقيق بان لا اقول وعلى هذه القراءة
فالتقدير انا حقيق بان لا اقول وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء وخبره ان لا اقول الثاني ان الحق هو الثابت الدائم والحقيق مبالغة فيه فكان المعنى انا ثابت مستمر على ان لا اقول
الا الحق الثالث الحقيق ههنا بمعنى المحقوق وهو من قولك حققت الرجل اذا تحققته وعرفته على يقين ولفظة على ههنا تفرق بالاوصاف اللازمة الاصلية كقوله تعالى فطرة الله التي
فطر الناس عليها وتقول جاءني فلان على هيئته وعادته وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات فمعنى الاية لم اعرف ولم اتحقق الا على قول الحق والله اعلم واما قوله
فارسل معي بني اسرائيل اي اطلق عنهم وخلهم وكان فرعون قد استخدمهم في الاعمال الشاقة مثل ضرب اللبن ونقل التراب فعند هذا الكلام قال فرعون ان كنت جئت باية
فات بها ان كنت من الصادقين وفيه بحثان الاول لقائل ان يقول كيف قال له فات بها بعد قوله ان كنت جئت باية وجوابه ان كنت جئت باية من عند من ارسلك
فاتني بها واحضرها عندي ليصح دعواك ويثبت صدقك والبحث الثاني ان قوله ان كنت من الصادقين جزاء وقع بين الشرطين فكيف حكمه وجوابه
ان نظيره قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وههنا المؤخر في اللفظ يكون مقدما في المعنى وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم والله اعلم قوله تعالى
فالقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين قال الملأ من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تأمرون
اعلم ان فرعون لما طالب موسى باقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى ان معجزته كانت قلب العصا ثعبانا واظهار اليد البيضاء والكلام في هذه الاية يقع على وجوه الاول
ان جماعة الطبيعيين ينكرون امكان انقلاب العصا ثعبانا وقالوا الدليل على امتناعه ان تجويز انقلاب العصا ثعبانا يوجب ارتفاع الوثوق عن المعلوم الضروري وذلك
باطل وما يفضي الى الباطل فهو باطل انما قلنا ان تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك لانا لو جوزنا ان يتولد الثعبان العظيم عن العصا الصغيرة لجوزنا
ايضا ان يتولد الانسان الشاب القوي عن التبنة الواحدة والحبة الواحدة من الشعير ولو جوزنا ذلك لجوزنا في هذا الانسان الذي نشاهده الآن انه انما حدث الآن دفعة
واحدة لا من الابوين ولجوزنا في زيد الذي نشاهده الآن انه ليس هو زيد الاول الذي بالامس بل هو شخص آخر حدث الآن دفعة واحدة ومعلوم ان من فتح على نفسه ابواب
هذه التجويزات فان جمهور العقلاء يحكمون عليه بالخبل والعته والجنون ولانا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار انقلبت دما ولجوزنا في التراب الذي
كان في منزله انه انقلب دقيقا وفي الدقيق الذي كان في البيت انه انقلب ترابا وتجويز امثال هذه الاشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب الدخول في السفسطة وذلك باطل
قطعا فما يفضي اليه كان ايضا باطلا فان قيل تجويز امثال هذه الاشياء مختص بزمان دعوة الانبياء وهذا الزمان ليس كذلك فقد حصل الامان في هذا الزمان عن تجويز هذه الاحوال كذا الجواب

عند من جوز الاول ان هذا التجويز اذا كان قائما في الحال كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان حكما لا يعرف الا بالدليل الغامض فكان يلزم ان يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلا
باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين فكان يلزم في جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض فكان يلزم ان يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض ان يجوز وكل ما ذكرناه
من الجهات وان لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها وحيث تراهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا ان ما ذكرتموه فاسد الثاني انا لو جوزنا امثال هذه الاحوال في زمان النبوة فانه
يبطل به ايضا القول بصحة النبوة فانه اذا جاز ان تنقلب العصا ثعبانا جاز في الشخص الذي شاهدناه انه ليس هو الشخص الاول بل الله تعالى اعدم الشخص الاول واوجد شخصا واحدا
آخر يساويه في جميع الصفات وعلى هذا التقدير فلا يمكننا ان نعلم ان هذا الذي نراه الان هو الذي رأيناه بالبكرة ومن جوز ذلك لزمه وقوع الشك في الدين واموره على نبينا عليه
السلام ان ذلك الشخص هل هو الذي رآه بالامس ام لا ومعلوم ان تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة الثالث وهو ان هذا الزمان وان لم يكن زمان جواز المعجزات الا
انه زمان جواز الكرامات عندكم فلم لا تجوزونه فهذا جملة الكلام في هذا المقام واعلم ان القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها موضع صعب مشكل والعقلاء
اضطربوا فيه وحصل لاهل العالم فيه ثلاثة اقوال الاول قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول اصحابنا وذلك لانهم جوزوا تولد الانسان وسائر انواع الحيوان والنبات دفعة
واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا اصل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد ان يكون حيا عالما قادرا عاقلا فاهما من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب وجوزوا
في الاعمى الذي يكون بالاندلس ان يبصر في ظلمة الليل البقة التي تكون باقصى المشرق مع ان الانسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس طالعة في ضياء النهار فهذا هو قول اصحابنا
والقول الثاني قول الفلاسفة الطبيعيين وهو ان ذلك ممتنع على الاطلاق وزعموا انه لا يجوز حدوث هذه الاشياء ودخولها في الوجود الا على هذا الوجه المخصوص والطريق
قالوا وبهذا الطريق دفعنا عن انفسنا التزام الجهالات التي ذكرناها والمحالات التي شرحناها واعلم انهم وان زعموا ان ذلك غير لازم لهم الا انه في التحقيق يلزمهم ذلك لزوما
لا دافع له وتقريره ان هذه الحوادث التي تحدث في عالمنا هذا اما ان تحدث لا لمؤثر او لمؤثر وعلى التقديرين فالقول الذي ذكرناه لازم اما على القول بانها تحدث لا عن مؤثر
فهذا القول باطل في صريح العقل الا انه مع تجويزه فالالزام المذكور لازم لانا اذا جوزنا حدوث الاشياء لا عن مؤثر ولا عن موجد فكيف الامان من تجويز حدوث
انسان لا عن الابوين ومن تجويز انقلاب الجبل ذهبا والبحر دما فان من يجوز حدوث بعض الاشياء لا عن مؤثر فليس يبعد عند العقل من تجويز حدوث سائر الاشياء لا عن
مؤثر فثبت ان على هذا التقدير فالالزام المذكور لازم واما على التقدير الثاني وهو اثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر اما ان يكون موجبا بالذات واما ان
يكون فاعلا بالاختيار اما على التقدير الاول فالالزامات المذكورة لازمة وتقريره انه اذا كان مؤثر العالم ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم بان اختصاص كل وقت معين
بالحادث الذي حدث فيه انما كان لاجل انه يجب اختلاف الاشكال الفلكية مختلف حوادث هذا العالم لانه بغير هذا المعنى امتنع ان يكون العلة القديمة الدائمة سببا
لحدوث المعلول الحادث المتغير واذا ثبت هذا فنقول كيف الامان من ان يحدث في الفلك شكل غريب يقتضي حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين وانتقال مادة
الجبل من الصورة الجبلية الى الصورة الذهبية او الصورة الحيوانية ومع تجويزه فالالزامات المذكورة واما على التقدير الثاني وهو ان يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا
فلا شك ان جميع الاشياء المذكورة محتملة لانه لا يمتنع ان يقال ان ذلك الفاعل المختار تعلق بارادته انشاء دفعة واحدة لا عن الابوين وقلب الجبل ذهبا والبحر دما فثبت
ان الاشياء التي الزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وانه لا دافع لها البتة والقول الثالث هو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها
عن مجاريها في بعض الصور دون بعض فاكثر شيوخهم يجوزون حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس ويجوزون حدوث الزرع
لا عن سابقة بذر قالوا انه لا يجوز ان يكون الجوهر الفرد موصوفا بالعلم والقدرة والحياة بل صحة هذه الاشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص وزعموا
ان عند كون الحاسة سليمة وكون المرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الادراك وعند فقدان احد هذه الشرائط يمتنع حصول الادراك وبالجملة
فالمعتزلة في بعض الصور لا يعتبرون مجاري العادات ويزعمون ان انقلابها ممكن وانخراقها جائز وفي سائر الصور يزعمون انها واجبة ممتنع زوالها وانقلابها وليس لهم
بين البابين قانون مضبوط ولا ضابط معلوم فلا جرم كان قولهم ادخل الاقاويل في الفساد اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول ذوات الاجسام متماثلة في تمام الماهية
وكل ما صح على الشيء صح على مثله فوجب ان يصح على كل جسم ما صح على غيره فاذا صح على بعض الاجسام صفة من الصفات وجب ان يصح على كلها مثل تلك الصفة واذا كان كذلك كان
جسم العصا قابلا للصفات التي باعتبارها تصير ثعبانا واذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا امرا ممكنا لذاته وثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلزم القطع
بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا وذلك هو المطلوب وهذا الدليل موقوف على اثبات مقدمات ان الاجسام متماثلة في تمام الذات واثبات ان حكم الشيء حكم
مثله واثبات انه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات الثلاث فقد حصل المطلوب بالتمام والله اعلم قوله فاذا هي
اي العصا وهي مؤنثة والثعبان الحية الضخم الذكر في قول جميع اهل اللغة فاما مقدارها فغير مذكور في القرآن ونقل عن المفسرين في صفتها اشياء وعن ابن عباس انها
علامات ثمانين ذراعا فوثبت منهم خمسة وعشرون الفا الفاصل بين لحييها اربعين ذراعا ووضع لحيها الاسفل على الارض والاعلى على سور القصر وصاح فرعون يا موسى خذها
فانا اومن بك فلما اخذها موسى عادت عصا كما كانت وفي وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه الاول تميز ذلك مما جاءت به السحرة من التمويه الذي يلتبس على من لا يعرف سببه
وبذلك تتميز معجزات الانبياء عليهم السلام من الحيل والمموهات والثاني المراد انهم شاهدوا كونه حية لم يشتبه الامر عليهم فيه والثالث المراد ان ذلك الثعبان ابان قول موسى عن

عن نور

عن قول المدعي الكاذب واما قوله ونزع يده فالنزع في اللغة عبارة عن اخراج الشيء عن مكانه فقوله ونزع يده اي اخرجها من جيبه او من جناحه بدليل قوله تعالى وادخل يدك
في جيبك وقوله واضمم يدك الى جناحك وقوله فاذا هي بيضاء للناظرين قال ابن عباس وكان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والارض واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين تعالى
في غير هذه الاية انه كان من غير سوء فان قيل بم يتعلق قوله للناظرين قلنا يتعلق بقوله بيضاء والمعنى فاذا هي بيضاء للناظرين ولا تكون بيضاء للناظرين الا اذا كان بياضها
بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر اليه كما يجتمع النظارة للعجائب وبقي ههنا مباحث اولها ان انقلاب العصا ثعبانا من كم وجه يدل على المعجز
وثانيها ان هذا المعجز كان اعظم ام اليد البيضاء وقد استقصينا في هذين المطلوبين في سورة طه والثالث ان المعجز الواحد كان كافيا فالجمع بينهما كان عبثا وجوابه ان كثرة
الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك ومن الملحدة من قال المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد وهو ان حجة موسى عليه السلام كانت قوية قاهرة فتلك الحجة من حيث
انها ابطلت اقوال المخالفين واظهرت فسادها كانت كالثعبان العظيم الذي يلقف حجج المبطلين ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال في العرف
لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني اي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم ان حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله ولما بين
انقلاب العصا حية امر يمكن في نفسه فاي حامل يحملنا على المصير الى هذا التاويل ولما ذكر الله تعالى ان موسى عليه السلام اظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون
انهم قالوا ان هذا لساحر عليم وذلك لان السحر كان غالبا في ذلك الزمان ولا شك ان مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة ولا شك انه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك
العلم ونهاية فيه فالقوم زعموا ان موسى عليه السلام لكونه في النهاية في علم السحر اتى بتلك الصنعة ثم ذكروا انه انما اتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة فان قيل قوله
ان هذا لساحر عليم حكاه الله تعالى في سورة الشعراء انه قال فرعون لقومه وحكاه ههنا ان قوم فرعون قالوه فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجهين الاول انه لا يمتنع انه قد
قالوه جميعا فحكى الله تعالى قوله ثم وقولهم ههنا والثاني لعل فرعون قاله ابتداء فتلقنه الملأ منه فقالوه لغيرهم او قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ فان الملوك
اذا راوا رايا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة فكذا ههنا واما قوله فماذا تامرون فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة اوجه الاول ان كلام الملأ من قوم فرعون تم
عند قوله يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم فماذا تامرون واحتجوا على صحة القول بوجهين احدهما ان قوله فماذا تامرون
خطاب للجمع لا للواحد فيجب ان يكون هذا كلام فرعون للقوم اما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الواحد لا بخطاب الجمع واجيب
عنه بانه يجوز ان يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشانه لان العظيم انما يكنى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا ارسلنا نوحا انا انزلناه
في ليلة القدر والحجة الثانية انه تعالى لما ذكر قوله فماذا تامرون قال بعده قالوا ارجه ولا شك ان هذا الكلام قوم فجعله جوابا عن قوله فماذا تامرون فوجب ان
يكون القائل لقوله فماذا تامرون غير الذين قالوا ارجه وذلك يدل على ان قوله فماذا تامرون كلام لغير الملأ من قوم فرعون واجيب عنه بانه لا يبعد ان القوم قالوا
ان هذا لساحر عليم ثم قالوا لفرعون وللاكابر من خدمه فماذا تامرون ثم اتبعوا بقولهم ارجه واخاه فان الخدم والاتباع يفوضون الامر والنهي الى المخدوم والمتبوع اولا
ثم يذكرون ما حضر في خواطرهم من المصلحة والقول الثاني ان قوله فماذا تامرون من بقية كلام القوم واحتجوا عليه بوجهين الاول انه منسوق على كلام القوم من غير فاصل
فوجب ان يكون ذلك بقية كلامهم والثاني ان الرتبة معتبرة في الامر فوجب ان يكون قوله فماذا تامرون خطابا من الادنى مع الاعلى وذلك يوجب ان يكون هذا من بقية كلام
قوم فرعون معه واجيب عن هذا الثاني بان الرئيس المخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته ماذا تامرون ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وادخال السرور
في صدورهم وان يظهر من نفسه كونه معظما لهم معتقدا فيهم ثم ان القائلين بان هذا من بقية كلام قوم فرعون ذكروا وجهين احدهما ان المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون
وحده فانه يقال للرئيس المطاع ما ترون في هذه الواقعة اي ما ترى انت وحدك والمقصود انك وحدك قائم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شانه
وجلالة والثاني ان يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون واكابر دولته وعظماء حضرته انهم هم المستقلون بالامر والنهي والله اعلم قوله تعالى قالوا ارجه واخاه
وارسل في المدائن حاشرين ياتوك بكل سحار عليم وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين قال نعم وانكم لمن المقربين
اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا نافع والكسائي ارجه بغير همز وكسر الهاء والاشباع وقرا عاصم وحمزة بغير الهمزة وسكون الهاء وقرا ابن كثير وابن عامر
وابو عمرو وارجئه بالهمز وضم الهاء ثم ابن كثير اشبع الهاء على الاصل والباقون لا يشبعون قال الواحدي رحمه الله ارجه مهموز وغير مهموز لغتان يقال ارجات الامر وارجيته
اذا اخرته ومنه قوله واخرون مرجون وترجي من تشاء قرئ في الايتين باللغتين واما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز وبجزم الهاء فقال الفراء هي لغة للعرب يقفون على الهاء
المكني عنها في الوصل اذا تحرك ما قبلها وانشد فيصلح اليوم ويفسده غدا قال وكذلك يفعلون بها التانيث فيقولون هذه طلحة قد اقبلت وانشد لما راى
ان لا دعه ولا شبع ثم قال الواحدي ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس وقال الزجاج هذا شعر لا يعرف قائله ولو قاله شاعر مذكور لقيل له اخطات المسئلة الثانية في تفسير
قوله ارجه قولان الاول الارجاء التاخير فقوله ارجه اي اخره ومعنى اخره اي اخر امره ولا تعجل في امره بحكم فيصير عجلتك حجة عليك والمقصود انهم حاولوا معارضة
معجزته بسحرهم لكون ذلك اقوى في ابطال قول موسى عليه السلام والقول الثاني وهو قول الكلبي وقتادة ارجه احبسه قال المحققون هذا القول ضعيف لوجهين الاول ان الارجاء
في اللغة هو التاخير لا الحبس والثاني ان فرعون ما كان قادرا على حبس موسى بعدما شاهد حال العصا اما قوله وارسل في المدائن حاشرين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذه الاية

دل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان على ما لا يصح قوله وارسل في المداين حاشرين ياتوك بكل سحار عليم ويدل ايضا انه في طباع الخلق معرفة المعارضة وانها اذا امكنت فلا
واذا تعذرت ثبتت صحة النبوة واما بيان ان السحر ما هو وهل له حقيقة ام لا بل هو محض التمويه فقد سبق الاستقصاء فيه في سورة البقرة المسئلة الثانية نقل الواحدي عن ابي
القاسم الزجاجي انه قال اختلف اصحابنا في المدينة على ثلاثة اقوال الاول انها فعيلة لانها ماخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا اذا اقام به وهذا القائل استدل باجماع
القراء على همز المداين وهي فعايل كصحايف وصحيفة وسفاين وسفينة والياء اذا كانت زايدة في الواحد همزت في الجمع كقبايل وقبيلة واذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز في الجمع نحو معايش
ومعيشة والقول الثاني انها مفعلة وعلى هذا الوجه فمعنى المدينة المملوكة من دان يدين فقولنا مدينة من دان مثل معيشة من عاش وجمعها مداين على مفاعل كمعايش غير مهموز
يكون اسما للمكان والارض التي دانهم السلطان فيها اى ساسهم وقهرهم والقول الثالث قال المبرد مدينة اصلها مديونة من دانه يدينه اذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة
الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها الى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو المزيدة التي هي واو المفعول والياء التي من نفس الكلمة فحذفت الواو لانها زايدة وحذف الزايد
اولى من حذف الحرف الاصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فيختلط ذوات الواو بذوات الياء وهكذا القول في المبيع والمخيط والمكيل ثم قال الواحدي
والصحيح انها فعيلة لاجماع القراء على همز المداين وارسل في المداين حاشرين يريد وارسل في مداين صعيد مصر رجالا ليحشروا اليك ما فيها من السحرة وقال ابن
عباس وكان رؤسا السحرة باقصى مداين الصعيد ونقل القاضي عن ابن عباس رضي الله عنه انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان الذي يعلمهم رجلان مجوسيان من اهل نينوى
واقول هذا النقل مشكل لان المجوس اتباع زرادشت وزرادشت انما جاء بعد مجي موسى عليه السلام اما قوله ياتوك بكل سحار عليم ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي
بكل سحار والباقون بكل ساحر فمن قرا سحار فحجته انه قد وصف بعليم ووصفه به يدل على تناهيه فيه ولعلها تتبع السحرة والسحر جمع ساحر مثل كتبة وكاتب وفجرة وفاجر
واحتجوا ايضا بقوله سحروا اعين الناس واسم الفاعل من سحر ساحر المسئلة الثانية الباء في قوله بكل يحتمل ان يكون بمعنى مع ويحتمل ان يكون للتعدية والله اعلم المسئلة الثالثة
هذه الاية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبا على اهل ذلك الزمان فلما كان
السحر غالبا على اهل زمان موسى عليه السلام كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كان مخالفا للسحر في الحقيقة ولما كان الطب غالبا في زمان عيسى عليه السلام كانت معجزته من جنس الطب ولما
كانت الفصاحة غالبة على اهل زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم كانت معجزته من جنس الفصاحة ثم قال تعالى وجا السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين
وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وحفص عن عاصم ان لنا لاجرا بكسر الالف على الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا فقرا ابو عمرو بهمزة ممدودة على
والباقون بهمزتين قال الواحدي رحمه الله والاستفهام احسن في هذا الموضع لانهم ارادوا ان يعلموا هل لهم اجر ام لا ويقطعون على ان لهم الاجر ويقوي ذلك اجماعهم في سورة
الشعرا على الهمزة للاستفهام وحجة نافع وابن كثير انهما ارادا همزة الاستفهام ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وقد تحذف همزة الاستفهام من اللفظ ان كانت باقية
في المعنى كقوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي فانه يذهب كثير من الناس الى معناه او تلك نعمة وكما في قوله هذا ربي والتقدير اهذا ربي وقيل ايضا المراد ان السحرة اثبتوا لانفسهم
اجرا عظيما كانهم قالوا لا بد لنا من اجر والتنكير للتعظيم كقول العرب ان له لابلا وان له لغنما يقصدون الكثرة المسئلة الثانية لسايل ان يقول هلا قيل وجا السحرة فرعون فقالوا
وجوابه هو على تقدير سايل سال ما قالوا اذ جاؤه فاجيب بقوله قالوا ان لنا لاجرا اى جعلا على الغلبة فان قيل قوله وانكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف عليه وجوابه انه معطوف
على محذوف سد مسده حرف الايجاب كانه قال ايجابا لقولهم ان لنا لاجرا نعم ان لكم اجرا وانكم لمن المقربين اراد اني لا اقتصر بكم على الثواب بل ازيدكم عليه وتلك الزيادة اني اجعلكم
من المقربين عندي قال المتكلمون وهذا يدل على ان الثواب انما يعظم موقعه اذا كان مقرونا بالتعظيم والدليل عليه ان فرعون لما وعدهم بالاجر قرن به ما يدل على التعظيم وهو حصول
القربة المسئلة الثالثة الاية تدل على ان كل الخلق كانوا عالمين بان فرعون كان عبدا ذليلا مهينا عاجزا والا لما احتاج الى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى عليه السلام وتدل ايضا على
السحرة ما كانوا قادرين على قلب الاعيان والا لما احتاجوا الى طلب الاجر والمال من فرعون ولقلبوا التراب ذهبا ولنقلوا ملك فرعون الى انفسهم ولجعلوا انفسهم ملوك العالم ورؤسا الدنيا والمقصود من هذه الايات
تنبيه الانسان لهذه الدقايق وان لا يغتر بكلمات اهل الاباطيل والاكاذيب والله اعلم قوله تعالى قالوا يا موسى اما ان تلقي واما ان نكون نحن الملقين قال القوا
فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاؤا بسحر عظيم واوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يافكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون
فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين في الاية مسايل المسئلة الاولى قال الفرا والكسائي في باب اما واما اذا كنت امرا او ناهيا او مخبرا فهي مفتوحة واذا كنت شارطا
او شاكا او مخيرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة اما الله فاعبدوه واما الخمر فلا تشربوها واما زيد فقد خرج واما النوع الثاني فتقول اذا كنت مشترطا اما تعطين زيدا فانه يشكرك قال
الله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم وتقول في الشك لا ادري من قام اما زيد واما عمرو وتقول في التخيير لي بالكوفة دار فاما ان اسكنها واما ان ابيعها والفرق بين اما واو اذا كانت
للشك انك اذا قلت جاني زيد او عمرو فقد يجوز ان يكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار الشك فيهما جميعا فاول الاسمين في او يجوز ان يحسن
السكوت عليه ثم يعترض الشك فتستدرك بالاسم الاخر الا ترى انك تقول قام اخوك وتسكت ثم تشك فتقول او ابوك واذا ذكرت اما فانما تبني كلامك من اول الامر على الشك وليس
يجوز ان تقول ضربت اما عبد الله وتسكت واما دخول ان في اما ان تلقي وسقوطها من قوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم فقال الفرا ادخل ان في اما في هذه الاية لانها في
موضع امر بالاختيار وهي في موضع نصب كقول القائل اختر ذا او ذا كانهم قالوا اختر ان تلقي وقوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ليس فيه امر بالتخيير الا ترى ان الامر لا يصلح ههنا فلذلك

لم يكن فيه ان والله اعلم المسئلة الثانية قوله اما ان تلقي يريد عصاه واما ان نكون نحن الملقين اى ما معنا من الحبال والعصا فمفعول الالقا محذوف وفي الاية دقيقة اخرى وهي ان القوم راعوا
حسن الادب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر فقال اهل التصوف انهم لما راعوا هذا الادب لا جرم رزقهم الله تعالى الايمان ببركة رعاية هذا الادب ثم ذكروا ما يدل على
رغبتهم في ان يكونوا مبتدئين بالالقا من جانبهم وهو قولهم واما ان نكون نحن الملقين لانهم ذكروا الضمير المتصل واكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة ثم اعلم
ان القوم لما راعوا الادب واظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتدا بالالقا قال موسى عليه السلام القوا وفيه سوال وهو ان القاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجز بالسحر
وذلك كفر والامر بالكفر كفر فكيف يجوز لموسى عليه السلام ان يقول القوا والجواب عنه من وجوه الاول انه عليه السلام انما امرهم بشرط ان يعلموا في فعلهم ان يكون حقا فاذا
لم يكن كذلك فلا امر هنالك كقول القائل منا لغيره اسقني الما من الجرة فهذا الكلام انما يكون امرا بشرط حصول الما في الجرة فاذا لم يكن فيها ما فلا امر البتة كذلك
ههنا الثاني ان القوم انما جاوا لالقا تلك الحبال والعصي وعلم موسى عليه السلام انهم لا بد وان يفعلوا ذلك وانما وقع التخيير في التقديم والتاخير فعند ذلك اذن لهم
في التقديم ازدرا لشانهم وقلة مبالاة بهم وثقة بما وعده الله به من التاييد والتقوية وان المعجزة لن يغلبها سحر ابدا الثالث انه عليه السلام كان يريد ابطال ما اتوا به من
السحر وابطاله ما كان يمكن الا باقدامهم على اظهاره فاذن لهم في الاتيان بذلك السحر ليمكنه الاقدام على ابطاله ومثاله من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن
ضعفها فيقول له هات وقل واذكر وبالغ في تقريرها ومراده منه انه اذا اجاب عنها بعد هذه المبالغة فانه يظهر لكل واحد ضعفها وسقوطها فكذا ههنا والله
اعلم ثم قال تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس واحتج به القائلون بان السحر محض التمويه قال القاضي لو كان السحر حقا لكانوا قد سحروا قلوبهم لا اعينهم فثبت ان المراد انهم
تخيلوا احوالا عجيبة مع ان الامر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه قال الواحدي رحمه الله بل المراد سحروا اعين الناس اى خيلوها عن صحة ادراكها بسبب تلك التمويهات
وقيل انهم اتوا بالحبال والعصي ولطخوا تلك الحبال بالزيبق وجعلوا الزيبق في دواخل تلك العصي فلما اثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدا
فالناس تخيلوا انها تتحرك وتلتوي باختيارها وقدرتها واما قوله واسترهبوهم فالمعنى ان العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصي قال المبرد استرهبوهم ارهبوهم والسين
زايدة وقال الزجاج استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس وذلك بان بعثوا جماعة ينادون عند القا ذلك ايها الناس احذروا فهذا هو الاسترهاب وروى عن ابن عباس
انه خيل الى موسى ان حبالهم وعصيهم حيات مثل عصا موسى فاوحى الله تعالى اليه ان الق عصاك قال المحققون ان هذا غير جائز لانه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله تعالى
كان على ثقة ويقين من ان القوم لن يغالبوه وهو عالم بان ما اتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل ومع هذا الجزم فانه يمتنع حصول الخوف فان قيل اليس
انه تعالى قال فاوجس في نفسه خيفة موسى قلنا ليس في الاية ان هذه الخيفة انما حصلت لاجل هذا السبب بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التاخير في ظهور حجة موسى عليه السلام
على سحرهم ثم قال تعالى في صفة سحرهم وجاوا بسحر عظيم روى ان السحرة قالوا قد علمنا سحرا لا يطيقه سحرة اهل الارض الا ان يكون امرا من السما فانه لا طاقة لنا به وروى
انهم كانوا ثمانين الفا وقيل سبعين الفا وقيل بضعة وثلاثين الفا واختلفت الروايات فمن مقل ومن مكثر وليس في الاية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد ثم قال تعالى
واوحينا الى موسى ان الق عصاك يحتمل ان يكون المراد من هذا الوحي حقيقة الوحي وروى الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال يريد والهمنا موسى ان الق عصاك ثم قال
فاذا هي تلقف ما يافكون المسئلة الثالثة قرا حفص عن عاصم تلقف ساكنة اللام خفيفة القاف والباقون مشددة القاف مفتوحة اللام تلقف وروى عن ابن كثير تلقف بتشديد
التا والقاف وعلى هذا الخلاف في طه والشعرا اما من خفف فقال ابن السكيت اللقف مصدر لقفت الشي القفه لقفا اذا اخذته فاكلته او ابتلعته ورجل لقف سريع الاخذ
قال اللحياني ومثله ثقف يثقف ثقفا وثقيف وثقف لقيف بين الثقافة واللقافة واما القرا بالتشديد فهي من تلقف يتلقف واما قراة ابن كثير فاصلها تتلقف ادغم احدى
التائين في الاخرى المسئلة الرابعة قال المفسرون لما القى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الافق ثم فتحت فاها ثمانين ذراعا وابتلعت ما القوا من حبالهم وعصيهم
فلما اخذها موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار اصلا واعلم ان هذا يدل على وجود الاله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام
وذلك لان الثعبان العظيم لما ابتلع تلك الحبال والعصي مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت فهذا يدل على انه تعالى اعدم اجسام تلك الحبال والعصي او على انه تعالى فرق
تلك الاجزا وجعلها ذرات غير محسوسة واذهبها في الهوا بحيث لا يحس بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين فلا يقدر على هذه الحالة احد الا الله تعالى المسئلة الخامسة
قوله ما يافكون فيه وجهان الاول معنى الافك في اللغة قلب الشي عن وجهه ومنه قيل للكذاب افك لانه يقلب عن وجهه قال ابن عباس رضي الله عنه ما يافكون يريد يكذبون والمعنى
ان العصا تلقف ما يافكون به اى يقلبونه عن الحق الى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير فلفظة ما موصولة والثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير فاذا هي تلقف افكهم
تسمية للمافوك بالافك ثم قال تعالى فوقع الحق قال مجاهد والحسن ظهر وقال الفرا فتبين الحق من السحر قال اهل المعاني الوقوع ظهور الشي بوجوده نازلا الى مستقره وهذا الظهور ان السحرة
قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد فلما فقدت ثبت ان ذلك انما حصل بخلق الله تعالى وتقديره لا لاجل السحر فهذا هو الذي لاجله تميز المعجز
عن السحر قال القاضي قوله فوقع الحق يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع ان يصير لا واقعا فان قيل قوله فوقع الحق يدل على قوة هذا الظهور فكان
قوله وبطل ما كانوا يعملون تكريرا من غير فايدة قلنا المراد انه مع ثبوت هذا الحق زالت الاعيان التي افكوها وهي تلك الحبال والعصي فعند ذلك ظهرت الغلبة فلهذا قال تعالى فغلبوا
هنالك لانه لا غلبة اظهر من ذلك وانقلبوا صاغرين لانه لا ذل ولا صغار اعظم في حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته على وجه لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة اصلا قال الواحدي لفظة في

قوله وبطل ما كانوا يعملون يجوز ان يكون بمعنى الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر اي زال وذهب بفقدانها ويجوز ان يكون بمعنى المصدر كانه قيل بطل عملهم والله اعلم
قوله تعالى والقي السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون في الآية مسائل المسئلة الاولى قال المفسرون ان تلك الحبال والعصي كانت حمل ثلثمائة
بعير فلما ابتلعتها ثعبان موسى عليه السلام وصارت عصى كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن حد السحر بل هو امر الهي فاستدلوا به على ان موسى نبي صادق من عند الله تعالى
قال المتكلمون وهذه الآية من اعظم الدلائل على فضيلة العلم وذلك لان اولئك الاقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة
عن حد السحر علموا انه من المعجزات الالهية لا من جنس التمويهات البشرية ولو انهم ما كانوا كاملين في علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال لانهم كانوا يقولون لعله اكمل منا في علم السحر
فقدر على ما عجزنا عنه فثبت انهم لما كانوا كاملين في علم السحر فلاجل كمالهم في ذلك العلم انتقلوا من الكفر الى الايمان فاذا كان حال علم السحر كذلك فما ظنك بكمال حال الانسان في علم التوحيد
المسئلة الثانية احتج اصحابنا بقوله تعالى والقي السحرة ساجدين قالوا دلت هذه الآية على ان غيرهم القاهم ساجدين وما ذاك الا الله رب العالمين فهذا يدل على ان فعل العبد خلق
الله تعالى قال مقاتل القاهم الله تعالى ساجدين قالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه الاول انهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين فصار كأن
ملقيا القاهم الثاني قال الاخفش من سرعة ما سجدوا صاروا كانهم القاهم غيرهم لانهم لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين الثالث انه ليس في الآية الا انهم القاهم ملق الى السجود الا انا نقول ذلك
الملقي هم انفسهم والجواب ان خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله تعالى والا افتقروا في خلق تلك الداعية الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ثم ان اصل القدرة مع
تلك الداعية الجازمة يصير موجبة للفعل وخالق ذلك الموجب هو الله سبحانه وكان ذلك الفعل والاثر مسندا الى الله سبحانه والله اعلم المسئلة الثالثة انه تعالى ذكر اولا
انهم صاروا ساجدين ثم ذكر بعده انهم قالوا آمنا برب العالمين فما الفائدة فيه مع ان الايمان يجب ان يكون متقدما على السجود وجوابه من وجوه الاول انهم لما ظفروا بالمعرفة
سجدوا لله تعالى في الحال وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان وعلامة ايضا على انقلابهم من الكفر الى الايمان واظهار الخضوع والذلة
لله سبحانه فكانهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة هذه الامور الثلاثة على سبيل الجمع الوجه الثاني لا يبعد انهم عند الذهاب الى السجود قالوا آمنا برب العالمين وعلى
هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الاول احتج اهل التعليم بهذه الآية فقالوا الدليل على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بقول النبي ان اولئك السحرة لما قالوا
رب موسى وهرون تم ايمانهم وذلك يدل على قولنا واجاب العلماء عنه بانهم لما قالوا آمنا برب العالمين قال لهم فرعون اياي تعنون فلما قالوا رب موسى قال اياي تعنون لاني
انا الذي ربيت موسى فلما قالوا وهرون زالت الشبهة وعرف الكل انهم كفروا بفرعون وآمنوا باله السماء وقيل انما خصهما بالذكر بعد دخولهما في جملة العالمين لان التقدير
آمنا برب العالمين وهو الذي دعى الى الايمان به موسى وهرون وقيل خصهما بالذكر تفضيلا وتشريفا كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال والله اعلم قوله تعالى
قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لكم ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها اهلها فسوف تعلمون لاقطعن ايديكم وارجلكم من
خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين قالوا انا الى ربنا منقلبون وما تنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين
في الآية مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم في رواية حفص آمنتم بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك في طه والشعراء وقرا عاصم في رواية ابي بكر وحمزة والكسائي ءأمنتم
بهمزتين في جميعها وقرا الباقون بهمزة واحدة ممدودة في جميعها على الاستفهام قال الفراء اما قراءة حفص آمنتم بلفظ الخبر من غير مد فالوجه فيها انه يخبرهم بايمانهم
على وجه التقريع لهم والانكار عليهم واما القراءة بالهمزتين فاصل امنتم ءامنتم على افعلتم المسئلة الثانية اعلم ان فرعون لما راى ان اعلم الناس بالسحر اقروا بنبوة موسى
عليه السلام عند اجتماع الخلق العظيم خاف من ان يصير ذلك حجة قوية عند قومه على صحة نبوة موسى عليه السلام فالقى في الحال نوعين من الشبهة الى اسماع العوام لتصير تلك
الشبهة مانعة للقوم من اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام فالشبهة الاولى قوله ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة والمعنى ان ايمان هؤلاء بموسى ليس لقوة الدليل بل لاجل انهم تواطؤا
مع موسى انه اذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك فهذا الايمان انما حصل بهذا الطريق والشبهة الثانية ان غرض موسى عليه السلام والسحرة فيما تواطؤا عليه
اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم عند جميع العقلاء ان مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من اصعب الامور فجمع فرعون اللعين بين الشبهتين لا يوجد اقوى منهما
في هذا الباب وروى عن محمد بن السدي في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ان موسى وامير السحرة التقيا فقال موسى عليه السلام ارايتك ان غلبتك
اتؤمن بي وتشهد ان ما جئت به حق قال الساحر لآتين غدا بسحر لا يغلبه سحر فوالله لئن غلبتني لاؤمنن بك وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما فهذا هو قول فرعون ان هذا
لمكر مكرتموه واعلم ان هذا يحتمل انه كان قد حصل ويحتمل ايضا ان فرعون القى هذا الكلام في البين ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى عليه السلام قال القاضي
وقوله قبل ان آذن لكم دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الالهية لانه لو كان الها لما جاز ان ياذن لهم في ان يؤمنوا به مع انه يدعوا الهية غيره ثم قال وذلك من خذلان الله تعالى
الذي يظهر على المبطلين اما قوله فسوف تعلمون فلا شبهة في انه ابتداء وعيد ثم انه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل بل فسره فقال لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم
اجمعين وقطع اليد والرجل من خلاف معروف وهو ان يقطعهما من جهتين مختلفتين اما اليد اليمنى والرجل اليسرى او اليد اليسرى والرجل اليمنى واما الصلب فمعروف فتوعدهم
بهذين الامرين العظيمين واختلفوا في انه هل وقع ذلك منه وليس في الآية ما يدل على احد الامرين واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه الاول انه تعالى حكى عن الملا من قوم فرعون
انهم قالوا اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ولو انه ترك اولئك السحرة وقوما اخر امنوا لذكرهم ايضا عند عده عن الافساد الحاصل من جهتهم ولكن ان يجاب عنه بانهم

دخلوا تحت قوله فلا وجه لافرادهم بالذكر والثاني ان قوله تعالى حكاية عنهم ربنا افرغ علينا صبرا يدل على انه كان قد نزل بهم بلاء شديد عظيم حتى طلبوا من الله تعالى ان يصبرهم
عليه ويمكن ان يجاب عنه بانهم طلبوا من الله الصبر على الايمان وعدم الالتفات الى وعيده والثالث ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه فعل ذلك وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
ايضا فهذا هو الاظهر مبالغة منه في تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام وقال آخرون انه لم يقع من فرعون ذلك بل استجاب الله تعالى لهم الدعاء في قولهم وتوفنا مسلمين
لانهم سالوه تعالى ان يكون توفيهم من جهته لا بهذا القتل والقطع وهذا الاستدلال قريب ثم حكى تعالى عن القوم بالاجوبة ان يقع عن الموت عند هذا الوعيد
منه وهو قولهم لفرعون وما تنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا فاعلموا ان الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا يزيل النعمة بهم بل يقتضي خلاف ذلك وهو الاحسان
بهم في الاقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل يقال نقمت انقم اذا بالغت في كراهية الشيء وقد مر عند قوله قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا قال
ابن عباس يريد ما اتينا بذنب تعذبنا عليه الا ان آمنا بآيات ربنا والمراد ما اتى به موسى عليه السلام من المعجزات الظاهرة التي لا يقدر عليها الا الله سبحانه ثم قالوا ربنا افرغ علينا
صبرا معنى الافراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ اذا كان مصبوبا في قالب وليس بمضروب واصله من افراغ الاناء وهو صب ما فيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ
فاستعمل في الصبر على التشبيه بحال افراغ الاناء قال مجاهد اصبب علينا الصبر عند القطع والصلب وفي الآية فوائد الفائدة الاولى افرغ علينا صبرا اكمل من قوله
انزل علينا صبرا لانا ذكرنا ان افراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية فكانهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه والفائدة الثانية ان قوله صبرا مذكور بصيغة التنكير وذلك
يدل على الكمال والتمام اي صبرا كاملا تاما كقوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اي على حيوة كاملة تامة والفائدة الثالثة ان ذلك الصبر من قبلهم ومن اعمالهم
ثم انهم طلبوا من الله وذلك يدل على ان فعل العبد لا يحصل الا بتخليق الله تعالى وقضائه قال القاضي انما سألوه تعالى الالطاف التي تدعوهم الى الثبات والصبر
وذلك معلوم في الادعية والجواب هذا عدول عن الظاهر ثم الدليل يأباه وذلك بان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس الا
من الله تعالى فيكون الكل من الله تعالى واما قوله وتوفنا مسلمين فمعناه توفنا على الدين الحق الذي جاء به موسى عليه السلام وفيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج اصحابنا بها
على ان الايمان والاسلام لا يحصل الا بخلق الله تعالى ووجه الاستدلال به ظاهر والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف والكلام عليه معلوم مما سبق المسئلة الثانية
احتج القاضي بهذه الآية على ان الايمان والاسلام واحد فقال انهم قالوا اولا آمنا بآيات ربنا ثم قالوا ثانيا وتوفنا مسلمين فوجب ان يكون هذا الاسلام
ذلك الايمان وذلك يدل على ان احدهما هو الآخر والله اعلم قوله تعالى وقال الملا من قوم فرعون اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك
والهتك قال سنقتل ابناءهم ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها
من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين اعلم ان وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى عليه السلام ولا اخذه ولا حبسه بل خلى سبيله فقال قومه له اتذر موسى
وقومه ليفسدوا في الارض واعلم ان فرعون كلما راى موسى عليه السلام خافه اشد الخوف فلهذا السبب لم يتعرض له الا ان قومه لم يعرفوا ذلك فحملوه على اخذه وحبسه وقولهم ليفسدوا
في الارض اي يفسدوا على الناس دينهم الذي كانوا عليه فاذا افسدوا عليهم اديانهم توسلوا بذلك الى اخذ الملك اما قوله ويذرك فالقول المشهور فيه ويذرك بالنصب وذكر صاحب
الكشاف فيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون قوله ويذرك عطفا على قوله ليفسدوا لانه اذا تركهم ولم يمنعهم وكان ذلك مؤديا الى تركه وترك آلهته فكانه تركهم لذلك وثانيها ان
جوابه الاستفهام بالواو كما يجاب بالفاء نحو قول الحطيئة: الم اك جاركم ويكون بيني * وبينكم المودة والاخاء — والتقدير اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك
والهتك قال الزجاج والمعنى ايكون منك ان تذر موسى وان يذرك موسى وثالثها النصب باضمار ان تقديره اتذر موسى وقومه ليفسدوا وان يذرك والهتك قال صاحب الكشاف وقرئ
ويذرك والهتك بالرفع عطفا على اتذر بمعنى اتذره وايذرك اي انطلق له ذلك ويكون مستانفا او حالا على معنى اتذره وهو يذرك والهتك وقرا الحسن ويذرك بالجزم وقرا
انس ونذرك بالنون والنصب اي يصرفنا عن عبادتك فيذرها واما قوله والهتك قال ابو بكر الانباري كان ابن عباس ينكر قراءة العامة ويقرا والاهتك اي عبادتك ويقول
ان فرعون كان يعبد ولا يعبد وبه قرا ابن مسعود والضحاك واما قراءة العامة والهتك فالمراد جمع اله وعلى هذا التقدير فقد اختلفوا انه فقيل ان فرعون كان قد صنع
لقومه اصناما صغارا وامرهم بعبادتها قال انا ربكم ورب هذه الاصنام فذلك قوله انا ربكم الاعلى وقال الحسن كان فرعون يعبد الاصنام فاقول الذي يخطر
ببالي ان فرعون ان قلنا انه ما كان كامل العقل لم يجز في حكمة الله تعالى ارسال الرسول اليه وان كان عاقلا لم يجز ان يعتقد في نفسه كونه خالقا للسموات والارض ولم
يجز في الجمع العظيم من العقلاء ان يعتقدوا فيه ذلك لان فساده معلوم بضرورة العقل بل الاقرب ان يقال انه كان دهريا منكرا لوجود الصانع وكان يقول مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب
واما المخدوم في هذا العالم للخلق وللملك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه فقوله انا ربكم الاعلى اي انا مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم وقوله ما علمت لكم من اله غيري اي لا اعلم لكم
احدا يجب عليكم عبادته الا انا واذا كان مذهبه ذلك فيبعد ان يقال انه كان قد اتخذ اصناما على صور الكواكب ويعبدها ويتقرب اليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا
التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى ويذرك والهتك على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم واعلم ان جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم ارادوا بما ذكروا هذا
الكلام حمل فرعون على اخذ موسى عليه السلام وحبسه وانزال انواع العذاب به فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى عليه السلام ولكنه قال سنقتل ابناءهم
ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير سنقتل بفتح النون والتخفيف والباقون بضم النون والتشديد على التكثير يعني ابناء بني اسرائيل ومن آمن بموسى عليه السلام

المسألة الثانية المعنى ان موسى عليه السلام انما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته وذلك بان نقتل ابناء بني اسرائيل ونستحيي نساءهم ثم بين انه قادر على
ذلك فقال وانا فوقهم قاهرون والمقصود منه انا انما تركنا موسى وقومه لا عن عجز وخوف ولو اردنا البطش لقدرنا عليه كانه يوهم قومه انه انما لم يقتل موسى ولم يتعرض له لعدم التفاته اليه ولعدم خوفه منه
المفسرون فمنهم من قال انه فعل ذلك كما فعله ابتداء عند ولادة موسى عليه السلام ومنهم من قال بل منع منه واتفق المفسرون على ان هذا التهديد في غير الزمان الاول ثم حكى تعالى عن موسى
انه قال لقومه استعينوا بالله واصبروا وهذا يدل على ان الذي قاله الملأ لفرعون والذي قاله فرعون لهم قد عرفه موسى عليه السلام ووصل اليه فعند ذلك قال لقومه استعينوا بالله واصبروا
ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين امرهم بشيئين وبشرهم بشيئين اما اللذان امر موسى عليه السلام بهما فالاول الاستعانة بالله تعالى والثاني الصبر على
بلاء الله تعالى وانما امرهم اولا بالاستعانة بالله لان من عرف انه لا مدبر في العالم الا الله تعالى انشرح قلبه بنور معرفة الله تعالى وحينئذ يسهل عليه انواع البلاء لانه يرى انه انما حصل بقضاء الله
وقدره واستعداده بمشاهدة قضاء الله تعالى يخفف عليه انواع البلاء واما اللذان بشر بهما فالاول قوله ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده وهذا اطماع من موسى عليه السلام
قومه في ان يورثهم الله تعالى ارض فرعون بعد اهلاكه وذلك معنى الارث وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف والثاني قوله والعاقبة للمتقين فقيل المراد امر الآخرة فقط وقيل المراد
من الدنيا فقط وهو الفتح والظفر والنصر على الاعداء وقيل المراد مجموع الامرين وقوله للمتقين اشارة الى ان كل من اتقى الله وخافه فالله سبحانه يعينه في الدنيا والآخرة
قوله تعالى **قالوا اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون** واعلم ان قوم موسى
لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفزعوا وقالوا قد اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك لان بني اسرائيل كانوا قبل مجيء موسى مستضعفين في
يد فرعون فكان يأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم فلما بعث الله تعالى موسى عليه السلام قوي رجاؤهم
في زوال تلك المضار والمتاعب فلما سمعوا ان فرعون اعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم فقالوا هذا الكلام فان قيل اليس هذا القول يدل على انهم كرهوا مجيء موسى عليه السلام
وذلك يوجب كفرهم والجواب ان موسى عليه السلام لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا انها تزول على الفور فلما رأوا انها ما زالت رجعوا اليه في معرفة كيفية ذلك الوعد
فبين موسى عليه السلام ان الوعد بازالتها لا في الحال وبين لهم انه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذي قدره له والحاصل ان هذا ما كان نفرة عن مجيء موسى عليه السلام
بالرسالة بل استكشافا لكيفية ذلك الوعد والله اعلم واعلم ان القوم لما ذكروا ذلك قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم قال سيبويه عسى طمع واشفاق قال الزجاج وما يطمع الله تعالى فيه فهو
واجب ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان لفظ عسى ههنا ليس كلام الله تعالى بل هو حكاية عن كلام موسى عليه السلام الا انا نقول مثل هذا الكلام اذا صدر عن رسول ظهرت حجة نبوته بالمعجزات
الباهرة افاد قوة النفس وازالة ما خامرها من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله
فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى البعث لهم على التمسك بطاعة الله تعالى واعلم ان النظر قد يراد به الفكر الذي يطلب العلم وهو على الله تعالى محال وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي
التماسا لرؤيته وهو ايضا على الله تعالى محال وقد يراد به ايضا الانتظار وهو ايضا على الله تعالى محال وقد يراد به الرؤية ويجب حمل اللفظ ههنا عليها قال الزجاج اي يرى ذلك
بوقوع ذلك منكم لان الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وانما يجازيهم على ما يقع منهم فان قيل اذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال لان الفاء في قوله فينظر للتعقيب فيلزم ان تكون رؤية الله تعالى
لتلك الاعمال متأخرة عن حصول تلك الاعمال وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى قلنا تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان
فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى والله اعلم قوله تعالى **ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فاذا جاءتهم الحسنة
قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون** اعلم انه تعالى لما حكى عن موسى عليه السلام
انه قال لقومه عسى ربكم ان يهلك عدوكم لا جرم بدأ ههنا بذكر ما انزله بفرعون وقومه من المحن حالا بعد حال الى ان وصل الامر الى الهلاك منبها للمكلفين على الزجر عن الكفر والتمسك
بالحق وتكذيب الرسل خوفا من نزول هذه المحن بهم فقال ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** السنين جمع السنة قال ابو علي الفارسي السنة على معنيين احدهما
يراد بها الحول والعام والآخر يراد بها الجدب وهو خلاف الخصب فمما اريد به الجدب هذه الآية وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم سنين كسني يوسف وقول عمر رضي الله عنه
انا لا نقطع في عام السنة ولما كانت السنة يعنى بها الجدب اشتقوا منها كما اشتق من الجدب فقيل اسنتوا كما يقال اجدبوا قال الشاعر ورجال مكة مسنتون عجاف
قال ابو زيد وبعض العرب يقول هذه السنين ورأيت سنينا فيعرب بالنون ونحوه قال الفراء ومنه قول الشاعر دعاني من نجد فان سنينه لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا
قال الزجاج السنين في كلام العرب الجدوب يقال مستهم السنة ومعناه جدب السنة وشدة السنة اذا عرفت هذا فنقول قال المفسرون اخذنا آل فرعون بالسنين يريد الجوع
والقحط عاما بعد عام فالسنون لاهل البوادي ونقص من الثمرات لاهل القرى ثم قال تعالى لعلهم يذكرون وفيه مسائل **المسألة الاولى** ظاهر الآية انه تعالى انما انزل عليهم
هذه المضار لاجل ان يرجعوا عن طريقة التمرد والعناد الى الانقياد والعبودية وذلك لان احوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى واذا مسكم
الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه وقوله واذا مسه الشر فذو دعاء عريض **المسألة الثانية** قال القاضي هذه الآية تدل على انه تعالى فعل ذلك ارادة منه ان يتذكروا لا ان يقيموا على
ما هم عليه من الكفر اجاب الواحدي عنه بانه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن لا بمعنى انه تعالى يمتحنهم لان ذلك على الله تعالى محال بل بمعنى انه تعالى عاملهم معاملة المبتلي
للابتلاء والامتحان فكذا ههنا والله اعلم ثم بين تعالى انهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد في كفرهم ومعصيتهم فقال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه قال ابن عباس يريد

بالحسنة

بالحسنة الخصب والثمار والمواشي والسعة في الرزق والعافية والسلامة قالوا لنا هذه اي نحن مستحقون على العادة التي جرت من كثرة نعمنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا انه من الله
فيشكروا عليه ويقوموا بحق النعمة فيه وقوله وان تصبهم سيئة يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء يطيروا بموسى ومن معه اي يتشاءموا به وقالوا انما اصابنا هذا الشر
بشؤم موسى وقومه والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله يطيروا هو في الاصل يتطيروا ادغمت التاء في الطاء لانهما من مكان واحد من طرف اللسان واصول الثنايا
وقوله الا انما طائرهم عند الله قيل الله تعالى اي انما جاءهم الشر بقضاء الله تعالى وحكمه فالطائر ههنا الشؤم ومثله قوله تعالى في قصة ثمود قالوا اطيرنا بك وبمن معك
قال طائركم عند الله قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت اسعارنا وقلت امطارنا مذ اتانا قال الازهري قيل للشؤم طائر وطير
وطيرة لان العرب كان من شأنها عيافة الطير وزجرها والتطير ببارحها ونعيق غربانها واخذها ذات اليسار اذا اثاروها فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها ثم اعلم
الله تعالى على لسان رسوله ان طيرتهم باطلة فقال لا طيرة ولا هام وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتفاءل ولا يتطير واصل الفأل الكلمة الحسنة وكانت العرب مذهبها في الفأل
والطيرة واحد فاثبت النبي صلى الله عليه وآله وسلم الفأل وابطل الطيرة قال محمد الرازي رحمه الله ولا بعد في ذكر فرق بين البابين والاقرب في تعليل ذلك ان الارواح الانسانية
اصفى واقوى من الارواح البهيمية والطيرية فالكلمة التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها على شيء من الاحوال القول الثاني في تفسير الطائر قال ابو عبيدة الا انما
طائرهم اي حظهم وهو معنى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال طائرهم ما قضي عليهم وقدر لهم والعرب تقول اطار المال وطار بينه القوم فطار لكل منهم سهمه اي حصل له ذلك
السهم واعلم ان على كلا القولين فالمعنى ان كل ما يصيبهم من خير او شر فهو بقضاء الله وبتقديره ولكن اكثرهم لا يعلمون ان الكل من الله تعالى وذلك لان اكثر الخلق
يضيفون الحوادث الى الاسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله تعالى وتقديره والحق ان الكل من الله تعالى لان كل موجود فهو اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب
لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وبهذا الطريق يكون الكل من الله تعالى فاسنادها الى غير الله يكون جهلا بكمال الله تعالى قوله تعالى
**وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا
قوما مجرمين** اعلم انه تعالى لما حكى عنهم في الآية الاولى انهم بجهلهم اسندوا حوادث هذا العالم لا الى قضاء الله تعالى وقدره حكى عنهم نوعا آخر من انواع الجهالة والضلالة
وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر وجعلوا جملة الآيات مثل العصا والحية من باب السحر وقالوا لموسى عليه السلام انا لا نقبل شيئا منها وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في كلمة مهما قولان
الاول ان اصلها ما ما الاولى هي ما الجزاء ادخلت عليها ما التي للتأكيد كما في اما وايما وكيفما قال الله تعالى فاما تثقفنهم وهو كقولك ان تثقفنهم ثم ابدلوا من الف ما الاولى هاء كراهة لتكرار اللفظ فصار
مهما هذا قول الخليل والبصريين والثاني وهو قول الكسائي ان اصلها مه التي بمعنى اكفف دخلت عليها ما التي للجزاء كانهم قالوا اكفف ما تأتنا به من آية فهو كذا وكذا **المسألة الثانية**
قال ابن عباس رضي الله عنهما ان القوم لما قالوا لموسى عليه السلام مهما تأتنا به من آية من ربك فهي عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا فعند
ذلك دعا عليهم فاستجاب الله تعالى له ... منهم لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره فخافوا الغرق فصرخوا الى فرعون واستغاثوا به فارسل الى موسى عليه السلام وقال اكشف عنا
العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا فان كشفت هذا العذاب آمنا بك فازال الله تعالى عنهم المطر وارسل الرياح فجففت الارض وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط فقالوا هذا
الذي جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني اسرائيل فنكثوا العهد فارسل الله تعالى عليهم الجراد فاكل النبات وعظم الامر عليهم حتى صارت عند
طيرانها تغطي الشمس ووقع بعضها على بعض في الارض ذراعا فاكلت النبات فصرخ اهل مصر فدعا موسى عليه السلام فارسل الله تعالى عليهم ريحا فاحتملت الجراد فالقته في البحر
فنظر اهل مصر الى بقية من نباتهم وزرعهم تكفيهم فقالوا هذا الذي بقي يكفينا فلا نؤمن بك فارسل الله تعالى بعد ذلك عليهم القمل سبعة ايام فلم يبق في ارضهم عود اخضر
الا اكلته فصاحوا وسألوا موسى فارسل الله تعالى عليهم ريحا حارة فاحرقتها واحتملتها الريح فالقتها في البحر فلم يؤمنوا فارسل الله تعالى عليهم الضفادع بعد ذلك
فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في النبات والاطعمة فكان الرجل منهم يستيقظ وعلى فراشه ذراع من الضفادع فصرخوا الى موسى عليه السلام وحلفوا بالهه لئن رفعت
عنا هذا العذاب لنؤمنن بك فدعا الله تعالى فامات الضفادع وارسل عليهم المطر فاحتملها الى البحر ثم اظهروا الكفر والعناد فارسل الله تعالى عليهم الدم فجرت انهارهم
دما فلم يقدروا على الماء العذب وبنو اسرائيل يجدون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد فصرخوا وركب فرعون واشراف قومه الى انهار بني اسرائيل فجعل يدخل الرجل
منهم النهر فاذا اغترف صار في يده دما ومكثوا في ذلك سبعة ايام لا يشربون الا الدم فقال فرعون لئن كشفت عنا الرجز الى آخر الآية فهذا هو القول المرضي عند اكثر المفسرين وقد وقع
في آخرها اختلافات اما الطوفان فهو من كل شيء ما كان كثيرا محيطا مطيفا بالقوم كلهم كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة فانه يقال له طوفان وكذا القتل الذريع طوفان والموت
الجارف طوفان وقال الاخفش هو فعلان من الطوف لانه يطوف حتى يعمهم وقال الواحدي واحده في القياس طوفانة قال المبرد الطوفان مصدر مثل النقصان والرجحان وهو
لا يحتاج الى ان يطلب له واحد اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون على ان هذا الطوفان هو الموت ورواه الواحدي رحمه الله باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطوفان الموت
وهذا القول مشكل لانهم لو اميتوا لم يكن لارسال سائر انواع العذاب عليهم فائدة بل الاصح حمل لفظ الموت على حصول اسباب الموت مثل المطر الشديد والسيل
العظيم وغيرها واما الجراد فهو معروف والواحد جرادة وسنة مجرودة اكلها الجراد وقال اللحياني ارض جرادة ... قبل الزرع واصل هذا كله من الجرد وهو اخذ الشيء عن
الشيء بالسحق ومنه يقال للثوب الذي قد ذهب وبره جرد والارض الجرداء التي لا نبات فيها واما القمل فقد اختلفوا فيه فقيل الدبا الصغار التي لا اجنحة لها وهي بنات الجراد وعن سعيد بن جبير

هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقال ابن السكيت انه شيء يقع في الزرع ليس بجراد فيأكل السنبلة وهي غضة قبل ان تقوى وحينئذ يطول الزرع ولا سنبلة له وقيل انها كبار القردان عن سعيد بن جبير
كان الى جنبهم كثيب اعفر بقرية يقال لها عين شمس فمضى اليه موسى عليه السلام فضربه بعصاه فصار قملا فاخذت في ابشارهم واشعارهم واشفار عيونهم وحواجبهم ولزمت جلودهم كانه الجدري فصاحوا وصرخوا وفزعوا الى موسى
فرفع عنهم فقالوا قد تحققنا الآن انك ساحر عليم وعزة فرعون لا نؤمن بك ابدا وقرأ الحسن والقمل بفتح القاف وسكون الميم يريد القمل المعروف واما الدم فما ذكرناه ونقل صاحب
الكشاف انه قيل سلط الله عليهم الرعاف وروي ان موسى عليه السلام مكث فيهم بعدما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات واما قوله تعالى آيات مفصلات ففيه وجهان احدهما مفصلات
اي مبينات ظاهرات لا يشكل على عاقل انها من آيات الله التي لا يقدر عليها غيره والثاني مفصلات اي فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه احوالهم وينظر ايقبلون الحجة والدليل او
يستمرون على الخلاف والتقليد قال المفسرون كان العذاب يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب الى العذاب شهرا وهذا معنى آيات مفصلات قال الزجاج وقوله آيات منصوب
على الحال وقوله فاستكبروا اي تكبروا عن عبادة الله تعالى وكانوا قوما مجرمين مصرين على الجرم والذنب ونقل ايضا ان هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بآل
فرعون وكان بنو اسرائيل منها في امان وفراغ ولا شك ان كل واحد منها فهو في نفسه معجز واختصاصه بالقبطي دون الاسرائيلي معجز آخر فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال
اولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات فما الفائدة في توالیها واظهار الكثير منها وايضا فقوم محمد صلى الله عليه وآله وسلم طلبوا المعجزات فما اجيبوا فما الفرق والجواب
اما على قول اصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واما على قول المعتزلة في رعاية الصلاح فلعله علم من قوم موسى عليه السلام ان بعضهم كان يؤمن عند ظهور المعجزات الزائدة
وعلم من قوم محمد صلى الله عليه وآله وسلم ان احدا منهم لا يزداد بسبب ظهور تلك المعجزات الزائدة فظهر الفرق قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا
ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه اذا هم ينكثون
اعلم انا ذكرنا الرجز عند قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء في سورة البقرة وهو اسم للعذاب ثم انهم اختلفوا في ان المراد بهذا الرجز فقال بعضهم انه عبارة
عن الانواع الخمسة المذكورة من الانواع الذي كان نازلا بهم قال سعيد بن جبير الرجز معناه الطاعون وهو العذاب السادس اصابهم فمات من القبط سبعون الفا
في يوم واحد فتركوا غير مدفونين ثم اعلم ان القول الاول اقوى لان لفظ الرجز لفظ مفرد محلى بالالف واللام فينصرف الى المعهود السابق وههنا المعهود السابق هو الانواع الخمسة
التي تقدم ذكرها واما غيرها فمشكوك فيه فاذا عرفت هذا فنقول انه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام واخرى عند الشدائد يلجؤون
اليه فزع الامة الى نبيها ويسألونه ان يسأل ربه رفع هذا العذاب عنهم وذلك يقتضي انهم سلموا كونه نبيا مجاب الدعوة ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون الى تكذيبه والطعن
في نبوته وانه انما يصل الى مطالبه بسحره فمن هذا الوجه اظهر انهم يناقضون انفسهم في هذه الاقاويل بل انما قوله تعالى حكاية عنهم ادع لنا ربك بما عهد عندك فقال
صاحب الكشاف ما في قوله بما عهد عندك مصدرية والمعنى بعهده عندك وهو النبوة وفي هذا الباء وجهان الاول انها متعلقة بقوله ادع اي ادع لنا متوسلا اليه بعهده
عندك والوجه الثاني في هذا الباء ان يكون قسما وجوابها قوله لنؤمنن اي اقسمنا بعهد الله تعالى عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك وقوله لنرسلن معك بني اسرائيل
كانوا قد استخدموا بني اسرائيل بالكد الشديد فوعدوا موسى على دعائه بكشف العذاب عنهم الى اجل هم بالغوه والمعنى انا اخرنا عنهم العذاب الى اجل معين عند
مجيء ذلك الاجل لا يزيل عنهم العذاب بل يهلكهم به وقوله اذا هم ينكثون هو جواب لما يعني فلما كشفنا عنهم العذاب فاجأوا النكث وبادروه ولم يؤخروه ولكن لما كشفنا عنهم
نكثوا قوله تعالى فانتقمنا منهم فاغرقناهم في اليم بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين واعلم ان المعنى انه تعالى لما كشف عنهم العذاب مرات
وكرات ولم يشتغلوا عن كفرهم وجهلهم ثم بلغوا الاجل المؤقت انتقم الله تعالى منهم بان اهلكهم بالغرق والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب واليم البحر ومعظم الماء
واشتقاقه من التيمم لان المستفيدين به يقصدونه بين تعالى بقوله بانهم كذبوا باياتنا ان ذلك الانتقام هو لهذا التكذيب وكانوا عنها غافلين اختلفوا في الكناية عنها فقيل
انها عائدة الى النقمة التي دلت عليها قوله انتقمنا والمعنى كانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين وقيل الكناية عائدة الى الآيات وهو اختيار الزجاج قال لانهم كانوا لا
يعتبرون بالآيات التي تنزل بهم فان قيل الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة قلنا المراد بالغفلة ههنا الاعراض عن الآيات
وعدم الالتفات اليها فهم اعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها فان قيل اليس سوى التكذيب والغفلة معاصي كثيرة فكيف يكون الانتقام بهذين دون غيرهما قلنا ان
في بيان انه تعالى انتقم منهم بهذين دلالة على تعظيم امرهما والآية تدل على ان الواجب في الآيات النظر فيها فلذلك ذمهم بان غفلوا عنها وذلك يدل على ان التقليد طريق مذموم
قوله تعالى واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا
ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون اعلم ان موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني اسرائيل قوله عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فههنا لما
بين انه تعالى اهلك اعداءهم ودمرهم قال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون يعني المراد من ذلك الاستضعاف انه كان يقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم ويأخذ منهم الجزية
ويستعملهم في الاعمال الشاقة واختلفوا في معنى مشارق الارض ومغاربها فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام ومصر ومغاربهما لانها هي التي كانت تحت تصرف فرعون
ايضا قوله التي باركنا فيها المراد باركنا فيها بالخصب وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام والقول الثاني ان المراد جملة الارض وذلك لانه خرج من جملة بني اسرائيل
سليمان بن داود وقد ملك الارض وهذا يدل على ان الارض ههنا اسم الجنس قوله وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل قيل المراد من كلمة ربك الحسنى قوله ونريد ان نمن على الذين استضعفوا

في الارض

في الارض الى قوله ما كانوا يحذرون والحسنى تأنيث الاحسن صفة الكلمة والمعنى تمت على بني اسرائيل مضت عليهم واستمرت من قولك تم على الامر اذا مضى عليه وقيل معنى تمام الكلمة الحسنى انجاز الوعد الذي
تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم في الارض وانما كان الانجاز تماما للكلام لان الوعد بالشيء يبقى كالشيء المعلق فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل وقوله
بما صبروا اي انما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم وحسبك به حاثا على الصبر ودالا على ان من قابل البلاء بالجزع وكله الله اليه ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج
وقرأ عاصم في رواية وتمت كلمات ربك الحسنى ونظيره من آيات ربه الكبرى وقوله ودمرنا قال الليث الدمار الهلاك التام يقال دمر القوم يدمرون دمارا اي هلكوا و
قوله ما كان يصنع فرعون وقومه قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد المصانع وما كانوا يعرشون قال الزجاج يقال عرش يعرش ويعرش اذا بنى وقيل وما كانوا من الجنات
ومنه قوله وهو الذي انشأ جنات معروشات وقيل وما كانوا يرفعون من الابنية المشيدة في السماء كصرح هامان وغيره وقرئ يعرشون بالكسر والضم وذكر اليزيدي
ان الكسر افصح قال صاحب الكشاف وبلغني انه قرأ بعض الناس يغرسون من غرس الاشجار وما احسبه الا تصحيفا منه وهذا آخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه
وتكذيبهم بآيات الله تعالى قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم
آلهة قال انكم قوم تجهلون ان هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما بين انواع نعمه على بني اسرائيل بان اهلك عدوهم واورثهم ارضهم
وديارهم اتبع ذلك بالنعمة العظمى وهي انجاوزهم البحر مع السلامة وقد بين تعالى في سائر السور كيفية سيرهم في البحر مع السلامة وذلك بان فلق عند ضرب موسى البحر وجعله
يبسا فنبه ان بني اسرائيل لما شاهدوا قوما يعكفون على عبادة اصنامهم جهلوا وارتدوا وقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة ولا شك ان القوم لما شاهدوا المعجزات العظام
التي اظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ثم شاهدوا انه تعالى اهلك فرعون وجنوده وخص بني اسرائيل بانواع السلامة والكرامة ثم انهم بعد هذه المواقف طلبوا منه
تدلك على ان هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الضلالة اما قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر يقال جاوزنا الوادي اذا قطعه وخلفه وراءه
وجاوز بنا غيره وجرى وجاوزنا بمعنى اجزنا يقال اجاز المكان وجوزه وجاوزه بمعنى جازه فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قال الزجاج يواظبون عليها
ويلازمونها يقال لكل من لزم شيئا وواظب عليه عكف يعكف ويعكف ومن هذا قيل للازم المسجد معتكف قال قتادة كان اولئك القوم من لخم وكانوا نزولا بالرقة وقال ابن جريج كانت
تلك الاصنام تماثيل بقر وذلك اول شان قصة العجل ثم حكى تعالى عنهم انهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة واعلم ان من المستحيل ان العاقل يقول لموسى اجعل لنا
الها كما لهم آلهة وخالقا ومدبرا لان الذي يحصل بجعل موسى وتقديره لا يمكن ان يكون خالقا للعالم ومدبرا له ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل فالاقرب انهم طلبوا
من موسى ان يعين لهم اصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها الى الله تعالى وهذا القول حكى الله تعالى عن عبدة الاوثان حيث قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اذا عرفت
هذا فلقائل ان يقول لم كان هذا القول كفرا فنقول اجمع كل الانبياء عليهم السلام على ان عبادة غير الله كفر سواء اعتقد في ذلك الغير كونه الها للعالم او اعتقد فيه ان عبادته تقربهم
الى الله تعالى لان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا يليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام والاكرام فان قيل فهذا القول صدر من بني اسرائيل او من بعضهم قلنا بل من بعضهم
لانه كان مع موسى السبعون المختارون وكان فيهم من يرتفع عن مثل هذا السؤال الباطل ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه اجابهم فقال انكم قوم تجهلون وتقرير هذا الجهل
ما ذكرنا ان العبادة غاية التعظيم فلا يليق الا بمن يصدر عنه غاية الانعام وهي بخلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة وخلق الاشياء المنتفع بها والقادر على هذه الاشياء
ليس الا الله سبحانه فوجب ان لا يليق العبادة الا به فان قيل اذا كان مرادهم بعبادة تلك الاصنام التقرب بها الى تعظيم الله سبحانه فما الوجه في قبح هذه العبادة قلنا فعلى هذا
التقدير لم يتخذوها آلهة اصلا وانما جعلوها كالقبلة وذلك ينافي قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة واعلم ان ما في قوله كما لهم يجوز ان يكون مصدرية اي كما ثبت لهم آلهة ويجوز
ان يكون موصولة وفي لهم ضمير يعود اليه وآلهة بدل من ذلك الضمير تقديره كالذي هو لهم آلهة ثم حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه قال الليث
التبار الهلاك تبر الشيء يتبر تبارا والتتبير الاهلاك ومنه قوله تعالى وتبرنا تتبيرا ويقال للذهب المكسر التبر فقوله متبر ما هم فيه اي مهلك مدمر وباطل ما كانوا يعملون قيل
البطلان عدم الشيء اما بعدم ذاته او بعدم فائدته ومقصوده والمراد من بطلان عملهم انه لا يعود اليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضر وتحقيق القول في هذا الباب ان المقصود
من العبادة ان يصير المواظبة على تلك الاعمال سببا لاستحكام ذكر الله تعالى في القلب حتى يصير ذلك الروح يغلبه لحصول تلك المعرفة فيها فاذا اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعالى
تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببا لاعراض القلب عن ذكر الله تعالى واذا ظهر لك هذا التحقيق ظهر ان الاشتغال بعبادة غير الله تعالى متبر وباطل وضائع وسعي في تحصيل ضد
الشيء ونقيضه لانا بينا ان المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله تعالى في القلب والاشتغال بعبادة غير الله تعالى يزيل معرفة الله عن القلب فكان هذا ضدا للغرض ونقيضا
للمطلوب قوله تعالى قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين اعلم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة فهو عليه السلام ذكر في
الجواب وجوها كثيرة اولها انه حكم عليهم بالجهل فقال انكم قوم تجهلون وثانيها انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه اي بسبب الخسران والهلاك وثالثها انه قال وباطل ما كانوا يعملون اي
في هذا العمل الشاق لا يعود اليهم نفع في الدنيا والدين ورابعها ما ذكره في هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين
والمعنى ان الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ بل الاله هو الذي يكون قادرا على الانعام والايجاد واعطاء الحياة وجميع النعم وهو المراد من قوله وهو فضلكم على العالمين فهذا الموجود هو
الاله الذي يجب على الخلق عبادته فكيف يجوز العدول عن عبادته الى عبادة غيره قال الواحدي رحمه الله تعالى يقال بغيت فلانا شيئا وبغيته له قال الله تعالى يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم وفي

الاهلاك

قوله الها وجهان احدهما الحال اى اطلب لكم غير الله معبودا او نصب على هذا الوجه على المفعول به الثانى ان ينصب الها على المفعول وغير على الحال المتقدم التى لو تاخرت كانت صفة كما تقول
الها غير الله وقوله وهو فضلكم على العالمين فيه قولان الاول المراد انه تعالى فضلهم على عالمى زمانهم الثانى انه تعالى خصهم بتلك الايات القاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان
غيرهم فضلهم بسائر الخصال وسائر رجل تعلم علما واحدا وآخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك العلم الواحد الا ان صاحب
العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد حقيقة قوله تعالى واذ انجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفى ذلكم بلاء
من ربكم عظيم واعلم ان هذه الاية مفسرة فى سورة البقرة والفائدة فى ذكرها فى هذا الموضع انه تعالى هو الذى انعم عليكم بهذه النعم العظيمة فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غيره
قوله تعالى وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وقال موسى لاخيه هرون اخلفنى فى قومى واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين
وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو ووعدنا بغير الف والباقون وواعدنا بالالف على المفاعلة وقد مر بيان هذه القراءة فى سورة البقرة المسئلة الثانية اعلم انه روى ان موسى عليه السلام
وعد بنى اسرائيل وهو بمصر ان اهلك الله تعالى عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله تعالى فيه بيان ما ياتون وما يذرون فلما هلك فرعون سال موسى ربه الكتاب فهذه الاية فى بيان كيفية نزول
التورية واعلم انه قال فى سورة البقرة واذ واعدنا موسى اربعين ليلة وذكر تفصيل تلك الاربعين فى هذه الاية فان قيل وما الحكمة هيهنا فى ذكر الثلثين ثم اتمامها بعشر وايضا فقوله
فتم ميقات ربه اربعين ليلة كلام عار عن الفائدة لان كل احد يعلم ان الثلثين مع العشرة اربعين قلنا اما الجواب عن السؤال الاول فهو من وجوه الاول انه تعالى امر موسى بصوم ثلثين
يوما وهو شهر ذى القعدة فلما اتم الثلثين انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فافسدته بالسواك واوحى الله تعالى اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم
اطيب عندى من ريح المسك فامره هذا التفصيل ان الله تعالى امره بصوم ثلثين يوما وان يعمل فيها ما يقربه من الله تعالى ثم انزل التورية عليه فى العشر وكلمه ايضا فيه فهذا هو الفائدة
فى تفصيل الاربعين الى الثلثين والى العشرة والوجه الثالث ما ذكره ابو مسلم الاصفهانى فى سورة طه ما دل على ان موسى عليه السلام عجل الى ميقات ربه قبل قومه والدليل عليه
قوله تعالى وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء على اثرى فجائز ان يكون موسى اتى الطور عند تمام الثلثين فلما اعلمه الله تعالى خبر قومه مع السامرى رجع الى قومه قبل تمام ما وعده الله
تعالى ثم عاد الى الميقات فى عشرة اخرى فتم اربعين ليلة الوجه الرابع قال بعضهم لا يمتنع ان يكون الوعد الاول حضره موسى عليه السلام وحده والوعد الثانى حضره المختارون معه ليسمعوا كلام
الله تعالى فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين واما الجواب عن السؤال الثانى انه تعالى انما قال اربعين ليلة ازالة لتوهم ان ذلك العشر من الثلثين اتممناها بعشر من الثلثين كانه كان عشرين
ثم اتمه بعشر فصار ثلثين فازال هذا الابهام اما قوله تعالى فتم ميقات ربه فالفرق بين الميقات وبين الوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت للشئ قدره مقدر ام لا البحث الثانى قوله اربعين
نصب على الحال اى تم بالغا هذا العدد واما قوله تعالى وقال موسى لاخيه هرون فقوله هرون عطف بيان لاخيه وقرى بالضم على النداء اخلفنى فى قومى كن خليفتى فيهم واصلح وكن مصلحا او اصلح
ما يجب ان يصلح من امور بنى اسرائيل ومن دعاك منهم الى الافساد فلا تتبعه ولا تطعه فان قيل امر الاعلى للادون يكون اهانة قلت الامر وان كان كما ذكرتم الا انه كان موسى عليه السلام هو الاصل فى تلك النبوة
فان قيل لما كان هرون نبيا والنبى لا يفعل الا الاصلاح فكيف وصاه بالاصلاح قلنا المقصود من هذا الامر التاكيد كقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبى قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا
وكلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما
افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين اعلم انه تعالى بين الغاية التى لاجلها حضر موسى عليه السلام وهى ان كلمه ربه وفى الاية مسائل شريفة عالية من العلوم الالهية
المسئلة الاولى دلت الاية على انه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون فى كلام الله تعالى فمنهم من قال كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة ومنهم من قال كلامه صفة حقيقية مغايرة لذلك
اما القائلون بالقول الاول فالعقلاء المحصلون اتفقوا على انه يجب كونه حادثا كائنا بعد ان لم يكن وزعمت الحنابلة والحشوية ان الكلام المركب من الحروف والاصوات قديم وهذا
القول اخس من ان يلتفت العاقل اليه وذلك لانى اذا قلت بسم الله فان تكلم الله تعالى بهذه الحروف اما ان يتكلم بها على الجمع او على التعاقب والتوالى والاول باطل لان هذه الكلمات المسموعة المفهومة انما
تكون مفهومة اذا كانت حروفها متوالية فاما اذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذلك لا يكون مفيدا البتة والثانى يوجب كونها حادثة لان الحروف اذا كانت متوالية فعند مجئ
الثانى ينقضى الاول فالاول حادث لان كل ما وجد متاخرا عن وجود غيره فهو حادث فثبت بتقدير ان يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والاصوات الحادثة هو مذهب
الكرامية والثانى ان محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة اما القول الثانى وهو ان كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والاصوات فهذا
قول اهل السنة والجماعة وتلك الصفة قديمة ازلية والقائلون بهذا القول اختلفوا فى الشئ الذى سمعه موسى عليه السلام فقالت الاشعرية ان موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الازلية
الحقيقية كما لا يمتنع رؤية ذاته مع ان ذاته ليست جسما ولا عرضا فكذلك سماع كلامه مع ان كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا وقال ابو منصور الماتريدى الذى سمعه موسى عليه السلام
اصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة فاما الصفة الازلية التى ليست بحرف ولا صوت فذلك ما سمعه موسى عليه السلام البتة فهذا تفصيل مذاهب الناس فى سماع كلام الله
تعالى المسئلة الثانية اختلفوا فى انه تعالى كلم موسى وحده او كلمه مع اقوام آخرين وظاهر الاية يدل على الاول لان قوله وكلمه ربه يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف
بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه وقال القاضى بل السبعون المختارون سمعوا ايضا كلام الله تعالى لان الغرض باحضارهم ان يخبروا قوم موسى عليه السلام عما يجرى هناك وهذا المعنى
لا يتم الا عند سماع الكلام وايضا فان تكلم الله تعالى مع موسى عليه السلام على هذا الوجه معجز وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره المسئلة الثالثة قال اصحابنا هذه الاية
تدل على انه سبحانه يجوز ان يرى ويتقرر من هذه الاية من وجوه الاول ان الاية دالة على ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولا شك ان موسى عليه السلام كان عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى فلو كانت الرؤية

ممتنعة على الله تعالى لما سالها وحيث سالها علمنا ان الرؤية جائزة على الله تعالى قال القاضى الذى قاله المحصلون من العلماء فى ذلك اقوال اربعة احدها ما قاله الحسن وغيره من ان موسى عليه السلام ما عرف
ان الرؤية غير جائزة على الله تعالى ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفا بربه وبعدله وتوحيده فلم يبعد ان يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع وثانيها
ان موسى عليه السلام سال الرؤية عن لسان قومه فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسئلة عليه ويقولون لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسال موسى الرؤية لا لنفسه فلما ورد المنع
منها ظهر ان ذلك لا سبيل اليه وهذه طريقة ابى على وابى هاشم وثالثها ان موسى عليه السلام سال ربه علما ضروريا يعرف به باضطرار وهذا هو التاويل الذى يختلفون فمنهم من يقول سال
المعرفة الضرورية ومنهم من يقول ساله اظهار الايات الباهرة التى عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته وان كانت كما نقوله فى معرفة اهل الاخرة وهو الذى
اختاره ابو القسم الكعبى ورابعها المقصود من هذا السؤال ان يذكر تعالى من الدلايل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتاكد الدليل العقلى بالدليل السمعى وتتعاضد الدلائل
او مطالب العقلاء وهو الذى ذكره ابو بكر الاصم فهذا مجموع اقوال المعتزلة فى تاويل هذه الاية قال اصحابنا اما الاول فضعيف ويدل عليه وجوه الاول ان اجماع العقلاء
على ان موسى عليه السلام ما كان فى العلم بالله تعالى اقل منزلة ومرتبة من اراذل المعتزلة ولما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله تعالى وفرضنا ان موسى عليه السلام
لم يعرف ذلك كان معرفته بالله تعالى اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل المعتزلة وذلك باطل باجماع المسلمين الثانى ان المعتزلة اولى حكم المقابل فاما ان يقال ان موسى عليه السلام
لم يعرف لكانت معرفة الله تعالى حصل له هذا العلم او لم يحصل فان كان الاول كان تجويزه لكونه تعالى مرئيا يوجب تجويزه لكونه تعالى حاصلا فى الحيز والجهة وتجويز
هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة فيلزم كون موسى عليه السلام كافرا وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثانى فنقول لما كان العلم بان كل مرئى يجب ان يكون مقابلا او فى
حكم المقابل علما بديهيا ضروريا ثم فرضنا ان هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عليه السلام لزم ان يقال ان موسى عليه السلام لم يحصل فى قلبه جميع العلوم الضرورية ومن كان كذلك
فهو مجنون فيلزمهم الحكم بانه عليه السلام ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض انه تعالى ممتنع الرؤية يوجب هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلا واما التاويل الثانى
وهو انه عليه السلام انما سال الرؤية لقومه لا لنفسه فهو ايضا فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لقال موسى عليه السلام ارهم ينظروا اليك وقال الله تعالى لن
يروني فلما لم يكن كذلك بطل هذا التاويل والثانى انه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال لمنعهم عنه كما انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة منعهم عنه بقوله انكم قوم تجهلون
والثالث انه كان يجب على موسى عليه السلام ان يقيم الدلائل القاطعة على انه تعالى لا تجوز رؤيته وان يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال فاما ان لا يذكر شيئا من تلك الدلائل
البتة مع ان ذكرها كان فرضا مضيقا كان هذا نسبة ترك الواجب الى موسى عليه السلام وانه لا يجوز والرابع ان اولئك الاقوام الذين طلبوا الرؤية اما ان يكونوا قد آمنوا
بنبوة موسى عليه السلام او ما آمنوا بها فان كان الاول كفاهم فى الامتناع عن ذلك السؤال الباطل مجرد قول موسى عليه السلام فلا حاجة الى هذا السؤال الذى ذكره موسى عليه السلام
وان كان الثانى لم ينتفعوا بهذا الجواب لانهم يقولون لا نسلم ان الله تعالى منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله تعالى فثبت ان على كلا التقديرين
لا فائدة للقوم فى قول موسى عليه السلام ارنى انظر اليك واما التاويل الثالث فبعيد ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون معنى الاية ارنى امرا انظر الى
امرك ثم حذف المفعول وحذف المضاف الا ان سياق الاية يدل على بطلان هذا وهو قوله لن ترانى وسوف ترانى ولا يجوز ان يحمل هذا على حذف المضاف الثانى انه تعالى اراه من الايات
ما لا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم واظلال الجبل فكيف يمكن بعد هذه الاحوال طلب آية ظاهرة قاهرة والثالث انه عليه السلام
كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة ففى هذه الحالة كيف يليق به ان يقول اظهر لى آية تدل على انك موجود ومعلوم ان هذا الكلام فى غاية الفساد الرابع انه لو كان المطلوب آية
تدل على وجوده لاعطاه تلك الاية كما اعطاه تلك الايات وسائرها ولكان لا معنى لمنعه عن ذلك فثبت ان هذا القول فاسد واما التاويل الرابع وهو ان يقال المقصود منه ان يظهر
انه سمعه ويقوى دليل العقل عليه فهذا ايضا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لكان الواجب ان يقول اريد ان تقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر فى العقل وحيث
لم يقل ذلك بل طلب الرؤية علمنا ان هذه التاويلات فاسدة الحجة الثانية من الوجوه المستنبطة من هذه الاية الدالة على انه تعالى جائز الرؤية ان قوله لن ترانى يدل
على انه تعالى جائز الرؤية وذلك لانه لو كان مستحيل الرؤية لقال لا ارى الا ترى انه لو كان فى يد رجل حجر فقال له انسان ناولنى هذا لاكله فانه يقول له هذا لا يؤكل ولا يقول له
لن تاكله ولو كان فى يده بدل الحجر تفاحة لقال له لا تاكلها اى هذا مما يؤكل ولكنك لا تاكله فلما قال تعالى لن ترانى ولم يقل لا ارى علمنا ان هذا يدل على انه تعالى فى ذاته جائز الرؤية الحجة الثالثة
من الوجوه المستنبطة انه تعالى علق الرؤية على امر جائز والمعلق على الجائز جائز فيلزم كون الرؤية فى نفسها جائزة انما قلنا انه تعالى علق رؤيته على امر جائز وهو انه تعالى
علق رؤيته على استقرار الجبل بدليل قوله فان استقر مكانه فسوف ترانى واستقرار الجبل امر جائز الوجود فى نفسه فثبت انه تعالى علق رؤيته على امر جائز الوجود فى نفسه واذا
ثبت هذا وجب ان يكون رؤيته تعالى جائزة الوجود لانه لما كان ذلك الشرط امرا جائز الوجود لم يلزم من فرض وقوعه محال فبتقدير حصول ذلك الشرط يثبت الجزاء فان قيل
انه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال حركته محال فثبت ان حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول فلم يلزم صحة ما قلتموه والدليل على
ان الشرط هو استقرار الجبل حال كونه متحركا هو انه شرط والجواب هو ان اعتبار حال الجبل من حيث انه هو غير واعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن غير وكونه ممتنع الخلو
عن الحركة والسكون لا يمنع من ان يكون اعتبار حاله من حيث انه مغاير للاعتبار من حيث انه متحرك او ساكن الا ترى ان الشئ لو اخذته بشرط كونه موجودا او كونه معدوما كان واجب
العدم ولو اخذته من حيث هو مع قطع النظر عن كونه موجودا او كونه معدوما كان ممكن الوجود فكذا هيهنا هو الذى جعل شرطا هو استقرار الجبل وهذا التقدير ممكن الوجود فثبت ان العذر

الآيات

الذي وجد شرطا ممكن الوجود جايزة فثبت ان القدر الذي جعل شرطا ممكن الوجود جايز الحصول وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه والله اعلم الحجة الرابعة من الوجوه المستنبطة من هذه الاية في اثبات
جواز الرؤية قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وهذا التجلي هو الرؤية ويدل عليه وجهان الاول ان العلم بالشي يجلي لذلك الشي وابصار الشي تجلي لذلك الشي الا ان الابصار في كونه تجليا
اكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الاكمل اولى الثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير ان الانسان لا يطيق رؤية الله تعالى بدليل ان الجبل مع عظمته لما راى الله تعالى اندك
وتفرقت اجزاوه ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرناه لم يحصل هذا المقصود فثبت ان قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا معناه ان الجبل لما راى الله تعالى اندكت اجزاوه ومتى
كان الامر كذلك ثبت انه تعالى جايز الرؤية اقصى ما في الباب ان يقال الجبل جماد يمتنع ان يرى شيا الا انا نقول لا يمتنع ان يقال انه تعالى خلق في ذات الجبل الحيوة والعقل والفهم ثم خلق فيه
رؤية متعلقة بذات الله تعالى والدليل عليه انه تعالى قال يا جبال اوبي معه وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحيوة والعقل فيه فكذا هاهنا فثبت بهذه الوجوه الاربعة
دلالة على انه تعالى جايز الرؤية اما المعتزلة فقالوا انه ثبت بالدلايل العقلية والسمعية انه يمتنع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر الى التاويلات اما دلايلهم العقلية
فقد بينا في الكتب العقلية ضعفها وسقوطها فلا حاجة الى ذكرها واما دلايلهم السمعية فاقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقد سبق في
سورة الانعام ما في هذه الاية من المباحث الدقيقة واللطايف العميقة واعلم ان القوم تمسكوا بهذه الاية على عدم الرؤية من وجوه الحجة الاولى للقوم التمسك بقوله
لن تراني وتقرير الاستدلال ان يقال هذه الاية تدل على ان موسى عليه السلم لا يرى الله تعالى البتة لا في الدنيا ولا في القيمة ومتى ثبت هذا ثبت ان احدا لا يراه البتة ومتى ثبت هذا
ثبت ... الاولى ... تقرير ... من وجوه الاول ما نقل عن اهل اللغة ان كلمة لن للتابيد قال الواحدي رح وهذا دعوى باطلة على اهل اللغة وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ولا نقل
صحيح وقال اصحابنا الدليل على فساده قوله تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيمة والثاني لن تراني ان شا الله لما الاوقات كلها بدليل صحة
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف لان اثر الاستثناء في صرف الصحة لا في صرف الوجوب على ما هو مقرر في اصول الفقه الثالث ان قوله لن افعل
كذا يفيد تاكيد النفي ومعناه ان فعله ينافي حاله كقوله تعالى لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وهذا يدل على ان الرؤية منافية للالهية والجواب ان لن لتاكيد النفي ...
السوال عنه والسوال انما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله لن تراني نفيا لذلك المطلوب فاما ان يفيد النفي الدايم فلا فهذا جملة الكلام في تقرير هذه المقدمة المقدمة
الثانية قالوا القايل قايلان قايل يقول ان المومنين يرون الله تعالى وموسى عليه السلم ايضا يراه وقايل ينفي الرؤية عن الكل اما القول باثباتها لغير موسى عليه السلم فهو قول خارق
للاجماع وهو باطل اما المقدمة الثالثة فان كل من نفى الوقوع نفى الصحة والقول بثبوت الصحة نفي الوقوع على خلاف الاجماع وهو باطل واعلم ان بنا هذه الدلالة على
المقدمة فلما ثبت ضعفها سقط الاستدلال بالكلية الحجة الثانية للقوم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلم انه خر صعقا ولو كانت الرؤية جايزة فلم خر عند سوالها صعقا الحجة
الثالثة انه عليه السلم لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو رؤية الله تعالى فكان قوله سبحانك تنزيه
الله تعالى انما يكون عن النقايص والافات وذلك على الله تعالى محال فثبت ان الرؤية على الله تعالى ممتنعة الحجة الرابعة حكاية عن موسى عليه السلم لما افاق قال تبت اليك
ولولا ان طلب الرؤية ذنب لما كان تاب منه ولولا انه ذنب ينافي صحة الاسلام لما قال وانا اول المومنين واعلم ان اصحابنا قالوا الرؤية كانت جايزة الا انه عليه السلم
سالها بغير الاذن وحسنات الابرار سيات المقربين فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه الاية والله اعلم وهاهنا سوالات في البحث عن
الفاظ هذه الاية نقل عن ابن عباس رضه انه قال جاء موسى ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقي السبعون في اسفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا و
قربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك قال صاحب الكشاف ثاني مفعولي ارني محذوف اي ارني نفسك وفي لفظ الاية سوالات الاول
النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني حتى اراك وهذا فاسد وعلى
التقدير الثاني يكون المعنى ارني حتى اقلب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد لوجهين احدهما انه يقتضي اثبات الجهة لله تعالى والثاني ان تقليب الحدقة الى جهة المرئي مقدمة الرؤية
فجعله كالنتيجة عن الرؤية فاسد والجواب ان قوله ارني معناه اجعلني متمكنا من رؤيتك حتى انظر اليك واراك السوال الثاني كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون
مطابقا لقوله انظر اليك والجواب لان النظر لما كان مقدمة الروية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه السوال الثالث كيف اتصل الاستدراك في قوله
ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود منه تعظيم امر الرؤية وان احدا لا يقوى على رؤية الله الا اذا قواه بمعونته وتاييده الا ترى انه لما ظهر اثر التجلي والرؤية للجبل اندك و
تفرق فهذا من هذا الوجه يدل على تعظيم امر الرؤية اما قوله فلما تجلى ربه للجبل فقال الزجاج تجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها وجلوت المراة والسيف
اذا ازلت ما عليه من الصدا وقوله تعالى جعله دكا قال الزجاج يجوز دكا بالتنوين اي جعله دكا مع الارض مدقوقا يقال دككت الشي اذا دققته ادكه دكا والدكا والدكاء الرابية
الناشزة من الارض فعلى هذا مصدر والدكا اسم قرء ... الواحدي عن الاخفش قال دكه دكا مصدر والدكا موكد ويجوز جعله دكاء من قرا دكاء ممدودا جعله دكاء اي ارضا مرتفعة وهو موافق
لما روي عن ابن عباس انه قال جعله ترابا وقوله وخر موسى صعقا قال الليث الصعق مثل الغشي ياخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق فلان فهو صاعق وصعق ويقال صعق فهو مصعوق
صعق ايضا اذا مات ومنه فصعق من في السموات ومن في الارض فسره بالموت ومنه يومهم الذي فيه يصعقون اي يموتون قال صاحب الكشاف صعق اصله من الصاعقة ويقال الصاعقة الصعقة
اذا ضرب على راسها ... عرفت هذا فنقول فسر ابن عباس قوله وخر موسى صعقا بالغشي وفسره قتادة بالموت والاول اولى لقوله تعالى فلما افاق ولا يقال للميت افاق ويقال افاق من غشيته قال تعالى

للذي

للذين ماتوا ثم بعثناكم من بعد موتكم اما قوله سبحانك اي تنزيها لك من ان اسالك شيا بغير اذنك تبت اليك وفيه وجهان الاول تبت اليك من سوال الرؤية بغير اذنك وانا اول المومنين
بانك لا ترى في الدنيا او وانا اول المومنين بانه لا يجوز السوال منك الا باذنك والله اعلم قوله تعالى **قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما
اتيتك وكن من الشاكرين** اعلم ان موسى عليه السلم لما سال الرؤية ومنع منها عدد الله تعالى عليه وجوه النعم العظيمة التي له عليه وامره ان يشتغل بشكرها كانه قال له ان
كنت قد منعتك الرؤية فقد اعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية وانظر الى ساير النعم التي خصصتك بها والمقصود تسلية موسى عليه السلم عن منع
الرؤية وهذا ايضا احد ما يدل على ان الرؤية جايزة على الله تعالى اذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان الى ذكر هذا العذر حاجة واعلم ان الاصطفاء استخلاص الصفو فقوله
اصطفيتك اي اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس يريد فضلتك على الناس ولما ذكر انه تعالى اصطفاه ذكر الامر الذي به حصل هذا الاصطفاء فقال برسالاتي وبكلامي
قرا ابن كثير ونافع برسالتي على الواحد والباقون برسالاتي على الجمع وذلك لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد مرة وانما قال على الناس ولم يقل على الخلق لان الملايكة قد سمع كلام الله تعالى
من غير واسطة كما سمع موسى عليه السلم فان قيل فكيف اصطفاه على الناس برسالاته مع ان كثيرا من الناس ساواه في الرسالة قلنا انه تعالى بين انه خصه من دون الناس بمجموع الامرين
وهو الرسالة مع الكلام بغير الواسطة وهذا المجموع ما حصل لغيره واعلم ان الاية لما دلت على انه تعالى خصه بذلك الكلام والكلام بالواسطة حصل لغيره ثبت انه انما حصل التخصيص
هاهنا لانه سمع ذلك الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بنا على العرف الظاهر لان من سمع كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلى حالا واشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب
والبواب ولما ذكر هذين النوعين من النعم العظيمة قال فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين يعني فخذ هذه النعم ولا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية واشتغل بشكر الفوز بهذه
النعم والاشتغال بشكرها انما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا والله اعلم قوله تعالى **وكتبنا له في الالواح من كل شي موعظة وتفصيلا لكل شي فخذها
بقوة وامر قومك ياخذوا باحسنها ساريكم دار الفاسقين** اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى عليه السلم بالرسالة ذكر في هذه الاية تفصيل تلك الرسالة فقال
وكتبنا له وقال صاحب الكشاف انه خر موسى عليه السلم صعقا يوم عرفة واعطاه الله تعالى التورية يوم النحر وذكروا في عدد الالواح وفي جوهرها وطولها انها كانت عشرة الواح
وقيل سبعة وقيل لوحين وانها كانت زمردا جاء بها جبريل عليه السلم وقيل من زبرجد خضراء وياقوتة حمراء وقال الحسن كانت من خشب نزلت من السما وقال وهب كانت من صخرة
صماء لينها الله تعالى لموسى عليه السلم واما كيفية الكتابة فقال ابن جريج كتبها جبريل عم بالقلم الذي كتب به الذكر واستمد من نهر النور واعلم انه ليس في الاية ما يدل على كيفية تلك
الالواح وعلى كيفية تلك الكتابة فان ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوي وجب القول به والا وجب السكوت عنه واما قوله من كل شي فلا شبهة انه ليس على العموم بل المراد من كل
شي يحتاج موسى وقومه اليه في دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والقبايح وقوله موعظة وتفصيلا لكل شي فهو كالبيان للجملة التي قدمها بقوله من كل شي وذلك لانه تعالى
لا مرين احدهما موعظة والاخر تفصيل لما يجب ان يعلم من الاحكام فدخل في الموعظة كل ما ذكره الله تعالى من الامور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية وذلك بذكر
الوعيد والوعد ولما قرر ذلك اولا اتبعه شرح اقسام الاحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال وتفصيلا لكل شي ولما شرح ذلك قال فخذها بقوة وهو عزيمة صادقة ثم
امره تعالى ان يامر قومه ان ياخذوا باحسنها وظاهر ذلك ان التكليف كان فرقا ليكون في هذا الفصل فايدة فلذلك قال بعض المفسرين كان التكليف على موسى عليه السلم اشد وكانه تعالى رخص
ما رخص لغيره وقيل بل خصه من حيث كلفه الابلاغ والاداء وان شاركهم فيما عداه وفي قوله وامر قومك ياخذوا باحسنها سوال وهو انه تعالى لما تعبد بكل ما في التورية
وجب كون الكل مامورا به وظاهر قوله ياخذوا باحسنها يقتضي ان فيه ما ليس باحسن وانه لا يجوز لهم الاخذ به وذلك متناقض فذكر العلماء في الجواب عنه وجوها الاول ان
تلك التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو احسن كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر فمرهم ان يحملوا انفسهم على الاخذ بالاحسن والاصوب لقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم
والذين يستمعون القول فيتبعون احسنه فان قالوا فلما امر الله تعالى بالاخذ بالاحسن فقد منع من الاخذ بذلك الحسن وذلك يقدح في كونه حسنا فنقول يحمل امر الله تعالى بالاخذ
بالاحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض الوجه الثاني قال قطرب ياخذوا باحسنها اي بحسنها وكلها حسن لقوله تعالى ولذكر الله اكبر وقول الفرزدق بيتا دعايمه
اعز واطول الوجه الثالث قال بعضهم الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح والاحسن هذه الثلثة الواجبات والمندوبات واما قوله ساريكم دار الفاسقين ففيه وجهان الاول
ان المراد التهديد والوعيد على مخالفة امر الله تعالى وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال ابن عباس والحسن دار الفاسقين هي جهنم اي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم
لتحذروا ان تكونوا منهم والثاني قال قتادة سادخلكم الشام واريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا اليه من النكال قال الكلبي دار
الفاسقين هي المساكن التي كانوا يمرون عليها اذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون الذين اهلكهم الله تعالى والقول الثاني ان المراد الوعد والبشارة بانه تعالى سيورثهم ارض
اعدايهم وديارهم قوله تعالى **ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل اية لا يومنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل
الغي يتخذوه سبيلا ذلك بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين** في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية ما يعاملهم به فقال ساصرف عن اياتي الذين
يتكبرون واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يمنع عن الايمان ويصد عنه وذلك ظاهر قالت المعتزلة لا يمكن حمل الاية على ما ذكرتموه ويدل عليه وجوه الاول قال الجبائي لا يجوز ان يكون المراد
منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان باياته لان قوله ساصرف يتناول المستقبل وقد بين تعالى انهم كفروا وكذبوا قبل هذا الصرف لانه وصفهم بكونهم متكبرين في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا
سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا فثبت ان الاية دالة على الكفر قد حصل لهم في الزمان الماضي وساصرف فاما حصل في الزمان الماضي فهذا يدل على ان ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله تعالى والثاني انه

على وجه العقوبة على التكبر والكفر فلو كان المراد من هذا الصرف هو كفرهم لكان معناه انه خلق فيهم الكفر عقوبة لهم على اقدامهم على الكفر ومعلوم ان العقوبة على الفعل غير ذلك الفعل
المعاقب عليه لا غير فثبت انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر والوجه الثاني في التاويل قال الجبائي ساصرف هؤلاء المتكبرين عن نيل ما في اياتي من العز والكرامة المعدين للانبياء والمؤمنين
وانما اصرفهم عن ذلك بواسطة انزال الذل والاذلال بهم فيجعلونه يجري العقوبة على كفرهم وتكبرهم على الله تعالى الوجه الثالث ان من الايات ما لا يكون يمكن الانتفاع بها الا بعد
سبق الايات فاذا كذبوا فقد صيروا انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الايات فيصرفهم الله تعالى عنها الوجه الرابع ان الله تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا شاهد
تلك الايات فانه لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم بحقها فاذا علم الله تعالى ذلك منه يصح من الله ان يصرفهم عنها المسئلة الثانية معنى يتكبرون انهم يرون انهم افضل الخلق وان
لهم من الحق ما ليس لهم وهذه صفة التكبر لا تكون الا لله تعالى وقيل التكبر اظهار النفس على غير ما وصفه التكبر صفة ذم في جميع العباد وصفة مدح في الله تعالى وقوله بغير الحق اي ان
الكبر على الغير قد يكون بالحق فان للحق ان يتكبر على المبطل وفي الكلام المشهور الكبر على المتكبر صدقة اما قوله وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ففيه مباحث الاول قرا حمزة
والكسائي الرشد بفتح الشين والراء وقال ابو عمرو الرشد بضم الراء الصلاح قال تعالى فان انستم منهم رشدا اي صلاحا وبالفتح المصدر والاستقامة قال تعالى مما علمت
رشدا وقال الحسن هما لغتان مثل الحزن والحزن والسقم والسقم وقيل الضم الاسم وبالفتح المصدر البحث الثاني سبيل الرشد عبارة عن سبيل الغي يكون مضافا الى الشيء ثم بين تعالى
ان هذا الصرف انما كان لامرين احدهما كونهم مكذبين بايات الله والثاني كونهم غافلين عنها والمراد انهم واظبوا على الاعراض عنها حتى صاروا بمنزلة الغافلين عنها قوله تعالى
والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما ذكر ما لاجله صرف المتكبر عن اياته بقوله ذلك بانهم كذبوا
باياتنا وكانوا عنها غافلين بين حال اولئك المكذبين فقد كان يجوز ان يظن انهم يختلفون في باب العقل لان فيهم من يعمل بعض اعمال البر فبين تعالى ان حال جميعهم سواء كان
متكبرا او متواضعا او كان قليل الاحسان او كان كثير الاحسان فقال والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة يعني جحدهم للمعاد وجراتهم على المعاصي فبين تعالى ان اعمالهم محبطة
والكلام في حقيقة الاحباط قد تقدم في سورة البقرة ثم قال هل يجزون الا ما كانوا يعملون وفيه والتقدير هل يجزون الا بما كانوا يعملون قال اصحابنا انما سمي جزاء لانه يجزي
ويلقى قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين اعلم ان المراد من هذه
الاية قصة حال السامري والعجل وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي بكسر الحاء واللام وتشديد الياء للاتباع كدلي والباقون بضم الحاء وكسر اللام والياء المشددة
وجمع حلي كثدي وثدي والحلي اسم ما يتحسن به من الذهب والفضة المسئلة الثانية قيل ان بني اسرائيل كان لهم عيد يتزينون فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حلي القبط
لذلك اليوم فلما اغرق الله تعالى القوم بقيت تلك الحلي في ايدي بني اسرائيل فجمع السامري تلك الحلي وكان رجلا مطاعا فيهم ذا قدر وكانوا قد سالوا موسى ان يجعل لهم الها يعبدونه
فصاغ السامري عجلا ثم اختلفوا فقال قوم كان قد اخذ كفا من تراب حافر فرس جبريل عليه السلام فالقاه في جوف ذلك العجل فانقلب لحما ودما فظهر منه الخوار مرة واحدة فقال السامري
هذا الهكم وقال الاكثرون من المعتزلة انه كان قد جعل ذلك العجل مجوفا ووضع في جوفه انابيب على شكل مخصوص وكان قد وضع ذلك التمثال على مهب الرياح فكانت
الريح تدخل في تلك الانابيب ويظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار العجل وقال اخرون انه جعل ذلك التمثال اجوف وجعل تحته في الموضع الذي نصب فيه العجل من ينفخ فيه
من حيث لا يشعر به الناس فسمعوا الصوت من جوفه كالخوار قال صاحب هذا القول والناس قد يفعلون الان في هذه التصاوير التي يجرون فيها الماء على سبيل الفوارات شبه
ذلك فبهذا الطريق وغيره اظهر الصوت من ذلك التمثال ثم القى الى الناس ان هذا العجل الههم واله موسى بقي ههنا في لفظ الاية سؤالات الاول لم قيل واتخذ قوم موسى عجلا والمتخذ
هو السامري وحده والجواب فيه وجهان الاول ان ينسب الفعل اليهم لان رجلا منهم باشره كما يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا كذا والقائل والفاعل واحد والثاني انهم
كانوا مريدين لاتخاذه راضين به فكانهم اجتمعوا عليه السؤال الثاني قال من حليهم ولم يكن الحلي لهم وانما حصلت في ايديهم على سبيل العارية والجواب انه تعالى لما اهلك قوم
فرعون بقيت تلك الاموال في ايديهم وصارت ملكا لهم كسائر اموالهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز السؤال الثالث هل عبد العجل كل قوم موسى
او بعضهم والجواب ان قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا يفيد العموم قال الحسن كلهم عبدوا العجل الا هرون واحتج عليه بوجهين الاول عموم هذه الاية
والثاني قول موسى عليه السلام في هذه القصة رب اغفر لي ولاخي فخص نفسه واخاه بالدعاء وذلك يدل على ان من كان مع سائرهم ما كانوا اهلا للدعاء ولو بقوا على الايمان لما كان
الامر كذلك وقيل بل كان فيهم من ثبت على ايمانه فان ذلك الكفر انما وقع من قوم مخصوصين والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون
السؤال الرابع هل انقلب ذلك التمثال لحما ودما على ما قاله بعضهم او بقي ذهبا كما كان قبل ذلك والجواب الذاهبون الى الاحتمال الاول احتجوا الى صحته بوجهين الاول
قوله عجلا جسدا والجسد اسم للجسم الذي يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك وقال بل الجسد اسم لكل جسم كثيف سواء كان من اللحم والدم او لم يكن والحجة الثانية
انه تعالى اثبت له الخوار وذلك انما يتاتى في الحيوان واجيب عنه بان ذلك الصوت لما اشبه الخوار لم يبعد اطلاق لفظ الخوار عليه وقرا علي عليه السلام جؤار بالجيم والهمزة من جار
صاح فهذا ما قيل في هذا الباب واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا المذهب والمقالة احتج على فساد كون ذلك العجل الها بقوله الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا
وتقرير هذا الدليل ان هذا العجل لا يمكنه ان يكلمهم ولا يمكنه ان يهديهم الى الرشد والصواب وكل من كان كذلك كان اما جمادا واما حيوانا عاجزا وعلى التقديرين فانه
لا يصلح للالهية واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان من لا يكون متكلما ولا هاديا الى السبيل لم يكن الها لان الاله هو الذي له الامر والنهي وذلك لا يحصل الا اذا كان متكلما فمن لا يكون

متكلما لم يصح منه الامر والنهي فلم يكن الها وقالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان شرط كونه الها ان يكون هاديا الى الصدق والصواب فمن كان مضلا عنه وجب ان لا يكون الها فان قيل فهذا
الوجه ان يكون مهديا بعينه ان يتخذ الها والا فان قيل كان اثبات ذلك يكفيه ان لا يجوز ان يتخذ الها فلا فائدة فيما ذكرتم والجواب من وجهين الاول انه لا يبعد ان يكون ذلك شرطا
لحصول الالهية فيلزم من عدمه عدم الالهية وان كان لا يلزم من حصوله حصول الالهية الثاني ان الكل متفقون على ان من يكلمهم ولا يهديهم الى الخير والشر فهو اخر الخلق لا يقدرون على
الهداية وانما يقدرون على وصف الهداية فاما على وضع الادلة ونصبها فلا قادر عليه الا الله تعالى وختم الاية بقوله وكانوا ظالمين اي لانفسهم حيث اعرضوا عن عبادة الله تعالى
واشتغلوا بعبادة العجل والله اعلم قوله تعالى ولما سقط في ايديهم وراوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين اعلم انهم
اتفقوا على ان المراد من قوله سقط في ايديهم انه اشتد ندمهم على عبادة العجل واختلفوا في الوجه الذي لاجله حسنت هذه الاستعارة فالاول سقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم
كما يقال حصل في يده مكروه وان كان من المحال حصول المكروه في اليد الا انهم اطلقوا على المكروه الواقع في القلب والنفس كونه واقعا في اليد فكذا ههنا والوجه الثاني قال صاحب الكشاف
انما يقال للنادم سقط في يده لان من شان من اشتد ندمه ان يعض يده غما فيصير مسقوطا فيها لان فاه قد وقع فيها والوجه الثالث ان السقوط عبارة عن نزول الشيء من اعلى الى
اسفل ولهذا قالوا سقط المطر ويقال سقط من يده شيء واسقطت المراة فمن اقدم على عمل فهو انما يقدم عليه لاعتقاده ان ذلك العمل خير وصواب وانه يورثه شرفا ورفعة
فاذا بان له بطلانه وفساده فقد انحط من الاعلى الى الاسفل ومن فوق الى تحت فلهذا يقال لمن اخطا كان ذلك منه سهوا سقطه ولذلك يسقط على الارض وهو مستحسن يعني انه يقال ان
في ذكر اليد فنقول اليد هي الالة التي بها يقدر الانسان على الاخذ والضبط والحفظ والنادم كانه يتدارك الحالة التي لاجلها حصل الندم ويشتغل بتلافيها فكانه قد سقط في
نفسه من حيث انه بعد حصول ذلك الندم اشتغل بالتدارك والتلافي والوجه الرابع حكى الواحدي ان هذا ماخوذ من السقيط وهو ما يغشى الارض ولهذا اي اصابنا منه يقال
منه سقطت الارض كما يقال ثلجت الارض وثلجنا اي اصابنا الثلج ومعنى سقط في يده اي وقع في يده السقيط والسقيط يذوب بادنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم
يحصل منه على شيء فصار هذا مثلا لكل من خسر في عاقبته ولم يحصل من سعيه على طائل وكانت الندامة اخر سعيه والوجه الخامس قال بعض العلماء النادم انما يقال
له سقط في يده لانه متحير في امره وعاجز عن عمله والالة الاصلية في الاعمال في اكثر الامر هي اليد والعاجز في حكم الساقط والسقوط في اليد انما حصل بسبب العجز التام ويقال
في العرف لمن كثر لا يهتدي لما يصنع ضلت يده ورجله الوجه السادس ان من عادة النادم ان يطاطئ راسه ويضع على يده معتمدا عليها وتارة يضعها تحت ذقنه ويشطر وجهه على هيئة
لو نزعت يده سقط على وجهه وكانت اليد مسقوطا فيها لتمكن السقوط فيها وسقط في ايديهم اي على ايديهم كقوله ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها ثم قال تعالى وراوا انهم
قد ضلوا اي تبينوا ضلالهم تبينا كانهم ابصروه بعيونهم قال القاضي يجب ان يكون المؤخر مقدما لان الندم والتحسر انما يقعان بعد المعرفة فكانه تعالى قال ولما راوا انهم قد ضلوا سقط
في ايديهم لما نالهم من عظم الحيرة ويمكن ان هذا الندم حصل بعد رجوع موسى عليه السلام اليهم وقرئ ترحمنا وتغفر لنا بالتاء وربنا على النداء وهذا كلام التائبين كما قال ادم وحوا
وان لم تغفر لنا وترحمنا قوله تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتموني من بعدي اعجلتم امر ربكم والقى الالواح واخذ براس
اخيه يجره اليه قال ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين قال رب اغفر لي ولاخي
وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا لا يمنع من ان يكون قد عرف خبرهم
من قبل في عبادة العجل ولا يوجب ذلك والاحوال ان يكون عند الرجوع مشاهدا لاحوالهم صار كذلك فلهذا اختلفوا فيه فقال قوم انه عند هجومه عليهم عرف ذلك و
قال ابو مسلم كان عارفا بذلك من قبل وهذا اقرب ويدل عليه وجوه الاول ان قوله تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا يدل على انه كان كذلك راجعا الى قومه قبل وصوله
اليهم فدل هذا على انه عليه السلام كان عالما قبل وصوله اليهم بهذه الحركة الثاني انه تعالى ذكر في سورة طه انه اخبره بوقوع هذه
الواقعة في الميقات المسئلة الثانية في الاسف قولان الاول ان الاسف الشديد الغضب وهو قول ابي الدرداء وعطاء عن ابن عباس رض واحتجوا بقوله فلما اسفونا
انتقمنا منهم اي اغضبونا والثاني ان الاسف الحزين وحديث عائشة رضي الله عنها ان ابا بكر رجل اسيف اي حزين والقولان متقاربان لان الغضب من الحزن والحزن من
الغضب فاذا جاءك ما تكره ممن هو دونك غضبت واذا جاءك ممن هو فوقك حزنت فتسمى احدى الحالتين حزنا والاخرى غضبا فعلى هذا كان موسى غضبان على قومه لاجل عبادتهم
العجل اسفا حزينا لان الله تعالى فتنهم وقال له انا قد فتنا قومك من بعدك اما قوله بئسما خلفتموني من بعدي فمعناه بئسما قمتم مقامي وكنتم خلفائي من بعدي وهذا
الخطاب اما ان يكون لعبدة العجل من السامري واشياعه او لوجوه بني اسرائيل وهم هرون والمؤمنون معه ويدل عليه قوله اخلفني في قومي وعلى الاول يكون المعنى بئسما خلفتموني
حيث عبدتم العجل مكان عبادة الله تعالى وعلى الثاني يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث لم تمنعوا من عبادة غير الله وههنا سؤالات الاول اين ما تقتضيه بئس من الفاعل
والمخصوص بالذم والجواب الفاعل مضمر يفسره قوله ما خلفتموني والمخصوص بالذم محذوف تقديره بئس خلافة خلفتمونيها من بعدي خلافتكم السؤال الثاني اي معنى لقوله من بعدي بعد
قوله خلفتموني والجواب اي من بعد ما رايتم مني من توحيد الله تعالى ونفي الشركاء عنه واخلاص العبادة له او من بعد ما كنت احمل بني اسرائيل على التوحيد وامنعهم من عبادة البقر حين
قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة اما قوله اعجلتم امر ربكم فالعجلة التقدم بالشيء قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لان معناها عمل الشيء في اول اوقاته هكذا قاله الواحدي
ولقائل ان يقول لو كانت العجلة مذمومة فلم قال موسى وعجلت اليك رب لترضى قال ابن عباس رض اعجلتم امر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له وقال الحسن وعد ربكم الذي وعدكم

الاربعين لانهم قالوا قد مات لما لم يات على راس الاربعين ليلة وقال عطا يريد عجلتم سخط ربكم يعنى بعبادة العجل قبل ان ياتيكم امر ربكم وموجب الغضب امران ذكرهما الله تعالى والقى الالواح
التى فيها التورية ولما كانت تلك الالواح من اعظم مفاخره ثم انه القاها دل ذلك على شدة الغضب المدهش روى ان التورية كانت سبعة اسباع فلما القى الالواح تكسرت فرفع منها
ستة اسباع وبقى سبع واحد وكان فيما رفع تفصيل كل شى وفيما بقى الهدى والرحمة وعن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يرحم الله اخى موسى ما الخبر كالمعاينة لقد اخبره الله تعالى بفتنة
قومه فعرف ان ما اخبره ربه حق وانه على ذلك لتمسك بما فى يده ولقايل ان يقول ليس فى القران الا انه القى الالواح فاما انه القاها بحيث تكسرت فهذا ليس فى القرآن وانه لجراة عظيمة
على كتاب الله تعالى ولا يليق مثله بالانبيا والامر الثانى من الامور المتولدة من ذلك الغضب قوله تعالى واخذ براس اخيه يجره وفى هذا الموضع سوال [illegible] فى عصمة الانبيا
ذكرناه فى طه مع الجواب الصحيح وبالجملة فالطاعنون فى عصمة الانبيا يقولون انه اخذ براس اخيه على سبيل الاهانة والاستخفاف والمثبتون لعصمة الانبيا قالوا انه جر راس اخيه
الى نفسه ليساره ويستكشف منه كيفية الواقعة فان قيل فلم قال يا ابن ام ان القوم استضعفونى قلنا الجواب عنه ان هرون عليه السلام خاف ان يتوهم جهال بنى اسرائيل ان
موسى غضبان عليه كما انه غضبان على عبدة العجل فقال له ابن ام ان القوم يحملون فعلك بى على الاهانة لا على الاكرام قرا ابن عامر وحمزة والكسائى وعاصم فى رواية ابى بكر ابن ام بكسر الميم وفى طه
على تقدير ابن امى فحذف يا الاضافة والباقون بفتح الميم فى السورتين واصله ابن اما كما قال الشاعر يا ابنة عما لا تلومى واهجعى ۞ وقوله ان القوم استضعفونى اى لم يلتفتوا
الى وكادوا يقتلوننى فلا تشمت بى الاعدا يعنى اصحاب العجل ولا تجعلنى مع القوم الظالمين الذين عبدوا العجل اى لا تجعلنى شريكا لهم فى عقوبتك لهم على فعلهم فعند
هذا قال موسى رب اغفر لى ولاخى اغفر لى فيما اقدمت عليه من هذا الغضب والحدة وادخلنا فى رحمتك مع انك ارحم الراحمين وتمام السوالات والجوابات فى هذه القصة
مذكور فى سورة طه والله اعلم قوله تعالى ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة فى الحيوة الدنيا وكذلك نجزى المفترين والذين
عملوا السيات ثم تابوا من بعدها وآمنوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم ۞ اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح حال من عبد العجل الها معبودا وبيان
هذا المحذوف قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا الاية وفى هذه الاية للمفسرين طريقان الاول ان المراد بالذين اتخذوا العجل الذين باشروا عبادة العجل وعلى هذا فسوال
وهو ان اولئك الاقوام تاب الله تعالى عليهم فكيف يعقل ان يحق سينالهم غضب من ربهم وذلة والجواب ان ذلك الغضب انما حصل فى الدنيا لا فى الاخرة وتفسير ذلك الغضب
هو ان الله تعالى امرهم بقتل انفسهم والمراد بقوله وذلة فى الحيوة الدنيا انهم قد ضلوا وذلوا فان قيل السين فى سينالهم للاستقبال فكيف يحمل على حكم الدنيا قلنا هذا
الكلام اخبر الله تعالى لموسى حين اخبره بافتتان قومه واتخاذهم العجل فجا هذا الكلام سابقا على وقوعهم فى القتل والذلة والثانى ان المراد بالذين اتخذوا العجل ابناوهم الذين
كانوا فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم باتخاذهم العجل اذ كان اباوهم فعلوا ذلك لان العرب يعير الابنا بقبائح افعال الابا كما يفعل ذلك فى المناقب يقولون للابنا فعلتم
كذا وانما فعل اباوهم كذلك فهنا وصفهم اليهود الذين كانوا فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم باتخاذهم العجل اذ كان اباوهم فعلوا ذلك ثم حكم عليهم بانهم سينالهم غضب
من ربهم فى الاخرة وذلة فى الحيوة الدنيا كما قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة والثانى سينالهم اولادهم ثم حذف المضاف لدلالة الكلام عليه اما قوله وكذلك نجزى المفترين
فالمعنى ان كل مفتر جزاوه غضب الله والذلة فى الدنيا قال مالك بن انس ما من مبتدع الا ويجد فوق راسه ذلة ثم قرا هذه الاية وذلك لان المبتدع مفتر فى
دين الله تعالى اما قوله والذين عملوا السيات ثم تابوا من بعدها وآمنوا فهذا يفيد ان من عمل السيات فلا بد وان يتوب عنها اولا وذلك بان يتركها او يرجع عنها ثم
يومن بعد ذلك بالله ويصدق بانه لا اله غيره ثم ان ربك من بعدها اى التوبة منها لغفور رحيم لان قوله والذين عملوا السيات يتناول الكل والتقدير ان من اتى
بجميع السيات ثم تاب فان الله يغفرها له وهذه الاية تدل على ان السيات [illegible] هذا من اعظم ما يفيد البشارة والفرح للمذنبين والله اعلم قوله تعالى
ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح وفى نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون ۞ واعلم انه تعالى كما بين لنا ما كان منه مع الغضب بين فى هذه
الاية ما كان منه عند سكون الغضب وفى قوله سكت الغضب اقوال الاول ان هذا الكلام خرج على قانون الاستعارة كان الغضب كان مغريا له على ما فعل ويقول له قل لقومك
كذا وكذا والق الالواح وجر براس اخيك فلما زال الغضب صار كانه سكت والقول الثانى ان المعنى سكت موسى عن الغضب فقلب كما قالوا ادخلت القلنسوة فى راسى والمعنى
ادخلت راسى فى القلنسوة الثالث ان المراد بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى ولا يجوز صمت لان سكت بمعنى سكن واما صمت فمعناه سد فاه عن
الكلام وذلك لا يجوز فى الغضب ظاهر الاية يدل على انه عليه السلام لما عرف ان اخاه هرون لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند ذلك سكت غضبه وهو الوقت الذى قال رب اغفر لى
لاخى فدعا له ولاخيه منبها به على زوال غضبه لان اوكد ما تقدم من امارات غضبه ما فعله بين الامرين فجعل ضد ذلك كالعلامة لسكون غضبه قوله اخذ الالواح
المراد منه الالواح المذكورة فى قوله والقى الالواح وظاهر هذا يدل على ان شيا منها لم ينكسر ولم يبطل وان الذى قيل من ان ستة اسباع التورية رفعت الى السما ليس الامر كذلك و
قوله وفى نسختها النسخ عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كانك نقلته من الاصل الى الكتاب الثانى قال ابن عباس لما القى
موسى الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله تعالى الالواح وفيها عين ما فى الاولى فعلى هذا قوله وفى نسختها اى فيما نسخ منها واما اذا قلنا انها لم تنكسر واخذ موسى
[illegible] وقوله لربهم اللام صلة وتاكيد كقوله ردف لكم والله اعلم قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب
لو شئت اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفها منا ان هى الا فتنتك تضل بها من تشا وتهدى من تشا انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين

فى الاية مسائل المسئلة الاولى الاختيار افتعال من لفظ الخير يقال اختار الشى اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير فلما تحركت اليا وقبلها فتحة قلبت الفا نحو قال وباع
لفظ الفاعل والمفعول فيقال فيهما مختار والاصل مختير ومختير فقلبت اليا فيهما الفا فاستويا فى اللفظ المسئلة الثانية قال النحويون معناه واختار موسى من قومه فحذفت من ووصل الفعل
فنصب يقال اخترت من الرجال زيدا واخترت الرجال زيدا وانشدوا قول الفرزدق ومنا الذى اختير الرجال سماحة ۞ وجودا اذا هب الرياح الزعازع المسئلة الثالثة يقال
امرت زيدا بالخير وامرت زيدا الخير قال الشاعر امرتك الخير فافعل ما امرت به ۞ وعندى فيه وجه آخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه المعتبرين
منهم اطلاقا لاسم الجنس على ما هو المقصود منهم وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى ما ذكروه من التكلفات المسئلة الرابعة ذكروا ان موسى عليه السلام اختار
من بنى اسرائيل سبطا من كل سبط فصاروا اثنين وسبعين فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وروى انه لم
يجد الا ستين شيخا فاوحى الله تعالى ان يختار من الشبان عشرة فاختارهم فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم ثم خرج بهم الى الميقات المسئلة الخامسة
هذا الاختيار هل هو للخروج الى الميقات الذى كلم الله تعالى موسى عليه السلام فيه وسال موسى من الله تعالى الرؤية او هو للخروج الى موضع آخر فيه اقوال للمفسرين الاول انه الميقات
الكلام والرؤية قالوا انه عليه السلام خرج بهولاء السبعين الى طور سينا فلما دنا موسى من الجبل وقع عليه عمود من الغمام ووقعوا سجدا فسمعوه وهو يكلم موسى يامره وينهاه
افعل ولا تفعل ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وطلبوا الرؤية وقالوا يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وهى المراد من الرجفة المذكورة فى هذه
الاية فقال موسى رب لو شئت اهلكتهم الاية والمراد منه قولهم ارنا الله جهرة والقول الثانى ان المراد من هذا الميقات ميقات مغاير لميقات الكلام وطلب الرؤية
واختلفوا فى هذا القول على وجوه الاول ان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله تعالى ان يجمع السبعين ويحضروا موضعا يظهرون فيه تلك التوبة فاوحى الله تعالى الى تلك
الارض فرجفت بهم فعند ذلك قال موسى لو شئت اهلكتهم من قبل واياى قالوا وانما رجفت الارض بهم لوجوه احدها ان هولاء السبعين وان كانوا ما عبدوا العجل الا
انهم ما فارقوا عبدة العجل عند اشتغالهم بعبادة العجل وثانيها انهم ما بالغوا فى النهى عن عبادة العجل وثالثها انهم لما خرجوا الى الميقات ليتوبوا دعوا ربهم وقالوا
اعطنا ما لم تعط احدا قبلنا ولا تعطيه احدا بعدنا فانكر الله تعالى عليهم ذلك الكلام فاخذتهم الرجفة القول الثالث فى تفسير هذا الميقات ما روى عن على عليه السلام انه قال ان موسى و
هرون انطلقا الى شعب جبل فنام هرون فتوفاه الله تعالى فلما رجع موسى قالوا انه هو الذى قتل هرون فاختار موسى سبعين رجلا فذهبوا الى هرون فاحياه الله تعالى
وقال ما قتلنى احد فاخذتهم الرجفة هناك المسئلة السادسة اختلفوا فى تلك الرجفة فقيل انها رجفة اوجبت الموت قال السدى قال يا رب كيف ارجع الى بنى اسرائيل وقد
اهلكت خيارهم ولم يبق معى منهم واحد فما ذا اقول لبنى اسرائيل وكيف ياتمنونى على احد منهم بعد ذلك فاحياهم الله تعالى ومعنى قوله لو شئت اهلكتهم ان موسى عليه السلام خاف
ان يتهمه بنو اسرائيل انه قتلهم فقال لو شئت اهلكتنا قبل خروجنا للميقات والثانى ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما راوا تلك الحالة المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا
حتى كادت تبين منهم مفاصلهم وتنقض ظهورهم وخاف موسى عليهم الموت فعند ذلك بكى ودعا فكشف الله تعالى عنهم تلك الرجفة اما قوله اتهلكنا بما فعل السفها منا
قالوا لا يجوز ان يظن موسى عليه السلام ان الله تعالى يهلك قوما بذنوب غيرهم فيجب تاويل الاية وفيها وجهان الاول انه استفهام بمعنى الجحد واراد انك لا تفعل ذلك كما تقول
من يحذرك اى لا تفعل ذلك الثانى قال المبرد هذا استفهام استعطاف اى لا تهلكنا واما قوله ان هى الا فتنتك فالكناية فى هى عائدة الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد وان هى الا
هند والمعنى ان تلك الفتنة التى وقع فيها السفها لم تكن الا فتنتك اضللت بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما عنها فثبتوا على الحق ثم اكد بيان ان الكل من الله تعالى
فقال تضل بها من تشا وتهدى من تشا وهذه الاية من الحجج الظاهرة على القدرية التى لا يبقى معها عذر قالت المعتزلة لا تعلق للجبرية بهذه الاية لانه تعالى قال تضل بها
من تشا من عباده عن الدين ولانه تعالى قال تضل بها اى بالرجفة ومعلوم ان الرجفة لا يضل الله تعالى بها فوجب حمل هذه الاية على التاويل فاما قوله ان هى الا فتنتك
فالمعنى امتحانك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها اما قوله تضل بها من تشا ففيه وجوه الاول تهدى بهذا الامتحان الى الجنة والثواب من تشا بشرط
ان يومن ذلك المكلف ويبقى على الايمان وتعاقب من تشا بشرط ان لا يومن او يومن لكن لا يصبر عليه والثانى ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك والتعذيب تهلك من تشا بهذه
الرجفة وتصرفها عمن تشا الثالث لما كان هذا الامتحان كالسبب فى هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز ان يضافا اليه واعلم ان هذه التاويلات متسعة والدليل العقلى
دال على انه يجب ان يكون المراد الاهلاك والتعذيب تهلك من تشا بهذه الرجفة وتصرفها عمن تشا والرابع انه لما كان هذا ما ذكرناه فى هذا الكتاب غير مرة ثم حكى تعالى
عن موسى عليه السلام انه قال بعد ذلك انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين فاعلم ان قوله انت ولينا يفيد الحصر ومعناه انه لا ولى لنا ولا ناصر ولا هادى الا انت
وهذا من تمام ما سبق ذكره من قوله تضل بها من تشا وقوله فاغفر لنا وارحمنا والمراد ان اقدامه على قوله ان هى الا فتنتك جراة عظيمة فطلب من الله تعالى غفرانها والتجاوز
عنها وقوله وانت خير الغافرين معناه ان كل من سواك انما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثنا الجميل او للثواب الجزيل او دفعا للرقة الخسيسة عن القلب وبالجملة فذلك
الغفران يكون لطلب نفع او لدفع ضرر واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب غرض وعوض بل لمحض الفضل والكرم فوجب القطع بكونه خير الغافرين والله اعلم قوله تعالى
واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الاخرة انا هدنا اليك قال عذابى اصيب به من اشا ورحمتى وسعت كل شى فساكتبها للذين يتقون ويوتون الزكوة
والذين هم باياتنا يومنون ۞ اعلم ان هذا من بقية دعا موسى عليه السلام عند مشاهدة الرجفة فقوله واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة معناه انه قد قرر انه لا ولى له الا الله تعالى

وقوله انت ولينا ثم ان المتوقع من الولي اما دفع الضرر او جلب النفع فلان احدهما دفع الضرر وقوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه بطلب تحصيل النفع وهو قوله واكتب لنا اي اوجب لنا والكتابة
تذكر بمعنى الايجاب وسوال الحسنة في الدنيا والاخرة كسوال المومنين من هذه الامة حيث قالوا ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وكونه وليا للعبد يطلب العبد
لظهور آثار كرمه وفضله ورحمته وايضا فاشتغال العبد بالتوبة والخضوع والخشوع يثبت طلب العبد هذه الاشياء فذكر السبب الاول اولا وهو كونه تعالى وليا ثم ذكر
السبب الثاني وهو اشتغال العبد بالتوبة والخضوع فقال انا هدنا اليك قال المفسرون هدنا اي تبنا ورجعنا اليك قال الليث الهود التوبة واما ذكر هذا السبب الذي
حسن طلب هذه الاشياء لان مجموع هذين الامرين كونه الها وربا ووليا لنا وكوننا عبيدا له ما بين خاضعين الاول عهد عزة الربوبية والثاني عهد ذلة العبودية فاذا
حصلا واجتمعا فلا سبب اقوى منهما ولما حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام ذكر بعده ما كان جوابا لموسى عليه السلام فقال عذابي اصيب به من اشاء ومعناه اني اعذب من اشاء وليس لاحد
علي اعتراض لان الكل ملكي وليس لاحد اعتراض عليه وقرا الحسن من اساء فاختار الشافعي رحمه الله هذه القراءة وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فيه بحث كثير فقيل المراد ان
رحمته في الدنيا عمت الكل وتختص بالمومنين واليه الاشارة بقوله فساكتبها للذين يتقون وقيل الوجود خير من العدم وعلى هذا لا موجود الا وقد وصل اليه رحمته واقلها
وجوده وقيل الخير مطلوب بالذات والشر مطلوب بالعرض وما بالذات راجح غالب وما بالعرض مرجوح مغلوب وقالت المعتزلة الرحمة عبارة عن ارادة الخير ولا حي الا وقد خلقه
الله تعالى للرحمة واللذة والخير لانه ان كان منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو مرحوم من الله تعالى من جهات كثيرة فان حصل هناك الم فله الاعواض الكثيرة وهي رحمة الله تعالى
رحمته فلهذا قال وسعت كل شيء من العام الذي يراد به الخاص كقوله واوتيت من كل شيء اما قوله فساكتبها للذين يتقون فاعلم ان جميع تكاليف الله تعالى محصورة في نوعين الاول
التروك وهي الاشياء التي على الانسان تركها والاحتراز عنها والاتقاء منها وهذا النوع اليه الاشارة بقوله للذين يتقون والثاني الافعال وتلك التكاليف اما ان تكون
متوجهة على مال الانسان او على نفسه اما القسم الاول فهو الزكوة واليه الاشارة بقوله ويوتون الزكوة واما القسم الثاني فيدخل فيه ما يجب على الانسان علما وعملا اما
العلم فالمعرفة واما العمل فالاقرار باللسان والعمل بالاركان ويدخل فيها الصلوة والى هذا المجموع الاشارة بقوله والذين هم باياتنا يومنون ونظيره الذين يومنون بالغيب
ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون قوله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل يامرهم
بالمعروف وينهيهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين امنوا به وعزروه
ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون واختلفوا في ذلك فقال قوم ان يتبعونه باعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته في التورية
والانجيل اذ لا يجوز ان يتبعوه في شرايعه قبل ان بعث الى الخلق فعلى هذا قوله والانجيل ان المراد يجدونه مكتوبا في الانجيل لان من المحال ان يجدونه فيه قبل ان انزل
الله الانجيل وقيل المراد من لحق من بني اسرائيل ايام الرسول فبين ان هولاء اللاحقين لا يكتب لهم رحمة الا اذا اتبعوا الرسول النبي الامي والقول الثاني اقرب لان هذه
الرحمة يعم بها من بني اسرائيل الا من اتقى واتى الزكوة وامن بالدلائل في زمن موسى ومن هذه صفته في ايام الرسول اذا كان مع ذلك متبعا للنبي الامي في شرايعه اعلم
هذا مقول انه تعالى وصف محمدا صلى الله عليه وآله وسلم في هذه الاية بصفات تسع الصفة الاولى كونه رسولا وقد اختص هذا اللفظ بحسب العرف بمن ارسله الله تعالى الى
الخلق لتبليغ التكاليف الصفة الثانية كونه نبيا وهو يدل على كونه رفيع القدر عند الله تعالى الصفة الثالثة كونه اميا قال الزجاج معنى الامي الذي هو على صفة امة العرب
قال عليه السلام انا امة امية لا نكتب ولا نحسب فالعرب اكثرهم لا يكتبون ولا يقرؤن والنبي صلى الله عليه وآله وسلم كان كذلك فلهذا وصفه بكونه اميا قال اهل التحقيق وكونه
اميا بهذا التفسير كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه الاول انه عليه السلام كان يقرا عليهم كتاب الله تعالى منظوما مرة بعد اخرى من غير تبديل الفاظه ولا تغيير كلماته والخطيب من العرب اذا
ارتجل خطبة ثم اعادها فانه لا بد وان يزيد فيها او ينقص عنها بالقليل والكثير انه صلى الله عليه وآله وسلم مع انه ما كان يكتب وما كان يقرا يتلو كتاب الله تعالى من غير زيادة ولا نقصان
ولا تغيير فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله الثاني انه لو كان يحسن الخط والقراءة لصار متهما في انه ربما طالع كتب الاولين فحصل
هذه العلوم من تلك المطالعة فلما اتى بهذا القرآن المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة كان ذلك من المعجزات وهذا هو المراد من قوله وما كنت تتلو من
قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك الثالث ان تعلم الخط باهون سعي فعدمه يدل على نقصان عظيم في الفهم ثم انه تعالى اتاه علوم الاولين والآخرين واعطاه من العلوم والحقائق
ما لم يصل اليه احد من البشر ومع تلك القوة العظيمة في العقل كان بحيث لم يتعلم الخط الذي سهل تعلمه على الخلق فهما وعقلا وكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين
جاريا مجرى الجمع بين الضدين وذلك من الامور الخارقة للعادة وجارية مجرى المعجزات الصفة الرابعة قوله تعالى الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وهذا
يدل على ان نعته وصحة نبوته في التورية والانجيل لانه لو لم يكن مكتوبا لكان هذا الكلام من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبول قوله فلما قال ذلك دل على ان
ذلك النعت كان مذكورا في التورية والانجيل وذلك من اعظم الدلايل على صحة نبوته الصفة الخامسة يامرهم بالمعروف قال الزجاج يجوز ان يكون يامرهم بالمعروف
استينافا واقول مجامع الامر بالمعروف محصور في قوله وينهاهم عن المنكر والمراد منه اضداد الامور المذكورة وهي عبادة الاوثان والقول في صفات الله تعالى
بغير علم والكفر بما انزل الله تعالى على النبيين وقطع الرحم وعقوق الوالدين الصفة السادسة قوله ويحل لهم الطيبات منهم من قال الطيبات الاشياء التي حكم الله تعالى
بحلها وهذا بعيد لوجهين احدهما ان على هذا التقدير يصير الاية ويحل لهم المحللات وهذا محض التكرير والثاني ان على هذا التقدير تخرج الاية عن الفايدة لانا لا ندري ان الاشياء التي احلها الله تعالى

ماهي وكم هي بل الواجب ان يكون المراد من الطيبات الاشياء المستطابة بحسب الطبع وذلك لان تناولها يفيد اللذة والاصل في المنافع الحل فكانت هذه الاية دالة على ان الاصل
في كل ما تستطيبه النفس وتستلذه الطبع الحل الا لدليل منفصل الصفة الثامنة قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث قال ابن عباس يريد الميتة والدم وما ذكر في سورة المائدة الى
قوله ذلكم فسق واقول كل ما يستخبثه الطبع ويستقذره النفس كان تناوله سببا للالم والاصل في المضار الحرمة فكان مقتضاه ان كل ما يستخبثه الطبع فالاصل فيه الحرمة
بيع الكلب لانه في الصحيح انه قال صلى الله عليه وآله وسلم الكلب خبيث وخبيث ثمنه ولا شبهة ان يكون ثمنه حراما حيث وجب ان يكون حراما لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث
الصفة التاسعة قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحده اصارهم على الجمع والاصر يقع على الكثرة مع افراد
لفظه بدليل انه اضيف وهو مصدر يقع على الكثير كما قال ولو شاء الله لذهب بسمعهم ومن جمع اراد ضروبا من العهود مختلفة والمصادر قد تجمع اذا اختلفت ضروبها كقوله وتظنون
الظنونا المسئلة الثانية الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله والمراد منه ان شريعة موسى عليه السلام كانت شديدة وقوله والاغلال التي كانت عليهم
المراد منه الشدائد التي كانت في عباداتهم كقطع اثر البول وقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وتتبع العروق من اللحم وجعلها الله تعالى اغلالا لان التحريم يمنع من الفعل
كما ان الغل يمنع صاحبه وقيل كانت بنو اسرائيل اذا قاموا الى الصلوة لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم تواضعا لله تعالى فعلى هذا الاغلال غير مستعار واعلم ان هذه الاية
تدل على ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة لان كل ما كان ضررا كان اصرا وغلا وظاهر هذا النص يقتضي عدم المشروعية وهو نظير قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وقوله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وهو اصل كبير في الشريعة واعلم انه تعالى لما وصف محمدا صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الصفات التسع قال بعده فالذين امنوا به
قال ابن عباس يعني من اليهود وعزروه يعني وقروه قال صاحب الكشاف واصل العزر المنع ومنه التعزير وهو الضرب دون الحد لانه منع من معاودة القبيح
قال ونصروه اي على عدوه ثم قال واتبعوا النور الذي انزل معه يعني القرآن وقيل الهدى والبيان والرشاد والحق الذي بيانه في القلوب كبيان النور فان قيل كيف يحمل
النور على القرآن والقرآن ما انزل على محمد عليه الصلوة والسلام انما انزل مع جبرئيل قلنا معناه انزل مع نبوته لان نبوته ظهرت مع ظهور القرآن ثم قال لما ذكر
هذه الصفات اولئك هم المفلحون اي هم الفائزون بالمطلوب في الدنيا والاخرة والله اعلم قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له
ملك السموات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يومن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون اعلم انه تعالى
لما قال فساكتبها للذين يتقون ثم بين تعالى ان من شرط حصول الرحمة لاولئك المتقين كونهم متبعين للرسول النبي الامي حقق في هذه الاية رسالته الى الخلق بالكلية فقال قل
يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وفي هذه الاية مسئلتان المسئلة الاولى تدل على ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث الى جميع الخلق وقالت طايفة من اليهود يقال
لهم العيسوية وهم اتباع عيسى الاصفهاني ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صادق لكنه مبعوث الى العرب لا الى بني اسرائيل ودليلنا على ابطال قولهم هذه الاية
لان قوله اني رسول الله اليكم جميعا خطاب مع الناس يتناول كل الناس ثم من الناس من قال انه عام دخله التخصيص ومنهم من انكر ذلك اما الاولون فقالوا انه
دخله التخصيص من وجهين الاول انه رسول الى الناس اذا كانوا من جملة المكلفين لم يكن رسولا اليهم وذلك لانه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم حتى
يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق والثاني انه رسول الله الى كل من وصل اليه خبر وجوده وخبر معجزاته وشرايعه حتى يمكنه عند ذلك متابعته اما لو قدرنا حصول قوم في طرف من اطراف
الارض لم يبلغهم خبر وجوده ولا خبر معجزاته فهم لا يكونون مكلفين بالاقرار بنبوته ومن الناس من انكر القول بدخول التخصيص في الاية من هذين الوجهين لانه دخل [illegible]
غيره وايضا يبعد ان يكون في اطراف الارض من لم يبلغهم خبر ظهوره عليه السلام فلم يكن بنا حاجة الى التزام هذا التخصيص المسئلة الثانية هذه الاية تدل على ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم
مبعوث الى كل الخلق فليس فيها دلالة على ان غيره من الانبياء ما كان مبعوثا الى كل الخلائق بل يجب الرجوع في ان هل كان غيره من الانبياء من كان مبعوثا الى كل الخلق ام لا
الى ساير الدلايل فنقول تمسك جمع من العلماء ان احدا ما كان مبعوثا الى كل الخلق بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ارسلت الى الاحمر والاسود
وجعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ونصرت بالرعب يرعب مني مسيرة شهر واطعمت الغنيمة دون من قبلي وقيل لي سل تعطه فاخبأتها شفاعة لامتي ولقايل ان
يقول هذا الخبر لا يقوى دلالة على اثبات هذا المطلوب لانه لا يبعد ان يكون المراد ان مجموع هذه الخمسة من خواصه فلا يكون كل واحد من احاد هذا المجموع من خواصه وايضا فان آدم
عليه السلام كان مبعوثا الى جميع اولاده وعلى هذا التقدير فقد كان مبعوثا الى جميع الناس وان نوحا عليه السلام لما خرج من السفينة كان مبعوثا الى الذين كانوا معه مع ان جميع الناس
في ذلك الزمان ما كانوا الا ذلك القوم والله اعلم اما قوله الذي له ملك السموات فاعلم انه تعالى لما امر رسوله عليه السلام بان يقول للناس كلهم اني رسول الله اليكم اردفه بذكر ما يدل
على صحة هذه الدعوى ثم انه تعالى اتبعه بقوله فامنوا بالله لانا بينا ان الايمان بالله اصل والايمان بالنبوة والرسالة فرع عليه والاصل يجب تقديمه فلهذا السبب بدا بقوله فامنوا بالله
ثم اتبعه بقوله ورسوله النبي الامي الذي يومن بالله والملائكة وهو اشارة الى ذكر المعجزات الدالة على كونه نبيا حقا من عند الله تعالى لانه فتح الله عليه باب العلوم العظيمة
المشتمل عليها القرآن العظيم مع انه كان رجلا اميا لم يقرا ولم يطالع كتابا من اعظم المعجزات واليه الاشارة بقوله النبي الامي وهذه المعجزات من ذاته الشريفة والنوع الثاني
من معجزاته الامور الظاهرة من جانب ذاته وهي مثل انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وهي تسمى كلمات الله الا ترى ان عيسى عليه السلام لما كان حدوثه امرا عجيبا مخالفا للمعتاد
سماه الله تعالى كلمة فكذلك المعجزات لما كانت امورا غريبة خارقة للعادة لم يبعد تسميتها بكلمات الله وهذا النوع هو المراد بقوله يومن بكلماته اي يومن بالله وبجميع المعجزات التي

اظهرها عليه بهذا الطريق اقام الدليل على كونه نبيا صادقا من عند الله والله اعلم انه لما ثبت بالدلايل القاهرة التي يمكن بها معرفة شرعه على التفصيل وما ذاك الا الرجوع الى
اقواله وافعاله واليه الاشارة بقوله واتبعوه وحينئذ فالمتابعة في المثال في القول والفعل اما المتابعة في القول والفعل اما المتابعة في القول فهي ان يمتثل المكلف كل
ما يقوله في طرفي الامر والنهي والترغيب والترهيب واما المتابعة في الفعل فهي عبارة عن الاتيان بمثل ما اتى به المتبوع سواء كان في طرف الفعل او في طرف الترك فثبت ان لفظ فاتبعوه
دليلا على انه يجب الانقياد له في كل امر ونهي ويجب الاقتداء به في كل ما فعله الا ما خصه الدليل وهو الاشياء التي ثبت بالدليل المنفصل انها من خواصه اما قوله تعالى لعلكم تهتدون
ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل للترجي وهو لا يليق بالله تعالى فلا بد من تاويله والثاني ان ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من كل المكلفين الهداية والايمان على ما هو قول المعتزلة
والكلام في تقرير هذين المقامين قد سبق والله اعلم قوله تعالى **ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون** اعلم انه تعالى لما وصف الرسول وذكر
انه يجب على الخلق متابعته ذكر ان في قوم موسى من اتبع الحق وهدى اليه وبين انهم جماعة لان لفظ الامة ينبئ عن الكثرة واختلفوا في ان هذه الامة متى حصلت وفي اي زمان
كانت فقال بعضهم اليهود الذين كانوا في زمان الرسول واسلموا به مثل عبد الله بن سلام وابن صوريا والاعتراض عليه انهم كانوا قليلين في العدد ولفظ الامة يقتضي الكثرة ويمكن الجواب
عنه بانهم لما كانوا مخلصين في الدين جاز اطلاق لفظ الامة عليهم كما قال تعالى ان ابراهيم كان امة وقيل انهم ثبتوا على الدين الحق الذي جاء به موسى عليه السلم ودعوا الناس اليه
وصانوه من التحريف والتبديل في زمن تفرق بني اسرائيل واحداثهم البدع وانهم بقوا على ذلك الى ان جاء المسيح عليه السلم فدخلوا في دينه ويجوز ان يكونوا هلكوا قبل ذلك وقال
المفسرون ان بني اسرائيل لما كفروا وقتلوا الانبياء بقي سبط من جملة الاثني عشر على ما هم عليه وصفوا وسالوا الله تعالى ان يفرق بينهم وبينهم ففتح الله لهم نفقا في الارض فساروا فيه حتى
خرجوا من وراء الصين ثم اختلفوا فيهم فقيل انهم بقوا متمسكين بدين اليهود الى الان وقيل انهم الان على دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم تركوا السبت وتمسكوا بالجمعة
واستقبلوا القبلة لا تتظالمون ولا تتحاسدون ولا يصل اليهم منا احد ولا الينا منهم احد وقوله يهدون بالحق اي يدعون الناس الى الهداية بالحق وبه يعدلون
قال العدل الحكم بالحق يقال هو حكم عدل ومنه قوله ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء واذا عادل ومنه قوله تعالى **وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا
امما واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم وظللنا عليهم
الغمام وانزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون** اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح نوع آخر
من احوال بني اسرائيل احدها انه تعالى جعلهم اثني عشر سبطا وقد تقدم هذا في سورة البقرة والمراد انه تعالى فرق بني اسرائيل اثنتي عشرة فرقة لانهم من اثني عشر رجلا من اولاد يعقوب وقطعناهم
اي فرقناهم وميزنا بعضهم من بعض وقرئ وقطعناهم بالتخفيف وههنا سوالات الاول ان مميز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه مجموعا وهلا قيل اثني عشر سبطا والجواب
المراد وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة اسباطا وكل قبيلة اسباط فوضع اسباطا موضع قبيلة السوال الثاني قال اثنتي عشرة مع ان السبط مذكر لا مؤنث والجواب قال الفراء انما
قال كذلك لانه تعالى ذكر بعده امما فذهب التانيث الى الامم ثم قال ولو قال اثني عشر لاجل ان السبط مذكر كان جائزا وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة اسباطا
نعتا لموصوف محذوف وهو الفرقة وقال ابو علي الفارسي ليس قوله اسباطا تفسيرا ولكنه بدل من قوله اثنتي عشرة واما قوله امما فقال صاحب الكشاف هو بدل من اثنتي عشرة بمعنى
وقطعناهم امما لان كل اسباط كانت عظيمة وجماعة كثيفة العدد كل واحدة كانت تؤم خلاف ما تؤمه الاخرى ولا تكاد تاتلف وقرئ اثنتي عشرة بكسر الشين والنوع الثاني من شرح احوال
بني اسرائيل قوله واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر وهذه القصة ايضا قد تقدم ذكرها في سورة البقرة قال الحسن ما كان الا حجرا اعترضه واعلم انهم لما
احتاجوا اليه الى ما شربوا به فامر الله تعالى موسى عليه السلم ان يضرب بعصاه الحجر وكانوا يحملونه مع انفسهم فياخذون منه الحاجة وقوله فانبجست قال الواحدي رحمه الله
بجس الماء وانبجس وتبجس اذا تفجر هذا قول اهل اللغة قالوا والانبجاس والانفجار سواء وعلى هذا لا فرق بين الانفجار المذكور في البقرة وبين الانبجاس المذكور
ههنا وقال آخرون الانبجاس خروج الماء بقلة والانفجار خروجه بكثرة وطريق الجمع ان الماء ابتدا بالخروج قليلا ثم صار كثيرا وهذا الفرق مروي عن ابي عمرو بن العلا
ولما ذكر تعالى كيف يسقيهم ذكر ثانيا انه ظلل الغمام عليهم وثالثا انه انزل عليهم المن والسلوى ولا شك ان مجموع هذه الاحوال نعمة عظيمة من الله تعالى لانه سهل عليهم
الطعام على احسن الوجوه ودفع عنهم مضار الشمس ثم قال كلوا من طيبات ما رزقناكم والمراد قصر نفوسهم على ذلك المطعوم وترك غيره ثم قال وما ظلمونا وفيه وجوه وذلك
لان هذا الكلام انما يحسن ذكره لو انهم تعدوا ما امرهم الله تعالى به وذلك اما بان يقال انهم ادخروا مع ان الله تعالى منعهم عنه او اقدموا على الاكل وقت منعهم الله منه
او لانهم سالوا غير ذلك مع ان الله تعالى نهاهم عنه ومعلوم ان المكلف لما ارتكب المحظور فهو ظالم لنفسه فلذلك وصفهم الله تعالى به فقال تعالى وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم
يظلمون ذلك لان المكلف اذا اقدم على المعصية فهو ما اضر الا نفسه حيث سعى في صيرورة نفسه مستحقة للعذاب العظيم والله اعلم قوله تعالى **واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا
منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم
فارسلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون** اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة مع الشرح والبيان في سورة البقرة بقي ان يقال ان الفاظ هذه
الاية مخالفة لالفاظ الاية المذكورة في سورة البقرة من وجوه الاول انه قال في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وههنا قال واذ قيل لهم اسكنوا والثاني انه قال في البقرة
فكلوا وقال ههنا وكلوا بالواو والثالث انه قال في سورة البقرة رغدا وهذه الكلمة غير مذكورة في هذه السورة والرابع انه قال في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقال ههنا

على التقديم

الكعبة

على التقديم والتاخير والخامس انه قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وقال ههنا خطيئاتكم والسادس انه قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا وقال ههنا فارسلنا عليهم والسابع انه قال
في البقرة وسنزيد وههنا حذف الواو والثامن انه قال في سورة البقرة بما كانوا يظلمون وههنا يفسقون واعلم ان هذه الالفاظ متقاربة ولا منافاة بينها البتة ويمكن ذكر
فوايد هذه الالفاظ المختلفة فالاول انه قال في البقرة ادخلوا وقال ههنا اسكنوا والفرق انه لا بد من دخول القرية اولا ثم سكونها وقال في البقرة فكلوا بالفاء وههنا
وكلوا بالواو والفرق ان الدخول حالة منقضية زائلة وليس لها استمرار فلا جرم يحسن ذكر فاء التعقيب بعده وقال في البقرة رغدا ولم يذكره ههنا فالفرق ان الاكل عقيب دخول
القرية الذ واتم اما الاكل حال السكون فلا يكون في محل الحاجة الشديدة فلم يكن اللذة فيه متكاملة فذكره وقال في البقرة ان كثرة عند الاتيان بهذا الدعاء وقال في البقرة
وسنزيد بالواو وحذف ههنا والفايدة في حذف الواو انه استيناف وقال في البقرة انزلنا وههنا ارسلنا لان الانزال لا يشعر بالكثرة والارسال يشعر بها فبدا بانزال العذاب القليل ثم
ارسله كثيرا وهو كالفرق في انبجست وانفجرت وفي البقرة يظلمون وههنا يفسقون لانهم موصوفون بكلها ظلموا انفسهم وخرجوا عن طاعة الله تعالى فهذا ما خطر بالبال
فيها وتمام العلم عند الله تعالى قوله تعالى **واسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم
لا يسبتون لا تاتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون** اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في البقرة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** سلهم ليس المقصود معرفة
هذه القصة من قبلهم لان هذه القصة قد صارت معلومة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم من قبل الله تعالى وانما المقصود من ذكر هذا السوال احد الاشياء الاول ان
المقصود من ذكر هذا السوال تقرير انهم كانوا قد اقدموا على مثل هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على ان اصرارهم على الكفر بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم
وبمعجزاته ليس شيئا حدث في هذا الزمان بل الكفر والاصرار كان حاصلا في اسلافهم من الزمان القديم والفايدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر
كذا وكذا ليعرف ذلك الغير انه يحيط بتلك الواقعة وغير ذاهل عن دقايقها ولما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولا يطالع كتابا ثم انه يعرف هذه
القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجز **المسئلة الثانية** الاكثرون على ان تلك القرية ايلة وقيل مدين وقيل طبرية
العرب يسمي المدينة قرية وعن ابي عمرو بن العلا ما رايت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من اهل المدن وقوله كانت حاضرة البحر يعني قريبة من البحر
قريبة من البحر وبقربه على شاطيه والحضور نقيض الغيبة كقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقوله اذ يعدون في السبت وقد نهوا عنه وقرئ يعدون
وكانوا يعدون الى الصيد يوم السبت وهم لا يعرفون فيه بالعبادة فقط والسبت مصدر سبت اليهود اذا عظمت سبتها فقوله يعدون اي يعدون في تعظيم هذا
اليوم وكذلك قوله يوم سبتهم معناه يوم تعظيمهم امر السبت ويدل عليه ويوم لا يسبتون ويوكده قراءة عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وقرئ يسبتون بضم
الياء وقرا علي بضم الياء وعن الحسن لا يسبتون على البناء للمفعول وقوله اذ تاتيهم حيتانهم نصب بقوله اذ يعدون والمعنى سلهم اذ عدوا في وقت الاسبات والاتيان
وشرعا ظاهرة على الماء وشرع جمع شارع وشارعة وكل شيء كان من شيء فهو شارع ودار شارعة اي دنت من الطريق ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان
كانت تدنو من القرية حيث يمكنهم صيدها قال ابن عباس رض ان اليهود امروا باليوم الذي امرتم به وهو يوم الجمعة فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله تعالى
به وحرم عليهم الصيد فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت ذهب وما عادت الا في السبت المقبل فذلك يدل على ان من اطاع الله تعالى خفف عليه احوال الدنيا
والاخرة ومن عصاه ابتلاه بانواع البلاء والمحققون احتجوا بهذه الاية على انه لا يجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لا في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى علم ان تكثير
الحيتان يوم السبت مما يحملهم على المعصية والكفر فلو وجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لوجب ان لا يكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن ذلك الكفر
والمعصية فلما فعل ذلك ولم يبال بكفرهم علمنا انه غير واجب على الله تعالى رعاية الشيء اصلا والله اعلم قوله تعالى **واذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله
مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين
ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين** اعلم ان قوله واذ قالت معطوف على قوله وحكمه حكمه في الاعراب
قوله امة منهم اي جماعة من اهل القرية من صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول في عظة اولئك الصيادين حتى ايسوا من قبولهم لاقوام آخرين ما كانوا يقلعون
عن وعظهم لم تعظون قوما الله مهلكهم اي مخترمهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا شديدا لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم ان الوعظ لا ينفعهم قالوا
معذرة الى ربكم وفيه بحثان الاول قرا حفص معذرة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب فقال نعتذر معذرة وقولنا معذرة وهي خبر ابتداء محذوف البحث الثاني
المعذرة المصدر كالعذر عذرته اعذره عذرا ومعذرة وعذرة فانا معذره وفي عذره وعذرت فلانا فيما صنع اي قمت بعذره فمعنى معذرة الى ربكم اي قيام منا
بعذر انفسنا الى الله تعالى وقال الازهري المعذرة اسم الى مصدر من عذره يعذره واقيم مقام الاعتذار كانهم قالوا موعظتنا اعتذار الى ربنا وقوله ولعلهم يتقون
اي وجايز عندنا ان ينتفعوا بهذا الوعظ فيتقوا الله ويتركوا هذا الذنب اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول ان اهل القرية منهم من صاد السمك واقدم
على ذلك الذنب ومنهم من لم يفعل ذلك وذلك القسم الثاني صاروا قسمين منهم من وعظ الفرقة المذنبة وزجرهم عن ذلك الفعل ومنهم من سكت عن ذلك وانكروا على الواعظ
وقال لهم لم تعظونهم مع العلم بان الله مهلكهم او معذبهم يعني انهم قد بلغوا في الاصرار على هذا الذنب الى حد لا يكادون يقلعون عنه فصار هذا الوعظ عديم الفايدة عديم الاثر

شوارع

وجب تركه الثاني ان اهل القرية كانوا فرقتين فرقة اقدمت على الذنب وفرقة احجموا عنه ووعظوا الاولين فلما اشتغلوا بوعظ الفرقة المعتدية على القبيح قالت
الفرقة المعتدية للفرقة الواعظة لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم بزعمكم قال الواحدي والقول الاول اصح لانهم كانوا فرقتين وكانوا قوله معذرة الى ربكم
ما ذكروا به يعني انهم تركوا ما ذكرهم الصالحون ترك الناسي لما ينساه انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الظالمين المقدمين على فعل المعصية واعلم ان لفظ
الاية تدل على ان الفرقة المتعدية هلكت والفرقة الناهية عن المنكر نجت اما الذين قالوا لم تعظون ففيه خلاف المفسرين وذلك انهم من اي الفريقين فنقل عن ابن عباس انه
توقف فيه وعنه ايضا هلكت الفرقتان ونجت الناهية وكان ابن عباس اذا قرأ هذه الاية بكى وقال ان هؤلاء الذين سكتوا عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشياء فنكرهها ثم نسكت
ولا نقول شيئا وقال الحسن الفرقة الساكتة ناجية فعلى هذا نجت فرقتان وهلكت الثالثة واحتجوا عليه بانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم دل ذلك على
انهم كانوا منكرين عليهم اشد الانكار وانهم انما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم انهم لا يلتفتون الى ذلك الوعظ ولا ينتفعون به فان قيل ان ترك الوعظ معصية
والنهي ايضا عنه معصية فوجب دخول هؤلاء التاركين عليهم اشد الانكار وانهم انما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم انهم لا يلتفتون الى ذلك الوعظ ولا ينتفعون به
فان وعظ الناهين عنه تحت قوله واخذنا الذين ظلموا قلنا هذا غير لازم لان النهي عن المنكر انما يجب على الكفاية فاذا قام البعض سقط عن الباقين ثم ذكر تعالى انه
بعذاب بئيس والظاهر ان هذا العذاب غير المسخ المتأخر ذكره وقوله عذاب بئيس اي شديد وفي هذا اللفظ قراءات احدها بئيس بوزن فعيل قال ابو علي فيه وجهان
احدهما ان يكون فعيلا من بؤس يبؤس بأسا اذا اشتد والاخر ما قاله ابو زيد وهو انه من البؤس وهو الفقر يقال بئس الرجل يبأس بؤسا وبأسا وبئيسا اذا افتقر
فهو بائس اي فقير فقوله بعذاب بئيس اي ذي بؤس والقراءة الثانية بئس بوزن حذر والثالثة بيس على قلب الهمزة ياء كالذيب في ذئب والرابعة بئس على فعل والخامسة
بيس على وزن ريش وبئس على تخفيف كعين في عين وهذه القراءات نقلها صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم مع نزول هذا العذاب بهم تمردوا فقال تعالى فلما عتوا
عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وفيه مباحث الاول العتو عبارة عن الاباء والعصيان اذا عتوا عما نهوا عنه وقد اطاعوا لانهم انتهوا عما نهوا
ومعلوم انه ليس المراد ذلك فلابد من اضمار والتقدير فلما عتوا عن ترك ما نهوا عنه ثم حذف المضاف اذا ابوا ترك المنهي كان ذلك ارتكاب المنهي البحث الثاني من الناس
من قال ان قوله قلنا لهم كونوا قردة خاسئين ليس امرا للقائل بل المراد منه انه تعالى فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما امرنا لشيء وهو بمعنى الفعل لا الكلام وقال آخرون
بل يكون ذلك يقول اسمع فيكون ابلغ واعلم ان هذا الكلام على الامر بعيد لان المأمور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة
البحث الثالث قال ابن عباس اصبح القوم وهم قردة صاغرين فمكثوا كذلك ثلاثا يراهم الناس ثم هلكوا ونقل عن ابن عباس ان شبان القوم صاروا قردة والشيوخ خنازير
وهذا القول على خلاف الظاهر واختلفوا في ان الذين مسخوا هل بقوا قردة وهل هذه القردة من نسلهم او هلكوا وانقطع نسلهم فلا دلالة في الاية عليه والكلام في جميع
ما فيه من المباحثات قد سبق في سورة البقرة والله اعلم قوله تعالى واذ تأذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيمة من يسومهم سوء العذاب ان
ربك لسريع العقاب وانه لغفور رحيم واعلم انه تعالى لما شرح ههنا بعض قبائح اعمال اليهود ذكر في هذه الاية انه تعالى حكم عليهم بالذل والصغار الى يوم
القيمة قال سيبويه اذن اعلم واذن تأذن صاح للاعلام ومنه فأذن مؤذن بينهم وقوله تأذن اي اعلم ولفظ تفعل ههنا ليس معناه انه تكلف ذكره في هذه الاية اذ
ليس فيه بل معناه فعل فقوله تأذن بمعنى اذن كما ان قوله تعالى عما يشركون معناه علا وارتفع لا بمعنى انه اظهر من نفسه العلو وان لم يحصل ذلك فيه واما قوله ليبعثن
عليهم ففيه بحثان الاول ان اللام في ليبعثن جواب القسم لان قوله واذ تأذن جار مجرى القسم في كونه جازما بذلك الخبر البحث الثاني الضمير في قوله عليهم يقتضي ان يكون
راجعا الى قوله فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين لكنه قد علم ان الذين مسخوا لم يستمر عليهم التكليف ثم اختلفوا فقالوا المراد نسلهم والذين بقوا
منهم وقال قوم بل المراد سائر اليهود فان اهل القرية كانوا بين صالح وبين متعد فمسخ المتعدي والحق الذل بالبقية وقال الاكثرون هذه في اليهود الذين ادركوا
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ودعاهم الى شريعته وهذا اقرب لان المقصود من هذه الاية تخويف اليهود الذين كانوا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وزجرهم
عن البقاء على اليهودية لانهم اذا علموا بقاء الذل عليهم الى يوم القيمة انزجروا البحث الثالث لا شبهة في ان المراد اليهود الذين ثبتوا على الكفر واليهودية فاما الذين آمنوا بمحمد صلى الله
عليه وآله وسلم خارجون عن هذا الحكم اما قوله الى يوم القيمة فهذا تنصيص على ان ذلك العذاب ممدود الى يوم القيمة وذلك يقتضي ان ذلك العذاب انما يحصل في الدنيا وعند
ذلك اختلفوا فيه فقال بعضهم هو اخذ الجزية وقيل الاستخفاف والاهانة والاذلال لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والقتال والاخراج والابعاد من
الوطن وهذا القائل حمل هذه الاية على اهل خيبر وبني قريظة وبني النضير وهذه الاية تدل على ان اليهود على ما هم عليه لا دولة لهم ولا عز وان الذل يلزمهم والصغار لا يفارقهم ولما اخبر الله تعالى
في زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن هذه الواقعة ثم شاهدنا ان الامر كذلك كان هذا اخبارا صدقا عن الغيب فكان معجزا والخبر المروي في ان اتباع الدجال هم اليهود ان
صح فمعناه انهم كانوا قبل خروجه يهودا ثم دانوا بالهيته فذكروا بالاسم الاول ولولا ذلك لكان في وقت اتباعهم للدجال قد خرجوا عن الذلة والقهر وذلك خلاف هذه الاية
واحتج بعض العلماء على لزوم الذل والصغار لليهود بقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الا ان دلالتها على ثبوت هذا الاستثناء المذكور في هذه الاية تمنع
من القطع على لزوم الذل لهم في كل الاحوال اما الاية التي نحن في تفسيرها لم يحصل فيها هذا الاستثناء فكانت دلالتها على هذا المعنى قوية جدا واختلفوا في ان الذين يلحقون في هذا الذل

هؤلاء اليهود من هم فقال بعضهم هم الرسول وامته وقيل يحتمل دخول الولاة الظلمة فيه وان لم يؤمروا بالقيام بذلك فانهم يذلونهم وهذا القائل حمل قوله ليبعثن على نحو قوله انا ارسلنا
الشياطين على الكافرين فان قيل اجاز ان يكون المراد بالارسال التخلية وترك المنع فكذلك البعث ومعنا القائل قال المراد بحث بتصرف غيرهم الى هذا اليوم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله
ان ربك لسريع العقاب والمراد التحذير من عقابه في الاخرة مع الذل في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب عن الكفر واليهودية ودخل في الاية بالله وبمحمد صلى الله عليه وآله وسلم
قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون اعلم ان قوله تعالى وقطعناهم احد ما يدل على
الذي تقدم من قوله ليبعثن عليهم المراد جملة اليهود والمعنى فقطعناهم اي فرقناهم تفريقا شديدا فلذلك قال بعده في الارض امما فظاهر ذلك انه لا ارض مسكونة الا فيها
منهم امة وهذا هو الغالب من حال اليهود فانه لا يوجد بلد الا وفيه منهم طائفة ثم قال منهم الصالحون قيل المراد القوم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام لانه كان فيهم
امة يهدون بالحق وقال ابن عباس ومجاهد يريد الذين ادركوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآمنوا به وقوله ومنهم دون ذلك اي ومنهم قوم دون ذلك والمراد من اقام على
اليهودية فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله ومنهم دون ذلك ان يكون صالحا الا ان صلاحه كان دون صلاح الاولين لان ذلك الى الظاهر اقرب قلنا ان قوله بعد ذلك لعلهم يرجعون
يدل على ان المراد بذلك من ثبت على اليهودية وخرج من الصلاح اما قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات اي عاملناهم معاملة المبتلى المختبر بالحسنات وهي النعم و
الخصب والعافية والسيئات وهي الجدب والشدائد قال اهل المعاني كل واحد من الحسنات والسيئات يدعو الى الطاعة اما النعم فلاجل الترغيب واما النقم فلاجل الترهيب
وقوله لعلهم يرجعون قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الادنى ويقولون سيغفر لنا وان يأتهم عرض مثله
يأخذوه الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه والدار الاخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون والذين
يمسكون بالكتاب واقاموا الصلوة انا لا نضيع اجر المصلحين اعلم ان قوله فخلف من بعدهم خلف ظاهره ان الاول ممدوح والثاني مذموم واذا كان كذلك وجب
ان يكون المراد فخلف من بعد الصالحين منهم الذين تقدم ذكرهم خلف قال الزجاج الخلف ما خلف عليك بدلا مما اخذ منك فلهذا يقال للقرن الذي يجيء في اثر قرن خلف وقيل
كلهم يقولون خلف صدق وخلف سوء وخلف للسوء لا غير وحاصل الكلام ان من اهل العربية من قال الخلف والخلف بمعنى في الصالح وفي الردي ومنهم من قال الخلف مخصوص
قال لبيد وبقيت في خلف كجلد الاجرب ومنهم من يقول الخلف المستعمل في الذم مأخوذ من الخلف وهو الفساد يقال للردي من القول خلف ومنه المثل المشهور سكت الفا
ونطق خلفا وخلف الشيء يخلف خلوفا وخلفا اذا فسد وكذلك الفم اذا فسدت رائحته وقوله يأخذون عرض هذا الادنى قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض يقال ان
الدنيا عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر واما العرض بسكون الراء فكل عرض عرض وليس كل عرض عرضا والمراد بقوله عرض هذا الادنى اي حطام هذا الشيء الادنى يريد الدنيا
وما يتمتع به منها وفي قوله هذا الادنى تخسيس وتحقير والادنى اما من الدنو بمعنى القرب لانه عاجل قريب واما من دنو الحال وسقوطها وقلتها وهو ما كانوا يأخذونه من الرشى في
الاحكام وعلى تحريف الكلم ثم حكى تعالى عنهم انهم يستحقرون ذلك الذنب ويقولون سيغفر لنا ثم قال وان يأتهم عرض مثله يأخذوه والمراد الاخبار عن اصرارهم على الذنوب
وقال الحسن هذا اخبار عن حرصهم على الدنيا وهم لا يشبعون منها ثم بين تعالى قبح فعلهم فقال الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب على التورية ان لا يقولوا على الله الا الحق
قيل المراد منعهم عن تحريف الكتاب وتغيير الشرائع لاجل اخذ الرشوة وقيل المراد انهم قالوا سيغفر لنا هذا الذنب مع الاصرار وهذا قول باطل فان قيل فهذا القول
يدل على ان حكم التورية هو ان صاحب الكبيرة لا يغفر قلنا انهم كانوا يقطعون بان هذه الكبيرة مغفورة ونحن لا نقطع بالغفران بل نرجو الغفران ان اتى سعيد ان
يعذب الله منقطع غير دائم ثم قال ودرسوا ما فيه اي فهم ذاكرون لما اخذ عليهم لانهم قد قرأوه ودرسوه ثم قال والدار الاخرة خير للذين يتقون من تلك الرشوة الخبيثة
المحقرة افلا تعقلون والذين يمسكون بالكتاب يقال مسك وتمسك واستمسك به وامتسك به وقرأ ابو بكر عن عاصم يمسكون مخففة والباقون مشددة اما
حجة عاصم فقوله فامساك بمعروف وقوله امسك عليك زوجك وكلوا مما امسكن عليكم قال الواحدي التشديد اقوى لانه للتكثير واريد ههنا بالكثرة الذين يمسكون في
الاول ان يكون مرفوعا بالابتداء وخبره انا لا نضيع والثاني ان يكون مجرورا عطفا على قوله للذين يتقون ويكون قوله انا لا نضيع زيادة مذكورة للتأكيد فان قيل التمسك
بالكتاب مشتمل على كل عبادة ومنها اقامة الصلوة فكيف افردت بالذكر قلنا اظهارا لعلو مرتبة الصلوة وانها اعظم العبادات بعد الايمان قوله تعالى واذ نتقنا الجبل
فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون قال ابو عبيدة اصل النتق قلع الشيء من موضعه
والرمي به يقال نتق ما في الجراب اذا رمى به وصبه وامرأة ناتق ومنتاق اذا كثر ولدها لانها ترمي باولادها رميا فمعنى نتقنا الجبل اي قلعناه من اصله وجعلناه
فوقهم وقوله كانه ظلة قال ابن عباس كانه سقيفة والظلة كل ما اظلك من سقف بيت او سحابة او جناح حائط والجمع ظلل وظلال وهذه القصة مذكورة في سورة البقرة و
ظنوا انه واقع بهم قال المفسرون علموا وايقنوا وقال اهل المعاني قوي في نفوسهم انه واقع بهم ان خالفوا وهو الاظهر في معنى الظن ومعنى الكلام فيه عند قوله الذين يظنون
انهم روي انهم ابوا ان يقبلوا احكام التورية لغلظها وثقلها فرفع الله الطور على رؤوسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ وقيل لهم ان قبلتموها بما فيها والا ليقعن
عليكم فلما نظروا الى الجبل خر كل واحد منهم ساجدا على حاجبه الايسر وهو ينظر بعينه اليمنى خوفا من سقوطه فلذلك لا ترى يهوديا يسجد الا على حاجبه الايسر ويقولون هي السجدة التي رفعت
بها عنا العقوبة ثم قال تعالى خذوا ما آتيناكم اي وقلنا خذوا ما آتيناكم وقائلين خذوا بقوة وعزم على احتمال مشاقه وتكاليفه واذكروا ما فيه من النواهي والاوامر وما فيه من الثواب والعقاب

ويجوز حمل ما اتيناكم من الآية العظيمة بقوة ان كنتم مطيقين لقولنا ان استطعتم ان تبعدوا الآية واذكروا ما فيه من الدلالة على القدرة الباهرة لعلكم تتقون ما انتم عليه قوله تعالى
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون في الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح قصة موسى عليه السلم مع توابعها على اقصى الوجوه ذكر في هذه الآية ما يجري مجرى تقرير الحجة على جميع المكلفين وفي تفسير هذه الآية قولان مشهوران الاول وهو مذهب المفسرين واهل الاثر ما روى مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سئل عنها فقال ان الله تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال هؤلاء للنار فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تعالى اذا خلق العبد للجنة استعمل بعمل اهل النار فيدخله النار وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما خلق الله تعالى آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيمة ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منها ذرية سودا كهيئة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك ثم قال لهم الست بربكم قالوا بلى فقال للبيض هؤلاء الى الجنة برحمتي وهم اصحاب اليمين وقال للسود هؤلاء الى النار ولا ابالي وهم اصحاب الشمال واصحاب المشأمة ثم اعادهم جميعا في صلب آدم فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء وقال تعالى فيمن نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماء المفسرين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وعن ابن عباس رضي الله عنه ان آدم ابصر في ذريته قوما لهم نور فقال يا رب من هم فقال الانبياء ورأى واحدا هو اشدهم نورا فقال من هو قال داود قال فكم عمره فقال ستون سنة قال آدم هو قليل وكان عمر آدم الف سنة فوهب له منها اربعين سنة فلما تم عمر آدم تسعمائة وستين سنة جاءه ملك الموت ليقبض روحه فقال بقي من اجلي اربعين سنة فقال الست وهبتها من ابنك داود وما كنت لاجعل لاحد من اجلي شيئا فعند ذلك كتب لكل نفس اجلها اما المعتزلة فقد اطبقوا على انه لا يجوز تفسير هذه الآية على هذه الوجوه واحتجوا على فساد هذا القول بوجوه **الحجة الاولى** انهم قالوا قوله من بني آدم من ظهورهم بدل من قوله من بني آدم فيكون المعنى واذ اخذ ربك من ظهور بني آدم وكذلك قوله ذريتهم ولو كان المراد آدم لقال ذريته **الحجة الثانية** انه تعالى حكى عن تلك الذرية انهم قالوا انما اشرك اباؤنا من قبل وهذا الكلام لا يليق باولاد آدم لان آدم عليه السلم ما كان مشركا **الحجة الثالثة** ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فلو اخذ الله تعالى الميثاق من اولئك الذر لكانوا عقلاء ولو كانوا عقلاء واعطوا ذلك الميثاق حال عقلهم لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم وبهذا الدليل يبطل قول المتناسخية فانا نقول لو كانت ارواحنا قد حصلت قبل هذه الاجساد في اجساد اخرى لوجب ان نتذكر الآن انا كنا قبل هذا الجسد في جسد آخر وحيث لم نتذكر ذلك كان القول بالتناسخ باطلا فاذا كان اعتمادنا في ابطال التناسخ ليس الا على هذا الدليل بعينه وثبت ان هذا الدليل يوجب القول بمقتضاه فلو جاز ان يقول انا في وقت الميثاق اعطينا العهد والميثاق مع انا في هذا الوقت لا نتذكر شيئا منه فلم لا يجوز ايضا ان يقال انا كنا قبل هذا البدن في بدن آخر مع انا في هذا البدن لا نتذكر شيئا من تلك الاحوال وبالجملة فلا فرق بين هذا القول وبين مذهب اهل التناسخ فان لم يبعد التزام هذا القول لم يبعد ايضا التزام مذهب التناسخ **الحجة الرابعة** ان جميع الخلق الذين خلقهم الله من اولاد آدم عدد عظيم كثير فالمجموع الحاصل من تلك الذرات يبلغ مبلغا عظيما في الحجمية والمقدار وصلب آدم على صغره يبعد ان يتسع لذلك المجموع **الحجة الخامسة** ان البنية شرط لحصول الحيوة فيمتنع في كل ذرة من ذرات الحساس ان يكون عاقلا فاهما مصنفا للتصنيف الكثير في العلوم الدقيقة وفتح هذا الباب يفضي الى التزام الجهالات ان البنية شرط لحصول الحيوة فكل واحد من تلك الذرات لا يمكن ان يكون عالما فاهما عاقلا الا اذا حصل له قدر من البنية والجثة واذا كان كذلك فمجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق آدم الى قيام الساعة لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم بأسرهم حصلوا دفعة واحدة في صلب آدم **الحجة السادسة** قالوا هذا الميثاق اما ان يكون قد اخذه الله منهم في ذلك الوقت ليصير حجة عليهم في ذلك الوقت او ليصير حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا والاول باطل لانعقاد الاجماع على ان بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب والمدح والذم ولا يجوز ان يكون المطلوب منه ان يصير ذلك حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا لانهم لا يذكرون ذلك الميثاق في الدنيا فكيف يصير حجة عليهم في التمسك بالايمان **الحجة السابعة** قال الكعبي ان حال اولئك الذر لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال ولما لم يمكن توجيه التكليف على الطفل فكيف يمكن توجيهه على اولئك الذر واجاب الزجاج عنه فقال لما لم يبعد ان يؤتي الله النمل العقل حتى قال قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا واعطى الجبال الفهم حتى تسبح كما قال وسخرنا مع داود الجبال يسبحن وكما اعطى الله العقل للبعير حتى سجد للرسول وللنخلة حتى سمعت وانقادت حين دعيت فكذا ههنا **الحجة الثامنة** ان اولئك الذر في ذلك الوقت اما ان يكونوا كاملي العقول والقدر او ما كانوا كذلك فان كان الاول كانوا مكلفين لا محالة وانما يبقون مكلفين اذا عرفوا الله تعالى بالاستدلال ولو كانوا كذلك لما اختلفت احوالهم في ذلك الوقت عن احوالهم في هذه الحيوة الدنيا فلو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ميثاق آخر لزم التسلسل وهو محال واما الثاني وهو ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق ما كانوا كاملي العقول ولا كاملي القدر فحينئذ يمتنع توجيه الخطاب والتكليف اليهم **الحجة التاسعة** قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ولو كانت تلك الذرات عقلاء فاهمين كاملين لكانوا موجودين قبل هذا وذلك رد لنص القرآن فان قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى خلقه كامل العقل والفهم والقدرة عند الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم انه خلقه مرة اخرى في رحم الام واخرجه الى هذه الحيوة قلنا هذا باطل لانه لو جاز ذلك ان تلك الذرات اما ان يقال انهم عين هؤلاء الناس او

غيرهم ولما كان الامر كذلك لما خلقه من النطفة خلقا على سبيل الابتداء بل كان يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدأ فدل على ان ما ذكرتموه باطل **الحجة العاشرة** ان تلك الذرات اما ان يقال انهم عين هؤلاء الناس او غيرهم والقول الثاني باطل بالاجماع بقي القول الاول فنقول اما ان يقال انهم بقوا فهماء عقلاء قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما بقوا كذلك والاول باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي ان يقال الانسان له الحيوة اربع مرات اولها وقت الميثاق وثانيها في الدنيا وثالثها في القبور ورابعها في القيمة وانه حصل له الموت ثلث مرات بعد الحيوة الحاصلة بعد الميثاق الاول وموت في الدنيا وهذا العدد مخالف للعدد المذكور في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين **الحجة الحادية عشرة** قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فلو كان القول بهذا الذر صحيحا لكان ذلك الذر هو الانسان لانه هو المكلف المخاطب المثاب والمعاقب وذلك باطل لان ذلك الذر غير مخلوق من النطفة ونص كتاب الله تعالى دليل على ان الانسان مخلوق من النطفة والعلقة والمضغة وهو قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من نطفة خلقه فهذه جملة الوجوه المذكورة في بيان ان هذا القول ضعيف والله اعلم والقول الثاني قول اصحاب النظر وارباب المعقولات في تفسير هذه الآية انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب ابائهم وذلك الاخراج انهم كانوا نطفة واخرجها الله الى ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة حتى جعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعه فبالاشهاد بالادلة صار كانهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك نظائر منها قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا الآية وانما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقال الشاعر امتلأ الحوض وقال قطني فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب حمل الكلام عليه فهذا هو الكلام في تقرير هذين القولين وهذا القول الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير ان يصح هذا القول الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير ان يصح هذا القول لم يكن ذلك منافيا لصحة القول الاول انما الكلام في ان القول الاول هل يصح ام لا فان قيل فما المختار عندكم فيه قلنا ههنا مقامان احدهما انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذر والثاني ان بتقدير ان يصح القول به فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الآية قلنا فيه مقالات كلام مر تفصيلها وقرا نافع وابن عامر وابو عمرو ذرياتهم بالالف على الجمع والباقون على الواحد ذريتهم قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع كالبشر فانه يقع على الواحد كقوله ما هذا الا بشر وعلى الجمع كقوله ابشر يهدوننا وان نتبعه الا بشر قلنا اما قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فنقول اما على قول من اثبت الاول فكل هذه الآية محمولة على ظواهرها واما على قول من انكره قال انها محمولة على التمثيل والمعنى انه نصب لهم الادلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جاريا مجرى ما اشهدهم على انفسهم وقال لهم الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا وشهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك اما قوله شهدنا ففيه قولان الاول انه من كلام الملائكة وذلك انهم لما قالوا بلى قال تعالى للملائكة اشهدوا فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لان كلام الذرية قد انقطع ههنا وقوله ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين تقديره ان الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالاقرار لئلا يقولوا ما اقررنا فاسقط كلمة لا كما قال والقى في الارض رواسي ان تميد بكم هذا قول الكوفيين وعند البصريين تقديره شهدنا كراهة ان تقولوا القول الثاني ان قوله شهدنا من بقية كلام الذرية وعلى هذا التقدير فقوله ان تقولوا يوم القيمة انا كنا متعلق بقوله واشهدهم على انفسهم لئلا يقولوا يوم القيمة او كراهة ان يقولوا ذلك وعلى هذا التقدير فلا يحسن الوقف عند قوله شهدنا لان قوله ان تقولوا متعلق بما قبله وهو قوله واشهدهم فلم يجز قطعه عنه واختلف القراء في قوله ان تقولوا فقرا ابو عمرو بالياء جميعا لان الذي تقدم من الكلام على الغيبة وقوله من بني آدم من ظهورهم واشهدهم لئلا يقولوا والباقون بالتاء لانه قد جرى في الكلام خطاب ... يقول الكفار انما اشركنا لان اباءنا اشركوا فقلدناهم على ذلك الشرك فكان الذنب لاسلافنا فكيف تعذبنا على هذا الشرك وهو المراد من قوله افتهلكنا بما فعل المبطلون والحاصل انه تعالى لما اخذ عليهم الميثاق امتنع عليهم التمسك بهذا العذر اما الذين حملوا الآية على ان المراد منه مجرد نصب الدليل قالوا معنى الآية انا نصبنا هذه الدلائل واظهرناها للعقول كراهة ان تقولوا انا كنا عن هذا غافلين ما نبهنا عليه منبه او كراهة ان تقولوا انما اشركنا على سبيل الاقتداء لان نصب الادلة على التوحيد قائم معهم فلا عذر لهم في الاعراض عنه والاقبال على التقليد بالاباء ثم قال تعالى وكذلك نفصل الآيات والمعنى ان مثل ما فصلنا وبينا في هذه الآية بينا سائر الآيات ليتدبروها فيرجعوا الى الحق ويعرضوا عن الباطل وقوله ولعلهم يرجعون وقيل الآية اخذ عليهم من الميثاق في التوحيد وفي الآية قول ثالث وهو ان الارواح البشرية موجودة قبل الابدان والاقرار بوجود الاله من لوازم ذواتها وحقايقها وهذا العلم لا يحتاج في تحصيله الى كسب وطلب وهذا البحث انما ينكشف تمام الانكشاف بابحاث عقلية غامضة لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب

قوله تعالى **واتل عليهم نبأ الذي اتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هويه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون** في الآية مسائل

قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد نزلت هذه الآية في بلعم بن باعورا وذلك ان موسى عليه السلم قصد بلده الذي هو فيه وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا منه ان يدعو على موسى عليه السلم وقومه وكان مجاب الدعوة وعنده اسم الله الاعظم فامتنع منه فما زالوا يطلبونه حتى دعا عليه فاستجيب له ووقع موسى عليه السلم في التيه فقال يا رب بدعاء بلعم فكما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه ثم دعا موسى ان ينزع عنه الاسم الاعظم والايمان فسلخه الله تعالى مما كان عليه ونزع منه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضاء فهذه قصته وقال ايضا انه كان نبيا من انبياء الله تعالى فلما دعا عليه موسى عليه السلم انتزع الله منه الايمان وصار كافرا وقال عبد الله بن عمرو وسعيد بن المسيب نزلت هذه الآية في امية

بن ابي الصلت وكان قد قرأ الكتاب وعلم ان الله تعالى مرسل رسولا في ذلك الوقت ورجا ان يكون هو فلما ارسل الله تعالى محمدا صلى الله عليه واله وسلم حسده ثم مات كافرا ولم يؤمن بالنبي صلى
الله عليه واله وسلم وهو الذي قال فيه النبي صلوات الله وسلامه عليه امن شعره وكفر قلبه يريد ان شعره كشعر المؤمنين وذلك انه يوحد في شعره ويذكر دلائل
من خلق السماء والارض والاحوال الآخرة والجنة والنار وقيل نزلت في ابي عامر الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه واله وسلم بالفاسق كان يترهب في الجاهلية فلما جاء
الاسلام خرج الى الشام وامر المنافقين باتخاذ مسجد ضرار واتى قيصر واستنجده على النبي صلى الله عليه واله وسلم فمات هناك طريدا وحيدا وهو قول سعيد بن المسيب وقيل نزلت في
منافقي اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه واله وسلم عن الحسن والاصم وقيل هو عام فيمن عرض عليه الهدى فاعرض عنه قال قتادة وعكرمة فان قيل هل ان تعالى الذي ذكر في
هذه الآية كان نبيا ثم صار كافرا قلنا هذا بعيد لانه تعالى قال الله اعلم حيث يجعل رسالاته وذلك يدل على انه تعالى لا يشرف عبدا من عباده بالرسالة الا اذا علم امتيازه عن سائر
العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية والمناقب العظيمة ومن كان هذا حاله كيف يليق به الكفر اما قوله تعالى آتيناه آياتنا فانسلخ منها ففيه قولان الاول آتيناه اي علمناه حجج
التوحيد وفهمناه ادلته حتى صار عالما بها فانسلخ منها اي خرج تعالى الكل من شيئا بالكلية ان انسلخ منه والقول الثاني ذكره ابو مسلم آتيناه آياتنا اي بيناها فلم يقبل وعرى
وسلخ من قولك انسلخ وعري وتباعد وهذا يقع على كل من لم يؤمن بالادلة واقام على الكفر ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها
في فرعون ولقد اريناه آياتنا كلها فكذب وابى وجائز ان يكون هذا الموصوف فرعون فانه تعالى ارسل اليه موسى وهارون فاعرض وابى وكان غاويا ضالا متبعا للشيطان واعلم
الحاصل الفرق بين القولين هو ان يكون هذا الرجل في القول الاول كان عالما بدين الله تعالى وتوحيده ثم خرج منه وعلى القول الثاني انه ما آمن بالدلائل البينات امتنع عن قبولها والاول
اولى لان قوله انسلخ منها يدل على انه كان فيها ثم خرج الى الكفر والضلال اما قوله فاتبعه الشيطان ففيه وجوه الاول اتبعه كفار الانس اتباعا له الثاني قال ابن مسلم اتبعه اي ادركه
يقال اتبعت القوم اذا لحقتهم قال ابو عبيدة يقال اتبعت مثال افعلت اذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم ويقال ما زلت اتبعهم اذا ادركتهم وقوله فكان من الغاوين اي اطاع الشيطان
فكان من الضالين قال اهل المعاني المقصود من بيان من اوتي الهدى فانسلخ منه الى الضلال والهوى والعمى ومال الى الدنيا حتى تلاعب به الشيطان فكان منتهاه الى البوار
والردى وخاب في الآخرة والاولى فذكر الله تعالى قصته ليحذر الناس من مثل حاله قوله ولو شئنا لرفعناه بها قال اصحابنا ولو شئنا لرفعناه للعمل بها فكنا نرفع بواسطة
تلك الاعمال الصالحة منزلته ولفظ لو يدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل على انه تعالى ما شاء منه ذلك وهذا يدل على انه تعالى قد لا يريد الايمان وقد يريد الكفر قالت المعتزلة
الآية تحتمل وجوها اخرى سوى هذا الوجه فالاول قال الجبائي معناه ولو شئنا لرفعناه باعماله بان نحترمه ونزيل التكليف عنه قبل ذلك الكفر حتى يسلم الرفعة لكنا عرضنا
بزيادة التكليف لينزل ايمانه فاني ان يستمر على الايمان الثاني ولو شئنا لرفعناه بها بان نحول بينه وبين الكفر قهرا وجبرا الا ان ذلك ينافي التكليف فلا جرم تركناه مع اختياره
والجواب عن الاول ان حمل الرفعة على الموت بعيد والثاني انه تعالى اذا امنعه قهرا لم يكن ذلك موجبا للثواب والرفعة ثم قال تعالى ولكنه اخلد الى الارض قال اصحاب العربية الاخلاد
اللزوم على الدوام فكانه قيل لزم الميل الى الارض ومنه اخلد فلان بالمكان اذا لزم الاقامة به وقال الكلبي بقربه ماجي قبائل مالك وعمرو بن يربوع اقاموا فاخلدوا قال ابن عباس رضي الله
يريد مال الى الدنيا وقال مقاتل رضي بالدنيا قال الواحدي فهو معنى قول في هذه الآية الارض بالدنيا وذلك لان الدنيا هي الارض ولان ما فيها من العقار والضياع كلها الا
وسائر منفعتها من المعادن والنبات والحيوان انما يستخرج من الارض وانما تقوى وتكمل بها فالدنيا كلها هي الارض فصلح ان يعبر عن الدنيا بالارض ونقول
لو جاء الكلام على ظاهره لقيل ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشأ الا انه قوله ولكنه اخلد الى الارض لما دل على هذا المعنى اقيم مقامه وقوله واتبع هواه معناه انه اعرض عن
التمسك بما آتاه تعالى من الآيات واتبع الهوى فلا جرم وقع في هاوية الردى وهذه الآية اشد الآيات على اصحاب العلم وذلك لانه تعالى بعد ان خص هذا الرجل بآياته
وبيناته وعلمه الاسم الاعظم واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه واله وسلم من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله الا بعدا قوله فمثله
كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قال الليث اللهث هو ان الكلب اذا ناله الاعياء عند شدة العدو فانه يدلع لسانه من العطش واعلم ان هذا التمثيل ما وقع
بجميع الكلاب وانما وقع بالكلب اللاهث فاخس الحيوانات الكلب واخسها الكلب اللاهث فمن آتاه الله تعالى العلم والدين فمال الى الدنيا واخلد الى الارض كان مشبها باخس
الحيوانات وهو الكلب اللاهث وفي تقرير هذا التمثيل وجوه الاول ان كل شيء يلهث فانما يلهث من اعياء او عطش الا الكلب اللاهث فانه يلهث في حال الاعياء وفي حال الراحة
وفي حال العطش وفي حال الري كان ذلك طبعه وهو مواظب على عادته الاصلية وطبيعته الجبلية لا لاجل حاجة وضرورة فكذلك من آتاه الله العلم والدين واغناه عن التعرض
لاوساخ اموال الناس ثم انه يميل الى طلب الدنيا ويلقي نفسه فيها كانت حاله كحال ذلك اللاهث والثاني ان الرجل العالم اذا توسل بعلمه الى طلب الدنيا فذاك انما يكون لاجل
انما يورد عليهم انواع علومه ويظهر عندهم فضائل نفسه ومناقبها ولا شك انه عند ذكر تلك الكلمات وتقرير تلك العبارات يدلع لسانه ويخرجه لاجل ما تمكن في قلبه من حرارة الحرص
وشدة العطش الى الفوز بالدنيا فكانت حالته شبيهة بحالة ذلك الكلب الثالث ان الكلب اللاهث لا يزول اللهث عنه البتة وكذلك الانسان الحريص لا يزول حرصه البتة اما قوله
ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث فالمعنى ان هذا الكلب ان شد عليه وهيج لهث وان ترك ايضا لهث لاجل ان ذلك الفعل القبيح طبيعة فكذلك هذا الحريص الضال ان وعظته فهو
ضال وان لم تعظه فهو ضال لاجل ان ذلك الضلال والخسار عادة اصلية وطبيعة ذاتية فان قيل ما محل قوله ان تحمل عليه يلهث قلنا النصب على الحال كانه قيل كمثل الكلب لاهثا في الاحوال كلها ثم قال تعالى ذلك مثل القوم
الذين كذبوا بآياتنا يعم بهذا التمثيل جميع المكذبين بآيات الله تعالى قال ابن عباس يريد اهل مكة كانوا يتمنون هاديا يهديهم داعيا الى طاعة الله تعالى ثم جاءهم من لا يشكون في صدقه وديانته

فكذبوا

فكذبوا فجعل التمثيل بينهم وبين الكلب الذي ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث لانهم لم يهتدوا لما جاءهم الرسول فبقوا على الضلال في كل الاحوال مثل هذا الكلب الذي بقي على اللهث في كل الاحوال ثم قال
فاقصص القصص يريد قصص الذين كفروا وكذبوا لعلهم يتفكرون اي يتعظون قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا وانفسهم كانوا يظلمون اعلم انه تعالى لما
قال بعد تمثيلهم بالكلب ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا وزجر بذلك عن الكفر والكذب اكده في باب الزجر بقوله ساء مثلا وفيه مسائل المسألة الاولى قال الليث ساء يسوء فعل لازم ومتعد
فقال ساء الشيء يسوء فهو سيء اذا قبح وساءه يسوءه وقال النحويون تقديره ساء مثلا مثل القوم انتصب مثلا على التمييز لانك اذا قلت ساء جاز ان يذكر شيئا اخر سوى المثل فلما ذكرت نوعا
فقد ميزته من سائر الانواع وقوله القوم ارتفاعه من وجهين احدهما ان يكون مبتدأ ويكون قوله ساء مثلا خبره والثاني انما قلت ساء مثلا قيل
كان من هو قلت مثل القوم الذين فيكون رفعه على انه خبر مبتدأ محذوف وقرأ الجحدري ساء مثل القوم المسألة الثانية ظاهر قوله ساء مثلا يقتضي كون ذلك المثل موصوفا بالسوء
وذلك غير جائز لان هذا المثل ذكره الله تعالى فكيف يكون موصوفا بالسوء فوجب ان يكون الموصوف بالسوء ما افاده المثل من تكذيبهم بآيات الله تعالى واعراضهم عنها حتى صاروا في
ذلك بمنزلة الكلب اللاهث المسألة الثالثة اما قوله تعالى وانفسهم كانوا يظلمون فاما ان يكون معطوفا على قوله كذبوا فيدخل حينئذ في حيز الصلة بمعنى الذين جمعوا بين التكذيب بآيات الله وظلم
انفسهم واما ان يكون كلاما منقطعا عن الصلة بمعنى وما ظلموا الا انفسهم بالتكذيب وانما تقديم المفعول به هو للاختصاص كانه قيل وخصوا انفسهم بالظلم وما تعدى اثر الظلم
منهم الى غيرهم والله اعلم قوله تعالى من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما وصف الضالين بالوصف
المذكور وعرفهم حالهم بالمثل المذكور بين في هذه الآية ان الهداية والضلال من الله تعالى وعند هذا اضطربت المعتزلة وذكروا في تأويل الآية وجوها كثيرة الاول وهو الذي ذكره
الجبائي وارتضاه القاضي ان المراد من يهديه الله الى الجنة والثواب في الآخرة فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد فيما كلف فبين تعالى انه لا يهدي الى الثواب في الآخرة
الا من وصفه ومن يضلله عن طريق الجنة فاولئك هم الخاسرون والثاني قال بعضهم في الآية حذف والتقدير من يهده الله فقبل وتمسك بهداه فهو المهتدي ومن يضلل بان لم يقبل
فهو الخاسر والثالث ان يكون المراد من يهده الله يعني ان يكون المراد وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لان ذلك كالمدح ومدح الله تعالى لا يحصل الا في حق من كان موصوفا
بذلك الوصف الممدوح ومن يضلل اي ومن وصفه الله تعالى بكونه ضالا فاولئك هم الخاسرون والرابع ان يكون المراد من يهده الله بالالطاف وزيادة الهدى فهو المهتدي
ومن يضلل عن ذلك لما تقدم منه سوء اختياره فاخرج لهذا السبب تلك الالطاف عن ان يؤثر فيه فهو الخاسر واعلم انا بينا ان الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على ان الهداية والاضلال
لا يكونان الا من الله تعالى الاول ان الفعل ان يتوقف على حصول الداعي وحصول الداعي ليس الا من الله تعالى فالفعل ليس الا من الله وبالعكس الثاني ان كل واحد يقصد حصول الايمان في
المعرفة فاذا حصل الكفر عقيبه علمنا انه ليس منه بل من غيره ثم نقول اما التأويل الاول فضعيف لانه حمل قوله من يهد الله على الهداية في الآخرة الى الجنة وقوله فهو المهتدي على الهداية
الى الحق في الدنيا وذلك يوجب فك الكلام بل يجب ان يكون الهداية والاهتداء راجعين الى شيء واحد حتى يكون الكلام احسن النظم واما الثاني فانه التزام اضمار زائد وهو خلاف اللفظ ولو جاز
فتح باب امثال هذه الاضمارات لانقلب النفي اثباتا والاثبات نفيا ويخرج كلام الله تعالى عن ان يكون حجة فان لكل احد ان يضمر في الآية ما يشاء وحينئذ يخرج الكل عن الافادة واما
الثالث فضعيف لان قول القائل فلان هدى فلانا لا يفيد في اللغة البتة انه وصفه بكونه مهتديا وقياس هذا على قولنا فلان ضلل فلانا وكفره قياس في اللغة وانه في نهاية الفساد
والرابع ايضا باطل لان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف فقد فعله عند المعتزلة في حق جميع الكفار فحمل الآية على هذا التأويل بعيد والله اعلم قوله فهو المهتدي يجوز اثبات الياء
فيه على الاصل ويجوز حذفها طلبا للتخفيف كما قيل في بيت الكتاب فطرت بمنصلي في يعملات دوامي الايد يخبطن السريحا ومن اثباته ايضا كنواح ريش حمامة نجدية ومسحت باللثتين عصف الاثمد
قال ابو الفتح الموصلي يريد كنواحي فحذف الياء واما قوله ومن يضلل يريد من يخذله الله فاولئك هم الخاسرون اي خسروا الدنيا والآخرة والله اعلم قوله تعالى ولقد ذرانا
لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون
هذه الآية هي الحجة الثانية في هذا الموضع على صحة مذهبنا في مسئلة خلق الاعمال وارادة الكائنات وتقريره من وجوه الاول انه تعالى ابان باللفظ الصريح ان كثيرا من
الجن والانس لجهنم ولا مزيد على بيان الله تعالى الثاني انه تعالى لما اخبر عنهم بانهم من اهل النار فلو لم يكونوا من اهل النار لانقلب علم الله تعالى جهلا وخبره الصدق كذبا وكل ذلك محال
والمفضي الى المحال محال فعدم دخولهم في النار محال ومن علم كون الشيء محالا امتنع ان يريده فثبت انه تعالى يمتنع ان يريد ان لا يدخلهم في
النار وذلك هو الذي دل عليه لفظ الآية الثالث ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان فالذي خلق فيه القدرة على الكفر فقد اراد ان يدخلوا في النار وان كان قادرا على
الكفر وعلى الايمان معا فيمتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان حصل من قبله لزم التسلسل وان حصل من قبله تعالى فلما كان هو خالق الداعية الموجبة للكفر فقد خلقهم
للنار قطعا الرابع انه تعالى لو خلقهم للجنة واعانهم على اكتسابها لوجب دخولهم الجنة ثم قدرنا ان العبد سعى في تحصيل الكفر الموجب للدخول في النار فحينئذ حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى
فيلزم كون العبد اقدر واقوى من الله تعالى وذلك لا يقوله عاقل الخامس ان العاقل لا يريد الكفر والجهل الموجب لاستحقاق النار وانما يريد الايمان والمعرفة الموجبة البراهين العقلية تطابق
بصحة ما دل عليه صريح قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس قالت المعتزلة لا يمكن ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم لان كثيرا من الآيات دالة على انه تعالى اراد من
الكل الطاعة والعبادة والخير والصلاح واستدلوا بآيات تمسكوا بها في اثبات مذهب المعتزلة فهي معارضة بالبحار الزاخرة المرادة من الآيات الدالة على مذهب اهل السنة
ومن جملتها ما قبل هذه الآية وهو قوله من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وهو صريح في مذهبنا وما بعد هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم

مرحبا لا يعلمون نوامل لهم الذكيد يتين ولما كان ما قبل هذه الاية وما بعدها ليس الا ما يقوى قولنا وتسكن من هنا كان كلام المعتزلة في هذه حجتنا وبل هذه الاية ضعيفا جدا

والله اعلم قوله لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون فيها ثلث مسائل المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على ان خلق الاعمال لله تعالى

انا وليت الكفار كانت لهم قلوب لا يفقهون بها مصالحهم المتعلقة بالدنيا ولا شك انه كانت لهم اعين يبصرون بها المرئيات واذان يسمعون بها الكلمات وجب ان يكون المراد منه

الاية تعديها ما يرجع الى الدين وهو انهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم ما يرجع الى مصالح الدين وما كانوا يبصرون ويسمعون ما يرجع الى مصالح الدين اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى

كلفهم بتحصيل الدين مع انه خلق قلوبهم وابصارهم واسماعهم ما كانت صالحة لذلك وهذا يجري المنع عن الشيء والصد عنه مع الامر به وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لو كانوا كذلك لقبح من الله تعالى

تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على الفعل قبيح غير لائق بالحكيم فوجب حمل الاية على ان المراد منه انهم لكثرة الاعراض عن الدلائل وعدم الالتفات صاروا شبيهين بمن لا يكون له قلب

فاهم ولا عين باصرة ولا اذن سامعة ويخلي ابدا الانسان اذا اكثر الاعراض عن شيء صارت تلك النفرة المتأكدة الراسخة مانعة له عن فهم الكلام الدال على صحة ذلك الشيء ومانعة عن ابصار

محاسنه ومانعة له عن سماع محاسنه وفضائله وهذه حالة وجدانية ضرورية يجدها كل عاقل من نفسه ولهذا السبب قالوا في المثل المشهور حبك الشيء يعمي ويصم اذا ثبت هذا فنقول ان اقوام

الكفار لمبالغتهم في عداوة الرسول عليه السلام وفي بغضه وفي شدة النفرة عن قبول دينه والاعتراف برسالته هذا المبلغ واقوى منه والعلم الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض

القلبي باختيار الانسان بل هو حالة في القلب حاصلة شاء الانسان ام كرهها اذا ثبت هذا فنقول ظهر ان حصول الافعال الثلثة اسماء مخصوصة والنوع الثالث في نفسه حصول هذه

العداوة والنفرة في القلب باختيار العبد وثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم

والعلم واذا ثبت هذا القول بالجبر لازم على ما قررناه في المحصل عنه ونقل عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطبة تقرر هذا المعنى وهي في غاية الحسن روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب مناقب

الشافعي رحمه عن علي عليه السلام انه خطب الناس فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه موارد الحكمة واضدادها فان سنح له الرجاء ولهه الطمع وان هاج به الطمع اهلكه الحرص

وان ملكه الياس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان سعد بالرضى نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته المصيبة قتله الجزع وان وجد

مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلاء وان اجهده الجوع قعد به الضعف فكل تقصير به مضر وكل افراط له مفسد واقول هذا الفصل في غاية الجلالة وهو

كالمطلع على سر مسئلة القضاء والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باعمال القلوب فكل حالة من احوال القلب فانها مستندة الى حالة اخرى حصلت قبلها فاذا وقف الانسان

على هذه الحالة علم انه لا خلاص من الاعتراف بالجبر وذكر الشيخ الغزالي رحمه في الاحياء فصلا في تقرير مذهب الجبر ثم قال فان قيل اني اجد من نفسي وجدانا ضروريا اني ان شئت الفعل قدرت عليه

حيث انك وجدت من نفسك ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك ان شئت ان تشاء شئت وان شئت ان لا تشاء لم تشاء ما اظنك تقول ذلك والا لذهب الامر فيه الى غير النهاية

بل مشيئتك لم تشاء الا للشيء واذا شئته فشئت ولم تشاء فعلته فلا مشيئتك بك ولا حصول فعلك بعد حصول مشيئتك بك فالانسان مضطر في صورة مختار في صورة

والله اعلم الوجه السادس احتج العلماء بقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم وهذا انما يصح لو كان محل

الفقه والفهم هو القلب اما قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره ان الانسان وسائر الحيوانات مشاركة في القوى الطبيعية الغاذية والنامية والمولدة ومشاركة

ايضا في الحواس الخمس الباطنة والظاهرة وفي احوال التخيل والتفكر والتذكر وانما حصل الامتياز بين الانسان وبين سائر الحيوانات في القوة العقلية والفكرية التي تهديه الى معرفة

الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما اعرض الكفار عن اعمال احوال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام ثم قال بل هم اضل لان الحيوانات لا قدرة لها

على تحصيلها وهذا اعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها كان احسن حالا ممن لم يكتسبها للعجز عنها فلهذا السبب قال الله تعالى بل هم اضل قال حكيم الشعراء

شعر
الروح من عند رب العرش مبدأه ... وتربة الارض اصل الجسم والبدن
قد الف الملك الجبار بينهما ... ليصلحا لقبول الامر والمحن
فالروح في غربة والجسم في وطن ... فاعرف ذمام الغريب النازح الوطن

وقيل بل هم اضل فيه وجوه اخر فقيل لان الانعام مطيعة لله والكافر غير مطيع وقال مقاتل هم اخطأ طريقا من الانعام لان الانعام تعرف

ربها وتذكره وهم لا يعرفون ربهم ولا يذكرونه وقال الزجاج بل هم اضل لان الانعام تبصر منافعها ومضارها في تحصيل منافعها وتحترز عن مضارها وهؤلاء الكفار اهل

العناد اكثرهم يعلمون انهم معاندون ومع ذلك فيصرون عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب وقيل في ذلك لانها تفر الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب

من ربه الذي ينبغي له الذي انعم عليه بنعم لا حد لها وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد فاذا كان معها فقلما تضل وهؤلاء الكفار قد جاءهم الانبياء وانزل عليهم الكتاب وهم

يزدادون في الضلال ثم انه تعالى ختم الاية فقال اولئك هم الغافلون قال عطاء عما اعد الله لاوليائه من الثواب ولاعدائه من العقاب قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى

فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله اولئك هم الغافلون امر بعده بذكر الله تعالى فقال ولله

الاسماء وهذا كالتنبيه على ان الموجب لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله تعالى والمخلص عن عذاب جهنم هو ذكر الله تعالى واصحاب الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم

ان الامر كان كذلك فان القلب اذا غفل عن ذكر الله تعالى ثم اقبل على الدنيا وشهواتها وقع في نار المرص وزمهرير الحرمان ولا يزال ينتقل من رغبة الى رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة

فاذا انفتح على قلبه باب ذكر الله تعالى ومعرفة الله تخلص عن نيران الافات وعن حسرات الحسرات واستعد بمعرفة رب الارض والسموات وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى ولله الاسماء

الحسنى ذكر في سورة ربع اولها هذه السورة وثانيها في اخر بني اسرائيل في قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وثالثها في اول طه وهو قوله الله لا اله

لها الاسما

لها الاسماء الحسنى ورابعها في آخر الحشر وهو قوله هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى وهو قوله هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى اذا عرفت هذا

فنقول الاسماء الالفاظ دالة على المعاني فهي انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها ولا معنى للحسن في حق الله تعالى الا ذكر صفات الكمال ونعوت الجلال وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره

الى غيره وثبوت افتقار غيره اليه واعلم انا لنا في تفسير اسماء الله تعالى كتابا كبيرا كثير الدقائق مرتبا للحقائق سميناه بلوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات فمن اراد الاستقصاء

فليرجع اليه ونحن نذكر ههنا المعاقد والكتب منها فنقول ان اسماء الله تعالى تقسيمها من وجوه كثيرة الاول ان نقول الاسم اما ان يكون اسما للذات او لجزء الذات او لصفة

خارجية عن الذات قائمة بها اما اسم الذات فهو المسمى بالاسم الاعظم وفي كشف الغطاء عنه من المباحث اسرار واما اسم جزء الذات فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يعقل في

المركب عن الاجزاء وكلما كان كذلك فهو ممكن لذاته فواجب الوجود يمتنع ان يكون له جزء واما اسم الصفة فنقول الصفة اما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتركب عن هذه

الثلث وهي اربعة لانه اما ان تكون صفة حقيقية مع اضافة او مع سلب وصفة سلبية مع اضافة ومجموع صفة حقيقية واضافة وسلبية اما الصفة الحقيقية العارية عن الاضافة

فكقولنا موجود عند من يقول الوجود صفة وقولنا واحد عند من يقول الوحدة صفة ثابتة وكقولنا حي فان الحياة صفة حقيقية عارية عن السلب والاضافة واما الصفة الاضافية

المحضة فكقولنا مذكور ومعلوم واما الصفة السلبية فكقولنا القدوس السلام واما الصفة الحقيقية مع الاضافة فكقولنا عالم وقادر فان العلم صفة حقيقية ولها تعلق بالمعلوم

والقادر فان القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور واما الصفة الحقيقية مع السلب فكقولنا اول فانه هو الذي سبق غيره وما سبقه غيره واما الصفة الحقيقية مع الاضافة والسلب

فكقولنا حكيم فانه هو الذي يعلم حقائق الاشياء ولا يفعل ما لا ينبغي فعله فصفة العلم صفة حقيقية وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات صفة اضافية وكونه غير فاعل لما لا

ينبغي سلب اذا عرفت هذا فنقول السلوب غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية وكونه خالق الخلق صفة واضافة وكونه محييا ومميتا اضافات مخصوصة فيحصل بسبب هذين

النوعين من الاعتبارات اسماء لا نهاية لها وكذلك لا نهاية لمعرفة اسماء الله الحسنى النوع الثاني في اسماء الله تعالى انها اما ان تكون ذاتية ومعنوية وكانت من صفات الافعال

المتكلمون وهو ان صفات الله تعالى ثلثة انواع ما يجب وما يجوز وما يستحيل على الله تعالى ولله تعالى بحسب كل واحد من هذه الاقسام الثلثة اسماء مخصوصة والنوع الثالث في تقسيم

اسماء الله تعالى ان اسماءه تعالى اما ان يجوز اطلاقها على غير الله او لا يجوز اما القسم الاول فهو كقولنا الرحيم العزيز الكريم اللطيف الكبير الخالق فان هذه الالفاظ يجوز

اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله تعالى مغايرا لمعناها في حق العباد واما القسم الثاني فهو كقولنا الله الرحمن واما القسم الاول وانما انه ان قيد بقيود

مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله تعالى كقولنا يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا خالق السموات والارضين النوع الخامس في تقسيم اسمائه تعالى

تعالى من اسماء الله تعالى ما لا يمكن ذكره وحده كقولنا يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم ومنها ما لا يكون كذلك كقولنا مميت وضار فانه لا يجوز افراده بالذكر بل يجب ان يقال يا محيي يا مميت

يا ضار يا نافع النوع السادس من تقسيم اسماء الله تعالى انه تعالى اول ما يعلم من صفات الله تعالى كونه محدثا للاشياء مرجحا لوجودها على عدمها وذلك لانا نعلم وجوده تعالى الا

بالاستدلال بوجود الممكنات عليه فاذا دل الدليل على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم له انه قضى العقل بافتقاره الى مرجح يرجح وجوده على عدمه وذلك المرجح

ليس الا الله تعالى فثبت انا اول ما نعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا ثم يقول ذلك المرجح اما ان يرجح في سبيل الوجوب او على سبيل الصحة ليس الا كونه تعالى قادرا فثبت ان المعلوم

منه تعالى بعد العلم بكونه مرجحا هو كونه قادرا ثم انا بعد هذا نستدل بكون افعاله محكمة متقنة على كونه عالما ثم اذا علمنا كونه تعالى قادرا عالما وعلمنا ان العالم القادر يمتنع

ان لا يكون الا حيا علمنا من كونه قادرا حيا فيعلم بهذا انه ليس العلم بصفاته تعالى واسمائه في درجة واحدة بل العلم بها علوم مترتبة يستفاد بعضها من بعض والله اعلم قوله تعالى ولله الاسماء

الحسنى يفيد الحصر ومعناه ان الاسماء الحسنى ليست الا لله تعالى والبرهان العقلي قد دل على صحة هذا المعنى وذلك لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فالواجب لذاته فهو واحد

في ماهيته وفي وجوده وفي جميع صفاته الحقيقية والاضافية والسلبية الى كون الواجب لذاته ولولاه لبقي في العدم المحض والسلب الصرف فالله تعالى كامل لذاته وكل ما سواه فهو حاصل

بجوده واحسانه وكل كمال وجلال وشرف فهو له سبحانه بذاته ولذاته وفي ذاته ولغيره على سبيل العارية والذي لغيره من ذاته فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت ان

البرهان المنير ان الاسماء الحسنى ليست الا لله والصفات الحسنى ليست الا لله تعالى فان كل ما سواه فانه غرق في بحر الفناء والنقصان المسئلة الثانية دلت هذه الاية على ان اسماء الله تعالى

بحيث كونه موصوفة بالحسن والكمال فهذا يفيد ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى وعند هذا نقل عن جهم بن صفوان انه قال لا اطلق

ذات الله تعالى اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على اخس الاشياء واكثرها حقارة وابعدها عن درجات الشرف واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى شرفا وزينة

وجلالة واذا ثبت هذا فنقول ثبت بمقتضى هذه الاية ان اسماء الله تعالى يجب ان تكون دالة على الشرف والكمال وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك فامتنع تسمية الله تعالى بكونه شيئا

قال ومعاذ الله ان يكون هذا نزاعا في كونه في نفسه حقيقة وذاتا وموجودا انما النزاع وقع في محض اللفظ وهو انه هل يصح تسميته بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا انه منشئ الاشياء

فهو اسم يفيد المدح والجلال والشرف فكان اطلاق هذا الاسم على الله تعالى ثم اكد هذه الحجة بانواع اخر من الدلائل قد مر منها قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه ليس

مثل مثله شيء ولا شك ان كل شيء مثل مثل نفسه فلما ثبت بالعقل ان كل شيء فهو مثل مثل نفسه ودل الدليل القرآني على ان مثل مثل الله تعالى ليس بشيء كان هذا تصريحا بانه تعالى غير مسمى

باسم الشيء وليس للقائل ان يقول الكاف في ليس كمثله شيء حرف زائد فيه لان حمل كلام الله تعالى على اللغو والعبث خلاف الاصل في عادة الحجة الثالثة قوله تعالى خلق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت

لفظ الشيء لزم كونه تعالى خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول الكلام مشهور لا يجوز التخصيص منقول بسبب العرف المشهور انهم يقولون الاكثر مقام الكل

الشاذ النادر مقام العدم اذا ثبت هذا فنقول اذا حصل الاكثر الاغلب وكان الغالب الشاذ النادر مقام العدم للخارج نادرا الحقوا ذلك الاكثر بالكل والحقوا ذلك النادر بالمعدوم فاطلقوا
لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك الشاذ النادر من باب تخصيص العموم فاذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله تعالى اسم الشيء كان اعظم الاشياء هو الله تعالى وادخال التخصيص في هذا
المسمى يكون من باب الكذب فوجب ان يعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى لا يلزم هذا المحذور الحجة الثالثة ان هذا الاسم ما ورد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلوات الله عليه وما رأينا
احدا من السلف قال في دعائه يا شيء فوجب الامتناع منه والدليل على انه غير وارد في كتاب الله تعالى ان الاية التي يتوهم اشتمالها على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وقد بينا في سورة
الانعام ان هذه الاية لا تدل على هذا المقصود فسقط الكلام في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على انه تعالى حصل له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان ان يدعوه بها وهذا
يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية ومما يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخي ويقال يا عالم ولا يقال يا عاقل ويقال يا طبيب ولا يقال يا فقيه وذلك يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية
لا اصطلاحية المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله تعالى كثيرة والله تعالى واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا فقوله ولله الاسماء الحسنى يقتضي
اضافة الاسماء الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا لو قيل ولله الذوات لكان باطلا ولو قيل ولله الاسماء كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى المسئلة الرابعة ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك الاسماء الحسنى وهذه الدعوة لا تتأتى الا اذا عرف معاني تلك الاسماء وعرف بالدليل ان الاله يحسن منه ان يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم
ان لتلك الدعوة شرائط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب المنهاج لابي عبد الله الحليمي رحمه الله واحسن ما فيه ان يكون مستحضرا لامرين احدهما عزة الربوبية وثانيهما ذلة العبودية وانا اذكر لهذا
مثالا من اراد ان يقول في تحريمة صلوته الله اكبر فانه يجب ان يستحضر في قلبه جميع ما امكنه من معرفة اثار حكمة الله تعالى في خلق نفسه وبدنه وقواه العقلية والحسية ثم يتعدى من نفسه الى
جميع الحيوانات وجميع اصناف النبات والمعادن والاثار العلوية من الرعد والبرق والصواعق التي توجد في كل اطراف العالم ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في خلق الارض والجبال
والبحار والمفاوز ثم في خلق طبقات العناصر السفلية والعلوية ثم اثار قدرة الله تعالى في خلق اطباق السموات على سعتها وعظمتها وفي خلق السموات من الثوابت والسيارات ثم
خلق الكرسي وسدرة المنتهى ثم يستحضر اثار قدرته في خلق العرش العظيم المحيط بكل هذه الموجودات ثم في خلق الملائكة المقربين من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانيات
والمراتب اقصى ما يصل اليه فهمه وعقله وذكره وخاطره ثم عند استحضار جميع هذه الروحانيات والجسمانيات على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها يقول الله اكبر
ويشير بقوله الله الى الموجود الذي اثبت هذه الاشياء واخرجها من العدم الى الوجود ورتبها بما لها من الصفات والنعوت وبقوله اكبر الى انه لا تنتهي كبرياؤه وجبروته وعزه وعلوه وجلاله
منه الى حد هذه الاشياء بل هو اكبر من ان يقال الله اكبر من هذه واذا عرفت هذا المثال الواحد فقس الذكر الحاصل مع العرفان والشهود عند هذا ينفتح على عقلك شمة من الاسرار التي هي
تحت قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها اما قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة يلحدون ووافقه عاصم والكسائي في النحل واللحود لغتان
يقال لحدت والحدت وهو الميل عن القصد والملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد ومنه الالحاد العدول عن الاستقامة والانحراف عنها ومنه
اللحد الذي يحفر في جانب القبر قال الواحدي والاجود قراءة العامة لقوله ومن يرد فيه بالحاد والالحاد اكثر في كلامهم لقولهم ولا يقول العرب لاحد المسئلة الثانية قال المحققون الالحاد
في اسماء الله تعالى يقع على ثلاثة اوجه الاول اطلاق اسماء الله تعالى المقدسة الطاهرة على غير الله تعالى مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان بالالهة فسموا اصنامهم باللات والعزى والمناة
واشتقاق اللات من الاله والعزى من العزيز ومناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب لقب نفسه بالرحمن والثاني ان يسموا الله تعالى بما لا يجوز تسميته به مثل تسمية من سماه ابا المسيح وقال جمهور النصارى
اب وروح القدس ومثل ان الكرامية يطلقون لفظ الجسم على الله تعالى ويسمونه به ومثل ان المعتزلة قد يقولون في اثناء كلامهم لو فعل تعالى كذا وكذا لكان سفيها مستحقا للذم وهذه
الالفاظ مشعرة بسوء الادب قال اصحابنا وليس كل ما صح معناه جاز اطلاقه باللفظ في حق الله تعالى فانه ثبت بالدليل انه تعالى هو خالق لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق
القرود والديدان والعذرات بل الواجب تنزيه الله تعالى عن هذه الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسموات ويا مقيل العثرات الى غير ذلك من الاذكار الجميلة الشريفة
والثالث ان يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فانه ربما كان مسماه امرا غير لائق بجلال الله تعالى فهذه الاقسام الثلثة هي الالحاد في الاسماء فان قيل هل يلزم
من ورود الاذن في اطلاق لفظ على الله تعالى ان يطلق عليه سائر الالفاظ المشتقة منه على الاطلاق قلنا الحق عندنا ان ذلك غير لازم في حق الله تعالى ولا في حق الملائكة و
الانبياء ونقرره ان لفظ علم ورد في حق الله تعالى في ايات منها قوله وعلم ادم الاسماء وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا الرحمن علم القرآن ثم لا يجوز في حق الله تعالى يا معلم
وايضا ورد قوله تعالى يحبهم ويحبونه ثم لا يجوز عندي ان يقال يا محب واما في حق الانبياء فقد ورد في حق ادم عليه السلام وعصى ادم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان ادم كان عاصيا
وما ورد في حق موسى عليه السلام يا ابت استاجره ثم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام كان اجيرا والضابط ان هذه الالفاظ الموردة يجب الاقتصار فيها على المورد واما التوسع
فيها باطلاق اللفظ المشتق منها فهو غير جائز ثم قال تعالى سيجزون ما كانوا يعملون وعيد لمن الحد في اسماء الله تعالى وقالت المعتزلة الاية تدل على ان العمل للعبد وعلى ان الجزاء مفرع
مفرع على عمله والله اعلم قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا فاخبر ان كثيرا من الثقلين مخلوقون للنار
اتبعه بقوله وممن خلقنا امة يهدون ليبين ايضا ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة واعلم انه تعالى ذكر في قصة موسى عليه السلام امة يهدون بالحق وبه يعدلون فلما اعاد الله تعالى هذا الكلام ههنا حمله
اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد صلى الله عليه وآله وسلم روى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها هذه الامة وروي انه عليه السلام قال هذه لكم وقد اعطى الله
قوم موسى مثلها وعن الربيع بن انس انه قرأ النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذه الاية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم قال ابن عباس يريد امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم المهاجرين

والانصار

والانصار قال الجبائي هذه الاية تدل على انه لا يخلو زمان البتة عمن يقوم بالحق ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون في شيء من الازمنة على الباطل لانه لا يخلو اما ان يكون المراد زمان وجود محمد صلى الله
عليه وآله وسلم وهو الزمان الذي نزلت هذه الاية فيه والمراد انه قد حصل في زمان من الازمنة قوم بالصفة المذكورة او المراد ما ذكرنا من انه لا يخلو زمان من الازمنة عن قوم
موصوفين بهذه الصفة الاول باطل لانه قد كان ظاهرا لكل الناس ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه على الحق فحمل الاية على هذا المعنى يخرجه عن الفائدة والثاني باطل ايضا لان
كل احد يعلم بالضرورة انه قد حصل زمان ما في الازمنة الماضية حصل فيه جمع من المحقين فلم يبق الا القسم الثالث وهو يدل على انه ما خلا زمان عن قوم من المحقين وان اجماعهم
حجة وعلى هذا التقدير فهذا يدل على ان اجماع سائر الامم حجة والله اعلم قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين
اعلم انه تعالى لما ذكر حال الامة الهادية العادلة اعاد ذكر المكذبين بايات الله تعالى وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا باياتنا وهذا يعم جميع المكذبين وعن ابن عباس ان المراد منه
اهل مكة وهو بعيد لان صيغة العموم متناولة للكل الا اذا دل الدليل على خروجه منه اما قوله تعالى سنستدرجهم فالاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد والاستنزال درجة
بعد درجة ومنه درج الصبي اذا قارب بين خطاه وادرج الكتاب طواه شيئا بعد شيء ودرج القوم مات بعضهم عقيب بعض ويحتمل ان يكون هذا اللفظ ماخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزءا فجزءا فعلى
هذا المعنى نقربهم الى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك لانهم كلما اتوا بجرم او اقدموا على ذنب فتح الله تعالى عليهم بابا من ابواب الخير والنعمة في الدنيا
فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويتدرجون في المعاصي بسبب ترادف تلك النعم ثم ياخذهم الله تعالى دفعة واحدة على غرتهم اغفل ما يكونون ولهذا قال
عمر رضي الله عنه لما حمل كنوز كسرى اللهم اني اعوذ بك من ان اكون مستدرجا فاني سمعتك تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ثم قال تعالى واملي لهم الاملاء في اللغة الامهال واطالة
المدة وهو نقيض الاعجال والملي زمان طويل من الدهر ومنه قوله واهجرني مليا اي طويلا ويقال مليت وملاوة من الدهر اي زمان طويل فمعنى واملي لهم اي امهلهم واطيل
مدة عمرهم ليتمادوا في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة على المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والانابة وقوله ان كيدي متين قال ابن عباس ان مكري شديد والمتين من كل شيء هو القوي
يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا في مسئلة القضاء والقدر بهذه الالفاظ الثلثة وهي الاستدراج والاملاء والكيد المتين وكلها تدل على انه تعالى اراد بالعبد ما يسوقه
الى الكفر والبعد عن الله تعالى وذلك ضد ما يقوله المعتزلة اجاب ابو علي الجبائي فقال قوله من حيث لا يعلمون وقد يجوز ان يكون هذا العذاب في الدنيا كالقتل والاستئصال ويجوز
ان يكون عذاب الاخرة قال وقد قال بعض المجبرة المراد سنستدرجهم الى الكفر من حيث لا يعلمون قال وذلك فاسد لانه تعالى اخبر متقدم كفرهم والذي سنستدرجهم اليه فعل مستقبل
لان السين في سنستدرجهم يفيد الاستقبال ولا يجوز ان يكون المراد ان نستدرجهم الى كفر اخر يجوز ان يميتهم قبل ان يوقعهم في كفر اخر فالمراد اذن ما قلنا ولانه تعالى لا يعاقب
الكافر بان يخلق فيه كفرا اخر فالكفر هو فعله وانما يعاقبه بفعل نفسه واما قوله واملي لهم فمعناه اني ابقيهم في الدنيا مع اصرارهم على الكفر فلا اعاجلهم بالعقوبة لانهم لا يفوتوني ولا
يعجزوني وهذا هو معنى قوله ان كيدي متين لان كيده عذاب وسماه كيدا لنزوله بالعباد من حيث لا يشعرون والجواب عنه من وجهين الاول ان قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم
معناه ما ذكرناه انه كلما ازدادوا تماديا في الذنب والكفر زادهم الله تعالى نعمة وخيرا في الدنيا فيصير فوزهم بلذات الدنيا سببا لتماديهم في الاعراض عن ذكر الله تعالى وبعدا عن الرجوع الى
طاعة الله تعالى وهذه الحالة نشاهدها في بعض الناس واذا كان هذا امرا محسوسا مشاهدا فكيف يمكن انكاره الثاني هب ان المراد منه الاستدراج الى العقاب الا ان هذا ايضا يبطل القول
بانه تعالى ما اراد بعبده الا الخير والصلاح لانه تعالى لما علم ان بعد هذا الاستدراج وهذا الامهال لا يزداد الا عتوا وكفرا وفسادا واستحقاقا للعذاب الشديد فلو اراد به الخير لما
امهله ليصير مستوجبا لتلك الزيادات من العقوبة بل كان يجب في حكمته ورعايته للمصالح ان لا يخلقه او يميته قبل ان يصير الى حد التكليف او كان عن هذا العقاب او ان خلقه
الا في الجنة صونا له عن الوقوع في افات الدنيا وفي عقاب الاخرة فلما خلقه في الدنيا والقاه في ورطة التكليف واطال عمره ومكنه من المعاصي مع علمه بان كل ذلك لا يفيده
الا مزيد الكفر والعتو واستحقاق العذاب علمنا انه ما خلقه الا للنار كما صرح في الاية المتقدمة وهي قوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وانا شديد التعجب من هؤلاء المعتزلة
فانهم يرون القضاء كالبحر الذي لا ساحل له فهو للعقاب ويرون هذه الايات والدلائل العقلية القاطعة القاهرة مقابلة لها ثم انهم يشتغلون في تاويل هذه الايات بهذه الوجوه
الضعيفة والكلمات الواهية الا ان العلم بان ما اراده الله تعالى كائن يزيل هذا التعجب والله اعلم قوله تعالى اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ان هو الا نذير مبين اولم
ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون واعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد المعرضين عن اياته
الغافلين عن التامل في دلائله وبيناته عاد الى الجواب عن شبهاتهم فقال اولم يتفكروا والتفكر طلب المعنى بالقلب وذلك لان فكرة القلب هي المسمى بالنظر الى العلم في الشيء والتامل فيه والتدبر
كما ان الرؤية بالبصر حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة الى جهة المرئي طلبا لتحصيل تلك الرؤية فكذلك بالبصيرة وهي المسماة بالعقل والفهم حالة مخصوصة في الانكشاف
والتجلي وذلك هو المسمى بنظر العقل وفكره فقوله تعالى اولم يتفكروا امر بالفكر والتامل والتدبر والتروي لطلب معرفة الاشياء كما هي عرفانا حقيقيا تاما في اللفظ والتقدير اولم يتفكروا
فيعلموا ما بصاحبهم من جنة والجنة حال من الجنون كالجلسة والركبة ودخول من في قوله من جنة يوجب ان لا يكون به نوع من انواع الجنون واعلم ان بعض الجهال من اهل مكة كانوا ينسبونه
الى الجنون وذلك لوجهين الاول ان فعله عليه السلام كان مخالفا لفعلهم وذلك لانه عليه الصلوة والسلام كان عن الدنيا معرضا وعلى الاخرة مقبلا وبالدعوة الى الله تعالى مشتغلا فكان هذا العمل مخالفا
لطريقهم فاعتقدوا فيه انه مجنون قال الحسن وقتادة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان ليلا على الصفا يدعو قريشا فخذا فخذا من قريش فيقول يا بني فلان وكان يحذرهم باس الله تعالى
وعقابه فقال قائلهم ان صاحبكم هذا لمجنون بات يصوت الى الصباح في امر الرسول عليه السلام ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسب اليه الجهال والثاني انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يغشاه حالة عجيبة

نزول الوحي فيتغير وجهه ويصفر لونه ويعرض له حالة شبيهة بالغشي فالجهال كانوا يقولون انه مجنون فبين تعالى في هذه الآية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لانه صلى الله عليه وآله وسلم
يدعوهم الى الله تعالى ويقيم عليه الدلائل القاطعة والبينات الباهرة بالفاظ فصيحة بليغة في الفصاحة الى حيث عجز الاولون والآخرون عن معارضتها وكان حسن الاخلاق طيب
العشرة مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على اعمال حسن صار بسببها قدوة للعقلاء العالمين والمعلوم بالضرورة ان مثل هذا الانسان لا يمكن وصفه بالجنون واذا ثبت هذا ظهر
ان اصراره على الدعوة الى الدين انما كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين لترهيب الكافرين وترغيب المؤمنين ولما كان النظر في تقرير امر النبوة مفرعا على تقرير دلائل التوحيد لا جرم
ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض على وجود الصانع القديم الحكيم كثيرة وقد فصلنا في هذا الكتاب مرارا فلا فائدة في الاعادة ثم قال
وما خلق الله من شيء والمقصود التنبيه على ان الدلائل على التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجسام والارواح فهي برهان باهر ودليل قاهر على التوحيد و
لنقرر هذا المعنى بمثال فنقول ان الشمس اذا وقع على كوة البيت ظهرت الذرات والهباءات فنفرض الكلام في ذرة واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من
جهات غير متناهية وذلك لانها مختصة بحيز معين من جملة الاحياز التي لا نهاية لها في الخلاء الذي لا نهاية له وكل حيز من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه
كان اختصاصها بذلك الحيز من الممكنات والجائزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح وذلك المخصص ان كان جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى وايضا فتلك الذرة لا تخلو
عن الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث وكل محدث فلا بد ان يكون له مخصص مخصص قديم ثم ذلك المخصص ان كان جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى وايضا
تلك الذرة مساوية لسائر الاجسام في التحيز والجهة ومخالفة لها في اللون والشكل والطبع والطعم وسائر الصفات فاختصاصها بكل تلك الصفات التي باعتبارها خالفت سائر
الاجسام لا بد ان يكون من الجائزات والجائز لا بد له من مرجح فذلك المرجح ان كان جسما عاد البحث وان لم يكن جسما فهو الله تعالى ثم باعتبارات غير متناهية وكذلك القول في جميع اجزاء
العالم الجسماني والروحاني مفرداته ومركباته وسفلياته وعلوياته وعند ذلك يظهر لك صدق ما قاله الشاعر: وفي كل شيء له آية تدل على انه قادر. واذا عرف هذا في ذرة من
الغبار فكيف في قوله وما خلق الله من شيء ملاحظة تعالى على هذه الاسرار العجيبة والدقائق اللطيفة اردفها بما يوجب الترغيب الشديد في الاتيان بهذا النظر والتفكر فقال وان
عسى ان يكون قد اقترب اجلهم ولفظة ان في قوله وان عسى هي المخففة من الثقيلة تقديره وانه عسى والضمير ضمير الشان والمعنى لعل آجالهم قربت فيهلكوا على الكفر ويصيروا الى النار
واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب على العاقل المسارعة في هذا الفكر والمبادرة الى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف الشديد والخطر العظيم ولما ذكر هذه البينات
والدلائل القوية قال فبأي حديث بعده يؤمنون وذلك انهم لم يؤمنوا بهذا القرآن مع ما فيه من هذه التنبيهات الظاهرة والبينات الباهرة فكيف يرجى منهم الايمان بغيره واعلم
هذه الآية دالة على مطالب كثيرة المطلب الاول ان التقليد غير جائز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل على ان الامر كذلك قوله تعالى اولم يتفكروا والمطلب الثاني ان امر النبوة
متفرع على التوحيد والدليل عليه انه لما قال ان هو الا نذير مبين اتبعه بذكر ما يدل على التوحيد ولولا ان الامر كذلك لما كان لهذا الكلام حاجة والمطلب الثالث تمسك الجبائي
والقاضي بقوله تعالى فبأي حديث بعده يؤمنون على ان القرآن ليس بقديم لان الحديث ضد القديم وايضا فلفظ الحديث يفيد من جهة العادة حدوثه عن قرب ولذلك يقال
هذا الشيء حديث وليس بعتيق فيجعلون الحديث ضد العتيق الذي طال زمان وجوده ويقولون في الكلام انه حديث لانه يحدث حالا بعد حال على الاسماع وجوابنا عنه انه محمول
على الالفاظ والكلمات ولا نزاع في حدوثها والمطلب الرابع ان النظر في ملكوت السموات والارض لا يمكن الا بعد معرفة اقسامها وتفصيل الكلام في شرح اقسامها هو ان
كل ما سوى الله تعالى فهو اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز اما المتحيز فاما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا اما البسائط فهي اما علوية او سفلية
اما العلوية فهي الافلاك والكواكب فيندرج فيما ذكرناه العرش والكرسي ويدخل فيها ايضا الجنة والنار والبيت المعمور والسقف المرفوع واستقص في تفصيل هذه الاقسام واما
السفلية فهي طبقات العناصر الاربعة ويدخل فيها البحار والجبال والمفاوز واما المركبات فهي اربعة الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان واستقص في تفاصيل هذه
الاجناس الاربعة واما الحال في المتحيز فهي الاعراض وقرب اجناسها اربعين جنسا ويدخل تحت كل جنس انواع كثيرة ثم اذا تأمل العاقل في عجائب احكامها ولوازمها وآثارها فكأنه
خاض في بحر لا ساحل له واما القسم الثالث وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو قسمان لانه اما ان يكون متعلقا بالاجسام بالتحريك والتدبير وهي المسماة
بالارواح واما ان لا يكون كذلك وهي الجواهر القدسية المبرأة عن علائق الاجسام اما القسم الاول فاعلاها واشرفها الارواح الثمانية الحاملة للعرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية ويتلوها الارواح المقدسة المشار اليها بقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش ويتلوها سكان الكرسي واليهم الاشارة بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه الآية
ويتلوها ايضا الارواح المقدسة في طبقات السموات واليها الاشارة بقوله تعالى والصافات صفا فالزاجرات ومن صفاتهم انهم لا يعصون الله ما امرهم ويسبحون الليل والنهار
لا يفترون ولا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون واعلم ان هذا الذي ذكرناه وفصلناه من ملك الله تعالى وملكوته كالقطرة في البحر فلعل الحق سبحانه له الف عالم وراء هذا العالم
في كل واحد منها عرش اعظم من هذا العرش وكرسي اعلى من هذا الكرسي وسموات اوسع من هذه السموات وكيف يمكن احاطة عقل البشر بكل ملك الله وملكوته بعد ان سمع قوله تعالى وما يعلم
جنود ربك الا هو فاذا استحضر الانسان هذه الاقسام عقله في مبادئ الخوض في معرفة اسرار حكمته والهيته وهو قولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ونعم ما قال ابو العلاء
يا ايها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر * هين على الله ماضينا وغابرنا * فما لنا في نواحي غيره خطر * والله اعلم قوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له و
يذرهم في طغيانهم يعمهون اعلم انه تعالى عاد في هذه الآية مرة اخرى الى ذكر احوال الضالين المكذبين فقال من يضلل الله فلا هادي له اعلم ان استدلال اصحابنا بهذه الآية

على ان الهدى والضلال من الله تعالى مثل ما سبق في الآية السالفة وتاويلات المعتزلة وجوابنا عنها ما تقدم فلا فائدة في الاعادة وقوله ويذرهم يرفع بالاستيناف وهو مقطوع عما قبله
وقرأ ابو عمرو ونذرهم بالنون والرفع لتقدم اسم الله تعالى وقرأ حمزة والكسائي بالياء والجزم ووجه ذلك فيما نقله سيبويه انه عطف على موضع الفاء وما بعده من قوله فلا
هادي له لان موضع الفاء مع ما بعدها جزم لجواب الشرط فحمل ويذرهم على الموضع الذي هو جزم قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي
لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض لا تأتيكم الا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون اعلم ان في نظم
الآية وجهين الاول انه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر اتبعها بكلام في المعاد لما بينا ان المطالب الكلية في القرآن ليست الا هذه الاربعة انه تعالى لما قال في الآية المتقدمة
وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم باعثا لهم على المبادرة الى التوبة والاصلاح قال بعده يسألونك عن الساعة ليتحقق في القلب ان وقت الساعة مكتوم على الخلق فيصير ذلك حاملا
للمكلفين على المسارعة الى التوبة واداء الواجبات وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان ذلك السائل من هو فقال قوم ان قوما من اليهود قالوا يا محمد اخبرنا متى تقوم الساعة
فنزلت الآية وقال الحسن وقتادة ان قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الساعة من الاسماء الغالبة كالنجم للثريا وسميت القيامة بالساعة
لوقوعها بغتة او لان حساب الخلق يقضى فيها في ساعة واحدة فسميت بالساعة لهذا السبب او لانها على طولها كساعة واحدة عند الخلق المسألة الثالثة ايان معناه الاستفهام عن الوقت
الذي هو سؤال عن الزمان وحاصل الكلام ان ايان معناه متى وفي اشتقاقه قولان المشهور انه مأخوذ من اي ابن جني قال ايان سؤال عن الزمان واين سؤال عن المكان فكيف يكون احدهما
مأخوذا عن الآخر والثاني وهو الذي اختاره ابن جني ان اشتقاقه من اي فعلان منه لان معناه اي وقت ولفظة اي فعل من اويت اليه لان البعض آو الى الكل متساند اليه هكذا قال ابن جني
وقرأ السلمي ايان بكسر الهمزة المسألة الرابعة مرساها المرسى ههنا مصدر بمعنى الارساء كقوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها اي اجراؤها وارساؤها والارساء الاثبات
يقال رسا يرسو اذا ثبت قال تعالى والجبال ارساها وكان الرسو اسما للثبات مطلقا بل هو اسم لثبات الشيء اذا كان ثقيلا ومنه رسا الجبل وارسى السفينة ولما كان اثقل الاشياء على
الخلق هو الساعة بدليل قوله ثقلت في السموات والارض لا جرم سمى الله تعالى وقوعها وثبوتها بالارساء قوله تعالى قل انما علمها عند ربي اي لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام
القيامة الا الله تعالى ونظيره ان الله عنده علم الساعة وقوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها ولما سأل جبريل عليه السلام وقال متى الساعة فقال صلى الله عليه وآله وسلم ليس المسؤول عنها
باعلم من السائل قال المحققون والسبب في اخفاء امر الساعة ليكون الخلق على حذر فيكونوا اقرب الى الطاعة وازجر عن المعصية ثم انه تعالى اكد هذا المعنى فقال لا يجليها لوقتها الا هو والتجلية اظهار الشيء والتجلي ظهوره والمعنى
لا يظهرها لوقتها المعين الا هو اي لا يقدر على اظهار وقتها المعين بالاخبار والاعلام الا هو ثم قال تعالى ثقلت في السموات والارض والمراد وصف الساعة بالثقل ونظيره قوله
ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وايضا وصف الله تعالى زلزلة الساعة فقال ان زلزلة الساعة شيء عظيم ووصف عذابها بالشدة فقال تعالى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد اذا عرفت هذا
فنقول للمفسرين في تفسير قوله ثقلت في السموات والارض وجوه قال الحسن ثقل مجيئها على السموات والارض لان عند مجيئها شقت السموات وتكورت الشمس والقمر وانتثرت النجوم ونفدت
على الارض لاجل ان في ذلك اليوم تبدل الارض غير الارض وتبطل الجبال والبحار وقال الاصم ان هذا اليوم ثقيل جدا على اهل السماء والارض لان فيه فناءهم وهلاكهم وذلك ثقيل على القلب
بسبب ان الخلق يعلمون انهم يصيرون بعده الى البعث والحساب والسؤال وقال السدي خفيت في السموات والارض فلم يعلم احد من الملائكة المقربين والانبياء والمرسلين متى يكون حدوثها
ووقوعها وقال قوم ان الساعة تهيج الناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقي ماشيته والرجل يقوم سلعته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه ثم قال والذي نفس محمد بيده ليقوم
الساعة وان الرجل ليرفع اللقمة وتحول بينه وبين فيه ثم قال لا تأتيكم الا بغتة اي فجأة على حين غفلة ثم قال يسألونك كأنك حفي عنها وفي هذا الوصف وجوه الاول كأنك حفي
عنها كأنك صديق لهم بار بهم والمعنى انك لا تكون حفيا بهم ما داموا على كفرهم والثاني كأنك حفي عنها اي كثير السؤال الشديد الطلب لمعرفتها وعلى هذا فعيل من الاحفاء وهو الالحاح
الالحاف في السؤال ومن السؤال والبحث عن الشيء علمه قال ابو عبيدة هو من قولهم تحفى فلان بالمسألة اي استقصى فقوله كأنك حفي عنها اي كأنك اكثرت السؤال عنها وبالغت في طلب علمها
وعند اخفاء الشارع اخفاء النداء استقصاء الواجب في المسألة اذا الحفي وحتى فلان وحفي به بالغ في البر وعلى هذا التقدير فالقولان الاولان متقاربان لان المسألة في قوله عنها وجهان الاول
ان يكون فيه تقديم وتأخير والتقدير يسألونك عنها كأنك حفي بها ثم حذف بها لطول الكلام المسألة الثالثة قوله يسألونك عن الساعة سؤال عن وقت قيام الساعة وقوله ثانيا يسألونك
كأنك حفي عنها سؤال عن كنه ثقل الساعة وشدتها ومهابتها فلم يلزم التكرير واجاب عن الاول بقوله انما علمها عند ربي وعن الثاني بقوله انما علمها عند الله والفرق بين الصورتين ان السؤال
الاول كان واقعا عن وقت قيام الساعة والثاني كان واقعا عن مقدار شدتها ومهابتها واعظم اسماء الله تعالى مهابة وعظمة هو قولنا الله فذكر عند ذكر شدتها الاسم الدال على غاية المهابة وهو الله ثم
ختم تعالى هذه الآية بقوله ولكن اكثر الناس وفيه وجوه احدها لا يعلمون ان اصل القيامة حق لان اكثر الخلق ينكرون المعاد ويقولون ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين
وثانيها لا يعلمون اني اخبرتك انه لا يعلمها الا الله تعالى وثالثها لا يعلمون السبب الذي لاجله اخفيت معرفة وقتها المعين على الخلق والله اعلم قوله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا
الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون وفي الآية مسائل المسألة الاولى في كيفية تعلق هذه
الآية بما قبلها وجوه الاول ان قوله لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا معناه اني لا اعرف الغيب ومن اي الاشياء ومن جملتها اني كيف يحصل عندي علم وقت قيام الساعة الثاني لعله صلى الله عليه وآله وسلم لما قال
وذكر للقوم انه ليس عنده علم بالوقت المعين الذي فيه تقوم الساعة فقالوا فاخبرنا بما يتعلق بذلك فاجاب عنه بان لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا ولا ادعي علم الغيب ان انا الا نذير وبشير ونظيره

في يونس ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله لكل امة اجل الثالث روي ان اهل مكة قالوا يا محمد الا يخبرك ربك بالرخص والغلاء حتى نشتري فنربح
وبالارض التي تريد ان تجدب لنرتحل الى الارض الخصبة فنزلت الرابع قال بعضهم لما رجع النبي صلى الله عليه وآله وسلم من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق ففرت الدواب منها فاخبر
صلى الله عليه وآله وسلم بموت رفاعة بالمدينة وكان فيه غيظ للمنافقين وقال انظروا اين ناقتي فقال عبد الله بن ابي مع قومه الا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف
اين ناقته فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجدوها كما قال فانزل الله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا
المسألة الثانية اعلم ان القوم لما طالبوه بالاخبار عن الغيوب وطالبوه باعطاء الاموال الكثيرة والدولة العظيمة ذكر ان قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين ان كل من كان عبدا كان كذلك
والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليس الا لله تعالى واحتج اصحابنا في مسألة خلق الاعمال بقوله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله والايمان نفع والكفر ضر فوجب ان لا يحصل الا
بمشيئة الله تعالى ونظيره ما ذكرناه مرارا واحتج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على عدم علمه بالغيب بقوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد من هذا الخير فقيل طلب
منافع الدنيا وخيراتها ودفع آفاتها ومضراتها ويدخل فيه ما يتصل بالخصب والجدب والارباح والاكساب وقيل المراد منه ما يتصل بامر الدين يعني لو كنت اعلم الغيب لكنت اعلم
ان الدعوة الى الدين الحق تؤثر في هذا فاشتغل بدعوة هذا دون ذلك وقيل المراد منه ما يتصل بالجواب عن السؤال والتقدير لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
وليس لانه نسبوا الى الجنون كما ذكرناه وهذا القول عندي بعيد لانه يوجب تفكك نظم الآية والقول الثاني انه من تمام الكلام الاول اي ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من تحصيل الخير
وحرصت عن الشر حتى صرت بحيث لا يمسني سوء ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ان علم الغيب غير حاصل عندي ثم قال ان انا الا نذير وبشير والنذير مبالغة في الانذار بالعقاب على فعل
المعاصي وترك الواجبات والبشارة بالثواب على فعل الواجبات وترك المعاصي وقوله لقوم يؤمنون فيه قولان احدهما انه نذير وبشير للمؤمنين والكافرين الا انه ذكر احد
الطائفتين وترك ذكر الاخرى لان ذكر احدهما يفيد ذكر الآخر كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر والثاني انه عليه السلام وان كان نذيرا وبشيرا للكل الا ان المنتفع بتلك النذارة والبشارة
هم المؤمنون فلهذا السبب خصهم بالذكر وقد بالغنا في تقرير هذا في قوله تعالى هدى للمتقين قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن
اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما
فتعالى الله عما يشركون اعلم انه تعالى رجع في هذه الآية الى تقرير امر التوحيد وابطال الشرك وفيها مسائل المسألة الاولى المروي عن ابن عباس هو الذي خلقكم من نفس
واحدة وهي نفس آدم وخلق منها زوجها اي حواء خلقها الله تعالى من ضلع آدم صلوات الله عليهما من غير اذى فلما تغشاها آدم حملت حملا خفيفا فلما اثقلت اي ثقل الولد في
بطنها اتاها ابليس في صورة رجل وقال ما هذا يا حواء اني اخاف ان يكون كلبا او بهيمة وما يدريك من اين يخرج امن دبرك فيقتلك او يشق بطنك فخافت حواء وذكرت ذلك
لآدم فلم يزالا في هم من ذلك ثم اتاها وقال ان سألت الله تعالى ان يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك تسميه عبد الحارث وكان اسم ابليس في الملائكة
الحارث فذلك قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما اي لما آتاهما الله تعالى ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا اي جعل آدم وحواء له شريكا والمراد به تسميته بعبد الحارث هذا
تمام القصة واعلم ان هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون وذلك يدل على ان الذين اتوا بهذا الشرك جماعة الثاني انه تعالى قال بعده ايشركون ما لا
يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على ان المقصود من هذه الآية [illegible] الثالث لو كان المراد ابليس لقال ايشركون من لا يخلق شيئا ولم يقل ما لا يخلق لان العاقل انما يذكر بصيغة من لا بصيغة ما
الرابع ان آدم عليه السلام كان من اشد الناس معرفة بابليس وكان عالما بجميع الاسماء كما قال وعلم آدم الاسماء كلها فكان لا بد وان يكون قد علم ان اسم ابليس هو الحارث فمع العداوة الشديدة
التي بينه وبين آدم ومع علمه بان اسمه هو الحارث كيف يسمي ولد نفسه بعبد الحارث وكيف ضاقت عليه الاسماء حتى انه لم يجد سوى هذا الاسم الخامس ان الواحد منا لو حصل له ولد
يرجو منه الخير والصلاح فجاءه رجل ودعاه الى ان يسميه بمثل هذا الاسم زجره وانكر عليه اشد الانكار فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل له من قوله وعلم آدم
الاسماء وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لاجل وسوسة ابليس كيف لم يتفطن لهذا القدر وكيف لم يعرف ان ذلك من الافعال المنكرة التي يجب على العاقل
الاحتراز منها السادس بتقدير ان آدم عليه السلام سماه بعبد الحارث فلا يخلو اما ان يقال انه جعل هذا اللفظ اسم علم له او جعله صفة له بمعنى انه اخبر بهذا اللفظ انه عبد الحارث
ومخلوق من قبله فان كان الاول لم يكن هذا شركا بالله تعالى لان اسماء الاعلام والالقاب لا تفيد في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الاشراك وان
كان الثاني كان هذا قولا بان آدم اعتقد ان لله تعالى شريكا في الخلق والايجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم وذلك لا يقوله عاقل اذا عرفت هذا فنقول في تأويل الآية وجوه صحيحة
سليمة عن هذه المفاسد الاول ما ذكره القفال انه تعالى ذكر هذه القصة على سبيل ضرب المثل وبيان ان هذه الحالة صورة حال هؤلاء المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كانه تعالى يقول هو
الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها انسانا يساويه في الانسانية فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا
لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك فلما آتاهما الله تعالى ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما لانهم تارة ينسبون ذلك الولد الى الطبائع كما هو قول اهل الطبائع
وتارة الى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة الى الاصنام والاوثان كما هو قول عبدة الاصنام ثم قال فتعالى الله عما يشركون وهذا جواب في غاية الصحة التأويل الثاني ان يكون
الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهم آل قصي والمراد من قوله هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما
آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد الدار وجعل الضمير في يشركون لهما ولاعقابهما

الذين اقتدوا بهما في الشرك التأويل الثالث ان نسلم ان هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الاشكال وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان آدم عليه السلام على
التقدير ففي دفع هذا الاشكال وجوه الاول كان يعبد الاصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر اليها فذكر تعالى قصة آدم وحواء وحكى عنهما انهما قالا لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين
اي ذكر انه تعالى لو آتاهما ولدا صالحا سويا لاشتغلا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الانكار والتبعيد والتقدير فلما آتاهما صالحا
أجعلا له شركاء ثم قال فتعالى الله عما يشركون اي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه الى آدم ونظيره ان ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الانعام
ثم يقال لذلك المنعم عليه ان ذلك المنعم يقصد ايذاءك وايصال الشر اليك فيقول ذلك المنعم فعلت في حق فلان كذا واحسنت اليه بكذا ثم انه يقابلني بالشر والاساءة ويبرأ عن ذلك فيكون قوله انه يقابلني
بالشر والاساءة النفي والتبعيد فكذا ههنا والوجه الثاني في الجواب ان نقول هذه القصة من اولها الى آخرها في حق آدم وحواء ولا اشكال في شيء من الفاظها الا في قوله تعالى فلما آتاهما صالحا
جعلا له شركاء على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وكذلك فيما آتاهما اي في اولاده ونظيره واسأل القرية الوجه الثالث في الجواب سلمنا ان الضمير في قوله جعلا له شركاء
عائد الى آدم وحواء الا انه قيل انه تعالى لما آتاهما ذلك الولد السوي الصالح عزما ان يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الاطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا
ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته وهذا العمل وان كان منا قربة وطاعة الا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلهذا قال تعالى فتعالى
الله عما يشركون والمراد من هذه الآية ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال حاكيا عن الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه وعلى هذا فلا اشكال
زال الوجه الرابع في التأويل ان نقول سلمنا ان تلك القصة المذكورة الا انا نقول انهم انما سموا بعبد الحارث لاجل انهم اعتقدوا انه انما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى
بالحارث وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم يقال في المثل انا عبد من تعلمت منه حرفا ورأيت بعض الافاضل كتب على عنوان كتابه عبده فلان قال الشاعر وانى لعبد الضيف ما دام ثاويا
فآدم وحواء سميا ذلك الولد بعبد الحارث تنبيها على انه سلم من الآفات ببركة دعائه وهذا لا يقدح في كونه عبدا لله من جهة انه مملوكه ومخلوقه الا انا قد ذكرنا ان حسنات الابرار
سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد فهذا جملة ما نقوله في تأويل هذه الآية المسألة
الرابعة في تفسير الالفاظ وفيها مباحث الاول هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور انها نفس آدم وقوله وخلق منها زوجها المراد حواء قالوا ومعنى كونها مخلوقة من
نفس آدم انه تعالى خلقها من ضلع من اضلاع آدم قالوا والحكمة فيه ان الجنس الى الجنس اميل والجنسية علة الضم واقول هذا الكلام مشكل لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخلق حواء من جزء من اجزاء آدم
فلم لا يقول انه تعالى خلق حواء ابتداء وايضا الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء وايضا الذي يقال ان عدد اضلاع الجانب الايسر انقص من عدد
اضلاع الجانب الايمن بواحد شيء على خلاف الحس والتشريح بقي ان يقال اذا لم يقل بذلك فما المراد من كلمة من في قوله وخلق منها زوجها فنقول قد ذكرنا ان الاشارة الى الشيء تارة تكون بحسب
شخصه واخرى بحسب نوعه قال عليه السلام في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي اظهر الله موسى فيه على فرعون والمراد النوع لا الشخص وقال تعالى في قصة آدم ولا تقربا هذه الشجرة المراد
النوع لا الشخص وكذا ههنا قوله وخلق منها زوجها اي وخلق من نوع الانسان زوج آدم والمقصود التنبيه على انه تعالى جعل زوج آدم انسانا مثله قوله فلما تغشاها اي جامعها
والغشيان اتيان الرجل المرأة وقد غشيها وتغشاها اذا علاها وصار كالغاشية لها ومثله تجللها وهو يشبه التغطي واللبس قال تعالى هن لباس لكم قوله حملت حملا خفيفا قالوا يريد النطفة
والمني والحمل بالفتح ما كان في البطن او على رأس الشجرة وبالكسر ما حمل على الظهر او على الدابة وقوله فمرت به اي استمرت بالماء والحمل على سبيل الخفة والمراد انها كانت تقوم وتقعد
وتمشي من غير ثقل وقرئ فمرت به مخففا وقرئ فمارت به من المرية كقوله افتمارونه على وفي قراءة افتمرونه ومعناه وقع في نفسها ظن الحمل وارتابت به وقوله فلما اثقلت اي صارت الى
حال الثقل ودنت ولادتها دعوا الله ربهما يعني آدم وحواء لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا مثلنا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما
والكلام في تفسيره قد مر قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو وحمزة والكسائي وحفص شركاء بصيغة الجمع [illegible] الشركاء في الولد واراد بالشركاء ههنا ابليس لان من اطاع ابليس
فقد اطاع جميع الشياطين هذا اذا حملنا الآية على القصة المشهورة واما اذا قلنا به فلا حاجة الى هذا التأويل قوله تعالى ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون
لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم
فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين اعلم ان هذه الآية من اقوى الدلائل على انه ليس المراد بقوله فتعالى الله عما يشركون ما ذكروه من قصة ابليس اذ لو كان المراد ذلك لكانت هذه
الآية اجنبية منها بالكلية وكان ذلك غاية الفساد في النظم والترتيب بل المراد ما ذكرناه في سائر الاجوبة ان المقصود من الآية السابقة الرد على عبدة الاوثان وفي الآية مسائل المسألة الاولى
المقصود من هذه الآية اقامة الحجة على ان الاوثان لا تصلح للالهية بقوله ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون اي وهم مخلوقون يعني الاصنام فان قيل كيف وحد يخلق ثم جمع فقال
وهم يخلقون وايضا فكيف ذكر الواو والنون في جمع غير الناس والجواب عن الاول ان لفظة ما تقع على الواحد والاثنين والجمع فهي من صيغ الواحد بحسب ظاهر لفظها ومحتملة للجمع فالله
تعالى اعتبر الجهتين فوحد قوله يخلق رعاية لحكم ظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب عن الثاني وهو ان الجمع بالواو والنون في غير من يعقل كيف فعله لان
عابديها اعتقدوا انها تعقل وتميز فورد هذا اللفظ بناء على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظيره قوله وكل في فلك يسبحون والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ويا ايها النمل ادخلوا مساكنكم
المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان العبد غير موجد لافعاله قالوا لانه تعالى طعن في الهية الاصنام بسبب انها لا تخلق شيئا وهذا الطعن انما يتم لو قلنا ان بتقدير
انها كانت خالقة لشيء لم يتوجه الطعن في الهيتها وهذا يقتضي ان كل من كان خالقا كان الها فلو كان العبد خالقا لافعال نفسه لكان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان العبد غير خالق لافعال نفسه

قوله ولا يستطيعون لهم نصرا يريد ان من ارادها بسوء لم يستطع ان ينصرها ولا يدفع عن نفسه ممن عصاها فالنصر المعونة على العدو والمعنى ان المعبود يجب ان يكون قادرا على ايصال النفع ودفع الضرر وهذه الاصنام ليست كذلك
فكيف يليق بالعاقل عبادتها ثم قال تعالى وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم واعلم انه تعالى لما اثبت بالآية المتقدمة انه لا قدرة لها على امر من الامور بين بهذه الآية انه لا علم لها بشيء البتة
والمعنى ان هذا المعبود الذي يعبده المشركون معلوم من حاله كما انه لا ينفع ولا يضر فكذلك لا يصح للالهية فقال ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم وفيه سوال وهو انه كيف يحسن وصفها
بانها عباد مع انها جمادات وجوابه من وجوه الاول ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا فيها كونها عاقلة فاهمة لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق معتقداتهم
ولذلك قال فادعوهم فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن وقال ان الذين ولم يقل التي الوجه الثاني في الجواب ان هذا اللفظ ورد في معرض الاستهزاء بهم اي قصارى امرهم ان
يكونوا احياء عقلاء فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها آلهة وارباباً ثم ابطل ان يكونوا عبادا امثالهم فقال الهم ارجل يمشون بها ثم
اكد هذا البيان بقوله فادعوهم ومعنى هذا الدعاء طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في فليستجيبوا لام الامر على معنى التعجيز والمعنى انه لما ظهر انها لا تصلح للمعبودية ونظيره قول
ابرهيم لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقوله ان كنتم صادقين في ادعاء انها آلهة ومستحقة للعبادة فلما ثبت بهذه الدلائل انها لا تصلح للمعبودية وجب على العاقل ان لا يلتفت
اليها وان لا يشتغل الا بعبادة الاله القادر العالم الحي الحكيم الضار النافع قوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم
آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون اعلم ان هذا نوع آخر من الدليل في بيان انه يقبح من الانسان العاقل ان يشتغل بعبادة هذه الاصنام
وتقريره انه تعالى ذكر في هذه الآية اعضاء اربعة وهي الارجل والايدي والاعين والآذان ولا شك ان هذه الاعضاء اذا حصل في كل واحد منها ما يليق به من القوى المحركة و
المدركة فالحي والعين الباصرة والاذن السامعة افضل من العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة وعن القوة المحركة واذا ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل بكثير من
هذه الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة هذه الاجسام البتة واذا كان كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الاوضع الادون الذي
لا يحصل منه فائدة البتة لا في جلب النفع ولا في دفع الضر وهذا هو الوجه في تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية وقد تعلق بعض اغمار المشبهة وجهالهم بهذه الآية
في اثبات هذه الاعضاء لله تعالى فقالوا انه تعالى جعل عدم هذه الاعضاء دليلا على عدم الالهية فلو لم تكن هذه الاعضاء موجودة لله تعالى لكان عدمها دليلا على عدم الالهية وذلك
باطل فوجب القول باثبات هذه الاعضاء لله تعالى والجواب عنه من وجهين الاول ان المقصود من هذه الآية بيان ان الانسان افضل واكمل حالا من الصنم لان الانسان له رجل ماشية
ويد باطشة وعين باصرة واذن سامعة والصنم رجله غير ماشية ويده غير باطشة وعينه غير باصرة واذنه غير سامعة واذا كان كذلك كان الانسان افضل واكمل حالا من الصنم فهذا هو المقصود
من ذكر هذا الكلام وتقرير الحجة التي ذكرها الله تعالى وقبل هذه الآية وهي قوله ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون يعني كيف يحسن عبادة من لا يقدر على النفع والضر ثم قرر
ذلك بان هذه الآية لا يحصل لها رجل ماشية واعين باصرة وآذان سامعة ومتى كان الامر كذلك لم يكن قادرا على الانتفاع والاضرار فامتنع كونها آلهة اما الاله تعالى
وتقدس فهو وان كان متعاليا عن هذه الجوارح والاعضاء الا انه موصوف بكمال القدرة على النفع والضر وموصوف بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين البابين والله اعلم قوله
تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون قال الحسن انهم كانوا يخوفون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بآلهتهم فقال تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون ليظهر لكم انه لا قدرة
لها على ايصال المضار اليّ بوجه من الوجوه واثبت نافع وابو عمرو الياء في كيدون ومثله فلا تنظرون في حال الوصل والوقف في الفواصل كلها اتباعا للقوافي وقد حذفوا هذه الياءات
اذا كانت في البواقي كقوله ابليس الاخلاص ومنه لسيبويه كالهودي المضل ولا تنظرون اي لا تمهلوني واعجلوا في كيدي انتم وشركاؤكم قوله تعالى ان وليي الله الذي نزل الكتاب وهو
يتولى الصالحين والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
اعلم انه تعالى لما بين في الآيات المتقدمة ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الآية ان الواجب على كل عاقل عبادة الله تعالى لانه هو الذي يتولى تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا
اما تحصيل منافع الدين فبسبب انزال الكتاب واما تحصيل منافع الدنيا فهو المراد بقوله وهو يتولى الصالحين وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ القراء الثلاث بياآت الاولى ياء فعيل وهي ساكنة
والثانية لام الفعل وهي مكسورة والثالثة ياء الاضافة وابو عمرو وولي الله بياء مشددة المسألة الثانية ان ولي الله الذي يتولى الصالحين بحفظه ونصره هو الله انزل الكتاب المشتمل على
العلوم العظيمة النافعة في الدين ويتولى الصالحين بنصره فلا يضرهم عداوة من عاداهم وفي ذلك نفي للمشركين من ان يضره كيدهم وسمعت ان عمر بن عبد العزيز ما كان يدخر لاولاده شيئا فقيل
له فيه فقال ولدي اما ان يكون من الصالحين او من المجرمين فان كان من الصالحين فوليه هو الله تعالى ومن كان الله تعالى وليا فلا حاجة به الى مالي وان كان من المجرمين فقد قال تعالى فلن اكون ظهيرا
للمجرمين ومن رده الله لم اشتغل باصلاح مهماته اما قوله تعالى والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا ففيه قولان الاول ان المراد منه
الاصنام بهذه الصفات فان قالوا هذه الاشياء قد صار مذكورة في الآيات المتقدمة فما الفائدة في تكريرها فنقول قال الواحدي انما اعيد هذا المعنى لان الاول مذكور على جهة التقريع وهذا
مذكور على جهة الفرق بين من تجوز له العبادة وبين من لا تجوز كانه قيل الاله المعبود يجب ان يتولى الصالحين وهذه الاصنام ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية والثاني ان هذه الاحوال المذكورة صفات
لهؤلاء المشركين الذين يدعون غير الله يعني ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه فقال تعالى انهم لا يقدرون على شيء فان قيل لم يتقدم ذكر المشركين وانما تقدم ذكر الاصنام
فكيف يصح ما ذكرتم قلنا انه قد تقدم ذكرهم في قوله وهم لا يبصرون فان حملنا هذه الصفات على الاصنام قلنا المراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجوهها وجوه القوم من قولهم جبلان متناظران اي متقابلان
وان حملناها على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون الى الناس الا انهم لشدة اعراضهم عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية فصاروا كانهم عمي وهذه الآية تدل على ان النظر غير الرؤية لانه تعالى

اثبت النظر ونفى الرؤية وذلك يدل على التغاير واجيب عن هذا الاستدلال بان معناه تحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم في الحقيقة لا يبصرون اي تظنهم يبصرون وتكون الرؤية بمعنى الحسبان وارادة قال الله
تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الله هو الذي يتولاهم ولا ولاية للاصنام وعبدتها
تقليلا على الايذاء والاضرار بين في هذه الآية ما هو المنهج القويم والصراط المستقيم في معاملة الناس فقال خذ العفو قال اهل اللغة العفو الفضل وما اتى من غير كلفة والمعنى خذ ما عفا لك من افعال الناس واخلاقهم
الذي يسهل في عرف الناس ويوخذ منهم اما ان يجوز ادخال المساهلة والمسامحة فيها واما ان لا يجوز اما القسم الاول فهو المراد بقوله خذ العفو ويدخل فيه ترك التشدد في كل ما يتعلق بالحقوق
المالية ويدخل فيه ايضا التخلق مع الناس بالخلق الحسن والطبع وترك الغلظة والفظاظة كما قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب ان يدعو الخلق الى الدين
الحق بالرفق واللطف كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما القسم الثاني وهو الذي لا يجوز دخول المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه ان يأمر بالعرف والعرف والمعروف والعارفة هو
كل امر عرف انه لا بد من الاتيان به وان وجوده خير من عدمه وذلك لانه في هذا القسم لو اقتصر على الاخذ بالعفو ولم يأمر بالمعروف ولم يكشف عن حقيقة الحال لكان ذلك سعيا في تغيير الدين وابطال
الحق وانه لا يجوز ثم انه اذا امر بالمعروف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين على السفاهة والايذاء فلهذا السبب قال تعالى واعرض عن الجاهلين وقال في آية اخرى
واذا مروا باللغو مروا كراما والذين هم عن اللغو معرضون وقال في صفة اهل الجنة لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما واذا احاط عقلك بهذا التقسيم علمت ان هذه الآية مشتملة على مكارم
الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير قال عكرمة لما نزلت هذه الآية قال صلى الله عليه وسلم يا جبريل ما هذا قال يا محمد ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن
ظلمك قال اهل العلم تفسير جبريل مطابق للفظ الآية لانك اذا وصلت من قطعك فقد عفوت عنه واذا اعطيت من حرمك فقد اتيت بالمعروف واذا عفوت عمن ظلمك فقد اعرضت عن
الجاهل وقال الصادق عليه السلام ليس في القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الآية وللمفسرين في تفسيرها طريق آخر فقالوا خذ العفو يعني ما عفا من اموالهم اي ما اتوك به عفوا فخذه ولا
تسأل ما وراء ذلك كان هذا قبل فريضة الصدقة قالوا فلما نزلت آية وجوب الزكاة صارت هذه الآية منسوخة وأمر بالعرف اي باظهار الدين الحق وتقرير دلائله واعرض عن الجاهلين
اي عن المشركين قالوا وهذا منسوخ بآية السيف فعلى هذه الطريقة جميع الآية منسوخة الا قوله وأمر بالمعروف واعلم ان تخصيص قوله خذ العفو بما ذكروه تقييد للمطلق من غير دليل
وايضا فهذا الكلام انما يتم على ان الزكاة مأمور بان لا يأخذ كل اموال الناس وان لا يشدد الامر على المزكي فلم يكن ايجاب الزكاة سببا لصيرورة هذه الآية منسوخة واما قوله و
اعرض عن الجاهلين فالمقصود منه امر الرسول بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم الخبيثة بامثالها وليس فيه دلالة على الامتناع من القتال لانه لا
يمتنع ان يؤمر عليه السلام بالاعراض عن الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من التناقض ان يقول لا تقابل سفاهتهم بمثلها لكن قاتلهم واذا امكن الجمع بين الامرين لم يجب التزام النسخ الا ان الظاهر من المفسرين انهم يكثرون من النسخ والمنسوخ من غير ضرورة ولا حاجة قوله تعالى وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم
فيه مسائل المسألة الاولى قال ابن زيد لما نزل قوله تعالى واعرض عن الجاهلين قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كيف يا رب والغضب واصل النزغ الازعاج بالحركة الى الشر وتقرير الكلام ان الله تعالى لما امره
بالعرف فعند ذلك ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة فعند ذلك امره تعالى بالسكوت عن مقابلته فقال واعرض عن الجاهلين ولما كان من المعلوم ان عند اقدام السفيه على السفاهة قد يهيج الغضب والغيظ
ولا يبقى الانسان على حال السلامة وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالا في حمل ذلك الانسان على ما لا ينبغي لا جرم بين الله تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا المرض فقال فاستعذ بالله والكلام
في تفسير الاستعاذة قد سبق في اول الكتاب على الاستقصاء المسألة الثانية احتج الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الآية وقالوا لولا انه يجوز من الرسول الاقدام على المعصية والذنب
لما قال وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله والجواب عنه من وجوه الاول ان حاصل الكلام انه تعالى قال ان حصل في قلبك من الشيطان نزغ فاستعذ وهذا لا يدل على انه حصل
قلبه من الشيطان نزغ كما انه تعالى قال لئن اشركت ليحبطن عملك ولم يدل ذلك على انه اشرك وقال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولم يدل ذلك على انه حصل فيهما آلهة الثاني هب انا سلمنا
ان الشيطان يوسوس الى الرسول وسوسة الا ان الآية لا تدل على ذلك عن الشعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما من انسان الا ومعه شيطان قالوا وانت يا رسول الله قال وانا
لكنه اسلم بعون الله ولقد اتاني فاخذت بحلقه ولولا دعوة سليمان لاصبح في المسجد طريحا وهذا كالدلالة على ان الشيطان يوسوس الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقال تعالى
وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الثالث هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس وانه صلى الله عليه وآله وسلم يقبل اثر وسوسته الا انا نخص هذه الحالة بترك
الافضل والاولى قال صلى الله عليه وآله وسلم انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله تعالى في اليوم والليلة سبعين مرة والله اعلم المسألة الثالثة الاستعاذة بالله تعالى عند هذه الحالة ان يذكر
المرء عظيم نعم الله تعالى وشديد عقابه فيدعوه كل واحد من الامرين الى الاعراض عن مقتضى الطبع والاقبال على اوامر الشرع المسألة الرابعة هذا الخطاب وان خص الله تعالى به الرسول
الا انه تأديب عام لجميع المكلفين لان الاستعاذة على السبيل الذي ذكرناه لطف مانع من تأثير وساوس ولذلك قال تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الآية كلها الى قوله يتولونه
واذا ثبت بالنص ان لهذه الاستعاذة اثرا في دفع نزغ الشيطان وجبت المواظبة عليها في اكثر الاحوال المسألة الخامسة قوله انه سميع عليم يدل على ان الاستعاذة باللسان لا يفيد الا اذا حضر
في القلب العلم بمعنى الاستعاذة فكانه تعالى قال اذكر لفظ الاستعاذة بلسانك فاني سميع واستحضر المعاني بعقلك وقلبك فاني عليم بما في ضميرك وفي الحقيقة القول اللساني بدون المعارف القلبية عديم
الفائدة والاثر والله اعلم قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون
في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى بين في الآية الاولى ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد ينزغه الشيطان وبين ان علاج هذه الحالة الاستعاذة بالله ثم بين في هذه الآية ان
حال المتقين يزيد على حال الرسول في هذا الباب لان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يحصل له من الشيطان الا النزغ الذي هو كالابتداء في الوسوسة وجوز في المتقين ما يزيد عليه وهو ان يمسهم

القلب

لخائف وهذا الذي يكون لها فعال البهائم من الشرع **المسئلة الثانية** قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي طيف بغير الف والباقون طائف بالالف واختلفوا في الطيف فقيل انه مصدر قال ابو زيد
يطوف طوفا وطوافا اذا اقبل وادبر واطاف يطيف اطافة اذا جعل يستدير بالقوم ويأتيهم من نواحيهم وطاف الخيال يطيف طيفا اذا الم في المنام قال ابن الانباري وجائز ان يكون الطيف اصله
طيف الا انهم استثقلوا التشديد فحذفوا احدى الياءين وابقوا ياء ساكنة فعلى القول الاول هو مصدر وعلى ما قاله ابن الانباري هو من باب هين وهين وميت وميت وشبهها
قرأ ابن جبير اذا مسهم طيف بالتشديد وهو الاصل في الطيف ثم سمي الجنون والغضب والوسوسة طيفا لانه لمة من الشيطان تشبه لمة الخيال قال الازهري الطيف في كلام العرب الجنون
قيل للغضب طيف لان الغضبان يشبه المجنون واما الطائف فيجوز ان يكون بمعنى الطيف مثل العافية والعاقبة ونحو ذلك مما جاء المصدر فيه على فاعل وفاعلة قال الفراء في هذه الآية الطيف والطائف
سواء وهو ما كان كالخيال الذي يلم بالانسان ومنهم من قال الطيف كالخطرة والطائف كالخاطر اعلم ان الغضب انما يهيج بالانسان اذا استقبح من المغضوب عليه عملا من الاعمال ثم اعتقد
في نفسه كونه قادرا واعتقد في المغضوب عليه كونه عاجزا عن الدفع فعند حصول هذه الاعتقادات الثلاثة لا تزال تقع في ظلمات عالم الاجسام فتنغمس في ظواهر الامور فاما اذا انكشف
من جهات كثيرة اما الاعتقاد الاول وهو استقباح ذلك الفعل من المغضوب عليه فاذا انكشف له انه انما اقدم على ذلك العمل لانه تعالى خلق فيه داعية
الداعية امتنع منه ان لا يقدم على ذلك العمل فاذا تجلى له هذا المعنى زال الغضب وايضا يخطر بال الانسان ان الله تعالى على مثله هذه الحالة
عضه والبلا الانسان بقول من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب واما الاعتقاد ايضا فاسد من وجوه احدها ان اعتقاد
هو اسير في قبضة قدرة الله تعالى انه يتجاوز عنه وثانيها ان المغضوب عليه كما انه تعالى من ترك امضاء الغضب والرجوع الى ترك الايذاء
كان شريكا للسباع الموذية والحيات القاتلة وان ترك الايذاء واختار العفو كان شريكا لاكابر الانبياء والاولياء

المؤمن
الايمان بما اما الخلق الوزن خوف فيدجاوه لاعبه الا ان هيهنا دقيقة وهو ان سماع لفظ الرب يوجب الرجا وسماع لفظ التضرع والخيفة يحصل الخوف فلما وقع الابتدا بما يوجب الرجا
وعلمنا ان جانب الرجا اقوى القيد الثاني من القيود المعتبرة في الذكر حصول التضرع واليه الاشارة بقوله تعالى تضرعا وهذا القيد معتبر ويدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن
فقوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية واما المعقول فلان كمال حال الانسان انما يحصل بانكشاف امرين احدهما عزة الربوبية وهذا المقصود انما يتم
بقوله واذكر ربك في نفسك والثاني بمشاهدة ذلة العبودية وذلك انما يحصل بقوله تضرعا فالانتقال الى الذكر الى التضرع نسبة النزول من المعراج والانتقال من التضرع الى الذكر
نسبة الصعود وبهما يتم معراج الارواح القدسية وهيهنا بحث وهو ان معرفة الله تعالى من لوازمها التضرع والخوف والذكر العقلي يمتنع انفكاكه عن التضرع والخوف فما الفائدة
في اعتبار هذا التضرع والخوف واجيب عنه بان المعرفة لا يلزمها التضرع والخوف على الاطلاق ولانه ربما استحكم عقل الانسان انه تعالى لا يعاقب احدا لان ذلك العقاب لا يفيد
للعبد ولا فايدة للحق فيه واذا كان كذلك لم يعذب فاذا اعتقد هذا لم يحصل التضرع والخوف فلهذا السبب نص الله تعالى على انه لا بد منه واجيب عنه بان الخوف على قسمين خوف العقاب
وهو مقام المبتدئين وخوف الجلال وهو مقام المحققين وهذا الخوف في طبقة الكمال واجيب عنه بان اصحاب المكاشفات مقامين مكاشفة الجمال ومكاشفة الجلال فاذا كوشفوا
بالجمال علوا وشغفوا واذا كوشفوا بالجلال تلاشوا ولا يبلغ مقام الذكر في رعاية الجانبين القيد الثالث قوله وخيفة وفي قراءة وخفية اما المخففة قال الزجاج اصلها خوفة ظلمت
الواو يا لانكسار ما قبلها واقول هذا الخوف يقع على وجوه احدها خوف التقصير في الاعمال وثانيها خوف الخاتمة والمحققون خوفهم من السابقة لان الخاتمة انما تظهر في الخاتمة ما سبق الحكم
به في الفاتحة ولذلك كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقول جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة وثالثها خوف ان كيف قابل نعم الله التي لا حصر ولا حد لها بطاعاتي الناقصة
واذكاري القاصرة وكان الشيخ ابو بكر الواسطي السكر شرك فسالوني عن هذه الكلمة فقلت لعل المراد والله اعلم انما حاول مقابلة وجوه احسان الله تعالى بشكره فقد اشرك
لان على هذا التقدير يصير كأن العبد يقول منك النعمة ومني الشكر ولا شك ان هذا شرك فاما اذا اتى بالشكر مع جواز التقصير ومع الاعتراف بالذل والخضوع فهناك يشم رائحة
العبودية واما القراءة الثانية وهي قوله وخفية فالاخفاء في حق المبتدئين يراد لصون الطاعات عن شوائب الريا والسمعة وفي حق المنتهين المعرضين منشا الغيرة
لان المحب انا استهال وجب الغيرة فاذا كمل هذان النوعان وحصل الفنا وقع الذكر في خبيئة الاخفاء بناء على قوله عليه السلم من عرف الله كل لسانه القيد الرابع قوله ودون الجهر من القول
المراد منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين الجهر والمخافتة كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا وقال عن زكريا اذ نادى ربه نداء خفيا
ابن عباس في قوله ودون الجهر من القول المعنى ان يذكر ربه على وجه يسمع نفسه فان حصول ذكرا للساني والذكر اللساني اذا كان بحيث يسمع نفسه فانه يتأثر الخيال من ذلك الذكر
ويتأثر الخيال يوجب قوة الذكر العقلي الروحاني فلا يزال يتقوى كل واحد من هذه الاركان الثلثة وينعكس انوار هذه الاذكار من بعضها الى بعض ويصير هذه الانعكاسات سببا لمزيد
القوة والجلا والانكشاف والترقي من حضيض ظلمات عالم الاجسام الى انوار مدبر النور والظلام القيد الخامس قوله بالغدو والآصال وهيهنا مسئلتان
المسئلة الاولى في لفظ الغدو قولان الاول انه مصدر يقال غدوت اغدو غدوا ومنه قوله تعالى غدوها شهر اي غدوها للسير ثم سمي وقت الغد غدوا كما يقال
دنا الصباح اي وقته ودنا المسا اي وقته والقول الثاني ان يكون الغدو هيهنا جمع غدوة واما الآصال فقال الفرا واحدها اصل وواحد الاصل اصيل قال ويقال
جئناهم مؤصلين اي عند الآصال ويقال الاصيل ماخوذ من الاصل واليوم بليلته انما ابتدى في الشرع من اول الليل وآخر نهاره كل يوم متصل باول الليل الثاني فسمي
آخر النهار اصلا لكونه ملاصقا بما هو الاصل لليوم الثاني المسئلة الثانية خص الغدو والآصال بهذا الذكر والحكمة فيه ان عند الغدوة انقلب الانسان من
النوم الذي هو كالموت الى اليقظة التي هي كالحيوة والعالم انقلب من الظلمة التي هي طبيعة عدمية الى النور الذي هو طبيعة وجودية واما الآصال فلا مر بالضد لان
الانسان ينقلب فيه من الحيوة الى الموت والعالم ينقلب فيه من النور الخالص الى الظلمة الخالصة وفي هذين الوقتين يحصل الامر بالذكر عندنا والمراد منه انه تعالى امر بالذكر على
الدوام والقيد السادس قوله تعالى ولا تكن من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو والآصال دل على انه يجب ان يكون الذكر حاصلا في كل الاوقات وقوله ولا تكن من
الغافلين يدل على ان الذكر القلبي يجب ان يكون دائما وان لا يغفل الانسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله تعالى وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية
وتحقيق القول ان بين الروح وبين البدن علاقة عجيبة لان كل اثر يحصل في جوهر الروح نزل منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل في البدن صعدت منه نتائج الى
الروح الا ترى ان الانسان اذا تخيل الشي الحامض ضرس منه واذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه فهذه آثار تنزل من الروح الى البدن وايضا اذا واظب
الانسان على عمل من الاعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة في جوهر النفس فهذه آثار صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا حضر الذكر
اللساني وذكر بحيث يسمع نفسه حصل اثر من ذلك الذكر اللساني في الخيال ثم يتصعد من اثر الذكر الخيالي مزيد انوار وجلايا الى جوهر الروح ثم ينعكس من تلك الاشراقات الروحانية
آثار زايدة الى اللسان ومنها الى الخيال ثم مرة اخرى الى العقل ولا تزال تنعكس هذه الانوار من هذه المرايا بعضها الى بعض ويستعد بعضها ببعض ويستكمل بعضها ببعض ولما كان لانهاية
لتزايد انوار هذه المراتب لا جرم لا نهاية لسفر العارفين في هذه المقامات القدسية وذلك بحر لا ساحل له ومطلوب لا نهاية له واعلم ان قوله واذكر ربك في نفسك وان كان
خطابا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا انه عام في حق الكل ولكل درجة مخصوصة ومرتبة معينة بحسب استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال تعالى في صفة الملائكة وما منا الا له مقام معلوم وانا

لنحن الصافون قوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون فيه مسايل المسئلة الاولى لما رغب الله تعالى رسوله في الذكر وفي المواظبة عليه
ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه في ذلك فقال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وعصمتهم وبراءتهم عن بواعث الشهوة والغضب
وحوادث الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم الجسمانيات مستعدا للذات البشرية والبواعث الانسانية
اولى بالمواظبة على الطاعة ولهذا السبب قال عيسى عليه السلم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم واعبد ربك حتى ياتيك اليقين المسئلة الثانية
تمسك المشبهة بقوله ان الذين عند ربك قالوا ولفظ عند مشعر بالمكان والجهة والجواب انا ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية والنقلية في هذه السورة عند قوله ثم استوى على
العرش على انه يمتنع كونه تعالى حاصلا في المكان والجهة واذا ثبت هذا وجب التاويل في هذه الآية وهو من وجوه الاول انه تعالى قال وهو معكم ولا شك ان هذه المعية بالفضل
والرحمة لا بالجهة فكذا هيهنا وايضا جاء في الاخبار الربانية انه تعالى قال انا عند المنكسرة قلوبهم من اجلي ولا خلاف ان هذه العندية ليست لاجل المكان والجهة فكذا هيهنا والوجه
الثاني ان المراد من هذه العندية القرب بالشرف يقال للوزير قربة عظيمة من الامير وليس المراد منه القرب بالجهة لان البواب والفراش يكون اقرب الى الملك في الجهة والحيز والمكان
من الوزير فعلمنا ان القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة والوجه الثالث ان هذا تشريف للملائكة باضافتهم الى الله تعالى من حيث انهم اسكنهم في المكان
الذي كرمه وشرفه وجعله منزل الانوار ومصعد الارواح والطاعات والكرامات والوجه الرابع انما قال تعالى في صفة الملائكة الذين عند ربك لانهم ارسل الله تعالى
الى الخلق كما يقال ان عند الخليفة جيشا عظيما وان كانوا متفرقين في البلدان فكذا هيهنا المسئلة الثالثة تمسك ابو بكر الاصم بهذه الآية في اثبات ان الملائكة افضل من
البشر قال لانه تعالى لما امر رسوله بالعبادة وبالذكر قال ان الذين عند ربك والمعنى فانت اولى واحق بالعبادة وهذا الكلام انما يصح لو كانت الملائكة افضل منه المسئلة الرابعة
ذكر من طاعتهم اولا في قوله يسبحونه وقد عرفنا ان التسبيح عبارة عن تنزيه الله تعالى عن كل سوء وذلك يرجع الى اعمال المعارف والعلوم ثم لما ذكر التسبيح ابدا فيه ذكر
السجود وذلك يرجع الى اعمال الجوارح وهذا الترتيب يدل على ان الاصل في الطاعة والعبودية اعمال القلوب ويتفرع عليها اعمال الجوارح وايضا قوله وله يسجدون يفيد
الحصر ومعناه انهم لا يسجدون لغير الله فان قيل كيف الجمع بينه وبين قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمراد انهم سجدوا لآدم والجواب قال الشيخ الغزالي الذين سجدوا
لآدم ملائكة الارض فاما عظماء ملائكة السموات فلا وقيل ايضا ان قوله وله يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله فهذا يفيد العموم وقوله فسجدوا لآدم خاص والخاص مقدم على العام

واعلم ان الآيات الدالة على كون الملائكة مستغرقين في العبودية كثيرة كقوله تعالى حكاية عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن

المسبحون وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والله اعلم

قال مولانا الامام الداعي الى الله تعالى رضي الله عنه في تفسير هذه السورة فيما بين

المغرب والعشا ليلة الاحد التاسع عشر من شهر ذي حجة سنة احدى و

ستماية الهجرية واسال الله العظيم والغفران الكريم حسن

الخاتمة لي ولوالدي ولصاحبه انه قريب مجيب

وصلى الله على اشرف المرسلين

محمد وآله

الطاهرين

تم

سورة الانفال مدنية وهي سبعون آية بسم الله الرحمن الرحيم يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين

اعلم ان قوله يسالونك عن الانفال يقتضي البحث عن خمسة اشياء السائل والمسئول وحقيقة النفل وكون ذلك السوال عن اي الاحكام كان وان المفسرين باي شي فسروا الانفال اما البحث الاول وهو ان السائل من كان فالسائلين من كانوا فنقول قوله يسالونك اخبار عمن لم يسبق ذكرهم وحسن ذلك هنا لان حالة النزول كان السائل عن هذا السوال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ اليهم ولا شك انهم كانوا اقواما لهم تعلق بالغنائم والانفال وهم قوم من الصحابة واما البحث الثاني وهو ان المسئول من كان فلا شك انه النبي صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث وهو ان الانفال ما هي فنقول قال الازهري النفل والنافلة ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنائم انفالا لان المسلمين فضلوا بها على سائر الامم الذين لم يحل لهم الغنائم وصلوة التطوع نافلة لانها زائدة على الفرض الذي هو الاصل وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سال واما البحث الرابع وهو ان هذا السوال عن اي احكام الانفال كان فنقول فيه وجهان الاول لفظ السوال وان كان مبهما الا ان تعيين الجواب يدل على ان السوال كان واقعا عن ذلك المعين ونظيره قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض يسئلونك عن اليتامى فعلم منه انه سوال عن حكم من احكام الحيض واليتامى وذلك الحكم غير معين الا ان الجواب كان معينا لانه تعالى قال في المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فدل هذا الجواب على ان ذلك السوال كان سوالا عن مخالطة النساء في المحيض وقال في اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فدل هذا الجواب المعين على ان ذلك السوال كان واقعا عن التصرف في اموالهم ومخالطتهم في المواكلة وايضا قال تعالى ويسالونك عن الروح وليس فيه ما يدل على ان ذلك السوال عن اي الاحكام الا انه تعالى قال في الجواب قل الروح من امر ربي فدل هذا الجواب على ان ذلك السوال كان عن كون الروح محدثا او قديما فكذا ههنا الانفال كما قال في الجواب السوال عن الانفال قل الانفال لله والرسول دل هذا على انهم سالوه عن الانفال كيف مصرفها ومن المستحق لها والقول الثاني ان قوله يسالونك عن الانفال اي من الانفال والمراد من هذا السوال الاستعطاء على ما ورد في الخبر انهم كانوا يسالون يا رسول الله اعطني كذا ولا يبعد اقامة عن مقام من هذا قول عكرمة وقرا عبد الله يسالونك الانفال و البحث الخامس هو شرح اقوال المفسرين في المراد بالانفال فنقول ان الانفال التي سالوا عنها يقتضي ان يكون قد وقع بينهم التنازع والتشاجر بسببها ويدل عليه وجوه ثلثة احدها ان قوله قل الانفال لله والرسول يدل على ان المقصود من ذكره منع القوم عن المنازعة وثانيها قوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم يدل على انهم انما سالوا عن ذلك بعد ان وقعت الخصومة بينهم وثالثها ان قوله واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين يدل على ذلك اذا عرفت هذا فنقول يحتمل ان يكون المراد من الانفال الغنائم وهي الاموال الماخوذة عن الكفار قهرا ويحتمل ان يكون المراد غيرها اما الاول ففيه وجوه احدها انه عليه السلم قسم ما غنموا يوم بدر على من حضر وعلى اقوام لم يحضروا وهم ثلثة من المهاجرين وخمسة من الانصار اما المهاجرون فاحدهم عثمان رض فانه عليه السلم تركه على ابنته لانها كانت مريضة وطلحة وسعيد بن زيد فانه عليه السلم كان قد بعثهما للتجسس عن خبر العدو وخرجا في طريق الشام واما الخمسة من الانصار فابو لبابة مروان وعبد المنذر خلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة وعاصم خلفه على العالية والحارث بن حاطب رده من الروحا الى عمرو بن عوف لشي بلغه عنهم والحرث بن الصمة اصابته علة بالروحا وخوات بن جبير فهولاء لم يحضروا وضرب النبي عليه الصلوة والسلم لهم في تلك الغنائم بسهم ووقع من غيرهم فيه منازعة فنزلت هذه الآية بسببها وثانيها روي ان يوم بدر الشبان قتلوا واسروا والاشياخ وقفوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المصاف فقال الشبان الغنائم لنا لانا قتلنا وهزمنا وقال الاشياخ كنا ردا لكم ولو انهزمتم لانحزتم الينا فلا تذهبوا بالغنائم دوننا فوقعت المخاصمة بهذا السبب فنزلت الاية وثالثها قال الزجاج الانفال الغنائم وانما سالوا عنها لانها كانت حراما على من كان قبلهم وهذا الوجه ضعيف لان على هذا التقدير يكون المقصود من هذا السوال طلب حكم الله تعالى فقط وقد بينا بالدليل ان هذا السوال قد كان مسبوقا بمنازعة ومخاصمة واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الانفال شيئا سوى الغنائم فعلى هذا التقدير في تفسير هذه الاية ايضا وجوه احدها قال ابن عباس في بعض الروايات المراد من الانفال ما شذ من المشركين الى المسلمين من غير قتال من دابة او عبد او متاع فهو الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يضعه حيث يشاء وثانيها الانفال الخمس الذي جعله الله تعالى لاهل الخمس وهو قول مجاهد قال القوم انما سالوه عن الخمس فنزلت هذه الآية وثالثها ان الانفال هي السلب وهو الذي يدفع الى الغازي زائدا على سهمه من المغنم ترغيبا له في القتال كما اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او نقول فلكم نصفه او ثلثه او ربعه ولا يخمس النفل عن سعد بن ابي وقاص انه قال قتل اخي عمير يوم بدر فقتلت به سعيد بن العاص واخذت سيفه فاتيت به الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلت ان الله تعالى قد شفى صدري من المشركين فهب لي هذا السيف فقال ليس هذا لي ولا لك اطرحه في موضع الذي وضع فيه الغنائم فطرحته وبي ما علمه الله تعالى من قتل اخي واخذ سلبي فما جاوزت الا قليلا حتى جاءني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد انزلت سورة الانفال فقال يا سعد انك سالتني السيف وليس لي وانه قد صار لي فخذه وقال القاضي كل هذه الوجوه يحتمل الاية وليس فيها دليل على ترجيح بعضها على بعض وان صح في الاخبار ما يدل على التعيين قضي به والا فالكل محتمل وكما ان كل واحد منها جائز فكذلك الارادة للجميع جائزة فانه لا تناقض منها والاقرب ان يكون المراد بذلك ما له عليه السلم ان يفعل غيره من جملة الغنيمة قبل حصولها وبعد حصولها لانه يسوغ له تحريضا على الجهاد وتقوية للنفوس نحو ما كان يفعل واحدا في ابتداء المحاربة ليبالغ في الحرب او عند الرجعة او بعطية سلب القاتل او يرضخ لبعض الحاضرين او يعطيه من الخمس الذي كان عليه السلم يختص به وعلى هذا التقدير يكون قوله قل الانفال لله والرسول الامر الزائد على ما كان مستحقا للمجاهدين اما قوله تعالى قل الانفال لله والرسول ففيه مباحث البحث الاول المراد منه ان حكمها مختص بالله والرسول يامر الله بقسمتها على ما تقتضيه حكمته ويمتثل الرسول امر الله تعالى فيه الامر فيها مفوضا الى راي احد البحث الثاني قال مجاهد وعكرمة والسدي انها منسوخة بقوله تعالى فان لله خمسه وللرسول وذلك ان قوله قل الانفال لله والرسول يقتضي ان يكون الكل كلها للرسول فنسخها الله تعالى باية الخمس وهو قول ابن عباس رض في بعض الروايات واجيب عنه من وجوه الاول ان قوله تعالى قل الانفال لله والرسول معناه ان الحكم فيها لله وللرسول وهذا المعنى لا يجب ان يكون منسوخا لانه تعالى حكم ان يكون اربعة اخماسها ملكا للغانمين الثاني ان آية الخمس تدل على كون الغنيمة ملكا للغانمين والانفال ههنا مفسرة لا بالغنائم بل بالسلب وانما ينفله الرسول عليه الصلوة والسلم

لبعض الناس لمصلحة من المصالح ثم قال تعالى فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وفيه بحثان الاول معناه فاتقوا عقاب الله ولا تقدموا على معصية الله واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الاموال وارضوا بما حكم به رسول الله عليه الصلوة والسلم البحث الثاني قوله بينكم من الاحوال ولما كانت الاحوال واقعة في البين قيل لها ذات البين كما ان الاسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور ثم قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين والمعنى انه تعالى نهاهم عن مخالفة حكم الرسول بقوله تعالى فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم ثم اكد ذلك بان امرهم بطاعة الرسول بقوله واطيعوا الله ورسوله ثم بالغ في هذا التاكيد فقال ان كنتم مؤمنين والمراد ان الايمان الذي دعاكم الرسول اليه ورغبتم فيه لا يتم حصوله الا بالتزام هذه الطاعة فاحذروا الخروج عنها واحتج من قال ترك الطاعة يوجب زوال الايمان بهذه الاية وتقريره ان المعلق بكلمة ان على الشي يلزم عدمه عند عدم الشي وههنا الايمان معلق على الطاعة بكلمة ان فيلزم عدم الايمان عند عدم الطاعة وتمام هذه المسئلة مذكور في قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه والله اعلم قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم

اعلم انه تعالى لما قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين واقتضى ذلك كون الايمان مستلزما للطاعة شرح ذلك في هذه الآية مزيد الشرح والتفصيل وبين ان الايمان لا يحصل الا عند حصول هذه الطاعات فقال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واعلم ان هذه الاية تدل على ان الايمان لا يحصل الا عند حصول امور خمسة الاول قوله الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قال الواحدي يقال وجل يوجل وجلا فهو وجل واوجل اذا خاف قال الشاعر لعمرك ما ادري واني لاوجل على اينا يعدو المنية اول والمراد ان المؤمن انما يكون مؤمنا اذا كان خائفا من الله تعالى ونظيره تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقوله والذين هم من عذاب ربهم مشفقون وقوله والذين هم في صلوتهم خاشعون وقال اصحاب الحقائق الخوف على قسمين خوف العقاب وخوف العظمة والجلال اما خوف العقاب فهو للعصاة واما خوف الجلال والعظمة فهو لا يزول عن قلب احد من المخلوقين سواء كان ملكا مقربا او نبيا مرسلا وذلك انه تعالى غني لذاته عن كل الموجودات وما سواه من الموجودات محتاج اليه والمحتاج اذا حضر عند الملك الغني هابه وخافه وليست تلك الهيبة من العقاب بل مجرد علمه بكونه غنيا عنه وكونه محتاجا اليه يوجب تلك المهابة وذلك الخوف اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من الوجل القسم الاول فذلك لا يحصل من مجرد ذكر الله تعالى وانما يحصل من ذكر عقاب الله تعالى وهو اللائق بهذا الموضع لان المقصود من هذه الاية الزام اصحاب بدر طاعة الرسول في قسم الانفال اما ان كان المراد من الوجل القسم الثاني فذلك لازم من مجرد ذكر الله تعالى ولا حاجة في الآية الى الاضمار فان قيل انه تعالى قال ههنا وجلت قلوبهم وقال في آية اخرى وتطمئن قلوبهم بذكر الله فكيف الجمع بينهما وايضا قال في آية اخرى ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله قلنا الاطمئنان انما يكون على ثلج اليقين وشرح الصدر بمعرفة التوحيد والوجل انما يكون من خوف العقوبة ولا منافاة بين هاتين الحالتين بل نقول هذان الوصفان اجتمعا في آية واحدة وهي قوله تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله والمعنى انه تقشعر جلودهم من خوف عذاب الله ثم تلين جلودهم وقلوبهم عند ذكر رجاء ثواب الله تعالى الصفة الثانية قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وهو كقوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا ثم فيه مسايل المسئلة الاولى زيادة الايمان الذي هو التصديق على وجهين الاول وهو الذي عليه عامة اهل العلم على ما حكاه الواحدي ان كل من كانت الدلائل عنده اكثر واقوى كان ازيد ايمانا لان عند حصول كثرة الدلائل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين واليه الاشارة بقوله عليه السلم لو وزن ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض لرجح يريد ان معرفته بالله تعالى اقوى ولقائل ان يقول المراد من هذه الزيادة اما قوة الدليل او كثرة الدلائل اما قوة الدليل فباطل وذلك لان كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات فتلك المقدمات اما ان يكون مجزوما بها جزما مانعا من النقيض او لا يكون كذلك فان كان الجزم المانع من النقيض حاصلا في كل المقدمات امتنع كون بعض المقدمات اقوى من بعض على هذا التقدير لان الجزم المانع من النقيض لا يقبل الزيادة واما ان الجزم المانع من النقيض غير حاصل في الكل او في البعض فذلك لا يكون دليلا بل امارة والنتيجة الحاصلة منها لا يكون علما بل ظنا فثبت بما ذكرنا ان حصول التفاوت في الدلائل بسبب القوة محال واما حصول التفاوت بسبب كثرة الدلائل فاعلم ان ذلك لان الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد ان كان مانعا من النقيض امتنع ان يصير اقوى عند اجتماع الدلائل الكثيرة وان كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل امارة ولم يكن النتيجة معلومة بل مظنونة فثبت ان هذا التاويل ضعيف واعلم انه يمكن ان يقال المراد من هذه الزيادة الدوام وعدم الدوام وذلك لان بعض المستدلين يستحضر الدليل لا لحظة واحدة ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين اوساط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو المراد من الزيادة والوجه الثاني في زيادة التصديق انهم يصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله تعالى ولما كانت التكاليف متوالية في زمن الرسول عليه الصلوة والسلم فعند حدوث كل تكليف كانوا يزيدون تصديقا واقرارا ومن المعلوم ان من صدق انسانا في شيئين كان تصديقه له اكثر من تصديق من صدقه في شي واحد فقوله واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا معناه انهم كلما سمعوا آية جديدة اقروا بها اقرارا جديدا فكان ذلك زيادة في الايمان والتصديق وفي الآية وجه ثالث وهو ان كمال قدرة الله تعالى وحكمته انما تعرف بواسطة آثاره وآثار حكمة الله تعالى في مخلوقاته غير متناهية وهذا بحر لا ساحل له فكلما وقف عقل الانسان على آثار حكمة الله تعالى في تخليق شي انتقل منه الى طلب حكمته في تخليق شي آخر فقد انتقل من مرتبة الى مرتبة اعلى منها واجل فيها ولما كانت هذه المراتب لا نهاية لها لا جرم لا نهاية لمراتب التجلي والكشف والمعرفة المسئلة الثانية اختلفوا في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا اما الذين قالوا الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فقد احتجوا بهذه الآية من وجهين الاول ان قوله زادتهم ايمانا يدل على ان الايمان يقبل الزيادة ولو كان عبارة عن المعرفة والاقرار لما قبل الزيادة والثاني انه تعالى لما ذكر الامور الخمسة قال في الموصوفين بها اولئك هم المؤمنون حقا وذلك يدل على ان كل تلك الخصال داخلة في مسمى الايمان وروي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان واحتجوا بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجموع هذه الاركان

ثم قالوا لان الايمان صريح في ان الايمان يقبل الزيادة والمعرفة والاقرار لا يقبلان الزيادة فوجب ان يكون الايمان عبارة عن مجموع الاقرار والاعتقاد والعمل حتى ان بسبب دخول التفاوت
التفاوت في الايمان وهذا الاستدلال ضعيف لانا بينا ان التفاوت بالمداوم وعدم الدوام حاصل في الاعتقاد والاقرار وهذا القدر يكفي في حصول التفاوت في الايمان والله اعلم
المسألة الثالثة قوله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ظاهره مشعر بان تلك الايات هي الموثرة في حصول الزيادة في الايمان وليس الامر كذلك لان نفس تلك الايات لا توجب الزيادة
بل ان كان ولا بد فالموجب هو السماع تلك الايات او معرفة تلك الايات يوجب زيادة في المعرفة والتصديق واما الصفة الثالثة للمؤمنين فقوله تعالى وعلى ربهم يتوكلون والمعنى
ان التصديق صفة للمؤمنين ان يكونوا واثقين بالصدق في وعده ووعيده ان يقولوا صدق الله ورسوله وان لا يكونون في قلوبهم كقول المنافقين ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا
ثم نقول هذا الكلام يفيد الحصر ومعناه انهم لا يتوكلون الا على ربهم وهذه الحالة مرتبة عالية ودرجة شريفة وهي ان الانسان يصير بحيث لا يبقى له اعتماد في امر من الامور الا
الله تعالى واعلم ان الصفات الثلث مرتبة على احسن جهات الترتيب فان المرتبة الاولى هي الوجل من عقاب الله والمرتبة الثانية هي الانقياد لمقامات التكاليف لله والمرتبة الاخرى هي الانقطاع
بالكلية عما سوى الله تعالى والصفة الرابعة والخامسة قوله الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون واعلم ان المراد الثلث المتقدمة احوال معتبرة في القلوب والبواطن ثم انتقل
منها الى رعاية احوال الظاهر ورأس الطاعات المعتبرة في الظاهر ورئيسها بذل النفس في الصلوة وبذل المال في مرضات الله تعالى ويدخل فيه الزكوة والصدقات والصلوة وبذلها
في الجهاد ويدخل فيه الانفاق على المساجد والقناطر قالت المعتزلة انه تعالى مدحهم بانفاق ما رزقهم الله واجمعت الامة على انه لا يجوز الانفاق من الحرام فذلك يدل على ان الحرام لا يكون
رزقا وقد سبق ذكر هذا الكلام مرارا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الخمس اثبت للموصوفين بها امورا ثلثة الاول قوله اولئك هم المؤمنون حقا وفيه مسائل المسألة الاولى
قوله حقا بماذا يتصل فيه قولان احدهما انه متصل بقوله هم المؤمنون والمعنى هم المؤمنون بالحقيقة والثاني انه تم الكلام عند قوله اولئك هم المؤمنون ثم ابتدأ وقال
حقا لهم درجات عند ربهم المسألة الثانية ذكروا في انتصاب قوله حقا وجوها الاول قال الفراء التقدير اخبركم بذلك حقا اي اخبارا حقا ونظيره قوله اولئك هم الكافرون
حقا والثاني قول سيبويه انه مصدر موكد لفعل محذوف يدل عليه الكلام والتقدير ان الذي فعلوه كان حقا صدقا الثالث قال الزجاج التقدير اولئك هم المؤمنون احق
ذلك حقا المسألة الثالثة اتفقوا على انه يجوز للرجل المؤمن ان يقول انا مؤمن واختلفوا في انه هل يجوز للرجل ان يقول انا مؤمن حقا ام لا فقال اصحاب الشافعي الاولى ان يقول
الرجل انا مؤمن ان شاء الله ولا يقول انا مؤمن حقا وقال اصحاب ابي حنيفة رح الاولى ان يقول انا مؤمن حقا ولا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اما الذين قالوا انا
مؤمن ان شاء الله تعالى فلهم فيه مقامان احدهما ان يكون ذلك للشك في حصول الايمان والثاني ان لا يكون الامر كذلك اما المقام الاول فتقريره ان يكون الايمان عند
الشافعي رض عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل ولا شك ان كون الانسان آتيا بالاعمال الصالحة امر مشكوك فيه والشك في احد اجزاء الماهية يوجب الشك في
حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا انه لما كان شاكا في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكا في حصول الايمان واما عند
ابي حنيفة رض لما كان الايمان اسما للاعتقاد والقول وكان العمل خارجا عن مسمى الايمان لم يلزم من الشك في حصول الاعمال حصول الشك في الايمان ثم ان من قال ان الايمان عبارة
عن مجموع الامور الثلثة يلزمه الشك في الايمان ومن قال العمل خارج عن مسمى الايمان يلزمه نفي الشك عن الايمان وعند هذا ظهر ان الخلاف ليس الا في اللفظ فقط واما المقام الثاني
وهو ان يقول ان قولنا انا مؤمن ان شاء الله ليس لاجل الشك فلنا فيه وجوه الاول ان كون الرجل مؤمنا من اشرف صفاته واعظم نعوته واحواله فاذا قال انا مؤمن فكانه مدح
نفسه باعظم المدائح فوجب ان يقول ان شاء الله تعالى ليصير هذا سببا لحصول الانكسار في القلب وبطلان العجب روي ان ابا حنيفة رح قال لعلقمة لم تستثني في
بل قال انا على ابراهيم عليه السلم لقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال ابو حنيفة رح هلا اقتديت به في قوله قال اولم تؤمن قال بلى واقول كان لعلقمة ان يجيب بانه
انه بعد ان قال بلى قال ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمأنينة وهذا يدل على انه لا بد من قول ان شاء الله تعالى الثاني انه تعالى ذكر في هذه الاية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا
بالصفات الخمس وهي الخوف من الله تعالى والاخلاص في دين الله تعالى والتوكل على الله تعالى والاتيان بالصلوة والزكوة لوجه الله تعالى وذكر في اول الاية ما يدل على الحصر وهو قوله انما المؤمنون
في صلوتهم وكلمة انما تفيد الحصر وذكر في اخر الاية اولئك هم المؤمنون حقا وذلك ايضا يفيد الحصر فلما دلت هذه الاية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بحصول هذه
الصفات الخمس لا جرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله تعالى روي ان الحسن سأله رجل فقال امؤمن انت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسألني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
فانا مؤمن وان كنت تسألني عن قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله لا ادري امنهم انا ام لا الثالث ان القرآن دل على ان كل من كان مؤمنا كان من اهل الجنة فالقطع
بكونه مؤمنا يوجب القطع بكونه من اهل الجنة وذلك لا سبيل اليه فكذا هذا ونقل عن الثوري انه قال من زعم انه مؤمن بالله حقا ثم لم يشهد بانه من اهل الجنة فقد امن بنصف الاية والمقصود انه
كما لا سبيل الى القطع بانه من اهل الجنة فكذلك لا سبيل الى القطع بانه مؤمن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب عن المعرفة وظن هذا الرجل انه يكون موجبا في الحقيقة عند كون
هذا التصديق وهذه المعرفة حاضرة في خاطره فاما عند تغافل هذا المعنى فهو انما يكون مؤمنا بحسب حكم الله تعالى اما في نفس الامر فلا اعرف هذا ولم يكن ذلك الا المراد بقوله ان شاء الله
عائدا الى استدامة مسمى الايمان حاصلا باستحضار معناه ابدا يمتنع حصول غفلة وذهول عند هذا المعنى الخامس ان اصحاب المراقبة يقولون شرط كونه مؤمنا في الحال حصول الخاتمة
على الايمان وهذا الشرط لا يحصل عند الموت فكان مجهولا والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن ان يقول انا مؤمن ان شاء الله السادس ان يقال انا مؤمن ان شاء الله عند الموت والمراد
صرف هذا الاستثناء الى الخاتمة والعاقبة فان الرجل وان كان مؤمنا في الحال الا ان بتقدير ان لا يبقى ذلك الايمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ولم يحصل منه فائدة اصلا فكان المقصود من ذكر

هذا المعنى السابع ان ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع الا ترى انه تعالى قال لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله وهو قوله تعالى منزه عن الشك والريب
فثبت انه تعالى انما ذكر ذلك تعليما منه لعباده هذا المعنى وكذا ههنا الاولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الامور كلها الى الله تعالى حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان الثامن ان جماعة
من السلف ذكروا هذه الكلمة وروايتنا ما نعرفه في كتاب الله تعالى وهو قوله اولئك هم المؤمنون حقا وهم المؤمنون في علم الله تعالى وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين وعلى وجود
جمع لا يكونون كذلك فالمؤمن يقول ان شاء الله حتى يجعله الله ببركة هذه الكلمة من القسم الاول لا من القسم الثاني اما القائلون بانه لا يجوز ذكر هذه الكلمة فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان
المتحرك يجوز ان يقول انا متحرك ان شاء الله وكذا القول في القائم والقاعد فكذا ههنا وجب ان يكون المؤمن مؤمنا وان لا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله وكما ان خروج الجسم عن كونه
متحركا في المستقبل لا يمنع من الحكم عليه بكونه متحركا حال قيام الحركة به فكذلك احتمال زوال الايمان في المستقبل لا يقدح في كونه مؤمنا في الحال الثاني انه تعالى قال اولئك هم المؤمنون
حقا فقد حكم الله تعالى عليهم بكونهم مؤمنين حقا وكان قوله ان شاء الله يوجب الشك فيما قطع الله تعالى عليه بالحصول وذلك لا يجوز والجواب عن الاول انه لا فرق بين وصف الانسان بكونه مؤمنا
وبين وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه الكثيرة التي ذكرناها وعند حصول الفرق يتعذر الجمع وعن الثاني انه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقا
وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فهذا يقوي عين مذهبنا والله اعلم الحكم الثاني من الاحكام التي اثبتها الله تعالى للموصوفين بالصفات الخمس قوله تعالى
لهم درجات عند ربهم والمعنى لهم مراتب بعضها على بعض واعلم ان الصفات المذكورة قسمان الثلث الاول هي الصفات القلبية والاحوال الروحانية وهي الخوف والاخلاص والتوكل
والاثنتان الاخريان هما الاعمال الظاهرة ولا شك ان لهذه الاعمال والاخلاق تاثيرات في تصفية القلب وفي تنويره بالمعارف الالهية ولا شك ان المؤثر كلما كان اقوى كانت الاثار
اقوى وبالضد فلما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب كانت المعارف ايضا لها درجات وذلك هو المراد من قوله لهم درجات عند ربهم والثواب الحاصل في الجنة ايضا
مقدر بمقدار هذه الاحوال فثبت ان مراتب السعادات الروحانية قبل الموت وبعد الموت ومراتب السعادات في الجنة كثيرة مختلفة فلهذا المعنى قال لهم درجات عند ربهم فان قيل
اليس ان المقصود انه على حصول الدرجات العالية للفاضل على المفضول وحرمانه عنها فانه يتألم قلبه ويتنغص عيشه وذلك مثل في كون الثواب رزقا كريما والجواب ان استغراق
كل احد في سعادته الخاصة به يمنعه من حصول الحقد والحسد وفي الجملة فاحوال الاخرة لا تناسب احوال الدنيا الا بالاسم والله اعلم الحكم الثالث والرابع قوله ومغفرة ورزق كريم
والمراد من المغفرة ان يتجاوز الله تعالى عن سيئاتهم ومن الرزق الكريم نعيم الجنة قال المتكلمون اما كونه رزقا فهو اشارة الى كون تلك المنافع خالصة دائمة مقرونة بالاكرام والتعظيم
وذلك هو حد الثواب وقال العارفون المراد من المغفرة ازالة الظلمات الحاصلة بسبب الاشتغال بغير الله تعالى ومن الرزق الكريم الانوار الحاصلة بسبب الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي محبته
قال الواحدي قال اهل اللغة الكريم اسم جامع لكل ما يحمد ويستحسن ويستحق والكريم المحمود مما يحتاج اليه والله سبحانه موصوف بانه كريم والقران موصوف بانه كريم وقال تعالى اني القي
الي كتاب كريم وقال تعالى من كل زوج كريم وقال ويدخلكم مدخلا كريما وقال وقل لهما قولا كريما فالرزق الكريم هو الشريف الفاضل الحسن وقال هشام بن عروة هو ما اعد الله لهم
في الجنة من لذيذ المآكل والمشارب وهني العيش واقول يجب ههنا ان يبين ان اللذات الروحانية اكمل من اللذات الجسمانية وقد ذكرنا هذا المعنى في هذا الكتاب في مواضع كثيرة وعند هذا نقول
ان الرزق الكريم هو اللذات الروحانية وهي معرفة الله ومحبته والاستغراق في عبوديته فان قال قائل ظاهر الاية يدل على ان الموصوف بالامور الخمسة محكوم عليه بالنجاة من العقاب والفوز
بالثواب وذلك يقتضي ان لا تكليف على العبد فيما سوى هذه الخمسة وذلك باطل باجماع المسلمين لانه لا بد من الصوم والحج وسائر الواجبات قلنا انه تعالى بدأ بقوله الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وجميع التكاليف داخل تحت هذين الكلامين الا انه تعالى خص من الصفات الباطنة الخوف والاخلاص والتوكل بالذكر على التعيين
ومن الاعمال الظاهرة الصلوة والزكوة على التعيين تنبيها على ان اشرف الاحوال الباطنة الخوف والاخلاص والتوكل واشرف الاعمال الظاهرة الصلوة والزكوة والله اعلم قوله تعالى
كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون في الاية مسائل المسألة الاولى
اعلم ان قوله كما اخرجك تقتضي تشبيه شيء بهذا الاخراج وذكروا فيه وجوها الاول ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما رأى كثرة المشركين يوم بدر وقلة المسلمين قال من قتل قتيلا فله
كذا وكذا ومن اسر اسيرا فله كذا وكذا ليرغبهم في القتال فلما انهزم المشركون قال سعد بن عبادة يا رسول الله ان جماعة من اصحابك وقومك فدوك بانفسهم ولم يتأخروا عن القتال جبنا
ولا بخلا ببذل مهجهم ولكنهم اشفقوا عليك من ان تغتال فمتى اعطيت هؤلاء ما سميته لهم بقي خلق من المسلمين بغير شيء فانزل الله تعالى يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول يصنع فيها ما يشاء
فامسك المسلمون عن الطلب وفي انفس بعضهم شيء من الكراهة وايضا حين خرج الرسول الى القتال يوم بدر كانوا كارهين لتلك المقاتلة على ما سنشرح حال تلك الكراهية فلما قال تعالى قل
الانفال لله والرسول كان التقدير انهم رضوا بهذا الحكم في الانفال وان كانوا كارهين له كما اخرجك ربك من بيتك بالحق الى القتال وان كانوا كارهين له وهذا الوجه من احسن الوجوه المذكورة
في هذا الموضع الثاني ان يكون التقدير ثبت الحكم بان الانفال لله وان كرهوه كما ثبت حكم الله تعالى باخراجك الى القتال وان كرهوه الثالث انه لما قال اولئك هم المؤمنون حقا كان التقدير ان
الحكم بكونهم مؤمنين حق كما ان حكم الله تعالى باخراجك من بيتك لاجل القتال حق الرابع قال الكسائي الكاف متعلق بما بعده وهو قوله يجادلونك في الحق والتقدير كما اخرجك ربك من بيتك
بالحق على كره فريق من المؤمنين كذلك هم يكرهون القتال ويجادلونك فيه والله اعلم المسألة الثانية قوله من بيتك يريد بيته بالمدينة او المدينة بعينها لانها موضع هجرته وسكناه بالحق
اي اخراجك من بيتك ملتبسا بالحكمة والصواب وان فريقا من المؤمنين لكارهون في محل الحال اي اخرجك في حال كراهتهم روي ان عير قريش اقبلت من الشام وفيها اموال كثيرة ومعها
اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص واقوام آخرون فاخبر جبريل عليه السلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل

مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجا النجا على كل صعب وذلول ان اخذ محمد عيركم لن تفلحوا ابدا وقد رأت اخت العباس ابن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رأيت عجبا رأيت كأن ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل ثم حلق بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابه حجر من تلك الصخرة فحدث بها العباس فقال ابو جهل ما ترضى رجالهم بالنبوة حتى ادعى نساؤهم ايضا النبوة فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر وبدر ماء كانت العرب تجتمع فيه لسوقهم يوما في السنة ونزل جبريل عليه السلام فقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما النفير من قريش فاستشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم اصحابه فقال ما تقولون ان القوم خرجوا على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فاحسنا ثم قام سعد بن عبادة وقال امض لما امرك الله به فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك به فانا معك حيث ما اردت لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن نقول اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال سيروا على بركة الله فكأني انظر الى مصارع القوم ولما فرغ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من بدر قال بعضهم عليك بالعير فناداه العباس وهو في وثاقه لا يصلح فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم قال لان الله وعدك احدى الطائفتين وقد اعطاك ما وعدك اذا عرفت هذه القصة فنقول كانت كراهة القتال حاصلة لبعضهم لا لكلهم بدليل قوله تعالى وان فريقا من المؤمنين لكارهون والحق الذي جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تلقي النفير لايثارهم العير عليه وقوله بعد ما تبين المراد منه اعلام رسول الله بانهم ينصرون وجدالهم قولهم ما كان خروجنا الا للعير وهلا قلت لنا لنستعد ونتأهب للحرب وذلك لانهم كانوا يكرهون القتال ثم انه تعالى شبه حالهم في فرط فزعهم ورعبهم بحال من يجر الى القتل ويساق الى الموت وهو مشاهد لاسبابه ناظرا الى موجباته وبالجملة فقوله وهم ينظرون كناية عن الجزم وقطع [illegible] ومنه قوله عليه السلام [illegible] وهو ينظر اليه اي يعلم انه [illegible] وقوله يوم ينظر المرء ما قدمت يداه اي يعلم واعلم انه كان خوفهم لامور احدها قلة العدد وثانيها انهم كانوا رجالة انه ما كان فيهم الا فارسان وثالثها قلة السلاح المسألة الثالثة روي انه صلى الله عليه وآله وسلم انما خرج من بيته باختيار نفسه ثم انه اضاف ذلك الخروج الى نفسه تعالى كما اخرجك ربك من بيتك فهذا يدل على ان فعل العبد بخلق الله تعالى اما ابتداء او بواسطة خلق القدرة والداعية الكلية [illegible] الموجب للفعل كما هو قولنا قال القاضي معناه انه حصل ذلك الخروج بامر الله والزامه فاضيف اليه قلنا لا شك ان ما ذكرتم مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته والله اعلم قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون

واذ منصوب باضمار اذكروا وانها لكم بدل من احدى الطائفتين قال الفراء والزجاج ومثله قوله تعالى هل ينظرون الا الساعة ان تأتيهم وان في موضع نصب كما نصب الساعة ومثله ايضا ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤوهم ان في موضع رفع بلولا والطائفتان العير والنفير وغير ذات الشوكة العير لانه لم يكن فيها الا اربعون فارسا والشوكة كانت في النفير لعددهم وعدتهم والشوكة الحدة مستعارة من واحدة الشوك ويقال شوك القنا لشباها ومنها قولهم شاك السلاح وتودون ان تكون لكم العير لانها الطائفة التي لا حدة لها ولا شدة ولا تريدون الطائفة الاخرى ولكن الله اراد التوجه الى الطائفة الاخرى ليحق الحق بكلماته وفيه سؤال لان الاول ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ثم قوله بعد ذلك ليحق الحق ان ثبت تكرير محض والجواب ليس ههنا تكرير لان المراد بالاول تثبيت ما وعد به من النصر والظفر بالاعداء والمراد بالثاني تقوية الدين والقرآن ونصرة هذه الشريعة لان الذي وقع من المؤمنين يوم بدر بالكافرين كان سببا لعزة الدين وقوته ولهذا السبب قرنه بقوله ويبطل الباطل الذي هو الشرك وذلك في مقابلة الحق الذي هو الدين والايمان الثاني الحق حق لذاته والباطل باطل لذاته وما ثبت للشيء لذاته فانه يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل فالمراد بتحقيق الحق وابطال الباطل والجواب ان المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون ذلك الباطل باطلا وذلك تارة يكون باظهار الدلائل والبينات وتارة بتقوية رؤساء الحق وقهر رؤساء الباطل واعلم ان اصحابنا تمسكوا في مسألة خلق الافعال بقوله تعالى ليحق الحق قالوا وجه دلالته انه يوجد الحق ويكونه والحق ليس الا الدين والاعتقاد فدل على ان الاعتقاد الحق لا يحصل الا بتكوين الله تعالى وايجاده قالوا ولا يمكن حمل تحقيق الحق على اظهار آثاره لان ذلك الظهور انما حصل بفعل العباد فامتنع اضافة ذلك الاظهار الى الله تعالى ولا يمكن ان يقال المراد من اظهاره وضع الدلائل عليها لان هذا المعنى حاصل بالنسبة الى الكافر والى المسلم وقبل هذه الواقعة وبعدها فلا يبقى لتخصيص هذه بهذا المعنى فائدة اصلا والله اعلم واعلم ان المعتزلة تمسكوا بهذه الآية لصحة مذهبهم فقالوا هذه الآية تدل على انه لا يريد تحقيق الباطل وابطال الحق البتة بل انه تعالى ابدا يريد تحقيق الحق وابطال الباطل وذلك يبطل قول من يقول انه لا باطل ولا كفر الا والله تعالى مريد له واجاب اصحابنا بانه ثبت في اصول الفقه ان المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق فهذه الآية دلت على انه تعالى اراد تحقيق الحق وابطال الباطل في هذه الصورة فلم قلتم ان الامر كذلك في جميع الصور بل قد بينا بالدليل ان هذه الآية تدل على صحة قولنا والله اعلم اما قوله ويقطع دابر الكافرين فالدابر الآخر فاعل من دبر اذا ادبر ومنه دابرة الطائر وقطع الدابر عبارة عن الاستئصال والمراد انكم تريدون العير للفوز بالمال والله تعالى يريد ان توجهوا الى النفير لما فيه من اعلاء الدين الحق واستئصال الكافرين قوله تعالى اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند

الله ان الله عزيز حكيم اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انه يحق الحق ويبطل الباطل بين تعالى انه نصرهم عند الاستغاثة وفيه مسائل المسألة الاولى يجوز ان يكون العامل في اذ هو قوله ويبطل الباطل فتكون الآية متصلة بما قبلها ويجوز ان تكون الآية مستأنفة على تقدير واذكروا اذ تستغيثون المسألة الثانية في قوله تعالى اذ تستغيثون قولان الاول ان هذه الاستغاثة كانت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ابن عباس حدثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لما كان يوم بدر نظر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم ثلثمائة وبضعة عشر استقبل القبلة ومد يديه وهو يقول اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد في الارض فلم يزل كذلك حتى سقط رداؤه فرده ابو بكر رضي الله عنه ثم التزمه ثم قال كفاك يا نبي الله مناشدتك ربك فانه سينجز لك ما وعدك فنزلت هذه الآية ولما اصطف القوم قال ابو جهل اللهم اولانا بالحق فانصره ورفع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يده بالدعاء المذكور والقول الثاني ان هذه الاستغاثة كانت من جماعة المؤمنين لان الوجه الذي لاجله اقدم الرسول عليه السلام على الاستغاثة كان حاصلا فيهم بل خوفهم كان اشد من خوف الرسول عليه السلام فالاقرب انه عليه السلام دعا وتضرع على ما روي والقوم كانوا يؤمنون على دعائه تابعين له في الدعاء في انفسهم فنقل دعاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لانه رفع بذلك الدعاء صوته ولم ينقل دعاء القوم فهذا هو طريق الجمع بين الروايات المختلفة في هذا الباب المسألة الثالثة قوله تعالى تستغيثون اي تطلبون الاستغاثة تقول الواقع في بلية اغثني اي فرج عني واعلم انه تعالى لما حكى عنهم الاستغاثة بين انه تعالى اجابهم وقال اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وفيه مسائل المسألة الاولى قوله اني ممدكم اصله باني ممدكم فحذف الجار وسلط عليه استجاب فنصب محله وعن ابي عمرو انه قرأ اني ممدكم بالكسر على ارادة القول او على اجراء استجاب مجرى قال لان الاستجابة من القول المسألة الثانية قرأ نافع وابو بكر عن عاصم مردفين بفتح الدال والباقون بكسرها قال الفراء المردفين اي متتابعين اي بعضهم في اثر بعض كالقوم الذين اردفوا على الدواب ومردفين اي فعل بهم ذلك ومعناه انه تعالى اردف المسلمين بهم فامدهم بهم المسألة الثالثة اختلفوا في ان الملائكة هل قاتلوا يوم بدر فقال قوم نزل جبريل عليه السلام في خمسمائة ملك على الميمنة وفيها ابو بكر رضي الله عنه وميكائيل في خمسمائة ملك على الميسرة وفيها علي بن ابي طالب عليه السلام في صورة الرجال عليهم ثياب بيض وقاتلوا وقيل قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب ويوم حنين وعن ابي جهل انه قال لابن مسعود من اين كان ذلك الصوت الذي كنا نسمع ولا نرى شخصا قال هو من الملائكة فقال ابو جهل هم غلبونا لا انتم وروي ان رجلا من المسلمين بينا هو يشتد في اثر رجل من المشركين اذ سمع صوت ضربة بالسوط فوقه فنظر الى المشرك وقد خر مستلقيا وقد شق وجهه فحدث الانصاري رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال صدقت ذلك من مدد [illegible] وقال آخرون لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين والا فملك واحد كاف في اهلاك اهل الدنيا كلهم فان جبريل عليه السلام اهلك بريشة من جناحه مدائن قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة والكلام في كيفية هذا الامداد مذكور في سورة آل عمران بالاستقصاء والذي يدل على صحة ان الملائكة ما نزلوا للقتال قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى قال الفراء الضمير عائد الى الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى وقال الزجاج وما جعل الله المدد الا بشرى وهذا اولى لان بالامداد بالملائكة حصلت البشرى قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم بدر في العريش قاعدا يدعو وكان ابو بكر قاعدا على يمينه ليس معه غيره فخفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نعسة ثم ضرب بيمينه على فخذ ابي بكر فقال ابشر بنصر الله لقد رأيت في منامي جبريل يقدم الخيل وهذا يدل على انه لا غرض من انزالهم الا حصول هذه البشرى وذلك ينفي اقدامهم على القتال ثم قال تعالى وما النصر الا من عند الله والمقصود التنبيه على ان الملائكة وان كانوا قد نزلوا في موافقة المؤمنين الا ان الواجب على المؤمن ان لا يعتمد على ذلك بل ان يكون اعتماده على اعانة الله تعالى ونصره وهدايته وكفايته لاجل ان الله تعالى هو العزيز الغالب الذي لا يغلب والقاهر الذي لا يقهر الحكيم فيما ينزل من النصرة فيضعها في موضعها قوله تعالى اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب فيه مسائل المسألة الاولى قال الزجاج اذ موضعها نصب على معنى وما جعله الله الا بشرى في ذلك الوقت ويجوز ايضا ان يكون التقدير اذكروا اذ يغشيكم النعاس المسألة الثانية في يغشيكم ثلاث قراءات نافع بضم الياء وسكون الغين وتخفيف الشين والنعاس بالنصب الثانية يغشاكم بالالف وفتح الياء وسكون الغين والنعاس بالرفع وهو قراءة ابي عمرو وابن كثير الثالثة وهي قراءة الباقين بتشديد الشين وضم الياء من التغشية والنعاس بالنصب اي يلبسكم النوم قال الواحدي القراءة الاولى من اغشى والثانية من غشي والثالثة من غشى وحجة قوله امنة نعاسا يغشى وكما اسند الفعل هناك الى النعاس والامنة التي هي سبب النعاس كذلك في هذه الآية من قرأ يغشيكم او يغشيكم فالمعنى جاء التنزيل بهما في قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله فغشاها ما غشى وقال فكأنما اغشيت وجوههم وعلى هذا فالفعل مسند الى الله تعالى المسألة الثالثة انه لما ذكر انه استجاب دعاءهم ووعدهم بالنصر وقال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه وجوه النصر وهي ستة انواع الاول قوله اذ يغشيكم النعاس امنة منه وقوله منه اي من قبل الله تعالى واعلم ان كل نوم ونعاس فانه لا يحصل الا من قبل الله تعالى فتخصيص هذا النعاس بانه من الله تعالى لا بد وان يكون فيه مزيد فائدة وذكروا فيها وجوها احدها ان الخائف اذا خاف من عدوه الخوف الشديد على نفسه واهله فانه لا يأخذه النوم واذا نام الخائفون امنوا فصار حصول النوم لهم في وقت الخوف الشديد يدل على ازالة الخوف وحصول الامن وثانيها انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكفار وثانيها كثرة الاهبة والآلة والعدة للكافرين وقلتها للمؤمنين وثالثها العطش الشديد فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى تمكنوا في اليوم الثاني من القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم انهم ما ناموا نوما غرقا يتمكن العدو من معارضتهم بل كان ذلك نعاسا يحصل لهم زوال الاعياء والكلال مع انهم كانوا بحيث لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله ولقدروا على دفعه والوجه الرابع انهم غشيهم هذا النعاس دفعة

مع كثرة حصول النعاس للجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارق للعادة فلهذا السبب قيل ان ذلك النعاس كان في حكم المعجز فان قيل فان كان الامر كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك قلنا لان المعلوم ان الله
يجعل جند الاسلام مظفرا منصورا وذلك لا يمنع من صيرورة قوم منهم مقتولين فان قيل فما ناصب يغشيكم بالتخفيف والتشديد ونصب النعاس والضمير لله تعالى وامنة مفعول له اما اذا قرئ يغشاكم النعاس
فكيف يمكن جعل قوله امنة مفعولا له مع ان المفعول له يجب ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل قلنا قوله يغشيكم وان كان في الظاهر مسندا الى النعاس الا انه في الحقيقة مسند الى الله
تعالى فصح هذا التعليل نظرا الى المعنى قال صاحب الكشاف وقرئ امنة بسكون الميم ونظيرها امن امنة حياة ونظيرها من امن من رحمة قال ابن عباس النعاس في القتال امنة من الله تعالى
وفي الصلوة وسوسة من الشيطان النوع الثاني من انواع نعم الله المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان واعلم
ان المراد منه المطر وفي الخبر ان القوم سبقوا الى موضع الماء واستولوا عليه وطمعوا بهذا السبب ان يكون لهم الغلبة وعطش المؤمنون وخافوا واعوزهم الماء للشرب والطهور
والتزيد واحتلموا وفزعوا في الجنابة واضافوا الى ذلك ان الموضع كان رملا تغوص فيه الارجل ويرتفع منه الغبار الكثير وكان الخوف حاصلا في قلوبهم بسبب كثرة العدو وبسبب كثرة الاتهم
وادواتهم فلما انزل الله تعالى المطر صار ذلك دليلا على حصول النصرة والظفر وعظمت النعمة من جهات احدها زوال العطش وقد روي انهم حفروا موضعا في الرمل فصار كالحوض
الكبير واجتمع فيه الماء حتى شربوا منه وتطهروا وتزودوا وثانيها انهم اغتسلوا من ذلك الماء وزالت الجنابة عنهم وقد علم بالعادة ان المؤمن يكاد يستقذر نفسه اذا كان جنبا
ويغتم اذا لم يتمكن من الاغتسال ويضطرب قلبه بهذا السبب فلا جرم عده الله من جملة نعمه وثالثها انهم لما عطشوا ولم يجدوا الماء ثم ناموا واحتلموا تضاعفت
حاجتهم الى الماء ثم ان المطر نزل فزالت عنهم تلك البلية والمحنة وحصل المقصود وفي هذه الحالة ما يستدل به على حصول البشرى والمسرة اما قوله ويذهب عنكم رجز
الشيطان ففيه وجوه الاول ان المراد منه الاحتلام لان ذلك من وساوس الشيطان الثاني ان الكفار لما نزلوا على الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام على
غير ماء وسوس الشيطان اليهم وخوفهم من الهلاك فلما نزل المطر زالت تلك الوسوسة روي انهم لما ناموا واحتلم اكثرهم تمثل لهم ابليس وقال انتم تزعمون انكم على الحق وانتم
تصلون على الجنابة وقد عطشتم ولو كنتم على الحق لما غلبوكم على الماء فانزل الله المطر حتى جرى الوادي واتخذ المسلمون حياضا واغتسلوا وتلبد الرمل حتى ثبتت عليه الاقدام الثالث
المراد من رجز الشيطان سائر ما يدعو الشيطان اليه من معصية وفساد فان قيل فاي هذه الوجوه الثلاثة اولى قلنا قوله ليطهركم معناه ليزيل عنكم الجنابة فلو حملنا قوله ويذهب عنكم
رجز الشيطان على الجنابة لزم منه التكرير وانه خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه فيقال المراد من قوله ليطهركم حصول الطهارة الشرعية والمراد من قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان
ازالة جوهر المني عن اعضائهم فانه شيء مستخبث ثم نقول حمله على ازالة الوسوسة اولى وذلك لان تاثير الماء في ازالة العين عن العضو تاثير حقيقي اما تاثيره في ازالة الوسوسة عن
القلب فتاثير مجازي وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز واعلم انا لو حملناه على هذا الوجه لزم القطع بان المني رجز الشيطان وذلك يوجب الحكم بكونه نجسا مطلقا لقوله
تعالى والرجز فاهجر النوع الثالث من النعم المذكورة في هذه الاية قوله وليربط على قلوبكم والمراد ان المؤمنين بسبب نزول هذا المطر قويت قلوبهم وزال الخوف والفزع عنهم
ومعنى الربط في اللغة الشد وقد ذكرنا ذلك في قوله تعالى ورابطوا ويقال لكل من صبر على امر ربط قلبه عليه كانه حبس قلبه عن ان يضطرب يقال رجل رابط الجاش قال الواحدي ويشبه ان يكون على
ههنا صلة والمعنى وليربط قلوبكم بالنصر وما وقع بينهما من التعتين ويقول الاشبه ان لا يكون صلة بل كلمة على تفيد الاستعلاء والمعنى ان القلوب امتلات من ذلك الربط
حتى كانه علا عليها وارتفع فوقها والنوع الرابع من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى ويثبت به الاقدام وذكروا فيها وجوها الاول ان ذلك المطر لبد ذلك الرمل وصيره
بحيث لا تغوص ارجلهم فيه فقدروا على المشي عليه كيفما ارادوا ولولا هذا المطر لما قدروا عليه وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله به عائد الى المطر والثاني ان المراد ان ربط قلوبهم
اوجب ثبات اقدامهم لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما قوى الله تعالى قلوبهم لا جرم ثبت اقدامهم وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله به عائد الى الربط الثالث
روي انه لما نزل المطر حصل للكافرين ضد ما حصل للمؤمنين وذلك لان الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب والوحل فلما نزل المطر عظم الوحل وصار ذلك مانعا لهم
من المشي كيف ارادوا فقوله ويثبت به الاقدام يدل بدلالة المفهوم على ان حال الاعداء كانت بخلاف ذلك النوع الخامس من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى اذ يوحي ربك الى
الملائكة اني معكم وفيه بحثان الاول قال الزجاج اذ في موضع نصب والتقدير وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام حال ما يوحي الى الملائكة اني معكم وفيه بحثان الاول قال الزجاج اذ في
موضع نصب والتقدير وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام حال ما يوحي الى الملائكة بكذا وكذا ويجوز ايضا ان يكون على تقدير اذكروا والثاني قوله اني معكم وفيه وجهان
الاول ان يكون المراد انه تعالى اوحى الى الملائكة بانه تعالى معهم ان مع الملائكة حال ما يرسلهم ردءا للمسلمين والثاني ان يكون المراد اوحى الى الملائكة اني معهم اي مع المؤمنين فانصروهم
وثبتوهم وهذا الثاني اولى لان المقصود من هذا الكلام ازالة التخويف والملائكة ما كانوا يخافون الكفار انما الخائف منهم هم المسلمون ثم قال تعالى فثبتوا الذين امنوا واختلفوا
في كيفية هذا التثبيت على وجوه الاول انهم عرفوا الرسول ان الله تعالى ناصر المؤمنين والرسول عرف المؤمنين ذلك فهذا هو التثبيت في هذا الباب الثاني ان الملائكة كانوا
يتشبهون بصور رجال من معارفهم وكانوا يعدونهم بالنصر والفتح والظفر والنوع السادس من النعم المذكورة في هذه الاية قوله سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب وهذا من النعم الجليلة
وذلك لان امير النفس هو القلب فلما بين تعالى انه ربط قلوب المؤمنين بمعنى انه قواها وازال الخوف عنها ذكر انه القى الرعب والخوف في قلوب الكافرين كان ذلك من اعظم نعم الله تعالى
على المؤمنين اما قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ففيه وجهان الاول انه امر للملائكة متصل بقوله تعالى فثبتوا وقيل بل امر للمؤمنين وهذا هو الاصح لما بينا انه تعالى ما انزل الملائكة
لاجل المقاتلة والمحاربة واعلم انه تعالى لما بين انه حصل في المسلمين جميع موجبات النصر والظفر فعند هذا امرهم بمحاربتهم وفي قوله فوق الاعناق قولان الاول انها فوق العنق هو الراس

وكان هذا

وكان هذا امرا بازالة الراس عن الجسد والثاني ان قوله فاضربوا فوق الاعناق اي اضربوا الاعناق ثم قال واضربوا منهم كل بنان يعني الاطراف من اليدين والرجلين ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد
ان يضربوهم كما شاؤا لان ما فوق الاعناق هي الرؤوس وهي اشرف الاعضاء والبنان اضعف الاعضاء فذكر الاشرف والاخس تنبيها على كل الاعضاء ومنهم من قال المراد
اما القتل وهو ضربهم فوق الاعناق او قطع البنان لان الاصابع هي الالات في اخذ السيوف والرماح وسائر الاسلحة فاذا قطع بنانهم عجزوا عن المحاربة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الوجوه
الكثيرة من النعم على المسلمين قال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله والمعنى انه تعالى انما القاهم في الخزي والنكال من هذه الوجوه الكثيرة بسبب انهم شاقوا الله ورسوله قال الزجاج شاقوا جانبوا
وصاروا في شق غير شق المسلمين والشق الجانب وشاقوا الله مجاز والمعنى شاقوا اولياء الله ودين الله ثم قال ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب يعني ان هذا الذي
نزل بهم في ذلك اليوم شيء قليل فيما اعد الله تعالى لهم من العقاب في القيامة والمقصود منه الزجر عن الكفر والتهديد عليه والله اعلم قوله تعالى ذلكم فذوقوه وان للكافرين عذاب النار
وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج ذلكم رفع لكونه خبر مبتدا محذوف والتقدير الامر ذلكم فذوقوه ولا يجوز ان يكون ذلكم ابتداء وقوله فذوقوه الخبر لان ما بعد الفاء
لا يكون خبرا للمبتدا الا ان يكون المبتدا اسما موصولا او نكرة موصوفة نحو الذي ياتيني فله درهم وكل رجل في الدار فله درهم اما ان يقال زيد فمنطلق فلا يجوز الا ان يجعل زيد خبر مبتدا
محذوف والتقدير هذا زيد فمنطلق اي فهو منطلق المسئلة الثانية انه تعالى لما بين ان من شاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب بين بعد ذلك صفة عقابه وانه قد يكون معجلا
في الدنيا وقد يكون مؤجلا في الاخرة ونبه بقوله ذلكم فذوقوه وهو المعجل في القتل والاسر على ان ذلك يسير بالاضافة الى المؤجل لهم في الاخرة فلذلك سماه ذوقا لان الذوق لا يكون الا
تعرف الطعم اليسير ليعرف به حال الكثير فجعل ما حصل لهم من الالام في الدنيا كالذوق القليل بالنسبة الى الامر العظيم المعد لهم في الاخرة وقوله فذوقوه يدل على ان الذوق قد يحصل بطريق
آخر سوى ادراك الطعوم المخصوصة وهو كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وكان قال عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذا يدل على ثبات الذوق
والشرب بطريق روحاني مغاير للطريق الجسماني والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم
يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير في الاية مسائل المسئلة الاولى قال الازهري اصل الزحف
للصبي وهو ان يزحف على استه قبل ان يقوم وشبه بزحف الصبي مشي الطائفتين اللتين تذهب كل واحدة منهما الى صاحبتها للقتال فتمشي كل فئة مشيا رويدا الى الفئة الاخرى
قبل التداني للضراب قال ثعلب الزحف المشي قليلا قليلا الى الشيء ومنه الزحاف في الشعر يسقط ما بين الحرفين حرف فيزحف احدهما الى الاخر اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا لقيتم الذين
كفروا زحفا اي متزاحفين نصب على الحال ويجوز ان يكون حالا للكفار ويجوز ان يكون حالا للمخاطبين وهم المؤمنون والزحف مصدر موصوف به كالعدل والرضا ولذلك لم
يجمع والمعنى اذا ذهبتم اليهم للقتال فلا تنهزموا ومعنى فلا تولوهم الادبار اي لا تجعلوا ظهوركم مما يليهم ثم انه تعالى لما نهى عن الانهزام بين ان هذا الانهزام محرم الا في حالتين
احدهما ان يكون متحرفا للقتال والمراد منه ان يخيل الى عدوه انه منهزم ثم ينعطف عليه وهو احد ابواب الحرب ومكايدها يقال تحرف وانحرف اذا زال عن جهة الاستواء والثانية
قوله او متحيزا الى فئة قال ابو عبيدة التحيز التنحي وفيه لغتان التحيز والتحوز قال الواحدي واصل هذا من الحوز وهو الجمع يقال حزته فانحاز وتحوز وتحيز اذا انضم واجتمع ثم سمي التنحي
عن جانب تحيزا لان المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويميل الى غيره اذا عرفت هذا فنقول الفئة الجماعة فان كان هذا المتحيز كالمنفرد في الكفار كثرة وغلب على ظنه ذلك المتفرد انه ان ثبت قتل من غير فائدة
وان تحيز الى جمع كان راجيا للخلاص وطامعا في العدو بالكرة فربما وجب عليه التحيز الى هذه الفئة فضلا عن ان يكون ذلك جائزا والحاصل ان الانهزام عن العدو حرام الا في
هاتين الحالتين ثم انه تعالى قال ومن يولهم يومئذ دبره الا في هاتين الحالتين فقد باء في الحال بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير المسئلة الثانية احتج القاضي بهذه الاية
على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلوة وذلك لان الاية دلت على ان من انهزم الا في هاتين الحالتين استوجب غضب الله ونار جهنم قال وليس للمرجئة ان يحملوا هذه الاية على
الكفار دون اهل الصلوة كصنعهم في سائر ايات الوعيد لان هذا الحكم مختص باهل الصلوة واعلم ان هذه المسئلة قد ذكرناها على الاستقصاء في سورة البقرة وذكرنا ان
الاستدلال بهذه الظواهر لا يفيد الا الظن وذكرنا ايضا انها معارضة بعمومات الوعد وذكرنا ان الترجيح بجانب عمومات الوعد من الوجوه الكثيرة فلا فائدة في الاعادة
المسئلة الثالثة اختلف المفسرين في هذا الحكم هل هو مختص بيوم بدر او هو حاصل على الاطلاق فنقل عن ابي سعيد الخدري والحسن وقتادة والضحاك ان هذا الحكم مختص
بمن كان منهزما يوم بدر وقالوا والسبب في اختصاص يوم بدر بهذا الحكم امور احدها ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان حاضرا يوم بدر ومع حضوره لا يعد غيره فئة اما لانه كان
لا يساوي سائر الانبياء بل هو اعلى واشرف من الكل واما لان الله تعالى وعدهم بالنصر والظفر فلم يكن لهم التحيز الى فئة اخرى وثانيها انه تعالى شدد الامر على اهل بدر لانه
اول الجهاد ولو اتفق للمسلمين انهزام فيه لزم منه الخلل العظيم فلهذا السبب وجب عليهم التشدد والمبالغة ولهذا السبب منع الله تعالى في ذلك اليوم من اخذ الفداء من الاسرى والقول
الثاني ان الحكم المذكور في هذه الاية كان عاما في جميع الحروب بدليل ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا عام فيتناول جميع الصور اقصى ما في الباب انه
نزل في واقعة بدر ولكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسئلة الرابعة اختلفوا في جواز التحيز الى الفئة هل يحصل اذا كان العسكر عظيما وانما يثبت اذا كان في العسكر جماعة قال
قال بعضهم اذا عظم العسكر فليس لهم هذا التحيز وقال بعضهم بل الكل سواء وهذا الحق بالظاهر لانه لم يفصل قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ
رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم فيه مسائل المسئلة الاولى قال مجاهد اختلفوا يوم بدر فقال هذا انا قتلت وقال الاخر انا قتلت
فانزل الله تعالى هذه الاية يعني ان هذه الكسرة لم تحصل منكم وانما حصلت بمعونة الله تعالى وروي انه لما طلعت قريش قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون

رسولك اللهم اني اسألك ما وعدتني فاتاه جبريل عم وقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان قال لعلي عم اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال شاهت الوجوه
فلم يبق مشرك الا شغل بعينه فانهزموا واما صاحب الكشاف فقال في قوله تعالى فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف تقديره ان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى يعني ان القبضة من الحصباء التي رميتها فانت ما رميتها في الحقيقة لان رميك اثره امثاله لا يبلغه رمي سائر البشر ولكن الله رماها حيث نفذ اجزاء ذلك التراب واوصلها الى
عيونهم فصورة الرمية صدرت من الرسول واثرها انما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
وجه الاستدلال انه تعالى قال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومن المعلوم انهم جرحوا فدل هذا على ان حدوث تلك الافعال انما حصل من الله وايضا قوله تعالى وما رميت اذ رميت
اثبت كونه عليه السلم راميا ونفى كونه راميا فوجب حمله على انه رماه كسبا وما رماه خلقا فان قيل اما قوله فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ففيه وجوه الاول ان قتل الكفار انما تيسر بمعونة الله
ونصره وتأييده فصحت هذه الاضافة الثاني ان الجرح كان اليهم واخراج الروح كان الى الله تعالى والتقدير لم تميتوهم ولكن الله اماتهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال القاضي
فيه اشياء منها ان الرمية الواحدة لا توجب وصول التراب الى عيونهم ليس الا بايصال الله تعالى ومنها ان التراب الذي رماه كان قليلا فيمتنع وصول ذلك الى اعين
الكل فدل هذا على انه تعالى ضم اليها اشياء اخر من اجزاء التراب واوصلها الى عيونهم ومنها ان عند رميته القى الله تعالى الرعب في قلوبهم فكان المراد من قوله ولكن الله رمى هو انه رمى
في قلوبهم بذلك الرعب والجواب ان كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر والاصل في الكلام الحقيقة فان قالوا الدلايل العقلية تمنع من القول بان فعل العبد مخلوق لله تعالى فنقول
ان الدلايل العقلية في جانبنا والبراهين القطعية قائمة على صحة قولنا فلا يمكنكم ان تعدلوا عن الظاهر الى المجاز والله اعلم المسألة الثالثة قرئ ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى بتخفيف
لكن ورفع ما بعده المسألة الرابعة في سبب نزول هذه الآية ثلاثة اقاويل الاول وهو قول اكثر المفسرين انها نزلت في يوم بدر والمراد انه عليه السلم اخذ قبضة من الحصباء ورمى
بها وجوه القوم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا دخل في عينيه ومنخريه منها شيء فكانت تلك الرمية سببا للهزيمة وفيه نزلت هذه الآية والثاني انها نزلت يوم
خيبر روي انه عليه السلم اخذ قوسا وهو على باب خيبر فرمى سهما فاقبل السهم حتى قتل ابن ابي الحقيق وهو على فراشه فانزل الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والثالث انها
في يوم احد في قتل ابي بن خلف وذلك انه اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعظم رميم وفته وقال يا محمد من يحيي هذا وهو رميم فقال عليه السلم يحييه الله تعالى ثم يميتك ثم
يحييك ثم يدخلك النار فاسر يوم بدر فلما افتدى قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان عندي فرسا اعلفها كل يوم فرقا من ذرة كي اقتلك عليه فقال عليه السلم بل انا
اقتلك ان شاء الله تعالى فلما كان يوم احد اقبل ابي يركض ذلك الفرس حتى دنا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاعترض له رجال من المسلمين ليقتلوه فقال عليه السلم
استاخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا من اضلاعه فحمل فمات ببعض الطريق ففي ذلك نزلت هذه الآية والاصح ان هذه الآية نزلت في يوم بدر والا لدخل في اثناء القصة كلام
اجنبي عنها وذلك لا يليق بل لا يبعد ان يدخل تحته ساير الوقايع لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فهذا معطوف على قوله
ولكن الله رمى من هذا البلاء الانعام اي ينعم عليهم نعمة عظيمة بالنصر والغنيمة والاجر والثواب قال القاضي ولولا ان المفسرين اتفقوا على حمل البلاء هاهنا على النعمة
والا لكان يحتمل المحنة بالتكليف فيما بعده من الجهاد حتى يقال ان الذي فعله تعالى يوم بدر كان السبب في حصول تكليف شاق عليهم فيما بعد ذلك من الغزوات ثم انه تعالى ختم هذا
بقوله ان الله سميع عليم اي سميع لكلامكم عليم باحوال قلوبكم وهذا يجري مجرى التحذير والترهيب لئلا يغتر العبد بظواهر الامور ويعلم ان الخالق تعالى مطلع على ما في الضماير
والقلوب والله اعلم قوله تعالى ذلكم وان الله موهن كيد الكافرين ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد
ولن تغني عنكم فئتكم شيا ولو كثرت وان الله مع المؤمنين في الآية مسائل المسألة الاولى قرا نافع وابن كثير وابو عمرو موهن بتشديد الهاء من التوهين
وكيد بالنصب وقرا حفص عن عاصم موهن كيد بالاضافة والباقون موهن بالتخفيف وكيد بالنصب ومثله قوله كاشفات ضره بالتنوين وبالاضافة المسألة الثانية
الكلام في ذلكم ومحله من الاعراب كما في قوله ذلكم فذوقوه المسألة الثالثة توهين الله تعالى كيدهم يكون باشياء باطلاع المؤمنين على عوراتهم والقاء الرعب في قلوبهم وتفريق
كلمتهم ونقض ما ابرموا بسبب اختلاف عزايمهم قال ابن عباس ينبئ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقول اني قد اوهنت كيد عدوكم حتى قتلت جبابرتهم واسرت اشرافهم
اما قوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح ففيه قولان الاول وهو قول الحسن ومجاهد وقتادة والسدي انه خطاب للكفار روي ان ابا جهل قال يوم بدر اللهم انصر افضل الفريقين
واحقهما بالنصر وروي انه قال اللهم ايّنا كان اقطع للرحم فاهلكه الغداة وقال السدي ان المشركين لما ارادوا الخروج الى بدر اخذوا استار الكعبة وقالوا اللهم انصر اعلى
الجندين واكرم الفئتين واهدى الحزبين وافضل الدينين فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى ان تستفتحوا اي ان تستنصروا لاهدى الفئتين واكرم الحزبين فقد جاءكم النصر وقال
اخرون ان تستقضوا فقد جاءكم القضاء القول الثاني انه خطاب للمؤمنين روي انه عليه السلم لما راى المشركين وكثرة عددهم استغاث الله تعالى وكذلك الصحابة وطلب
وعد الله تعالى بظفر احدى الطائفتين وتضرع الى الله تعالى فقال ان تستفتحوا والمراد انه طلب النصر التي تقدم بها الوعد فقد جاءكم الفتح اي حصل ما وعدكم به فاشكروا الله
تعالى والزموا طاعته قال القاضي وهذا القول اولى لان قوله جاءكم الفتح لا يليق الا بالمؤمنين اما لو حملنا الفتح على البيان والحكم والقضاء لم يمتنع ان يراد به الكفار واما قوله
وان تنتهوا فهو خير لكم فتفسير هذه الآية يتفرع على ما ذكرنا من ان قوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح خطاب للكفار او للمؤمنين فان قلنا ان ذلك خطاب للكفار كان تاويل هذه الآية
ان تنتهوا عن قتال الرسول وعداوته وتكذيبه فهو خير لكم اما في الدين فبالخلاص من العقاب والفوز بالثواب واما في الدنيا فبالخلاص من القتل والاسر والنهب ثم قال وان تعودوا الى

القتال نعد اي نسلطهم عليكم وقد شاهدتم ذلك يوم بدر وعرفتم تاثير نصرة الله تعالى للمؤمنين عليكم ولن تغني عنكم كثرة الجمع كما لم تغن ذلك يوم بدر وان قلنا ان ذلك خطاب للمؤمنين
كان تاويل هذه الآية وان تنتهوا عن المنازعة في امر الانفال وتنتهوا عن طلب الفداء على الاسرى فقد كان وقع منهم نزاع يوم بدر في هذه الاشياء حتى عاتبهم الله تعالى بقوله لولا
كتاب من الله سبق فقال تعالى ان تنتهوا عن مثله فهو خير لكم وان تعودوا الى تلك المنازعة نعد الى ترك نصرتكم لان الوعد بنصركم مشروط بشرط استمراركم على الطاعة
وترك المخالفة ثم لا تنفعكم الفئة والكثرة فان الله تعالى لا يكون الا مع المؤمنين الذين لا يرتكبون الذنوب واعلم ان اكثر المفسرين حملوا قوله ان تستفتحوا على انه خطاب للكفار
واحتجوا بقوله تعالى بعده وان تعودوا نعد وظنوا ان ذلك لا يليق الا بالقتال ونحن قد بينا انه لا يمكن حمله على ما ذكرناه من احوال المؤمنين فسقط هذا الترجيح
والله اعلم اما قوله تعالى وان الله مع المؤمنين قرا نافع وابن عامر وحفص عن عاصم وان الله بفتح الالف في ان والباقون بكسرها اما الفتح فتقديره ولان الله
مع المؤمنين وقيل هو معطوف على قوله ان الله موهن كيد الكافرين واما الكسر فعلى الابتداء قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا
عنه وانتم تسمعون ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم
لتولوا وهم معرضون اعلم انه تعالى لما خاطب المؤمنين بقوله ان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيا اتبعه بتاديبهم فقال يا ايها الذين آمنوا
اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ولم يبين انهم ماذا يسمعون الا ان الكلام من اول السورة الى هذا الموضع لما كان واقعا في الجهاد علم ان المراد وانتم تسمعون
دعاءه الى الجهاد ثم ان الجهاد اشتمل على امرين احدهما المخاطرة بالنفس والثاني الفوز بالمال ولما كانت المخاطرة بالنفس شديدة شاقة على كل احد وكان ترك المال عند اخذه شاقا
شديد الاجر بالغ الله تعالى في التاديب في هذا الباب فقال اطيعوا الله ورسوله في الاجابة الى الجهاد والاجابة الى ترك المال اذا امر الله بتركه والمقصود تقرير ما ذكرناه في
قوله تعالى قل الانفال لله والرسول فان قيل فلم قال ولا تولوا عنه فجعل الكناية واحدة مع انه تقدم ذكر الله تعالى ورسوله قلنا انه تعالى امر بطاعة الله وطاعة رسوله ثم
قال ولا تولوا عنه لان التولي انما يصح في حق الرسول بان يعرضوا عنه وعن معونته في الجهاد ثم قال ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون والمعنى انه لا
يمكن ان تقبل التكليف وان يلتزم الانقياد به فجعل السماع كناية عن القبول ومنه قولهم سمع الله لمن حمده والمعنى لا تكونوا كالذين يقولون بالسنتهم انا قبلنا تكاليف الله تعالى
ثم انهم بقلوبهم لا يقبلونها وهو صفة المنافقين كما اخبر الله عنهم بقوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم ثم قال تعالى ان شر الدواب
عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون واختلفوا في الدواب فقيل شبههم بالدواب لجهلهم وعدولهم عن الانتفاع بما يقولون ويقال لهم فلذلك وصفهم بالصم والبكم وانهم لا
يعقلون وقيل بل هم من الدواب لانه اسم لما دب على الارض ولم يذكره في معرض التشبيه بل وصفهم بصفة تليق بهم على طريق الذم كما يقال لمن لا يفهم الكلام هو شبح وجسد
وظلال على جهة الذم ثم قال ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون والمعنى ان كل ما كان حاصلا فانه يجب ان يعلمه الله تعالى فعدم علم الله بوجوده من
لوازم عدمه فلا جرم حسن التعبير عن عدمه في نفسه بعدم علم الله بوجوده وتقدير الكلام لو حصل فيهم خير لاسمعهم الله الحجج والمواعظ سماع تعليم وتفهيم ولو اسمعهم بعد ان
علم ان لا خير فيهم لم ينتفعوا بها ولتولوا وهم معرضون قيل ان الكفار سالوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يحيي لهم قصي ابن كلاب وغيره من امواتهم ليخبروهم
بصحة نبوته فبين تعالى انه لو علم فيهم خيرا وهو انتفاعهم بقول هؤلاء الاموات لاحياهم حتى يسمعوا كلامهم ولكنه تعالى علم منهم انهم لا يقولون هذا الكلام الا على
سبيل العناد والتعنت وانهم لو اسمعهم الله كلامهم لتولوا عن قبول الحق ولاعرضوا عنه وفي هذه الآية مسائل المسألة الاولى انه تعالى حكم عليهم بالتولي عن الدلائل وبالاعراض
عن الحق وانهم لا يقبلونه البتة ولا ينتفعون به البتة فنقول وجب ان يكون صدور الايمان منهم محالا لانه لو صدر الايمان لكان اما ان يوجد
ذلك الايمان مع بقاء هذا الخبر صدقا او مع انقلابه كذبا والاول محال لان وجود الايمان مع الاخبار بعدم الايمان جمع بين النقيضين وهو محال والثاني محال لان انقلاب خبر الله الصدق
كذبا محال لا سيما في الزمان المنقضي وهكذا القول في انقلاب علم الله تعالى جهلا وتقريره سبق مرارا والله اعلم المسألة الثانية النحويون يقولون كلمة لو وضعت للدلالة
على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فاذا قلت لو جئتني لاكرمتك افاد انه ما حصل المجيء وما حصل الاكرام ومن الفقهاء من قال انه لا يفيد الا الاستلزام فاما الانتفاء لاجل
انتفاء الغير فلا يفيده هذا اللفظ والدليل عليه الآية والخبر اما الآية فهي هذه الآية وتقريره ان كلمة لو لو كانت تفيد ما ذكروه لكان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه تعالى
ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم ثم قال ولو اسمعهم لتولوا فيكون معناه انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات فاول الكلام يقتضي نفي الخير واخره يقتضي
حصول الخير وذلك متناقض فثبت ان القول بان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره يوجب هذا التناقض فوجب ان لا يصار اليه واما الخبر فقوله عليه السلم نعم العبد صهيب لو لم يخف
الله لم يعصه فلو كانت لفظة لو تفيد ما ذكروه لصار المعنى انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فثبت ان كلمة لو لا يفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وانما يفيد مجرد الاستلزام واعلم
ان هذا الدليل حسن الا انه على خلاف قول الجمهور والادباء المسألة الثالثة اعلم ان معلومات الله تعالى على اربعة اقسام احدها جملة الموجودات وثانيها جملة المعدومات
وثالثها ان كل واحد من المعدومات لو كان موجودا كيف يكون حاله والرابع ان كل واحد من الموجودات لو كان معدوما كيف يكون حاله فالقسمان الاولان علم بالواقع
والقسمان الثانيان علم بالمقدر الذي هو غير واقع فقوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم من القسم الثاني وهو العلم بالمقدورات وليس من اقسام العلم بالواقعات ونظيره قوله
تعالى حكاية عن المنافقين لئن اخرجتم لنخرجن معكم وان قوتلتم لننصرنكم وقال تعالى لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار فعلم انه تعالى

في المعدوم انه لو كان موجودا كيف يكون حاله وايضا قوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فاخبر عن المعدوم انه لو كان موجودا كيف يكون حاله قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون في الاية مسائل المسألة الاولى قال ابو عبيدة والزجاج استجيبوا معناه
اجيبوا وانشد قول الشاعر فلم يستجبه عند ذاك مجيب المسألة الثانية اكثر الفقهاء على ان ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من امره الله
تعالى بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الاية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله تعالى اليه فان قيل قوله استجيبوا امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه
فيرجع حاصل هذا الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب بناء على ان هذا الامر للوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امر الله تعالى به فهو مرغب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا على هذا المعنى لكان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة
وهي الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتاكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جاريا مجرى التهديد والوعيد
وذلك لا يليق الا بالايجاب الوجه الثاني في الاستدلال بهذه الاية على ثبوت هذا المطلوب ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مر على باب ابي بن كعب فناداه
وهو في الصلوة فعجل في الصلوة ثم جاء فقال ما منعك عن اجابتي قال كنت اصلي قال الم تخبر فيما اوحي الي استجيبوا لله وللرسول قال لاجرم لا تدعوني الا اجبت
الاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما دعاه فلم يجبه لامه على ترك الاجابة وتمسك في تقرير ذلك اللوم بهذه الاية فلولا دلالة هذه الاية على الوجوب لما
صح ذلك الاستدلال ولقائل ان يقول مثله الا وهل هذا الوجوب ام لا مسألة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بخبر الواحد ضعيف لانا لا نسلم ان مسألة الامر يفيد الوجوب
مسألة قطعية بل هي عندنا مسألة ظنية لان المقصود منها العمل والدلائل الظنية كافية في المطالب العملية فان قالوا انه تعالى ما امر بالاجابة على الاطلاق بل بشرط خاص
وهو قوله اذا دعاكم لما يحييكم فلم قلتم ان هذا الشرط حاصل في جميع الاوامر قلنا قصة ابي بن كعب تدل على ان الحكم عام وغير مخصوص بشرط معين وايضا فلا يمكن حمل الحيوة ها هنا
على نفس الحيوة لان احياء الحي محال فوجب حمله على شيء آخر وهو الفوز بالثواب وكل ما دعا الله تعالى اليه ورغب فيه فهو مشتمل على الثواب فكان هذا الحكم عاما في جميع الاوامر وذلك
يفيد المطلوب المسألة الثالثة ذكروا في قوله تعالى اذا دعاكم لما يحييكم وجوها الاول قال السدي هو الايمان والاسلام وفيه الحيوة لان الايمان حيوة القلب والكفر موته
يدل عليه قوله تعالى يخرج الحي من الميت قيل المؤمن من الكافر والثاني قال قتادة يعني القرآن اي اجيبوا الى ما في القرآن ففيه الحيوة والنجاة والعصمة وانما سمي القرآن بالحيوة
لان القرآن سبب العلم والعلم حيوة فجاز ان يسمى سبب الحيوة بالحيوة والثالث قال الاكثرون قوله لما يحييكم هو الجهاد ثم في تسمية الجهاد بالحيوة وجوها احدها ان وهن احد
العدوين حيوة للعدو الثاني فامر المسلمين انما يقوى ويعظم بسبب الجهاد مع الكفار وثانيها ان الجهاد سبب لحصول الشهادة وهي توجب الحيوة الدائمة قال تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وثالثها ان الجهاد قد يفضي الى القتل والقتل يوصل الى الدار الاخرة والدار الاخرة معدن الحيوة قال تعالى
وان الدار الاخرة لهي الحيوان اي الحيوة الدائمة والقول الرابع لما يحييكم اي لكل حق وصواب وعلى هذا التقدير فيدخل فيه القرآن والايمان والجهاد وكل اعمال البر والطاعة
والمراد من قوله لما يحييكم الحيوة الطيبة الدائمة كما قال تعالى فلنحيينه حيوة طيبة المسألة الرابعة قوله تعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه يختلف تفسيره باختلاف
الناس في الجبر والقدر اما القائلون بالجبر فقال الواحدي حكاية عن ابن عباس والضحاك يحول بين الكافر وطاعته وبين المؤمن ومعصيته فالسعيد من اسعده الله تعالى
والشقي من اشقاه الله تعالى والقلوب بيد الله تعالى يقلبها كيف يشاء فاذا اراد علم كون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعلوم ولا يعلم ذلك الا اذا حال بينه وبين قلبه واقول قد دللنا
بالبراهين العقلية على صحة قولنا ان الامر كذلك وذلك لان الاحوال القلبية اما العقائد واما الارادات والدواعي اما العقائد فهي اما العلم واما الجهل اما العلم فيمتنع ان
يقصد الفاعل الى تحصيله الا اذا علم كونه علما ولا يعلم ذلك الا اذا اراد الكافر ان يومن والله تعالى لا يريد ايمانه حال بينه وبين قلبه واذا اراد المؤمن ان يكفر والله تعالى لا يريد كفره
سبق علمه بالمعلوم فذلك يوجب توقف الشيء على نفسه واما الجهل فالانسان البتة لا يختاره ولا يريده الا اذا ظن ان ذلك الاعتقاد علم ولا يحصل له هذا الظن الا بسبق جهل آخر
وذلك ايضا يوجب توقف الشيء على نفسه واما الدواعي والارادات فحصولها ان لم يكن بفاعل يلزم الحدوث لا عن محدث وان كان بفاعل فذلك الفاعل اما العبد واما الله تعالى
والاول باطل والا لزم توقف ذلك القصد على قصد آخر وهو محال فتعين ان يكون فاعل الاعتقادات والارادات والدواعي هو الله تعالى فنطق القرآن بان
القلوب بيد الله تعالى والدلائل العقلية دلت على ذلك فثبت ان الحق ما ذكرناه واما القائلون بالقدر فقالوا لا يجوز ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم وبيانه من وجوه
الاول قال الجبائي انه لو حال الله تعالى بينه وبين الايمان فهو عاجز وامر العاجز سفه ولو جاز ذلك لجاز ان يامرنا الله تعالى بصعود السماء وقد اجمعوا على ان الله تعالى
لا يامر بالصلوة قائما فكيف يجوز ذلك على الله تعالى وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال في الظهار فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاسقط فرض
الصوم عمن لا يستطيعه الوجه الثاني انه تعالى امر بالاستجابة لله وللرسول فذكر هذا الكلام في معرض الزجر والتحذير عن ترك الاجابة ولو كان المراد ما ذكرتم لكان
ذلك عذرا قويا في ترك الاجابة ولا يكون زاجرا عن ترك الاجابة الوجه الثالث انه تعالى انزل القرآن ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول
ولو كان المعنى ما ذكرتم لصارت هذه الاية من اقوى الدلائل للكفار على الرسول ولقالوا انه تعالى منعنا من الايمان فكيف يامرنا به فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الاية على ما ذكره
اهل الجبر قالوا ونحن نذكر في الاية وجوها اخر فالاول انه تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بسبب الموت يعني بادروا الى الاستجابة [illegible] قبل

الموت الذي لا بد منه فيحول بينكم وبين الطاعة والتوبة قال القاضي ولذلك قال تعالى عقيبه ما يدل عليه وهو قوله وانه اليه تحشرون والمقصود من هذه الاية الحث على الطاعة قبل
نزول الموت الذي يمنع منها الثاني ان المراد انه تعالى يحول بين المرء وبين ما يتمناه ويريده بقلبه فان يحول دون الامل فكانه قيل بادروا الى الاعمال الصالحة ولا تعتمدوا على
ما يقع في قلوبكم من توقع طول البقا فان ذلك غير موثوق به وانما حسن اطلاق لفظ القلب على الاماني الحاصلة في القلب لان تسمية الشيء باسم ظرفه جائز كقولهم سال الوادي الثالث
ان المؤمنين كانوا خائفين من القتال يوم بدر فكانه قيل لهم سارعوا الى الطاعة ولا يمنعكم عنها ما تجدون في قلوبكم من الضعف فان الله تعالى يحول بين قلوبكم وبين تلك الاحوال فيبدل الضعف
بالقوة والجبن بالشجاعة لانه تعالى مقلب القلوب الرابع قال مجاهد المراد من القلب هنا العقل فكان المعنى انه تعالى يحول بين المرء وعقله والمعنى بادروا الى الاعمال الصالحة وانتم تعقلون
وانكم لا تامنون زوال العقول التي عند زوالها يبطل التكليف وجعل القلب كناية عن العقل جائز كما قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي لمن كان له عقل الخامس قال
الحسن معناه ان الله حائل بين المرء وبين قلبه والمعنى ان قربه تعالى من عبده اشد من قرب العبد منه والمقصود من التنبيه على انه تعالى لا يخفى عليه شيء مما في باطن العبد ومما في ضميره
ونظيره قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب لاصحاب الجبر والقدر ثم قال تعالى وانه اليه تحشرون واعلموا انكم اليه تحشرون اي
الى الله تعالى ولا تكونون مهملين معطلين وفيه ترغيب شديد في العمل وتحذير عن الكسل قوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا ان الله
شديد العقاب اعلم انه تعالى لما حذر الانسان ان يحال بينه وبين قلبه فكذلك حذره من الفتن والمعنى واحذروا فتنة ان نزلت بكم لم تقتصر على الظالمين خاصة بل تتعدى اليكم جميعا و
تصل الى الصالح والطالح عن الحسن نزلت في علي وعمار وطلحة والزبير وهو يوم الجمل خاصة قال الزبير نزلت فينا وقرأناها زمانا وما ظننا انا اهلها فاذا نحن المعنيون بها
عن السدي نزلت في اهل بدر فاقتتلوا يوم الجمل وروي ان الزبير كان يساير النبي يوما اذ اقبل علي عليه السلام فضحك اليه الزبير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف حبك لعلي
قال يا رسول الله احبه كحبي لولدي واشد فقال فكيف انت اذا سرت تقاتله فان قيل كيف جاز دخول النون المؤكدة في جواب الامر قلنا فيه وجهان الاول انه جواب الامر
فيه وجهان الاول ان جوابا للامر بلفظ النهي ومتى كان كذلك جاز ادخال النون المؤكدة في ذلك النهي كقولك انزل عن الدابة لا تطرحك وكقوله تعالى يا ايها النمل ادخلوا
مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده والثاني ان التقدير واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة الا انه جاء بصيغة النهي مبالغة في نفي اختصاص الفتنة بالظالمين كان
الفتنة نهيت عن ذلك الاختصاص وقيل لها لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة والمراد منه المبالغة في عدم الاختصاص على سبيل الاستعارة ثم قال واعلموا ان الله شديد
العقاب والمراد منه الحث على لزوم الاستقامة خوفا من عقاب الله تعالى فان قيل حاصل الكلام في الاية انه تعالى يخوفهم من عذاب لو نزل لعم المذنب وغيره وكيف يليق برحمة
الرحيم الحكيم ان يوصل الفتنة والعذاب الى من لم يذنب قلنا انه تعالى قد ينزل الموت والفقر والعمى والزمانة بعبيده ابتداء اما لانه تعالى حسن ذلك بحكم المالكية او لانه تعالى
علم اشتمال ذلك على نوع من انواع الصلاح على اختلاف المذهبين واذا جاز ذلك لاحد هذين الوجهين فكذا هاهنا والله اعلم قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل
مستضعفون في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فآواكم وايدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون اعلم انه تعالى لما امرهم بطاعة الله وطاعة
رسوله ثم امرهم باتقاء المعصية اكد ذلك التكليف بهذه الاية وذلك لانه تعالى بين انهم كانوا قبل ظهور الرسول في غاية القلة والذلة وبعد ظهوره صاروا في غاية العزة والرفعة
وذلك يوجب عليهم الطاعة وترك المخالفة اما شرح الاحوال التي كانوا عليها قبل ظهور محمد صلى الله عليه وآله وسلم فمن وجوه الاول انهم كانوا قليلين في العدد وثانيها
انهم كانوا مستضعفين والمراد ان غيرهم يستضعفهم والمراد من هذا الاستضعاف انهم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس والمعنى انهم كانوا اذا خرجوا من بلدهم يخافون
ان يتخطفهم العرب لانهم كانوا يخافون من مشركي العرب لقربهم منهم وشدة عداوتهم لهم ثم بين تعالى انهم بعد ان كانوا كذلك قلب تلك الاحوال بالسعادات والخيرات فاولها
انه آواهم والمراد منه انه تعالى نقلهم الى المدينة فصاروا آمنين من شر الكفار وثانيها قوله وايدكم بنصره والمراد منه وجوه النصر يوم بدر وثالثها قوله ورزقكم من الطيبات
وهو انه تعالى احل لهم الغنائم بعد ان كانت محرمة على من قبل هذه الامة ثم قال لعلكم تشكرون اي نقلناكم من الشدة الى الرخاء ومن البلاء الى النعماء والآلاء حتى تشتغلوا بالشكر
والطاعة فكيف يليق بكم ان تشتغلوا بالمنازعة والمخاصمة بسبب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون واعلموا
انما اموالكم واولادكم فتنة وان الله عنده اجر عظيم واعلم انه تعالى لما ذكر انه رزقهم من الطيبات فهاهنا منعهم من الخيانة وهاهنا مسائل المسألة الاولى اختلفوا في المراد
بتلك الخيانة على اقوال الاول قال ابن عباس نزلت هذه الاية في ابي لبابة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى قريظة لما حاصرهم وكان اهله وولده فيهم فقالوا يا ابا لبابة
ما ترى لنا انزل على حكم سعد بن معاذ فينا فاشار ابو لبابة الى حلقه انه الذبح فلا تفعلوا فكان ذلك منه خيانة لله ورسوله والثاني قال السدي كانوا يسمعون الشيء من النبي
صلى الله عليه وآله وسلم فيفشونه ويلقونه الى المشركين فنهاهم الله تعالى عن ذلك الثالث قال ابن زيد نهاهم الله تعالى ان يخونوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر
الرابع عن جابر بن عبد الله ان ابا سفيان خرج من مكة فعلم النبي عليه الصلوة والسلام خروجه وعزم على الذهاب اليه فكتب رجل من المنافقين اليه ان محمدا يريدكم فخذوا حذركم فانزل الله
هذه الاية الخامس قال الزهري والكلبي نزلت في حاطب بن ابي بلتعة حين كتب الى اهل مكة لما هم النبي عليه الصلوة والسلام الخروج اليها حكاه الاصم قال القاضي الاقرب ان خيانة الله
غير خيانة رسوله وخيانة الرسول غير خيانة الامانة لان العطف يقتضي المغايرة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم ان لا يخونوا الغنائم وجعل ذلك خيانة لله تعالى لانه خيانة
لعطيته وخيانة لرسوله لانه القيم بقسمتها فمن خانها فقد خان الرسول وهذه الغنيمة قد جعلها الله تعالى امانة في ايدي الغانمين والزمهم ان [illegible] شيئا منها فصارت وديعة

اما بقبل الموع فمن خان منهم فيما اتفق خان امانة الله اذ الخيانة ضد الامانة قال ويحتمل ان يريد بالامانة كل ما تعبد به وعلى هذا التقدير فيدخل فيه الغنيمة وغيرها وكان حمل الآية على اداء التكاليف باسرها على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا اخلال واما الوجوه المذكورة في سبب نزول هذه الآية فهي داخلة فيها لكن لا يجب قصر الآية عليها لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف معنى الخون النقص كما ان معنى الوفاء التمام ومنه تخونه اذا تنقصه ثم استعمل في ضد الامانة والوفاء لانك اذا خنت الرجل في شيء فقد ادخلت عليه النقصان المسئلة الثالثة في قوله وتخونوا اماناتكم وجهان الاول التقدير ولا تخونوا اماناتكم والدليل عليه ما روي في حرف ابن عبد الله لا تخونوا اماناتكم الثاني التقدير لا تخونوا الله والرسول فانكم ان فعلتم ذلك فقد خنتم اماناتكم والعرب قد تذكر الجواب بالفاء تارة واخرى بالواو ومنهم من انكر ذلك والاول وانتم تعلمون فيه وجوه الاول وانتم تعلمون انكم تخونون يعني ان الخيانة توجد منكم عن تعمد لا عن سهو الثاني وانتم علماء تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن ثم انه لما كان الداعي الى الاقدام على الخيانة هو حب الاموال والاولاد نبه تعالى على انه يجب على العاقل ان يحترز عن المضار المتولدة من ذلك الحب فقال تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة لانها تشغل القلب بالدنيا وتصير حجابا عن خدمة المولى ثم قال وان الله عنده اجر عظيم تنبيها على ان سعادات الآخرة خير من سعادات الدنيا لانها اعظم في الشرف واعظم في القوة واعظم في المدة لانها تبقى بقاء لا نهاية له فهذا هو المراد من وصف الله الاجر الذي عنده بالعظيم ويمكن ان يتمسك بهذه الآية في بيان ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح بهذه الآية لان الاشتغال بالنوافل يفيد الاجر العظيم عند الله والاشتغال بالنكاح يفيد الولد ويوجب الحاجة الى المال وذلك فتنة ومعلوم ان ما افضى الى الاجر العظيم عند الله فهو خير مما افضى الى الفتنة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم واعلم انه تعالى لما حذر من الفتنة بالاموال والاولاد رغب في التقوى التي توجب ترك الميل والهوى في محبة الاموال والاولاد وفي الآية مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ادخال الشرط في الحكم انما يحسن في حق من كان جاهلا بعواقب الامور وذلك لا يليق بالله تعالى والجواب ان قولنا ان كان كذا كان كذا لا يفيد الا كون الشرط مستلزما للجزاء فاما ان وقوع الشرط مشكوك فيه او معلوم فذلك غير مستفاد من هذا اللفظ سلمنا انه يفيد هذا الشك الا انه تعالى يعامل العباد في الجزاء معاملة الشاك وعليه يخرج قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين المسئلة الثانية هذه القضية الشرطية شرطها شيء واحد وهو تقوى الله تعالى وذلك يتناول الاتقاء والله تعالى في جميع الكبائر وانما خصصنا هذا بالكبائر لانه تعالى ذكر في الجزاء تكفير السيئات والجزاء يجب ان يكون مغايرا للشرط فحملنا التقوى على تقوى الكبائر وحملنا السيئات على الصغائر ليظهر الفرق بين الشرط والجزاء واما الجزاء المرتب على هذا الشرط فامور الاول قوله تعالى يجعل لكم فرقانا والمعنى انه تعالى يفرق بينهم وبين الكفار ولما كان اللفظ مطلقا وجب حمله على جميع الفروق الحاصلة بين المؤمنين وبين الكفار فنقول هذا الفرقان اما ان يعتبر في احوال الدنيا او في احوال الآخرة اما في احوال الدنيا فاما ان يعتبر في احوال القلوب وهي الاحوال الباطنة وفي الاحوال الظاهرة اما في احوال القلوب فامور احدها انه تعالى يخص المؤمنين بالهداية والمعرفة وثانيها انه يخص قلوبهم وصدورهم بالانشراح كما قال فمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وثالثها انه يزيل الغل والحقد والحسد عن قلوبهم ويزيل المكر والخداع عن صدورهم مع ان المنافق والكافر يكون قلبه مملوا من هذه الاحوال الخبيثة والاخلاق الذميمة والسبب في حصول هذه الامور ان القلب اذا صار مستغرقا بطاعة الله تعالى زالت عنه كل هذه الظلمات لان معرفة الله تعالى نور وهذه الاخلاق ظلمات واذا ظهر النور فلا بد من زوال الظلمة واما في الاحوال الظاهرة فانه تعالى يخص المؤمنين بالعلو والفتح والظفر والنصر كما قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وكما قال ليظهره على الدين كله واما الكافر والفاسق فبالعكس من ذلك واما في احوال الآخرة فالثواب والمنافع الدائمة والتعظيم من الله تعالى والملائكة وكل هذه الاحوال داخلة في الفرقان ثم النوع الثاني من الاجزية المرتبة على التقوى قوله ويكفر عنكم سيئاتكم فنقول ان حملنا قوله ان تتقوا على الاتقاء عن الكفر كان المراد بقوله ويكفر عنكم سيئاتكم جميع السيئات التي وجدت قبل الكفر وان حملناه على الاتقاء عن الكبائر كان المراد من هذا تكفير الصغائر والنوع الثالث قوله ويغفر لكم واعلم ان المراد من تكفير السيئات سترها في الدنيا ومن المغفرة ازالتها في القيامة لئلا يلزم التكرار والله اعلم ثم قال والله ذو الفضل العظيم ومن كان كذلك فانه اذا وعد بشيء وفى به وانما قلنا ان فضل الله اعظم من فضل غيره لوجوه الاول ان كل من سوى الحق سبحانه فانه لا يتفضل ولا يحسن الا اذا حصلت في قلبه داعية الافضال والاحسان وتلك الداعية حادثة فلا بد لها من محدث وهو الله تعالى وعند هذا ينكشف ان المتفضل ليس الا الله الذي خلق تلك الداعية الموجبة لذلك الفعل الثاني ان كل من يتفضل فانه يستفيد منه نوعا من انواع الكمال اما عوضا من المال او عوضا من المدح والثناء واما عوضا من نوع آخر وهو دفع الآلام الحاصلة في القلب بسبب الرقة الجنسية والله تعالى يعطي ويتفضل ولا يطلب شيئا من الاعواض لانه كامل لذاته وما كان حاصلا للذات امتنع ان يستفيد من غيره الثالث ان كل من يتفضل على الغير فان المتفضل عليه يصير ممنونا من ذلك المتفضل وذلك نقصان اما الحق سبحانه فهو الموجد لذات كل ما عداه ولجميع صفاته فلا يحصل الاستنكاف من قبول احسانه الرابع ان كل من يتفضل على غيره فانه لا ينتفع المتفضل عليه بذلك التفضل الا اذا حصل له عين باصرة واذن سامعة ومعدة هاضمة حتى ينتفع بذلك الاحسان وعند هذا ينكشف ان المتفضل هو الله تعالى في الحقيقة فثبت بهذه الوجوه صحة قوله والله ذو الفضل العظيم قوله تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين اعلم انه تعالى لما ذكر المؤمنين نعمته عليهم بقوله واذكروا اذ انتم قليل فكذا ذكر رسوله نعمته عليه وهو دفع كيد المشركين ومكر الماكرين عنه وهذه السورة مدنية قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغيرهم من المفسرين ان مشركي قريش تآمروا في دار الندوة ودخل عليهم ابليس في صورة شيخ وذكر انه من اهل نجد فقال بعضهم قيدوه نتربص به ريب المنون فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يغضب له قومه فيسفك

الدماء وقال بعضهم اخرجوه عنكم تستريحوا من اذاه لكم فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يجمع طائفة على نفسه ويقاتلكم بهم وقال ابو جهل الرأي ان نجمع من كل قبيلة رجلا فيضربوه باسيافهم ضربة واحدة فاذا قتلوه تفرق دمه في القبائل فلا يقوى بنو هاشم على محاربة قريش كلها فيرضون بالدية فقال ابليس هذا هو الرأي الصواب فاوحى الله تعالى الى نبيه بذلك واذن له في الخروج الى المدينة وامره ان لا يبيت في مضجعه واذن له في الهجرة فامر عليا ان يبيت في مضجعه وقال له اتشح ببردتي فانه لن يخلص اليك امر تكرهه وباتوا مترصدين فلما اصبحوا ساروا الى مضجعه فابصروا عليا فبهتوا وخيب الله تعالى سعيهم فقوله ليثبتوك قال ابن عباس ليوثقوك ويشدوك وكل من كان شد فقد اثبت لانه لا يقدر على الحركة ولهذا يقال لمن اشتدت به علة او جراحة تمنعه من الحركة فقد اثبت فلان فهو مثبت وقيل ليحبسوك وقيل ليثبتوك في بيت فحذف المحل لوضوح معناه وقرأ بعضهم ليثبتوك بالتشديد وقرأ النخعي ليبيتوك من البيات وقوله او يقتلوك وهو الذي حكيناه عن ابي جهل او يخرجوك اي من مكة ولما ذكر تعالى هذه الاقسام الثلاثة قال ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين فقد ذكرنا في سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين تفسير المكر في حق الله تعالى والحاصل انهم احتالوا في ابطال امر محمد عليه الصلاة والسلام والله تعالى نصره وقواه فضاع فعلهم وظهر صنع الله تعالى قال القاضي القصة التي ذكرها ابن عباس موافقة للقرآن الا ما فيها من حديث ابليس فانه زعم انه كانت صورته موافقة لصورة الانس وذلك باطل لان ذلك التغيير اما ان يكون من فعل الله تعالى او من فعل ابليس والاول باطل لانه لا يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك ليلتبس الكفار في المكر والثاني ايضا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يقدر ابليس على تغيير صورة نفسه واعلم ان هذا النزاع عجيب فانه لما سلم ان الله تعالى اقدر ابليس على انواع الوساوس فكيف يبعد منه ان يقدره على تغيير صورة نفسه فان قيل كيف قال والله خير الماكرين ولا خير في مكرهم قلنا فيه وجوه احدها ان يكون المراد اقوى الماكرين فوضع خير موضع اقوى واشد تنبيها على ان كل مكر فانه يبطل في مقابلة فعل الله تعالى وثانيها ان يكون المراد من قوله خير الماكرين انه قدر في مكرهم ما يكون خيرا وحسنا وثالثها ان يكون المراد من قوله خير الماكرين ليس هو التفضيل بل المراد انه في نفسه خير كما يقال الثريد خبز من الله والله اعلم قوله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى لما حكى مكرهم في ذات محمد عليه الصلاة والسلام حكى مكرهم في دين محمد عليه الصلاة والسلام روي ان النضر بن الحارث خرج الى الحيرة تاجرا واشترى احاديث كليلة ودمنة وكان يقعد مع المستهزئين وهو منهم فيقرأ عليهم اساطير الاولين وكان يزعم انها مثل ما يذكره محمد عليه الصلاة والسلام من قصص الاولين فهذا هو المراد من قوله قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين وههنا موضع البحث وهو ان الاعتماد في كون القرآن معجزا على انه عليه السلام تحدى العرب بالمعارضة فلم يأتوا بمثله وهذا اشارة الى انهم اتوا بتلك المعارضة وذلك يوجب سقوط الدليل المذكور والجواب ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله لو نشاء لقلنا مثل هذا يدل على انه ما شاء ذلك القول وما قال فثبت ان النضر بن الحارث اقر انه ما اتى بالمعارضة وانما اخبر انه لو شاء لاتى بها وهذا ضعيف لان المقصود انما يحصل لو اتوا بالمعارضة اما مجرد هذا القول فلا فائدة فيه والشبهة الثانية لهم قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بنوع آخر من العذاب اشق منه علينا فان قيل هذا الكلام يوجب الاشكال من وجهين الاول ان قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم حكاه الله تعالى عن الكفار فكان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القرآن فقد حصلت المعارضة في هذا القدر وايضا حكى عنهم انهم قالوا في سورة بني اسرائيل وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وذلك ايضا كلام الكفار فقد حصل من كلامهم ما يشبه نظم القرآن ومعارضته وذلك يدل على حصول المعارضة الثاني ان كفار قريش كانوا معترفين بوجود الاله وقدرته وحكمته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد عليه الصلاة والسلام بنزول العذاب فلو كان نزول القرآن معجزا لعرفوا كونه معجزا لانهم ارباب الفصاحة والبلاغة ولو عرفوا ذلك لكان اقل الاحوال ان يصيروا شاكين في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ولو كانوا كذلك لما اقدموا على قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق فامطر علينا حجارة من السماء لان المتوقف الشاك لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة وحيث اتوا بهذه المبالغة علمنا انه ما لاح لهم في القرآن وجه من وجوه المعجزة والجواب عن الاول ان الاتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفي لحصول المعارضة لان هذا المقدار كلام قليل لا يظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة وهذا الجواب لا يمشي الا اذا قلنا ان التحدي ما وقع بجميع السور وانما وقع بالسور الطويلة التي يظهر فيها قوة الكلام والجواب عن الثاني هب انه لم يظهر لهم الوجه في كون القرآن معجزا الا انه لما كان معجزا في نفسه فسواء عرفوا ذلك الوجه ام لم يعرفوا فانه لا يتفاوت الحال فيه والله اعلم المسئلة الثانية قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك قال الزجاج القراءة نصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل ولا موضع لها وهي بمنزلة ما المؤكدة ودخلت ليعلم ان قوله الحق ليس بصفة لهذا وانما هو خبر قال ويجوز هو الحق رفعا ولا اعلم احدا قرأ بها ولا اختلاف بين النحويين في اجازتها ولكن القراءة سنة وروى صاحب الكشاف عن الاعمش انه قرأ بها واعلم انه تعالى لما حكى هاتين الشبهتين لم يذكر الجواب عن الشبهة الاولى وهو قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا ولكنه ذكر الجواب عن الشبهة الثانية وهو قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان تقدير الجواب ان الكفار لما بالغوا وقالوا اللهم ان كان محمد محقا في قوله فامطر علينا حجارة من السماء ذكر تعالى ان محمدا وان كان محقا في قوله الا انه مع ذلك لا يمطر الحجارة على اعدائه وعلى منكري

بوجه لسبب الاول ان محمدا ما دام يكون حاضرا معهم فانه تعالى لا يفعل بهم ذلك تعظيما له وايضا فلعادة الله تعالى مع جميع الانبياء المتقدمين فانه لم يعذب اهل قرية الا بعد ان اخرج
رسولهم منها كما كان في حق هود وصالح ولوط فان قيل لما كان حضوره فيهم مانعا من نزول العذاب عليهم فكيف قال قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من الاول عذاب
الاستيصال وعن الثاني العذاب الحاصل بالمحاربة والمقاتلة والسبب الثاني قوله وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفي تفسيره وجوه الاول وما كان الله معذب هؤلاء
الكفار وفيهم مؤمنون يستغفرون فاللفظ وان كان عاما الا ان المراد بعضهم كما يقال قتل اهل المحلة رجلا وقدم اهل البلدة الفلانية على الفساد والمراد بعضهم والثاني
وما كان الله معذب هؤلاء الكفار وفي علم الله تعالى ان يكون لهم اولاد يؤمنون بالله ويستغفرونه فوصفوا بصفة اولادهم وذراريهم والثالث قال قتادة والسدي
وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون اي لو استغفروا لم يعذبوا وكان المطلوب من هذا الكلام استدعاء الاستغفار منهم اي لو اشتغلوا بالاستغفار لما عذبهم الله تعالى
ولهذا ذهب بعضهم الى ان الاستغفار ههنا بمعنى الايمان والمعنى انه كان معهم قوم كان في علم الله تعالى ان يسلموا منهم ابو سفيان بن الحارث بن المطلب والحارث بن هشام وحكيم
بن حزام وعدد كثير والمعنى وما كان الله معذبهم مع ان في علم الله تعالى ان فيهم من يؤول امره الى الايمان قال اهل المعاني دلت هذه الاية على ان الاستغفار امان وسلامة من
العذاب قال ابن عباس كان فيهم امانان نبي الله والاستغفار اما النبي فقد مضى واما الاستغفار فهو باق الى يوم القيمة ثم قال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله واعلم انه تعالى
بين في الاية الاولى انه لا يعذبهم ما دام الرسول فيهم وذكر في هذه الاية انه يعذبهم فكان المعنى انه لا يعذبهم اذا خرج الرسول من بينهم ثم اختلفوا في هذا العذاب فقال بعضهم
لحقهم هذا العذاب المتوعد به يوم بدر وقيل بل يوم فتح مكة وقال ابن عباس هذا العذاب هو عذاب الاخرة والعذاب الذي نفاه عنهم هو عذاب الدنيا ثم بين تعالى ما لاجله
يعذبهم فقال وهم يصدون عن المسجد الحرام وقد ظهر في الاخبار انهم كيف صدوا عن ذلك عام الحديبية ونبه على انهم يصدون لادعائهم انهم اولياؤه ثم بين
بطلان هذه الدعوى بقوله وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون الذين يحترزون عن المنكرات كالذي كانوا يفعلون عند البيت فلهذا السبب قال وما كان صلوتهم
عند البيت الا مكاء وتصدية والمقصود بيان ان من كان هذه حاله لم يكن وليا للمسجد الحرام فهم اذن اهل لان يقتلوا بالسيف ويحاربوا فقتلهم الله يوم بدر واعز الاسلام
بذلك على ما تقدم شرحه قوله تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون اعلم انه تعالى لما بين في حق الكفار انهم ليسوا
اولياء البيت الحرام قال ان اولياؤه الا المتقون بين بعده ما له خرجوا من ان يكونوا اولياء البيت وهو ان صلوتهم عند البيت وعبادتهم ان كان بالمكاء والتصدية قال
صاحب الكشاف المكاء فعال بوزن الثغاء والرغاء من مكا يمكو اذا صفر ومنه المكاء وهو طائر يألف الريف وجمعه مكاكي سمي بذلك لكثرة مكائه
واما التصدية فهي التصفيق يقال صدى يصدي تصدية اذا صفق بيديه وفي اصله قولان الاول انها من الصدى وهو الصوت الذي يرجع من الجبل الثاني قال ابو عبيدة
تصددة فابدلت الياء من الدال ومنه قوله اذا قومك منه يصدون اي يعجون وانكر بعضهم هذا الكلام والازهري صحح قول ابي عبيدة وقال اصله تصدد فكثرت الدالات
فقلبت احديهما ياء اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس كانت قريش يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون وقال مجاهد كانوا يعارضون النبي صلى الله عليه وسلم في
الطواف ويستهزؤن به ويصفرون ويخلطون عليه صلوته فعلى قول ابن عباس المكاء والتصدية كانا نوع عبادة لهم وعلى قول مجاهد ومقاتل كانا ايذاء للنبي والاول اقرب
لقوله تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فان قيل المكاء والتصدية ما كانا من جنس الصلوة فكيف جاز استثناؤهما عن الصلوة قلنا فيه وجوه الاول انهم كانوا
يعتقدون ان المكاء والتصدية من جنس الصلوة فخرج هذا الاستثناء على حسب معتقدهم الثاني ان هذا كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة كما
ههنا الثالث الغرض منه ان من كان المكاء والتصدية صلوته فلا صلوة له كما تقول العرب ما لفلان عيب الا السخاء يريد من كان السخاء عيبه فلا عيب له ثم قال تعالى فذوقوا العذاب
بما كنتم تكفرون قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا
الى جهنم يحشرون ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم اولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما شرح
احوال الكفار في الطاعات البدنية اتبعها بشرح احوالهم في الطاعات المالية قال مقاتل والكلبي نزلت في المطعمين يوم بدر وكانوا اثني عشر رجلا من كبار قريش وقال
سعيد بن جبير ومجاهد نزلت في ابي سفيان وانفاقه المال على حرب محمد عليه الصلوة والسلام يوم احد وكان استاجر ليوم احد الفين من الاحابيش سوى من استجاش من العرب وانفق عليهم
اربعين اوقية والاوقية اثنان واربعون مثقالا هكذا قاله صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم انما ينفقون هذا المال ليصدوا عن سبيل الله اي كان غرضهم في الانفاق الصد عن اتباع
محمد عليه الصلوة والسلام وهو سبيل الله وان لم يكن عندهم كذلك ثم قال تعالى فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة يعني انه سيقع هذا الانفاق ويكون عاقبته الحسرة لانه يذهب المال ولا
يحصل المقصود بل يصيرون مغلوبين في اخر الامر كما قال تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي والذين كفروا الى جهنم يحشرون وفيه بحثان البحث الاول انه لم يقل الى جهنم يحشرون لانه كان فيهم
من اسلم بل قال الذين بقوا على الكفر يكون حالهم كذلك البحث الثاني ان ظاهر قوله الى جهنم يحشرون يفيد انه لا يكون حشرهم الا الى جهنم لان تقديم الخبر يفيد الحصر واعلم ان المقصود من هذا
انهم لا يستفيدون من بذلهم اموالهم من تلك الانفاقات الا الحسرة والخيبة في الدنيا والعذاب الشديد في الاخرة وذلك يوجب الزجر العظيم عن ذلك الانفاق ثم قال ليميز الله الخبيث من
الطيب وفيه قولان الاول ليميز الله الفريق الخبيث من الكفار من الفريق الطيب من المؤمنين فيجعل الفريق الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا وهو عبارة عن الجمع والضم حتى يتراكموا كقوله تعالى
كادوا يكونون عليه لبدا يعني لفرط ازدحامهم اولئك اشارة الى الفريق الخبيث والقول الثاني المراد من الخبيث نفقة الكافر على عداوة محمد عليه الصلوة والسلام وبالطيب نفقة المؤمن على جهاد الكفار كانفاق

ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما في نصرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيضم الله تعالى تلك الامور الخبيثة بعضها على بعض فيلقيه في جهنم ويعذبهم بها كقوله فتكوى بها جباههم وجنوبهم
واللام في قوله ليميز الله الخبيث على القول الاول متعلق بقوله ثم تكون عليهم حسرة ثم قال اولئك هم الخاسرون وهو اشارة الى الذين كفروا قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين اعلم انه تعالى لما بين ضلالهم في عباداتهم البدنية وفي عباداتهم المالية ارشدهم الى طريق الصواب فقال قل للذين
كفروا وفيه مسايل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قل للذين كفروا اي قل لاجلهم هذا القول وهو ان ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم به لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وقرأ ابن مسعود
هكذا المسئلة الثانية المعنى ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن الكفر وعداوة الرسول ودخلوا في الاسلام والتزموا شرايعه غفر الله لهم ما قد سلف من كفرهم وعداوتهم للرسول
وان عادوا اليه واصروا عليه فقد مضت سنة الاولين منهم الذين حاق بهم مكرهم يوم بدر والثاني فقد مضت سنة الاولين ممن تحزبوا على انبيائهم من الامم فدمروا فليتوقعوا
مثل ذلك ان لم ينتهوا الثالث معناه ان الكفار اذا انتهوا عن الكفر واسلموا غفر لهم ما قد سلف من الكفر والمعاصي وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين وهي قوله تعالى كتب
الله لاغلبن انا ورسلي ولقد سبقت كلمتنا ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون المسئلة الثالثة اختلف الفقهاء في ان توبة الزنديق هل تقبل
ام لا والصحيح انها مقبولة لوجوه الاول هذه الاية فان قوله قل للذين كفروا يتناول جميع انواع الكفر وقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل الزنديق لا يعلم من حاله
انه هل انتهى عن زندقته ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر كما قال نحن نحكم بالظاهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه الثاني لا شك انه مكلف بالرجوع ولا طريق له الا
بهذه التوبة فلو لم تقبل لزم تكليف ما لا يطاق الثالث قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات المسئلة الرابعة احتج اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بهذه الاية
على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين بها لكان اما ان يكونوا مخاطبين بها مع الكفر او بعد زوال الكفر والاول باطل بالاجماع والثاني باطل
لان هذه الاية تدل على ان الكافر بعد الاسلام لا يؤاخذ بشيء مما مر عليه في زمان الكفر وايجاب قضاء تلك العبادات ينافي ظاهر هذه الاية المسئلة الخامسة احتج ابو حنيفة رحمه الله
بهذه الاية على ان المرتد اذا اسلم فانه لا يلزمه قضاء العبادات المتروكة في حال الردة وقبلها ووجه الدلالة ظاهر المسئلة السادسة قال عليه السلام الاسلام يجب ما قبله فاذا اسلم
الكافر لم يلزمه قضاء شيء من العبادات البدنية ومن كان له جناية على نفس او مال فهو معفو عنه وهو ساعة اسلامه كيوم ولدته امه وقال يحيى بن معاذ الرازي في هذه الاية
ان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة فتوحيد سبعين سنة كيف لا يقوى على هدم ذنب ساعة قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله
بما يعملون بصير وان تولوا فاعلموا ان الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير اعلم انه تعالى لما بين ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن كفرهم حصل لهم الغفران وان
عادوا فهم متوعدون بسنة الاولين اتبعه بان امر بقتالهم اذا اصروا فقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة قال عروة بن الزبير كان المؤمنون يفتنون عن دين الله تعالى في
مبداء الدعوة فافتتن بعضهم وامر الرسول المسلمين ان يخرجوا الى الحبشة وفتنة ثانية وهي انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيعة العقبة توامرت
قريش ان يفتنوا المؤمنين بمكة عن دينهم فاصاب المؤمنين جهد شديد فهذا هو المراد من الفتنة فامر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة وفيه وجه اخر وهو ان مبالغة
الناس في حب دينهم اشد من مبالغتهم في حب ازواجهم فالكافر اذا سعى باعظم وجوه السعي في ايذاء المؤمنين وفي القاء الشبهات في قلوبهم وفي القائهم في وجوه المحنة والمشقة فالا
وقعت المقاتلة زالت المشقة وخلص الاسلام وزالت تلك الفتن بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي بها اوجب قتالهم فقال حتى لا تكون فتنة ويخلص الدين
الذي هو دين الله من ساير الاديان وانما يحصل هذا المعنى من القتال فوجب ان يكون المراد ويكون الدين كله لله في ارض مكة وحواليها لان هذا المقصود حصل هناك قال عليه السلام لا يجتمع
دينان في جزيرة العرب ولا يمكن حمله على جميع البلاد اذ لو كان ذلك مرادا لما بقي الكفر فيها مع حصول القتال الذي امر الله تعالى به وان كان المراد من الاية هو الثاني وهو قوله
لغرض ان يصير الدين كله لله فعلى هذا التقدير لم يمتنع حمله على ازالة الكفر عن جميع العالم لانه ليس كل ما كان غرضا للانسان فانه يحصل فكان المراد الامر بالقتال لحصول هذا الغرض سواء
حصل في نفس الامر او لم يحصل ثم قال فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير والمعنى فان انتهوا عن الكفر وساير المعاصي بالتوبة والايمان فان الله بما يعملون عالم لا يخفى عليه شيء يوصل
اليهم ثوابهم وان تولوا يعني عن التوبة والايمان فاعلموا ان الله مولاكم اي وليكم الذي يحفظكم ويدفع البلاء عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير وكل من كان في حماية هذا
المولى في حفظه وفي كفايته كان امنا من الافات مصونا من المخافات قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة
وكان من المعلوم انه عند المقاتلة قد تحصل الغنيمة لا جرم ذكر الله تعالى حكم الغنيمة وفيه مسايل المسئلة الاولى الغنم الفوز بالشيء يقال غنم يغنم غنما فهو غانم والغنيمة في الشرع
ما دخلت في ايدي المسلمين من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف ما في قوله غنمتم موصولة وقوله من شيء يعني من اي شيء كان حتى الخيط
والمخيط فان لله مبتدأ وخبره محذوف تقديره فحق او فواجب ان لله خمسه روى الجعفي عن ابي عمرو فان لله خمسه بالكسر ويقويه قراءة النخعي فلله خمسه والمشهور اكد
للايجاب كانه قال لا بد من ثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك لانه اذا حذف الخبر احتمل وجوها كثيرة من القراءات كقولك ثابت وواجب وحق ولازم كان اقوى لايجابه من النص
على واحد وقرئ خمسه بالسكون المسئلة الثالثة في كيفية قسمة الغنائم اعلم ان هذه الاية تقتضي ان يؤخذ خمسها وفي كيفية قسمة ذلك الخمس قولان الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم
لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسهم لذوي قرباه من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل لما روي عن عثمان وجبير بن مطعم انهما قالا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هؤلاء

اخويك بنو هاشم لا تنكر فضلهم لكونك منهم ارايت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال عليه السلام انهم لم يفارقونا في الجاهلية والاسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب
شيء واحد وشبك بين اصابعه وثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل واما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فعند الشافعي رحمه الله انه يقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ما كان يصرف اليه من مصالح المسلمين لعدة الغزاة من الكراع والسلاح وسهم لذوي القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والباقي للفرق الثلاث وهم اليتامى
والمساكين وابن السبيل وقال ابو حنيفة رحمه الله ان بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم ذوي القربى وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة
ساير الفقراء ولا يعطى اغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال مالك الامر في الخمس مفوض الى اجتهاد الامام ان راى قسمه على هؤلاء فعل وان راى اعطاء بعضهم
دون بعض فعل ذلك واعلم ان ظاهر الاية مطابق لقول الشافعي رحمه الله وصريح فيه فلا يجوز العدول عنه الا لدليل منفصل اقوى منها وكيف وقد قال تعالى في اخر الاية ان كنتم امنتم
بالله يعني ان كنتم امنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة وهو يدل على انه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الايمان بالله تعالى والقول الثاني وهو قول ابي العالية ان خمس الغنيمة يقسم على ستة
اقسام فواحد منها لله تعالى وواحد لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والثالث لذوي القربى والثلاثة الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا والدليل عليه انه تعالى جعل خمس الغنيمة
لله تعالى ثم للطوائف الخمسة ثم القائلون بهذا القول منهم من قال يصرف سهم الله الى الرسول ومنهم من قال يصرف الى عمارة الكعبة وقال بعضهم انه عليه السلام كان يضرب يده في هذا الخمس فما
قبض عليه من شيء جعله للكعبة وهو الذي سمي لله تعالى والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان قوله لله ليس المقصود منه اثبات نصيب لله فان الاشياء كلها ملك لله تعالى وملكه وانما
المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله تعالى على سبيل التعظيم كما في قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال في
غنايم خيبر ما لي مما افاء الله تعالى عليكم الا الخمس والخمس مردود فيكم بقوله ما لي الا الخمس يدل على ان سهم الله وسهم الرسول واحد والا صار سهم السدس لا الخمس وان قلنا ان السهمين يكون لرسول الله
صار سهمه زايدا على الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر قوله ما لي الا الخمس هذا هو الكلام في خمس الغنيمة اما الباقي وهو اربعة اقسام الغنيمة فهو للغانمين لانهم هم الذين حازوها واكتسبوها
كما يكتسب الكلا بالاحتشاش والطير بالاصطياد والفقهاء استنبطوا بهذه الاية مسايل وهي مذكورة في كتب الفقه **المسالة الرابعة** دلت الاية على انه لا يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب
كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والدليل عليه قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة واذا حصل لهم الملك
وجب جواز القسمة لانه لا معنى للقسمة على هذا التقدير الا صرف الملك الى المالك وذلك جائز بالاتفاق **المسالة الخامسة** اختلفوا في ذوي القربى فقيل هم بنو هاشم وقال الشافعي رحمه الله هم بنو
هاشم وبنو عبد المطلب واحتج بالخبر الذي رويناه وقيل آل علي وجعفر وعقيل وآل العباس وولد الحارث بن عبد المطلب وهو قول ابي حنيفة رحمه الله **المسالة السادسة** حكى صاحب
الكشاف عن الكلبي ان هذه الاية نزلت ببدر وقال الواقدي كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة ايام للنصف من شوال على راس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم امنتم
بالله والمعنى اعلموا ان خمس الغنيمة مصروف الى هذه الوجوه الخمسة فاقطعوا عنه اطماعكم واقنعوا بالاخماس الاربعة ان كنتم امنتم بالله ثم قال وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم
التقى الجمعان الفريقان من المسلمين والكافرين والمراد ما انزل عليه من الايات والملائكة والفتح في ذلك اليوم والله على كل شيء قدير على نصركم وانتم قليلون ذليلون قوله تعالى
**اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حي عن بينة ان الله سميع عليم** في الاية مسايل **المسالة الاولى** في قوله اذ انتم بالعدوة الدنيا قولان احدهما انه متعلق بنفس معناه واذكروا اذ انتم قليل والثاني ان يكون
قليلا والثالث ان يكون اذ بدلا من يوم الفرقان **المسالة الثانية** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو بالعدوة بكسر العين في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت عدوة الوادي وعدوته جانبه
والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع منهم غير ذلك وقال احمد بن يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين وحكى صاحب الكشاف العدوة بالضم والفتح والكسر قال الدنيا
العدوة شط الوادي ولان بينهما [illegible] واما الدنيا فتانيث الادنى وضده القصوى وهو تانيث الاقصى وكل شيء تنحى عن شيء فقد قصا والاقصى والقصوى كالاكبر
والكبرى فان قيل كلتاهما فعلى من بنات الواو فلم جاءت احداهما بالياء والاخرى بالواو قلنا القياس قلب الواو ياء كالعليا واما القصوى فقد جاء شاذا واكثر استعماله على الاصل **المسالة الثالثة**
المراد بالعدوة الدنيا ما يلي جانب المدينة وبالقصوى ما يلي جانب مكة وكان الماء في العدوة التي نزل بها المشركون فكان استظهارهم من هذا الوجه اشد والركب العير التي خرجوا اليها كانت في موضع
اسفل منكم الى ساحل البحر ولو تواعدتم انتم واهل مكة على القتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم وكثرتهم ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا اي ليقضي الله نصركم ليقضي كان واجبا ان
يخرج الى الفعل وقوله ليهلك من هلك بدل من قوله ليقضي وفيه مسايل **المسالة الاولى** لا شك ان عسكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في اول الامر كانوا في غاية الخوف والضعف
بسبب القلة وبسبب عدم الاهبة [illegible] وكانت الارض التي نزلوا فيها ارضا رملية تغوص فيها ارجلهم واما الكفار فكانوا في غاية القوة بسبب الكثرة في العدد وبسبب حصول الالات
والادوات ولانهم كانوا قريبين من الماء ولان الارض التي نزلوا فيها كانت صالحة للمشي ولان العير كانوا خلف ظهورهم وكانوا يتوقعون مجيء المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه
قلب القصة وعكس القضية وجعل الغلبة للمسلمين والدمار على الكفار وصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيما اخبر عن ربه من وعد النصر والفتح
والظفر فقوله ليهلك من هلك عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحياة شاهدوا هذه المعجزة القاهرة فالمراد
من البينة هذه المعجزة **المسالة الثانية** اللام في قوله ليقضي الله امرا وفي قوله ليهلك من هلك لام الغرض فظاهره يقتضي تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالاعراض والمصالح الا انا
نصرف هذا الكلام عن ظاهره بالدلايل العقلية المشهورة **المسالة الثالثة** قوله ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من الكل العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يطلع في قول اصحابنا

انه

انه تعالى اراد الكفر من الكافر لكنا نقول هذا الظاهر بالدلايل معلوم **المسالة الرابعة** قوله ويحيى من حي عن بينة قرا نافع وابو بكر عن عاصم والبزي عن ابن كثير ونصر عن الكسائي من حيي باظهار
اليائين وابو عمرو وابن كثير في رواية القواس وابن عامر وحفص عن عاصم والكسائي بياء مشددة على الادغام فاما الادغام فللزوم الحركة في الثاني يجري مجرى رد لانه في المصحف مكتوب
بياء واحدة والاظهار فلامتناع الادغام في مضارعه من يحيى فيجري على مشاكلته واجاز بعض الكوفيين الادغام في يحيى ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وان الله سميع عليم اي سميع
دعاكم ويعلم حاجتكم وضعفكم فاصلح فيهم والله اعلم قوله تعالى **اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه
عليم بذات الصدور** اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي انعم الله تعالى بها على اهل بدر وفيه مسالتان **المسالة الاولى** اذ يريكهم منصوب باضمار اذكر وهو بدل ثان
من يوم الفرقان او متعلق بقوله سميع عليم اي يعلم المصالح اذ يقللهم في عينك **المسالة الثانية** قال مجاهد اري الله النبي كفار قريش في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي
حق القوم قليل فصار ذلك سببا لجراءتهم وقوة قلوبهم فان قيل رؤيا الكثير قليلا غلط فكيف يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك قلنا مذهبنا انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
وايضا لعله تعالى اراه بعضهم دون بعض فحكم الرسول عليه السلام على اوليك الذين راهم بانهم قليلون وعن الحسن ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد من المنام
منام العين الذي هو موضع النوم ثم قال تعالى ولو اراكهم كثيرا لذكرته للقوم ولو سمعوا ذلك لفشلوا ولتنازعتم ومعنى التنازع في الامر الاختلاف الذي يحاول كل
واحد نزع صاحبه عما هو عليه والمعنى لاضطرب امركم واختلفت كلمتكم ولكن الله سلم اي سلمكم من المخالفة فيما بينكم وقيل سلم الله تعالى لهم امرهم حتى اظهرهم على عدوهم
وقيل سلمهم من الهزيمة يوم بدر والاظهر ان المراد ولكن سلمكم من التنازع انه عليم بذات الصدور يعلم ما يحصل فيها من الجراءة والجبن والصبر والجزع قوله تعالى **واذ
يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله ترجع الامور** اعلم ان هذا النوع الثالث من النعم التي اظهرها الله
للمسلمين يوم بدر والمراد ان التقليل الذي حصل في النوم تاكد بحصوله في اليقظة قال صاحب الكشاف واذ يريكموهم الضميران مفعولان يعني اذ يبصركم اياهم قليلا نصب على
الحال وانما قللهم في اعين المؤمنين وقلل ايضا عدد المؤمنين في اعين الكافرين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وايضا لتقوى قلوبهم وتزداد جراءتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما استقلوا عدد المؤمنين لم يبالغوا في الاستعداد والتاهب والتحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء
المؤمنين عليهم فان قيل كيف يجوز ان يريهم الكثير قليلا قلنا فذلك جائز لان الله تعالى خلق الادراك في حق البعض دون البعض واما المعتزلة فقالوا لعل العين منعت من ادراك
الكل ولعل الكثير منهم في غاية البعد فما حصلت رؤيتهم ثم قال تعالى ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل ذكر هذا الكلام في الاية المتقدمة فكان ذكره هاهنا محض التكرير قلنا
المقصود من ذكره في الاية المتقدمة هو انه تعالى فعل تلك الافعال ليحصل استيلاء المؤمنين على المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
والمقصود من ذكره هاهنا ليس ذلك المعنى بل المقصود انه تعالى ذكر هاهنا انه قلل عدد المؤمنين في اعين المشركين فبين هاهنا انما فعل ذلك ليصير سببا لان لا يبالغ الكفار في تحصيل الاستعداد
والحذر فيصير ذلك سببا لانكسارهم ثم قال والى الله ترجع الامور والغرض منه التنبيه على ان احوال الدنيا غير مقصودة لذواتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم
المعاد قوله تعالى **يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا
ان الله مع الصابرين ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط** اعلم انه تعالى لما ذكر انواع نعمه على الرسول
عليه الصلاة والسلام وعلى المؤمنين يوم بدر علمهم اذا التقوا بالفئة وهي الجماعة من المحاربين نوعين من الادب الاول الثبات وهو ان يوطنوا انفسهم على اللقاء ولا يحدثوها
بالتولي والثاني ان يذكروا الله كثيرا وفي تفسير هذا الذكر قولان احدهما ان يكونوا بقلوبهم ذاكرين لله وبالسنتهم ذاكرين لله قال ابن عباس رضي الله عنه امر الله تعالى اولياءه بذكره في اشد
احوالهم تنبيها على ان الانسان لا يجوز ان يخلو قلبه ولسانه عن ذكر الله ولو ان رجلا اقبل من المغرب الى المشرق ينفق الاموال سخاء والاخر من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله
كان الذاكر لله تعالى اعظم اجرا والقول الثاني ان المراد من هذا الذكر هو الدعاء بالنصر والظفر لان ذلك لا يحصل الا بعون الله تعالى ثم قال لعلكم تفلحون وذلك لان مقاتلة الكفار
لاجل طاعة الله تعالى كان ذلك جاريا مجرى بذل الروح في طلب مرضاة الله تعالى وهذا هو اعظم مقامات العبودية فان غلب الخصم فاز بالثواب والغنيمة وان صار مغلوبا فاز بالشهادة
والدرجات العالية اما ان كانت المقاتلة لا لله تعالى بل لاجل الثناء في الدنيا وطلب المال لم يكن ذلك وسيلة الى الفلاح والنجاح فان قيل فهذه الاية توجب الثبات على كل حال
وهذا يوهم انها ناسخة لاية التحرف والتحيز قلنا هذه الاية توجب الثبات في الجملة والمراد من الثبات الجد في المحاربة وانه التحرف والتحيز لا يقدح في حصول الثبات في المحاربة
بل كان الثبات في هذا المقصود لا يحصل الا بذلك التحرف والتحيز ثم قال تعالى مؤكدا لذلك واطيعوا الله ورسوله في سائر ما امر به لان الجهاد لا ينفع الا مع التمسك بسائر
الطاعات ثم قال ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وفيه مسالتان **المسالة الاولى** بين تعالى ان النزاع يوجب امرين احدهما انه يوجب حصول الفشل والضعف والثاني قوله
وتذهب ريحكم وفيه قولان الاول ان المراد بالريح الدولة شبهت الدولة وقت نفاذها وتمشي امرها بالريح وهبوبها فقيل هبت رياح فلان اذا دالت له الدولة ونفذ امره الثاني
انه لم يكن نصر قط الا بريح يبعثها الله تعالى وفي الحديث نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والقول الاول اقوى لانه تعالى جعل تنازعهم مؤثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان
اختلافهم لا يؤثر في هبوب الصبا قال مجاهد وتذهب ريحكم اي نصركم وذهبت ريح اصحاب محمد عليه الصلاة والسلام حين تنازعوا يوم احد **المسالة الثانية** احتج نفاة القياس بهذه الاية
فقالوا القول بالقياس يفضي الى المنازعة والمنازعة محرمة بهذه الاية فوجب ان يكون العمل بالقياس حراما بيان الملازمة المشاهدة وانا نرى ان الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياس

وبيان ان المنازعة محرمة قوله ولا تنازعوا واحتج ايضا القايلون بان النص لا يجوز تخصيصه بالقياس تمسكا بهذه الاية وقالوا قوله تعالى واطيعوا الله ورسوله صريح في وجوب طاعة الله ورسوله
في كل ما نص عليه ثم اتبعه بان قال ولا تنازعوا فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك بالقياس المخصص للنص فقد ترك طاعة الله وطاعة رسوله وتمسك بالقياس الذي يوجب التنازع والفشل
وكل ذلك حرام ومثبتو القياس اجابوا عن الاول بانه ليس كل قياس يوجب المنازعة والله اعلم ثم قال تعالى واصبروا ان الله مع الصابرين والمقصود ان كمال امر الجهاد مبني على الصبر فلا جرم امرهم
بالصبر كما قال في اية اخرى اصبروا وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع الصابرين ولا شبهة ان المراد بهذه المعية النصرة والمعونة ثم قال ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم
بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قال المفسرون المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ العير فلما وردوا الجحفة بعث خفاف الكناني وكان صديقا لابي جهل اليه
بهدايا مع ابن له فلما اتاه قال ان ابي ينعمك صباحا ويقول لك ان شئت ان امدك بالرجال امددتك وان شئت زحفت اليك بمن معي من قريش فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك
الله والرحم خيرا ان كنا نقاتل الله كما زعم محمد فوالله ما لنا بالله من طاقة وان كنا نقاتل الناس فوالله ان بنا على الناس لقوة والله لا نرجع عن قتال محمد حتى نرد بدرا فنشرب
فيها الخمور وتعزف علينا فيها القينات فان بدرا موسم من مواسم العرب وسوق من اسواقهم حتى تسمع العرب بهذه الواقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وشربوا كؤس
المنايا مكان الخمور وناحت عليهم النوائح مكان القينات ثم انه تعالى وصفهم بثلثة اشياء الاول البطر قال الزجاج البطر الطغيان في النعمة والتحقيق ان النعم اذا كثرت من الله تعالى
على العبد فان صرفها الى مرضاته وعرف انها من الله تعالى فذاك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران والمكاثرة على اهل الزمان فذاك هو البطر والثاني قوله
ورئاء الناس والرئاء عبارة عن القصد الى اظهار الجميل مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق بينه وبين النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر والرئاء اظهار الطاعة مع ابطان
المعصية وروي انه عليه السلم لما راهم في موقف بدر قال اللهم ان قريشا بفخرها وخيلائها لمنازعة دينك ومحاربة رسولك والثالث قوله ويصدون عن سبيل الله يعني
كونهم مانعين عن قبول دين محمد عليه الصلوة والسلم واعلم ان قوله بطرا ورئاء الناس مصدر ويصدون عن سبيل الله فعل مضارع وعطف الفعل على الاسم غير حسن
وذكر الواحدي فيه ثلثة اوجه الاول ان يكون قوله ويصدون عن سبيل الله بمنزلة وصادين الثاني ان يكون قوله بطرا ورئاء الناس حالا على تاويل بطرين ومرائين وقوله ويصدون
بمعنى صادين والثالث ان يكون بطرا ورئاء بمعنى يبطرون ويراؤن واقول ان شيئا من هذه الوجوه لا يشفي العليل لان الامارة تقيم الاسم مقام الفعل ليصح له كونه معطوفا
على جنسها وكان من الواجب عليه ان يذكر السبب الذي لاجله عبر عن الاولين بالمصدر وعن الثالث بالفعل ان الشيخ عبد القاهر الجرجاني ذكر ان الاسم يدل على التمكن
والاستقرار والفعل على التجدد والحدوث ومثاله في الاسم قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة ومثال الفعل قوله تعالى قل من يرزقكم
من السماء فذلك يدل على انه تعالى يوصل الرزق اليهم ساعة فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل ورهطه وشيعته كانوا
مجبولين على البطر والرئاء والمفاخرة والعجب واما صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي ادعى فيه محمد عليه السلم النبوة فلهذا السبب ذكر البطر والرئاء بصيغة الاسم
وذكر الصد عن سبيل الله بصيغة الفعل والله اعلم وحاصل الكلام انه تعالى امرهم عند لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله ومنعهم من ان يكون الحامل لهم على
ذلك الثبات البطر والرئاء بل اوجب عليهم ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله تعالى واعلم ان القرآن من اوله الى اخره يدل على المنع من الاشتغال بالخلق الى الاشتغال
بالخالق وامرهم بالمبالغة في طريق عبودية الحق فالمعصية مع الانكسار اقرب الى الخلاص من الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الاية بقوله والله بما يعملون محيط والمقصود ان
الانسان ربما اظهر من نفسه ان الحامل له والداعي على الفعل المخصوص طلب مرضاة الله تعالى مع انه لا يكون الامر كذلك في الحقيقة فبين تعالى كونه عالما بما في القلوب وذلك
كالتهديد والزجر عن الرئاء والتصنع والله اعلم قوله تعالى واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص
على عقبيه وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون اني اخاف الله والله شديد العقاب اعلم ان هذا ايضا من جملة النعم التي خص الله تعالى اهل بدر بها وفيه مسايل
المسئلة الاولى العامل في اذ فيه وجوه قيل تقديره اذكر اذ زين وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكير النعم وتقديره واذ يريكموهم واذ زين وقيل هو عطف على ما
تقدم من ذكر النعم وتقديره قوله خرجوا بطرا ورئاء الناس تقديره لا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا اذ زين لهم الشيطان اعمالهم المسئلة الثانية في كيفية التزيين وجهان
الاول ان الشيطان زين بوسوسته من غير ان يتحول في صورة الانسان وهذا قول الحسن والاصم الثاني انه ظهر في صورة الانسان قالوا ان المشركين حين ارادوا المسير الى بدر
خافوا من بني بكر بن كنانة لانهم كانوا قتلوا منهم واحدا فلم يامنوا ان ياتوهم من ورائهم فتصور لهم ابليس بصورة سراقة بن مالك بن جعشم وهو من بني بكر بن كنانة وكان من
اشرافهم في جند من الشياطين ومعه راية وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني مجيركم من بني كنانة فلما راى ابليس الملائكة تنزل نكص وقيل كانت يده في يد الحارث بن هشام فلما
نكص قال له الحارث اتخذلنا في هذه الحال فقال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر الحارث وانهزموا وفي هذه القصة سوالات الاول ما الفائدة في تغير صورة ابليس الى
صورة سراقة والجواب ان فيه معجزة للرسول عليه الصلوة والسلم وذلك لان كفار قريش لما رجعوا الى مكة قالوا هزم الناس سراقة فبلغ ذلك سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم حتى
هزيمتكم فعند ذلك تبين للقوم ان ذلك الشخص ما كان سراقة بل كان شيطانا فان قيل فاذا حضر ابليس محاربة المومنين ومعلوم انه في غاية القوة فلم لم يهزم جيوش المسلمين قلنا لانه راى
في جيش المسلمين جبرئيل مع الف من الملائكة فلهذا السبب خاف وفر فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان يهزم جميع جيوش المسلمين لانه يتشبه بصورة البشر ويحضر ويعين الكفار و
يهزم جموع المسلمين والحاصل انه قادر على هذا المعنى فلم لا يفعل ذلك في ساير وقايع المسلمين وان لم يقدر عليه فكيف صح اسناد هذا العمل اليه في واقعة بدر والجواب لعله تعالى ما مكنه

البشر في تلك الواقعة اما في ساير الوقائع فلا فيعل ذلك التغير السوال الثاني انه تعالى لما غير صورته الى صورة البشر فما بقي شيطانا بل صار بشرا والجواب لا نسلم لان الانسان انما كان انسانا
بجوهر نفسه الناطقة ونفوس الشياطين مخالفة لنفوس البشر فلم يلزم من تغير الصورة تغير الحقيقة وهذا الباب احد الدلايل السمعية على ان الانسان بجوهر نفسه لا بجثته الظاهرة
وصورته المخصوصة السوال الثالث ما معنى قول الشيطان لا غالب لكم اليوم من الناس واما فايدة هذا الكلام مع انهم كانوا كثيرين غالبين والجواب انهم وان
كانوا كثيرين من العدد الا انهم كانوا شاهدين ان دولة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كل يوم في الترقي والتزايد وان محمدا عليه الصلوة والسلم كلما اخبر عن شيء فقد وقع كما اخبر
لهذا السبب خايفين جدا من قوم محمد عليه الصلوة والسلم فذكر ابليس هذا الكلام ازالة للخوف عن قلوبهم ويحتمل ان يكون المراد كانه يومنهم من شر بني بكر بن كنانة
خصوصا وقد تصور بصورة زعيم منهم وقال اني جار لكم والمعنى اني اذا كنت وقومي ظهيرا لكم فلن يغلبكم احد من الناس ومعنى الجار ههنا الدافع عن صاحبه انواع
الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول انا جار لكم من فلان اي حافظ لكم من معرته فلا يصل اليكم منه مكروه ثم قال تعالى فلما تراءت الفئتان اي التقى الجمعان
بحيث رات كل واحدة الاخرى نكص على عقبيه والنكوص الاحجام عن الشيء والمعنى رجع وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون وفيه وجهان الاول انه راى الملائكة فخافهم
رأى جبريل يمشي بين يدي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقيل راى الفا من الملائكة مردفين الثاني انه راى اثر النصر والظفر في حق النبي عليه الصلوة والسلم فخاف ان
لو وقف لنزلت عليه بلية ثم قال اني اخاف الله وقيل لما راى جبريل خافه وقيل لما راى الملائكة ينزلون من السماء خاف ان الوقت الذي انظره الله تعالى اليه قد حضر فقال ما
قال اشفاقا على نفسه اما قوله والله شديد العقاب فيجوز ان يكون من بقية كلام ابليس ويجوز انه ينقطع كلامه عند قوله اخاف الله ثم قال الله تعالى بعده والله
شديد العقاب قوله تعالى اذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم فيه مسايل المسئلة الاولى
انما لم يدخل الواو في قوله اذ يقول ودخل في قوله واذ زين لان قوله واذ زين عطف هذا التزيين على حالهم في خروجهم بطرا ورئاء الناس واما ههنا فقوله اذ يقول
المنافقون فليس فيه عطف لهذا الكلام على ما قبله بل هو كلام مبتدا منقطع عما قبله وعامل الاعراب في اذ فيه وجهان الاول التقدير والله شديد العقاب اذ يقول المنافقون
والثاني التقدير اذكر اذ يقول المنافقون المسئلة الثانية اما المنافقون فهم قوم من الاوس والخزرج واما الذين في قلوبهم مرض فهم قوم من قريش اسلموا وما قوي
اسلامهم في قلوبهم ولم يهاجروا ثم ان قريشا لما خرجوا لحرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قالوا نخرج مع قومنا فان كان محمد في كثرة خرجنا اليه وان
كان في قلة اقمنا في قومنا قال محمد بن اسحق ثم قتل هؤلاء جميعا مع المشركين يوم بدر وقوله غر هؤلاء دينهم قال ابن عباس معناه انه خرج بثلاثمائة وبضعة عشر الى الف
رجل وما ذاك الا انهم اعتمدوا على دينهم وقيل المراد ان هؤلاء يسعون في قتل انفسهم رجاء ان يجعلوا احياء بعد الموت ويثابون على هذا القتل ثم قال ومن يتوكل
على الله فان الله عزيز حكيم اي ومن يسلم امره الى الله ويثق بفضل الله ويعول على احسان الله فان الله تعالى حافظه وناصره لانه عزيز لا يغلبه شيء حكيم يوصل العذاب
الى اعدائه والرحمة والثواب الى اوليائه والله اعلم قوله تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق
ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد اعلم انه تعالى لما شرح احوال هؤلاء الكفرة شرح احوال موتهم والعذاب الذي يصل اليهم في ذلك الوقت الا انه مسايل
المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحده اذ تتوفى بالتاء على تانيث لفظ الملائكة والجمع والباقون بالياء المسئلة الثانية جواب لو محذوف والتقدير لو رايت منظرا هايلا وامرا فظيعا
عقابا شديدا المسئلة الثالثة ولو ترى معناه ولو عاينت وشاهدت لان لو ترد المضارع الى الماضي كما ترد ان الماضي الى المضارع المسئلة الرابعة الملائكة رفع بالفعل
ويضربون حال منهم ويجوز ان يكون في قوله يتوفى ضمير الله تعالى والملائكة مرفوع بالابتداء ويضربون خبره المسئلة الخامسة قال الواحدي معنى يتوفى الذين كفروا يقبضون
ارواحهم على استيفائها وهذا يدل على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد وانه هو الروح فقط لان قوله يتوفى الذين كفروا يدل على انه استوفى الذات الكافر [illegible]
من هذا الجسد وهذا برهان ظاهر على ان الانسان مغاير لهذا الجسد وقوله يضربون وجوههم وادبارهم قال ابن عباس كان المشركون اذا اقبلوا بوجوههم الى المسلمين
ضربوا وجوههم بالسيف واذا ولوا ضربوا ادبارهم فلا جرم قابلهم الله تعالى بمثله في وقت نزع الروح واقول لهذا معنى اخر الطف منه وهو ان روح الكافر اذا خرج
من جسده فهو معرض عن عالم الدنيا مقبل على الاخرة وهو لكفره لا يشاهد في عالم الاخرة الا الظلمات ولشدة حبه للجسمانيات ومفارقته لها لا ينال من مفارقتها
الا الالام والحسرات فبسبب مفارقتها عن عالم الدنيا ينال الالام وبسبب اقباله على الاخرة مع عدم النور والمعرفة ينتقل من ظلمات الى ظلمات وهاتان الجهتان
المراد من قوله يضربون وجوههم وادبارهم ثم قال تعالى وذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير ويقولون ذوقوا ونظيره في القرآن كثير قال تعالى واذ يرفع ابرهيم
القواعد من البيت واسمعيل ربنا اي يقولان ربنا وكذا قوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا اي يقولون ربنا قال ابن عباس كان مع الملائكة و
عذاب الحريق انما حصل لانه كان مع الملائكة مقامع كلما ضربوا التهبت النار في الاجزاء والابعاض فلذلك قال ذوقوا عذاب الحريق قال الواحدي والصحيح ان هذا قول الملائكة
في الاخرة واقول اما العذاب الجسماني فحق صدق واما الروحاني فصدق ايضا لان العقل دل عليه لانا بينا ان الجاهل اذا فارق الدنيا حصل له الحزن الشديد بسبب
مفارقة الدنيا المحبوبة والخوف الشديد بسبب تراكم الظلمات عليه في عالم الاخرة والحزن والخوف كلاهما يوجبان الحرقة الروحانية نحو النار الروحانية ثم قال تعالى ذلك
بما قدمت ايديكم فيه هذا اخبار عن قول الملائكة وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي يجوز ان يقال ذلك مبتدا وخبره بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون موضعه نصبا والتقدير [illegible]

بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون محل ذلك نصبا والتقدير فعلنا ذلك بما قدمت ايديكم **المسئلة الثانية** المراد من قوله ذلك هنا اى هذا العذاب الذى هو عذاب الحريق حصل بسبب ما قدمت ايديكم وقد ذكرناه في قوله ان ذلك جائز **المسئلة الثالثة** ظاهر قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضى ان فاعل هذا الفعل هو اليد وذلك ممتنع من وجوه احدها ان هذا العذاب انما وصل اليهم بسبب كفرهم ومحل الكفر هو القلب لا اليد وثانيها ان اليد ليست محل المعرفة والعلم فلا يتوجه التكليف عليها فلا يمكن ايصال العقاب اليها فوجب حمل اليد ههنا على القدرة وسبب حسن هذا المجاز ان اليد آلة العمل والقدرة هي المؤثرة في العمل فحسن جعل اليد كناية عن القدرة واعلم ان التحقيق ان الانسان جوهر واحد وهو الفعال وهو الدراك وهو المؤمن والكافر وهو المطيع وهو العاصى وهذه الاعضاء آلات له وادوات له في الفعل فاضيف الفعل في الظاهر الى الآلة وهو في الحقيقة مضاف الى جوهر ذات الانسان والله اعلم **المسئلة الرابعة** قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضى ان ذلك العقاب كالامر المتولد عن الفعل الذى صدر عنه وقد عرفت ان العقاب انما تولد من العقائد الباطلة التى يلبسها الانسان ومن الملكات التى يكتسبها الانسان فكان هذا الكلام مطابقا للمعقول ثم قال تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في محل ان وجهان احدهما النصب بنزع الخافض بمعنى بان الله والثانى انك ان جعلت قوله ذلك في موضع رفع جعلت ان في موضع رفع ايضا بمعنى وذلك ان الله تعالى قال الكسائى ولو كسرت الالف على الابتداء كان صوابا وعلى هذا التقدير يكون هذا كلاما مبتدأ منقطعا عما قبله **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة لو كان الله تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ظالما وايضا ان قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد يدل على انه تعالى انما لم يكن ظالما بهذا العذاب لانه قدم على ما استوجب عليه هذا العذاب وذلك يدل على انه لو لم يصدر منه ذلك التقديم لكان الله تعالى ظالما في هذا العذاب فلو كان موجد الكفر والمعصية هو الله تعالى لا العبد لوجب ان يكون ظالما وايضا تدل هذه الآية على كونه تعالى قادرا على الظلم اذ لو لم يصح ذلك لما كان في التمدح بعيبه فائدة واعادتها والله اعلم قوله تعالى **كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فاخذهم الله بذنوبهم ان الله قوى شديد العقاب ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وان الله سميع عليم كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم واغرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين** في الآية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما بين ما انزله باهل بدر من الكفار عاجلا وآجلا كما شرحنا اتبعه بان بين ان هذه طريقته وسنته في الكل فقال كدأب آل فرعون والمعنى عادة هؤلاء في كفرهم كعادة آل فرعون في كفرهم فجوزى هؤلاء بالقتل والسبى كما جوزى اولئك بالاغراق واصل الدأب في اللغة ادامة العمل يقال فلان يدأب في كذا اى يداوم عليه ويواظب عليه ويتعب نفسه ثم سميت العادة دأبا لان الانسان يداوم على عادته ويواظب عليها قال تعالى ان الله قوى شديد العقاب والغرض منه التنبيه على ان لهم عذابا مدخرا سوى ما نزل بهم من العاجل ثم ذكر ما يجرى مجرى العلة في العقاب الذى انزله بهم فقال ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله لم يك مغيرا قال النحويون انما حذفت النون لانها تشبه العلة المحضة فاشبهت حروف اللين ووقعت طرفا فحذفت تشبيها بها كما قال لم يدع ولم يرم ولم يك قال الواحدى وهذا ينتقض بقولنا لم يزن ولم يخن ولم يسمع حذف النون ههنا واجاب على بن عيسى فقال ان كان ويكون ام الافعال من اجل ان كل فعل فقد حصل فيه معنى كان فقولنا ضرب معناه كان ضرب ويضرب معناه يكون يضرب وهكذا القول في الكل فثبت ان هذه الكلمة ام الافعال فاحتيج الى استعمالها في اكثر الاوقات فاحتملت هذا الحذف بخلاف قولنا لم يخن ولم يزن فانه لا حاجة الى ذكرها كثيرا فظهر الفرق **المسئلة الثانية** قال القاضى معنى الآية انه تعالى انعم عليهم بالعقل والقدرة وازالة الموانع وتسهيل السبيل والمقصود ان يشتغلوا بالعبادة ويعدلوا عن الكفر فاذا صرفوا هذه الامور الى الكفر والفسق فقد غيروا نعم الله تعالى على انفسهم فلا جرم استحقوا تبديل النعم بالنقم والمنح بالمحن وهذا من اوكد ما يدل على انه لا يبتدئ احدا بالعذاب والمضرة وان الذى يفعله لا يكون الا جزاء على معاص سلفت ولو كان تعالى خلقهم وخلق جسمهم وعقولهم ابتداء للكفر كما تقوله القوم لكان قال اصحابنا ظاهر الآية مشعر بما قاله القاضى الا انا لو حملنا الآية عليه يلزم ان يكون صفة الله تعالى معللة بفعل الانسان وذلك لان حكم الله تعالى بذلك التغيير وارادته لما كان لا يحصل الا عند اتيان الانسان بذلك الفعل ولو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل لله تعالى ذلك الحكم وتلك الارادة فح يكون فعل الانسان مؤثرا في حدوث صفة في ذات الله تعالى وذلك محال في بديهة العقل فثبت انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق ان صفة الله تعالى غالبة في صفات المحدثات فلولا حكمه وقضاؤه لما امكن العبد ان ياتى بشىء من الافعال والاقوال **المسئلة الثالثة** انه تعالى ذكر مرة اخرى قوله كدأب آل فرعون وذكروا فيه وجوها الاول ان الكلام الثانى يجرى مجرى التفصيل للكلام الاول لان الكلام الاول فيه ذكر اخذهم وفى الثانى ذكر اغراقهم وذلك تفصيل والثانى ان يراد بالاول ما نزل بهم في حال الموت من العقوبة وبالثانى ما نزل بهم في القبر وفى الآخرة الثالث ان الكلام الاول هو قوله كفروا بآيات الله والكلام الثانى هو قوله كذبوا بآيات ربهم فالاول اشارة الى انهم انكروا دلائل الالهية والثانى اشارة الى انه سبحانه رباهم وانعم عليهم بالوجوه الكثيرة فانكروا دلائل التربية والاحسان مع كثرتها وتواليها عليهم فكان الاثر اللازم من الاول هو الاخذ والاثر اللازم من الثانى هو الاهلاك والاغراق وذلك يدل على ان لكفران النعمة اثرا عظيما في حصول الهلاك والبوار ثم ختم تعالى الكلام بقوله وكل كانوا ظالمين والمراد انهم كانوا ظالمين انفسهم بالكفر والمعصية وظالمين سائر الناس بسبب الايذاء والايحاش وان الله تعالى انما اهلكهم بسبب ظلمهم واقول في هذا المقام اللهم اهلك الظالمين من الارض منهم فقد عظمت فتنتهم وكثر شرهم ولا يقدر احد على دفعهم الا انت فادفع يا قهار يا جبار يا منتقم قوله تعالى **ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون** اعلم انه تعالى لما وصف كل الكفار بقوله وكل كانوا ظالمين افرد بعضهم بمزيد الشر والفساد فقال

ان شر الدواب عند الله اى في علمه وحكمه من حصلت له صفتان الصفة الاولى الكافر الذى يكون مستمرا على كفره مصرا عليه لا يتغير عنه البتة والصفة الثانية ان يكون ناقضا للعهد على الدوام فقوله الذين عاهدت منهم بدل من قوله الذين كفروا اى هم شر الدواب وقوله منهم للتبعيض لان المعاهدة انما تكون مع اشرافهم وقوله ينقضون عهدهم في كل مرة قال اهل المعانى انما عطف المستقبل على الماضى لبيان ان من شأنهم نقض العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس رضى الله عنهما هم قريظة فانهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واعانوا المشركين بالسلاح يوم بدر ثم قالوا اخطأنا فعاهدهم مرة اخرى فنقضوه ايضا يوم الخندق وهم لا يتقون معناه ان عادة من يرجع الى حزم وعقل ان يتقى نقض العهود حتى يسكن الناس الى قوله ويثقوا بكلامه فبين تعالى ان من جمع بين الكفر الدائم وبين نقض العهد على هذا الوجه كان شر الدواب قوله تعالى **فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين** اعلم انه تعالى تارة يرشد رسوله الى الرفق واللطف في آيات كثيرة نحو قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومنها قوله فاعف عنهم واصفح وشاورهم في الامر وتارة يرشده الى التغليظ والتشديد كما في هذه الآية وذلك لانه تعالى لما ذكر الذين ينقضون عهدهم في كل مرة بين ما يجب ان يعاملوا به فقال فاما تثقفنهم في الحرب قال الليث يقال ثقفنا فلانا في موضع كذا اى اخذناه وظفرنا به والتشريد عبارة عن التفريق مع اضطراب يقال شرد يشرد شرودا وشردته تشريدا ومعنى الآية ان ظفرت بهؤلاء الكفار الذين ينقضون العهد فافعل بهم فعلا يفرق بهم من خلفهم قال عطاء تثخن فيهم القتل حتى يخافك غيرهم وقيل نكل بهم تنكيلا يشرد غيرهم من ناقضى العهد لعلهم يذكرون اى لعل من خلفهم يذكرون ذلك النكال فيمنعهم ذلك عن نقض العهد وقرأ ابن مسعود فشرذ بالذال المنقوطة من فوق بمعنى فرق وكانه مقلوب شذر من قولهم شذر مذر وقرأ ابو حيوة من خلفهم والمعنى فشرد تشريدا ملتبسا بهم من خلفهم لان احد العسكرين اذا كسروا الثانى فالكاسرون يعدون خلف المنكسرين فامر رسوله ان يشردهم في ذلك الوقت واما قوله واما تخافن من قوم خيانة فمعناه واما تعلمن من قوم معاهدين خيانة ونكثا بامارات ظاهرة فانبذ اليهم فاطرح اليهم العهد على سواء على طريق ظاهر وذلك ان يظهر لهم نبذ العهد ويخبرهم اخبارا مكشوفا بانك قد قطعت ما بينك وبينهم ولا تبادرهم الحرب وهم على توهم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة منك ان الله لا يحب الخائنين في العهود وحاصل الكلام في هذه الآية انه تعالى امره بقتل من نقض العهد على اقبح الوجوه وامره ان يتباعد على اقصى الوجوه في كل ما توهم نقض العهد ونقضه والسلام قال اهل العلم آثار نقض العهد اذا ظهرت فاما ان يظهر ظهورا محتملا وظهورا مقطوعا به فان كان الاول وجب الاعلام على ما هو مذكور في هذه الآية وذلك لان قريظة عاهدوا النبى عليه الصلوة والسلام ثم اجابوا ابا سفيان ومن معه من المشركين الى مظاهرتهم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحصل للرسول عليه الصلوة والسلام خوف الغدر به وباصحابه فههنا يجب على الامام ان ينبذ اليهم عهدهم على سواء ويؤذنهم بالحرب اما اذا ظهر نقض العهد ظهورا مقطوعا به فههنا لا حاجة الى نبذ العهد كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وهم في ذمة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فوصل اليهم جيش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمر الظهران وذلك على اربعة فراسخ من مكة والله اعلم قوله تعالى **ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا انهم لا يعجزون** وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما بين ما يفعله الرسول عليه الصلوة والسلام في حق من يجده في الحرب ويتمكن منه ذكر ايضا ما يجب ان يفعله فيمن ظهر منه نقض العهد بين ايضا حال من فاته يوم بدر وغيره لئلا يبقى حسرة في قلبه فكان فيهم من بلغ في اذية النبى عليه الصلوة والسلام مبلغا عظيما فقال ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا والمعنى انهم لما سبقوا فقد فاتوا ولم تقدر على انزال ما يستحقونه بهم ثم ههنا قولان الاول ان المراد ولا يحسبن انهم افلتوا منا فان الله يظفرك بهم والثانى لا يحسبن انهم لما تخلصوا من الاسر والقتل فانهم تخلصوا من عقاب الله تعالى ومن عذاب الآخرة انهم لا يعجزون اى انهم بهذا السبق لا يعجزون الله تعالى من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول عليه السلام فيمن فاته ولم يتمكن من التشفى والانتقام منه **المسئلة الثانية** قرأ ابن عامر وحفص وعاصم لا يحسبن بالياء وفي تصحيحه ثلاثة اوجه الاول قال الزجاج ولا يحسبن الذين كفروا ان سبقوا لانها في حرف ابن مسعود انهم سبقوا واذا كان الامر كذلك فهى بمنزلة قولك حسبت ان اقوم وحسبت اقوم وحذف ان كثير في القرآن قال تعالى افغير الله تأمرونى اعبد والمعنى ان اعبد الثانى ان يضمر فاعل الحسبان ويجعل الذين كفروا المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن النبى الذين كفروا سبقوا الثالث قال ابو على ويجوز ايضا ان يضمر المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انفسهم سبقوا واياهم سبقوا واما اكثر القراء فقرءوا ولا تحسبن بالتاء المنقوطة من فوق على مخاطبة النبى والذين كفروا المفعول الاول وسبقوا المفعول الثانى وموضعه نصب والمعنى ولا تحسبن الذين كفروا سابقين **المسئلة الثالثة** اكثر القراء على كسر ان في قوله انهم لا يعجزون وهو الوجه لانه ابتداء الكلام غير متصل بالاول كقوله ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا وتم الكلام ثم قال ساء ما يحكمون وكذا ههنا قوله انهم لا يعجزون منقطع من الجملة التى قبلها لذلك قوله انهم لا يعجزون وقرأ ابن عامر بفتح الالف وجعله متعلقا بالجملة الاولى وفيه وجهان الاول التقدير لا تحسبنهم سبقوا لانهم لا يفوتون بل هم يجزون على كفرهم قال ابو عبيدة يجعل لا صلة والتقدير لا تحسبن انهم يعجزون والله اعلم قوله تعالى **واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شىء في سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون** اعلم انه تعالى لما اوجب على رسوله عليه السلام ... في قصة بدر ان قصدوا الكفار بلا آلة ولا عدة امرهم الله ان لا يعودوا الى مثله وان يعدوا للكفار ما يمكنهم من آلة وعدة وقوة والمراد بالقوة ههنا ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا فيه وجوها الاول المراد من القوة انواع الاسلحة والثانى روى انه عليه السلام قرأ هذه الآية على المنبر وقال الا ان القوة الرمى قالها ثلاثا والثالث قال بعضهم القوة هي الحصون والرابع قال اصحاب المعانى الاولى ان يقال هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو وكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة وقوله عليه السلام القوة هي الرمى لا ينفى كون غير الرمى معتبرا كما ان قوله عليه

كالحج عرفة والندم توبة لا ينفي اعتبار غيره بل يدل على ان هذا المذكور جزء شريف من المقصود فكذا ههنا وهذه الآية تدل على ان الاستعداد للجهاد بالنبل والسلاح وتعليم الفروسية والرمي فريضة
الا انه على الكفاية وقوله ومن رباط الخيل الرباط المرابطة او جمع ربيط كفصال وفصيل ولا شك ان ربط الخيل من اقوى آلات الجهاد وروي ان رجلا قال لابن سيرين ان فلانا اوصى بثلث
ماله للحصون فقال ابن سيرين يشتري به الخيل فتربط في سبيل الله ويغزى عليها فقال الرجل انما اوصى للحصون فقال هي الخيل الم تسمع قول الشاعر ❊ ولقد علمت على تجنبي الردى ❊ ان الحصون
الخيل لا مدر القرى ❊ قال عكرمة ومن رباط الخيل الاناث وهو قول الفراء ووجه هذا القول ان العرب تسمي الخيل اذا ربطت بالافنية وعلفت ربطا واحدها ربيط ويجمع الربط
رباطا وهو جمع الجمع فمعنى الرباط ههنا الخيل المربوطة في سبيل الله وفسر بالاناث لانها اولى ما يربط لتناسلها ونمائها باولادها فارتباطها اولى من ارتباط الفحول هذا كلام
الواحدي ولقائل ان يقول بل حمل هذا اللفظ على الفحول اولى لان المقصود من رباط الخيل المحاربة عليها ولا شك ان الفحول اقوى على الكر والفر والعدو فكانت المحاربة عليها اسهل فوجب
تخصيص هذا اللفظ بها ولما وقع التعارض بين هذين الوجهين وجب حمل اللفظ على مفهومه الاصلي وهو كونها خيلا مربوطة سواء كان من الفحول او الاناث ثم انه
تعالى ذكر ما لاجله امر باعداد هذه الاشياء فقال ترهبون به عدو الله وعدوكم وذلك ان الكفار اذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد مستعدين له مستكملين لجميع الاسلحة
والالات خافوهم وذلك الخوف يفيد امورا كثيرة اولها انهم لا يقصدون دخول دار الاسلام وثانيها انه اذا اشتد خوفهم فربما التزموا من عند انفسهم جزية وثالثها انه ربما صار ذلك داعيا لهم الى
الايمان ورابعها انهم لا يعينون سائر الكفار وخامسها ان يصير ذلك سببا لمزيد الزينة في دار الاسلام ثم قال وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم والمراد ان تكثير
الات الجهاد وادواته كما يرهب الاعداء الذين نعلم من حالهم انهم اعداء كذلك يرهب الاعداء الذين لا نعلم من حالهم انهم اعداء ثم فيه وجوه الاول وهو الاصح انهم هم المنافقون والمعنى
ان تكثير اسباب الغزو كما يوجب رهبة الكفار فكذلك يوجب رهبة المنافقين فان قيل المنافقون لا يخافون القتال فكيف يوجب ما ذكرتموه الارهاب قلنا هذا الارهاب
من وجهين الاول انهم اذا شاهدوا قوة المسلمين وكثرة الاتهم وادواتهم انقطع طمعهم من ان يصيروا مغلوبين وذلك يحملهم على ان يتركوا الكفر في قلوبهم وبواطنهم ويصيروا مخلصين
في الايمان والثاني ان المنافق من عادته ان يتربص ظهور الافات ويحتال في القاء الافساد والتفريق فيما بين المسلمين فاذا شاهد كون المسلمين
في غاية القوة خافهم وترك هذه الافعال المذمومة والقول الثاني في هذا الباب ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى قال المراد كفار الجن وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قرأ وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فقال انهم الجن قال ان الشيطان لا يخبل احدا في دار فيها فرس عتيق وعن الحسن انه قال صهيل الفرس يرهب الجن وهذا
القول مشكل لان تكثير الات الجهاد لا يعقل تأثيره في ارهاب الجن والقول الثالث ان المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم ايضا فاذا كان قوي الحال كثير السلاح كثر
خافه اعداؤه من الكفار فكذلك يخافه كل من يعاديه مسلما كان او كافرا ثم انه تعالى قال وما تنفقوا من شيء في سبيل الله وهو عام في الجهاد وفي سائر وجوه الخيرات يوف
اليكم قال ابن عباس يوف لكم اجره اي لا يضيع في الاخرة اجره ويعجل الله عوضه في الدنيا وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من الثواب ولما ذكر ابن عباس هذا الوجه الاول
اتلو كلها ولم نظلم منه شيئا قوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم اعلم انه تعالى لما بين ما يرهب به العدو من القوة والاستظهار
بين من بعده انهم عند حصول هذا الارهاب اذا جنحوا اي مالوا الى المصالحة فالحكم قبول الصلح قال النضر جنح الرجل الى فلان وجنح له اذا تابعه وخضع له والمعنى انهم ان مالوا الى الصلح
فمل اليه وانث الهاء في لها لانه قصد بها فعلة السلم والمصالحة كقوله ان ربك من بعدها لغفور رحيم اراد من بعد فعلتهم قال صاحب الكشاف السلم يؤنث تانيث نقيضها
وهي الحرب قال السلم تأخذ منها ما رضيت به والحرب يكفيك من انفاسها جرع وقرا ابو بكر عن عاصم بكسر السين والباقون بالفتح وهما لغتان قال قتادة هذه الاية منسوخة
بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال بعضهم الاية غير منسوخة لكنها تتضمن الامر بالصلح اذا كان الصلاح فيه فاذا راى الامام
فلا يجوز ان يهادنهم سنة كاملة وان كانت القوة للمشركين جاز مهادنتهم عشر سنين ولا تجوز الزيادة عليها اقتداء برسول الله صلى الله عليه واله وسلم فانه هادن اهل مكة عشر
سنين ثم انهم نقضوا العهد قبل كمال المدة واما قوله وتوكل على الله فالمعنى فوض الامر فيما عقدته معهم الى الله تعالى ليكون عونا لك على السلامة ولكن ينصرك عليهم اذا نقضوا
العهد وعدلوا عن الوفاء ولذلك قال انه هو السميع العليم منبها به على الزجر عن نقض الصلح لانه عالم بما يضمره العباد وسامع لما يقولون قال مجاهد الاية نزلت في قريظة
والنضير وورودها فيهم لا يمنع من اجرائها على ظاهرها قوله تعالى وان يريدوا ان يخدعوك فان حسبك الله هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين والف بين قلوبهم
لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم اعلم انه لما امر في الآية المتقدمة بالصلح ذكر في هذه الاية حكما من احكام الصلح وهو
انهم ان صالحوا على سبيل المخادعة وجب قبول ذلك الصلح لان الحكم يبنى على الظاهر لان الصلح لا يكون اقوى حالا من الايمان فلما بنينا امر الايمان على الظاهر لا على الباطن فههنا
اولى فلذلك قال وان يريدوا ان يخدعوك والمراد تقدير ذكرنا في وان جنحوا للسلم فان قيل اليس قال تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم اي اظهر نقض ذلك العهد وهذا يناقض ما ذكر
في هذه الاية قلنا قوله واما تخافن من قوم خيانة محمول على ما اذا تاكد ذلك الخوف بامارات قوية دلت عليها ويحمل هذه المخادعة على ما اذا حصل في قلبهم نوع نفاق وتزوير الا
انه لم تظهر امارات تدل على كونهم قاصدين للشر واثارة الفتنة بل كان الظاهر من احوالهم الثبات على المسالمة وترك المنازعة ثم انه تعالى لما ذكر ذلك قال فان حسبك الله اي
فالله يكفيك وهو حسبك وسواء قولك هذا يكفيني وهذا حسبي هو الذي ايدك بنصره قال المفسرون يريد قواك واعانك بنصره يوم بدر وقال اهل المعاني التحقيق ان ذلك التاييد ليس الا
النبي صلى الله عليه واله وسلم من حيث انه الى آخر وقته ساعة فساعة كان امر الحياة فيه اعلاؤه وكان لكل الخلق فيه مدخل ثم قال وبالمؤمنين قال ابن عباس يعني الانصار فان قيل

قال

قال هو الذي ايدك بنصره فاي حاجة مع نصره الى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين قلنا التاييد ليس الا من الله تعالى لكنه على قسمين احدهما ما يحصل من غير واسطة اسباب معلومة معتادة
والاول هو المراد من قوله ايدك بنصره والثاني هو المراد من قوله وبالمؤمنين ثم انه تعالى بين انه كيف ايده بالمؤمنين فقال والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم
ولكن الله الف بينهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ان النبي صلى الله عليه واله وسلم بعث الى قوم انفتهم شديدة وحميتهم عظيمة حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته حتى
يدركوا ثاره ثم انهم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل اخاه وابنه واتفقوا على الطاعة وصاروا انصارا واعوانا وقيل هم الاوس والخزرج فان الخصومة كانت بينهم
شديدة والمحاربة دائمة ثم زالت الضغاين وحصلت الالفة والمحبة فازالة تلك العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية والمخالصة التامة مما لا يقدر عليها الا الله تعالى
وصار ذلك معجزة ظاهرة على صدق محمد صلى الله عليه واله وسلم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان احوال القلوب من العقائد والارادات والكراهات كلها من
خلق الله تعالى وذلك لان تلك الالفة والمودة والمحبة الشديدة انما حصلت بسبب الايمان ومتابعة الرسول صلى الله عليه واله وسلم فلو كان الايمان فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى
لكانت المحبة المترتبة عليها فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى وذلك على خلاف صريح الاية قال القاضي لولا الطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الاحوال فاضيفت تلك المخالصة
الى الله تعالى على هذا التاويل ونظيره انه يضاف علم الولد وادبه الى ابيه لاجل انه لم يحصل ذلك الا بمعونة الاب وتربيته فكذا ههنا والجواب ان كل ما ذكرتموه عدول عن
الظاهر وحمل الكلام على المجاز وايضا فكل هذه الالطاف كانت حاصلة في حق الكفار مثل حصولها في حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شيء سوى الالطاف لم يكن لتخصيص المؤمنين
بهذه المعاني فائدة وايضا فالبرهان العقلي يقوي ظاهر هذه الاية وذلك لان القلب يصح ان يصير موصوفا بالرغبة بدلا من النفرة وبالعكس فرجحان احد الطرفين
على الاخر لا بد له من مرجح فان كان ذلك المرجح هو العبد عاد التقسيم وان كان هو الله تعالى فهو المقصود فثبت ان صريح هذه الاية متاكد بصريح البرهان العقلي فلا حاجة
الى ما ذكره القاضي في هذا الباب المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان القوم كانوا قبل شروعهم في الاسلام ومتابعة الرسول صلى الله عليه واله وسلم في الخصومة الدائمة و
المحاربة الشديدة يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على بعض فلما امنوا بالله ورسوله واليوم الاخر زالت الخصومات وارتفعت الخشونات وحصلت المودة التامة والمحبة الشديدة
واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان المحبة لا تحصل الا عند تصور خير وكمال فالمحبة حالة معللة بهذا التصور المخصوص فمتى كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة
حاصلة ومتى حصل تصور الشر والنقصان كانت النفرة حاصلة ثم ان الخيرات والكمالات على قسمين احدهما الخيرات والكمالات الباقية
الدائمة المبرات عن جهة التغير والتبدل وذلك هو الكمالات الروحانية والسعادات الالهية والثاني الكمالات المتبدلة المتغيرة وهي الكمالات الجسمانية والسعادات
البدنية فانها سريعة التبدل والتغير كالزئبق ينتقل من حال الى حال فالانسان يتصور ان له في صحبة زيد مالا عظيما فيحبه ثم يخطر بباله ان ذلك المال لا يحصل فيبغضه ولهذا السبب
قيل ان العاشق والمعشوق ربما حصل الرغبة والنفرة بينهما في اليوم الواحد مرارا لان المعشوق انما يريد العاشق لماله والعاشق انما يريد المعشوق لاجل اللذة الجسمانية
وهذان الامران مستعدان للتغير والانتقال فلا جرم كانت المحبة الحاصلة بينهما والعلاقة الحاصلة بينهما غير باقية بل كانت سريعة الزوال والانتقال اذا عرفت
هذا فنقول الموجب للمحبة والمودة ان كان طلب الخيرات الدنيوية والسعادات كانت تلك المحبة سريعة الزوال والانتقال لاجل ان المحبة تابعة للتصور والكمال والتصور
الكمال تابع لحصول ذلك الكمال فان كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت معلولاته سريعة التبدل والتغير واما ان كان الموجب للمحبة تصور الكمالات الباقية
المقدسة عن التغير والزوال كانت تلك المحبة ايضا باقية امنة من التغير لان حال المعلول في البقاء والتبدل تتبع حال العلة وهذا هو المراد من قوله الاخلاء يومئذ
بعضهم لبعض عدو الا المتقين اذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم الرسول عليه الصلوة والسلام طالبين للمال والجاه والمفاخر وكانت محبتهم معللة بهذه العلة
فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال فكانوا بادنى سبب يقعون في الحروب والفتن فلما جاء الرسول صلى الله عليه واله وسلم ودعاهم الى عبادة الله تعالى والاعراض
عن الدنيا والاقبال على الاخرة زالت الخصومة والخشونة عنهم وصاروا اخوانا متوافقين ثم بعد وفاته عليه السلام لما انفتحت عليهم ابواب الدنيا وتوجهوا الى طلبها عادوا
الى المحاربة بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم مع بعض فهذا هو السبب الحقيقي في هذا الباب ثم انه تعالى ختم هذه الآية بقوله انه عزيز حكيم اي قادر يمكنه التصرف في القلوب وقلبها
من العداوة والصداقة ومن النفرة الى الرغبة حكيم يفعل ما يفعله على وجه الاحكام والاتقان او مطابقا للمصلحة والصواب على اختلاف القولين في الجبر والقدر والله اعلم
قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ❊ يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون ❊ اعلم انه تعالى لما وعده بالنصر عند مخادعة الاعداء وعده بالنصر والظفر
في هذه الاية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه لا يلزم حصول التكرار لان المعنى في الآية الاولى ان ارادوا خداعك كفاك الله امرهم والمعنى في هذه
الآية عام في كل ما يحتاج اليه في الدين والدنيا وهذه الآية نزلت بالبيداء في غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله من اتبعك من المؤمنين وعن ابن عباس انها نزلت في اسلام
عمر رضي الله عنه قال سعيد بن جبير اسلم مع النبي صلى الله عليه واله وسلم ثلاثة وثلاثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر رضي الله عنه فنزلت هذه الآية قال المفسرون
فعلى هذا القول الاية مكية كتبت في سورة مدنية بامر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وفي الآية قولان الاول التقدير الله كافيك وكافي اتباعك من المؤمنين قال الفراء
الكاف في حسبك خفض ومن في موضع نصب والمعنى يكفيك الله ويكفي من اتبعك من المؤمنين قال الشاعر ❊ اذا كانت الهيجاء وانشقت العصا ❊ فحسبك والضحاك سيف مهند ❊

وليس بكثير في كلامهم ان يقولوا حسبك واخاك بل المعتاد ان يقال حسبك وحسب اخيك والثاني ان يكون المعنى كفاك الله وكفاك اتباعك من المؤمنين قال الفراء وهذا احب الوجهين الي
ان يصح القول الاول بان من كان الله تعالى ناصرا له امتنع ان يزداد حاله او ينقص بسبب نصرة غير الله وايضا اسناد الحكم الى المجموع يوهم ان الواحد من ذلك المجموع لا يكفي في حصول ذلك
المهم وتعالى الله عنه ويمكن ان يجاب عنه بان الكل من الله تعالى الا ان من انواع النصرة ما يحصل لا بناء على الاسباب المألوفة المعتادة ومنها ما يحصل بناء على الاسباب المألوفة
المعتادة فلهذا الفرق اعتبر نصرة المؤمنين واعلم انه ثم بين تعالى انه وان يكفيك بنصره وبنصر المؤمنين وليس من الواجب ان يتكل على ذلك الا بشرط ان يحرض المؤمنين على القتال فانه
تعالى انما يكفيك بالكفاية بشرط ان يحصل منهم بذل النفس والمال في المجاهدة فقال يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال التحريض في اللغة كالتحضيض وهو الحث على الشيء
وذكر الزجاج في اشتقاقه وجها اخر بعيدا فقال التحريض في اللغة ان يحث الانسان على شيء حتى يعلم منه انه ان تخلف عنه كان حارضا والحارض الذي قارب الهلاك اشار بهذا الى
ان المؤمنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وآله وسلم لكانوا حارضين اي هالكين فعنده التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض ثم قال ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وليس المراد منه الخبر بل المراد الامر كانه قال ان يكن منكم عشرون فليصبروا وليجتهدوا في القتال حتى يغلبوا مائتين والذي يدل على انه ليس المراد من هذا الكلام
الخبر وجوه الاول لو كان المراد منه الخبر لزم ان يقال انه لم يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين ومعلوم انه باطل والثاني انه تعالى قال الان خفف الله عنكم والنسخ انما يليق
بالامر لا بالخبر والثالث قوله تعالى والله مع الصابرين وذلك ترغيب في الثبات على الجهاد فثبت ان المراد من هذا الكلام هو الامر وان كان واردا بلفظ الخبر وهو كقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وفي هذه الاية مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يدل على انه تعالى ما اوجب هذا الحكم الا بشرط
كونه صابرا قادرا على ذلك وانما يحصل هذا الشرط عند حصول اشياء منها ان يكون شديد الاعضاء قويا جلدا ومنها ان يكون قوي القلب شجاعا غير جبان ومنها ان يكون
غير متحرف الا لقتال او متحيزا الى فئة فان الله تعالى استثنى هاتين الحالتين في الاية المتقدمة فعند حصول هذه الشرائط كان يجب على الواحد ان يثبت للعشرة واعلم ان هذا
التكليف انما حسن لانه مسبوق بقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فلما وعد المؤمنين بالكفاية والنصر كان هذا التكليف سهلا لان من تكفل الله تعالى بنصره
فان اهل العالم لا يقدرون على ايذائه واعلم **المسألة الثانية** بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا حاصله وجوب
ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة وجوابه ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة وكان الرسول عليه
الصلوة والسلام يبعث السرايا والغالب ان تلك السرايا ما كان ينتقص عددها عن العشرين وما كان يزيد على المائة فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذين العددين **المسألة الثالثة** قرأ نافع وابن
كثير وابن عامر وان يكن بالتاء وكذلك الذي بعده وان يكن منكم مائة صابرة وابو عمرو الاول بالياء والثاني بالتاء والباقون بالياء فيهما **المسألة الرابعة** انه تعالى بين العلة في
هذه الاية وهي قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الكلام من وجوه الاول ان من لا يؤمن بالله تعالى ولا يؤمن بالمعاد فان غاية السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه
الحيوة الدنيا ومن كان هذا معتقده فانه يشح بهذه الحيوة ولا يعرضها للزوال الا من اعتقد انه لا سعادة في هذه الدار وان السعادة لا تحصل الا في الدار الاخرة فانه لا
يبالي بهذه الحيوة ولا يلتفت اليها ولا يقيم لها وزنا فيقدم على الجهاد بقلب قوي وعزم صحيح واذا كان الامر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم العدد الكثير من الباب الاول
الوجه الثاني انهم انما يعولون على قوتهم والمسلمون يستغيثون بربهم بالدعاء والتضرع ومن كان كذلك كان النصر والظفر به اليق واولى الوجه الثالث وهو وجه لا يعرفه الا اصحاب
الرياضات والمكاشفات وهو ان كل من اختص بالعلم والمعرفة كان مهيبا عند الخلق ولذلك فانه اذا حضر الرجل العالم عند عالم من الناس لا سيما الجهال الاشداء فاولئك الا
قوياء الاشداء بما يعرف ذلك العالم ويحترمونه ويعظمونه ويخدمونه بل نقول ان السباع القوية اذا رأت الادمي هابته وانحرفت عنه وما ذاك الا ان الادمي بسبب ما فيه من نور
العقل يكون مهيبا وايضا الرجل الحكيم اذا استولى على قلبه نور معرفة الله تعالى فانه يقوى اعضاؤه ويشتد جوارحه وربما قوي عند ظهور التجلي في قلبه على اعمال يعجز عنها قبل
ذلك الوقت اذا عرفت هذا فالمؤمن اذا اقدم على الجهاد فانه يبذل نفسه وماله في طلب رضوان الله تعالى فكان في هذه الحالة كالمشاهد لنور جلال الله تعالى فيقوى قلبه وتكمل روحه
ويقدر على ما لا يقدر عليه غيره فهذه احوال ارباب المكاشفات تدل على ان المؤمن يجب ان يكون اقوى قوة من الكافرين والله [illegible] فذلك لان ظهور هذا التجلي لا يحصل الا نادرا في
بعض العبيد قوله تعالى **الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين** في
الاية مسائل **المسألة الاولى** انه كان صلى الله عليه وآله وسلم بعث العشرة الى وجه المائة ارسل حمزة في ثلثين راكبا قبل بدر الى قوم فلقيهم ابو جهل في ثلثمائة راكب واراد
قتاله فمنعهم [illegible] وبعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبد الله بن انيس الى خالد بن صفوان الهذلي [illegible] جماعة فابتدر عبد الله وقال يا رسول الله صفه لي فقال انك
اذا رأيته ذكرت الشيطان ووجدت قشعريرة وقد بلغني انه جمع لي فاخرج اليه واقتله فخرج نحوه فلما دنوت منه وجدت القشعريرة فقال الرجل من الرجل فقلت له من العرب
سمعت بك وبجمعك ومشيت معه حتى اذا تمكنت منه قتلته بالسيف واسرعت الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكرت له اني قتلته فاعطاني عصا وقال امسكها فانها آية
بيني وبينك يوم القيمة ثم ان هذا التكليف شق على المسلمين فازاله الله تعالى عنهم بهذه الاية قال عطا عن ابن عباس لما نزل التكليف شق على المسلمين فازاله الله تعالى عنهم
بهذه الاية لما نزل التكليف الاول ضج المسلمون وقالوا يا رب نحن جياع واعداؤنا شباع ونحن في غربة وعدونا في اهله ونحن قد اخرجنا من ديارنا واموالنا واولادنا وعدونا ليس كذلك وقال
الانصار شغلنا بعدونا وواسينا اخواننا فنزل التخفيف وقال عكرمة انما امر الرجل ان يصبر لعشرة والعشرة لمائة حال ما كان المسلمون قليلين فلما كثروا خفف الله تعالى عنهم ولهذا قال ابن عباس

ايما رجل فر من ثلثة فلم يفر وان فر من اثنين فقد فر والحاصل ان الجمهور ادعوا ان قوله الان خفف الله عنكم ناسخ لحكم الاية المتقدمة وانكر ابو مسلم الاصفهاني هذا النسخ وتقريره
قوله ان يقال انه تعالى قال في الاولى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فهب انا نحمل هذا الخبر على الامر الا ان هذا الامر كان مشروطا بكون العشرين قادرين على الصبر في مقابلة المائتين وقوله الان خفف الله
عنكم وعلم ان فيكم ضعفا يدل على ان ذلك الشرط غير حاصل في حق هؤلاء فصار حاصل الكلام ان الاية الاولى دلت على ثبوت حكم عند شرط مخصوص وهذه الاية دلت على ان ذلك الشرط
مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لم يحصل النسخ البتة فان قيل قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معناه ليكن
العشرون الصابرون في مقابلة مائتين وعلى هذا التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان يقال المراد من الاية ان حصل عشرون صابرون في مقابلة المائتين فليشتغلوا بجهادهم والحاصل
ان لفظ الاية ورد على صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه على الامر اما في رعاية الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون موصوفون بالصبر على مقاومة
المائتين فليشتغلوا بمقاومتهم وعلى هذا التقدير فلا نسخ فان قالوا قوله الان خفف الله عنكم مشعر بان هذا التكليف كان متوجها عليهم قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم ان لفظ
التخفيف يدل على حصول التثقيل قبله لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام كقوله تعالى عند الرخصة للحر في نكاح الامة يريد الله ان يخفف عنكم وليس هناك نسخ وانما هو اطلاق نكاح
الامة لمن لا يستطيع نكاح الحرائر فكذا ههنا وتحقيق القول ان هؤلاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط حاصل فيهم والله تعالى علم ان فيهم ضعفا لا يقدرون على ذلك
فلما تخلصوا عن ذلك الخوف صح ان يقال خفف الله عنكم ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الاية مقارنة للاية الاولى وجعل الناسخ مقدما على المنسوخ لا يجوز فان قالوا
المعتبر في الناسخ والمنسوخ النزول دون التلاوة فانه قد يتقدم في التلاوة [illegible] الاعتداد في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ قلنا لما كان كون الناسخ مقارنا للمنسوخ
غير جائز في الوجود وجب ان لا يجوز في الذكر اللهم الا لدليل قاهر وانتم ما ذكرتم ذلك واما قوله في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ فنقول ان ابا مسلم ينكر كل
النسخ في القرآن فكيف يمكن الزام هذا الكلام عليه فهذا تقرير قول ابي مسلم واقول ان ثبت اجماع الامة على الاطلاق قبل ابي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه وان لم
يحصل هذا الاجماع القاطع فنقول قول ابي مسلم حسن صحيح والله اعلم **المسألة الثانية** احتج هشام على قوله ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بقوله تعالى الان خفف الله
عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان معنى الاية الان علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي ان علمه تعالى بضعفهم ما حصل الا في هذا الوقت واجاب المتكلمون عنه بان معنى الاية انه تعالى
قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلا واقعا بل يعلم منه انه سيحدث اما عند حدوثه ووقوعه فانه يعلمه حادثا واقعا فقوله الان علم الله ان فيكم ضعفا معناه ان الان حصل
العلم بوقوعه وحصوله وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع ويحدث والله اعلم **المسألة الثالثة** قرأ عاصم وحمزة وعلم ان فيكم ضعفا بفتح الضاد وفي
الروم مثله والباقون فيهما بالضم وهما لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث وخالف حفص عاصما في هذا الحرف فقرأ بالضم وقال ما خالفت عاصما في شيء من القرآن الا
في هذا الحرف والله اعلم **المسألة الرابعة** الذي استقر حكم التكليف عليه في هذه الاية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء المشركين عبدا كان او حرا فالهزيمة عليه محرمة ما دام
معه سلاح فان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قاتله ثلثة حلت له الهزيمة والصبر احسن روي انه وقف جيش مؤتة وهم ثلثة الاف [illegible] على التعاقب زيد بن حارثة ثم
جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن ابي رواحة ووقفوا في مقابلة مائتي الف من المشركين مائة الف من الروم ومائة الف من المستعربة وهم لخم وجذام **المسألة الخامسة** قوله باذن الله
فيه بيان انه لا تقع الغلبة الا باذن الله تعالى والاذن ههنا هو الارادة وذلك يدل على قولنا في مسألة خلق الاعمال وارادة الكائنات واعلم انه تعالى ختم الاية بقوله والله مع
الصابرين والمراد ما ذكره في الاية الاولى من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فبين في آخر هذه الاية ان الله مع الصابرين والمقصود ان العشرين لو صبروا ووقفوا
فان نصري معهم وتوفيقي مقارن لهم وذلك يدل على صحة مذهب ابي مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو باق كما كان فان العشرين ان قدروا على مصابرة المائتين بقي
الحكم وان لم يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور زائل والله اعلم قوله تعالى **ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد
الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم** اعلم ان المقصود
من هذه الاية تعليم حكم آخر من احكام الجهاد وفي حق النبي عليه الصلوة والسلام وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابو عمرو تكون بالتاء والباقون بالياء اما قراءة ابي عمرو
بالتاء فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى وان كان المراد به المذكر والرجال فهو مؤنث اللفظ واما القراءة بالياء فلان الفعل متقدم والاسرى مذكر في المعنى وقد
وقع الفصل بين الفعل والفاعل وكل واحد من هذه الثلثة اذا انفرد وجب تذكير الفعل كقولك جاء الرجل وحضر القاضي امرأة فاذا اجتمعت هذه الاشياء
كان التذكير اولى قال صاحب الكشاف وقرئ للنبي على التعريف واسارى يثخن بالتشديد **المسألة الثانية** روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اتي بسبعين اسيرا منهم العباس
عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك
واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب له فنضرب اعناقهم
فقال عليه السلام ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم ع قال فمن تبعني فانه مني
ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل عيسى في قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح ع رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثل
موسى ع ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحق لابي بكر وروي انه قال لعمر يا ابا حفص فذلك اول ما تأمرني ان اقتل العباس

يحل عمر يقول ولو عمر بكلمة امه وروي ان عبد الله بن ابي رواحة اشار ان يضرم عليهم نارا كثير الحطب فقال العباس قطعت رحمك وروي انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يخرجن احد منهم
الا بفداء او بضرب العنق فقال ابن مسعود الا سهيل بن بيضاء فاني سمعته يذكر الاسلام فسكت رسول الله واشتد خوفي ثم قال الا سهيل بن بيضاء وعن عبيدة السلماني قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعدتهم فقالوا بل ناخذ الفداء فاستشهدوا باحد وكان فداء الاسارى عن كل واحد
محمد بن كان فداء كل واحد مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير وروي انهم لما اخذوا الفداء نزلت هذه الاية فدخل عمر على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذا هو
وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت فقال ابكي على اصحابك في اخذهم الفداء ولقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة
ولو نزل عذاب من السماء لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لقوله كان الاثخان في الارض احب الي هذا هو الكلام في سبب نزول هذه الاية المسألة الثانية تمسك الطاعنون
في عصمة الانبياء بهذه الاية من وجوه الاول ان قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى صريح في ان هذا المعنى منهي عنه وممنوع منه من قبل الله تعالى ثم ان هذا المعنى قد حصل ويدل عليه
وجهان الاول قوله تعالى بعد هذه الاية يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى الثاني ان الروايات التي ذكرناها قد دلت على انه عليه السلام ما قتل اولئك الكفار بل اسرهم فكان
الذنب لازما من هذا الوجه الثاني انه تعالى امر النبي وجميع قومه يوم بدر بقتل الكفار بقوله فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان وظاهر الامر للوجوب فلما لم يقتلوا
بل اسروا كان الاسر معصية الثالث ان النبي عليه الصلوة والسلام حكم باخذ الفداء وكان اخذ الفداء معصية ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد
الاخرة واجمع المفسرون على ان المراد من عرض الدنيا ههنا اخذ الفداء والثاني قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واجمعوا على ان المراد بقوله اخذتم
ذلك الفداء الرابع ان النبي عليه الصلوة والسلام وابا بكر رضي الله عنه بكيا وصرح النبي عليه السلام بانه انما بكى لاجل انه حكم باخذ الفداء وذلك يدل على انه ذنب الخامس ان النبي
عليه السلام قال ان العذاب قرب نزوله ولو نزل لما نجا منه الا عمر وذلك ايضا يدل على الذنب فهذه جملة وجوه تمسك القوم بهذه الاية والجواب عن الاول الذي ذكروه وهو
ان قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على انه كان الاسر مشروعا ولكن بشرط سبق الاثخان في الارض والمراد بالاثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك
ان الصحابة قتلوا يوم بدر خلقا عظيما وليس من شرط الاثخان في الارض قتل كل الناس ثم انهم بعد القتل الكثير اسروا جماعة والاية تدل على ان بعد الاثخان يجوز الاسر لانها
دالة بمنطوقها على ان ذلك كان جائزا فكيف يمكن التمسك بهذه الاية في ان ذلك الاسر كان ذنبا ومعصية ويتاكد هذا الكلام بقوله تعالى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا
بعد واما فداء فان قالوا فعلى هذا التقدير دلت الاية على ان ذلك الاسر كان جائزا والاتيان بالجائز المشروع لا يليق ترتيب العذاب عليه فلما ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على العذاب
فنقول الوجه فيه ان الاثخان في الارض ليس مضبوطا بضابط معلوم معين بل المقصود منه اكثار القتل بحيث يوجب وقوع الرعب في قلوب الكافرين وان لا يجترؤا على محاربة
المؤمنين وبلوغ القتل الى هذا الحد المعين لا شك انه يكون مفوضا الى الاجتهاد فلعله غلب على ظن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان ذلك القدر من القتل الذي
تقدم كاف في حصول هذا المقصود مع انه ما كان الامر كذلك فكان هذا خطا واقعا في الاجتهاد في صورة ليس فيها نص وحسنات الابرار سيئات المقربين فحسن
ترتيب العذاب على هذا الكلام لهذا السبب مع ان ذلك لا يكون ذنبا البتة ولا معصية والله اعلم والجواب عن الوجه الذي ذكروه ثانيا ان نقول ان ظاهر قوله
فاضربوا فوق الاعناق ان هذا الخطاب انما كان مع الصحابة لاجماع المسلمين على انه عليه السلام ما كان مامورا ان يباشر قتل الكفار بنفسه واذا كان الخطاب مختصا بالصحابة
فهم لما تركوا القتل واقدموا على الاسر كان الذنب صادرا منهم لا من الرسول عليه الصلوة والسلام وينقل ان الصحابة لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما والكفار فروا
ذهب الصحابة الى حضرته وهو عليه السلام ما امرهم باسر ولا امرهم بالاسر هذا السوال فان قيل هب ان الاسر كان ذنبا الا انهم لما حملوا الاسارى الى حضرته فلم يامر بقتلهم امتثالا
لقوله فاضربوا فوق الاعناق قلنا لان قوله فاضربوا فوق الاعناق تكليف مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فاما بعد انقضاء الحرب فهذا التكليف ما كان متناولا
والدليل القاطع عليه انه عليه السلام استشار الصحابة في ذلك وما عارضه فيه واحد منهم ولو كان ذلك النص متناولا لتلك الحالة لكان مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا ذلك الحكم
في مشاورة الصحابة وذلك محال وايضا فقوله فاضربوا فوق الاعناق امر والامر لا يفيد الا المرة الواحدة وثبت بالاجماع ان هذا المعنى واجب حال المحاربة فوجب ان لا يبقى
الدلالة على وجوبه وقت المحاربة وهذا جواب شاف والجواب عما ذكروه ثالثا وهو قولهم انه عليه السلام حكم باخذ الفداء واخذ الفداء محرم فنقول لا نسلم ان اخذ الفداء
محرم اما قوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة فنقول هذا لا يدل على قولكم وبيانه من وجهين الاول ان المراد من هذه الاية حصول العتاب على الاسر لغرض اخذ
الفدية وذلك لا يدل على ان اخذ الفدية محرم مطلقا والثاني ان ابا بكر رضي الله عنه قال الاولى ان ناخذ الفداء لتقوى العسكر به على الجهاد وذلك يدل على انهم انما طلبوا ذلك الفداء
للتقوي به على الدين وهذه الاية تدل على ذم من طلب الفداء لمحض عرض الدنيا ولا تعلق لهذا الكلام بالثاني وهذا الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب عما ذكروه رابعا ان البكاء من الرسول يحتمل ان يكون لاجل ان بعض الصحابة لما خالف الله تعالى في ترك القتل واشتغل بالاسر استوجب العذاب فبكى
عليه السلام من خوف نزول العذاب عليهم ويحتمل ايضا ما ذكرنا انه عليه السلام اجتهد في ان القتل الذي حصل هل بلغ مبلغ الاثخان الذي امره الله تعالى به في قوله حتى يثخن في الارض
ووقع فيه الخطا في ذلك الاجتهاد وحسنات الابرار سيئات المقربين فاقدم على البكاء لهذا المعنى والجواب عما ذكروه خامسا ان ذلك العذاب انما نزل بسبب ان اولئك الاقوام خالفوا
امر الله تعالى بالقتل واقدموا على الاسر حال ما وجب عليهم الاشتغال بالقتل فهذا تمام الكلام في هذه المسالة والله اعلم المسالة الرابعة في شرح الالفاظ المشكلة التي في هذه الاية اما قوله ما كان

لنبي ان يكون له اسرى فللقائل ان يقول كيف حسن ادخال لفظة كان على لفظة يكون والجواب قوله ما كان معناه النفي والنهي والتقدير ما يجب وما ينبغي ان يكون له المعنى المذكور ونظيره ما كان لله ان يتخذ
من ولد قال ابو عبيد يقول لم يكن لنبي ذلك فلا يكون لكم واما من قرا ما كان للنبي فمعناه ان هذا الحكم ما كان ينبغي حصوله لهذا النبي وهو محمد عليه الصلوة والسلام قال الزجاج اسرى
جمع واسارى جمع الجمع قال ولا اعلم احدا قرا اسارى وهي جائزة ونقلنا عن صاحب الكشاف انه قال ان بعضهم قراه وقوله حتى يثخن في الارض فيه بحثان الاول قال الواحدي الاثخان
في كل شي عبارة عن قوته وشدته يقال قد اثخنه المرض اذا اشتدت قوة المرض عليه وكذلك اثخنه الجراح والثخانة الغلظ وكل شي غليظ فهو ثخين فقوله حتى يثخن في الارض معناه حتى
يقوى ويشتد ويغلب ويبالغ ويقهر ثم ان كثيرا من المفسرين قالوا المراد منه ان يبالغ في قتل اعدائه قالوا وانما حملنا اللفظ عليه لان الملك والدولة انما تقوى بالقتل قال الشاعر لا يسلم
الشرف الرفيع من الاذى حتى يراق على جوانبه الدم ولان كثرة القتل توجب قوة الرعب وشدة المهابة وذلك يمنع من الجراءة ومن الاقدام على ما لا ينبغي فلهذا السبب امر الله تعالى بذلك
البحث الثاني ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على ان بعد حصول الاثخان في الارض له ان يقدم على الاسر اما قوله تريدون
عرض الدنيا فالمراد منه الفداء وانما سمي منافع الدنيا ومتاعها عرضا لانه لا ثبات له ولا دوام فكانما يعرض ثم يزول ولذلك سمى المتكلمون الاعراض اعراضا لانه لا ثبات
لها كثبات الاجسام لانها تطرا على الاجسام ثم تزول عنها مع كون الاجسام باقية ثم قال تعالى والله يريد الاخرة يعني انه تعالى لا يريد ما يفضي الى السعادات الدنيوية
التي تعرض وتزول وانما يريد ما يفضي الى السعادات الاخروية الباقية الدائمة المصونة عن التبدل والزوال واحتج الجبائي والقاضي بهذه الاية على فساد قول من يقول لا كائن
من العبد الا والله تعالى يريده لان هذا الاسر وقع منهم على هذا الوجه ونص الله تعالى على انه لا يريده بل يريد منهم ما يؤدي الى ثواب الاخرة وهو الطاعة دون ما يكون
عصيانا واجاب اهل السنة عنه بان قالوا ما اراد ان يكون هذا الاسر منهم طاعة وعملا جائزا مأذونا ولا يلزم من نفي ارادة كون هذا الاسر طاعة نفي كونه مرادا الوجود
ثم الحكماء فانهم يقولون الشر مراد بالعرض مكروه بالذات ثم قال تعالى والله عزيز حكيم والمراد انكم ان طلبتم الاخرة لم يغلبكم عدوكم لان الله عزيز لا يقهر ولا يغلب
حكيم في تدبير مصالح العباد وقال ابن عباس هذا الحكم انما كان يوم بدر لان المسلمين كانوا قليلين فلما كثروا وقوي سلطانهم انزل الله تعالى بعد ذلك في الاسارى حتى اذا
اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء واقول ان هذا الكلام يوهم ان قوله فاما منا بعد واما فداء يزيل حكم الاية التي نحن في تفسيرها وليس الامر كذلك لان
كلتا الايتين متوافقتان فان كلتيهما تدل على انه لا بد من تقديم الاثخان ثم بعده اخذ الفداء ثم قال تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اعلم ان كثيرا
من الناس في تفسير هذا الكتاب السابق ونحن نذكرها ونذكر ما فيها من المباحث فالقول الاول وهو قول سعيد بن جبير وقتادة لولا كتاب من الله سبق باحلال الغنائم لكم
لمسكم فيما اخذتم عذاب وهو مشكل لان تحليل الغنائم والفداء هل كان حاصلا في ذلك الوقت او ما كان حاصلا في ذلك الوقت امتنع ان ينزل العذاب عليه لان ما كان ماذونا فيه
من قبل لا يحصل العذاب على فعله وان قلنا ان الاذن ما كان حاصلا في ذلك الوقت كان ذلك الفعل حراما اقصى ما في الباب انه كان في علم الله تعالى انه سيحكم بحله بعد ذلك الا ان هذا
لا يقدح في كونه حراما في ذلك الوقت فان قالوا ان كونه بحيث يصير حلالا بعد ذلك يوجب تخفيف العقاب قلنا فاذا كان الامر كذلك امتنع ان ينزل العذاب بسببه وذلك يمنع من
التخويف بسبب ذلك العقاب القول الثاني قال محمد بن اسحق لولا كتاب من الله سبق لمسكم اي لا اعذب احدا الا بعد النهي فما صنعتم وانه تعالى ما نهاهم عن اخذ الفدية وهذا ايضا
ضعيف لانا نقول حاصل هذا القول انه ما وجد دليلا شرعيا يوجب حرمة ذلك الفداء فهل حصل دليل عقلي يقتضي حرمته ام لا فان قلنا انه حصل فكون الله تعالى قد بين تحريمه في
ذلك الدليل العقلي فلا يمكن ان يقال انه تعالى لم يبين تلك الحرمة وان قلنا انه ليس في العقل ولا في الشرع ما يقتضي المنع فحينئذ امتنع ان لا يكون الشرع حاصلا والا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق
واذا لم يكن المنع حاصلا كان الاذن حاصلا واذا كان الاذن حاصلا فكيف يمكن ترتيب العذاب على فعله القول الثالث قال قوم سبق حكم الله تعالى انه لا يعذب احدا من شهد بدرا مع
النبي عليه الصلوة والسلام وهذا مشكل لانه يقتضي ان يقال انهم ما منعوا عن الكفر والمعاصي والزنا والخمر وما هددوا بترتيب العقاب على هذه القبائح وذلك يوجب سقوط التكاليف
عنهم ولا يقوله عاقل وايضا فلو صاروا كذلك فكيف يؤاخذهم الله في ذلك الموضع بعينه في ذلك الفعل بعينه وكيف توجه عليهم هذا العتاب القوي القول الرابع لولا كتاب من الله سبق
لمسكم في انه لا يعذب احدا جاهلا فانهم لا يواخذهم به لمسهم العذاب وهذا من جنس ما قبله واعلم ان الناس قد اكثروا فيه والمعتمد في هذا الباب ان نقول اما على قولنا فنقول يجوز من الله
تعالى ان يعفو عن الكبائر فقوله لولا كتاب من الله سبق معناه لولا انه تعالى حكم في الازل بالعفو عن هذه الواقعة لمسهم عذاب عظيم وهذا هو المراد من قوله تعالى كتب ربكم
على نفسه الرحمة ومن قوله سبقت رحمتي غضبي واما على قول المعتزلة فهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق لمسكم في ان من احترز عن الكبائر صارت
صغائره مغفورة والا لمسهم عذاب عظيم وهذا الحكم ما كان سابقا في حق جميع المسلمين الا ان طاعات اهل بدر كانت عظيمة وهي قبولهم الاسلام وانقيادهم لمحمد صلى الله عليه وسلم
واقدامهم على مقاتلة الكفار من غير سلاح واهبة فلا يبعد ان يقال ان الثواب الذي استحقوه على هذه الطاعات كان ازيد من العقاب الذي استحقوه على هذا الذنب فلا جرم
صار هذا الذنب مغفورا ولو قدرنا صدور هذا الذنب من سائر المسلمين لما صار مغفورا فبسبب هذا القدر من التفاوت حصل لاهل بدر هذا الاختصاص والله اعلم ثم قال
تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا روي انهم امسكوا عن الغنائم ولم يمدوا ايديهم اليها فنزلت هذه الاية وقيل هو اباحة الفداء فان قيل ما معنى الفاء في قوله فكلوا قلنا التقدير
ابحت لكم الغنائم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا نصب على الحال من المغنوم او صفة للمصدر اي اكلا حلالا واتقوا الله ان الله غفور رحيم والمعنى واتقوا الله ولا تقدموا على المعاصي
بعد ذلك واعلموا ان الله غفور لما اقدمتم عليه في الماضي من الذنب رحيم بما اتيتم من الجرم والمعصية فقوله واتقوا الله ان الله غفور رحيم اشارة الى الحالة الماضية والله اعلم

قوله تعالى يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم والله عليم حكيم اعلم ان الرسول عليه الصلوة والسلم لما اخذوا الفدا من الاسارى وشق عليهم اخذ اموالهم منهم ذكر الله تعالى هذه الاية استمالة لهم فقال يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسارى قال ابن عباس رضه نزلت في العباس وعقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحرث كان العباس اسيرا يوم بدر ومعه عشرون اوقية من الذهب اخرجها ليطعم الناس وكان احد العشرة الذين ضمنوا الطعام لاهل بدر فلم تبلغه النوبة حتى اسر فقال العباس كنت مسلما الا انهم اكرهوني فقال عليه السلم ان يكن ما تذكره حقا فالله يجزيك فاما ظاهر امرك فقد كان علينا قال العباس فكلمت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يرد ذلك الذهب علي فقال اما شيء خرجت به لتستعين به علينا فلا قال وكلفني الرسول فدا ابن اخي عقيل بن ابي طالب عشرين اوقية وفدا نوفل بن الحرث فقال العباس تركتني يا محمد اتكفف قريشا ما بقيت فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فاين الذهب الذي دفعته الى ام الفضل وقت خروجك من مكة وقلت لها لا ادري ما يصيبني فان حدث بي حادث فهو لك ولعبد الله وعبيد الله والفضل فقال العباس وما يدريك فقال اخبرني به ربي قال العباس فانا اشهد انك صادق وان لا اله الا الله وانك عبده ورسوله والله لم يطلع عليه احد الا الله ولقد دفعته اليها في سواد الليل وكنت مرتابا في امرك فاما اذا اخبرتني بذلك فلا ريب قال العباس فابدلني الله خيرا من ذلك لي الان عشرون عبدا وان ادناهم ليضرب عشرين الفا واعطاني زمزم وما احب ان لي بها جميع اموال مكة وانا انتظر المغفرة من ربي وروي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم مال البحرين ثمانون الفا فتوضا لصلوة الظهر وما صلى حتى فرقه وامر العباس ان ياخذ منه فاخذ ما قدر على حمله وكان يقول هذا خير مما اخذ مني وانا ارجو المغفرة واختلف المفسرون في ان الاية نازلة في العباس خاصة ام لا في جملة الاسارى فقال قوم انها في العباس خاصة وقال الاخرون انها نزلت في الكل وهذا اولى لان ظاهر الاية يقتضي العموم من ستة اوجه فاولها قوله في ايديكم وثانيها قوله من الاسرى وثالثها قوله في قلوبكم ورابعها قوله يؤتكم خيرا وخامسها قوله مما اخذ منكم وسادسها قوله ويغفر لكم فلما دلت هذه الالفاظ الستة على العموم فما الموجب للتخصيص وقصارى في الباب ان يقال سبب نزول الاية هو العباس الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قوله ان يعلم الله في قلوبكم خيرا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يجب ان يكون المراد من هذا الخير الايمان والعزم على طاعة الله وطاعة رسوله في جميع التكاليف والتوبة من الكفر وعن جميع المعاصي ويدخل فيه العزم على نصرة الرسول عليه الصلوة والسلم والتوبة عن محاربته المسئلة الثانية احتج هشام بن الحكم على قوله انه تعالى لا يعلم الشيء الا عند حدوثه بهذه الاية لان قوله ان يعلم الله في قلوبكم خيرا فعل كذا وكذا شرط وجزاء والشرط هو حصول هذا العلم والشرط والجزاء لا يصح وجودهما الا في المستقبل وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى والجواب ان ظاهر اللفظ وان كان يقتضي ما ذكره هشام الا انه لما دل الدليل على ان علم الله تعالى يمتنع ان يكون محدثا وجب ان يقال ذكر العلم واراد المعلوم من حيث يدل العلم على حصول المعلوم اما قوله يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن خيرا مما اخذ على البناء للفاعل المسئلة الثانية للمفسرين في هذا الخير اقوال الاول المراد الخلف مما اخذ منكم في الدنيا قال القاضي لانه عطف عليه امر الاخرة بقوله ويغفر لكم فما يتقدمه يجب ان يكون المراد منافع الدنيا ولقائل ان يقول لعل قوله ويغفر لكم المراد منه ازالة العقاب وعلى هذا التقدير لم يبعد ان يكون المراد من الخير ايصال الثواب والتفضل في الاخرة والقول الثالث انه محمول على الكل فان قيل اذا حملتم الخير على خيرات الدنيا فهل يقولون ان كل من خلص من الاسارى فانا نجاه الله تعالى خيرا مما اخذ منه قلنا هذا يجب ان يكون بحكم الاية الا انا لا نعلم من تخلص منهم فيلحقه حتى يتوجه علينا السوال ولا نعلم ايضا من الذين آتاه الله تعالى وقد علمنا ان قليل الدنيا مع الايمان اعظم من كثير الدنيا مع الكفر قال والله غفور رحيم وهو تاكيد لما مضى من قوله ويغفر لكم والمعنى كيف لا يفي بوعد المغفرة مع انه غفور رحيم اما قوله وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففيه مسائل المسئلة الاولى في تفسير هذه الخيانة وجوه الاول المراد منه الخيانة في الدين وهو الكفر يعني ان كفروا بك فقد خانوا الله من قبل الثاني ان المراد من الخيانة منع ما ضمنوا من الفدا الثالث روي انه عليه السلم لما اطلقهم من الاسر عهد معهم ان لا يعودوا الى محاربته وان لا يعاضدوا المشركين وهذا هو العادة فيمن يطلق من الحبس والاسر فقال تعالى وان يريدوا نكث هذا العهد فقد خانوا الله من قبل والمراد انهم كانوا يقولون لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ولئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين ثم لما وصلوا الى النعمة وتخلصوا من البلية نكثوا العهد ونقضوا الميثاق ولا يمتنع دخول الكل فيه وان كان الاظهر هو هذا الاخير ثم قال تعالى فامكن منهم قال الازهري يقال امكنني الامر يمكنني فهو ممكن ومفعول الامكان محذوف والمعنى فامكن المومنين منهم والمعنى انهم خانوا الله بما اقدموا عليه من محاربة الرسول يوم بدر فامكن الله منهم قتلا واسرا وذلك نهاية الامكان والظفر فنبه تعالى بذلك على انهم قد ذاقوا وبال ما فعلوه فان عادوا كان التمكين منهم ثانيا حاصلا وفيه اشارة الى الرسول عليه الصلوة والسلم بانه يمكن من كل من يخونه وينقض عهده ثم قال والله عليم اي ببواطنهم وظواهرهم حكيم اي يجازيهم باعمالهم قوله تعالى ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير والذين كفروا بعضهم اولياء بعض الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك هم المومنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك منكم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ان الله بكل شيء عليم

اعلم انه تعالى قسم المومنين في زمان الرسول عليه الصلوة والسلم الى اربعة اقسام وذكر كل واحد منهم وتقرير هذه القسمة انه عليه السلم ظهرت نبوته بمكة ودعا الناس هناك الى الدين ثم انتقل الى المدينة فحين هاجر من مكة الى المدينة صار المومنون على قسمين منهم من وافقه في تلك الهجرة ومنهم من لم يوافقه فيها بل بقي هناك اما القسم الاول فهم المهاجرون الاولون وقد وصفهم الله تعالى بقوله ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وانما قلنا ان المراد منه المهاجرون الاولون لانه تعالى قال في اخر الاية والذين آمنوا من بعد وهاجروا واذا ثبت هذا ظهر ان هؤلاء موصوفون بهذه الصفات الاربع اولها انهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وقبلوا جميع التكاليف التي بلغها محمد صلى الله عليه وآله وسلم اليهم ولم يتمردوا فقوله ان الذين آمنوا يفيد هذا المعنى والصفة الثانية قوله وهاجروا يعني فارقوا الاوطان وتركوا الاقارب والجيران في طلب مرضات الله ومعلوم ان هذه الحالة شديدة قال تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل مفارقة الاوطان معادلة لقتل النفس فهؤلاء في المرتبة الاولى تركوا الاديان القديمة لطلب مرضات الله تعالى والصفة الثالثة قوله وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اما المجاهدة بالمال فلانهم لما فارقوا الاوطان فقد ضاعت دورهم ومساكنهم وضياعهم ومزارعهم وبقيت في ايدي الاعداء وايضا فقد احتاجوا الى الانفاق الكثير بسبب تلك الغزوة وايضا كانوا ينفقون اموالهم على تلك الغزوات واما المجاهدة بالنفس فلانهم كانوا اقدموا على محاربة بدر من غير آلة ولا اهبة ولا عدة مع الاعداء الموصوفين بالكثرة والشدة وذلك يدل على انهم ازالوا اطماعهم عن الحيوة وبذلوا انفسهم في سبيل الله واما الصفة الرابعة فهي انهم كانوا اول الناس اقداما على هذه الافعال والتزاما لهذه الاحوال ولهذه السابقة اثر عظيم في تقوية الدين قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وانما كان السبق موجبا للفضل لان اقدامهم على هذه الافعال يوجب اقتداء غيرهم بهم فيصير ذلك سببا للقوة والكمال ولهذا المعنى قال تعالى ومن احياها فكانما احيى الناس جميعا وقال عليه السلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن عادات الناس ان دواعيهم تقوى بما يرون من امثالهم في احوال الدين والدنيا كما ان المحن تخف على قلوبهم بالمشاركة فثبت ان حصول هذه الصفات الاربع للمهاجرين الاولين يدل على غاية الفضيلة ونهاية المنقبة وانه لذلك يوجب الاعتراف بكونهم رؤساء المسلمين وسادة لهم واما القسم الثاني من المومنين الحاصلين في زمان النبي عليه الصلوة والسلم فهم الانصار وذلك لانه عليه السلم لما هاجر اليهم مع طائفة من اصحابه فلولا انهم آووا ونصروا وبذلوا النفس والمال في خدمة الرسول عليه الصلوة والسلم واصلاح مهمات اصحابه لما تم المقصود البتة ويجب ان يكون حال المهاجرين اعلى في الفضل من حال الانصار لوجوه اولها انهم هم السابقون في الايمان الذي هو رئيس الفضائل وعنوان المناقب وثانيها انهم تحملوا العنا والمشقة دهرا دهرا وزمانا مديدا من كفار قريش وصبروا عليه وهذه الحالة ما حصلت للانصار وثالثها انهم تحملوا المضار الناشئة من مفارقة الاوطان والاهل والجيران ولم يحصل ذلك للانصار ورابعها ان فتح الباب في قبول الدين والشريعة من الرسول عليه الصلوة والسلم انما حصل من المهاجرين والانصار اقتدوا بهم وتشبهوا بهم وقد ذكرنا قوله عليه السلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وجب ان يكون المقتدى به بجملة هذه الاحوال وجب ان يكون المقتدى به بجملة هذه الاحوال يوجب تقديم المهاجرين الاولين على الانصار في الفضل والدرجة والمنقبة فلهذا السبب اخذ كره الله تعالى هذين الفريقين وقدم المهاجرين على الانصار وعلى هذا الترتيب ورد ذكرهما في هذه الاية واعلم انه تعالى لما ذكر هذين القسمين في هذه الاية قال اولئك بعضهم اولياء بعض واختلفوا في المراد بهذه الاية فنقل الواحدي عن ابن عباس والمفسرين ان المراد هو الولاية في الميراث قالوا جعل الله سبب الارث الهجرة والنصرة دون القرابة وكان القريب الذي آمن ولم يهاجر لم يرث من اجل انه لم يهاجر ولم ينصر واعلم ان لفظ الولاية غير مشعر بهذا المعنى لان هذا اللفظ مشعر بالقرب كما قررناه في مواضع من هذا الكتاب ويقال السلطان ولي من لا ولي له ولا يفيد الارث وقال الله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولا يفيد الارث بل الولاية تفيد القرب فيمكن حمله على غير الارث وهو كون بعضهم معظما للبعض مهتما بشانه مخصوصا بمعاونته ومناصرته والمقصود ان يكونوا ابدا واحدا على الاعداء وان يكون حب كل واحد منهم جاريا مجرى حبه لنفسه واذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى كان الحمل على الارث بعيدا عن دلالة اللفظ لا سيما وهم يقولون ان ذلك الحكم صار منسوخا بقوله تعالى في اخر هذه الاية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض واي حاجة تحملنا على حمل اللفظ على المعنى المستعار لذلك اللفظ ثم الحكم بانه منسوخ باية اخرى مذكورة بعد هذا في غاية البعد اللهم الا ان حصل اجماع المفسرين على ان المراد ذلك فح يجب المصير اليه الا ان دعوى الاجماع بعيد والله اعلم واما القسم الثالث من اقسام مومني زمان الرسول عليه الصلوة والسلم وهم المومنون الذين ما وافقوا الرسول عليه السلم في الهجرة وبقوا في مكة وهم المعنيون بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا فبين الله تعالى حكمهم وهو من وجهين الاول قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الولاية المنفية في هذه الاية هي الولاية المثبتة في القسم الذي تقدم فمن حمل تلك الولاية على الارث زعم ان الولاية المنفية هاهنا هي الارث ومن حمل تلك الولاية على سائر الاعتبارات المذكورة فكذا هاهنا واحتج الذاهبون الى ان المراد من هذه الاية بان قالوا لا يجوز ان يكون المراد منها الولاية بمعنى النصرة والدليل عليه انه تعالى عطف عليه قوله وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر ولا شك ان ذلك عبارة عن الولاية في الدين والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فوجب ان يكون المراد بالولاية المذكورة امرا مغايرا لمعنى النصرة وهذا الاستدلال ضعيف لانا اذا حملنا تلك الاية على التعظيم والاكرام وهي امر مغاير للنصرة الا ترى ان الانسان قد ينصر بعض اهل الذمة في بعض المهمات وقد ينصر عبده وامته بمعنى الاعانة مع انه لا يواليه بمعنى التعظيم والاجلال فسقط هذا الدليل المسئلة الثانية قوله حتى يهاجروا يدل على

وهي انه خطر البال ان الذين لم يهاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سقطت ولايتهم مطلقا فازال الله تعالى هذا الوهم بقوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا يعني انهم
لو هاجروا لعادت تلك الولاية وحصلت والمقصود منه حمل على المهاجرة والترغيب فيها لان المسلم متى سمع ان الله تعالى يقول ان لم تهاجر انقطعت الولاية بينك وبين المسلمين
ولو هاجرت حصلت تلك الولاية وعادت على اكمل الوجوه فلا شك انه يصير راغبا في المهاجرة والمقصود من المهاجرة كثرة المسلمين واجتماعهم واعانة بعضهم لبعض وحصول
الالفة والشوكة وعدم التفرقة المسئلة الثالثة قرا حمزة من ولايتهم بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها من النصرة والنسب قال والولاية التي بمنزلة الامارة مكسورة
للفصل بين المعنيين وقد يجوز كسر الولاية لان في تولي بعضهم بعضا جنسا من الصناعة كالقصارة والخياطة فهي مكسورة قال ابو علي الفارسي الفتح اجود لان الولاية هنا في الدين
والكسر في السلطان والحكم الثاني من احكام هذا القسم الثالث قوله وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر واعلم انه تعالى لما بين الحكم في قطع الولاية بين تلك الطائفة من المؤمنين
وبين انه ليس المراد منه المقاطعة التامة كما في حق الكفار بل هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا لو استنصروكم فانصروهم ولا تخذلوهم روي انه لما نزل قوله تعالى ما لكم من ولايتهم
من شيء حتى يهاجروا قال الزبير فهل نعينهم على امر لو استعانوا بنا فنزل وان استنصروكم ثم قال تعالى الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والمعنى انه لا يجوز لكم نصرهم عليهم
اذ الميثاق مانع من ذلك ثم قال تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا الترتيب الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية في غاية الحسن لانه ذكر
ههنا اقساما ثلثة فالاول المؤمنون من المهاجرين والانصار وهم افضل الناس وبين انه يجب ان يوالي بعضهم بعضا والقسم الثاني المؤمنون الذين لم يهاجروا فهؤلاء بسبب ايمانهم لهم فضل و
كرامة وبسبب ترك الهجرة لهم حالة نازلة فوجب ان يكون حكمهم حكما متوسطا وذلك ان الولاية المثبتة للقسم الاول تكون منفية عن هذا القسم الا انهم يكونون بحيث لو استنصروا
المؤمنين واستعانوا بهم نصروهم واعانوهم فهذا الحكم متوسط بين الاجلال والاذلال واما الكفار فليس لهم البتة ما يوجب شيئا من اسباب الفضيلة فوجب كون
المسلمين منقطعين عنهم من كل الوجوه فلا يكون بينهم ولاية ولا مناصرة بوجه من الوجوه فظهر ان الترتيب في غاية الحسن المسئلة الثانية قال بعض العلماء والذين كفروا
بعضهم اولياء بعض يدل على ان الكفار في الموارثة مع اختلاف مللهم كاهل ملة واحدة فالمجوسي يرث الوثني والنصراني يرث المجوسي لان الله قال والذين كفروا بعضهم اولياء
بعض واعلم ان هذا الكلام انما يستقيم اذا حملنا الولاية على الارث وقد سبق القول فيه بل الحق ان يقال ان كفار قريش كانوا في غاية العداوة لليهود فلما ظهرت دعوة محمد صلى الله
عليه وآله وسلم تناصروا وتعاونوا على ايذائه ومحاربته وكان المراد من الولاية ذلك وتمام التحقيق فيه ان الجنسية علة الضم والشبه الى الشبه منجذب اليه والمشركون واليهود والنصارى
لما اشتركوا في عداوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم صارت هذه الجهة موجبة لانضمام بعضهم الى بعض وقرب بعضهم من بعض وذلك يدل على انه ما اقدموا على تلك العداوة لاجل الدين
لان كل واحد منهم كان في غاية الانكار لدين صاحبه فلما كان ذلك لا لاجل الدين علم ان ذلك لمحض الحسد والبغي والعناد ثم انه تعالى لما بين هذه الاحكام قال الا تفعلوه تكن فتنة في الارض و
فساد كبير والمعنى ان لم تفعلوا ما امرتكم به في هذه التفاصيل المذكورة المتعلقة تحصل فتنة في الارض ومفسدة عظيمة وبيان هذه الفتنة والفساد من وجوه الاول ان المسلمين
لو اختلطوا بالكفار في زمان ضعف المسلمين وقلة عددهم وزمان قوة الكفار وكثرة عددهم فربما صارت تلك المخالطة سببا لالتحاق المسلم بالكافر الثاني ان المسلمين لو كانوا
متفرقين لم يظهر منهم جمع عظيم فيصير ذلك سببا لجراءة الكفار عليهم الثالث انه اذا كان جمع المسلمين كل يوم في الزيادة في العدد والعدة صار ذلك سببا لمزيد رغبتهم
فيما هم فيه ولرغبة المخالف في الالتحاق بهم واعلم انه تعالى لما ذكر هذا القسم الثالث عاد الى ذكر القسم الاول والثاني مرة اخرى فقال والذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل
الله والذين آووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم واعلم ان هذا ليس بتكرار وذلك لانه تعالى ذكرهم اولا ليبين حكمهم وهو ولاية بعضهم بعضا
ثم انه تعالى ذكرهم ههنا لبيان تعظيم شانهم وعلو درجتهم وبيانه من وجهين الاول ان الاعادة تدل على مزيد الاهتمام بحالهم وذلك يدل على الشرف والتعظيم والثاني انه تعالى اثنى
عليهم ههنا من ثلثة اوجه اولها قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا فقوله اولئك هم المؤمنون يفيد الحصر وقوله حقا يفيد المبالغة في وصفهم بكونهم محقين محققين في طريق الدين والامر في الحقيقة كذلك
لان من لم يكن محقا في دينه لم يتحمل ترك الاديان السالفة ولم يفارق الاهل والوطن ولم يبذل النفس والمال ولم يكن في هذه الاحوال من المتسارعين المتسابقين وثانيها قوله
لهم مغفرة وتنكير لفظ المغفرة يدل على الكمال كما ان التنكير في قوله ولتجدنهم احرص الناس على حيوة يدل على كمال تلك الحيوة والمعنى لهم مغفرة تامة كاملة عن جميع الذنوب و
التبعات وثالثها قوله ورزق كريم والمراد منه الثواب الرفيع الشريف والحاصل انه تعالى شرح حالهم في الدنيا وفي الآخرة اما في الدنيا فقد وصفهم بقوله اولئك هم المؤمنون
حقا واما في الآخرة فالمقصود اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لهم مغفرة واما جلب الثواب فهو المراد بقوله ورزق كريم وهذه السعادات العالية انما حصلت لانهم اعرضوا
عن اللذات الجسمانية فتركوا الاهل والوطن وبذلوا النفس والمال وذلك تنبيه على انه لا طريق الى تحصيل السعادات الا بالاعراض عن هذه الجسمانيات والقسم الرابع من مؤمني
زمان محمد عليه الصلوة والسلام هم الذين لم يوافقوا الرسول عليه السلام في الهجرة الا انهم بعد ذلك هاجروا اليه وهو المراد من قوله والذين امنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك
منكم وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في المراد من قوله من بعد نقل الواحدي عن ابن عباس بعد الحديبية وهي الهجرة الثانية وقيل بعد نزول هذه الاية وقيل بعد يوم بدر والاصح
ان المراد والذين هاجروا بعد الهجرة الاولى وهؤلاء هم التابعون باحسان كما قال والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه المسئلة الثانية الصحيح ان الهجرة انقطعت بفتح مكة
لانه عنده صارت مكة بلد الاسلام وقال الحسن الهجرة غير منقطعة ابدا واما قوله لا هجرة بعد الفتح فالمراد الهجرة المخصوصة فانها انقطعت بالفتح وبقوة الاسلام اما لو اتفق في
بعض الازمان كون المؤمنين في بلد وفي عددهم قلة ويحصل للكفار بسبب كونهم معهم شوكة وان هاجر المسلمون من تلك البلدة وانتقلوا الى بلدة اخرى ضعفت شوكة الكفار فههنا تلزمهم الهجرة

على ما قال الحسن لانه قد حصل فيهم مثل العلة في الهجرة من مكة الى المدينة المسئلة الثالثة قوله فاولئك منكم يدل على ان مرتبة هؤلاء دون مرتبة المهاجرين السابقين لانه الحق هؤلاء
وجعلهم منهم في معرض التعريف ولولا كون القسم الاول اشرف والا لما صح هذا المعنى فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية ثم قال واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وفيه مسائل المسئلة الاولى الذين قالوا المراد من قوله تعالى اولئك بعضهم اولياء بعض ولاية الميراث قالوا هذه الاية ناسخة لانه
تعالى بين ان الارث كان بسبب النصرة والهجرة والان فقد صار ذلك منسوخا فلا يحصل الا بسبب القرابة وقوله في كتاب الله المراد منه السهام المذكورة في سورة النساء واما
الذين فسروا تلك الولاية بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا ان تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين الله تعالى في هذه الاية ان ولاية الارث انما
تحصل بسبب القرابة الا ما خصه الدليل فيكون المقصود من هذا الكلام ازالة ذلك الوهم وهذا اولى لان تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة لا يجوز المسئلة الثانية تمسك محمد
بن عبد الله بن الحسن بن علي رضي الله عنهم في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية في ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو علي بن ابي طالب ع كرم الله وجهه فقال
قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله يدل على ثبوت الاولوية وليس في الاية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل
وح يندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر رضي الله عنه كان من اولي الارحام لما نقل انه صلى الله عليه وآله وسلم اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا ع
خلفه وامر ان يكون المبلغ عليا ع وقال لا يؤديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحت هذه الدلالة
كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور المسئلة الثالثة تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية
في توريث ذوي الارحام واجاب اصحابنا عنه بان قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض مجمل في الشيء الذي حصلت فيه هذه الاولوية فلما قال في كتاب الله كان معناه
الحكم الذي بينه الله تعالى في كتابه فصارت هذه الاولوية مقيدة بالاحكام التي بينها الله في كتابه وتلك الاحكام ميراث العصبات فوجب ان يكون المراد من هذا المجمل هو
ذلك فقط فلا يتعدى الى توريث ذوي الارحام ثم قال في ختم السورة ان الله بكل شيء عليم والمراد ان هذه الاحكام التي ذكرتها وفصلتها كلها حكمة وصواب وصلاح وليس
فيها شيء من العبث والباطل لانه العالم بجميع المعلومات لا يحكم الا بالصواب ونظيره ان الملائكة لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قال مجيبا لهم اني اعلم ما لا
تعلمون يعني لما علمتم كوني عالما بكل المعلومات فاعلموا ان حكمي يكون منزها عن الغلط فكذا ههنا والله اعلم في تفسير هذه السورة ولله الحمد والشكر كما هو اهله ومستحقه
قال المصنف رضي الله عنه تم هذه السورة وصلى الله على خير خلقه محمد وآله اجمعين الطيبين الطاهرين ۞

سورة التوبة مدنية مائة وثلثون آية قال صاحب الكشاف هي مائة وثلثون آية ولها عدة اسماء البراءة التوبة المقشقشة المبعثرة المشردة المخزية الفاضحة المثيرة
الحافرة المنكلة المدمدمة وسورة العذاب قال لان فيها التوبة على المؤمنين وهي تقشقش من النفاق اي تبرئ منه وتبعثر عن اسرار المنافقين وتبحث عنها وتثيرها وتحفر عنها
وتفضحهم وتنكل بهم وتشردهم وتخزيهم وتدمدم عليهم وعن حذيفة انكم تسمونها سورة التوبة والله ما تركت احدا الا نالت منه وعن ابن عباس رض في هذه السورة قال انها الفاضحة ما
زالت تنزل فيهم حتى خشينا ان لا تدع احدا وسورة الانفال نزلت في بدر وسورة الحشر نزلت في بني النضير فان قيل ما السبب في اسقاط التسمية من اولها
قلنا ذكروا فيه وجوها الاول روى ابن عباس رض قال قلت لعثمان بن عفان ما حملكم الى ان عمدتم الى سورة براءة وهي من المئين والى سورة الانفال وهي من المثاني فقرنتم
بينهما وما فصلتم بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم فقال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت تنزل عليه سورة يقول ضعوها في موضع كذا وكانت براءة من آخر القرآن ولا توفي رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم كلما نزلت عليه سورة يقول ضعوها في موضع كذا وكان براءة من آخر القرآن نزولا فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يبين موضعها و
كانت قصتها شبيهة بقصتها فقرنت بينهما قال القاضي ويبعد ان يقال انه عليه السلام لم يبين كون هذه السورة تالية لسورة الانفال لان القرآن مرتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسوله
عليه الصلوة والسلام على الوجه الذي نقل فلو جوزنا في بعض السور انه لا يكون ترتيبها من الله تعالى على سبيل الوحي لجوزنا مثله في سائر السور وفي آيات السورة الواحدة و
تجويزه يطرق ما يقوله الامامية من تجويز الزيادة والنقصان في القرآن وذلك يخرجه من كونه حجة بل الصحيح انه عليه السلام امر بوضع هذه السورة بعد سورة الانفال وحيا وانه عليه
السلام حذف بسم الله الرحمن الرحيم عن اول هذه السورة وحيا الوجه الثاني في هذا الباب ما روي عن ابي بن كعب انه قال انما توهموا ذلك لان في الانفال ذكر العهود وفي براءة
نبذ العهود فوضعت احديهما بجنب الاخرى والسؤال المذكور ههنا عائد لان هذا الوجه انما يتم اذا قلنا انهم انما وضعوا هذه السورة بعد الانفال من قبل انفسهم لهذه العلة والوجه
الثالث ان الصحابة رض اختلفوا في ان سورة الانفال وسورة التوبة واحدة ام سورتان فقال بعضهم هما سورة واحدة لان كلتيهما نزلتا في القتال ومجموعهما هو السورة السابعة
من الطوال وهي سبع وما بعدها المئين وهذا قول ظاهر لانهما معا مائتان وست آيات فهما بمنزلة سورة واحدة ومنهم من قال هما سورتان فلما ظهر الاختلاف بين الصحابة في
هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول هما سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على قول من يقول هما سورة واحدة وعلى هذا القول لا يلزمنا تجويز مذهب
الامامية وذلك لانه لما وقع الاشتباه في هذا المعنى بين الصحابة لم يقطعوا باحد القولين وعملوا عملا يدل على ان هذا الاشتباه كان حاصلا فلما لم يتسامحوا بهذا القدر من الشبهة
دل على انهم كانوا مشددين في ضبط القرآن عن التغيير والتحريف وذلك يبطل قول الامامية الوجه الرابع في هذا الباب انه تعالى ختم سورة الانفال بايجاب ان يوالي المؤمنون بعضهم بعضا
وان يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه صرح بهذا المعنى في قوله براءة من الله ورسوله فلما كان هذا عين ذلك الكلام وتاكيدا وتقريرا له لم يرفع الفاصل بينهما فكان ايقاع الفصل بينهما

ثم تنبيها على كونها مورثين متغايرين وقد كتب بسم الله الرحمن الرحيم تنبيها على ان هذا المعنى هو منزلة المعنى الوجه الخامس قال ابن عباس رضي سالت علي بن ابي طالب عليه السلام لم لم يكتب
بسم الله تعالى قال لان بسم الله الرحمن الرحيم امان وهذه السورة نزلت بالسيف ونبذ العهد وليس فيها امان ويروى ان سفين بن عيينة ذكر هذا المعنى واكده بقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم
السلام لست مؤمنا فقيل له اليس ان النبي صلى الله عليه واله وسلم كتب الى اهل الحرب بسم الله الرحمن الرحيم فاجاب عنه بان ذلك ابتداء منه يدعوهم الى الله تعالى ولم ينبذ اليهم عهدهم
الا تراه قال في اخر الكتاب والسلام على من اتبع الهدى واما هذه السورة فقد اشتملت على المقاتلة ونبذ العهود فظهر الفرق الوجه السادس قال اصحابنا لعل الله تعالى
لما علم من بعض الناس انهم يتنازعون في كون بسم الله الرحمن الرحيم من القران امر بان لا يكتب ههنا تنبيها على كونها اية من اول كل سورة فانها لما لم يكن اية من هذه السورة لا جرم لم يكتب
دل على انها لما كتبت في سائر السور وجب كونها اية من كل سورة والله اعلم قوله تعالى براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر
واعلموا انكم غير معجزي الله وان الله مخزي الكافرين في الاية مسائل المسئلة الاولى معنى البراءة انقطاع العصمة يقال برئت من فلان ابرا براءة اي انقطعت بيننا العصمة ولم
يبق بيننا علقة ومنها يقال برئت من الدين وفي رفع قوله براءة قولان الاول انه خبر مبتدا محذوف اي هذه قال الفراء ونظيره قولك اذا نظرت الى رجل جميل جميل والله
والله وقوله من الله ابتداء الغاية والمعنى هذه براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم اي كما يقول كتاب من فلان الى فلان الثاني ان يكون قوله براءة مبتداء وقوله من الله ورسوله
صفته وقوله الى الذين عاهدتم هو الخبر كما تقول رجل من بني تميم في الدار فان قيل لم نسب البراءة الى الله ورسوله ونسب المعاهدة الى المشركين قلنا قد اذن الله تعالى
في معاهدة المشركين فاتفق مع رسول الله عليه الصلوة والسلم وعاهدهم ثم ان المشركين نقضوا العهد فاوجب الله تعالى النبذ اليهم فخوطب المسلمون بما تجدد من ذلك فقيل لهم اعلموا
ان الله ورسوله قد برئا مما عاهدتم به المشركين المسئلة الثانية روي ان النبي عليه الصلوة والسلم لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا بالاراجيف جعل المشركون
ينقضون العهد فامر الله تعالى بالقاء العهد اليهم فان قيل كيف يجوز ان النبي عليه الصلوة والسلم نقض العهد قلنا لا يجوز ان ينقض العهد الا على ثلثة اوجه احدها ان يظهر منهم
خيانة مستورة ويخاف ضررهم فينبذ العهد اليهم حتى يستووا في معرفة قطع العهد لقوله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء وقال ايضا ينقضون عهدهم في كل مرة
الثاني ان يكون قد شرط لبعضهم في وقت العهد ان يقرهم ما اقرهم الله تعالى الا ان يقطع العهد بينهم قطع لاجل الشرط والثالث ان يكون موجلا فينقضي الاجل وينقضي العهد ويكون الوجه
من اظهار هذه البراءة ان يظهر لهم انه لا يعود الى العهد وانه على عزم المحاربة والمقاتلة فاما في ما وراء هذه الاحوال الثلث فلا يجوز نقض العهد البتة لانه يجري مجرى الغدر وخلف القول
والله ورسوله منه بريان ولهذا المعنى قال تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقيل ان اكثر
المشركين نقضوا العهد الا اناسا منهم وهم بنو ضمرة وهو كنانة المسئلة الثالثة روي ان فتح مكة كان سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن اسيد ونزول هذه السورة سنة تسع وامر
الرسول عليه الصلوة والسلم ابا بكر سنة تسع ان يكون على الموسم فلما نزلت هذه السورة امر عليا ان يذهب الى اهل الموسم ليقراها عليهم فقيل له لو بعثت بها الى ابي بكر فقال لا يؤدي عني
الا رجل مني فلما دنا علي سمع ابو بكر الرغاء فوقف وقال هذا رغاء ناقة رسول الله فلما لحقه قال امير او مامور قال مامور فلما كان قبل التروية خطب ابو بكر وحدث عن مناسكهم وقام
علي يوم النحر عند جمرة العقبة وقال يا ايها الناس اني رسول رسول الله اليكم فقالوا بماذا فقرا عليهم ثلثين او اربعين اية وعن مجاهد ثلث عشرة اية ثم قال امرت باربع ان لا يقرب هذا
البيت بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريانا ولا يدخل الجنة الا كل نفس مؤمنة وان يتم الى كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك يا علي ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا العهود وراء
ظهورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف ثم اختلفوا في السبب الذي امر عليا بقراءة هذه السورة عليهم وتبليغ هذه الرسالة اليهم فقيل السبب
فيه ان عادة العرب ان لا يتولى تقرير العهود ونقضها الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر كان ظنهم ان يقولوا هذا خلاف ما نعرف فينا من نقض العهود فربما لم يقبلوا فازيحت
علتهم بتولية علي عليه السلم وقيل لما خص ابا بكر رضي الله عنه بتولية امر الموسم خص عليا بهذا التبليغ تطييبا للقلوب ورعاية للجوانب وقيل قرر ابا بكر على الموسم وبعث عليا ع
خلفه لتبليغ هذه الرسالة حتى يصلي علي عليه السلم خلف ابي بكر رض ويكون ذلك جاريا مجرى التنبيه على امامة ابي بكر وقرر الجاحظ هذا المعنى فقال ان النبي عليه الصلوة والسلم بعث
ابا بكر اميرا على الحاج وولاه الموسم وبعث عليا ع يقرا على الناس ايات من سورة البراءة فكان ابو بكر الامام على الموسم وكان ابو بكر الخطيب وعلي المستمع وكان ابو بكر الرافع بالموسم
والسابق لهم والامير لهم والامام لهم ولم يكن ذلك لعلي واما قوله عليه السلم لا يبلغ عني الا رجل مني فهذا لا يدل على تفضيل علي على ابي بكر ولكنه عامل العرب على ما تعارفوه فيما بينهم
فكان السيد الكبير منهم اذا عقد لقوم حلفا او عاهد عهدا لم يحل ذلك العهد والعقد الا هو او رجل من اقاربه الاقربين منه كاخ او عم فلهذا المعنى قال عليه السلم ذلك القول
اعلم اما قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر ففيه ابحاث الاول اصل السياحة الضرب في الارض والاتساع في السير والبعد عن المدن وموضع العمارة مع الاقلال من الطعام
والشراب يقال للصائم سائح لشبهه بالسائح لتركه المطعم والمشرب قال المفسرون قوله فسيحوا في الارض يعني اذهبوا فيها كيف شئتم وليس المراد من هذا الامر المقصود الاباحة والاطلاق والاعلام
بحصول الامان وازالة الخوف يعني انتم امنون من القتل والقتال في هذه المدة البحث الثاني قال المفسرون هذا تاجيل من الله تعالى لاربعة اشهر فمن كانت مدة عهده اكثر من اربعة اشهر
وكل من كانت مدته اقل من اربعة رفعها الى الاربعة والمقصود من هذا الاعلام امور الاول ان يتفكروا لانفسهم ويحتاطوا في هذا الامر ويعلموا انه ليس لهم بعد هذه المدة الا احد امور ثلثة
اما الاسلام وقبول الجزية او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على قبول الاسلام ظاهرا والثاني لئلا ينسب المسلمون الى نكث العهد والثالث اراد الله تعالى ان يعم جميع المشركين بالجهاد فعم الكل
بالبراءة واجلهم اربعة اشهر وذلك لقوة الاسلام وتخويف الكفار ولا يصح ذلك الا بنقض العهود والرابع اراد النبي عليه الصلوة والسلم ان يحج في السنة الاتية فامر باظهار هذه البراءة لئلا يشاهد

العراة واعلم البحث الثالث قال ابن الانباري قوله فسيحوا في الارض تضمن القول والتقدير وقيل لهم سيحوا ويكون هذا رجوعا من الغيبة الى الخطاب كقوله وسقاهم ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء
البحث الرابع اختلفوا في هذه الاربعة اشهر وعن الزهري ان براءة نزلت في شوال وهي اربعة اشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وقيل هي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر و
ربيع الاول وعشرون من ربيع الاخر وانما سميت حرما لان الاشهر الحرم انما سميت حرما لانه كان يحرم فيها القتل والقتال فهذه الاشهر لما حرم القتل والقتال فيها سميت حرما وقيل انما سميت
حرما لان احدا فسادها هذه المدة من الاشهر الحرم لان عشرين من ذي الحجة مع المحرم من الاشهر الحرم وقيل ابتداء تلك المدة كانت من عشر ذي القعدة الى عشر من شهر ربيع الاول
لان الحج في تلك السنة كان في ذلك الوقت ثم صار في السنة الثانية في ذي الحجة وهي حجة الوداع والدليل قوله عليه السلم الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض اما قوله تعالى
واعلموا انكم غير معجزي الله فقيل اعلموا ان هذا الامهال ليس لعجز ولكن لمصلحة ولطف ليتوب من تاب وقيل تقديره فسيحوا عالمين انكم لا تعجزون الله في حال والمقصود اني امهلكم
والطف بكم لتعلموا كل ما امليكم فعلم من الاعداد للالات والادوات فانكم لا تعجزون الله بل الله يعجزكم ويعاقبكم وقيل اعلموا ان هذا الامهال لاجل ان لا يخاف الفوت لانكم
حيث كنتم فانكم في ملك الله وسلطانه وقوله وان الله مخزي الكافرين قال ابن عباس بالقتل في الدنيا والعذاب في الاخرة وقال هذا ضمان من الله تعالى لنصرة المومنين على الكافرين
والاخزاء الاذلال مع اظهار الفضيحة والعار والخزي النكال الفاضح قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله بريء من المشركين ورسوله
فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب اليم اعلم ان قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين جملة تامة
مخصوصة بالمشركين وقوله واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر جملة اخرى تامة معطوفة على الجملة الاولى وهي عامة في حق جميع الناس لان ذلك مما يجب ان يعرفه المؤمن و
المشرك من حيث كان الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا فيجب على المؤمنين ان يعرفوا الوقت الذي يحرم فيه القتال من الوقت الذي يحل فيه فامر الله تعالى بهذا الاعلام يوم الحج الاكبر وهو الجمع الاعظم
ليصل ذلك الخبر الى الكل ويشتهر وفيه مسائل المسئلة الاولى الاذان الاعلام قال الازهري يقال اذنته ايذانا واذانا فالاذان اسم يقوم مقام الايذان وهو المصدر
الحقيقي ومنه اذان الصلوة وقوله من الله ورسوله الى الناس اي اذان صادر من الله ورسوله الى الناس كقولك اعلام صادر من فلان الى فلان المسئلة الثانية اختلفوا في يوم
الحج الاكبر فقال ابن عباس في رواية عكرمة انه يوم عرفة وهو قول عمر وسعيد بن المسيب وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد واحد الروايتين عن علي ع ورواية المسور
بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهو انه خطب رسول الله عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا اليوم الحج الاكبر وقال ابن عباس في رواية عطا يوم الحج الاكبر يوم النحر
وقول الشعبي والنخعي والسدي واحدى الروايتين عن علي وهو قول المغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير والقول الثالث ما رواه ابن جريج عن مجاهد انه قال يوم الحج الاكبر ايام منى كلها
وهو مذهب سفين الثوري وكان يقول يوم الحج الاكبر ايامه كلها مثل يوم صفين ويوم الجمل يراد به الحين والزمان لان كل حرب من هذه الحروب دام اياما كثيرة حجة من قال انه
يوم عرفة قوله عليه السلم الحج عرفة لان اعظم اعمال الحج هو الوقوف بعرفة لان من ادركه فقد ادرك الحج ومن فاته فقد فات الحج وذلك لا يحصل في هذا اليوم وحجة من قال يوم النحر ان
اعمال الحج انما تتم في هذا اليوم وهي الطواف والنحر والحلق والرمي وعن علي عليه السلم ان رجلا اخذ بلجام دابته فقال ما الحج الاكبر فقال يومك هذا خل عن دابتي وعن ابن عمر رض ان رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر واما قول من قال المراد مجموع تلك الايام فبعيد لانه يقتضي تفسير اليوم
بالايام الكثيرة وهو خلاف الظاهر فان قيل لم سمي ذلك بالحج الاكبر قلنا فيه وجوه الاول ان هذا هو الحج الاكبر لان العمرة تسمى الحج الاصغر الثاني جعل الوقوف بعرفة هو الحج الاكبر لانه معظم
واجباته لانه اذا فات الحج وكذلك ان اريد به يوم النحر لان ما يفعل فيه معظم افعال الحج فهو الحج الاكبر الثالث قال الحسن سمي ذلك اليوم يوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين فيه
ووافق اعياد اهل الكتاب ولم يتفق ذلك قبله ولا بعده فعظم ذلك اليوم في قلب كل مؤمن وكافر وطعن الاصم في هذا الوجه وقال عيد الكفار فيه سخط وهذا الطعن ضعيف
لان المراد انه لما كان ذلك اليوم قد استعظمه جميع طوائف العالم فكان المراد من وصفه بالاكبر ذلك الرابع سمي بذلك لان المسلمين والمشركين حجوا في تلك السنة وهو قول عطاء ومجاهد
ينبغي ان يكون الخامس الحج الاكبر القران والاصغر الافراد وهو منقول عن مجاهد ثم انه تعالى بين ان ذلك الاذان باي شيء كان فقال ان الله بريء من المشركين ورسوله فيه
بحثان الاول لقائل ان يقول لا فرق بين قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين وبين قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله فما الفائدة في هذا التكرار
الجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من الكلام الاول الاخبار بثبوت البراءة والمقصود من هذا الكلام اعلام جميع ما حصل وثبت الثاني ان المراد من الكلام الاول البراءة من العهد
ومن الكلام الثاني البراءة التي هي نقيض الموالاة الجارية مجرى الزجر والوعيد والذي يدل على حصول هذا الفرق ان في البراءة الاولى برئ اليهم وفي الثانية برئ منهم والمقصود
انه تعالى امر في اخر سورة الانفال المسلمين ان يوالي بعضهم بعضا ونبه على انه يجب عليهم ان لا يوالوا الكفار وان يتبرؤا منهم فههنا بين تعالى انه كان يتولى المؤمنين فهو يتبرا من المشركين
ويذمهم ويلعنهم وكذلك الرسول ولذلك اتبعه بذكر التوبة المزيلة للبراءة والوجه الثالث في الفرق انه تعالى في الكلام الاول اظهر البراءة من المشركين من غير ان وصفهم بوصف معين
تنبيها على ان الموجب للبراءة كونهم مشركين البحث الثاني قوله ان الله بريء من المشركين فيه حذف والتقدير واذان من الله ورسوله بان الله بريء من المشركين الا انه حذف الباء لدلالة
الكلام عليه واعلم انه في رفع قوله ورسوله وجوه الاول انه رفع بالابتداء وخبره مضمر اي ورسوله ايضا بريء ودل على الخبر عن الله وعلى الخبر عن الرسول الثاني انه عطف على المنوي في بريء
فان التقدير بريء الله ورسوله من المشركين الثالث قوله ان الله رفع بالابتداء وقوله بريء خبره وقوله ورسوله عطف على المبتدا الاول قال صاحب الكشاف وقرئ بالنصب عطفا على
اسم ان او لان الواو بمعنى مع اي بريء معه رسوله منهم وقرئ بالجر على الجوار وقيل على القسم والتقدير ان الله بريء من المشركين وحق رسوله ثم قال تعالى وان تبتم اي عن الشرك فهو خير لكم

وذلك ترغيب من الله تعالى في التوبة والاقلاع عن الشرك الموجب لحظ الله ورسوله موصوف بالبراءة منه وان توليتم اي اعرضتم عن التوبة من الشرك فاعلموا انكم غير معجزي الله وذلك وعيد عظيم
لان هذا الكلام يدل على كونه تعالى قادرا على انزال اشد العذاب بهم ثم قال وبشر الذين كفروا بعذاب اليم في الآخرة لكيلا يظن ان عذاب الدنيا لما فات وزال فقد تخلص عن العذاب
بل العذاب الشديد معد لهم يوم القيمة ولفظ البشارة ورد على سبيل الاستهزاء كما يقال تحيتهم الضرب واكرامهم الشتم قوله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم
لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين هذا الاستثناء الى ماذا عاد فيه وجهان الاول قال الزجاج انه عائد
الى قوله براءة والتقدير براءة من الله ورسوله الى المشركين المعاهدين الا من الذين لم ينقضوا العهد الثاني قال صاحب الكشاف وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا في الارض لان
الكلام خطاب للمسلمين والتقدير براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم فسيحوا في الارض الا الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقضوا فاتموا اليهم عهدهم واعلم
انه تعالى وصفهم بامرين احدهما قوله ثم لم ينقصوكم والثاني قوله ولم يظاهروا عليكم احدا والاقرب ان يكون المراد من الاول ان لا يقوموا على المحاربة بانفسهم ومن الثاني
ان لا يهيجوا اقواما اخرين وينصرونهم ويرغبونهم في الحرب ثم قال فاتموا اليهم عهدهم والمعنى ان الذين عاهدوا وامتنعوا من هذين الوجهين فاتموا اليهم عهدهم ولا تجعلوا الوافين كالغادرين
وقوله فاتموا اليهم اي ادوه اليهم تاما كاملا قال ابن عباس بقي لحي من كنانة من عهدهم تسعة اشهر فاتموا اليهم عهدهم ان الله يحب المتقين يعني ان قضية التقوى ان لا يسوى بين
القبيلين او يكون المراد ان هذه الطائفة لما لم يعقدوا النكث ونقض العهد استحقوا من الله ان يصان عهدهم ايضا عن النكث والنقض وروي انه غلب بنو بكر على بني خزاعة
عيبة الرسول عليه الصلوة والسلم فظاهرهم قريش بالسلاح حتى وفد عمرو بن سالم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشده لاهم اني ناشد محمدا حلف ابينا وابيه الاتلدا
ان قريشا اخلفوك الموعدا ونقضوا ميثاقك المؤكدا هم بيتونا بالحطيم هجدا وقتلونا ركعا وسجدا فقال عليه الصلوة والسلم لا نصرت ان لم انصركم وقرئ لم ينقضوكم
بالضاد المعجمة اي لم ينقضوا عهدكم قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا
واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم في الآية مسائل المسئلة الاولى قال الليث يقال سلخت الشهر اذا خرجت منه وكشف ابو الهيثم عن هذا
المعنى فقال يقال اهللنا هلال شهر كذا اي دخلنا فيه ولبسناه فنحن نزداد كل ليلة الى نصفه لباسا منه ثم نسلخه عن انفسنا بعد تكامل النصف منه جزءا فجزءا حتى نسلخه
عن انفسنا كله فينسلخ وانشد اذا ما سلخت الشهر اهللت مثله كفى قاتلا سلخي الشهور واهلالي واقول تمام البيان فيه ان الزمان يحيط بالشيء وظرف له كما ان المكان محيط به وظرف
له ومكان الشيء عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فاذا انسلخ الشيء من جلده فقد انفصل من السطح الباطن من ذلك الجلد وذلك السطح
مكان له في الحقيقة فكذلك اذا تم الشهر فقد انفصل عن احاطة ذلك الشهر ودخل في شهر آخر فالسلخ اسم لانفصال الشيء عن مكانه المعين فجعل ايضا اسما لانفصاله عن زمانه المعين
لما بين الزمان والمكان من المناسبة التامة الشديدة واما الاشهر الحرم فقد فسرناها في قوله فسيحوا في الارض اربعة اشهر وهي من يوم النحر الى عاشر من ربيع الآخر والمراد ذكروا انه
تعالى حرم القتل فيها ثم انه تعالى عند انقضاء هذه الاشهر الحرم اذن في اربعة اشياء اولها قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك امر باقتالهم على الاطلاق في اي وقت واي مكان
وثانيها قوله وخذوهم اي بالاسر وثالثها قوله واحصروهم ومعنى الحصر المنع من الخروج من المحيط قال ابن عباس يريد ان تحصنوا فاحصروهم وقال الفراء حصرهم ان يمنعوا من البيت الحرام
ورابعها قوله واقعدوا لهم كل مرصد والمرصد الموضع الذي يرقب فيه العدو من قولهم رصدت فلانا ارصده اذا ترقبته قال المفسرون المعنى اقعدوا على كل طريق ياخذون فيه
الى البيت والى الصحراء قال الاخفش في الكلام محذوف والتقدير واقعدوا لهم على كل مرصد ثم قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وفيه مسائل
المسئلة الاولى احتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية على ان تارك الصلوة يقتل قال انه تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق ثم حرمها عند مجموع هذه الثلثة وهي التوبة عن
الكفر واقام الصلوة وايتاء الزكوة فعند ما لم يوجد هذا المجموع وجب ان يبقى اباحة الدم على الاصل فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد الاقرار بهما واعتقاد وجوبهما والدليل
عليه ان تارك الزكوة اجابوا عنه بان ما ذكرتم عدول عن الظاهر واما تارك الزكوة فقد دخله التخصيص فان قالوا لم كان هذا التخصيص اولى من حمل الكلام على اعتقاد وجوب الصلوة
والزكوة قلنا لانه تقرر في اصول الفقه انه مهما وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التخصيص اولى بالتحمل والله اعلم المسئلة الثانية نقل عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه كان يقول
في مانعي الزكوة لا افرق بين ما جمع الله ولعل مراده كان هذه الآية لانه تعالى لم يامر بتخلية سبيلهم الا من تاب واقام الصلوة فاوجب مقاتلة اهل الردة لما امتنعوا من الزكوة هذا مع
انهم مجمعون وجوبها وان قروا بوجوبها وامتنعوا من الدفع اليه خاصة فمن الجائز انه كان يذهب الى وجوب مقاتلتهم من حيث امتنعوا من دفع الزكوة الى الامام وقد كان ذلك وجوبه
معلوم من دين النبي عليه الصلوة والسلم كما يعلم سائر الشرائع الظاهرة المسئلة الثالثة قد تكلمنا في حقيقة التوبة في سورة البقرة في قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه
وروي ان الحسن بن الاسر اناري بحث سمع الرسول عليه الصلوة والسلم اتوب الى الله واتوب الى محمد فقال عليه السلم عرف الحق لاهله فارسلوه المسئلة الرابعة فخلوا سبيلهم قيل الى
البيت الحرام وقيل الى التصرف في مهماتهم ان الله غفور رحيم لمن تاب وآمن وفيه لطيفة وهي ان الله تعالى طبق عليهم جميع الخيرات والقائم في جميع الافات ثم انهم لو تابوا عن الكفر واقاموا
الصلوة وآتوا الزكوة فقد تخلصوا عن تلك الافات فرجوا من فضل الله تعالى ان يكون الامر كذلك يوم القيمة وايضا فالتوبة عبارة عن تطهير القوة النظرية عن الجهل والصلوة والزكوة
عن تطهير القوة العملية عما لا ينبغي وذلك يدل على ان كمال السعادات منوط بهذا المعنى قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون
وفيه مسائل المسئلة الاولى في تقرير وجه النظم نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان رجلا من المشركين قال لعلي ابن ابي طالب كرم الله وجهه ان اردنا ان ناتي الرسول عليه السلم بعد انقضاء هذا الاجل

كلام الله او لحاجة اخرى فهل يقتل فقال علي عليه السلم لا لان الله تعالى قال وان احد من المشركين استجارك فاجره اي فامنه حتى يسمع كلام الله وتفسير هذا الكلام ان نقول انه تعالى لما اوجب
بعد انسلاخ الاشهر الحرم قتل المشركين دل ذلك على ان حجة الله تعالى قد قامت عليهم وان ما ذكره الرسول عليه الصلوة والسلم قبل ذلك من انواع الدلائل والبينات كفى في ازاحة عذرهم
وعلتهم وذلك يقتضي ان احدا من المشركين لو طلب الدليل والحجة ان لا يلتفت اليه بل يطالب اما بالاسلام او بالقتل فلما كان هذا الكلام واقعا في القلب لا جرم ذكر الله تعالى هذه الآية
ازالة لهذه الشبهة والمقصود منه بيان ان الكافر اذا جاء طالبا للحجة والدليل او جاء طالبا لاستماع القرآن فانه يجب امهاله ويحرم قتله ويجب ايصاله الى مامنه وهذا يدل على ان
من شرع القتل قبول الدين والاقرار بالتوحيد يدل ايضا على ان النظر في دين الله تعالى اعلى المقامات واعلى الدرجات فان الكافر الذي دمه مهدر لما اظهر من نفسه كونه طالبا للنظر
والاستدلال عند ذلك صار مهدرا ووجب على الرسول عليه الصلوة والسلم ان يبلغه مامنه المسئلة الثانية احد مرتفع بفعل مضمر يفسره ظاهره تقديره وان استجارك احد من المشركين
ولا يجوز ان يرتفع بالابتداء لان ان من عوامل الفعل لا يدخل على غيره فان قيل لما كان التقدير ما ذكرتم فما الحكمة في ترك هذا الترتيب الحقيقي قلنا الحكمة ما ذكره سيبويه وهو انهم يقدمون
الاهم والذي هم بشانه اعنى وتقريبا ان ظاهر الدليل يقتضي اباحة دم المشرك فتقديم ذكره ليدل على مزيد العناية بصون دمه عن الاهدار وقال الزجاج المعنى ان طلب منك احد منهم
ان يجيره من القتل لان يسمع كلام الله فاجره المسئلة الثالثة قالت المعتزلة دلت هذه الآية على ان كلام الله سمعه الكافر والمؤمن والزنديق والصديق والذي يسمعه جمهور الخلق
ليس الا هذه الحروف والاصوات فذلك دليل على ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم من المعلوم بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة لان كلام الله تعالى
ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم من المعلوم بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة لان هذه الحروف اما ان تكون معا او على الترتيب فان كانت معا لم يحصل منها هذا الكلام المنظوم لان
الكلام لم يحصل منتظما الا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب فلو حصلت معا لا متعاقبة لما حصل الانتظام فلم يحصل الكلام واما ان حصلت متعاقبة لزم ان ينقضي
المتقدم ويحدث المتأخر وذلك يوجب الحدوث فدل هذا على ان كلام الله تعالى محدث قالوا فان قلتم ان كلام الله تعالى شيء مغاير لهذه الحروف والاصوات فهذا باطل لان الرسول صلى
الله عليه واله وسلم ما كان يشير بقوله كلام الله الا الى هذه الحروف والاصوات الى هذه الكلمات التي سمعها المشركون الموحدون واما الحشوية والحمقى من الناس فقالوا لما ثبت بهذه الآية
ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف والاصوات وثبت ان كلام الله تعالى قديم وجب القول بقدم الحروف والاصوات واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف
والاصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول وذلك لان الكلام القديم اما ان يكون نفس هذه الحروف والاصوات اولا والثاني
ان يكون شيئا مغايرا لها والاول هو قول الرعاع الحشوية وذلك لا يليق بالعقلاء واما الثاني فباطل لانا على هذا التقدير لما سمعنا الحروف والاصوات فقد سمعنا معها شيئا
اخر مخالفا بالماهية لهذه الحروف والاصوات لكنا نعلم بالضرورة انا عند سماع هذه الحروف والاصوات لم نسمع شيئا سواها ولم يدرك بحاسة السمع مغايرا لها فسقط هذا
الكلام والجواب الصحيح عن كلام المعتزلة ان يقال ان هذا الذي يسمعه ليس عين كلام الله تعالى على مذهبكم لان كلام الله تعالى ليس الا الاصوات والحروف التي خلقها الله تعالى في جسم
انقضت وهذه التي نسمعها حروف واصوات فعلها هذا الانسان فما الزموه لنا فهو لازم لكم واعلم ان ابا علي الجبائي لعظمة هذا الالزام ارتكب مذهبا عجيبا فقال كلام الله
تعالى شيء مغاير للحروف والاصوات وهو باق مع قراءة كل قارئ وقد اطبق المعتزلة على سقوط هذا المذهب والله اعلم المسئلة الرابعة اعلم ان هذه الآية تدل على ان التقليد
غير كاف في الدين وانه لابد من النظر والاستدلال وذلك لانه لو كان التقليد كافيا لوجب ان لا يمهل هذا الكافر بل يقال له اما ان تؤمن واما ان نقتلك فلما لم يقل له ذلك بل امهلناه
وازلنا الخوف عنه ووجب علينا ان نبلغه مامنه علمنا ان ذلك لاجل ان التقليد في الدين غير كاف بل لابد من الحجة والدليل فلا جرم امهلناه واخرناه ليحصل له مكنة النظر والاستدلال
اذا ثبت هذا فنقول ليس في الآية ما يدل على ان مقدار هذه المهلة كم يكون ولعله لا يعرف مقداره الا بالعرف فمتى ظهر على هذا المشرك علامات كونه طالبا للحق باحثا عن وجه
الاستدلال امهل وترك ومتى ظهر عليه كونه معرضا عن الحق دافعا للزمان بالكذب لم يلتفت اليه والله اعلم المسئلة الخامسة المذكور في هذه الآية كونه طالبا لسماع القرآن
فيقول الحق به كونه طالبا لسماع الدلائل وكونه طالبا للجواب عن الشبهات والدليل عليه انه تعالى علل وجوب تلك الاجارة بكونهم غير عالمين لانه قال ذلك بانهم قوم لا يعلمون
فكان المعنى فاجره لكونه طالبا للعلم مسترشدا للحق وكل من حصل فيه هذا المعنى وجبت اجارته المسئلة السادسة في قوله حتى يسمع كلام الله وجوه قيل المراد سماع جميع القرآن لان تمام الدلائل
والبينات فيه وقيل اراد سماع سورة براءة لانها مشتملة على كيفية المعاملة مع المشركين وقيل اراد سماع كل الدلائل وانما خص القرآن بالذكر لانه الكتاب الحاوي لمعظم
الدلائل وقوله ثم ابلغه مامنه معناه اوصله الى ديار قومه التي يامنون فيها على انفسهم واموالهم ثم بعد ذلك يجوز قتلهم وقتالهم المسئلة السابعة الكافر الحربي اذا
دخل دار الاسلام كان مغنوما عليه مع ماله الا ان يدخل مستجيرا لغرض شرعي كاستماع كلام الله تعالى رجاء الاسلام او دخل للتجارة فان دخل بامان صبي او مجنون فامانه شبهة امان
فيجب تبليغه مامنه وهو ان يبلغ محروسا في نفسه وماله الى مكانه الذي هو مامن له ومن دخل منهم دار الاسلام رسولا فالرسالة امان له ومن دخل ليأخذ مالا في دار الاسلام
ولماله امان فامان ماله امان له والله اعلم قوله تعالى كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم واكثرهم فاسقون
اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله انهم ساء ما كانوا يعملون لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة واولئك هم المعتدون في
اعلم ان قوله كيف تكرار لاستبعاد ثبات المشركين على العهد وحذف الفعل لكونه معلوما اي كيف يكون لهم عهد وحالهم انهم ان يظهروا عليكم بعدما سبق لهم من تاكيد الايمان والمواثيق
لم ينظروا الى حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم فهذا هو المعنى ولابد من تفسير الالفاظ المذكورة في الآية يقال ظهرت على فلان اذا علوته وظهرت على السطح اذا صرت فوقه قال الليث

الظفر بالشيء واظهر الله المسلمين على المشركين اي اعلاهم عليهم ومنه قوله تعالى فاصبحوا ظاهرين وقوله ليظهره على الدين كله اي ليغلبه وتحقيق القول فيه ان من غلب غيره حصل له كانه

كذا اظهر نفسه ومن صار مغلوبا صار كالناقص والناقص يخفى نفسه ويخفى نقصانه فصار الظهور كناية عن الغلبة لكونه من لوازمها فقوله ان يظهروا عليكم يريد ان يقدروا عليكم

وقوله لا يرقبوا قال الليث رقب الانسان يرقبه رقبة ورقوبا اذا انتظره ورقيب القوم حارسهم وقوله ولم ترقب قولي اي لم تحفظ اما الال ففيه اقوال كثيرة الاول

انه العهد قال الشاعر ٭ وجدناهم كاذبا الهم ٭ وذو الال والعهد لا يكذب ٭ يعني العهد والثاني قال الفراء الال القرابة قال حسان ٭ لعمرك ان الك من قريش كال السقب من

رأل النعام ٭ يعني القرابة والثالث الال الحلف قال اوس بن حجر ٭ لولا بنو مالك والال مرقبة ٭ ومالك فيهم الالاء والشرف ٭ يعني الحلف الرابع الال هو الله تعالى ومنه

ابي بكر الصديق رضي الله عنه لما سمع هذيان مسيلمة قال ان هذا الكلام لم يخرج من ال وطعن الزجاج في هذا القول وقال اسماء الله تعالى معلومة من القرآن والاخبار

ولم نسمع احدا يقول يا ال الخامس قال الزجاج حقيقة الال عندي على ما يوجبه اللغة تحديد الشيء فمن ذلك الال الحربة لانها محددة والال يخرج في جميع ما فسر من العهد والقرابة

السادس قال الازهري ايل من اسماء الله تعالى بالعبرانية فجاز ان يكون عرب فقيل ال السابع قال بعضهم الال ماخوذ من قولهم ال البرق الا اذا صفا ولمع ومنه الال للمعانه واذن اله

مشبهة بالحربة في تحديدها وله الى ابن رفع برصوته دعنا يليها انا ولو لوت فالعهد سمي الا لظهوره وصفائه من شوائب الغدر او لان القوم اذا تحالفوا رفعوا به اصواتهم

وشهروه واما قوله ولا ذمة فالذمة العهد وجمعها ذمم وذمام وهو كل امر لزمك وكان بحيث لو ضيعته لزمتك مذمة قال ابو عبيدة الذمة ما يتذمم يعني ما يجتنب فيه الذم يقال تذمم

فلان اي التي نفسه الذم نحو تحرج وتاثم ويحرج اما قوله يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم اي يقولون بالسنتهم كلاما حلوا طيبا والذي في قلوبهم بخلاف ذلك فانهم لا يضمرون

الا الشر والايذاء ان قدروا عليه واكثرهم فاسقون وفيه سؤالان السؤال الاول ان الموصوفين بهذه الصفة كفار والكفر اكبر واخبث من الفسق فكيف يحسن وصفهم بالفسق

في معرض المبالغة في الذم والسؤال الثاني ان الكفار كلهم فاسقون فلما سمى بقوله واكثرهم فاسقون فائدة والجواب عن الاول ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا خبيث

النفس في دينه والمراد ههنا ان الكفار الذين من عاداتهم نقض العهود ونكث العهود اكثرهم فاسقون في دينهم وعند اقوامهم وذلك يوجب المبالغة في الذم والجواب عن الثاني

بعين ما تقدم لان الكافر قد يكون محترزا عن الكذب ونقض العهد والمكر والخديعة وقد يكون موصوفا بذلك ومثل هذا الشخص يكون مذموما عند جميع الناس وفي جميع الاديان

فالمراد بقوله واكثرهم فاسقون ان اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال ابن عباس لا يبعد ان يكون بعض اولئك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال واكثرهم

اكثرهم فاسقون ان اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال ابن عباس لا يبعد ان يكون بعض اولئك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال واكثرهم فاسقون

ليخرج عن هذا الحكم اولئك الذين دخلوا في الاسلام اما قوله اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله ففيه قولان الاول المراد منه المشركون قال مجاهد اطعم ابو سفيان بن

حرب حلفاءه وترك حلفاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم فنقضوا العهد الذي كان بينهم بسبب تلك الاكلة والثاني لا يبعد ان يكون طائفة من اليهود اعانوا المشركين على نقض

تلك العهود فكان المراد من هذه الآية اولئك اليهود وهذا اللفظ في القرآن كالامر المختص باليهود ويقوي هذا الوجه بان الله تعالى اعاد قوله لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة

ولو كان المراد منه المشركين لكان هذا تكرارا محضا ولو كان المراد منه اليهود لم يكن تكرارا فكان ذلك اولى ثم قال واولئك هم المعتدون يعني يعتدون ما حده الله تعالى في دينه وما يوجبه

العقد والعهد وذلك نهاية الذم والله اعلم قوله تعالى **فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فاخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون وان**

نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون اعلم انه تعالى لما بين حال من لا يرقب في الله تعالى

الا ولا ذمة وينقض العهد وينطوي على النفاق ويتعدى ما حده بين من بعد انهم اذا تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة كيف حكمهم فجمع ذلك بقوله فاخوانكم في الدين

يعني حكم من احكام الايمان ولو شرح تعالى ان قيل المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء فههنا تقتضي ان متى لم توجد هذه الثلاثة ان لا تحصل الاخوة

في الدين وهو مشكل لانه ربما كان فقيرا او كان لكن قبل انقضاء الحول لا يلزمه الزكوة قلنا قد بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان المعلق على الشيء بكلمة

ان لا يلزم عدمه عند عدم ذلك الشيء فههنا قال المواخاة بين المسلمين موقوفة على فعل الصلوة والزكوة جميعا فان الله تعالى شرطها في اثبات المواخاة وان لم يكن اهلا

لوجوب الزكوة عليه وجب عليه ان يقر بحكمها فاذا اقر بهذا الحكم دخل في الشرط الذي به تجب الاخوة وكان ابن مسعود يقول رحم الله ابا بكر ما فهمه في الدين اراد ما ذكره ابو بكر

في حق مانعي الزكوة وهو قوله لا افرق بين شيئين جمع الله بينهما يعني في قوله فاخوانكم في الدين بحثان الاول قوله فاخوانكم قال الفراء معناه فهم اخوانكم باضمار المبتدا كقوله تعالى فان لم

تعلموا آباءهم فاخوانكم في الدين اي فهم اخوانكم الثاني قال ابو حاتم قال اهل البصرة اجمعوا ان الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة وهذا غلط يقال للاصدقاء وغير الاصدقاء

اخوة واخوان قال سبحانه انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب قال ابن عباس حرمت هذه الآية دماء اهل القبلة ثم قال ونفصل الآيات لقوم يعلمون قال صاحب الكشاف وهذا

وقع من كلامه اعتراضا والمقصود الحث والتحريض على تامل ما فصل من احكام المشركين المعاهدين وعلى المحافظة عليها ثم قال وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم يقال

فلان عهده ثم انه تعالى بعد الاحكام كانت ارتباط الصفة بعد ما تمت قوله تعالى من بعد قوتهم انكاثا والايمان جمع يمين بمعنى الحلف والقسم قيل للحلف يمين وهو اسم الله لانهم كانوا

يبسطون ايمانهم اذا حلفوا وتحالفوا وكل ما يعني القسم يمينا سمي بالحلف باليمين وقيل قوله وان نكثوا ايمانهم اي نقضوا عهودهم وفيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان المراد نكثهم لعهد الرسول

عليه الصلوة والسلام والثاني ان المراد حمل العهد على الاسلام فيكون المراد ردتهم بعد الايمان وعلى هذا التقدير فبعضهم وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم والاول اولى لقراءة المشهور ولا ايمان

فيما قضى العهد لانه تعالى صنفهم صنفين فاما من منهم من لم يبق الا من اقام على نقض عهده وقوله وطعنوا في دينكم يقال طعنه بالرمح يطعنه وطعن بالقول السيء يطعن قال الليث وبعضهم يقول

بالرمح ويطعن بالقول ففرق بينهما والمعنى انهم عابوا دينكم وقدحوا فيه ثم قال فقاتلوا ائمة الكفر اي متى فعلوا ذلك فافعلوا هذا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو

ائمة بهمزة واحدة ممدودة والباقون بهمزتين على التحقيق وقال الزجاج الاصل في ائمة اأممة لانها جمع امام مثل مثال وامثلة لكن الميمين لما اجتمعا ادغمت الاولى في الثانية والقيت حركتها

على الهمزة فصارت ائمة الهمزة المكسورة بالكراهة اجتماع الهمزتين في كلمة واحدة هذا هو الاختيار عند جميع النحويين اذا عرفت هذا فنقول قال صاحب الكشاف لفظ ائمة همزة بعدها

همزة بين بين والمراد بين مخرج الهمزة والياء واما تحقيق الهمزتين فقراءة مشهورة وان لم تكن مقبولة عند البصريين واما التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز ان تكون ومن قرأها فهو لاحن

محرف **المسئلة الثانية** قوله فقاتلوا ائمة الكفر معناه قاتلوا الكفار باسرهم الا انه تعالى خص الائمة والسادة منهم بالذكر لانهم هم الذين يحرضون الاتباع على هذه الاعمال الباطلة

المسئلة الثالثة قال الزجاج هذه الآية توجب قتل الذمي اذا اظهر الطعن في الاسلام لان عهده مشروط بان لا يطعن فان طعن فقد نكث ونقض عهده ثم قال تعالى انهم لا ايمان

لهم قرأ ابن عامر لا ايمان لهم بكسر الالف وفيها وجهان احدهما لا امان لهم اي لا تؤمنوهم فيكون مصدرا من الامان الذي هو ضد الاخافة والثاني انهم كفرة لا ايمان لهم اي

لا تصديق ولا دين لهم والباقون بفتح الهمزة وهو جمع يمين ومعناه لا ايمان لهم على الحقيقة وايمانهم ليست بايمان وبه تمسك لانه عنده انهم لما لم يفوا بها صارت ايمانهم كانها

ليست بايمان وبه تمسك ابو حنيفة رحمه الله في ان يمين الكافر لا يكون يمينا وعند الشافعي رحمه الله يمينهم يمين ومعنى هذه الآية عنده انهم لما لم يفوا بها صارت ايمانهم كانها ليست بايمان

والدليل على ان ايمانهم ايمان انه تعالى وصفها بالنكث في قوله وان نكثوا ايمانهم ولو لم يكن منعقدة لما وصفها بالنكث ثم قال تعالى لعلهم ينتهون وهو متعلق بقوله فقاتلوا ائمة الكفر اي ليكن

غرضكم في مقاتلتهم بعد ما وجد منهم ما وجد من العظائم ان تكون المقاتلة سببا في انتهائهم عما هم عليه من الكفر وهذا من غاية كرمه تعالى وفضله على الانسان قوله تعالى

الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدؤكم اول مرة اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين اعلم انه تعالى لما قال فقاتلوا

ائمة الكفر اتبعه بذكر السبب الذي يبعثهم على مقاتلتهم فقال الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم واعلم انه تعالى ذكر ثلاثة اسباب كل واحد منها يوجب مقاتلتهم لو انفرد فكيف

بها حال الاجتماع احدها نكثهم العهد وكل المفسرين حملوه على نقض العهد قال ابن اسحق والسدي والكلبي نزلت في كفار مكة نكثوا ايمانهم بعد عهد الحديبية واعانوا بني بكر على

خزاعة وهذه الآية تدل على ان قتال الناكثين اولى من قتال غيرهم من الكفار ليكون ذلك زجرا لغيرهم والثاني قوله وهموا باخراج الرسول فان هذا اوكد ما يجب القتال لاجله

واختلفوا فيه فقال بعضهم المراد اخراجه من مكة حين هاجر وقال بعضهم بل المراد من المدينة لما اقدموا عليه من المشورة والاجتماع على قصده بالقتل وقال آخرون بل هموا

باخراجه من حيث اقدموا الى ما يدعوه الى الخروج وهو نقض العهد واعانة اعدائه فاضيف الاخراج اليهم توسعا لما وقع منهم من الامور الداعية اليه وقوله وهموا اما

بالفعل واما بالعزم عليه وان لم يوجد ذلك الفعل بتمامه والثالث قوله وهم بدؤكم اول مرة بالقتال يوم بدر لانهم حين سلم العير قالوا لا ننصرف حتى نستأصل محمدا ومن

معه والقول الثاني انهم قاتلوا حلفاء خزاعة فبدؤوا بنقض العهد وهذا قول الاكثرين وانما قال بدؤوكم تنبيها على ان البادي اظلم ولما شرح تعالى هذه الموجبات الثلث

زاد فيها فقال اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين وهذا الكلام يقوي داعية القتال من وجوه الاول ان تعديد الموجبات القوية وتفصيلها مما يقوي

الداعية والثاني انك اذا قلت للرجل اتخشى خصمك كان ذلك تحريكا منه لانه يستنكف ان ينسب الى كونه خائفا من خصمه والثالث ان قوله فالله احق ان تخشوه يفيد ذلك كانه

قيل ان كنتم تخشون احدا فالله احق ان تخشوه لكونه في غاية القدرة والكبرياء والجلالة والضرر المتوقع منهم غايته القتل اما المتوقع من الله تعالى فالعقاب الشديد في القيامة

والذم اللازم في الدنيا والرابع ان قوله ان كنتم مؤمنين معناه انكم ان كنتم مؤمنين بالايمان وجب عليكم ان تقدموا على هذه المقاتلة ومعناه انكم لم تقدموا عليها

وجب ان لا تكونوا مؤمنين فثبت ان هذا الكلام اشتمل على سبعة انواع من الامور التي تحملهم على مقاتلة اولئك الناقضين للعهد وفي الآية ابحاث الاول حكى الواحدي

عن اهل المعاني انهم قالوا اذا قلت لا تفعل كذا فانما يستعمل ذلك في فعل مقدر وجوده واذا قلت الست تفعل فانما تقول ذلك في فعل تحقق وجوده والفرق بينهما ان لا ينفي

المستقبل فاذا دخلت عليها الالف صار تحضيضا على فعل ما يستقبل وليس انما يستعمل لنفي الحال فاذا دخلت عليها الالف صارت لتحقيق الحال الثاني نقل عن ابن عباس انه قال قوله

الا تقاتلون ترغيب في فتح مكة وقوله قوما نكثوا ايمانهم اي عهدهم يعني قريشا حين اعانوا بني بكر على خزاعة حلفاء الرسول عليه الصلوة والسلام فامر الله تعالى رسوله ان يسير اليهم

فينصر خزاعة ففعل عليه السلام ذلك وامر الناس ان يتجهزوا الى مكة وابو سفيان عندهم قد الزمهم فرجع وقدم المدينة ودخل على فاطمة ابنة رسول الله صلى الله عليه

وآله وسلم ليستجير بها فابت وقالت ذلك الى ابنيها الحسن والحسين رضي الله عنهما فابيا فخاطب ابا بكر رضي الله عنه فابى ثم خاطب عمر رضي الله عنه فتشدد ثم خاطب عليا عليه السلام فلم يجبه

فاستجار بالعباس وكان مصافيا له فاجاره واجار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الاجارة وخلى سبيله فقال العباس يا رسول الله ان ابا سفيان فيه ابهة فاجعل له شيئا

فقال من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فجاء الى مكة وقال من دخل داري فهو آمن فقاموا اليه وضربوه ضربا شديدا وحصل الفتح عند ذلك فهذا ما قاله ابن عباس وقال الحسن لا يجوز

ان يكون المراد منه ذلك لان سورة البراءة نزلت بعد فتح مكة بسنة وتخريج هذا الباب من باطله لا يعرف الا بالاخبار البحث الثالث قال ابو بكر الاصم دلت هذه الآيات على

انهم كرهوا هذا القتال لقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم فامنهم الله تعالى بهذه الآيات قال القاضي انه تعالى قد يحث على فعل الواجب من لا يكون كارها ولا معترضا فان دل

مثل هذا التحريض على الجهاد لا يقع الا وهناك كره للقتال لم يصح ايضا لانه لا يجوز ان يحث تعالى بهذا الحث على الجهاد ليلا يقع الكره الذي لولا هذا التحريض كان يقع البحث الرابع

دلت هذه الآية على ان المؤمن ينبغي ان يخشى ربه وان لا يخشى احدا سواه. قوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم. اعلم انه تعالى لما قال في الآية الاولى الا تقاتلون وذكر عقيبه سبعة اشياء كل واحد منها يوجب اقدامهم على القتال ثم انه تعالى في هذه الآية اعاد الامر بالقتال وذكر ان في ذلك القتال خمسة انواع من الفوائد وكل واحد منها يعظم موقعه اذا انفرد فكيف بها اذا اجتمعت فالاول يعذبهم الله بايديكم وفيه مباحث الاول انه تعالى سمى ذلك عذابا وهو حق فانه تعالى يعذب الكافر فان شاء عجله في الدنيا وان شاء اخره الى الآخرة البحث الثاني المراد من هذا التعذيب القتل تارة والاسر اخرى واغتنام الاموال فيدخل فيه كل ما ذكرناه فان قالوا اليس انه تعالى قال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم فكيف قال ههنا يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم عذاب الاستئصال والمراد من قوله يعذبهم الله بايديكم عذاب القتل والخوف والغرق بين البابين ان عذاب الاستئصال يتعدى الى غير المذنب وان كان في حقه سببا لمزيد الثواب اما عذاب القتل فالظاهر انه يبقى مقصورا على المذنب البحث الثالث احتج اصحابنا على قولهم بان فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله يعذبهم الله بايديكم فان المراد من هذا التعذيب القتل والاسر وظاهر النص يدل على ان ذلك القتل والاسر فعل الله تعالى الا انه تعالى يدخله في الوجود على ايدي العباد وهو قولنا ومذهبنا اجاب الجبائي فقال لو جاز ان يقال انه تعالى يعذبهم بايدي المؤمنين لجاز ان يقال انه تعالى يعذب المؤمنين بايدي الكفار ولجاز ان يقال انه تعالى يكذب انبياءه على السنة الكفار ويلعن المؤمنين على السنتهم لانه تعالى خالق لذلك فلما لم يجز ذلك عند المجبرة علم انه تعالى لم يخلق اعمال العباد وانما نسب ما ذكرناه الى نفسه على سبيل التوسع من حيث انه خلق حيلا باعثة على الطاعة كما نضيف جميع الطاعات اليه بهذا التفسير واجاب اصحابنا عنه فقالوا ان الذي الزمتموه علينا الامر كذلك الا انا لا نقوله باللسان كما انا نعلم قطعا انه تعالى خالق جميع الاجسام ثم انا لا نقول يا خالق الابوال والعذرات ويا مكون الخنافس والديدان فكذا ههنا وايضا انتم توافقوننا على ان الزنا واللواطة وسائر القبائح انما حصل باقدار الله تعالى وتيسيره ثم لا يجوز ان يقال يا مسهل الزنا واللواطة ويا دافع الموانع عنها فكذا ههنا واما قوله المراد من الاقدار والاذن فنقول هذا صرف للكلام عن ظاهره وذلك لا يجوز الا بدليل قاهر والدليل القاهر من جانبنا ههنا فان الفعل لا يصدر الا عند الداعية الخالصة وحصول الداعية الخالصة ليس الا من عند الله تعالى وثانيها قوله ويخزهم ومعناه ما نزل بهم من الذل والهوان حيث شاهدوا انفسهم مقهورين في ايدي المؤمنين ذليلين مهينين قال الواحدي قوله ويخزهم اي بعد قتلكم اياهم وهذا يدل على ان الاخزاء وقع بهم في الآخرة وهذا ضعيف لما بينا ان الاخزاء حاصل في الدنيا وثالثها قوله وينصركم عليهم والمعنى انه لما حصل الخزي لهم بسبب كونهم مقهورين فقد حصل النصر للمسلمين بسبب كونهم قاهرين فان قالوا لما كان حصول ذلك الخزي لهم مستلزما لحصول هذا النصر كان افراده بالذكر عبثا فنقول ليس الامر كذلك لانه يمكن ان يحصل الكفار الخزي لهم من جهة المؤمنين الا ان المؤمنين يحصل لهم آفة بسبب آخر فلما قال وينصركم عليهم دل على انهم ينتفعون بهذا الفتح والنصر والظفر ورابعها قوله ويشف صدور قوم مؤمنين وقد ذكرنا ان خزاعة اسلموا فاعانت قريش بني بكر عليهم حتى نكاوا فيهم فشفى الله تعالى صدورهم من بني بكر ومن المعلوم ان من طال تأذيه من خصمه ثم مكنه الله تعالى منه على احسن الوجوه فانه يعظم سروره به ويصير ذلك سببا لقوة النفس وثبات العزيمة وخامسها قوله ويذهب غيظ قلوبهم ولقائل ان يقول قوله ويشف صدور قوم مؤمنين معناه انه يشفي من الغيظ وهذا عين اذهاب الغيظ فكان قوله ويذهب غيظ قلوبهم تكرارا والجواب انه تعالى كان قد وعدهم بحصول هذا الفتح فكانوا في زحمة الانتظار كما قيل الانتظار الموت الاحمر فشفى الله تعالى صدورهم عن زحمة الانتظار على هذا الوجه فظهر الفرق بين قوله ويشف صدور قوم مؤمنين وبين قوله ويذهب غيظ قلوبهم فهذه هي المنافع الخمسة التي ذكرها الله تعالى في القتال وكلها ترجع الى تسكين الدواعي الناشئة من القوة الغضبية وهي التشفي ودرك الثار وازالة الغيظ ولم يذكر فيها شيئا من وجدان الاموال والفوز بالمطاعم والمشارب وذلك لان العرب قوم جبلوا على الحمية والانفة فرغبهم الله تعالى في هذه المعاني لكونها اليق بطباعهم بقي ههنا مباحث البحث الاول هذه الاوصاف مناسبة لفتح مكة لان الذي جرى في تلك الواقعة مشاكل لهذه الاحوال فلهذا المعنى جاز ان يقال الآية واردة فيه البحث الثاني الآية دالة على المعجزة لانه تعالى اخبر عن حصول هذه الاحوال وقد وقعت موافقة لهذه الاخبار فيكون ذلك اخبارا عن الغيب معجزا البحث الثالث دلت هذه الآية على كون الصحابة مؤمنين في علم الله تعالى ايمانا حقيقيا لانها تدل على ان قلوبهم كانت مملوءة من الغضب على الكفار والحمية لاجل الدين ومن الرغبة الشديدة في علو دين الاسلام وهذه الاحوال لا تحصل الا في قلوب المؤمنين ثم اعلم ان وصف الله تعالى اياهم بذلك لا ينافي كونهم موصوفين بالرحمة والرأفة فانه تعالى في صفتهم اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقال ايضا اشداء على الكفار رحماء بينهم ثم قال تعالى ويتوب الله على من يشاء قال الفراء والزجاج هذا مذكور على سبيل الاستئناف ولا يمكن ان يكون جوابا لقوله قاتلوهم ويتوب الله لا يمكن جعله جزاء لمقاتلتهم مع الكفار قالوا ونظيره قوله تعالى فان يشاء الله يختم على قلبك ثم ابتدأ الكلام ههنا ثم استأنف وقال ويمحو الله الباطل ومن الناس من قال يمكن جعل هذه التوبة جزاء لتلك المقاتلة وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لما امرهم بالمقاتلة فربما شق ذلك عليهم على ما ذهب اليه الاصم فاذا اقدموا على المقاتلة صار ذلك العمل جاريا مجرى التوبة عن تلك الكراهية الثاني ان حصول النصر والظفر انعام عظيم من الله تعالى عليهم والعبد اذا شاهد توالي نعم الله تعالى عليه لم يبعد ان يصير ذلك داعيا له الى التوبة عن جميع الذنوب الثالث انه اذا حصل النصر والفتح وكثرة الاموال والنعم فكل لذة تطلب بطريق حرام فاذا حصل المال امكن تحصيلها بطريق حلال فيصير كثرة المال والجاه داعيا الى التوبة من هذه الوجوه الرابع قال بعضهم ان النفس شديدة الميل الى الدنيا ولذاتها فاذا انفتحت ابواب الدنيا على الانسان واراد الله تعالى به خيرا عرف ان لذاتها حقيرة يسرع في نيلها حقير في عينه فيصير ذلك سببا لانقباض النفس عن الدنيا وهذا هو احد الوجوه

حكاية عن سليمان عليه السلام رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي يعني ان حصول هذا الملك لا ينبغي للنفس اشتغال بطلب الدنيا ثم بعينها ان عند حصول هذا الملك الذي هو اعظم الممالك لا حاصل للدنيا ولا فائدة في لذاتها وشهواتها فحينئذ تعرض القلب عن الدنيا ولا يقيم لها وزنا فثبت ان حصول المقاتلة يفضي الى المنافع الخمسة المذكورة وتلك المنافع حصولها يوجب التوبة متعلقة بتلك المقاتلة وانما قال من يشاء لان وجدان الدنيا وانفتاح ابوابها على الانسان قد يصير سببا لانقباض القلب عن الدنيا وذلك في حق من اراد الله به الخير وقد يصير سببا لاستغراق الانسان فيها وتهالكه عليها وانقطاعه بسببها عن سبيل الله تعالى فلما اختلف الامر على الوجه الذي ذكرناه فلهذا قال ويتوب الله على من يشاء ثم قال والله عليم بكل ما يقال ويفعل في ملكه وملكوته حكيم مصيب في افعاله واحكامه. قوله تعالى ام حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والله خبير بما تعملون. اعلم ان هذه الآية المتقدمة كانت مرغبة في الجهاد والمقصود من هذه الآية مزيد بيان في وفيه مسائل المسألة الاولى قال الفراء قوله ام من الاستفهام الذي يتوسط الكلام ولو اريد به الابتداء لكان بالالف وبهل المسألة الثانية قال ابو عبيدة كل شيء ادخلته في شيء وليس منه فهو وليجة واصله من الولوج كالدخيلة من دخل قال الواحدي يقال هو وليجتي وهم وليجتي للواحد والجمع المسألة الثالثة المقصود من الآية بيان ان المكلف في هذه الواقعة لا يتخلص من العقاب الا عند حصول امرين الاول ان يعلم الله الذين جاهدوا منكم وذكر العلم والمراد منه المعلوم والمراد ان يصدر الجهاد عنهم الا انه لما كان وجود الشيء يلزمه كونه معلوم الوجود عند الله تعالى لا جرم جعل علم الله تعالى بوجوده كناية عن وجوده واحتج هشام بن الحكم على انه تعالى لا يعلم الشيء الا حال وجوده وجوابه ان ظاهر الآية وان كان يوهم ما ذكره الا ان المقصود ما بيناه والثاني قوله ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والمقصود من ذكر الله تعالى هذا الشرط ان المجاهد قد يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه خلاف ظاهره وهو الذي يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمؤمنين فبين تعالى انه لا يتركهم الا اذا اتوا بالجهاد مع الاخلاص خاليا عن النفاق والرياء والتودد الى الكفار وابطال ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان انه ليس الغرض من ايجاب القتال نفس القتال فقط بل الغرض ان يؤتى به انقيادا لامر الله تعالى ولحكمه وتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال في طلب رضوان الله تعالى فحينئذ يحصل به الانتفاع فاما الاقدام على القتال لسائر الاغراض فذلك مما لا يفيد اصلا ثم قال والله خبير بما تعملون اي عالم بنياتهم واغراضهم مطلع عليها لا يخفى عليه منها شيء فيجب على الانسان ان يبالغ في امر النية ورعايتها اما القلب قال ابن عباس ان الله تعالى لا يرضى ان يكون الباطن خلافا للظاهر والظاهر خلافا للباطن وانما يريد الله تعالى من خلقه الاستقامة كما قال ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال ولما فرض القتال تبين المنافق من غيره وتميز من يوالي المؤمنين ممن يعاديهم. قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم وفي النار هم خالدون. انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلوة وآتى الزكوة ولم يخش الا الله فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين. اعلم انه تعالى بدأ السورة بذكر البراءة عن الكفار وبالغ في ذلك وذكر من انواع فضائحهم وقبائحهم ما يوجب تلك البراءة ثم انه تعالى حكى عنهم شبها احتجوا بها في ان البراءة غير جائزة وانه لا يجوز ان تكون المخالطة والمناصرة حاصلة فاولها ما ذكره في هذه الآية وذلك انهم ذكروا انهم موصوفون بصفات حميدة وخصال مرضية وهي توجب مخالطتهم ومعاونتهم ومناصرتهم ومن جملة تلك الصفات كونهم عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس لما اسر العباس يوم بدر اقبل عليه المسلمون فعيروه بكفره بالله تعالى وقطيعة الرحم واغلظ علي له القول فقال العباس ما لكم تذكرون مساوينا ولا تذكرون محاسننا فقال له علي الكم محاسن فقال نعم انا لنعمر المسجد الحرام ونحجب الكعبة ونسقي الحاج ونفك العاني فانزل الله تعالى ردا عليه ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وفيه مسائل المسألة الاولى عمارة المسجد قسمان اما بلزومها وكثرة اتيانها يقال فلان يعمر مجلس فلان اذا كثر غشيانه اياه واما بالعمارة المعروفة في البناء فان كان المراد هو الاول فمعنى الكلام ليس للمشركين ان يدخلوا المساجد ويقعدوا فيها وان كان المراد هو الثاني كان المعنى ليس للكافر ان يتقدم على مرمة المساجد واتمام ذلك لان المسجد موضع العبادة فيجب ان يكون معظما والكافر يهينه ولا يعظمه وايضا الكافر نجس في الحكم لقوله تعالى انما المشركون نجس وتطهير المسجد واجب لقوله تعالى وطهر بيتي وايضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله في المسجد يوجب تلويث المسجد وذلك قد يؤدي الى فساد عبادة المسلمين وايضا اقدامه على مرمة المسجد يجري مجرى الانعام على المسلمين ولا يجوز ان يصير الكافر صاحب منة على المسلمين المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو ان يعمروا مسجد الله على الواحد والباقون مساجد على الجمع حجة ابن كثير وابو عمرو قوله وعمارة المسجد الحرام وحجة من قرأ على لفظ الجمع وجوه الاول ان يراد المسجد الحرام وانما قيل مساجد لانه قبلة المساجد كلها واما فعامره كعامر جميع المساجد والثاني ان قوله ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله معناه ما كان للمشركين ان يعمروا شيئا من مساجد الله واذا كان الامر كذلك فاولى ان لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي هو اشرف المساجد واعلاها الثالث قال الفراء العرب قد تضع الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد اما وضع الواحد مكان الجمع ففي قولهم فلان كثير الدرهم واما وضع الجمع مكان الواحد فكقولهم فلان يجالس الملوك مع انه لم يجالس الا ملكا واحدا الرابع ان المسجد موضع السجود فكل بقعة من المسجد الحرام فهو مسجد المسألة الثالثة قال الواحدي دلت هذه الآية على ان الكفار ممنوعون من عمارة مسجد من مساجد المسلمين ولو اوصى بها لم تقبل وصيته ويمنع من دخول المساجد فان دخل بغير اذن مسلم استحق التعزير وان دخل باذن لم يعزر والاولى تعظيم المساجد ومنعهم منها وقد انزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفد ثقيف في المسجد وهم كفار وشد ثمامة بن اثال الحنفي على سارية من سواري المسجد وهو كافر اما قوله تعالى شاهدين على انفسهم بالكفر فقال الزجاج

قوله شاهدين حال والمعنى ما كان لهم ان يعمروا المسجد في حال كونهم شاهدين على انفسهم بالكفر وذكروا في تفسير هذه الشهادة وجوها الاول وهو الاصح انهم اقروا على انفسهم بعبادة الاوثان وتكذيب القرآن وانكار نبوة محمد عليه الصلوة والسلام وكل ذلك كفر فمن شهد على نفسه بما هو كفر في نفس الامر فليس المراد انهم شهدوا على انفسهم بكونهم كافرين الثاني قال السدي شهادتهم على انفسهم بالكفر هي ان النصراني اذا قيل له ما انت فيقول نصراني واليهودي فيقول يهودي وعابد الوثن وهذا الوجه انما يتقرر بما ذكرناه في الوجه الاول والثالث ان الغلاة منهم كانوا يقولون كفرنا بدين محمد وبالقرآن فلعل المراد ذلك الرابع انهم كانوا يطوفون عراة ويقولون لا نطوف بثياب عصينا الله فيها وكلما طافوا شوطا سجدوا للاصنام فهذا هو شهادتهم على انفسهم بالشرك الخامس انهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك السادس نقل عن ابن عباس انه قال المراد انهم يشهدون على الرسول عليه الصلوة والسلام بالكفر قال وانما جاز هذا التفسير لقوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي هذا الوجه عدول عن الحقيقة وانما يجوز المصير اليه لو تعذر اجراء اللفظ على حقيقته اما لما بينا ان ذلك جائز لم يجز المصير الى هذا المجاز واقول لو قرأ احد من السلف شاهدين على انفسهم بالكفر من قولك زيد نفيس وعمرو انفس منه لصح هذا الوجه من غير عدول فيه عن الظاهر ثم قال تعالى اولئك حبطت اعمالهم والمراد منه ما هو القول الحق في هذا الباب وهو انه ان صدر عنهم عمل من اعمال البر مثل اكرام الوالدين وبناء الرباطات واطعام الجائع واكرام الضيف فكل ذلك باطل لان عقاب كفرهم زائد على ثواب هذه الاشياء فلا يبقى لشيء منها اثر في استحقاق الثواب والتعظيم مع الكفر واما الكلام في الاحباط فقد تقدم في هذا الكتاب مرارا فلا نعيده ثم قال وفي النار هم خالدون وهو اشارة الى كونهم مخلدين في النار واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلوة لا يبقى مخلدا في النار من وجهين الاول ان قوله وفي النار هم خالدون يفيد الحصر اي هم فيها خالدون لا غيرهم ولما كان هذا الكلام واردا في حق الكفار ثبت ان الخلود لا يحصل الا للكفار والثاني انه تعالى جعل الخلود في النار جزاء الكفار عن كفرهم ولو كان هذا الحكم ثابتا لغير الكفار لما صح تهديدهم به ثم قوله تعالى لما بين ان الكافر ليس له ان يشتغل بعمارة المساجد بين ان المشتغل بهذا العمل يجب ان يكون موصوفا بصفات اربع فقال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله الصفة الاولى قوله من آمن بالله واليوم الاخر وانما قلنا انه لا بد من الايمان بالله لان المسجد عبارة عن موضع الذي يعبد فيه الله فمن لم يكن مؤمنا بالله امتنع ان يبني موضعا يعبد الله تعالى فيه وانما قلنا انه لا بد وان يكون مؤمنا باليوم الاخر لان الاشتغال بعبادة الله انما يفيد في القيمة فمن انكر القيمة لم يعبد الله ومن لم يعبد الله لم يبن بناء لعبادة الله تعالى فان قيل لم لم يذكر الايمان برسول الله عليه الصلوة والسلام قلنا فيه وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان محمدا انما ادعى الرسالة طلبا للرياسة والملك فههنا ذكر الايمان بالله واليوم الاخر وترك ذكر النبوة فكانه يقول مطلوبه من تبليغ الرسالة ليس الا الايمان بالمبدا والمعاد فذكر المقصود الاصلي وحذف النبوة تنبيها للكفار على انه لا مطلوب له من الرسالة الا هذا القدر الثاني لما ذكر الصلوة والصلوة لا يتم الا بالاذان والاقامة والتشهد وهذه الاشياء مشتملة على ذكر النبوة كان ذلك كافيا الثالث انه ذكر الصلوة والمعرف المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق ثم المعهود السابق من الصلوة عند المسلمين ليس الا الاعمال التي كان يأتي بها محمد عليه الصلوة والسلام فكان ذكر الصلوة دليلا على النبوة من هذا الوجه الصفة الثانية قوله واقام الصلوة والسبب فيه ان المقصود الاعظم من بناء المسجد اقامة الصلوة وايتاء الزكوة في عمارة المسجد كانه يدل على ان المراد من عمارة المسجد الحضور فيه وذلك لان الانسان اذا كان مقيما للصلوة فانه يحضر في المسجد فتحصل عمارة المسجد به واذا كان مؤديا للزكوة فانه يحضر في المسجد طوائف الفقراء والمساكين لطلب اخذ الزكوة فتحصل عمارة المسجد به واما ان حملنا العمارة على مصالح البناء فايتاء الزكوة معتبرة في هذا الباب ايضا لان ايتاء الزكوة واجب وبناء المسجد نافلة والانسان ما لم يفرغ عن الواجب لم يشتغل بالنافلة فالظاهر ان الانسان ما لم يكن مؤديا للزكوة لم يشتغل ببناء المسجد الصفة الرابعة قوله تعالى ولم يخش الا الله وفيه وجوه الاول ان ابا بكر رضي الله عنه بنى على باب داره في اول الاسلام مسجدا وكان يصلي فيه ويقرأ القرآن والكفار كانوا يؤذونه فيحتمل ان يكون المراد هو تلك الحالة يعني انه وان خاف الناس من بناء المسجد الا انه لم يلتفت اليهم ولا احتشم ولكنه بنى المسجد للخوف من الله تعالى الثاني يحتمل ان يكون المراد منه انه يبني المسجد لا لاجل الرياء والسمعة وان فلانا بنى مسجدا ولكنه يبنيه لمجرد طلب رضوان الله تعالى ولمجرد تعظيم دين الله تعالى فان قيل كيف قال ولم يخش الا الله والمؤمن قد يخاف الظلمة والمفسدين قلنا المراد من هذه الخشية الخوف والتقوى في باب الدين وان لا يختار على رضى الله غيره واعلم انه تعالى قال انما يعمر مساجد الله من كان موصوفا بهذه الصفات الاربع وكلمة انما تفيد الحصر وفيه تنبيه على ان المسجد يجب صونه عن غير العبادة فيدخل فيه فضول الحديث واصلاح مهمات الدنيا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يأتي في آخر الزمان ناس من امتي يأتون المساجد فيقعدون فيها حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا فلا تجالسوهم فليس لله بهم حاجة وفي الحديث الحديث في المسجد يأكل الحسنات كما تأكل البهيمة الحشيش وقال عليه السلام قال الله تعالى ان بيوتي في الارض المساجد وان زواري فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان يكرم زائره وعنه عليه السلام من الف المسجد الفه الله وعنه عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وعن انس من اسرج في مسجد سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في ذلك المسجد ضوء وهذه الاحاديث نقلتها من الكشاف ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاوصاف قال فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين وفيه وجوه الاول قال المفسرون عسى من الله تعالى واجب لكونه متعاليا عن الشك والتردد والثاني قال ابو مسلم عسى ههنا راجع الى العباد وهو يفيد الرجاء فكان المعنى ان الذين يأتون بهذه الطاعات انما يأتون بها على رجاء الفوز بالاهتداء لقوله تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا والتحقيق فيه ان العبد عند الاتيان بهذه الاعمال لا يقطع على الفوز بالثواب لانه يجوز من نفسه انه قد اخل بقيد من القيود المعتبرة في حصول القبول والثالث

احسن

احسن الوجوه ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان المراد منه مبعد المشركين عن مواقف الاهتداء وحسم لاطماعهم في الانتفاع التي استعظموها وافتخروا بها فانه تعالى بين ان الذين آمنوا وضموا اليه الخشية من الله تعالى فهؤلاء صار حصول الاهتداء لهم دائرا بين لعل وعسى فما بال هؤلاء المشركين يقطعون بانهم مهتدون ويجزمون بفوزهم بالخير من عند الله تعالى وفي هذا الكلام ونحوه لطف للمؤمنين في ترجيح الخشية على الرجاء واما قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين ففي الاية مسائل المسئلة الاولى ذكر المفسرون اقوالا في نزول هذه الاية قال ابن عباس رضي الله عنهما في بعض الروايات عنه ان عليا كرم الله وجهه لما اغلظ الكلام للعباس قال العباس ان كنتم سبقتمونا بالاسلام والهجرة والجهاد فلقد كنا نعمر المسجد الحرام ونسقي الحاج فنزلت هذه الاية وقيل ان المشركين قالوا لليهود نحن سقاة الحجيج وعمار المسجد الحرام فنحن افضل ام محمد واصحابه فقالت اليهود لهم انتم افضل وقيل ان عليا عليه السلام قال للعباس بعد اسلامه يا عم الا تهاجرون الا تلحقون برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال الست في افضل من الهجرة اسقي حاج بيت الله واعمر المسجد الحرام فلما نزلت هذه الاية قال العباس ما اراني الا تارك سقايتنا فقال عليه السلام اقيموا على سقايتكم فان لكم فيها خيرا وقيل افتخر طلحة بن شيبة والعباس وعلي فقال طلحة انا صاحب البيت مفتاحه بيدي ولو اردت بت فيه وقال العباس انا صاحب السقاية والقائم عليها وقال علي عليه السلام انا صاحب الجهاد فانزل الله تعالى هذه الاية واقول حاصل الكلام انه يحتمل ان يقال هذه المفاضلة جرت بين المسلمين ويحتمل انها جرت بين المسلمين والكفار اما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين فقد احتجوا بقوله تعالى بعد هذه الاية في حق المؤمنين المهاجرين اولئك اعظم درجة عند الله وهذا يقتضي ان يكون للمرجوح ايضا درجة عند الله تعالى وذلك لا يليق الا بالمؤمنين وسنجيب عن هذا الكلام اذا انتهينا اليه واما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين والكافرين فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى كمن آمن بالله وهذا يدل على ان هذه المفاضلة انما وقعت بين من لم يؤمن بالله وبين من آمن بالله وهذا هو الاقرب عندي تقرير هذا الكلام انا قد نقلنا في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله ان العباس احتج على فضائل نفسه بانه عمر المسجد الحرام وسقى الحاج فاجاب الله تعالى عنه بوجهين الاول ما بين في الاية الاولى ان عمارة المسجد الحرام انما تفيد الفضيلة اذا كانت صادرة عن المؤمنين اما اذا كانت صادرة عن الكفار فلا فائدة فيها البتة والوجه الثاني للجواب ما ذكره في هذه الاية وهو انه تعالى هب انا سلمنا ان عمارة المسجد وسقي الحاج نوع من انواع الفضيلة الا انها بالنسبة الى الايمان بالله والجهاد خطاء لانه يقتضي مقابلة الشيء الرفيع جدا بالشيء الحقير التافه جدا وانه باطل وهذا هو الوجه في تخريج هذه الاية وبهذا الطريق يحصل النظم الصحيح لهذه الاية بما قبلها المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف السقاية والعمارة مصدران من سقى وعمر كالصيانة والوقاية واعلم ان السقاية والعمارة فعل وقوله تعالى كمن آمن بالله واليوم الاخر اشارة الى الفاعل وظاهر اللفظ يقتضي تشبيه الفعل بالفاعل والصفة بالذات وانه محال فلا بد من التاويل وهو من وجهين الاول ان نقول التقدير اجعلتم اهل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله ويقويه قراءة عبد الله بن الزبير سقاة الحاج وعمرة المسجد الحرام والثاني ان يقول التقدير اجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن بالله ونظيره قوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم الى قوله ولكن البر من آمن بالله المسئلة الثالثة كان السقاية بعد الترشية وعن عمر انه وجد نشيدا في السقاية من الزبيب شديدا فكسر منه بالماء ثلاثا وقال اذا اشتد عليكم فاكسروا منه بالماء واما عمارة المسجد الحرام فالمراد تجهيزه وتحسين صورة جدرانه ولما وصف الله تعالى ذكر الفريقين قال لا يستوون وكما نفى المساواة بينهما لا وصف الراجح من الموصوف على الواجب بقوله والله لا يهدي القوم الظالمين فبين ان الكافرين ظالمون لانفسهم فانهم خلقوا للايمان وهم رضوا بالكفر فكانوا ظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه وايضا ظلموا المسجد الحرام فانه تعالى خلقه ليكون موضعا لعبادة الله تعالى فجعلوه موضعا لعبادة الاوثان فكان هذا ظلما قوله تعالى الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا ان الله عنده اجر عظيم اعلم انه تعالى ذكر ترجيح الايمان والجهاد على السقاية وعمارة المسجد الحرام على طريق الرمز اتبعه بذكر هذا الترجيح على سبيل التصريح في هذه الاية فقال ان من كان موصوفا بهذه الصفات الاربع كان اعظم درجة عند الله ممن اتصف بالعمارة والسقاية وتلك الصفات الاربع هي هذه فاولها الايمان وثانيها الهجرة وثالثها الجهاد في سبيل الله بالمال ورابعها بالنفس وانما قلنا ان الموصوفين بهذه الصفات الاربع في غاية الجلالة والرفعة لان الانسان ليس له الا مجموع امور ثلثة الروح والبدن والمال اما الروح فلما زال عنه الكفر وحصل فيه الايمان فقد وصل الى مراتب السعادات اللائقة بها واما البدن والمال فبسبب الهجرة وقعا في النقصان وبسبب الاشتغال بالجهاد صارا معرضين للهلاك والبطلان ولا شك ان النفس والمال محبوب الانسان والانسان لا يعرض عن محبوبه الا للفوز بمحبوب اكمل من الاول فلولا ان طلب الرضوان اتم عندهم من النفس والمال والا لما رجحوا جانب الاخرة على جانب المال والنفس ولما رضوا باهدار النفس والمال لطلب مرضاة الله تعالى فثبت ان عند حصول هذه الصفات الاربع صار الانسان واصلا الى اخر درجات البشرية واول مراتب الملائكة فاي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الاقدام على السقاية والعمارة لمجرد الاقتداء بالاباء والاسلاف ولطلب الرياء والسمعة فثبت بهذا البرهان اليقيني صحة قوله تعالى ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله واولئك اعظم درجة عند الله واعلم انه تعالى لم يقل انهم اعظم درجة من المشتغلين بالسقاية والعمارة لانه لو عين ذكرهم لاوهم ان فضيلتهم انما حصلت بالنسبة اليهم اما لما ترك ذكر المرجوح دل ذلك على انهم افضل من كل من سواهم على الاطلاق لانه لا يعقل حصول سعادة وفضيلة للانسان اعلى واكمل من هذه الصفات واعلم ان قوله عند الله يدل على ان المراد من كون العبد عند الله الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد منه العندية بحسب الجهة والمكان وعند هذا يلوح ان الملائكة كما حصل لهم منقبة العندية في قوله ومن عنده لا يستكبرون

عن علايق هذه الارواح المقدسة البشرية اذا تطهرت عن دنس الاوصاف البدنية والعلائق الجسمانية اشرقت بانوار الجلال وتجلى فيها اضواء عالم الكمال وترقت من
العبودية الى العبدية الا مشاهدة حقيقة العبدية ولذلك قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده فان قيل لما اخبرتم ان هذه المفاضلة كانت بين المسلمين والكافرين
قال الذين وصفهم اعظم درجة مع انه ليس للكفار درجة قلنا الجواب عنه من وجوه ان هذا ورد على حسب ما كانوا يقدرون لانفسهم من الدرجة والفضيلة عند الله تعالى ونظيره
قوله آلله خير اما تشركون وقوله اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم الثاني ان يكون المراد اولئك اعظم درجة من كل من لم يكن موصوفا بهذه الصفات تنبيها على انهم لما كانوا
افضل من المؤمنين الذين ما كانوا موصوفين بهذه الصفات فبان لا يقاسوا الى الكفار اولى الثالث ان يكون المراد ان المؤمن المهاجر المجاهد افضل ممن على السقاية
والعمارة والمراد منه ترجيح تلك الاعمال على هذه الاعمال ولا شك ان السقاية والعمارة من الاعمال الخير وانما بطل ايجابهما للثواب في حق الكفار لان قيام الكفر الذي هو اعظم
الجنايات منع من ظهور ذلك الاثر واعلم انه تعالى لما ان الموصوفين بالايمان والهجرة اعظم درجة عند الله بين انهم هم الفائزون وهذا للحصر والمعنى انهم هم الفائزون بالدرجة
العالية الشريفة المقدسة التي وقعت الاشارة اليها بقوله عند ربهم وهي درجة العبدية وذلك لان من امن بالله وعرف … قلبه ملتفتا الى الدنيا ثم عند هذا يحتاج الى ازالة
هذه العقدة عن جوهر الروح وان الحب الدنيا لا يتم الا بالتفريق بين النفس وبين لذات الدنيا فاذا ادام ذلك التفريق … ملكة حب الدنيا وهذا التفريق والنقص يحصل
بالهجرة ثم انه لا بد بعده من استحقار الدنيا والوقوف على معايبها … العقل يوجب على نفسها تركها ورفضها وذلك انما يتم بالجهاد لانه تعريض النفس و
المال للهلاك والولد ولولا استحقار الدنيا والا لما فعل ذلك وعند هذا يتم ما قال بعض المحققين العرفاني مبتدا من تفريق ونقص ثم عند حصول هذه الحالة يطرف العبد
مستقلا بالنظر الى صفات الجلال والاكرام وفي مشاهدتهما يحصل بعض النفس والمال فيصير الانسان شهيدا مشاهدا عالم الجمال مكاشفا بنور الجلال مشهودا بقوله
يبشرهم ربهم برحمة ورضوان وعند هذا يحصل الانتهاء الى حضرة الاحد الصمد وهو المراد من قوله عند ربهم وهناك يحصل الوقوف فالوصول ثم تعالى يبشرهم ربهم
برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا واعلم ان هذه البشارة على انواع من الدرجات العالية وانه تعالى ابتدأ فيها بالاشرف فالاشرف نازلا
الى الادون فالادون ونحن نفسرها تارة على طريق المتكلمين واخرى على طريق العارفين اما الاول فنقول المرتبة الاولى منها وهي اعلاها واشرفها كون تلك البشارة حاصلة من
ربهم بالرحمة والرضوان فهذا هو التعظيم والاجلال من قبل الله تعالى وقوله لهم جنات اشارة الى حصول المنافع العظيمة وقوله فيها نعيم اشارة الى كون تلك المنافع
الخالصة عن الكدورات لان النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة الا خلوها عن ممازجة الكدورات وقوله مقيم عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة ثم انه تعالى
عبر عن دوامها بثلاث عبارات اولها قوله مقيم وثانيها قوله خالدين وثالثها قوله ابدا فحصل من مجموع ما ذكرنا انه تعالى بشر هؤلاء المؤمنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة
خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم وذلك هو حد الثواب وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين كون هذا الثواب كامل الدرجة عالي المرتبة بحيث كل واحد من هذه القيود الاربعة ومن
المتكلمين من قال قوله يبشرهم ربهم برحمة منه المراد منه خيرات الدنيا ورضوان المراد منه كونه تعالى راضيا عنهم حال كونهم في الحيوة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه منافع
الاخرة وقوله فيها نعيم المراد كون تلك النعمة خالصة وقوله مقيم خالدين فيها ابدا المراد منه دوامها وقوله ان الله عنده اجر عظيم المراد الاجلال والتعظيم الذي
يحصل لهما في الثواب واما تفسير هذه الاية على طريقة العارفين المحبين المشتاقين فنقول المرتبة الاولى من الامور المذكورة في هذه الاية قوله يبشرهم ربهم
واعلم ان الفرح بالنعمة يقع على قسمين احدهما ان يفرح بالنعمة لانها نعمة والثاني ان يفرح بها لا من حيث هي بل من حيث ان المنعم خصه بها وشرفه وان عجز ذهنك عن
الوصول الى الفرق بين هذين القسمين فتامل اذا كان العبد واقفا في حضرة السلطان الاعظم وسائر العبيد كانوا واقفين في خدمته فاذا رمى ذلك السلطان تفاحة
الى احدهم ولك العبد اعظم فرحه بها فذلك الفرح العظيم انما حصل بسبب حصول تلك التفاحة او بسبب ان السلطان خصه بها فههنا كل عقل سليم يحكم بان ذلك الفرح
ما حصل بسبب حصول تلك التفاحة انما حصل لان ذلك السلطان خصه بذلك الاكرام فكذلك ههنا قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان منهم من كان فرحه بسبب الفوز
بتلك الرحمة وانما فرح لان مولاه خصه بتلك الرحمة … ورضوان منهم من كان فرحه بسبب الفوز يكون فرحه لا بالرحمة بل بمن اعطى الرحمة ثم ان هذا المقام حصل
ايضا درجات فمنهم من يكون فرحه بالراحم لانه رحم ومنهم من يتوغل في الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه بالمولى لانه هو وذلك لان العبد ما دام يكون مشغولا بالحق
من حيث انه راحم فهو غير مستغرق في الحق من تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا تم الامر انقطع عن الخلق وغرق في نور الحق وغفل عن المحنة والمحنة والنقمة والنعمة والبلاء
والالاء فالمحققون وقفوا عند قوله يبشرهم ربهم فكان ابتهاجهم بهذا وسرورهم وتعويلهم عليه ورجوعهم اليه ومنهم من لم يصل الى تلك الدرجة العالية ولا يقنع نفسه الا
بمجموع قوله يبشرهم ربهم برحمة منه فلا يعرف ان الاستبشار لاستماع قوله ربهم كيف يكون بل انما يستبشر بمجموع كونه تعالى مبشرا بالرحمة المرتبة الثالثة ان يكون استبشاره
بالرحمة وهي المرتبة الثالثة عند المحققين واللطيفة الثانية من لطائف هذه الاية هي انه تعالى قال يبشرهم ربهم وهي مشتملة على انواع من الرحمة والكرامة اولها ان البشارة
لا تكون الا بالرحمة والاحسان وثانيها ان بشارة كل احد يجب ان تكون لائقة بحاله فلما كان المبشر ههنا هو اكرم الاكرمين وجب ان تكون البشارة بخيرات تعجز العقول عن وصفها
وتتقاصر الافهام عن نعتها وثالثها انه تعالى سمى نفسه ههنا بالرب وهو مشتق من التربية كانه قيل الذي رباكم في الدنيا بالنعيم التي لا حد لها ولا حصر لها يبشركم بخيرات عالية
سعادات كاملة والرابعة انه قال ربهم فاضاف نفسه اليهم وما اضافهم الى نفسه والخامسة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر نفسه وقال يبشرهم ربهم والسادسة ان البشارة هي الاخبار عن

حدوث

حدوث شيء ما كان معلوم الوقوع اما لو كان معلوم الوقوع لم يكن بشارة الا ترى ان الفقهاء قالوا لو ان رجلا قال من بشرني من عبيدي بقدوم ولدي فهو حر فاول من اخبر بذلك يعتق والذين
يخبرون بعده لا يعتقون واذا كان كذلك فقوله يبشرهم لا بد ان يكون اخبارا عن حصول مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوها قبل ذلك وجميع لذات الحيوة وخيراتها
وطيباتها قد عرفوه في الدنيا من القران والاخبار فلا تكون الاخبار عن حصولها بشارة فلا يكون هذه البشارة بشارة بسعادات فلا تصل العقول الى وصفها البتة فنسال الله
تعالى الوصول اليها بفضله واعلم انه تعالى لما قال يبشرهم ربهم بين الشيء الذي يبشرهم به وهو امور فاولها قوله برحمة منه وثانيها قوله ورضوان وانا اظن والعلم عند الله ان المراد
بهذين الامرين ما ذكره في قوله ارجعي الى ربك راضية مرضية فالرحمة كون العبد راضيا بقضاء الله تعالى وذلك لان من حصلت له هذه الحالة كان نظره الى المنعم والمبلي لا الى النعمة
والبلاء ومن كان نظره الى المبلي والمنعم لا يتغير حاله لان المنعم والمبلي منزه عن التغير فالحالة الحاصلة بسببه يكون منزها عن التغير اما من كان طالبا لحظ النفس كان ابدا في التغير من الفرح
الى الحزن ومن السرور الى الغم ومن الراحة الى الجراحة ومن اللذة الى الالم فثبت ان الرحمة التامة لا تحصل الا عند ما يصير العبد راضيا بقضاء الله تعالى فقوله يبشرهم ربهم برحمة
هو انه يبعد عن قلبه الالتفات الى غير هذه الحالة ويجعله راضيا بقضائه ثم انه تعالى يصير راضيا وهو قوله ورضوان وعند هذا يصير هاتان الحالتان هما المذكورتان في قوله
راضية مرضية وهذه هي الجنة العالية المقدسة ذكر بعدها الجنة الجسمانية وهي قوله وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا وسبق شرح هذه المراتب ولما ذكر هذه الاحوال
قال ان الله عنده اجر عظيم والمقصود شرح تعظيم هذه الاحوال ولنختم هذا الفصل ببيان ان اصحابنا يقولون الخلود يدل على طول المكث ولا يدل على التابيد واحتجوا على
صحة هذا الباب بهذه الاية وهي قوله خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التابيد لكان ذكر التابيد بعد ذكر الخلود تكرارا وانه لا يجوز والله اعلم قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون اعلم ان المقصود من
هذه الاية ان يكون جوابا عن شبهة اخرى ذكروها وهي ان البراءة من الكفار غير ممكنة وتلك الشبهة انهم قالوا الرجل المسلم قد يكون ابوه واخوه مسلما وحصول المقاطعة التامة
بين الرجل وابيه واخيه كالمتعذر الممتنع واذا كان الامر كذلك كانت تلك البراءة التي امر الله تعالى بها كالشاق المتعذر الممتنع فذكر الله تعالى هذه الاية لازالة هذه الشبهة نقل
الواحدي عن ابن عباس انه تعالى لما امر المؤمنين بالهجرة قبل فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله تعالى ايمانه حتى يجانب الاباء والاقرباء ان كانوا كفارا واقول هذا مشكل لان الصحيح
ان هذه السورة انما نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل هذه الاية على ما ذكروه والاقرب عندي ان يكون محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى لما امر المؤمنين بالتبري عن المشركين وبالغ
في ايجابه قالوا كيف تمكن هذه المقاطعة بين الرجل وبين ابنه وامه واخيه فذكر الله تعالى ان الانقطاع عن الاباء والاولاد والاخوان واجب بسبب الكفر وهو قوله ان استحبوا الكفر على الايمان
الاستحباب طلب المحبة ثم يقال استحب له بمعنى انه احبه كانه طلب محبته ثم انه تعالى بعد ان نهى عن مخالطتهم وكان لفظ النهي يحتمل ان يكون نهي تنزيه وان يكون نهي تحريم ذكر ما
يزيل الشبهة فقال ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قال ابن عباس يريد مشركا مثلهم لانه رضي بشركهم والرضا بالكفر كفر كما ان الرضا بالفسق فسق قال القاضي هذا النهي لا يمنع من
ان يتبرأ منهم في امر الدنيا كما لا يمنع من قضاء دين الكافر ومن استعماله في الاعمال قوله تعالى قل ان كان اباؤكم وابناؤكم واخوانكم وعشيرتكم و
اموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى ياتي الله بامره والله لا
يهدي القوم الفاسقين اعلم ان هذا تمام الجواب الذي ذكره في الاية الاولى وذلك لان جماعة من المؤمنين قالوا يا رسول الله كيف يمكن البراءة منهم بالكلية فان هذه
البراءة توجب انقطاعنا عن ابائنا واخواننا وعشيرتنا وذهاب تجارتنا وهلاك اموالنا وخراب ديارنا وبقاءنا ضائعين فبين تعالى انه يجب تحمل هذه المضار في الدنيا ليبقى
الدين سليما وذكر انه ان كانت رعاية هذه المصالح الدنيوية اولى عندكم من طاعة الله وطاعة رسوله ومن المجاهدة في سبيله فتربصوا بما تحبون حتى ياتي الله بامره اي بعقوبة
عاجلة او اجلة والمقصود منه الوعيد ثم قال والله لا يهدي القوم الفاسقين اي الخارجين عن طاعته الى معصيته وهذا ايضا تهديد وهذه الاية تدل على انه اذا وقع التعارض
بين مصلحة واحدة من مصالح الدين وبين جميع مهمات الدنيا وجب على المسلم ترجيح الدين على الدنيا قال الواحدي قوله وعشيرتكم عشيرة الرجل اهله الادنون وهم الذين
يعاشرونه وقرا ابو بكر عن عاصم وعشيراتكم بالجمع والباقون على التوحيد فمن جمع قال ان كل واحد من المخاطبين له عشيرة فاذا جمعت قلت عشيراتكم ومن افرد قال العشيرة
تقع على الجميع فاستغني عن جمعها ويقوي ذلك ان الاخفش قال لا يكاد العرب تجمع عشيرة بعشيرات انما تجمعونها عشائر وقوله واموال اقترفتموها الاقتراف الاكتساب
والله اعلم واعلم انه تعالى ذكر الامور الداعية الى مخالطة الكفار وهي امور اربعة اولها مخالطة الاقارب وذكر منهم اربعة اصناف على التفصيل وهم الاباء والابناء والاخوان
والازواج ثم ذكر البقية بلفظ واحد يتناول الكل وهو العشيرة وثانيها الميل الى امساك الاموال المكتسبة وثالثها الرغبة في تحصيل الاموال بالتجارة ورابعها الرغبة في المساكن ولا
شك ان هذا الترتيب ترتيب حسن فان اعظم الاسباب الداعية الى المخالطة القرابة ثم انه يتوسل بتلك المخالطة الى ابقاء الاموال الحاصلة ثم يتوسل بالمخالطة الى اكتساب الاموال
التي هي غير حاصلة وفي اخر المراتب الرغبة في البقاء في الاوطان والدور التي بنيت لاجل السكنى فذكر تعالى هذه الاشياء على هذا الترتيب الواجب وبين بالاخرة ان رعاية الدين
خير من رعاية جملة هذه الامور قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت
عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا
وذلك جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة

ان يجب الاعراض عن مخالطة الآباء والابناء والاخوان والعشاير وعن الاموال والتجارات والمساكن رعاية لمصالح الدين وعلم تعالى ان هذا يشق جدا على النفوس والقلوب ذكر
ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين فانه تعالى يوصله الى مطلوبه من الدنيا على احسن الوجوه ومن رجح الدنيا على الدين فاته الدين وفاته الدنيا ايضا وضرب تعالى لهذا مثلا
وذلك ان عسكر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في واقعة حنين كانوا في غاية الكثرة والقوة فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين ثم في حال الانهزام لما تضرعوا الى الله قواهم الله
حتى هزموا عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى اعتمد على الدنيا فاته الدين والدنيا ومتى اطاع الله ورجح الدين على الدنيا آتاه الله الدين والدنيا على احسن الوجوه فكان ذكر
هذا تسلية لاولئك الذين امرهم الله تعالى بمقاطعة الآباء والابناء والاموال والمساكن لاجل مصلحة الدين وتصبيرا لهم عليها ووعدا لهم على سبيل الرمز بانهم ان فعلوا ذلك فالله تعالى
يوصلهم الى اقاربهم واموالهم ومساكنهم على احسن الوجوه فهذا تقرير النظم وهو في غاية الحسن. المسئلة الثانية قال الواحدي النصر المعونة على العدو خاصة والمواطن جمع الموطن
وهو كل موضع اقام به الانسان لامر يقال هذا موطن الحرب لمقاماتها ومواقفها وامثالها من الصرف لا تجمع على صيغة لم يات عليها الواحد والمواطن الكثيرة غزوات
النبي صلى الله عليه واله وسلم ويقال انها ثمانون موطنا فاعلمهم الله تعالى انه هو الذي تولى نصر المؤمنين ومن نصره فلا غالب له ثم قال ويوم حنين اي واذكر من جملة تلك المواطن
يوم حنين حال ما اعجبتكم كثرتكم. المسئلة الثالثة لما افتتح رسول الله صلى الله عليه واله وسلم مكة وقد بقيت ايام من شهر رمضان خرج متوجها الى حنين لقتال هوازن وثقيف
واختلفوا في عدد عسكر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال عطاء عن ابن عباس رض كانوا ستة عشر الفا وقال قتادة كانوا اثني عشر الفا عشرة الاف الذين حضروا مكة والفان من
الطلقاء وقال الكلبي كانوا عشرة الاف وبالجملة كانوا عددا كثيرا وكان هوازن وثقيف اربعة الاف فلما التقوا قال رجل من المسلمين لن نغلب اليوم من قلة فهذه الكلمة ساءت
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهي المراد من قوله اذ اعجبتكم كثرتكم وقيل انه قالها رسول الله وقيل قالها ابو بكر رض واسناد هذه الكلمة الى رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم بعيد لانه كان في اكثر الاحوال متوكلا على الله تعالى منقطع القلب عن الدنيا واسبابها ثم قال تعالى فلم تغن عنكم شيئا ومعنى الاغناء الاعطاء ما يدفع الحاجة
فقوله تعالى فلم تغن عنكم اي لم يعطكم شيئا يدفع حاجتكم والمقصود من هذا الكلام ان الله تعالى اعلمهم انهم لا يغلبون بكثرتهم وانما يغلبون بنصر الله تعالى فلما اعجبوا
بكثرتهم صاروا منهزمين وقوله وضاقت عليكم الارض بما رحبت الرحب سعة ورحابة بما رحبت اي برحبها ومعناه مع رحبها وما ههنا مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى انكم
لشدة ما لحقكم من الخوف ضاقت عليكم الارض فلم تجدوا فيها موضعا يصلح لفراركم من عدوكم وقال البراء بن عازب كانت هوازن رماة فلما حملنا عليهم انكشفوا
واكببنا على الغنائم فاستقبلونا بالسهام فانكشف المسلمون عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولم يبق معه الا العباس بن عبد المطلب وابو سفيان بن الحارث قال البراء
بن عازب والذي لا اله الا هو ما ولى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم دبره قط ولقد رايته وابو سفيان بن الحارث اخذ بالركاب والعباس اخذ بلجام الدابة وهو يقول
انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وطفق يركض بغلته نحو الكفار لا يبالي وكانت بغلته شهباء ثم قال للعباس ناد المهاجرين والانصار وكان العباس رجلا صيتا
فجعل ينادي يا عباد الله يا اصحاب الشجرة يا اصحاب سورة البقرة فجاء المسلمون حين سمعوا صوته عنقا واحدا واخذ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بيده كفا من الحصباء
فرماهم بها وقال شاهت الوجوه فما زال امرهم مدبرا وحدهم كليلا حتى هزمهم الله تعالى ولم يبق منهم احد يومئذ الا وقد امتلات عيناه من ذلك التراب فذلك قوله
ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين واعلم انه تعالى لما بين ان الكثرة لا تنفع وان الذي اوجب النصر ما كان الا من الله تعالى ذكر امورا ثلاثة احدها انزال السكينة
والسكينة ما يسكن اليه القلب والنفس ويوجب الامن والطمانينة والظن ان وجه الاستعارة فيه ان الانسان اذا خاف فر وفؤاده متحرك واذا امن سكن وثبت فلما
كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الامن واعلم ان قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يدل على ان الفعل موقوف على حصول الداعي ويدل
ان حصول ذلك الداعي ليس الا من قبل الله تعالى اما بيان الاول فهو ان حال انهزام القوم لم يحصل داعية السكون والثبات في قلوبهم فلا جرم لم يحصل السكون والثبات
بل فر القوم وانهزموا ولما حصلت السكينة التي هي عبارة عن داعية السكون والثبات رجعوا الى رسول الله عليه الصلوة والسلم وثبتوا عنده وسكنوا فدل هذا على ان
الفعل موقوف على حصول الداعية واما بيان الثاني وهو ان حصول تلك الداعية من الله تعالى فهو صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين والعقل
ايضا دل عليه وهو انه لو كان حصول الداعية في القلب من جهة العبد لتوقف على حصول داع اخر ولزم التسلسل وهو محال ثم قال تعالى وانزل جنودا لم تروها اعلم ان
هو الامر الثاني مما فعله الله تعالى في ذلك اليوم ولا خلاف ان المراد انزال الملائكة وليس في الظاهر ما يدل على عدد الملائكة كما هو مذكور في قصة بدر قال سعيد بن جبير امد الله
نبيه بخمسة الاف من الملائكة ولعله انما ذكر هذا العدد قياسا على يوم بدر وقال سعيد بن المسيب حدثني رجل كان من المشركين يوم حنين قال لما كشفنا المسلمين جعلنا نسوقهم فلما
انتهينا الى صاحب البغلة الشهباء تلقانا رجال بيض الوجوه حسان فقالوا لنا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا وركبوا اكتافنا وايضا اختلفوا في ان الملائكة هل قاتلوا ذلك اليوم والرواية
التي نقلناها عن سعيد بن المسيب تدل على انهم قاتلوا ومنهم من قال ان الملائكة ما قاتلوا الا يوم بدر واما فائدة نزولهم في هذا اليوم فهو القاء الخواطر الحسنة في قلوب المؤمنين
ثم قال تعالى وعذب الذين كفروا وهذا هو الامر الثالث الذي فعله الله تعالى في ذلك اليوم والمراد من هذا التعذيب قتلهم واسرهم واخذ اموالهم وسبي ذراريهم واحتج اصحابنا
بهذا على ان فعل العبد خلق الله تعالى لان المراد من هذا التعذيب ليس الا الاخذ والاسر وهو تعالى نسب تلك الاشياء الى نفسه وبينا ان قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله يدل
على ذلك فصار مجموع هذين الكلامين دليلا بينا ثانيا في هذه المسئلة وقالت المعتزلة انما نسب تعالى ذلك الفعل الى نفسه لانه حصل بامره وقد سبق جوابه غير مرة ثم قال وذلك جزاء الكافرين

والمراد ان ذلك التعذيب هو جزاء الكافرين واعلم ان الحنفية تمسكوا في مسئلة الجمع مع التغريب بقوله الزانية والزاني فاجلدوا قالوا الفاء يدل على كون الجلد جزاء والجزاء اسم للكافي و
الجلد كافيا يمنع ان يكون غيره مشروعا معه فنقول في الجواب الجزاء ليس اسما للكافي باعتبار انه تعالى سمى هذا التعذيب جزاء مع ان المسلمين اجمعوا على العقوبة الدائمة في الآخرة لهم
فدلت هذه الآية على ان الجزاء ليس اسما لما يقع به الكفاية ثم قال تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء يعني مع كل ما جرى عليهم من الخذلان فان الله قد يتوب على بعضهم بان يزيل عن
قلبه الكفر ويخلق فيه الاسلام قال القاضي معناه انهم بعد ان جرى عليهم ما جرى اذا اسلموا وتابوا فان الله يقبل توبتهم وهذا ضعيف لان قوله ثم يتوب الله ظاهره يدل على ان تلك
التوبة انما حصلت لهم من قبل الله تعالى وتمام الكلام في هذا المعنى مذكور في سورة البقرة في قوله فتاب عليكم ثم قال والله غفور رحيم لمن تاب وامن وعمل صالحا والله اعلم
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ان الله
عليم حكيم. وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذه الشبهة الثالثة من الشبه التي وقعت في قلوب القوم وذلك لانه عليه السلم لما امر عليا ع ان يقرا على مشركي مكة اول سورة براءة
وينبذ اليهم عهدهم وان الله بريء من المشركين ورسوله قال ناس يا اهل مكة ستعلمون ما تلقونه من الشدة لانقطاع السبل وفقد الحمولات فنزلت هذه الآية لدفع هذه الشبهة واجاب
الله عنها بقوله وان خفتم عيلة اي فقرا وحاجة فسوف يغنيكم الله من فضله فهذا وجه النظم وهو حسن. المسئلة الثانية قال الاكثرون لفظ المشركين يتناول عبدة الاوثان
وقال قوم بل يتناول جميع الكفار وقد سبقت هذه المسئلة وصححنا هذا القول بالدلائل الكثيرة والذي نعيده ههنا التمسك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فلو قلنا اليهودي والنصراني غير مشرك لزم دخوله تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومعلوم انه باطل. المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف نجس مصدر يقال نجس
نجاسة وتقديره ذوو نجس ومعناه ذو نجس وقال الليث النجس الشيء القذر من الناس ومن كل شيء ورجل نجس وقوم انجاس ولغة اخرى رجل نجس وقوم نجس ورجلان نجس وامراة
نجس واختلفوا في تفسير كون المشركين نجسا فنقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن الحسن من صافح مشركا توضأ وهذا قول الهادي من ائمة
الزيدية واما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم واعلم ان ظاهر القرآن يدل على كونهم انجاسا فلا يرجع عنه الا بدليل منفصل ولا يمكن ادعاء الاجماع فيه لما بينا ان
الاختلاف فيه حاصل واحتج القاضي على طهارتهم بما روي انه عليه السلم شرب من اوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لما تبدل ذلك بسبب الاسلام والقائلون بالقول الاول اجابوا
عنه بان القرآن اقوى من خبر الواحد وايضا فبتقدير صحة الخبر يجب ان نعتقد ان حل الشرب من اوانيهم كان متقدما على نزول هذه الآية وبيانه من وجهين الاول ان هذه السورة
من اخر ما نزل من القرآن وايضا كانت المخالطة مع الكفار جائزة فحرمها الله تعالى وكانت المعاهدات معهم حاصلة فازالها الله تعالى فلا يبعد ان يقال ايضا الشرب من
اوانيهم كان جائزا فحرمه الله تعالى والثاني ان الاصل حل الشرب من اي اناء كان فلو قلنا انه حرم بحكم الآية ثم حل بحكم الخبر فقد حصل نسخان اما لو قلنا انه كان حلالا بحكم الاصل
والرسول عليه الصلوة والسلم شرب من انيتهم بحكم الاصل ثم جاء التحريم بحكم هذه الآية لم يحصل النسخ الا مرة واحدة فوجب ان يكون هذا اولى واما قول القاضي لو كان
الكافر نجس الجسم لما تبدلت النجاسة بالطهارة بسبب الاسلام فجوابه انه قياس في مقابلة النص الصريح وايضا ان اصحاب المذهب يقولون ان الكفار اذا اسلموا وجب عليهم
الاغتسال ازالة للنجاسة الحاصلة بحكم الكفر فهذا تقرير هذا القول واما جمهور الفقهاء فانهم حكموا بكون الكافر طاهرا في جسمه ثم اختلفوا في تاويل هذه الآية على وجوه الاول
قال ابن عباس وقتادة معناه انهم لا يغتسلون عن الجنابة ولا يتوضؤون من الحدث الثاني المراد انهم بمنزلة الشيء النجس في وجوب البعد عنه الثالث ان كفرهم الذي هو صفة لهم
بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشيء واعلم ان كل هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل والله اعلم. المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة رحمه الله واصحابه اعضاء المحدث نجسة نجاسة
حكمية وبنوا عليه ان الماء المستعمل في الوضوء والجنابة نجس ثم روى ابو يوسف عنه انه نجس نجاسة خفيفة وروى الحسن بن زياد انه نجس نجاسة غليظة وروى محمد بن الحسن ان
الماء طاهر واعلم ان قوله تعالى انما المشركون نجس يدل على فساد هذا القول لان كلمة انما للحصر وهذا يقتضي ان لا نجس الا المشرك فالقول بان اعضاء المحدث نجسة مخالف للنص والعجب ان
النص صريح في ان المشرك نجس وفي ان المؤمن ليس بنجس ثم ان قوما قلبوا القضية وقالوا ان المشرك طاهر والمؤمن حال كونه محدثا او جنبا نجس وزعموا ان المياه التي استعملها
اكابر الانبياء في اعضائهم نجسة نجاسة غليظة وهذا من العجائب ومما يؤكد القول بطهارة اعضاء المسلم قوله عليه السلم المؤمن لا ينجس حيا وميتا فصار هذا الخبر مطابقا
للقرآن ثم ان الاعتبارات الحكمية طابقت القرآن والاخبار في هذا الباب لان المسلمين اجمعوا على ان انسانا لو حمل محدثا في صلوته لم تبطل صلوته ولو كانت يده رطبة ثم وصلت
الى محدث لم ينجس ولو عرق المحدث ووصلت تلك النداوة الى ثوبه لم ينجس ذلك الثوب فالقرآن والخبر والاجماع تطابقت على القول بطهارة اعضاء المحدث فكيف يمكن مخالفتها
وشبهة المخالف ان الوضوء يسمى طهارة والطهارة لا تكون الا بعد سبق النجاسة وهذا ضعيف لان الطهارة قد تستعمل في ازالة الاوزار والاثام قال الله تعالى في صفة
اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وليست هذه الطهارة الا عن الآثام والاوزار وقال تعالى في صفة مريم ان الله اصطفيك وطهرك
واصطفيك والمراد تطهيرها عن التهمة الفاسدة فاذا ثبت هذا فنقول جاءت الاخبار الصحيحة في ان الوضوء يطهر الاعضاء عن الآثام والاوزار فلما قال الشارع كون الوضوء طهارة
بهذا المعنى فما الذي يحمله على مخالفته والذهاب الى شيء يبطله القرآن والاخبار والاحكام الاجماعية والله اعلم. المسئلة الخامسة قال الشافعي رض الكفار يمنعون من المسجد الحرام
خاصة وقال مالك يمنعون من كل المساجد وعند ابي حنيفة رض لا يمنعون من المسجد الحرام ولا من سائر المساجد والآية بمنطوقها تبطل قول ابي حنيفة رح وبمفهومها تبطل قول
مالك ونقول عدم المنع في الكل كان ثابتا في المسجد الحرام لهذا النص الصريح القاطع فوجب ان يبقى في غيره على وفق الاصل. المسئلة السادسة اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام نفس المسجد او الحرم

جمع الحرم والاقرب هو هذا الثاني والدليل عليه قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله وذلك لان موضع التجارات ليس هو عين المسجد الحرام فلو كان المقصود من هذه الاية المنع من
المسجد خاصة لما خافوا بسبب هذا المنع من العيلة وانما يخافون العيلة وانما خافوا العيلة اذا منعوا من حضور الاسواق والمواسم وهذا استدلال حسن من الاية ويتاكد هذا
القول بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام مع انهم اجمعوا على انه انما رفع الرسول عليه الصلوة والسلم من بيت ام هانى وايضا يتاكد بما روي عن الرسول عليه
الصلوة والسلم انه قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب واعلم ان اصحابنا قالوا الحرم حرام على المشركين ولو كان الامام بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج الى الحل لاستماع الرسالة وان دخل مشرك
الحرم متواريا فمرض فيه اخرجناه مريضا وان مات ودفن ولم يعلم نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن المسئلة السابعة لا شبهة في ان المراد بقوله بعد عامهم هذا السنة التي حصل فيها النداء
بالبراءة من المشركين وهي السنة التاسعة من الهجرة ثم قال تعالى وان خفتم عيلة العيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة فهو عائل اذا افتقر والمعنى ان خفتم فقرا بسبب منع الكفار فسوف يغنيكم
الله من فضله ان شاء وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في تفسير هذا الفضل وجوها الاول قال مقاتل اسلم اهل جدة وصنعاء وجرش وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله الحاجة الى مبايعة الكفار
والثاني قال الحسن جعل الله تعالى ما يوجد من الجزية بدلا من ذلك وقيل اغناهم بالفيء الثالث قال عكرمة انزل الله تعالى المطر وكثر خيرهم المسئلة الثانية قوله فسوف يغنيكم الله من فضله
اخبار عن غيب مستقبل على سبيل الجزم في حادثة عظيمة وقد وقع الامر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزة ثم قال ان شاء ولسائل ان يسال الغرض بهذا الخبر ازالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط
يمنع افادة هذا المقصود وجوابه من وجوه الاول ان لا يحصل الاعتماد على حصول هذا المطلوب فيكون الانسان ابدا متضرعا الى الله تعالى في طلب الخيرات وفي دفع الآفات الثاني
المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الادب كما في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين الثالث المقصود التنبيه على ان حصول هذا المعنى لا يكون في كل الاوقات وفي جميع
الازمنة لان ابرهيم عليه السلم قال في دعائه وارزق اهله من الثمرات وكلمة من تفيد التبعيض فقوله في هذه الآية ان شاء المراد منه ذلك التبعيض ثم قال ان الله عليم حكيم اي
عليم باحوالكم حكيم لا يعطي ولا يمنع الا عن حكمة وصواب قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله
ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المشركين في اظهار البراءة عن عهدهم وفي
اظهار البراءة عنهم في انفسهم وفي وجوب مقاتلتهم وفي تبعيدهم عن المسجد الحرام واورد الاشكالات التي ذكروها واجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم اهل الكتاب
وهو ان تقاتلوا الى ان يعطوا الجزية فحينئذ يقروا على ما هم عليه بشرط ان يكونوا عند ذلك من اهل الذمة والعهد وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ذكر ان اهل الكتاب اذا كانوا
موصوفين بصفات اربع وجب مقاتلتهم الى ان يسلموا واما الى ان يعطوا الجزية فالصفة الاولى انهم لا يؤمنون بالله واعلم ان القوم يقولون نحن نؤمن بالله الا ان المحققين قالوا ان اكثر اليهود مشبهة
والمشبهة يزعمون انه لا موجود الا الجسم وما يحل فيه اما الموجود الذي لا يكون جسما ولا حالا فيه فهو منكر له وما ثبت بالدليل ان الاله موجود ليس بجسم ولا حال فيه فكان المشبه
منكرا لوجود الاله فثبت ان اليهود منكرون لوجود الاله فان قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما ان المسلمين كذلك فهب ان المشبهة منكرون لوجود الاله فما قولكم
في موحدي اليهود قلنا اولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الآية ولكن ايجاب الجزية عليهم بان يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به في حق الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق
واما النصارى فهم يقولون بالاب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافي الالهية فان قيل حاصل الكلام ان كل من نازع في صفة من صفات الله تعالى كان
منكرا لوجود الاله وحينئذ يلزمكم ان تقولوا ان اكثر المتكلمين منكرون لوجود الله تعالى لان اكثرهم مختلفون في صفات الله تعالى الا ترى ان اهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا
في هذا الباب فالاشعري اثبت البقاء صفة والقاضي انكره وعبد الله بن سعيد اثبت القدم صفة والباقون انكروه والقاضي اثبت لله تعالى ادراك الطعوم وادراك الروائح
وادراك الحرارة والبرودة وهي التي تسمى في حق البشر بادراك الشم والذوق واللمس والاستاذ ابو اسحق انكره والقاضي اثبت للصفات السبعة احوالا سبعة معللة بتلك
الصفات ونفاة الاحوال انكروه وعبد الله بن سعيد زعم ان كلام الله تعالى في الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار كذلك فيما لا يزال والباقون انكروه وقوم
من قدماء اصحابنا اثبتوا لله خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء والمشهور ان كلام الله واحد واختلفوا في ان خلاف المعلوم هل هو مقدور ام لا فثبت بهذا
حصول الاختلاف بين اصحابنا في صفات الله تعالى من هذه الوجوه الكثيرة واما اختلافات المعتزلة وسائر الفرق في صفات الله تعالى فاكثر من ان يمكن ذكره في موضع واحد فثبت بهذا
فنقول اما ان يكون الاختلاف في الصفات يوجب انكار الذات او لا يوجب ذلك فان اوجبه لزم في اكثر فرق المسلمين ان يقال انهم انكروا الاله وان لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض
اليهود وذهاب بعض النصارى الى الحلول والاتحاد كونهم منكرين للايمان بالله تعالى وايضا مذهب النصارى ان اقنوم الكلمة حل في عيسى عليه السلم وحشوية المسلمين يقولون ان من قرأ
كلام الله فالذي يقرؤه هو عين كلام الله مع انه صفة الله تعالى فقد حل في لسان هذا القارئ وفي لسان جميع القراء واذا كتب كلام الله في جسم فقد حل عين كلام الله في ذلك الجسم
فالنصارى اذا اثبتوا الحلول والاتحاد في حق عيسى وهؤلاء الحشوية اثبتوا حلول كلمات الله في كل من قرأ القرآن وفي كل جسم كتب فيه القرآن فان صح في حق النصارى انهم لا
يؤمنون بالله تعالى بهذا السبب وجب ان يصح في حق هؤلاء الحلولية انهم لا يؤمنون بالله فهذا تمام تقرير هذا السؤال والجواب ان الدليل دل على ان من قال بان الاله جسم فهو منكر
لله تعالى وذلك لان اله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فاذا انكر المجسم هذا الموجود فقد انكر ذات الاله تعالى فالخلاف بين المجسم وبين الموحد ليس في الصفة بل في الذات فصح ان المجسم
لا يؤمن بالله والمسائل التي حكيتموها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق واما الزام مذهب الحلولية والحشوية فنحن نكفرهم قطعا فانه تعالى لما كفر النصارى بسبب انهم اعتقدوا
حلول كلمة الله تعالى في عيسى ثم ان هؤلاء الحشوية اعتقدوا حلول كلام الله في السنة جميع من قرأ القرآن وفي جميع الاجسام التي كتب فيها القرآن فاذا كان القول بالحلول في حق الاشخاص الاحاد

كتب فيها القرآن فاذا كان القول بالحلول في حق الذات الواحدة يوجب التكفير فلان يكون القول بالحلول في حق جميع الاشخاص والاجسام موجبا للقول بالتكفير كان اولى والله اعلم الصفة الثانية
انهم لا يؤمنون باليوم الآخر واعلم ان المنقول عن اليهود والنصارى انكار البعث الجسماني وكانهم يميلون الى البعث الروحاني واعلم انا بينا في هذا الكتاب انواع السعادات
والشقاوات الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا الدلائل الكثيرة عليها الا انا مع ذلك نثبت السعادات والشقاوات الجسمانية ونعترف بان الله تعالى يجعل اهل
الجنة بحيث ياكلون ويشربون وبالجواري يتمتعون ولا شك ان من انكر هذا فقد انكر صريح القرآن ولما كان اليهود والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت انهم منكرون لليوم الآخر
الصفة الثالثة من صفاتهم قوله تعالى ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله وفيه وجهان الاول انهم لا يحرمون ما حرم الله في القرآن وسنة الرسول عليه السلم والثاني قال
ابو روق لا يعملون بما في التورية والانجيل بل حرفوهما واتوا باحكام كثيرة من قبل انفسهم الصفة الرابعة قوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب يقال فلان يدين
بكذا اذا اتخذه دينه ومعتقده فقوله لا يدينون دين الحق اي لا يعتقدون صحة دين الاسلام الذي هو دين الحق ولما ذكر تعالى هذه الصفات الاربع قال من الذين اوتوا
الكتاب فبين بهذا ان المراد الموصوفين بهذه الصفات من كان من اهل الكتاب والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم لان الواجب في المشركين القتال او الاسلام والواجب
في اهل الكتاب القتال او الاسلام او الجزية ثم قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدي الجزية ما يعطي المعاهد على
عهده وهي فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه واختلفوا في قوله عن يد قال صاحب الكشاف قوله عن يد اما ان يراد يد المعطي او يد الآخذ فان كان المراد يد المعطي ففيه وجهان
الاول ان يكون المراد عن يد مواتية غير ممتنعة لان من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد ولذلك يقال اعطى يده اذا انقاد واطاع الا ترى الى قولهم نزع يده
عن الطاعة كما يقال خلع ربقة الطاعة من عنقه وثانيها ان يكون المراد حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة ولا مبعوثا على يد احد ولكن عن يد المعطي الى يد الآخذ واما ان
كان المراد يد الآخذ ففيه ايضا وجهان الاول ان يكون المراد حتى يعطوا الجزية عن يد قاهرة مستولية للمسلمين عليهم كما يقول اليد في هذا لفلان وثانيها ان يكون المراد عن انعام عليهم لان اخذ
الجزية منهم وترك ارواحهم نعمة عظيمة عليهم واما قوله وهم صاغرون فالمعنى ان الجزية تؤخذ منهم على الصغار والذل وهو ان ياتي بها بنفسه ماشيا غير راكب ويسلمها وهو قائم
والمتسلم جالس ويؤخذ بتلبيبه ويقال له اد الجزية وان كان يؤديها ويزخ في قفاه فهذا هو معنى الصغار وقيل معنى الصغار ههنا نفس اعطاء الجزية وللفقهاء
احكام كثيرة من توابع الذل والصغار مذكورة في كتب الفقه المسئلة الثانية في شيء من احكام هذه الآية الحكم الاول استدل بعضهم بهذه الآية على ان المسلم لا يقتل بالذمي وقال
في تقريره ان قوله قاتلوا يقتضي ايجاب مقاتلتهم وقتلهم وذلك يشتمل على اباحة دمهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم فلما قال حتى يعطوا الجزية علمنا ان مجموع
هذه الاحكام قد انتهت عند اعطاء الجزية ويكفي في انتفاء المجموع ارتفاع احد اجزائه فاذا ارتفع وجوب قتله واباحة قتله فقد ارتفع ذلك المجموع ولا حاجة في ارتفاع
المجموع الى ارتفاع جميع اجزاء المجموع اذا ثبت هذا فنقول قوله قاتلوا الموصوفين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب القصاص بقتلهم وقوله حتى يعطوا الجزية لا يوجب
ارتفاع ذلك الحكم لانه يكفي في ارتفاع ذلك المجموع انتفاء احد اجزائه وهو وجوب قتلهم فوجب ان يبقى بعد اداء الجزية عدم وجوب القصاص كما كان الحكم
الثاني الكفار فريقان فريق هم عبدة الوثن وعبدة ما استحسنوه فهؤلاء لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب قتالهم حتى يقولوا لا اله الا الله وفريق هم اهل
الكتاب اليهود والنصارى والسامرة والصابئون وهذان الصنفان سبيلهم في اهل الكتاب سبيل اهل البدع فينا والمجوس ايضا سبيلهم سبيل اهل الكتاب لقوله
عليه السلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب ويروى انه عليه السلم اخذ الجزية من مجوس هجر فهؤلاء يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية ويعاهدوا المسلمين على اداء الجزية وانما قلنا انه
لا تؤخذ الجزية الا من اهل الكتاب لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربع وهو قوله الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون
دين الحق قيدهم بكونهم من اهل الكتاب وهو قوله من الذين اوتوا الكتاب فاثبات ذلك الحكم في غيرهم يقتضي الغاء هذا القيد المنصوص عليه وانه لا يجوز الحكم الثالث
في قدر الجزية قال انس رض قسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على كل محتلم دينارا وقسم عمر رضي الله عنه على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر درهما وعلى الاوساط
اربعة وعشرين وعلى الاغنياء ثمانية واربعين قال اصحابنا اقل الجزية دينار ولا يزاد على الدينار الا بالتراضي فاذا رضوا والتزموا الزيادة ضربنا على المتوسط دينارين وعلى الغني
اربعة دنانير والدليل على ما ذكرنا ان الاصل ان يحرم اخذ مال المكلف الا ان قوله حتى يعطوا الجزية يدل على اخذ شيء وهذا القدر الذي قلناه هو القدر الاقل فيجوز
اخذه والزيادة عليه لم يدل عليه لفظ الجزية والاصل في الجزية فوجب ان يبقى عليها الحكم الرابع تؤخذ الجزية عند ابي حنيفة رح في اول السنة وعند الشافعي رض في آخرها
الحكم الخامس تسقط الجزية بالاسلام والموت عند ابي حنيفة رض لقوله عليه السلم ليس على مسلم جزية وعند الشافعي رح لا تسقط السادس قال اصحابنا هؤلاء انما اقروا
على دينهم الباطل باخذ الجزية منهم لا لاجل اخذ الجزية بل لاجل حرمة آبائهم الذين انقرضوا على الحق من شريعة التورية والانجيل وايضا فلعلهم في ايامهم ربما يتفكرون فيعرفون صدق محمد عليه الصلوة
والسلم ونبوته فامهلوا لهذا المعنى والله اعلم وبقي ههنا سؤالان الاول كان ابن الراوندي يطعن في القرآن ويقول انه ذكر في تعظيم كفر النصارى قوله تكاد السموات يتفطرن منه
وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا فبين ان اظهارهم لهذا القول بلغ الى هذا الحد ثم انه لما اخذ منهم دينارا واحدا اقرهم عليه وما منعهم منه
والجواب ليس المقصود من اخذ الجزية تقريره على الكفر بل المقصود منها حقن دمه وامهاله مدة رجاء انه ربما وقف في هذه المدة على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل من الكفر الى الاسلام
السؤال الثاني هل يكفي في حقن الدم دفع الجزية ام لا والجواب انه لا بد معه من الحاق الذل والصغار به والسبب فيه ان طبع العاقل ينفر عن تحمل الذل والصغار فاذا امهل الكافر مدة

وسوء شاهد عز الاسلام وبسمع دلايل صحته وبشاهد الدلايل الصفاتية الكفر الظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال الى الاسلام فهذا هو المقصود من شرع الجزية والله اعلم قوله تعالى وقالت
اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهؤن قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
حكم في الاية المتقدمة على اليهود والنصارى بانهم لا يؤمنون بالله تعالى شرح ذلك في هذه الاية وذلك بان نقل عنهم انهم اثبتوا لله تعالى ابنا ومن جوز ذلك في حق الاله فهو في الحقيقة قد انكر الاله
وايضا بين تعالى انهم بمنزلة المشركين في الشرك وان كانت طرقهم في القول بالشرك مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد المسيح وغيره لانه لا معنى للشرك الا ان يتخذ الانسان مع
الله تعالى معبودا فاذا حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك بل لو تاملنا لقلنا ان كفر عابد الوثن اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن خالق العالم واله العالم بل يجريه مجرى
الشيء الذي يتوسل به الى طاعة الله تعالى اما النصارى فانهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر صريح جدا فثبت انه لا فرق بين هؤلاء الحلولية وبين ساير المشركين وانما خصهم الله تعالى بقبول الجزية
منهم لانهم في الظاهر الصقوا انفسهم بموسى وعيسى وادعوا انهم يعملون بالتورية والانجيل فلاجل تعظيم هذين الرسولين المعظمين وتعظيم كتابيهما وتعظيم اسلاف هؤلاء اليهود والنصارى
بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم الله تعالى بقبول الجزية منهم والا ففي الحقيقة لا فرق بينهم وبين المشركين المسئلة الثانية في قوله وقالت اليهود عزير ابن الله اقوال الاول قال عبيد بن عمير
انما قال هذا القول رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازوراء الثاني قال ابن عباس رض في رواية سعيد بن جبير وعكرمة اتى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم جماعة من اليهود سلام بن
مشكم والنعمان بن اوفى ومالك بن الصيف وقالوا كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا ولا تزعم ان عزيرا ابن الله فنزلت هذه الاية وعلى هذين القولين فالقايل بهذا المذهب بعض اليهود الا انه نسب
ذلك الى اليهود بناء على عادة العرب في ايقاع اسم الجماعة على الواحد فيقال فلان يركب الخيول ولعله لم يركب الا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لم يجالس الا واحدا منهم والقول
الثالث لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع فحكى الله تعالى ذلك عنهم ولا عبرة بانكار اليهود لذلك فان حكاية الله تعالى عنهم اصدق والسبب الذي لاجله قالوا هذا القول ما رواه
ابن عباس ان اليهود اضاعوا التورية وعملوا بغير الحق فانساهم الله التورية ونسخها من صدورهم فتضرع عزير الى الله تعالى وابتهل اليه فعاد حفظ التورية الى قلبه فانذر قومه
به فلما جربوه وجدوه صادقا فقالوا ما تيسر هذا لعزير الا انه ابن الله وقال الكلبي قتل بخت نصر علماءهم فلم يبق منهم احد يعرف التورية وقال السدي العمالقة قتلوهم فلم يبق منهم احد
يعرف التورية فهذا ما قيل في هذا الباب واما ما حكاه الله تعالى عن النصارى انهم يقولون المسيح ابن الله فهي ظاهر لكن فيها اشكال قوي وهو انا نقطع ان المسيح صلوات الله عليه واصحابه
كانوا مبرئين من دعوة الناس الى الابوة والبنوة فان هذا افحش انواع الكفر فمن الذي وضع فكيف يليق باكابر الانبياء واذا كان كذلك فكيف يعقل اطباق جملة محبي عيسى من النصارى
على هذا الكفر ومن الذي وضع هذا المذهب الفاسد وكيف قدر على نسبته الى المسيح عليه السلم فقال المفسرون في الجواب عن هذا السوال ان اتباع عيسى عليه السلم كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع
حرب بينهم وبين اليهود وكان في اليهود رجل شجاع يقال له بولس قتل جمعا من اصحاب عيسى ثم قال لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن مغبونون
ان دخلوا الجنة ودخلنا النار فاني احتال فاضلهم فعرقب فرسه واظهر الندامة مما كان يصنع ووضع على راسه التراب وقال نوديت من السماء ليس لك توبة الا ان تتنصر فادخله
النصارى الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور وعلمه ان عيسى ومريم والاله كانوا ثلثة وتوجه الى
الروم وعلمهم اللاهوت والناسوت وقال ما كان عيسى انسانا ولا جسما ولكنه الله وعلم رجلا يقال له يعقوب ذلك ثم دعا رجلا يقال له ملكا وقال له ان الاله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دعا هؤلاء
الثلثة وقال لكل واحد منهم انت خالصتي فادع الناس الى عيسى ولقد رايت عيسى في المنام فرضي عني واني غدا اذبح نفسي لمرضاة عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعا كل واحد من هؤلاء
الثلثة الناس الى مذهبه وقوله فهذا هو السبب في وقوع هذا الكفر في طوايف النصارى هذا ما حكاه الواحدي والاقرب عندي ان يقال لعله ورد لفظ الابن في الانجيل على سبيل التشريف
كما ورد لفظ الخليل في حق ابرهيم عليه السلم على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود ولاجل ان يقابلوا غلوهم الفاسد في احد الطرفين بغلو فاسد في الطرف الثاني بالغوا وفسروا لفظة
الابن بالبنوة الحقيقية والجهال قبلوا ذلك وفشا هذا المذهب الفاسد في اصحاب عيسى عم والله اعلم بحقيقة الحال المسئلة الثالثة قرا عاصم والكسائي وعبد الوارث عن ابي عمرو عزير
بالتنوين والباقون بغير تنوين قال الزجاج الوجه اثبات التنوين فيقال عزير مبتدا وقوله ابن الله خبره واذا كان كذلك فلا بد من التنوين في حال السعة لان عزيرا ينصرف سواء
كان اعجميا او عربيا وسبب كونه منصرفا امران احدهما انه اسم خفيف فينصرف وان كان اعجميا كهود ولوط والثاني انه على صيغة التصغير والاسماء الاعجمية لا تصغر واما الذين تركوا التنوين
فلهم ثلثة اوجه احدها انه اسم اعجمي ومعرفة فوجب ان لا ينصرف والثاني ان قوله ابن صفة والخبر محذوف والتقدير عزير ابن الله معبودنا وطعن عبد القاهر الجرجاني في هذا الوجه في دلايل الاعجاز
وقال الاسم اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار ذلك الوصف مسلما فلو كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه
معبودهم وحصل تسليم كونه ابنا لله تعالى ومعلوم ان ذلك كفر وهذا الطعن عندي ضعيف اما قوله من اخبر عن ذات موصوفة بصفة بامر من الامور فانكره منكر توجه الانكار
الى الخبر فهذا مسلم واما قوله يكون ذلك تسليما لذلك الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه مكذبا لذلك الخبر كونه مصدقا لذلك الوصف الا ان يقال تخصيص ذلك الخبر بالتكذيب يدل
على ان ما سواه لا يكذبه لكنه من باب دليل الخطاب وهو ضعيف لا سيما في مثل هذا المقام والله اعلم والوجه الثالث قال الفراء نون التنوين ساكنة من عزير والباء في قوله ابن
ساكنة فحصل هنا التقاء الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف وانشد الفراء فالفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله الا قليلا المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذه الحكاية قال ذلك قولهم بافواههم و
فيه سوال وهو ان كل قول فانما يقال بالفم فما معنى تخصيصهم هذا القول بهذه الصفة والجواب من وجوه الاول ان المراد انه قول لا يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ من معنى معتبر
والحاصل انهم قالوا باللسان قولا ولكن لم يحصل عند العقل من ذلك القول اثر لان اثبات الولد لله مع انه منزه عن الحاجة والشهوة والمضاجعة والمباضعة قول باطل ليس عند العقل منه اثر

قوله

قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والثاني ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكناية واما على سبيل الرمز والتعريض فاما اذا صرح به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية في اختياره لذلك المذهب
والنهاية في كونه ذاهبا اليه قايلا به فالمراد ههنا انهم يصرحون بهذا المذهب ولا يخفونه البتة والثالث ان المراد انهم دعوا الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة بالافواه
والالسنة والمراد مبالغتهم في دعوة الخلق الى هذا المذهب ثم قال تعالى يضاهؤن قول الذين كفروا وفيه مسايل المسئلة الاولى في تفسير هذه الاية وجوه الاول ان المراد ان
قول اليهود والنصارى يضاهي قول المشركين الملائكة بنات الله تعالى الثاني ان الضمير للنصارى اي قولهم المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم منهم
الثالث ان هذا القول من النصارى يضاهي قول قدمائهم يعني انه كفر قديم فيهم غير مستحدث المسئلة الثانية المضاهاة المشابهة قال الفراء يقال ضاهيته ضهيا ومضاهاة
وهو قول اكثر اهل اللغة في المضاهاة وقال شمر المضاهاة المتابعة يقال فلان يضاهي فلانا اي يتابعه المسئلة الثالثة قرا عاصم يضاهؤن بالهمز وكسر الهاء والباقون بغير همز و
ضم الهاء يقال ضاهيته وضاهاته لغتان كارجيت وارجات قال احمد بن يحيى لم يتابع عاصما احد على الهمز ثم قال تعالى قاتلهم الله اي هم احقاء بان يقال لهم هذا القول تعجبا من
شناعة قولهم كما يقال لقوم ركبوا شيئا قاتلهم الله ما اعجب فعلهم انى يؤفكون الافك الصرف يقال افك الرجل عن الخير اي قلب وصرف ورجل مافوك اي مصروف عن الخير فقوله
تعالى كيف يصدون ويصرفون عن الحق بعد وضوح الدليل حتى جعلوا لله تعالى ولدا وهذا التعجب انما هو راجع الى الخلق والله تعالى لا يتعجب من شيء ولكن هذا الخطاب على
عادة العرب ومخاطباتهم والله عجب نبيه من تركهم الحق واصرارهم على الباطل قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا
الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اعلم انه تعالى وصف اليهود والنصارى بضرب اخر من الشرك بقوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم والمسيح ابن
مريم اربابا من دون الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال ابو عبيد الاحبار الفقهاء واختلفوا في واحده فبعضهم يقول حبر وبعضهم يقول حبر قال الاصمعي لا ادري ايهما
الحبر او الحبر وكان ابو الهيثم يقول واحد الاحبار حبر بالفتح لا غير وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت يقولان حبر وحبر للعالم ذميا كان او مسلما بعد ان يكون من اهل
الكتاب وقال اهل المعاني الحبر العالم الذي صناعته تحبير المعاني بحسن البيان عنها والراهب الذي تمكنت الخشية والرهبة في قلبه فظهرت اثار الرهبة على وجهه ولباسه وصار في عرف الاستعمال
صاحب الاحبار مختصا بعلماء اليهود من ولد هارون والرهبان بعلماء النصارى من اصحاب الصوامع المسئلة الثانية الاكثرون من المفسرين قالوا ليس المراد من الارباب انهم
اعتقدوا فيهم انهم الهة العالم بل المراد انهم اطاعوهم في اوامرهم ونواهيهم نقل ان عدي بن حاتم كان نصرانيا فانتهى الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهو يقرا سورة براءة
فوصل الى هذه الاية قال فقلت انا لسنا نعبدهم فقال اليس يحرمون ما احل الله تعالى فتحرمونه فقلت بلى فقال فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت لابي
العالية كيف كانت تلك الربوبية في بني اسرايل فقال انهم ربما وجدوا في كتاب الله فهذا هو الربوبية فانهم قبلوا قولهم ولم يقبلوا احكام كتاب الله في بعض المسايل كانت منهم
بخلاف تلك الايات لم يقبلوا تلك الايات ولم يلتفتوا اليها وبقوا ينظرون الي كالمتعجب يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الايات مع ان الرواية عن سلفنا وردت على خلافها
ولو تاملت حق التامل وجدت هذا الداء في عروق من اهل الدنيا فان قيل انه تعالى لما كفرهم بسبب انهم اطاعوا الاحبار والرهبان فالفاسق يطيع الشيطان فوجب
الحكم بكفره على ما هو قول الخوارج والجواب ان الفاسق وان كان يقبل قول الشيطان الا انه لا يعظمه لكنه يلعنه ويستحقره واما اولئك الاتباع كانوا يقبلون قول الاحبار
والرهبان ويعظمونهم وظهر الفرق والقول الثاني في تفسير هذه الربوبية ان الجهال والحشوية اذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم فقد يميل طبعهم الى القول بالحلول
والاتحاد وذلك الشيخ اذا كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقي اليهم ان الامر كما يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيدا عن الدين يامر اصحابه بان
يسجدوا له وكان يقول لهم انتم عبيدي وكان يلقي اليهم من الحلول والاتحاد اشياء ولو خلى بعض الحمقى من اتباعه فربما ادعى الالهية فاذا كان هذا مشاهدا في هذه الامة
فكيف يبعد ثبوته في الامم السالفة وحاصل الكلام ان تلك الربوبية يحتمل ان يكون المراد منها انهم اطاعوهم فيما كانوا مخالفا لحكم الله تعالى وان يكون المراد منها انهم
يعظمونهم بالسجود لهم مع ان السجود عبادة لا تليق الا بالله تعالى ويحتمل انهم قبلوا منهم انواع الكفر فكفروا بالله تعالى فصار ذلك جاريا مجرى انهم اتخذوهم اربابا من دون
الله تعالى ويحتمل انهم اثبتوا في حقهم الحلول والاتحاد وكل هذه الوجوه الاربعة مشاهدة واقعة في هذه الامة ثم قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا ومعناه
ظاهر وهو ان التورية وجميع الكتب الالهية ناطقة بذلك ثم قال لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اي سبحانه ان يكون له شريك في الامر والتكليف وان يكون له شريك في كونه مسجودا
او معبودا وان يكون له شريك في وجوب نهاية التعظيم والاجلال قوله تعالى يريدون ان يطفؤا نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون
اعلم ان المقصود منه بيان نوع ثالث من الافعال القبيحة الصادرة عن روساء اليهود والنصارى وهو سعيهم في ابطال امر محمد عليه الصلوة والسلم وجدهم في اخفاء الدلايل
الدالة على صحة شرعه وقوة دينه والمراد من النور الدلايل الدالة على صحة نبوته وهي امور كثيرة احدها المعجزات القاهرة التي ظهرت على يده فان المعجز اما ان يكون دليلا على
الصدق او لا يكون فان كان دليلا على الصدق فحيث ظهر المعجز لا بد من حصول الصدق فوجب كون محمد عليه الصلوة والسلم صادقا وان لم يكن دليلا على الصدق قدح ذلك في نبوة
موسى وعيسى عليهما السلم وثانيها القرآن العظيم الذي ظهر على محمد عليه الصلوة والسلم مع انه من اول عمره الى اخره ما تعلم وما طالع وما استفاد وما نظر في كتاب وذلك من اعظم
المعجزات وثالثها ان حاصل شريعته تعظيم الله تعالى والثناء عليه والانقياد لطاعته وصرف النفس عن حب الدنيا والترغيب في سعادات الاخرة والعقل يدل على انه لا طريق الى الله تعالى
الا من هذا الوجه ورابعها ان شرعه كان خاليا عن جميع العيوب فليس فيه اثبات ما لا يليق بالله تعالى وليس فيه دعوة الى غير الله وقد ملك البلاد العظيمة وما غير طريقه في استحقار الدنيا وعدم

الالتفات اليها ولو كان المقصود طلب الدنيا لما بقي الامر كذلك فهذه الاحوال دلايل نيرة وبراهين قاهرة في صحة قوله ثم انهم بكلماتهم الركيكة وشبهاتهم السخيفة وانواع كيدهم ومكرهم
ارادوا ابطال هذه الدلايل فكان هذا جاريا مجرى من يريد ابطال نور الشمس بسبب ان ينفخ فيها وكما ان ذلك باطل وعمل ضايع فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله يريدون ان
يطفئوا نور الله بافواههم ثم انه تعالى وعد محمدا صلى الله عليه واله وسلم مزيد النصرة والظفر واعلاء الدرجة وكمال المرتبة فقال ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون
فان قيل كيف جاز ابى الله الا كذا ولا يقال كرهت او ابغضت الا زيدا قلنا اجرى ابى مجرى لم يرد والتقدير ما اراد الله الا ذلك لا ان نفيد بانه على عدم الارادة وهي المنع
الامتناع والدليل عليه قوله وان ارادوا قلنا ابينا فامتدح بذلك ولا يجوز ان يمتدح بانه يكره الظلم لان ذلك يصح من القوي والضعيف ويقال فلان ابى الضيم والمعنى
ذكرنا وانما سمي الدلايل بالنور لان النور يهتدى به الى الصواب في القصد فكذلك الدلايل يهتدى بها الى الصواب في الاديان قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون اعلم انه تعالى لما حكى عن الاعداء انهم يحاولون ابطال امر محمد عليه الصلوة والسلم وبين تعالى انه يابى ذلك الابطال وانه
يتم امره بين كيفية ذلك الاتمام فقال ارسل رسوله بالهدى واعلم ان كمال حال الانبياء لا يحصل الا بمجموع امور اولها كثرة الدلايل والمعجزات وهو المراد من قوله ارسل رسوله
بالهدى وثانيها كون دينه مشتملا على امور يظهر لكل احد كونها موصوفة بالصواب والصلاح ومطابقة الحكمة وموافقة للمنفعة في الدنيا والاخرة وهو المراد من قوله
ودين الحق وثالثها صيرورة دينه مستعليا على ساير الاديان عاليا عليها غالبا لاضدادها قاهرا لمنكريها وهو المراد من قوله ليظهره على الدين كله واعلم ان الظهور الشيء على غيره
قد يكون بالكثرة والوفور وقد يكون بالغلبة والاستيلاء ومعلوم انه تعالى بشر بذلك ولا يجوز ان يبشر الا بامر مستقبل غير حاصل وظهور هذا الدين بالحجة مقرر معلوم
فالواجب حمله على الظهور بالغلبة فان قيل ظاهر قوله ليظهره على الدين كله يقتضي كونه غالبا لجميع الاديان وليس الامر كذلك فان الاسلام لم يصر غالبا لساير الاديان في ارض
الهند والصين والروم وساير اراضي الكفرة قلنا اجابوا عنه بوجوه الاول انه لا دين بخلاف الاسلام الا وقد قهرهم المسلمون وظهروا عليهم في بعض المواضع وان لم يكن كذلك
في بعض مواضعهم فقهروا اليهود واخرجوهم من بلاد العرب وغلبوا النصارى في بلاد الشام وما والاها الى ناحية الروم والمغرب وغلبوا المجوس على ملكهم وغلبوا
عباد الاصنام على كثير من بلادهم مما يلي الترك والهند وكذلك ساير الاديان فثبت ان الذي اخبر الله تعالى عنه في هذه الاية قد وقع وحصل فكان ذلك اخبارا عن الغيب
فكان معجزا الوجه الثاني في الجواب ان نقول روى ابو هريرة انه قال هذا وعد من الله تعالى بانه يجعل الاسلام غالبا على جميع الاديان وتمام هذا انما يحصل عند خروج عيسى عليه السلم
وقال السدي ذلك عند خروج المهدي لا يبقى احد الا دخل في الاسلام او ادى الخراج الثالث المراد ليظهر الاسلام على الدين كله في جزيرة العرب وقد حصل ذلك
فانه تعالى ما ابقى فيها احدا من الكفار الوجه الرابع ان المراد من قوله ليظهره على الدين كله ان يوقفه على جميع شرايع الدين ويطلعه عليها بالكلية حتى لا يخفى عليه منها
شيء الوجه الخامس ليظهره على الدين كله بالحجة والبيان الا ان هذا الوجه ضعيف لان هذا وعد بانه تعالى سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من اول
الامر ويمكن ان يجاب عنه بان في مبدا الامر كثرت الشبهات بسبب ضعف المومنين واستيلاء الكفار ومنع الكفار ساير الناس من التامل في تلك الدلايل اما بعد قوة دولة
الاسلام عجزت الكفار وضعفت الشبهات فقوي ظهور دلايل الاسلام فكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان كثيرا من الاحبار
والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم
اعلم انه تعالى لما وصف رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعاء الربوبية والترفع على الخلق وصفهم في هذه الاية بالطمع والحرص على اخذ اموال الناس تنبيها
على ان المقصود من اظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر اخذ اموال الناس بالباطل ولعمري من تامل في احوال اهل الناموس والتزوير في زماننا وجد هذه الايات كانها ما انزلت
الا في شانهم وفي شرح احوالهم فترى الواحد منهم يدعي انه لا يلتفت الى الدنيا ولا يتعلق خاطره بجميع المخلوقات وانه في الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى اذا آل الامر
الى رغيف الواحد تراه يتهالك عليه ويتحمل نهاية الذل والدناءة في تحصيله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قد عرفت ان الاحبار من اليهود والرهبان من النصارى بحسب العرف منهم والله
تعالى حكى عن كثير منهم انهم ليأكلون اموال الناس بالباطل وفيه ابحاث الاول انه تعالى قيد بقوله كثيرا ليدل على ان هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة الكل فان العالم
لا يخلو عن الحق واطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا يوهم كان اجماع هذه الامة على الباطل لا يحصل فكذلك في ساير الامم البحث الثاني انه تعالى عبر عن اخذ الاموال
بالاكل وهو قوله ليأكلون والسبب في هذه الاستعارة ان المقصود الاعظم من جمع الاموال هو الاكل فسمي الشيء باسم ما هو اعظم مقاصده او يقال من اكل شيئا فقد ضمه الى
نفسه ومنعه من الوصول الى غيره فلما حصلت المشابهة بين الاكل وبين الاخذ من هذا الوجه سمي الاخذ بالاكل او يقال انه اخذ اموال الناس فاذا طولب بردها قال اكلتها وما بقيت
فلا اقدر على ردها فلهذا السبب سمي الاخذ بالاكل البحث الثالث انه قال ليأكلون اموال الناس بالباطل وقد اختلفوا في تفسير هذا الباطل على وجوه الاول انهم كانوا يأخذون
الرشا في تخفيف الاحكام والمسامحة في الشرايع والثاني انهم كانوا يدعون عند الحشوية والعوام كانوا يعترفون تلك الاكاذيب والثالث ان التورية كانت مشتملة على ايات
دالة على مبعث محمد عليه الصلوة والسلم فاولئك الاحبار والرهبان يذكرون في تاويلها وجوها فاسدة ويحملونها على محامل باطلة وكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذا
السبب ويأخذون الرشوة عليها والرابع انهم كانوا يقررون عند عوامهم ان الدين الحق هو الذي هم عليه واجب ثم قالوا ولا طريق الى تقويته الا اذا كان اولئك الفقهاء اقوياء اصحاب اموال
كثيرة وجمع عظيم فبهذا الطريق يحملون العوام على ان يبذلوا في خدمتهم نفوسهم واموالهم فهذا هو الباطل الذي كانوا يأكلون به اموال الناس وهو باب واسع حاصل في زماننا وهو الطريق لاكثر الجهال

والمزورين

والمزورين الى اخذ اموال العوام والحمقى من الخلق ثم قال ويصدون عن سبيل الله والمراد انهم كما كانوا يأخذون منهم اموالهم فكذلك يصدونهم عن سبيل الله لانهم كانوا يحملونهم على متابعتهم ويمنعونهم
عن متابعة الاخيار من الخلق والعلماء من اهل الزمان في زمان محمد صلى الله عليه واله وسلم كانوا يبالغون في المنع عن متابعته بجميع وجوه المكر والخداع واقول غاية مطلوب الخلق في الدنيا
المال والجاه فبين تعالى في صفة الاحبار والرهبان كونهم مشغوفين بهذين الامرين اما المال فهو المراد من قوله ليأكلون اموال الناس واما الجاه فهو المراد بقوله ويصدون عن
سبيل الله فانهم لو اقروا بان محمدا على الحق لزمهم متابعته وحينئذ كان يبطل جاههم ويزول حرمتهم فلاجل الخوف من هذا المحذور كانوا يبالغون في القاء الشبهات وفي استخراج وجوه
المكر والخديعة وفي منع الخلق من قبول دينه الحق والاتباع بمنهجه الصحيح ثم قال والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسايل المسئلة الاولى في قوله والذين
احتمالات ثلثة لانه يحتمل ان يكون المراد بقوله والذين اولئك الاحبار والرهبان ويحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدا على ما قال بعضهم المراد منه مانعوا الزكوة من المسلمين ويحتمل ان يكون
المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه وقد ذهب الى كل واحد
من هذه الوجوه الثلثة عن زيد بن وهب قال مررت بابي ذر فقلت يا ابا ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة قال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها فيهم وفينا فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الي عثمان ان اقبل فلما قدمت المدينة انحرف الناس عني كانهم لم يروني من قبل فشكوت ذلك الى
عثمان فقال لي تنح قريبا فقلت اني والله لا ادع ما كنت اقوله وعن الاحنف قال لما قدمت المدينة رايت ابا ذر يقول بشر الكافرين بكي يحمى عليه في نار جهنم فيوضع على حلمة ثدي احدهم حتى يخرج
من نغض كتفه ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من حلمة ثدييه فلما سمعوا القول تكوهنا بيعه وقيل لي ما رايت هؤلاء الا كرهوا ما قلت لهم فقال ما عسى يصنع في قريش واقول
ان كان المراد تخصيص هذا الوعيد بمن سبق ذكرهم وهم اهل الكتاب كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص الشديد على اخذ اموال الناس بقوله ليأكلون اموال الناس
بالباطل ووصفهم ايضا بالبخل الشديد والامتناع باخراج الواجبات من اموال انفسهم بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة وان كان المراد مانعي الزكوة من المسلمين كان
التقدير انه تعالى وصف قبح طريقتهم في الحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم رغب المسلمين في اخراج الحقوق الواجبة من اموالهم فبشرها في تركه من الوعيد الشديد وان كان المراد
الكل كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم اردفه بوعيد كل من امتنع عن اخراج الحقوق الواجبة عن مال نفسه تنبيها على انه لما كان حال من اكل
مال الغير بالباطل كذلك فما ظنك بحال من سعى في اخذ مال غيره بالباطل والتزوير والمكر المسئلة الثانية اصل الكنز في كلام العرب الجمع وكل شيء جمع بعضه الى بعض فهو مكنوز يقال
هذا جسم مكتنز الاجزاء اذا كان مجتمع الاجزاء واختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال ابن عمر كل مال اديت زكوته
فليس بكنز قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه كل مال اديت زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وكل مال لم تؤد زكوته فهو كنز وان كان فوق الارض وقال جابر رضي الله عنه اذا اخرجت الصدقة
من مالك فقد اذهبت عنه شره وليس بكنز وقال ابن عباس رضي الله عنه في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة
لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج عنه ما وجب اخراجه عنه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج وبين ما يجب اخراجه
في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو
الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بامور الاول عموم قوله تعالى لها ما كسبت فهذا يدل على ان كل ما اكتسبه الانسان فهو حقه
وكذا قوله تعالى ولا يسألكم اموالكم وقوله عليه السلم كل امرئ احق بكسبه وقوله نعم المال الصالح للرجل الصالح وقوله عليه السلم كل مال اديت زكوته فليس بكنز وان كان باطنا وما بلغ ان يزكى
فلم يزك فهو كنز وان كان ظاهرا الثاني انه كان في زمان الرسول صلى الله عليه واله وسلم جماعة من الاغنياء كعثمان وعبد الرحمن بن عوف وكان عليه السلم يعدهم من اكابر المومنين الثالث انه عليه السلم
ندب الى اخراج الثلث او اقل في المرض المخوف ولو كان جمع المال محرما لكان عليه السلم يامر المريض بالتصدق بكله بل كان يامر الصحيح في حال صحته بذلك واحتج الذاهبون الى القول الثاني بوجوه الاول
عموم هذه الاية ولا شك ان ظاهرها دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح بعد اخراج الزكوة ترك لظاهر هذه الاية فلا يصار اليها الا بدليل منفصل والثاني ما روى سالم
بن الجعد انه لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم تبا للذهب تبا للفضة قالها ثلثا فقالوا له اي مال نتخذ قال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين احدكم على
دينه وقال عليه السلم من ترك صفرا او بيضا كوي بها وتوفي رجل فوجد في مئزره دينار فقال عليه السلم كية وتوفي اخر فوجد في مئزره ديناران فقال كيتان والثالث ما روي عن الصحابة
في هذا الباب قال علي كل مال زاد على اربعة الاف فهو كنز اديت منه الزكوة او لم تؤد وعن ابي هريرة كل صفرا او بيضا اوكي عليها صاحبها فهو كنز وعن ابي الدرداء انه كان اذا راى العير
بالمال تقبل على موضع من مكة ويقول جاءت القطار تحمل النار وبشر الكافرين بكي في الجباه والجنوب والظهور والرابع قالوا انه تعالى انما خلق الاموال ليتوسل بها الى
دفع الحاجات فاذا حصل للانسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع الاموال الزايدة عليها فهو لا ينتفع بها لكونها زايدة على قدر حاجته ومنع الغير الذي يمكنه ان يدفع حاجته بها
فكان هذا الانسان بهذا المنع مانعا من ظهور حكمة الله تعالى ومانعا من وصول احسان الله تعالى الى عبيده واعلم ان الطريق الحق ان يقال الاولى ان لا يجمع الرجل الطالب للدين المال الكثير الا
انه لم يمنع عنه في ظاهر الشرع فالاول محمول على التقوى والثاني على ظاهر الفتوى اما بيان ان الاولى الاحتراز عن طلب المال الكثير فبوجوه الاول ان الانسان اذا احب شيئا فكلما كان وصوله
اليه اكثر والتذاذه بوجدانه اكثر كان حبه له اشد وميله اليه اقوى فان الانسان اذا كان فقيرا فكانه لم يذق لذة الاستمتاع بالمال وكان غافلا عن تلك اللذة فاذا ملك القليل من المال
وجد بقدره لذة فصارت ميله اليه اشد وكلما صارت امواله ازيد كان التذاذه بها اكثر فكان حرصه في طلبه وميله الى تحصيله اشد فثبت ان تكثير المال سبب لتكثير الحرص في الطلب فالحرص متعب للروح

والنفس والقلب في ضرر شديد فوجب على العاقل أن يحترز عن الإضرار بالنفس وأيضاً قد بينا أنه كلما كان الملك أكثر كان الحرص أشد فلو قدرنا أنه كان ينتهي طلب المال إلى حد ينقطع عنده الطلب
ويزول الحرص لقد كان الإنسان يسعى في الوصول إلى ذلك الحد أما لما ثبت بالدليل أنه كلما كان تملك الأموال أكثر كان الضرر الناشئ من الحرص أكثر وأنه لا نهاية لهذا الضرر ولهذا الطلب وجب على
الإنسان أن يترك هذا الأمر كما قال رأى الأمر يفضي إلى آخر فصير آخره أولاً والوجه الثاني أن كسب المال شديد وحفظه بعد حصوله أشد وأشق وأصعب فيبقى الإنسان طول
عمره تارة في تعب التحصيل وأخرى في تعب الحفظ ثم إنه لا ينتفع به إلا بالقليل وبالآخرة يتركه مع الحسرات والزفرات وذلك هو الخسران المبين والوجه الثالث أن كثرة المال
والجاه تورث الطغيان كما قال تعالى إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى والطغيان يمنع وصول العبد إلى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في الخسران والخذلان والوجه الرابع
أنه تعالى أوجب الزكاة وذلك سعي في تنقيص المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فإن قيل فلم قال اليد العليا خير من اليد السفلى قلنا اليد العليا إنما أفادت صفة
الخيرية لأنه أعطى ذلك القليل فبسبب أنه حصل في ماله ذلك النقصان القليل حصلت لها الخيرية وبسبب أنه حصل للفقير تلك الزيادة القليلة حصلت له المرجوحية المسألة الثالثة
جاءت الأخبار الكثيرة في وعيد مانعي الزكاة النقود فقوله في هذه الآية يوم يحمى عليها في نار جهنم وأما منع زكاة المواشي فما روي في الحديث أنه تعالى يعذب أصحاب المواشي إذا لم
يؤدوا زكوتها بأن يسلط الله تعالى عليها أعظم ما كانت في أجسامهم فهم على أربابها فتطؤهم بأظلافها وتنطحهم بقرونها كلما نفذت أخراها كرت عليه أولاها فلا يزال كذلك حتى يفرغ
الناس من الحساب المسألة الرابعة الصحيح عندنا وجوب الزكاة في الحلي المباح والدليل عليه قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب
أليم فإن قيل فهذا الوعيد إنما يتناول الرجال لا النساء قلنا نتكلم في الرجل الذي اتخذ الحلي لبناته وأيضاً ترتيب هذا الوعيد على جميع الذهب والفضة حكم مرتب على وصف
مناسب وهو أن جميع ذلك المال يمكنه أن يصرفه إلى المحتاجين مع أنه لا حاجة به إليه لو احتاج إلى إنفاقه لما قدر على جحده وإذا لم يفعل منع المال عن المحتاج بنسبة
ما منع منه فثبت أن هذا الوعيد مرتب على وصف يناسبه والحكم المذكور عقيب وصف مناسب يجب كونه معللاً به فثبت أن هذا الوعيد معلل بذلك الجمع فأينما حصل ذلك الجمع
وجب أن يحصل معه ذلك الوعيد وأيضاً أكثر العمومات الواردة في إيجاب الزكاة موجودة في الحلي المباح قال علي كرم الله وجهه هاتوا ربع عشر أموالكم وقال في الرقة ربع
العشر وقال يا علي ليس عليك زكاة فإذا ملكت عشرين مثقالاً فأخرج نصف مثقال وقال ليس في المال حق سوى الزكاة وقال لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول فهذه الأخبار
جميع هذه الأخبار توجب الزكاة في الحلي ثم نقول ولم يوجد لهذه الدلائل معارض من الكتاب وهو ظاهر لأنه ليس في القرآن ما يدل على أن لا زكاة في الحلي المباح
لا زكاة في الحلي المباح إلا أن أبا عيسى الترمذي قال لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الحلي خبر صحيح وأيضاً بتقدير أن يصح هذا الخبر نحمله على اللآلئ لأنه قال لا زكاة
في الحلي ولفظ الحلي لفظ مفرد محلى بالألف واللام وقد دللنا على أنه إن كان هناك معهود سابق وجب انصرافه إليه والمعهود من القرآن من لفظ الحلي اللآلئ قال تعالى وتستخرجون
منه حلية تلبسونها وإذا كان كذلك انصرف لفظ الحلي إلى اللآلئ فسقطت دلالته وأيضاً هذا الخبر يبطل الأخبار الكثيرة الموجبة للزكاة وأيضاً الاحتياط في القول بوجوب الزكاة
وأيضاً لا يمكن معارضة هذا النص بالقياس لأن النص خير من القياس فثبت أن الحق ما ذكرناه والله أعلم المسألة الخامسة أنه تعالى ذكر شيئين هما الذهب والفضة ثم قال ولا ينفقونها
في سبيل الله ولم يقل ولا ينفقونهما وفيه وجوه الأول أن الضمير عائد إلى المعنى من وجهين أحدهما أن كل واحد منهما جملة وافية وعدة دراهم ودنانير وهو كقوله وإن طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا وثانيهما التقدير ولا ينفقون الكنوز وثانيها قال الزجاج يكون الضمير عائداً إلى اللفظ وفيه وجوه أحدها أن يكون التقدير ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب
داخلاً في الفضة من حيث إنهما متجانسان في ثمنية الأشياء وفي كونهما جوهرين شريفين وفي كونهما مقصودين بالكنز فلما كانا متشاركين في أكثر الصفات كان ذكر أحدهما مغنياً عن
ذكر الآخر وثانيها أن ذكر أحدهما قد يغني عن ذكر الآخر كقوله تعالى وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها جعل الضمير للتجارة وقال ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فجعل
الضمير للإثم وثالثها أن يكون التقدير ولا ينفقونها والذهب كذلك كما أن معنى قوله فإني وقيار بها لغريب أي وقيار كذلك فإن قيل ما السبب في أن خصا بالذكر من سائر الأموال
قلنا لأنهما الأصل المعتبر في الأموال وهما اللذان يقصدان بالكنز واعلم أنه تعالى لما ذكر من يكنز الذهب والفضة قال فبشرهم بعذاب أليم أي فأخبرهم على سبيل التهكم لأن الذين
يكنزون الذهب والفضة إنما يكنزونهما ليتوسلوا بهما إلى تحصيل الفرج يوم الحاجة فقيل لهم هذا هو الفرج كما يقال تحيتهم ليس إلا الضرب وإكرامهم ليس إلا الشتم وأيضاً
فالبشارة تكون عن الخبر الذي يؤثر في القلب فيتغير بسببه لون بشرة الوجه وهذا يتناول ما إذا تغيرت البشرة بسبب الفرح أو بسبب الغم قوله تعالى يوم يحمى عليها
في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وفي قراءة أبي وبطونهم وفيه سؤالات
السؤال الأول لا يقال أحميت على الحديد بل يقال أحميت الحديد فما الفائدة في قوله يوم يحمى عليها والجواب ليس المراد أن تلك الأموال يحمى عليها بل المراد أن النار تحمى على تلك الأموال
يحمى عليها بل المراد أن النار تحمى على تلك الأموال التي هي الذهب والفضة أي يوقد عليها نار ذات حمى وحر شديد وهو مأخوذ من قولهم نار حامية ولو قيل يوم تحمى لم يفد هذه المبالغة
فإن قالوا فلما كان المراد تحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا لأن النار تأنيثها لفظي والفعل غير مسند إلى الظاهر إليها بل إلى قوله عليها فلا جرم حسن التذكير والتأنيث وعن ابن عامر أنه
قرأ تحمى بالتاء السؤال الثاني ما الناصب لقوله يوم الجواب التقدير وبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها السؤال الثالث لم خصت هذه الأعضاء والجواب من وجوه أحدها أن
المقصود من كسب الأموال حصول الفرح في القلب يحصل أثره في الوجه وحصول الشبع الذي ينتفخ بسببه الجنبان ولبس الثياب الفاخرة يطرحونها على ظهورهم فلما طلبوا تزين هذه الأعضاء الثلاثة لا جرم حصل
الكي على الجباه والجنوب والظهور وثانيها أن هذه الأعضاء الثلاثة مجوفة وقد حصل في داخلها آلات ضعيفة يعظم تألمها بسبب وصول أدنى أثر إليها بخلاف سائر الأعضاء وثالثها قال أبو بكر الوراق

خصت هذه الأعضاء بالذكر لأن صاحب المال إذا رأى الفقير عبس جبينه وإذا جلس الفقير بجنبه تباعد عنه وولاه ظهره ورابعها أن المعنى أنهم يكوون على الجهات الأربع إما من مقدمه
فعلى الجبهة وإما من خلفه فعلى الظهر وإما من يمينه ويساره فعلى الجنبين وخامسها أن ألطف أعضاء الإنسان جبهته والعضو المتوسط في اللطافة والصلابة جنبه والعضو الذي
هو أصلب أعضاء الإنسان ظهره فبين تعالى أن هذه الأقسام الثلاثة من أعضائه يصير مغموراً بالكي والغرض منه التنبيه على أن ذلك الكي يحصل في كل الأعضاء وسادسها أن
كمال حال بدن الإنسان في جماله وفي قوته أما الجمال فمحله الوجه وأعز الأعضاء في الوجه الجبهة فإذا وقع الكي في الجبهة فقد زال الجمال بالكلية وأما القوة فمحلها الظهر والجنبان
فإذا حصل الكي عليها فقد زالت القوة عن البدن والحاصل أن حصول الكي في هذه الأعضاء الثلاثة يوجب زوال الجمال وزوال القوة والإنسان إنما يطلب المال لحصول
الجمال والقوة السؤال الرابع يحصل الكي على بدن الإنسان هو كل ذلك المال أو القدر الواجب من الزكاة والجواب الظاهر يقتضي الكل لأنه لما لم يخرج منه الحق لم يكن الحق
منه جزءاً معيناً بل ما من جزء إلا والحق متعلق به فوجب أن يعذبه الله تعالى بكل الأجزاء ثم إنه تعالى قال هذا ما كنزتم لأنفسكم والغرض منه تعظيم الوعيد لأنهم إذا عاينوا
ما يعذبون منه من درهم أو دينار أو صحيفة معمولة منهما أو من أحدهما جوزوا فيه أن يكون عن الحق الذي منعوا وجوزوا فيه خلاف ذلك فعظم الله تعالى تبكيتهم بأن يقال لهم
هذا ما كنزتم لأنفسكم ثم يوبخوا فيه رضاءكم ولا مقصد بالإنفاق منه نفع أنفسكم والخلاص به من عقاب ربكم فصرتم كأنكم ادخرتموه ليجعل عقاباً لكم على ما تشاهدونه ثم قال
تعالى فذوقوا ما كنتم تكنزون معناه لما لم تصرفوه في منافع دينكم ودنياكم على ما أمر الله تعالى فذوقوا وبال ذلك به لا بغيره قوله تعالى إن عدة الشهور عند الله اثنا
عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم
كافة واعلموا أن الله مع المتقين اعلم أن هذا شرح نوع ثالث من قبائح أعمال اليهود والنصارى والمشركين وهو إقدامهم على السعي في تغيير أحكام الله وذلك
لأنه تعالى لما حكم في كل وقت بحكم خاص فإذا غيروا تلك الأوقات بسبب النسيء كان ذلك سعياً منهم في تغيير حكم الله تعالى بحسب أهوائهم وآرائهم فكان ذلك زيادة في كفرهم وحسرتهم
وفي الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن السنة عند العرب اثنا عشر شهراً من الشهور القمرية والدليل عليه هذه الآية وأيضاً قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل
لتعلموا عدد السنين والحساب فجعل تقدير القمر بالمنازل علة للسنين والحساب وذلك إنما يصح إذا كانت السنة معلقة بسير القمر وأيضاً قال تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس
والحج وعند سائر الطوائف عبارة عن المدة التي يعود الشمس فيها من نقطة بعينها والسنة القمرية أقل من السنة الشمسية بمقدار معلوم وبسبب ذلك النقصان تنتقل الشهور القمرية من
فصل إلى فصل فيكون الحج واقعاً في الشتاء مرة وفي الصيف أخرى فكان يشق الأمر عليهم بهذا السبب وأيضاً إذا حضروا الحج حضروا للتجارة فربما كان ذلك الوقت غير موافق لحضور التجارات من
الأطراف فكان يخل أسباب تجاراتهم بهذا السبب فلهذا السبب أقدموا على عمل الكبيسة على ما هو معلوم في علم الزيجات واعتبروا السنة الشمسية وعند ذلك بقي زمان الحج مختصاً بوقت
واحد معين موافق لمصالحهم وانتفعوا بتجاراتهم ومصالحهم فهذا النسيء وإن صار سبباً لحصول المنافع الدنيوية إلا أنه لزم منه تغير حكم الله تعالى لأنه تعالى لما خص الحج بأشهر معلومة
على التعيين وكان بسبب ذلك النسيء يقع في سائر الشهور تغير حكم الله تعالى وتكليفه فالحاصل أنهم لرعاية مصالحهم في الدنيا سعوا في تغيير أحكام الله تعالى وإبطال تكليفه فلهذا المعنى
استوجبوا الذم العظيم في هذه الآية واعلم أن السنة الشمسية لما كانت زائدة على السنة القمرية جمعوا تلك الزيادات فإذا بلغ مقدارها إلى شهر جعلوا تلك السنة ثلاثة عشر شهراً فأنكر
الله تعالى ذلك عليهم وقال إن حكم الله أن تكون السنة اثني عشر شهراً لا أقل ولا أزيد وحكمهم في بعض السنين بأنه صار ثلاثة عشر شهراً حكم واقع على خلاف حكم الله تعالى ويوجب تغيير تكاليف
الله تعالى وكل ذلك على خلاف الدين واعلم أن مذهب العرب من الزمان القديم أن تكون السنة قمرية لا شمسية وهذا حكم توارثوه عن إبراهيم وإسماعيل وأما عند اليهود والنصارى فليس كذلك
ثم إن بعض العرب تعلم صنعة الكبيسة من اليهود والنصارى فأظهروه في بلاد العرب المسألة الثانية قال أبو علي الفارسي لا يجوز أن يتعلق قوله في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض بقوله
عدة الشهور لأنه يقتضي الفصل بين الصلة والموصول بالخبر الذي هو قوله اثنا عشر شهراً وأنه لا يجوز وأقول في إعراب هذه الآية وجوه الأول أن نقول قوله عدة الشهور مبتدأ
وقوله اثنا عشر شهراً خبر وقوله عند الله وفي كتاب الله ويوم خلق السموات والأرض ظروف أبدل البعض من البعض والتقدير أن عدة الشهور اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق
السموات والأرض والفائدة في ذكر هذه الإبدالات المتوالية تقرير أن ذلك العدد واجب متقرر في علم الله وفي كتابه ومن أول ما خلق الله العالم والثاني أن يكون قوله في كتاب
الله متعلقاً بمحذوف يكون صفة للخبر وتقديره اثنا عشر شهراً مثبتاً في كتاب الله ثم لا يجوز أن يكون المراد بهذا الكتاب كتاباً من الكتب لأنه متعلق بقوله يوم خلق السموات والأرض وأسماء
الأعيان لا تتعلق بالظروف فلا تقول غلامك يوم الجمعة بل الكتاب ههنا مصدر والتقدير أن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله أي في حكمه الواقع يوم خلق
السموات والأرض والوجه الثالث أن يكون الكتاب وقوله يوم خلق متعلق بفعل محذوف والتقدير أن هذه الشهور عند الله اثنا عشر شهراً مكتوباً في كتاب الله كتبه يوم
خلق السموات والأرض المسألة الثالثة في بقية أحكام الآية أن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله وفي تفسير كتاب الله وجوه الأول قال ابن عباس هو اللوح
المحفوظ الذي كتب الله تعالى فيه أحوال مخلوقاته بأسرها على التفصيل وهو الأصل للكتب التي أنزلها الله تعالى على جميع الأنبياء الثاني قال بعضهم المراد من الكتاب القرآن وقد
ذكرنا آيات تدل على أن السنة المعتبرة في دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم السنة القمرية وإذا كان كذلك كان هذا الحكم مكتوباً في القرآن والثالث قال أبو مسلم في كتاب الله فيما
أوجبه وحكم به والكتاب في هذا الموضع هو الحكم والإيجاب كقوله تعالى كتب عليكم الصيام كتب ربكم على نفسه الرحمة قال القاضي هذا الوجه بعيد لأنه تعالى يصل الكتاب في هذه الآية
كالظرف وإذا حمل على الكتاب وعلى الحساب لم يتم ذلك إلا على طريق المجاز ويمكن أن يجاب عنه بأنه وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز متعارف يقال إن الأمر كذا وكذا في حساب كذا وفي حكم كذا

قوله يوم خلق السموات والارض فقد ذكرنا في المسئلة وجوها فيما يتعلق به والاولى ما ذكرناه في الوجه الثالث وهو ان يكون المراد انه كتب هذا الحكم وحكم به يوم خلق السموات والارض والمقصود
بيان ان هذا الحكم حكم محكوم به من اول خلق العالم وذلك يدل على المبالغة والتاكيد وقوله منها اربعة حرم فقد اجمعوا على ان هذه الاربعة ثلثة منها سرد وهي ذو القعدة وذو
الحجة والمحرم وواحد فرد وهو رجب ومعنى الحرم ان المعصية فيها اشد عقابا والطاعة فيها اكثر ثوابا والعرب كانوا يعظمونها جدا حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه لم يتعرض له فان قيل
اجزاء الزمان متشابهة فما السبب في هذا التمييز قلنا ان هذا المعنى غير مستبعد في الشرايع فان امثلته كثيرة الا ترى انه تعالى ميز البلد الحرام عن ساير البلاد بمزيد الحرمة وميز يوم الجمعة عن
ساير ايام الاسبوع بمزيد الحرمة وميز يوم عرفة عن ساير الايام بتلك العبادة المخصوصة وميز بعض ساعات اليوم بوجوب الصلوات فيها وخص بعض ساعاتها بحرمة
ايقاع الصلوة فيها وميز بعض الليالي عن ساير ها وهو ليلة القدر وميز بعض الاشخاص عن ساير الناس باعطاء خلعة الرسالة فاذا كانت هذه الامثلة ظاهرة مشهورة فاي استبعاد
في تخصيص بعض الاشهر بمزيد الحرمة ثم نقول لا يبعد ان يعلم الله تعالى ان وقوع الطاعة في هذه الاوقات اكثر تاثيرا في طهارة النفس ووقوع المعاصي فيها اقوى تاثيرا في خبث النفس
وهذا غير مستبعد عند الحكماء الا ترى ان منهم من صنف كتابا في الاوقات التي ترجى فيها اجابة الدعوات وذكروا ان تلك الاوقات المعينة حصلت فيها اسباب توجب ذلك وسئل الرسول
عليه الصلوة والسلام اي الصيام افضل فقال عليه السلام افضل بعد شهر رمضان صيام شهر الله المحرم وقال من صام يوما من الاشهر الحرم كان له بكل يوم ثلثون يوما وكثير من العلماء
غلظوا الدية على القاتل بسبب وقوع القتل في هذه الاشهر وفيه فائدة اخرى وهي ان الطباع مجبولة على الظلم والفساد وامتناعهم من هذه القبايح على الاطلاق شاق عليهم فالله سبحانه
خص بعض الاوقات بمزيد التعظيم والاحترام وخص بعض الاماكن بمزيد التعظيم والاحترام حتى ان الانسان ربما امتنع في تلك الازمنة وفي تلك الامكنة عن القبايح والمنكرات
وذلك يوجب انواعا من الفوايد احدها ان ترك القبايح في تلك الاوقات امر مطلوب لانه يقلل القبايح وثانيها انه لما تركها في تلك الاوقات فربما مال طبعه الى الاعراض عنها و
المعاصي صار شروعه فيها سببا لبطلان ما تحمله من العناء والمشقة في اداء تلك الطاعات في تلك الاوقات والظاهر من حال العاقل انه لا يرضى بذلك فيصير ذلك سببا لاجتنابه
عن المعاصي بالكلية فهذا هو الحكمة في تخصيص بعض الاوقات وبعض البقاع بمزيد التعظيم والاحترام والله اعلم ثم قال تعالى ذلك الدين القيم وفيه بحثان الاول ان قوله ذلك اشارة الى
اما المعنى ان هذه الشهور عند الله اثنا عشر شهرا لا ازيد ولا انقص والى قوله منها اربعة حرم وعندي ان الاول اولى لان الكفار سلموا ان الاربعة منها حرم الا انهم بسبب
الكبيسة ربما جعلوا السنة ثلث عشر شهرا وكانوا يغيرون مواقع الشهور والمقصود من هذه الاية الرد على هؤلاء فوجب حمل اللفظ عليه البحث الثاني في تفسير لفظ الدين وجوه الاول
الدين قد يراد به الحساب يقال الكيس من دان نفسه اي حاسبها والقيم معناه المستقيم فتفسير الاية على هذا التقدير ذلك الحساب المستقيم الصحيح والعدد المستوفى الثاني قال الحسن
ذلك الدين القيم لا يبدل ولا يغير فالقيم ههنا بمعنى القائم الدائم الذي لا يزول وهو الدين الذي فطر الناس عليه والثالث قال بعضهم ان المراد ان هذا التعبد هو الدين اللازم في
الاسلام قال القاضي حمل لفظ الدين على العبادة اولى من حمله على الحساب لانه مجاز فيه ويمكن ان يقال الاصل في لفظ الدين الانقياد يقال يا من دانت له الرقاب اي انقادت و
يسمى دينا لانه يوجب الانقياد والعبادة يسمى دينا لانها توجب الانقياد فلم يكن حمل هذا اللفظ على التعبد اولى من حمله على الحساب قال اهل العلم الواجب على المسلمين بحكم هذه
الاية ان يعتبروا في بيوعهم ومدد ديونهم واحوال زكواتهم وساير احكامهم السنة العربية بالاهلة ولا يجوز لهم اعتبار السنة العجمية والرومية ثم قال فلا تظلموا فيهن انفسكم وفيه
بحثان الاول الضمير في قوله فيهن فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ان المراد فلا تظلموا في الشهور الاثني عشر والمقصود منع الانسان من الاقدام على الفساد مطلقا في
جميع العمر القول الثاني وهو قول الاكثرين ان الضمير في قوله فيهن عائد الى الاربعة قالوا والسبب انا ذكرنا ان لبعض الاوقات اثرا في زيادة الثواب على الطاعات والعقاب على
المحظورات والدليل على ان هذا القول اولى وجوه الاول ان قوله فيهن عائد الى المذكور السابق فوجب عوده الى اقرب المذكورات وما ذاك الا قوله منها اربعة حرم الثاني انه تعالى
خص هذه الاشهر بمزيد الاحترام في اية اخرى وهي قوله الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذه الاشياء غير جائزة في غير اشهر الحج ايضا الا انه تعالى
اكد في المنع منها في هذه الايام تنبيها على زيادة تاثيرها في الشر الثالث قال الفراء الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب يقولون فيما بين الثلثة الى العشرة فيهن فاذا جاوزوا العشرة
قالوا فيها قال والاصل فيه ان جمع القلة يكنى عنه كما يكنى عن جماعة مؤنثة ويكنى عن جمع الكثرة كما يكنى عن واحدة مؤنثة قال حسان لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى واسيافنا
يقطرن من نجدة دما فقال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع الكثرة لقال تلمع وتقطر هذا هو الاختيار ثم يجوز اجراء احدهما مجرى الاخر كقول الشاعر
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب قال بهن والسيوف جمع كثرة البحث الثاني في تفسير هذا الظلم اقوال الاول المراد منه النسيء الذي كانوا يعملون
ينقلون الحج من الشهر الذي امر الله تعالى باقامته فيه الى شهر اخر ويغيرون تكاليف الله تعالى والثاني انه نهى عن المقاتلة في هذه الاشهر والثالث انه نهى عن جميع المعاصي بسبب ان كان
لهذه الاشهر مزيد اثر في تعظيم الثواب والعقاب والاولى عندي حمله على المنع من النسيء لانه تعالى ذكره عقيب هذه الاية ثم قال وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وفيه
مباحث قال الفراء كافة اي جميعا والكافة لا تكون مذكرة ولا مجموعة على عدد الرجال فيقال كافين او كافات للنسوة ولكنها كافة بالهاء والتوحيد لانها وان كانت على لفظ فاعلة
فانها في مذهب مصدر مثل الخاصة والعافية ولذلك لم يدخل فيها العرب الالف واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا جميعا وقال الزجاج كافة منصوب على الحال ولا يجوز
ان يثنى ولا يجمع كما انك اذا قلت قاموا عامة لم يثن ولم يجمع وكذلك خاصة البحث الثاني في قوله كافة قولان الاول ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين على قتالهم كما انهم
على هذه الصفة يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تخاذلوا ولا تتقاطعوا وكونوا عباد الله مجتمعين على قتالهم كما انهم يقاتلونكم على هذه الصفة يريد تعاونوا وتناصروا على

الاعداء الثاني قال ابن عباس قاتلوهم بكليتهم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال كما انهم يستحلون قتال جميعكم والاقرب هو الاول حتى يصح قياس احد الجانبين على الاخر البحث الثالث ظاهر قوله وقاتلوا المشركين
كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس من يقول المقاتلة مع الكفار محرمة بدليل قوله منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم اي لا تظلموا انفسكم باستحلال القتال والغارة وقد ذكرنا
هذه المسئلة في سورة البقرة في قوله يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين بدوام النصرة لهم والذين يخوضون في اداء الطاعات والاجتناب عن المحرمات قال الزجاج تاويله
انه ضامن لهم النصرة والله اعلم قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله
زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين في الاية مسائل المسئلة الاولى في النسيء قولان الاول انه التاخير قال ابو زيد نسأت الابل عن الحوض انساها نسأ اذا
اخرتها وانساته انساء اذا اخرته والاسم النسيئة والنسأ ومنه انسأ الله فلانا اجله ونسأ في اجله قال ابو علي الفارسي النسيء مصدر كالنذير والنكير ويحتمل ايضا ان يكون نسيء بمعنى
منسوء كقتيل بمعنى مقتول الا انه لا يمكن ان يكون المراد منه ههنا المفعول لانه لو حمل على ذلك كان معناه انما المؤخر زيادة في الكفر والمؤخر الشهر فلزم كون الشهر كافرا وذلك
باطل بل المراد من النسيء ههنا المصدر بمعنى الانساء وهو التاخير فكان النسيء في الشهور عبارة عن تاخير حرمة شهر الى شهر اخر ليست له تلك الحرمة وروي عن ابن كثير من طريق شبل
النسء بوزن النفع وهو المصدر الحقيقي لقولهم نسأ اي اخر وروي ايضا عنه مخففة الياء ولعله لغة في النسء بالهمز مثل ارجأت وارجيت وروي عن النسي
مشددة الياء بغير همز وهذا على التخفيف القياسي والقول الثاني قال قطرب النسيء اصله من الزيادة يقال نسأ في الاجل وانسأ اذا زاد فيه وكذلك قيل للبن النسيء
لزيادة الماء فيه ونسئت المراة اذا حبلت جعل زيادة الولد فيها كزيادة الماء في اللبن وقيل للناقة نسأتها اي زجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء قال
الواحدي والصحيح القول الاول وهو ان اصل النسيء التاخير ونسئت المراة اذا حبلت لتاخر حيضها ونسأت الناقة اي اخرتها عن غيرها لئلا يصير اختلاط بعضها
ببعض انها من حبس المسير ونسأ اللبن اذا اخرته حتى كثر الماء فيه واذا عرفت هذين القولين فنقول ان القوم علموا انهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية فانه يقع حجهم تارة في الصيف
وتارة في الشتاء وكان يشق عليهم الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لان ساير الناس من ساير البلاد ما كانوا يحضرون الا في الاوقات اللائقة فعلموا ان بناء الامر على
رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وحصل لهم
بسبب تلك الكبيسة امران احدهما انهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية الى غيره فكان
الحج يقع في بعض السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا في الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة فحصل بسبب الكبيسة هذان الامران احدهما
الزيادة في عدد الشهور والثاني تاخير الحرمة الحاصلة لشهر الى شهر اخر وقد بينا ان لفظ النسيء يفيد التاخير عند الاكثرين ويفيد الزيادة عند الباقين وعلى التقديرين
فانه منطبق على هذين الامرين والحاصل من هذا الكلام ان بناء العبادات على السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا وبناؤها على السنة الشمسية يفيد رعاية مصالح الدنيا والله
تعالى امرهم من وقت ابرهيم واسمعيل ببناء الامر على رعاية السنة القمرية فهم تركوا امر الله في رعاية السنة القمرية واعتبروا السنة الشمسية رعاية لمصالح الدنيا واوقعوا الحج في
شهر اخر سوى الاشهر الحرم فلهذا السبب عاب الله تعالى عليهم ذلك وجعله سببا لزيادة كفرهم وانما كان سببا لزيادة الكفر لان الله تعالى امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم
بسبب هذه الكبيسة اوقعوه في غير هذه الاشهر وذكروا لاتباعهم ان الذي عملناه هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب فكان هذا منهم انكارا لحكم الله تعالى مع
العلم وتمردا عن طاعته وذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين فثبت ان عملهم في ذلك النسيء يوجب زيادة الكفر واما الحسابات التي بها يعرف مقادير الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبايس
فمذكورة في الزيجات واما المفسرون فقد ذكروا في سبب هذا التاخير وجها اخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة في زمان ابرهيم واسمعيل
عليهما السلام وكانت العرب اصحاب حروب وغارات فشق عليهم ان يمكثوا ثلثة اشهر متوالية لا يغيرون فيها وقالوا لئن توالت علينا ثلثة اشهر حرم لا نصيب فيها شيئا لنهلكن فكانوا
يؤخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم قال الواحدي واكثر العلماء على ان هذا التاخير ما كان يختص بشهر واحد بل كان ذلك
حاصلا في كل الشهور وهذا القول عندنا هو الصحيح على ما قررناه واتفق انه عليه السلام اراد ان يحج في سنة الوداع عاد الحج الى ذي الحجة في نفس الامر فقال عليه السلام الا ان الزمان قد استدار
كهيئته يوم خلق السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا واراد ان الاشهر الحرم رجعت الى مواضعها والله اعلم المسئلة الثانية قوله زيادة في الكفر معناه انه تعالى حكى عنهم
انواعا من الكفر فلما ضموا اليها هذا العمل وقد بينا ان هذا العمل كفر كان ضمهم هذا العمل الى تلك الانواع المتقدمة من الكفر زيادة في الكفر واحتج الجبائي بهذه الاية
على فساد قول من يقول الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة في الكفر والزيادة على الكفر يجب ان يكون كفرا فهذا العمل كفر واذا كان هذا
التاخير كفرا وجب ان يكون ضده ايمانا لان ضد الكفر يجب ان يكون ايمانا فكان ترك هذا التاخير ايمانا فظاهر ان هذا الترك ليس بمعرفة ولا اقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار قد يكون
ايمانا واقول هذا الاستدلال ضعيف لما بينا انه تعالى لما اوجب عليهم ايقاع الحج في ذي الحجة مثلا من الاشهر القمرية فاذا اعتبرنا السنة الشمسية فربما وقع الحج في المحرم تارة
وفي صفر اخرى فقولهم بان هذا الحج صحيح مجزي وانه لا يجب عليهم ايقاع الحج في ذي الحجة انكار منهم لحكم علموا بالضرورة كونه من دين ابرهيم واسمعيل عليهما السلام فكان هذا كفرا
بسبب عدم العلم وبسبب عدم الاقرار والله اعلم اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا فهذه قراءة العامة وهي حسنة لاسناد الضلال اليهم وان كانوا مضلين لغيرهم حسن اسناد الضلال
لغيرهم حال في انفسهم لا محالة وقرا اهل الكوفة يضل بضم الياء وفتح الضاد ومعناه ان كبراءهم يضلونهم بحملهم على هذا التاخير في الشهور فاسند الفعل الى المفعول كقوله في هذه الاية زين لهم

سواء هم ما الحرم اى يذين لهم ما هو علم عليه وقرا ابو عمرو في رواية ابن مقسم يضل به الذين كفروا بضم اليا وكسر الضاد وله وجهان احدهما يضل الله الذين كفروا والثاني يضل الشيطان
به الذين كفروا والثالث وهو اوفق بما يضل بالنسيء الذين كفروا اتباعهم والاخذين باقوالهم وانما كان هذا الوجه اقوى لانه لم يجر ذكر الله تعالى ولا ذكر الشيطان واعلم ان الكناية في قوله
يحلونه عاما ويحرمونه عاما فالضمير عائد الى النسيء والمعنى يحلون ذلك الانساء عاما ويحرمونه عاما قال الواحدي اي يحلون التاخير عاما وهو العام الذي يدعون المحرم على
تحريمه واقول هذا التاويل انما يصح اذا فسرناه بالتاخير الحاصل بسبب الكبايس كان المحرم في بعض السنين دون البعض اما اذا فسرناه بالتاخير الحاصل بسبب الكبايس كان هذا التاخير
في جميع الشهور وفي جميع السنين وذلك يوجب ان ينقلب الاشهر الحرم الى الحل وبالعكس الا ان هذا انما يصح لو حملنا النسيء على المفعول وهو الشهر المؤخر وقد ذكرنا انه مشكل لانه لا ينبغي ان يكون النسيء
كفرا فانه غير جايز الا اذا قلنا المراد من النسيء المنسوء وهو المفعول وحملنا قوله انما النسيء زيادة في الكفر بسبب هذا الاضمار يقوي هذا التاويل والله اعلم اما قوله ليواطئوا عدة ما حرم
الله قال اهل اللغة ليواطئوا ليوافقوا يقال واطأت فلانا على كذا اذا وافقته عليه قال المبرد يقال تواطأ القوم على كذا اذا اجتمعوا عليه كان كل واحد منهم يطأ حيث يطأ صاحبه
والايطاء في الشعر من هذا وهو ان ياتي في القصيدة بقافيتين على لفظ واحد ومعنى واحد قال ابن عباس انهم ما احلوا شهرا من الاشهر الحرم الا حرموا مكانه شهرا من الحلال
ولم يحرموا شهرا من الحلال الا احلوا مكانه شهرا من الحرام لاجل ان يكون عدد الشهور الحرام اربعة مطابقة لما ذكره الله تعالى قال زين لهم الشيطان هذا العمل والله لا يرشد
كفارا اثيما قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة
الدنيا في الاخرة الا قليل في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح معايب هؤلاء الكفار وفضايحهم عاد الى الترغيب في مقاتلتهم فقال يا ايها الذين امنوا ما لكم
اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم وتقرير الكلام انه ذكر في الايات السابقة اسبابا كثيرة موجبة لقتالهم وذكر منافع كثيرة تحصل في مقاتلتهم كقوله يعذبهم الله بايديكم ويخزهم
وينصركم عليهم وذكر اقوالهم المنكرة واعمالهم القبيحة في الدنيا فعند هذا لا يبقى للانسان مانع من قتالهم الا مجرد ان يخاف القتل ويحب الحيوة فبين تعالى ان هذا المانع خسيس
لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة الاخرة كالقطرة في البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه المسئلة الثانية المروي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في غزوة
تبوك وذلك لانه عليه السلم لما رجع عن الطايف واقام بالمدينة فامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة واينعت واستعظم الناس غزو الروم
وهابوه فنزلت هذه الاية قال المحققون وانما استثقل الناس ذلك لوجوه احدها شدة الزمان في الصيف والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد الكثير على
ما جرت به عادتهم في ساير الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة في ذلك الوقت ورابعها شدة الحر في ذلك الوقت وخامسها مهابة عسكر الروم فهذه الجهات الكثيرة
على ما جرت به عادتهم في ساير الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة في ذلك الوقت ورابعها شدة الحر في ذلك الوقت اجتمعت فاقتضت تثاقل الناس عن ذلك الغزو
المسئلة الثالثة يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو فينفرون نفرا ونفيرا اذا دعاهم ومنه قول النبي عليه الصلوة والسلم فاذا استنفرتم فانفروا واصل النفر
الخروج الى مكان لامر هاج عليه واسم ذلك القوم الذين يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقوله اثاقلتم وبه قراءة الاعمش ومعناه تثاقلتم
وقوله الى الارض قال صاحب الكشاف ضمن معنى الميل والاخلاد فعدي بالى والمعنى ملتم الى الدنيا وشهواتها وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه ونظيره اخلد
الى الارض واتبع هواه وقيل المعنى ملتم الى الاقامة بارضكم والبقاء فيها وقوله ما لكم اذا قيل لكم وان كان في الظاهر استفهاما الا ان المراد منه المبالغة في الانكار وقال
ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل والمعنى انه قد ذكرنا الوجوه الكثيرة الداعية الى القتال وقد شرحنا المنافع العظيمة التي
يحصل عند القتال وبينا انواع فضايحهم التي تحمل العاقل على مقاتلتهم فان تركوا هذه الامور بسبب حب الدنيا كم يامركم بمقاتلتهم وتعلمون ان طاعة المعبود توجب الثواب
العظيم في الاخرة فهل يليق بالعاقل ترك الثواب العظيم في الاخرة لاجل المنفعة اليسيرة الحاصلة في الدنيا والدليل ان متاع الدنيا في الاخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة في انفسها
ومشوبة بالافات والبليات ومنقطعة عن قريب لا محالة ومنافع الاخرة شريفة عظيمة خالصة عن كل الافات دائمة ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع بان متاع الدنيا
في جنب متاع الاخرة قليل حقير خسيس المسئلة الرابعة اعلم ان هذه الاية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لانه تعالى نص على ان تثاقلهم عن الجهاد منكر ولو لم يكن الجهاد واجبا
والا لما كان هذا التثاقل منكرا وليس لقايل ان يقول الجهاد انما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار عليه لانه عليه السلم ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك
اوجب الجهاد معهم ومنافع الجهاد مستقصاة في سورة ال عمران وايضا هو واجب على الكفاية فاذا قام البعض سقط عن الباقين المسئلة الخامسة لقايل ان يقول يا ايها الذين
خطاب مع كل المؤمنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف وذلك التثاقل معصية فهذا يدل على اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح في ان اجماع الامة حجة والجواب ان
الكل لارادة البعض مجاز مشهور في القرآن وفي ساير انواع الكلام كقولها اياك اعني واسمعي يا جارة قوله تعالى الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم
ولا تضروه شيا والله على كل شي قدير اعلم انه تعالى لما رغبهم في الاية الاولى في الجهاد بناء على الترغيب في ثواب الاخرة رغبهم في هذه الاية في الجهاد بناء على انواع
اخر من الامور المقوية للدواعي وهي ثلثة انواع الاول قوله تعالى يعذبكم عذابا اليما واعلم انه يحتمل ان يكون المراد منه عذاب الدنيا واعلم انه يحتمل ان يكون المراد منه
عذاب الاخرة وقال ابن عباس استنفر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قبايل فتثاقلوا فامسك الله تعالى عنهم المطر وقال الحسن الله اعلم بالعذاب الذي كان ينزل عليهم وقيل المراد منه
عذاب الاخرة فان الاليم لا يليق الا به وقيل انه تهديد بكل الاقسام وهي عذاب الدنيا وعذاب الاخرة وقطع منافع الدنيا ومنافع الاخرة الثاني قوله ويستبدل قوما غيركم المراد تنبيه على

متكفل

متكفل بنصرته على اعدائه فان سارعوا معه الى الخروج حصلت النصرة بهم وان تخلفوا وقعت النصرة بغيرهم وحصل العتب عليهم لئلا يتوهموا انه لولا اعانتهم لما تم الدين وعز الاسلام
وليس في النصوص دلالة على ان ذلك الغير من هو ونظيره قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم التابعون
وقال سعيد بن جبير هم ابناء فارس وقال ابو روق هم اهل اليمن وهذه الوجوه ليست تفسيرا للاية لان الاية ليس فيها اشعار بها حمل ذلك بل الكلام المطلق على صورة معينة
شاهدوها وقال الاصم معناه انه يخرجه من بين اظهركم من المدينة قال القاضي هذا ضعيف لان اللفظ لا دلالة فيه على انه عليه السلم ينقل من المدينة الى غيرها فلا يمتنع ان
يظهر الله تعالى قوما يعينونه على الغزو لا يمتنع ان يعينه باقوام من الملائكة ايضا حال كونه هناك والثالث قوله ولا تضروه شيا والكناية في قوله ولا تضروه راجعة الى الله تعالى
اي لا تضروا الله لانه غني عن العالمين وفي قول المنافقين يعود الى الرسول اي لا تضروا الرسول لان الله تعالى عصمه عن الناس ولانه لا يخذله ان تثاقلتم عنه ثم قال والله
على كل شي قدير فهو يقدر على التبديل والنصر من حيث انه تعالى قادر لا يجوز عليه العجز فاذا توعد بالعقاب فعل المسئلة الثانية قال الحسن وعكرمة هذه الاية منسوخة بقوله
وما كان المؤمنون لينفروا كافة على هذا التقدير فلا نسخ المسئلة الثالثة قال الجبائي هذه الاية تدل على وعيد اهل الصلوة حيث بين ان المؤمنين لو لم ينفروا يعذبهم عذابا اليما
وهو عذاب النار فان ترك الجهاد لا يكون الا من المؤمنين فبطل بذلك قول المرجئة ان اهل الصلوة لا وعيد لهم واذا ثبت الوعيد عليهم في ترك الجهاد فكذا في غيره لانه لا قايل
بالفرق واعلم ان مسئلة الوعيد ذكرناها بالاستقصاء في سورة البقرة المسئلة الرابعة قال القاضي هذه الاية دالة على وجوب الجهاد سواء كان مع الرسول او لا معه لانه تعالى
قال يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله ولم ينص على ان ذلك القايل هو الرسول فان قالوا يجب ان يكون المراد هو الرسول لقوله تعالى ويستبدل
قوما غيركم ولقوله ولا تضروه شيا اذ لا يمكن ان يكون المراد بذلك الا الرسول قلنا خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها على ما قررناه في اصول الفقه قوله تعالى
الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه
وايده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم اعلم ان هذا ذكر طريق اخر في ترغيبهم في الجهاد
وذلك لانه تعالى ذكر في الاية الاولى انهم ان لم تضروه شيا فبين في هذه الاية ما يجري مجرى التفسير لذلك فانهم ان لم ينفروا باستنفاره ولم يشتغلوا بنصرته فان الله ينصره بدليل
ان الله تعالى نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فههنا اولى وفي الاية مسايل المسئلة الاولى لقايل ان يقول كيف يكون قوله فقد نصره الله جوابا للشرط وجوابا في البعد
الا تنصروه فينصره من نصره حين لم يكن معه الا واحد ولا اقل من واحد والمعنى انه ينصره كما نصره في ذلك الوقت المسئلة الثانية قوله اذ اخرجه الذين كفروا يعني قوله اذ
الوقت الذي اخرجه الذين كفروا من مكة قوله ثاني اثنين نصب على الحال التي كان فيها ثاني اثنين وتفسير قوله ثاني اثنين سبق في قوله ثالث ثلثة وتحقيق القول فيه انه اذا
اثنان فكل واحد منهما يكون ثانيا من ذلك الاثنين للاخر فلهذا السبب قالوا يقول فلان ثاني اثنين اي احدهما قال صاحب الكشاف وقري ثاني اثنين بالسكون وقوله اذ هما بدل
من قوله اذ اخرجه والغار ثقب عظيم في الجبل وكان ذلك الجبل يقال له ثور في يمنى مكة على مسيرة ساعة مكث رسول الله صلى الله عليه واله وسلم مع ابي بكر رضي الله عنه ثلاثا
المسئلة الثالثة ذكروا ان قريشا ومن بمكة من المشركين تعاقدوا على قتل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فنزل واذ يمكر بك الذين كفروا فامره الله تعالى ان يخرج هو وابو بكر الى
الغار فالمراد من قوله اذ اخرجه الذين كفروا هو انهم جعلوه كالمضطر الى الخروج وخرج رسول الله وابو بكر اول الليل الى الغار وامر عليا عليه السلم ان يضطجع على فراشه
ليمنعهم السواد من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امره الله تعالى به فلما وصلا الى الغار دخل ابو بكر الغار اولا يلتمس ما في الغار فقال له الرسول ما لك فقال بابي انت وامي الغيران ماوى
السباع والهوام فان كان فيه شي كان بي لا بك وكان في الغار جحر فوضع عقبه عليه لئلا يخرج منه ما يؤذي الرسول صلى الله عليه واله وسلم وعلى صاحبه فلما طلب المشركون الاثر وقربوا
بكى ابو بكر خوفا على رسول الله فقال لا تحزن فان الله تعالى معنا قال ابو بكر وان الله لمعنا فقال الرسول عليه الصلوة والسلم نعم فجعل يمسح الدموع عن خده وروي ان الحسن كان
اذا ذكر بكاء ابي بكر بكى واذا ذكر مسحه الدموع عن خده وقيل لما طلع المشركون فوق الغار اشفق ابو بكر على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وقال ان نصب اليوم ذهب دين
الله تعالى فقال لما طالع المشركون فوق الغار اشفق ابو بكر على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخلا الغار وضع ابو بكر عمامته على
باب الغار وبعث الله تعالى حمامتين فباضتا في اسفله والعنكبوت نسجت عليه وقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اللهم اعم ابصارهم فجعلوا يترددون حول الغار
ولا يرون احدا المسئلة الرابعة دلت هذه الاية على فضل ابي بكر رضي الله عنه من وجوه الاول انه عليه السلم لما ذهب الى الغار لاجل انه يخاف الكفار من ان يقدموا على
قتله فلولا انه عليه السلم كان قاطعا على باطن ابي بكر من المؤمنين المحققين الصادقين الصديقين والا لما صحبه مع نفسه في ذلك الموضع لانه لو جوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره
لخافه من ان يدل اعداءه عليه وايضا لخافه من ان يقدم على قتله فلما استخلصه لنفسه في تلك الحالة دل على انه كان قاطعا بان باطنه على وفق ظاهره الثاني هو ان الهجرة كانت
باذن الله تعالى وكان في خدمة الرسول عليه السلم جماعة من المخلصين وكانوا في النسب الى شجرة رسول الله عليه السلم اقرب من ابي بكر فلولا ان الله تعالى امره بان يستصحب ابا بكر في
تلك الواقعة الصعبة الهايلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه بهذه الصحبة وتخصيص الله تعالى اياه بهذا التشريف دل على منصب عال في الدين الثالث ان كل من سوى ابي بكر فارقوا
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اما هو فما سبق رسول الله كغيره وما تخلف عنه كغيره بل صبر على مؤانسته وملازمته وخدمته عند هذا الخوف الشديد الذي لم يبق معه
احد وذلك يوجب الفضل العظيم الرابع انه تعالى سماه ثاني اثنين فجعله ثاني محمد عليه الصلوة والسلم حال كونهما في الغار والعلماء اثبتوا انه كان ثاني محمد عليه الصلوة والسلم في اكثر

المناصب الدينية فانه صلى الله عليه وآله وسلم لما ارسل الى الخلق وعرض الاسلام على ابي بكر آمن به ثم ذهب ابو بكر وعرض الايمان على طلحة والزبير وعثمان بن عفان وجماعة اخرى من
اجلة الصحابة والكل آمنوا على يديه ثم انه جاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ايام قلائل فكان هو رضي الله عنه ثاني اثنين في الدعوة الى الله تعالى وايضا كلما وقف
رسول الله عليه الصلوة والسلم في غزوة كان ابو بكر يقف في خدمته ولا يفارقه فكان ثاني اثنين في المواقف كلها وكلما وقف صلى الله عليه وآله وسلم وقف خلفه وكان ثاني اثنين هناك وفي
مجلس رسول الله كان ثاني اثنين في مجلسه ولما مرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قام مقامه في امامة الناس في الصلوة فكان ثاني اثنين هناك ولما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
دفن في جنب رسول الله فكان ثاني اثنين هناك ايضا وطعن بعض الحمقى من الروافض في هذا الوجه فقال كونه ثاني اثنين لرسول الله لا يكون اعظم من كون الله تعالى رابعا لكل ثلثة
في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا الحكم عام في حق جميع الكفار والمؤمنين فلما لم يكن هذا المعنى من الله تعالى دالا
على الفضيلة للانسان فلان لا يدل من النبي على فضل الانسان كان اولى والجواب ان هذا تعسف بارد لان المراد هناك كونه تعالى مع الكل بالعلم والتدبير وكونه مطلعا على ضمير كل
واحد اما ههنا فالمراد بكونه ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصفة في معرض التعظيم وايضا فقد دللنا بالوجوه الثلثة المتقدمة على ان كونه معه في هذا الموضع دليل قاطع على انه عليه السلم
كان قاطعا بان باطنه كظاهره فاين احد البابين من الآخر والوجه الخامس من التمسك في هذه الآية ما جاء في الاخبار ان ابا بكر لما حزن قال عليه السلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما
ولا شك ان هذا منصب عظيم ودرجة رفيعة في الدين واعلم ان الروافض في الدين كانوا اذا حلفوا قالوا وحق خمسة سادسهم جبرئيل واراد به ان رسول الله وعليا وفاطمة والحسن والحسين
كانوا قد احتجبوا تحت عباء يوم المباهلة فجاء جبرئيل وجعل نفسه سادسا لهم فذكر للشيخ الامام الوالد رحمه الله ان القوم هكذا يقولون فقال رحمه الله لكم ما هو خير منه فقولوا وحق اثنين الله
ثالثهما ومن المعلوم بالضرورة ان هذا افضل واكمل والوجه السادس انه تعالى وصف ابا بكر بانه صاحب للرسول وذلك يدل على كمال الفضل قال الحسين بن الفضل البجلي من انكر ان يكون
عمر وعثمان واحدا من الصحابة صاحب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو كذاب مبتدع ومن انكر ان يكون ابو بكر صاحب رسول الله كان كافرا لان الامة مجمعة على ان المراد من
قوله اذ يقول لصاحبه لا تحزن ابو بكر وذلك يدل على انه تعالى وصفه بكونه صاحبا له اعترضوا عليه وقالوا ان الله تعالى وصف الكافر بكونه صاحبا للمؤمن وهو قوله قال
لصاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب والجواب ان هناك وان وصفه بكونه صاحبا له الا انه اردفه بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما
ههنا فبعد ان وصفه بكونه صاحبا له ذكر ما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا تحزن ان الله معنا فاي مناسبة بين البابين لولا فرط العداوة والوجه السابع في دلالة
هذه الآية على فضل ابي بكر قوله لا تحزن ان الله معنا ولا شك ان المراد من هذه المعية المعية بالحفظ والنصرة والحراسة والمعونة وبالجملة فالرسول عليه الصلوة والسلم شرك بين نفسه
وبين ابي بكر في هذه المعية فان حملوا هذه المعية على وجه فاسد لزمهم ادخال الرسول وان حملوها على معنى رفيع شريف لزمهم ادخال ابي بكر فيه ونقول بعبارة اخرى دلت الآية على
ان ابا بكر ان الله معه وكل من كان الله تعالى معه فانه يكون من المتقين المحسنين لقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والمراد منه الحصر والمعنى ان الله مع
الذين اتقوا لا مع غيرهم وذلك يدل على ان ابا بكر من المتقين المحسنين والوجه الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله ان الله معنا يدل على كونه ثاني اثنين في الشرف الحاصل
في المعية كما كان ثاني اثنين اذ هما في الغار وذلك منصب في غاية الشرف والوجه التاسع ان قوله لا تحزن نهي عن الحزن مطلقا والنهي يوجب الدوام والتكرار وذلك يقتضي ان لا
يحزن ابو بكر بعد ذلك البتة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت والوجه العاشر قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه ومن الناس من قال الضمير في قوله عليه عائد على الرسول
عليه الصلوة والسلم وهذا باطل لوجوه الاول ان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات السابقة المتقدمة في هذه الآية هو ابو بكر لانه تعالى قال اذ يقول لصاحبه
لا تحزن والتقدير اذ يقول محمد لصاحبه ابي بكر لا تحزن وعلى هذا التقدير فاقرب المذكورات السابقة ابو بكر فوجب عود الضمير اليه والثاني ان الحزن والخوف كان
حاصلا لابي بكر لا للرسول فانه عليه السلم كان آمنا ساكن القلب بما وعده الله ان ينصره على قريش فلما قال لابي بكر لا تحزن صار آمنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا لزوال
خوفه اولى من صرفها الى الرسول عليه السلم مع انه كان قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس والثالث لو كان المراد انزال السكينة على الرسول عليه السلم لوجب ان يقال ان الرسول
صلى الله عليه وسلم كان قبل ذلك خائفا ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول لابي بكر لا تحزن ان الله معنا فمن كان خائفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف عن قلب غيره فلو كان الامر على ما ذكروه
لوجب ان يقول فانزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر اولا انه عليه السلم قال لصاحبه لا تحزن ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله فانزل الله
سكينته عليه علمنا ان نزول هذه السكينة كان بعد قوله لا تحزن ان الله معنا وذلك يدل على ان نزول هذه السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب الرسول عليه السلم ومتى كان الامر كذلك
وجب ان تكون هذه السكينة نازلة على قلب ابي بكر رضي الله عنه فان قيل وجب ان يكون قوله فانزل الله سكينته عليه المراد منه انزال السكينة على قلب الرسول عليه السلم والدليل عليه انه
عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا لا يليق الا بالرسول عليه السلم والمعطوف يجب كونه مشاركا للمعطوف عليه فلما كان هذا المعطوف عائدا الى الرسول عليه السلم وجب في
المعطوف عليه ايضا ان يكون عائدا الى الرسول قلنا هذا ضعيف لان قوله وايده بجنود لم تروها اشارة الى قصة بدر وهو معطوف على قوله فقد نصره الله وتقدير الآية
الا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده في واقعة بدر بجنود لم تروها واذا كان الامر كذلك فقد سقط
هذا السؤال والوجه الحادي عشر من الوجوه الدالة على فضل ابي بكر من هذه الآية اطباق الكل على ان ابا بكر هو الذي اشترى الراحلة للرسول عليه السلم وعلى ان عبد الرحمن بن ابي
بكر واسماء بنت ابي بكر هما اللذان كانا ياتيانهما بالطعام وروي انه عليه السلم قال لقد لبثت انا وصاحبي في الغار بضعة عشر يوما ليس لنا طعام الا ثمر البرير وذكروا ان جبرئيل عليه السلم وهو جاء

هذه اسماء ابنتك تحبه فرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واخبر ابا بكر ولما امر الله تعالى رسوله بالخروج الى المدينة الطيبة امر ابا بكر فامر ابنه عبد الرحمن ان يشتري
راحلتين وكسوتين ويفصل احدهما للرسول عليه الصلوة والسلم فلما قربا الى المدينة وصل الخبر الى الانصار فخرجوا مسرعين فخاف ابو بكر رضي الله عنه انهم لا يعرفون الرسول
عليه السلم فظلل رسول الله عليه السلم بثوبه ليعرفوا ان الرسول هو فلما دنوا خروا له سجدا فقال لهم اسجدوا لربكم واكرموا اخاكم ثم اناخ ناقته بباب ابي ايوب الانصاري
روينا هذه الروايات من تفسير ابي بكر الاصم والله اعلم الوجه الثاني عشر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين دخل المدينة ما كان معه الا ابو بكر والانصار ما راوا مع رسول
الله عليه الصلوة والسلم الا ابا بكر وذلك يدل على انه كان يصطفيه لنفسه من بين اصحابه للسفر والحضر وان اصحابنا زادوا عليه وقالوا لما لم يحضر معه في ذلك السفر الا ابو بكر
فلما قدرنا انه لو توفي رسول الله عليه الصلوة والسلم في ذلك السفر لزم ان لا يقوم بامره الا ابو بكر وان لا يكون وصيه على امته الا ابو بكر وان لا يبلغ ما حدث من الوحي والتنزيل
في ذلك الطريق الى امته الا ابو بكر وكل ذلك يدل على الفضائل العالية والدرجات الرفيعة لابي بكر واعلم ان الروافض احتجوا بهذه الآية وبهذه الواقعة على الطعن في
ابي بكر من وجوه ضعيفة حقيرة جارية مجرى اخفاء الشمس بكف من الطين فالاول قالوا انه عليه السلم قال لابي بكر لا تحزن فذلك الحزن ان كان حقا فكيف نهى النبي عليه السلم عنه
وان كان خطأ لزم ان يكون ابو بكر مذنبا عاصيا في ذلك الحزن والثاني قالوا يحتمل ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استخلصه لنفسه في هذا السفر لعله يكون
في غاية الشفقة فلذلك احتمل ان يقال انه استخلصه لنفسه لانه كان يخاف منه لو تركه في مكة ان يدل الكفار عليه وان يوقفهم على اسراره وصحابته فاخذه مع نفسه دفعا
لهذا الشر والثالث انه وان دلت هذه الحالة على فضل ابي بكر الا انه امر عليا ان يضطجع على فراشه ومعلوم ان الاضطجاع على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في
مثل تلك الليلة الظلماء مع كون الكفار قاصدين قتل رسول الله عليه السلم تعريض النفس للفداء فهذا العمل من علي اعظم من كون ابي بكر صاحبا للرسول فهذا جملة
ما ذكروه في هذا الباب والجواب عن الاول ان ابا علي الجبائي لما حكى عنهم تلك الشبهة فقال فيقال لهم فيجب في قوله لموسى عليه السلم لا تخف انك انت الاعلى ان يدل على انه كان
عاصيا في خوفه وذلك طعن في الانبياء ويجب في قوله تعالى في ابراهيم عليه السلم حيث قالت الملائكة له لا تخف في قصة العجل المشوي مثل ذلك وفي قولهم للوط عليه السلم لا تخف ولا
تحزن انا منجوك واهلك مثل ذلك فاذا قالوا ان ذلك الخوف انما حصل بمقتضى البشرية وانما ذكر الله تعالى قوله لا تخف ليفيد الامن وفراغ القلب قلنا الجواب في هذه المسئلة
كذلك فان قالوا اليس انه تعالى قال والله يعصمك من الناس فكيف خاف مع سماع هذه الآية فنقول هذه الآية انما نزلت في المدينة وهذه الواقعة سابقة على نزولها وايضا
فهب انه كان آمنا من القتل ولكنه ما كان آمنا من الضرب والجرح والايلام الشديد والعجب منهم فانا لو قدرنا ان ابا بكر ما كان خائفا لقالوا انه فرح بسبب وقوع الرسول
في البلاء ولما خاف ابو بكر قالوا هذا السؤال الركيك وذلك يدل على انهم لا يطلبون الحق وانما مقصودهم محض الطعن والجواب عن الثاني ان الذي قالوه اخس من شبهات
السوفسطائية وان ابا بكر لو كان قاصدا له لصاح بالكفار عند وصولهم الى الغار ولقال نحن ههنا ولقال عبد الرحمن واسماء للكفار نحن نعرف مكان محمد فندلكم عليه
نسال الله تعالى العصمة من عصبية تحمل الانسان على مثل هذا القول الركيك والجواب عن الثالث انا لا ننكر ان اضطجاع علي بن ابي طالب عليه السلم في تلك الليلة على فراش رسول الله
عليه الصلوة والسلم طاعة عظيمة ومنصب رفيع الا انا ندعي ان مصاحبة ابي بكر مع الرسول اعلى منه واشرف ويدل عليه وجوه الاول ان ابا بكر كان حاضرا في خدمة رسول الله
وعلي كان غائبا والحاضر اعلى حالا من الغائب والثاني ان عليا ما تحمل المحنة الا في تلك الليلة اما بعدها لما عرفوا ان محمدا غاب تركوه ولم يتعرضوا له واما ابو بكر فانه بسبب كونه
مع محمد عليه الصلوة والسلم لبث اياما في الغار وكان ابدا في المحنة فكان بلاؤه اشد والثالث ان ابا بكر كان مشهورا فيما بين الناس بانه يرغب الناس في دين محمد عليه الصلوة والسلم
ويدعوهم اليه وشاهدوا منه انه دعا جماعة من اكابر الصحابة الى ذلك الدين وانهم انما قبلوا ذلك الدين بسبب دعوته وكان يخاصم الكفار بقدر الامكان وكان يذب عن الرسول عليه
الصلوة والسلم بالنفس والمال واما علي عليه السلم فانه كان في ذلك الوقت صغير السن وما ظهر منه لا دعوة بالدليل والحجة ولا جهاد بالسيف والسنان لان محاربته مع الكفار انما
ظهرت بعد انتقالهم الى المدينة بمدة مديدة فحال الهجرة ما ظهر منه شيء من هذه الاحوال واذا كان الامر كذلك كان غضب الكفار على ابي بكر لا محالة اشد من غضبهم على علي
ولهذا السبب فانهم لما عرفوا ان المضطجع على ذلك الفراش علي لم يتعرضوا له البتة ولم يقصدوه بضرب ولا الم فعلمنا ان خوف ابي بكر على نفسه بسبب خدمة محمد عليه الصلوة والسلم
كان اشد من خوف علي فكانت تلك الدرجة افضل واكمل فهذا ما نقوله في هذا الباب على سبيل الاختصار اما قوله تعالى وايده بجنود لم تروها فاعلم ان تقدير الآية ان
يقال الا تنصروه فالله نصره وذلك بدليل صورتين الاولى انه قد نصره في واقعة الهجرة اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان
الله معنا فانزل الله سكينته عليه والصورة الثانية وايده وهي المراد من قوله وايده بجنود لم تروها فقوله وايده بجنود لم تروها معطوف على قوله فقد نصره الله اذ
اخرجه الذين كفروا ثم قال تعالى وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والمعنى انه تعالى جعل بهم بذلك كلمة الكفر سافلة دنية حقيرة وكلمة الله هي العليا اي
قول لا اله الا الله قال الواحدي والاختيار في قوله وكلمة الله الرفع وهي قراءة العامة على الاستيناف على الانفراد وقرئ وكلمة الله بالنصب ولا احب هذه القراءة لانا لو نصبنا
لكان الاجود ان يقال وكلمته هي العليا الا ترى انك تقول اعتق ابوك غلامه ولا تقول اعتق ابوك غلام ابيك والله عزيز حكيم اي قاهر غالب لا يفعل الا الصواب
قوله تعالى **انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون** اعلم انه تعالى لما توعد من لا ينفر مع الرسول
عليه الصلوة والسلم وضرب له من الامثال ما وصفنا اتبعه بهذا الامر الجازم فقال انفروا خفافا وثقالا والمراد انفروا سواء كنتم على الصفة التي يخف عليكم الجهاد او على الصفة التي

شغل وهذا الوصف يدخل تحته اقسام كثيرة والمفسرون ذكروها فالاول خفافا في النفور لنشاطكم وثقالا عنه لمشقته عليكم الثاني خفافا لقلة عيالكم وثقالا لكثرتهم
الثالث خفافا من السلاح وثقالا منه الرابع ركبانا ومشاة الخامس شبانا وشيوخا السادس مهازيل وسمانا السابع صحاحا ومراضا والصحيح ما ذكرنا اذ الكل داخل
فيه لان الوصف المذكور وصف كلي يدخل فيه كل هذه الجزئيات فان قيل اتقولون ان هذا الامر يتناول جميع الناس حتى العاجزين قلنا ظاهره يقتضي ذلك عن ابن مكتوم انه قال
لرسول الله صلى الله عليه وسلم على انفر قال نعم انت خفيف او ثقيل فرجع الى اهله ولبس سلاحه ووقف بين يديه فنزل قوله ليس على الاعمى حرج وقال مجاهد ان ابا ايوب
شهد بدرا مع الرسول عليه الصلوة والسلام ولم يتخلف عن غزوات المسلمين ويقول قال الله تعالى انفروا خفافا وثقالا فلا اجدني الا خفيفا وثقيلا وعن صفوان بن عمرو
والي حمص فلقيت شيخا قد سقط حاجباه من اهل دمشق على راحلته يريد الغزو فقلت يا عم انت معذور عند الله فرفع حاجبيه فقال يا ابن اخي استنفرنا الله
خفافا وثقالا الا انه من احبه الله ابتلاه وعن الزهري خرج سعيد بن المسيب الى الغزو وقد ذهبت احدى عينيه فقيل انك صاحب ضرر فقال استنفر الله الخفيف
والثقيل فان عجزت عن الجهاد كثرت السواد وحفظت المتاع وقيل للمقداد بن الاسود وهو يريد الغزو انت معذور فقال انت علينا سورة براءة انفروا خفافا وثقالا
الا انه من احبه الله ابتلاه وعن الزهري خرج سعيد بن المسيب الى الغزو وقد ذهبت احدى عينيه واعلم ان القائلين بهذا القول الذي قررناه يقولون هذه الاية منسوخة بقوله تعالى
وما كان المؤمنون لينفروا كافة وقال آخرون انفقوا على ان هذه الايات نزلت في غزوة تبوك واتفقوا على انه عليه السلام خلف النساء وخلف من الرجال اقواما وذلك يدل
على ان هذا الوجوب ليس على الاعيان لكنه من فروض الكفايات فمن امره الرسول عليه الصلوة والسلام بان يخرج لزمه ذلك خفافا وثقالا ومن امره بان يبقى هناك لزمه ان يبقى
وان يترك السفر وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى التزام النسخ ثم قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله وفيه قولان الاول انه يدل على ان الجهاد انما
على من له المال والنفس فيدل على من لم يكن له سلامة صالحة للجهاد ولا مال يتقوى به على تحصيل الات الجهاد لا يجب عليه الجهاد والقول الثاني ان الجهاد يجب بالنفس اذا انفرد
عليه وبالمال اذا ضعف عن الجهاد بنفسه فيلزم على هذا القول فمن عجز ان يستنيب من يغزو ينفعه من عنده فيكون مجاهدا بماله لما تعذر عليه بنفسه وقد ذهب الى هذا
القول كثير من العلماء ثم قال تعالى ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فان قيل كيف يصح ان يقال الجهاد خير من القعود عنه ولا خير في القعود عنه والجواب عنه من وجهين الاول ان لفظ
يستعمل في معنيين احدهما يعني هذا خير من ذلك والثاني يعني انه في نفسه خير كقوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير وقوله وانه لحب الخير لشديد ويقال الثريد خير من الله اي خير
في نفسه وقد حصل من الله تعالى فقوله ذلكم خير لكم المراد هذا الوجه الثاني وعلى هذا الوجه سقط السؤال والوجه الثاني سلمنا ان المراد كونه خيرا من غيره الا ان المقدر ان
ما يستفاد بالجهاد من نعيم الاخرة خير مما يستفيده القاعد عنه من الراحة والدعة والتنعم بهما ولذلك قال تعالى ان كنتم تعلمون لان ما يحصل من الخيرات في الاخرة على الجهاد
لا يعرف الا بالتامل ولا يعرف الا المؤمن الذي عرف بالدليل ان القول بالقيمة حق وان القول بالثواب والعقاب حق وصدق قوله تعالى لو كان عرضا قريبا وسفرا
قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون اعلم انه تعالى لما بالغ
في ترغيبهم في الجهاد ولو كان قد ذكر قوله يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض عاد الى تقرير كونهم متثاقلين وبين انه اقوام كل
ما تقدم من الوعيد والحث على الجهاد في غزوة تبوك تخلفوا وبين انه لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك وفي الاية مسائل المسألة الاولى العرض ما عرض لك
من منافع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر ياكل منها البر والفاجر قال الزجاج فيه محذوف والتقدير لو كان المدعو اليه سفرا قاصدا فحذف اسم كان لدلالة ما تقدم عليه
قوله وسفرا قاصدا قال الزجاج سهلا قريبا وانما قيل لمثل هذا قاصد لان المتوسط بين الافراط والتفريط له مقتصد قال الله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد وتحقيقه
ان المتوسط بين الكثرة والقلة يقصده كل احد فسمي قاصدا وتفسير القاصد ذو قصد كقولهم لابن وتامر ورابح قوله ولكن بعدت عليهم الشقة قال الليث الشقة بعد مسير الارض
يقال شقة شاقة والمعنى بعدت عليهم المسافة البعيدة والسبب في هذا الاسم انه يشق على الانسان سلوكها ونقل صاحب الكشاف عن عيسى بن عمر انه قرا بعدت عليهم الشقة بكسر
العين والشين المسألة الثانية هذه الاية نزلت في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ومعنى الكلام انه لو كانت المنافع قريبة والسفر قريبا لاتبعوك طمعا منهم في الفوز
بتلك المنافع ولكن طال السفر وكانوا كالايسين من الفوز بالغنيمة بسبب انهم كانوا يستعظمون غزو الروم فلهذا السبب تخلفوا ثم اخبر الله تعالى انه اذا رجع من الجهاد
يجدهم يحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم اما عند ما يعاتبهم بسبب التخلف واما ابتداء على طريقة اقامة العذر ثم بين تعالى انهم يهلكون انفسهم بسبب ذلك الكذب والنفاق
وهذا يدل على ان الايمان الكاذبة توجب الهلاك ولهذا قال عليه السلام اليمين الغموس تدع الديار بلاقع ثم قال والله يعلم انهم لكاذبون في قولهم ما كنا نستطيع الخروج فانهم كانوا
مستطيعين قادرين على الخروج المسألة الثالثة دلت الاية على ان قوله انفروا خفافا وثقالا انما يتناول من كان قادرا ممكنا اذ لو لم يكن الاستطاعة معتبرة في حصول ذلك
التكليف لما امكنهم عدم الاستطاعة عذرا في التخلف المسألة الرابعة استدل ابو علي الجبائي بهذه الاية على بطلان الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يخرج الى القتال لم يكن مستطيعا
للقتال ولو كان الامر كذلك لكانوا صادقين في قولهم ما كنا نستطيع ذلك ولما كذبهم الله تعالى في هذا القول علمنا ان الاستطاعة قبل الفعل واستدل الكعبي بهذا الوجه ايضا على
نفسه ثم لا يجوز ان يكون المراد انهم ما كان لهم زاد وراحلة وانه نفس العلة واجاب بان كان من لا حصل بعذبه في ترك الخروج فمن لا استطاعة له ولي العذر وايضا الظاهر
من الاستطاعة قوة البدن دون وجود المال واذا اريد بها المال فانما يراد لانه يعين على ما يفعله الانسان بقوة البدن فلا معنى لترك الحقيقة من غير ضرورة واجاب اصحابنا بان

سلما

بان القدرة على الفعل لا تتقدم الفعل الا بوقت واحد فاما ان تتقدم عليه باوقات كثيرة فذلك ممتنع فان الانسان الجالس في مكان لا يكون قادرا في هذا الزمان ان يفعل فعلا في مكان
بعيد عنه بل انما يقدر على ان يفعل فعلا في المكان الملاصق لمكانه واذا ثبت ان القدرة عند القوم لا تتقدم الفعل الا بزمان واحد فالقوم الذين حلفوا من الرسول عليه الصلوة والسلام
ما كانوا قادرين على القاعدين اصحاب المعتزلة ليلزمهم في هذه الاية ما الزموه علينا وعند هذا يجب علينا وعليهم ان نحمل الاستطاعة على الزاد والراحلة حتى يسقط الاشكال
المسألة الخامسة قالوا الرسول اخبر عنهم انهم سيحلفون وهذا اخبار عن غيب يقع في المستقبل والامر لما وقع كما اخبر كان هذا اخبارا عن الغيب فكان معجزا والله اعلم قوله تعالى
عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين اعلم انه تعالى بين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك انه يتخلف قوم عن ذلك الغزو
وليس فيه بيان ان ذلك التخلف كان باذن الرسول عليه الصلوة والسلام ام لا فلما قال بعده عفا الله عنك دل العفو يستدعي سابقة الذنب والثاني انه قال لم اذنت لهم وهذا استفهام بمعنى
الانكار فدل هذا على ان ذلك الاذن كان معصية وذنبا قال قتادة وعمرو بن ميمون اثنان فعلهما الرسول عليه الصلوة والسلام لم يؤمر فيهما بشيء اذنه للمنافقين واخذه الفداء من
الاسارى فعاتبه الله تعالى كما تسمعون والجواب عن الاول لا نسلم ان قوله عفا الله عنك يوجب الذنب ولم لا يجوز ان يقال ان ذلك يدل على مبالغة الله تعالى في تعظيمه وتوقيره كما
يقول الرجل لغيره اذا كان معظما عنده عفا الله عنك ما صنعت في امري ورضي الله عنك ما جوابك عن كلامي وقال الا لا اعرف حتى فلا يكون غرضه من هذا الكلام الا مزيد
التبجيل والتعظيم وقال علي بن الجهم فيما يخاطب به المتوكل وقد امر بنفيه عفا الله عنك الا حرمة تجود بفضلك ان ابعد الامير عبدا اطوعه ومولى عفا ورشيدا هدى
اقبل ان الله من لم يزل يغلك ويصرف عنك الردى والجواب عن الثاني ان نقول لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله لم اذنت لهم الانكار لانا نقول اما ان يكون قد صدر
عنه ذنب في هذه الواقعة او لم يصدر عنه ذنب فان قلنا ما صدر عنه ذنب امتنع على هذا التقدير ان يقول قوله لم اذنت لهم انكارا عليه وان قال انه كان قد صدر عنه ذنب
فقوله عفا الله عنك يدل على حصول العفو عنه وبعد حصول العفو يستحيل ان يتوجه الانكار عليه فثبت ان على جميع التقادير يمتنع ان يقال ان قوله لم اذنت لهم يدل على كونه
مذنبا وهذا جواب شاف قاطع وعند هذا يحمل قوله لم اذنت لهم على ترك الاولى والا كمل لا سيما وهذه الواقعة كانت من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا المسألة الثانية
من قال ان الرسول عليه الصلوة والسلام كان يحكم بمقتضى الاجتهاد في بعض الوقايع احتج عليه بان قوله فاعتبروا يا اولي الابصار الاعتبار والاجتهاد والرسول عليه الصلوة
والسلام كان سيدهم فكان داخلا تحت هذا الامر ثم اكد ذلك بهذه الاية وقالوا اما ان يقال انه تعالى اذن له في ذلك الاذن او منعه او ما اذن له فيه وما منعه الاول
باطل والا امتنع ان يقول له لم اذنت لهم والثاني باطل ايضا لان على هذا التقدير يلزم ان يقال انه حكم بغير ما انزل الله تعالى فيلزم دخوله تحت قوله ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الفاسقون فاولئك هم الظالمون وذلك باطل بصريح العقل فلم يبق الا القسم الثالث وهو انه عليه السلام انما اذن في تلك
الواقعة من تلقاء نفسه فاما ان يكون ذلك مبنيا على الاجتهاد او ما يكون كذلك والثاني باطل لانه حكم بمجرد التشهي وهو باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة
واتبعوا الشهوات فلم يبق الا انه عليه السلام اذن في تلك الواقعة بناء على الاجتهاد وذلك يدل على انه عليه السلام كان يحكم بمقتضى الاجتهاد كان فيصل فهذا باب يدل على انه تعالى
له الحكم بالاجتهاد لانه تعالى منعه عن هذا الحكم بقوله لم اذنت لهم قلنا انه تعالى ما منعه من ذلك الاذن مطلقا لانه قال حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين
والحكم الممدود الى غاية بكلمة حتى يجب انتهاؤه عند حصول تلك الغاية فهذا يدل على ان عند حصول ذلك التبيين يرتفع ذلك المنع ويحصل الاذن في الاذن وذلك يدل
على صحة قولنا فان قالوا فلم لا يجوز ان يكون المراد من ذلك التبيين بطريق الوحي قلنا ما ذكرتموه يحتمل الا ان على هذا التقدير الذي ذكرتم يصير تكليفه ان لا يحكم البتة لان
يصير حتى يرد وظهر النص فلما ترك ذلك كان ذلك كثيرة وعلى هذا التقدير الذي ذكرنا كان ذلك خطا وانما في الاجتهاد فقد خرجت قطة ومن اجتهد فاخطا فله اجر واحد
فكان حمل الكلام عليه اولى المسألة الثالثة دلت هذه الاية على وجوب الاحتراز عن العجلة ووجوب التثبت والتاني وترك الاغترار بظواهر الامور والمبالغة في التفحص حتى يمكنه
ان يعامل كل فريق بما يستحقه من التقريب والابعاد واعلم المسألة الرابعة قال عابه الله بما تسمعون في هذه الاية ثم رخص في سورة النور فقال فاذا استاذنوك لبعض
شانهم فاذن لمن شئت منهم المسألة الخامسة قال ابو مسلم الاصفهاني قوله لم اذنت لهم ليس فيه ما يدل على ان ذلك الاذن فيماذا فيحتمل ان بعضهم استاذن في القعود فاذن
ويحتمل ان بعضهم استاذن في الخروج معه فاذن مع انه ما كان خروجهم معه صوابا لاجل انهم كانوا عيونا للمنافقين على المسلمين فكانوا يثيرون الفتن ويسعون بالباطل
فلهذا السبب ما كان خروجهم مع الرسول عليه الصلوة والسلام مصلحة قال القاضي هذا بعيد لان هذه الايات نزلت في غزوة تبوك على وجه الذم للمتخلفين والمدح للمبادرين وايضا
ما بعد هذه الاية تدل على ذم القاعدين وبيان حالهم قوله تعالى لا يستاذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله عليم
بالمتقين انما يستاذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله
انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين فيه في الاية مسئلتان المسألة الاولى قال ابن عباس لا يستاذنك اي بعد غزوة تبوك وقال الباقون هذا
العجز لان ما قبل هذه الاية وما بعدها ورد في قصة تبوك والمقصود من هذا الكلام تمييز المؤمنين عن المنافقين فان المؤمن متى امر بالخروج الى الجهاد بادر اليه ولم
يتوقف والمنافق يتوقف ويتبلد وياتي بالعلل والاعذار وهذا المقصود حاصل سواء عبر عنه بلفظ المستقبل او الماضي والمقصود انه تعالى جعل علامة النفاق
في ذلك الوقت الاستيذان المسألة الثانية قوله لا يستاذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا فيه محذوف والتقدير في ان لا يجاهدوا الا انه حسن الحذف

ثم ههنا قولان الاول اجرا هذا الكلام على ظاهره من غير اضمار آخر وعلى هذا التقدير فالمعنى ان ليس من عادة المؤمنين ان يستاذنوك في ان يجاهدوا وكان الاكابر من المهاجرين والانصار يقولون لا نستاذن النبي عليه الصلوة والسلام في الجهاد فان ربنا ندبنا اليه مرة بعد اخرى فاي فائدة في الاستيذان وكانوا بحيث لو امرهم الرسول عليه الصلوة والسلام بالقعود لشق عليهم الا ترى ان علي بن ابي طالب لما امره النبي عليه الصلوة والسلام بان يبقى في المدينة شق عليه ذلك ولم يرض الى ان قال له الرسول عليه الصلوة والسلام انت مني بمنزلة هرون من موسى والقول الثاني انه لا بد من اضمار آخر قالوا لان ترك الاستيذان على الامام في ترك الجهاد غير جائز وهؤلاء مدحهم الله تعالى في ترك الاستيذان فثبت انه لا بد من الاضمار والتقدير لا يستاذنك هؤلاء في ان لا يجاهدوا الا انه حذف حرف النفي ونظيره قوله يبين الله لكم ان تضلوا والتعويل على هذا المحذوف انما قبل الآية وما بعدها يدل على حصول هذا الذم انما كان على الاستيذان في القعود ثم قال تعالى انما يستاذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون وفيه مسائل

المسئلة الاولى بين تعالى ان الاستيذان لا يصدر الا عند عدم الايمان قد يكون بالله واليوم الآخر ثم لما كان عدم الايمان قد يكون بسبب الشك والريب وهذا يدل على ان الشاك غير مؤمن بالله تعالى وههنا سؤالات السؤال الاول ان العلم اذا كان استدلاليا كان وقوع الشك في الدليل يوجب وقوع الشك في المدلول ووقوع الشك في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل يكفي في حصول الشك في صحة الدليل وهذا يقتضي ان الرجل المؤمن اذا وقع له سؤال واشكال في مقدمة من مقدمات دليله يصير شاكا في المدلول وهذا يقتضي ان يخرج المؤمن عن ايمانه في كل لحظة بسبب كل ما خطر بباله سؤال واشكال ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان الايمان ليس على الدليل بل على التقليد فاذا دام الانسان مصرا على دينه بسبب التقليد كان مؤمنا فصارت هذه الآية دالة على ان الاصل في الايمان هو التقليد والجواب ان المسلم وان عرض له شك في بعض مقدمات دليل واحد الا ان سائر الدلائل سليمة عنده من الطعن فلهذا السبب يبقى ايمانه دائما مستمرا السؤال الثاني ان اصحابكم يقولون انا مؤمن ان شاء الله وذلك يقتضي حصول الشك والجواب انا استقصينا تحقيق هذه المسئلة في سورة الانفال في تفسير اولئك هم المؤمنون حقا

المسئلة الثانية قال الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار وهذا باطل والدليل عليه ان المنافقين كانوا يظهرون الاقرار مع انه تعالى شهد عليهم في هذه الآية بانهم ليسوا مؤمنين

المسئلة الثالثة قوله وارتابت يدل على ان محل الريب هو القلب فقط ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة والايمان ايضا هو القلب لان محل احد الضدين يجب ان يكون هو المحل للضد الآخر ولهذا السبب قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واذا كان محل المعرفة والنكرة هو القلب كان المتابع لهما في الحقيقة هو القلب والباقي يكون تبعا

المسئلة الرابعة قوله في ريبهم يترددون معناه ان الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي والاثبات غير حاكم باحد القسمين ولا جازم باحد النقيضين وتقريره ان الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون فالجازم ان كان غير مطابق فهو الجهل وان كان مطابقا فان كان بضرورة او نظر فهو العلم والا فهو اعتقاد المقلد وان كان غير جازم فان كان احد الطرفين راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وان اعتدل الطرفان فهو الريب والشك وحينئذ يبقى الانسان مترددا بين الطرفين ثم قال تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة وقرئ عده وقرئ ايضا عدة بكسر العين بغير اضافة قال ابن عباس يريد من الزاد والراحلة لان سفرهم بعيد في زمان شديد فتركهم العدة دليل على انهم ارادوا التخلف وقال الآخرون لعدم الاستطاعة اي انهم مياسير قادرون على تحصيل الاهبة والعدة ثم قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى الانبعاث الانطلاق في الامر يقال بعثت البعير فانبعث اي ثورته فثار وبعثت الانسان للنشاط والانسان لعمل الذي همه والمعنى انه تعالى كره خروجهم مع الرسول عليه الصلوة فصرفهم عنه فان قيل خروجهم مع الرسول عليه الصلوة والسلام اما ان يقال انه كان مفسدة او يقال كان مصلحة فان قلنا انه كان مفسدة فلم عاتب الرسول عليه السلم في اذنه اياهم بالقعود وان قلنا انه كان مصلحة فلم قال انه تعالى كره انبعاثهم وخروجهم والجواب الصحيح ان خروجهم مع الرسول عليه الصلوة والسلم ما كان مصلحة بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الآية بشرح تلك المفاسد وهو قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا بقي ان يقال فلما كان الاصلح ان لا يخرجوا فلم عاتب الرسول في الاذن فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال ليس في قوله لم اذنت لهم انه عليه السلم قد اذن لهم في القعود بل يحتمل ان يقال انهم استاذنوه في الخروج معه فاذن لهم فيه وعلى هذا التقدير فانه يسقط السؤال قال ابو مسلم والدليل على صحة ما قلنا ان هذه الآية دلت على ان خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل قوله لم اذنت لهم على انه اذن لهم في الخروج معه وتاكد ذلك بسائر الآيات منها قوله فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ومنها قوله سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها الى قوله قل لن تتبعونا فهذا دفع هذا السؤال على طريقة ابي مسلم والوجه الثاني من الجواب ان نسلم ان العتاب في قوله لم اذنت لهم انما توجه لانه صلى الله عليه وآله وسلم اذن لهم في القعود فنقول فذلك العتاب ما كان لان الاصل انه عليه السلم اذن لهم بذلك القعود مفسدة وبيانه من وجوه الاول انه عليه السلم اذن قبل اتمام التفحص واكمال التامل والتدبر ولهذا السبب قال تعالى لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والثاني يقدر انه عليه السلم ما كان ياذن لهم في القعود فهم كانوا يقعدون من تلقاء انفسهم وكان يصير ذلك القعود علامة على نفاقهم واذا كانوا منهم ولم يغير وافقوهم فلما اذن الرسول في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا وفاتت تلك المصالح والثالث انهم لما استاذنوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غضب عليهم وقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما حكاه الله تعالى في هذه الآية وهو قوله وقيل اقعدوا مع القاعدين ثم انهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد اذن لنا فقال تعالى لم اذنت لهم اي لم ذكرت عندهم هذا اللفظ الذي امكنهم ان يتوسلوا به الى تحصيل غرضهم والرابع ان الذين يقولون الاجتهاد غير جائز على الانبياء عليهم السلم قالوا انه انما اذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جائز لانهم لما تمكنوا من الوحي كان جاريا مجرى الاقدام على الاجتهاد مع حضور النص فكما ان هذا غير جائز فكذا ذاك

المسئلة الثانية قالت المعتزلة الآية دالة على انه تعالى كما هو موصوف بصفة المحبة فكذلك هو موصوف بصفة الكراهية بدليل قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم قال اصحابنا معنى كره الله انه اراد عدم ذلك الشيء قال البصرية العدم لا يصح ان يكون متعلق الارادة وذلك لان الارادة عبارة عن صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر والعدم نفي محض وايضا فالعدم المستمر لا تعلق للارادة به لان تحصيل الحاصل محال وجعل العدم عدما محال فثبت ان تعلق الارادة بالعدم محال فامتنع القول بان المراد من الكراهية ارادة العدم اجاب اصحابنا بان المراد من الكراهية في حق الله تعالى بانه اراد ضد ذلك الشيء فهو تعالى اراد منهم السكون فوقع التعبير عن هذه الارادة بكونه تعالى كارها لخروجهم مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

المسئلة الثالثة احتج اصحابنا في مسئلة القضاء والقدر بقوله تعالى فثبطهم اي فكسلهم وضعف رغبتهم في الانبعاث وحاصل الكلام فيه لا يتم الا اذا صرحنا بالحق وهو ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي اليه فاذا صارت الداعية فاترة مرجوحة امتنع صدور الفعل عنه ثم ان حصول تلك الداعية ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى فح لزم المقصود لان الداعية ليس الا من الله تعالى واذا حصلت تلك الفترة لزم حصول الفعل وح يصح قولنا في مسئلة القضاء والقدر ثم انه تعالى ختم الآية وقيل اقعدوا مع القاعدين وفيه مسائل

المسئلة الاولى المقصود منه التشبيه على ذمهم والحاقهم بالنساء والصبيان والعاجزين الذين شانهم القعود في البيوت وهم القاعدون والخوالف على ما ذكره في قوله رضوا بان يكونوا مع الخوالف والله اعلم

المسئلة الثانية اختلفوا في ان هذا القول لم كان يحتمل ان يكون القائل لذلك هو الشيطان على سبيل الوسوسة ويحتمل ان يكون بعضهم قال ذلك لبعض او الاجتماع على التخلف لانه من شنوعا الفساد يجب التكثير باشكاله ويحتمل ان يكون القائل هو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما اذن لهم نعاتبه الله تعالى ويحتمل ان يكون القائل هو الله سبحانه وتعالى فذكر خروجهم للافساد فكان المراد كره الله انبعاثكم على هذا الوجه وامركم بالقعود عن الخروج المخصوص بين ذلك بقوله تعالى بعد ذلك لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا والله اعلم قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين اعلم انه تعالى بين في هذه الآية انواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلثة الاول قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيه مسائل

المسئلة الاولى الخبال الشر والفساد في كل شيء ومنه يسمى العته بالخبل والمعتوه بالمخبول وللمفسرين عبارات قال الكلبي الا شرا وقال يمان الا مكرا وقيل الا خبالا وقال الضحاك الا غدرا وقيل الخبال الاضطراب في الراي وذلك بتزيين امر لقوم وتقبيحه لقوم آخرين ليتخلفوا ويتفرق كلمتهم

المسئلة الثانية قال بعض النحويين الا خبالا من الاستثناء المنقطع والتقدير ما زادوكم قوة ولكن طلبوا لكم الخبال وهذا بعيد لان الاستثناء المنقطع هو ان لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقولك ما في الدار خيل الا حمارا وههنا المستثنى منه غير مذكور والالو تكن وضع الاستثناء من اعم العام الذي هو الشيء فكان الاستثناء متصلا والتقدير ما زادوكم شيئا الا خبالا

المسئلة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى بين في الآية الاولى انه كره انبعاثهم وبين في هذه الآية انما كره ذلك الانبعاث لكونه مشتملا على هذا الخبال والشر والفتنة وذلك يدل على انه تعالى يكره الشر والفتنة والفساد على الاطلاق ولا يرضى الا بالخير ولا يريد الا الطاعة النوع الثاني من المفاسد الناشئة من خروجهم قوله تعالى ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفي الايضاع قولان نقلهما الواحدي الاول وهو قول اكثر اهل اللغة ان الايضاع حمل البعير على العدو ولا يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا وقال وضع البعير اذا عدا واوضعه الراكب اذا حمله على العدو وقال الفراء العرب تقول وضعت الناقة واوضع الراكب وربما قالوا للراكب وضع والقول الثاني وهو قول الاخفش وابي عبيد انه يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا من غير ان يراد انه اوضع ناقته وروى ابو عبيد ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم افاض من عرفة وعليه السكينة واوضع في وادي محسر وقال لبيد ارانا موضعين لامر غيب ونسحر بالطعام وبالشراب اراد مسرعين ويجوز ان يريد موضعين الابل لانه لم يرد السير في الطريق وقال عمرو بن ابي ربيعة تبالهن بالعرفان لما عرفنني وقلن امرؤ باغ اكل واوضعا قال الواحدي والآية تشهد لقول الاخفش وابي عبيد واعلم ان على القولين فالمراد من الآية السعي بين المسلمين بالضرب والنميمة فانا اعتبرنا القول الاول كان المعنى ولاوضعوا ركائبهم بينكم والمراد الاسراع بالنميمة لان الراكب اسرع من الماشي وان اعتبرنا القول الثاني كان المراد انهم يسرعون في هذا الضرب

المسئلة الرابعة نقل صاحب الكشاف عن ابن الزبير انه قرا ولاوفضوا من رفضت الناقة رفضا اذا اسرعت وارفضتها انا ولاوفضوا فان قيل كيف كتب في المصحف ولا اوضعوا بزيادة الالف اجاب صاحب الكشاف بان الفتحة كانت تكتب الفا قبل الخط العربي والخط العربي اخترع قريبا من نزول القرآن وقد بقي من ذلك الالف اثر في الطباع فكتبوا صورة الهمزة الفا وفتحتها الفا اخرى ونحوه ولا اذبحنه

المسئلة الخامسة قوله خلالكم اي فيما بينكم ومنه قوله وفجرنا خلالهما نهرا وقوله فجاسوا خلال الديار واصله من الخلل وهو الفرجة بين الشيئين وجمعه خلال ومنه قرئ فترى الودق يخرج من خلاله وقرئ من خلله وهي مخارج صب القطر وقال الاصمعي تخللت القوم اذا دخلت بين خللهم وخلالهم ويقال جلسنا خلال البيوت وخلال الدور اي جلسنا بين البيوت ووسط الدور اذا عرفت هذا فنقول قوله ولاوضعوا خلالكم اي بالنميمة والافساد وقوله يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم قال الاصمعي يقال ابغني كذا اي اطلب لي ومعنى ابغني وابغ لي سواء واذا قال ابغني فمعناه اعني على بغيتي ومعنى الفتنة ههنا افتراق الكلمة وظهور التشويش واعلم ان حاصل الكلام هو انه لو خرجوا فيهم ما زادوهم الا خبالا والخبال هو الافساد الذي يوجب اختلاف الراي وهو من اعظم الامور التي يجب الاحتراز عنها في الحروب لان عند حصول الاختلاف في الراي يحصل الانهزام والانكسار على اسهل الوجوه ثم بين تعالى انهم لا يقتصرون على ذلك بل يمشون بين الاكابر بالنميمة فيكون الافساد اكثر وهو المراد بقوله ولاوضعوا خلالكم واما النوع الثالث وهو قوله وفيكم سماعون لهم ففيه قولان الاول المراد فيكم عيون لهم ينقلون اليهم ما يسمعون منكم وهذا قول مجاهد وابن زيد والثاني قال قتادة منكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم فاذا القوا اليهم انواعا من الكلمات الموجبة للضعف قبلوها وفتروا بسببها عن القيام بامر الجهاد كما

فان قيل كيف يجوز ذلك على المؤمنين مع قوة دينهم ونيتهم في الجهاد قلنا لا يمتنع فيمن قرب عهده بالاسلام ان يؤثر قول المنافقين فيهم ولا يمتنع كون بعض الناس مجبولين على الجبن وضعف
القلب فيؤثر قولهم فيهم ولا يمتنع ان يكون بعض المسلمين من اقارب رؤساء المنافقين فينظرون اليهم بعين الاجلال والتعظيم فلهذا السبب يؤثر قول اولئك الاكابر من المنافقين فيهم
ايضا ان قالوا المنافقون كانوا على قسمين منهم من يقتصر على النفاق ولا يسعى في الارض بالفساد ثم ان الفريق الثاني يحملهم على السعي بالفساد بسبب القاء الشبهات والا
اليهم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله والله عليم بالظالمين الذين ظلموا انفسهم بسبب كفرهم ونفاقهم وظلموا غيرهم بسبب انهم سعوا في القاء غيرهم في وجوه الافات والمخافات
قوله تعالى لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني الا في الفتنة
سقطوا وان جهنم لمحيطة بالكافرين ☆ اعلم ان المذكور في هذه الاية نوع آخر من مكر المنافقين وخبث باطنهم فقال لقد ابتغوا الفتنة من قبل اي من قبل واقعة تبوك قال
ابن جريج هم اثنا عشر رجلا من المنافقين وقفوا على ثنية الوداع ليلة العقبة ليفتكوا بالنبي عليه الصلاة والسلام وقيل المراد ما فعله عبد الله بن ابي يوم احد حين انصرف عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع اصحابه وقيل طلبوا صد اصحابك عن الدين وردهم الى الكفر وتخذيل الناس عنك ومعنى الفتنة هو الاختلاف الموجب للفرقة بعد الالفة
وهو الذي طلبه المنافقون للمسلمين فسلمهم الله منهم وقوله وقلبوا لك الامور وتقليب الامر تصريفه وترديده لاجل التدبر والتامل فيه يعني اجتهدوا في الحيلة عليك والكيد بك
يقال للرجل المتصرف في وجوه الحيل فلان حول قلب اي يتقلب في وجوه الحيل ثم قال تعالى حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون والمعنى ان هؤلاء المنافقين كانوا مواظبين
على وجوه الكيد والمكر واثارة الفتنة وتنفير الناس عن قبول الدين حتى جاء الحق الذي كان في حكم الذاهب والمراد منه القرآن ودعوة محمد عليه الصلاة والسلام وظهر امر الله
الذي كان كالمستور والمراد بالامر الاسباب التي اظهرها الله تعالى وجعلها مؤثرة في قوة شرع محمد عليه الصلاة والسلام وهم لها كارهون اي وهم لمجيء هذا الحق والظهور امر الله
كارهون وفيه تنبيه على انه لا اثر لمكرهم وبغيهم في اثارة الفتنة والشر فانهم منذ كانوا في طلب هذا المكر والكيد فالله تعالى رده في نحرهم وقلب مرادهم
بضد مقصودهم فلما كان الامر كذلك في الماضي فكذا يكون في المستقبل ثم قال تعالى ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني يريد ائذن لي في القعود ولا تفتني بسبب الامر
بالخروج وذكروا في قوله ولا تفتني وجوها الاول ولا تفتني اي لا توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تاذن لي فانك ان منعتني من القعود وقعدت بغير اذنك وقعت في الاثم وعلى هذا التقدير يحتمل
ان يكونوا ذكروه على سبيل السخرية وان يكونوا ايضا ذكروه على سبيل الجد بان كان ذلك المنافق ما كان يغلب على ظنه كون محمد عليه الصلاة والسلام صادقا وان كان غير قاطع به
والثاني لا تفتني اي لا تلقني في الهلاك فان الزمان زمان شدة الحر ولا طاقة لي به والثالث لا تفتني فاني ان خرجت معك هلك مالي وعيالي والرابع قال الجد بن قيس
قد علمت الانصار اني مستهتر بالنساء فلا تفتني ببنات الاصفر يعني نساء الروم ولكني اعينك بمال فاتركني وقوله الا في الفتنة سقطوا والمعنى انهم يحترزون
عن الوقوع في الفتنة وهم في الحال وقعوا في الفتنة فان اعظم الفتن الكفر بالله ورسوله والتمرد عن قبول التكليف وايضا فهم يبقون خائفين من المسلمين خائفين من ان يفضحهم الله تعالى
وينزل آيات في شرحهم وفي مصحف ابي سقط لان من موحدة اللفظ مجموعة المعنى قال اهل المعاني وفيه تنبيه على ان من عصى الله لغرض فانه تعالى يبطل عليه ذلك الغرض الا ترى
ان القوم اذا اختاروا القعود لئلا يقعوا في الفتنة والله تعالى بين انهم في عين الفتنة واقعون ساقطون ثم قال وان جهنم لمحيطة بالكافرين قيل انها تحيط بهم يوم
القيامة وقيل ان اسباب تلك الاحاطة حاصلة في الحال فكانهم في وسطها وقال حكماء الاسلام انهم كانوا محرومين عن نور معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
ما كانوا يعتقدون لانفسهم كمالا وسعادة سوى الدنيا وما فيها من المال والجاه ثم انهم اشتهروا فيما بين الناس بالنفاق والطعن في الدين وقصد الرسول بكل سوء وكانوا يشاهدون
ان دولة الاسلام ابدا في الترقي والاستعلاء والتزيد وكانوا في اشد الخوف على انفسهم واولادهم واموالهم والحاصل انهم كانوا محرومين عن السعادات الروحانية وكانوا
في اشد الخوف بسبب الاحوال العاجلة والخوف الشديد مع الجهل الشديد اعظم انواع العقوبات الروحانية فعبر الله تعالى عن تلك الاحوال بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين
قوله تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة يقولوا قد اخذنا امرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون ☆ قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا
هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون ☆ اعلم ان هذا نوع آخر من كيد المنافقين ومن خبث بواطنهم والمعنى ان تصبك في بعض الغزوات حسنة سواء كان ظفرا او غنيمة او كان انقياد
بعض ملوك الاطراف تسؤهم ذلك وان تصبك مصيبة من نكبة وشدة ومكروه يفرحوا بها ويقولوا قد اخذنا امرنا من قبل الذي نحن مشهورون به وهو الحذر والتيقظ
والعمل بالحزم من قبل اي من قبل ما وقع وتولوا عن مقام التحدث بذلك والاجتماع الى اهاليهم وهم فرحون مسرورون ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه ان الحسنة في يوم بدر والمصيبة في
يوم احد فان ثبت بخبر ان هذا هو المراد وجب المصير اليه والا فالواجب حمله على كل حسنة وعلى كل مصيبة اذ الصفة التي ذكرها الله تعالى هنا ثم قال تعالى قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا
هو مولانا وفيه اقوال الاول ان المعنى انه لن يصيبنا خير ولا شر ولا خوف ولا رجاء ولا شدة ولا رخاء الا وهو مقدر علينا مكتوب عند الله وكونه مكتوبا عند الله تعالى
يدل على كونه معلوما عند الله مقضيا به من عند الله فان ما سواه ممكن والممكن لا يترجح الا بترجيح الواجب فالممكنات باسرها منتهية الى قضائه وقدره واعلم ان اصحابنا
يتمسكون بهذه الاية في ان قضاء الله شامل لكل المحدثات وان تغير الشيء عما قضى الله تعالى به محال وتقرير هذا الكلام من وجوه احدها ان الموجود اما واجب واما ممكن والممكن
لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فوجب انتهاؤه الى ترجيح الواجب لذاته ومتى ثبت هذا ظهر ان كل الاشياء واجبة فواحد منها واجب لذاته وما سواه فواجب بايجاده وتاثيره وتكوينه
ولهذا المعنى قال عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة وثانيها ان الله تعالى لما كتب جميع الاحوال في اللوح المحفوظ فقد علمها وحكم بها فلو وقع الامر بخلافه لزم انقلاب العلم جهلا والحكم

الصدق كذبا وكل ذلك محال [illegible] في شرح هذه المناظرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان قيل انه تعالى لما ذكر هذا الكلام تسلية
للرسول عليه الصلاة والسلام في فرحهم بحزنه ومكارهه فاي تعلق لهذا المذهب بذلك قلنا السبب فيه قوله عليه السلام من علم سر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه اذا علم الانسان ان الذي
وقع امتنع ان لا يقع زالت المنازعة عن النفس وحصل الرضى به القول الثاني في تفسير هذه الاية ان يكون المراد لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي في عاقبة امرنا من الظفر بالعدو والاستيلاء
عليهم والمقصود ان يظهر للمنافقين ان احوال الرسول عليه السلام وان كانت مختلفة في السرور والغم الا ان العاقبة الدولة لهم والفتح والظفر والنصر من جانبهم فيكون ذلك قاطعا للمنافقين
ورادا عليهم في ذلك الفرح والقول الثالث قال الزجاج المعنى انا ان صرنا مغلوبين صرنا مستحقين للثواب في الآخرة وان صرنا غالبين صرنا مستحقين للمال الكثير والثناء الجميل في الدنيا واذا كان الامر كذلك صارت
تلك المصائب والمحن في جنب هذا الفوز بالدرجات العالية متحملة وهذه الاقوال وان كانت محتملة حسنة الا ان الحق الصحيح هو الاول ثم قال تعالى هو مولانا والمراد منه ما تقوله
اصحابنا انه تعالى يحسن منه التصرف في اهل العالم كيف شاء واراد لاجل انه مالك لهم وخالق لهم وانه لا اعتراض عليه في شيء من افعاله فهذا الكلام انما ينطبق على ما تقدم لا كما
انه تعالى لو اوصل الى بعض عبيده ويحسن منه تعالى تلك التصرفات بمجرد كونه مولى لهم ولا اعتراض لاحد عليه في شيء من افعاله ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون ومعناه انه لم
يجب عليه لاحد من عبيده شيء من الاشياء ولا امر من الامور الا انه مع هذا عظيم الرحمة كثير الفضل والاحسان فوجب ان لا يتوكل الا عليه وان لا يقطع طمعه الا من فضله ورحمته
لان قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر وهذا كالتنبيه على ان حال المنافقين بالضد من ذلك وانهم لا يتوكلون الا على الاسباب الدنيوية واللذات العاجلة الفانية
قوله تعالى قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده او بايدينا فتربصوا انا معكم متربصون
اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين وذلك لان المسلم اذا ذهب الى الغزو فان صار مغلوبا مقتولا فاز بالاسم الحسن في الدنيا والثواب العظيم الذي
اعده الله تعالى للشهداء في الآخرة وان صار غالبا فاز بالمال الحلال في الدنيا والاسم الجميل وهو الرجولية والشوكة والقوة وفي الآخرة بالثواب العظيم واما المنافق اذا قعد في بيته
فهو في الحال مذموم منسوب الى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالامور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيها النسوان والصبيان والعاجزون من الناس
ثم يكونون ابدا خائفين على انفسهم واولادهم واموالهم فان ماتوا فقد انتقلوا الى العذاب الدائم في القيامة وان اذن الله في قتلهم وقعوا في القتل والاسر والنهب وانتقلوا
من الدنيا الى عذاب النار والمنافق لا يتربص بالمؤمن الا احدى الحالتين المذكورتين وكل واحد منهما في غاية الجلالة والرفعة والشرف والمسلم يتربص بالمنافق احدى الحالتين المذكورتين
اعني البقاء في الدنيا مع الخزي والذل والهوان ثم الانتقال الى عذاب القيامة والوقوع في القتل والنهب مع الخزي والذل وكل واحد من هاتين الحالتين في الخساسة والدناءة ثم قال
للمنافقين فتربصوا بنا احدى الحالتين الشريفتين انا معكم متربصون وقوعكم في احدى الحالتين الخسيستين الرذيلتين قال الواحدي يقال فلان يتربص بفلان الدوائر
اذا كان ينتظر وقوع مكروه به وهذا سبق الكلام وقال اهل المعاني التربص التمسك بما ينتظر في مجيء حينه ولذلك قيل فلان يتربص بطعام كذا اذا تمسك به الى حين زيادة سعره
والحسنى تانيث الاحسن واختلفوا في تفسير قوله تعالى بعذاب من عنده او بايدينا باذن لنا في قتلكم وقيل بعذاب من عند الله يتناول عذاب الدنيا وعذاب الآخرة او بايدينا بالقتل
فان قيل اذا كانوا منافقين لا يحل قتلهم مع اظهارهم الايمان فكيف يقول الله تعالى ذلك قلنا قال الحسن المراد بايدينا ان نظهر نفاقكم لانكم اذا اظهرتم كانوا كسائر المشركين في
كونهم حربا للمسلمين وقوله فتربصوا وان كان صيغة الامر الا ان المراد منه التهديد كما في قوله تعالى في [illegible] قوله تعالى قل انفقوا طوعا او كرها لن
تقبل منكم انكم كنتم قوما فاسقين ☆ وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا ياتون الصلاة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا
وهم كارهون ☆ اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان عاقبة هؤلاء المنافقين هي العذاب في الدنيا وفي الآخرة بين في هذه الاية انهم وان اتوا بشيء من اعمال البر فانهم لا ينتفعون به في الآخرة
والمقصود بيان ان اسباب العذاب في الدنيا والآخرة مجتمعة في حقهم وان اسباب الراحة والخير زائلة عنهم في الدنيا وفي الآخرة وفيه مسائل المسألة الاولى قرا حمزة والكسائي
كرها بضم الكاف هاهنا وفي النساء والاحقاف وقرا عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم من المشقة وفي النساء والتوبة بالفتح من الاكراه والباقون بفتح الكاف في جميع ذلك قيل هما
لغتان وقيل بالضم المشقة وبالفتح ما اكره عليه المسألة الثانية قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في الجد بن قيس حين قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ائذن لي في القعود وهذا مالي اعينك به
واعلم ان السبب وان كان خاصا الا ان الحكم عام فقوله انفقوا طوعا او كرها وان كان لفظه لفظ الامر الا ان معناه معنى الشرط والجزاء والمعنى سواء انفقتم طائعين او مكرهين فلن يقبل
ذلك منكم واعلم ان الامر والخبر متقاربان فيجوز اقامة كل واحد منهما مقام الآخر اما اقامة الامر مقام الخبر فكما هاهنا وكما في قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم وفي قوله قل من كان
في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا واما اقامة الخبر مقام الامر فكما في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وقال الشاعر اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا
ولا مقلية ان تقلت وقوله طوعا او كرها يريد طائعين او كارهين وفيه وجهان الاول طائعين من غير الزام من الله ورسوله وسمي الالزام اكراها لانهم منافقون فكان الزام
الله اياهم الانفاق شاقا عليهم كالاكراه والثاني ان يكون التقدير طائعين من غير اكراه من رؤسائكم لان رؤساء اهل النفاق يحملون الاتباع على الانفاق لما يرون من المصلحة فيه
او مكرهين من جهتهم ثم قال لن يتقبل منكم ويحتمل ان يكون المراد ان الرسول عليه الصلاة والسلام لا يقبل تلك الاموال منهم ويحتمل ان يكون المراد انه لا يصير مقبولا عند الله تعالى
ثم قال انكم كنتم قوما فاسقين وهذا اشارة الى ان عدم القبول معلل بكونهم فاسقين قال الجبائي دلت الاية على ان الفسق يحبط الطاعات لانه تعالى بين ان نفقتهم لا تقبل البتة وعلل ذلك
بكونهم فاسقين ومعنى القبول هو ايجاب الثواب على الفعل فاذا لم يقبل ذلك كان معناه انه لا ثواب ولا مدح فلما علل ذلك بالفسق دل على ان الفسق يؤثر في ازالة هذا المعنى ثم ان الجبائي اكد

بالتسليم المشهور في هذه المسألة وهو ان الفسق يوجب الذم والعقاب الدائمين والطاعة توجب المدح والثواب الدائمين والجمع بينهما محال فكان الجمع بين حصول استحقاق
محالا واعلم انه كان الواجب ان لا نذكر هذا الاستدلال ابدا لان الله تعالى حكى هذه الشبهة على ابلغ الوجوه وهو قوله وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله و
رسوله وكذا وكذا فبين تعالى بصريح هذا اللفظ انه لا مؤثر في منع قبول هذه الاعمال الا الكفر وعند هذا يصير هذا الكلام من اوضح الدلائل على ان الفسق لا يحبط الطاعات
لانه تعالى لما قال انكم كنتم قوما فاسقين فكانه سائل سأل وقال ان هذا الحكم صار معللا بعموم كون تلك الاعمال فسقا او بخصوص كون تلك الاعمال موصوفة بذلك الفسق
فبين تعالى ازالة الشبهة وهو ان عدم القبول غير معلل بعموم كونه فسقا بل بخصوص وصف وهو كون ذلك الفسق كفرا فثبت ان هذا الاستدلال باطل ثم قال تعالى وما منعهم ان تقبل
منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون وفيه مسائل المسألة الاولى دل صريح هذه الاية على انه لا تأثير
للفسق من حيث هو فسق في هذا المنع وذلك تصريح ببطلان قول المعتزلة على ما لخصناه وبيناه المسألة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان منع القبول معلل بمجموع الامور
الثلاثة وهي الكفر بالله وبرسوله والاتيان بالصلوة على وجه الكسل والانفاق على سبيل الكراهية ولقائل ان يقول الكفر بالله تعالى سبب مستقل في المنع من القبول و
وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره اثر فكيف يمكن اسناد هذا الحكم الى السببين الباقيين وجوابه ان هذا الاشكال انما يتوجه على قول المعتزلة حيث قالوا ان الكفر لكونه كفرا يوجب
هذا الحكم اما عندنا فان شيئا من الافعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا البتة انما هي معرفات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال بل نقول ان هذا من اقوى الدلائل اليقينية على ان هذه
الافعال غير مؤثرة في هذه الاحكام لوجوه عائدة اليها والدليل عليه انه تعالى بين انه حصلت هذه الامور الثلثة في حقهم فلو كان كل واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم
لزم ان يجتمع على الاثر الواحد اسباب مستقلة وذلك محال لان المعلول يستغني بكل واحد عن كل واحد منها فيلزم افتقاره اليها باسرها واستغناؤه عنها باسرها وذلك محال فثبت ان القول بكون هذه الافعال
مؤثرة في هذه الاحكام يفضي الى هذا المحال فكان القول به باطلا المسألة الثالثة دلت هذه الاية على ان شيئا من اعمال البر لا يكون مقبولا عند الله تعالى مع الكفر بالله تعالى
فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قلنا وجب ان يصرف ذلك الى تاثيره في تخفيف العقاب المسألة الرابعة دلت الاية على ان الصلوة لازمة للكافر ولولا ذلك لما
ذمهم الله تعالى على فعلها على وجه الكسل فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الموجب للذم ليس هو ترك الصلوة بل الموجب للذم هو الاتيان بها على وجه الكسل جاريا مجرى سائر افعالهم
من قيام وقعود وكما لا يكون قعودهم على وجه الكسل مانعا من تقبل طاعتهم فلذلك كان يجب في صلوتهم لو لم تجب عليهم المسألة الخامسة مضى تفسير الكسالى في سورة النساء
قال صاحب الكشاف كسالى بالضم والفتح جمع كسلان نحو سكارى وغيارى في سكران وغيران قال المفسرون هذا الكسل معناه انه ان كان في جماعة صلى وان كان وحده
لم يصل واقول هذا المعنى انما اثر في منع قبول الطاعات لان هذا المعنى يدل على انه لا يصلي طاعة لامر الله تعالى وانما يصلي خوفا من مذمة الناس وهذا القدر لا يدل على الكفر
الا ان ما ذكره الله تعالى بعد ما وصفهم بالكفر دل على ان الكسل انما كان لانهم يعتقدون انه غير واجب وذلك يوجب الكفر واما قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون فالمعنى انهم لا ينفقون
لغرض طاعة الله تعالى بل رعاية للمصلحة الظاهرة وذلك لانهم يعدون الانفاق مغرما ومنعه مغنما وهذا يوجب ان يكون بالنفس طيبة عند اداء الزكاة والانفاق
في سبيل الله لان الله تعالى ذم المنافقين بكراهيتهم الانفاق وهذا قوله عليه السلام ادوا زكوة اموالكم طيبة بها نفوسكم فاذا اداها وهو كاره لذلك كان من علامات
النفاق ثم اقول حاصل هذه المباحث ان جميع الطاعات الاتيان بها لا لغرض العبودية فلا فائدة فيه بل ربما صار وبالا على صاحبه المسألة السادسة قوله وما منعهم ان تقبل
منهم نفقاتهم قرا حمزة والكسائي ان يقبل بالياء والباقون بالتاء على التانيث وجه الاول ان النفقات في معنى الانفاق كقوله فمن جاءه موعظة من ربه ومن قرا بالتاء
انه مسند الى مؤنث قال صاحب الكشاف وقرئ نفقتهم على الجمع والتوحيد وقرا السلمي ان يقبل منهم نفقاتهم على اسناد الفعل الى الله عز وجل قوله تعالى

فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون اعلم انه تعالى لما قطع في الاية
الاولى رجاء المنافقين عن جميع منافع الاخرة بين ان الاشياء التي يظنونها من باب المنافع في الدنيا فانه تعالى جعلها اسبابا يعذبهم بها في الدنيا واسبابا لاجتماع الحزن والافات
عليهم ومن تامل في هذه الاية عرف انها مرتبة على احسن الوجوه فانه تعالى لما بين قبائح افعالهم وفضائح اعمالهم بين ما لهم في الاخرة من العذاب الشديد وما لهم في الدنيا من
المحنة والبلية ثم بين بعد ذلك ان ما يفعلونه من اعمال البر لا ينتفعون به في القيمة البتة ثم بين في هذه الاية ان ما يظنون انه من منافع الدنيا فهو في الحقيقة سبب لعذابهم وبلائهم
وتشديد المحنة عليهم وعند هذا يظهر ان النفاق جالب لجميع الافات في الدين والدنيا ومبطل لجميع الخيرات في الدين والدنيا واذا وقف الانسان على هذا الترتيب عرف انه لا يمكن ترتيب
الكلام على وجه احسن من هذا ومن الله التوفيق وفيه مسائل المسألة الاولى هذا الخطاب وان كان مختصا بالرسول عليه الصلوة والسلام الا ان المراد منه كل المؤمنين اي لا ينبغي ان تعجب
هؤلاء المنافقين والكافرين باموالهم واولادهم ولا بسائر نعم الله تعالى عليهم ونظيره قوله لا تمدن عينيك المسألة الثانية الاعجاب السرور بالشيء مع نوع من الافتخار به ومع اعتقاد
انه ليس لغيره ما يساويه وهذه الحالة تدل على استغراق النفس بذلك وانقطاعه عن الله تعالى فانه لا يبعد في حكم الله تعالى ان يزيل ذلك الشيء عن ذلك الانسان ويجعله لغيره والانسان متى
كان متذكرا لهذا المعنى زال الاعجاب بالشيء ولذلك قال عليه السلام ثلث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وكان عليه السلام يقول هلك المكثرون وقال عليه السلام
ما لك من مالك الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فامضيت وذكر عبيد بن عمير ورفعه الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من كثر ماله اشتد حسابه ومن كثر تبعه كثر شياطينه
ومن ازداد من سلطان قربا ازداد من الله بعدا والاخبار المناسبة لهذا الباب كثيرة والمقصود منها الزجر عن الالتفات الى الدنيا والمنع من التهالك في حبها والافتخار بها وقال بعض المحققين

الموجودات بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام الاول الذي يكون ازليا ابديا وهو الله جل جلاله والثاني الذي لا يكون ازليا ولا ابديا وهو الدنيا والثالث الذي يكون ازليا ولا يكون ابديا وهذا محال
لانه ثبت بالدليل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والرابع الذي يكون ابديا ولا يكون ازليا وهو الاخرة وجميع المكلفين فان الاخرة لها اول وليس لها اخر وكذلك المكلف سواء كان مطيعا او
عاصيا فلحيوته اول ولا اخر لها واذا ثبت هذا ثبت ان المناسبة الحاصلة بين الانسان المكلف وبين الاخرة اشد من المناسبة بينه وبين الدنيا وظهر من هذا انه خلق للاخرة لا
للدنيا فينبغي ان لا يشتد عجبه بالدنيا وان لا يميل اليها فان المسكن الاصلي هو الاخرة لا الدنيا ثم قال تعالى انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وفيه مسائل المسألة الاولى قال النحويون
الاخر محذوف كانه قيل انما يريد الله ان يملي لهم فيها ليعذبهم ويجوز ايضا ان يكون هذه اللام بمعنى ان كقوله يريد الله ليبين لكم اي يريد الله ان يبين لكم المسألة الثانية قال مجاهد و
السدي وقتادة في الاية تقديم وتاخير والتقدير فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها في الاخرة قال القاضي ههنا سؤال وهو ان يقال المال
والولد لا يكونان عذابا بل هما من جملة النعم التي انعم الله تعالى بها على عباده فعند هذا التزم هؤلاء هذا التقديم والتاخير الا ان هذا الالتزام لا يدفع هذا السؤال لانه يقال
بعد هذا التقديم والتاخير فكيف يكون المال والولد عذابا فلا بد لهم من بعد من حذف في الكلام بان يقولوا اراد التعذيب بها من حيث كان سببا للعذاب واذا قالوا ذلك فقد استغنوا
عن التقديم والتاخير لانه يصح ان يقال يريد ليعذبهم بهما في الدنيا من حيث كانا سببا للعذاب وايضا فلو انه تعالى قال ايضا فلا تعجبك اموالهم واولادهم في الحيوة الدنيا لم يكن لهذه الاية
كثير فائدة لان من المعلوم ان الاعجاب بالمال والولد لا يكون الا في الدنيا فلا يكون في الاخرة قلت اني اقول بهذا التقديم والتاخير ليس بشيء المسألة الثالثة الاموال والاولاد يحتمل
ان يكون سببا للعذاب في الدنيا ويحتمل ان يكون سببا للعذاب في الاخرة اما كونهما سببا للعذاب في الدنيا فمن وجوه الاول ان كل من كانت محبته
للشيء اشد واقوى كان حزنه وتالم قلبه على فواته اعظم وكان خوفه على فواته اشد واصعب فالذين حصلت لهم الاموال الكثيرة والاولاد ان كانت تلك الاشياء باقية عندهم
كانوا في الم الخوف الشديد من فواتها وان فاتت وهلكت كانوا في الم الحزن الشديد بسبب فواتها فثبت ان حصول موجبات السعادات الجسمانية لا ينفك عن تالم القلب اما
بسبب خوف فواتها واما بسبب وقوع الحزن من وقوع فواتها والثاني ان هذه الاموال يحتاج الى متاعب شديدة واشق واصعب واعظم في حفظها فان حفظ المال بعد حصوله
اصعب من اكتسابه فالمشغوف بالمال والولد ابدا في تعب الحفظ والصون عن الهلاك ثم انه لا ينتفع الا بالقليل من تلك الاموال فالتعب كثير والنفع قليل والثالث ان الانسان اذا
عظم حبه لهذه الاموال والاولاد فاما ان يبقى عليه هذه الاموال والاولاد الى اخر عمره او لا يبقى بل يهلك ويبطل فان كان الاول فعند الموت يعظم حزنه ويشتد حسرته لان
مفارقة المحبوب شديدة وترك المحبوب على الاعداء اشد واشق وان كان الثاني وهو ان هذه الاشياء تهلك وتبطل حال حيوة الانسان فيعظم اسفه عليها ويشتد تالم قلبه بسببها فثبت
ان حصول الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا الرابع ان الدنيا حلوة خضرة والحواس مائلة اليها فاذا كثرت وتوالت استغرقت النفس فيها وانصرفت كليتها اليها فصار
ذلك سببا لحرمانه عن ذكر الله تعالى ثم انه يحصل في قلبه نوع قسوة وقهر وشهوة وكلما كان المال اكثر كانت تلك القسوة اقوى واليه الاشارة بقوله تعالى كلا ان الانسان ليطغى ان
راه استغنى فظهر ان كثرة الاموال والاولاد سبب قوي في ازالة حب الله وحب الاخرة عن القلب وفي حصول حب الدنيا وشهواتها في القلب فعند الموت كان الانسان ينتقل من البستان
الى السجن ومن مجالسة الاقرباء والاحباء الى مواضع الغربة والكربة فيعظم تالمه ويقوى حسرته ثم عند الحشر حلالها حساب وحرامها عقاب فثبت ان كثرة الاموال والاولاد سبب
لحصول العذاب في الدنيا والاخرة فان قيل فهذا المعنى حاصل للكل فما الفائدة في تخصيص هؤلاء المنافقين بهذا التعذيب قلنا المنافق مخصوص بزيادات في هذا الباب احدها ان
الرجل اذا امن بالله واليوم الاخر علم انه انما خلق للاخرة لا للدنيا فهذا العلم يضعف حبه للدنيا اما المنافق لما اعتقد انه لا سعادة الا في هذه الخيرات العاجلة عظمت رغبته فيها واشتد
حبه لها فكانت الالام الحاصلة بسبب فواتها اكثر في حقه واقوى عنده فهذا النوع من العذاب حاصل لهم في الدنيا بسبب حب الاموال والاولاد وثانيها ان النبي
عليه الصلوة والسلام كلفهم انفاق تلك الاموال في وجوه الخيرات وكلفهم ارسال اولادهم الى الجهاد والغزو وذلك يوجب تعريض اولادهم للقتل والقوم كانوا يعتقدون ان
محمدا عليه السلام ليس بصادق في كونه رسولا من عند الله وكانوا يعتقدون ان انفاق تلك الاموال تضييع لها من غير فائدة وان تعريض اولادهم للقتل التزام لهذا المكروه الشديد من غير
فائدة ولا شك ان هذا اشق على القلب جدا فهذه الزيادة من التعذيب كانت حاصلة للمنافقين وثالثها انهم كانوا يبغضون محمدا عليه الصلوة والسلام بقلوبهم ثم كانوا محتاجين الى
بذل اموالهم واولادهم ونفوسهم في خدمته ولا شك ان هذه الحالة شاقة شديدة ورابعها انهم كانوا خائفين من ان يفتضحوا ويظهر نفاقهم وكفرهم ظهورا تاما فيصيرون امثال
سائر اهل الحرب من الكفار ويتعرض الرسول لهم بالقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال وكانوا لتلك الاسباب خائفين من ظهور الفضيحة وكلما دعاهم الرسول عليه الصلوة والسلام خافوا من ان ذلك
لاجل وجه من وجوه مكرهم وخبثهم وكل ذلك مما توجب الم القلب ومزيد العذاب وخامسها ان كثيرا من المنافقين كان لهم اولاد اتقياء كحنظلة بن ابي عامر غسيل الملائكة وعبد الله بن عبد الله
بن ابي بن سلول بدري وكان من الله تعالى بمكان وهم خلق كثير صرفوا عن النفاق وكانوا يمقتون طريقة ابائهم في النفاق ويقدحون فيهم ويعترضون عليهم والابن اذا صار
هكذا عظم تاذي الاب به واستيحاشه منه فصار حصول اولئك الاولاد سببا لعذابهم وسادسها ان فقراء الصحابة وضعفاءهم كانوا يخرجون في خدمة رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم الى الغزوات ثم يرجعون مع الاسم الشريف والثناء العظيم والفوز بالغنائم وهؤلاء المنافقون مع الاموال الكثيرة والاولاد والاقرباء يقعدون في
زوايا بيوتهم اشباه الموتى ومع الضعفاء من الناس ثم ان الخلق ينظرون اليهم بعين المقت والازدراء والتسمية بالنفاق فكان كثرة الاموال والاولاد يصير سببا لحصول
هذه الاحوال القبيحة فبهذه الوجوه المذكورة اموالهم واولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا عليهم المسألة الرابعة احتج اصحابنا في اثبات ان كل ما دخل في الوجود فهو مراد الله تعالى

بقوله تعالى وتزهق انفسهم وهم كافرون قالوا لان معنى الاية ان الله تعالى اراد ازهاق انفسهم مع الكفر ومن اراد ذلك فقد اراد الكفر اجاب الجبائي عنه فقال معنى الاية انه تعالى اراد زهاق
انفسهم حال ما كانوا كافرين وهذا لا يقتضي كونه تعالى مريدا للكفر الا ترى ان المريض قد يقول للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي فنفس الارادة لا توجب كونه مريدا للمرض
وقد يقول للطبيب اريد ان تسطح جراحتي وهذا لا يقتضي كونه مريدا لحصول تلك الجراحة وقد يقول السلطان لعسكره اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحرب وهذا لا يدل على كونه
مريدا لذلك الحرب فكذا هاهنا والجواب ان الذي قاله المريض عجيب وذلك لان جميع تلك الامثلة التي ذكرها حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو انه يريد ازالة ذلك الشيء فاذا
قال المريض للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي كان معناه اريد ان تسعى في ازالة مرضي واذا قال اريد ان تسطح جراحتي كان معناه اريد ان تزيل عني هذه الجراحة واذا قال
السلطان اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحرب كان معناه طلب ازالة تلك المحاربة وابطالها واعدامها فثبت انه في كل هذه الامثلة المراد والمطلوب اعدام الشيء وازالته
فيمتنع ان يكون وجوده مرادا بخلاف هذه الاية وذلك لان ازهاق نفس الكافر ليس عبارة عن ازالة كفره وليس ايضا مستلزما لتلك الازالة بل هما امران متباينان لا
منافاة بينهما البتة فلما ذكر الله تعالى في هذه الاية انه اراد ازهاق انفسهم حال كونهم كافرين لزم ذلك لان الازهاق كما انه لو قال اريد ان القى فلانا حال كونه في الدار فانه يقتضي كونه
مريدا لكونه في الدار فانه يقتضي وتمام التحقيق في هذا التقرير ان الازهاق في حال الكفر يمتنع حصوله الا حال حصول الكفر ومريد الشيء مريد له ولما هو من ضروراته فلما
اراد الازهاق حال الكفر وثبت ان الازهاق حال الكفر يمتنع حصوله الا عند حصول الكفر وثبت ان من اراد شيئا فقد اراد جميع ما هو من ضروراته لزم كونه تعالى مريدا
لذلك الكفر وثبت ان الامثلة التي اوردها الجبائي محض التمويه والله اعلم قوله تعالى **ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون لو يجدون ملجا
او مغارات او مدخلا لولوا اليه وهم يجمحون** اعلم انه تعالى لما بين كونهم مستجمعين لكل مصائب الاخرة والدنيا خائبين عن جميع مناقب الاخرة والدنيا عاد الى ذكر قبائحهم و
فمنها اقدامهم على الايمان الكاذبة فقال ويحلفون بالله اي المنافقون للمؤمنين اذا جاؤهم انهم لمنكم اي على دينكم ثم قال تعالى وما هم منكم اي ليسوا على دينكم ولكنهم قوم يفرقون
القتل فاظهروا الايمان واسروا النفاق وهو كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم والفرق الخوف ومنه يقال رجل فروقة وهو الشديد
الخوف ومنها انهم لو يجدوا مفرا يتحصنون فيه آمنين على انفسهم لهربوا اليه ولفارقوكم فلا تظنوا ان موافقتهم اياكم في الدار والمسكن عن القلب فقوله لو يجدون ملجا
والملجا المكان الذي يتحصن فيه ومثله اللجا مقصورا ومهموزا واصله من الالتجاء الى كذا يلجا بفتح اللام وسكون الجيم ومثله التجا والجاته الى كذا اي جعلته مضطرا اليه
او مغارات جمع مغارة وهي الموضع الذي يغور الانسان فيه اي يستتر قال ابو عبيدة كل شيء غرت فيه فغبت فهي مغارة لك ومنه غار الماء في الارض وغارت العين قوله
مدخلا قال الزجاج اصله مدتخل والتاء بعد الدال تبدل دالا لان التاء مهموسة والدال مجهورة وهما من مخرج واحد وهو مفتعل من الدخول كالمتلج من الولوج ومعناه
المسلك الذي يندس بالدخول فيه قال الكلبي وابن زيد نفقا كنفق اليربوع والمعنى انهم لو وجدوا مكانا على احد هذه الوجوه الثلثة مع انها شر الامكنة لولوا اليه اي لرجعوا
اليه يقال ولى اليه بنفسه اذا انصرف وولى غيره اذا صرفه وقوله وهم يجمحون اي يسرعون اسراعا لا يرد وجوههم شيء ومن هذا يقال جمح الفرس وفرس جموح وهو الذي اذا حمل لم يرده
اللجام والمراد من الاية انهم من شدة تاذيهم من الرسول عليه الصلوة والسلم ومن المسلمين صاروا بهذه الحالة واعلم انه تعالى لما ذكر ثلثة اشياء وهي الملجا والمغارات
والمدخل فالاقرب ان يحمل كل واحد منها على غير ما يحمل الاخر عليه فالملجا يحمل على الحصون والمغارات على الكهوف في الجبال والمدخل على السرب تحت الارض كنحو الآبار وقال صاحب الكشاف
قرئ ملجا من لجا ومدخلا من ادخل وهو مكان يدخلون فيه انفسهم وقرا ابي بن كعب متدخلا وقرئ لوالوا اليه اي لالتجاوا وقرا انس يجمزون فسئل عنه فقال يجمحون ويجمزون
ويشتدون واحد والله اعلم قوله تعالى **ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما
آتيهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون** اعلم ان المقصود من هذا شرح نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم وهو
طعنهم في الرسول عليه السلم بسبب اخذ الصدقات من الاغنياء ويقولون انه يؤثر بها من يشاء من اقاربه واهل مودته وينسبونه الى انه لا يراعي العدل وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
قال ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم مالا اذ جاءه ابن ذي الخويصرة التميمي وهو حرقوص بن زهير اصل الخوارج فقال اعدل يا رسول
الله فقال ويلك ومن يعدل اذا لم اعدل فنزلت هذه الاية وقال الكلبي قال رجل من المنافقين يقال له ابو الجواظ لرسول الله عليه الصلوة والسلم تزعم ان الله امرك ان
تضع الصدقات في الفقراء والمساكين فلم تضعها في رعاة الشاة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ابا لك اما كان موسى عم راعيا فلما ذهب قال عليه السلم احذروا
هذا واصحابه فانهم منافقون وروى ابو بكر الاصم في تفسيره انه صلى الله عليه وسلم قال لرجل من اصحابه ما علمك بفلان قال ما لي به علم الا انك تدنيه في المجلس وتجزل
له العطا فقال عليه السلم انه منافق اداريه عن نفاقه واخاف ان يفسد علي غيره فقال لو اعطيت فلانا بعض ما تعطيه فقال انه مؤمن اكله الى ايمانه واما هذا فمنافق اداريه
عن نفاقه خوف فساده المسئلة الثانية قوله يلمزك قال الليث اللمز كالهمز في الوجه يقال رجل لمزة يعيبك في وجهك ورجل همزة يعيبك بالغيب وقال الزجاج يقال لمزت الرجل المزه
بكسر الميم والمزه بضم الميم اذا عبته وكذلك همزته اهمزه همزا اذا عبته والهمزة اللمزة الذي يعيب الناس وهذا يدل على ان الزجاج لم يفرق بين الهمز واللمز قال الازهري
اصل الهمز واللمز الدفع يقال همزته ولمزته اذا دفعته وفرق ابو بكر الاصم بينهما فقال اللمز ان تشير الى صاحبك بعيب جليسه والهمز ان تكسر عينك على جليسك الى صاحبك اذا عرفت
هذا فنقول قال ابن عباس يلمزك يغتابك وقال قتادة يطعن عليك وقال الكلبي يعيبك في امرك ولا تفاوت بين هذه الروايات الا في الالفاظ قال ابو علي الفارسي هاهنا محذوف والتقدير

يعيبك

يعيبك في تفريق الصدقات واقول لفظ القرآن وهو قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات لا يدل على ان ذلك اللمز كان بهذا السبب الا ان الروايات التي ذكرناها دلت على ان سبب اللمز هو ذلك
ولولا هذه الروايات لكان يحتمل وجوها اخرى سواها فاحدها ان يقولوا اخذ الزكوة مطلقا غير جائز لان انتزاع كسب الانسان من يده غير جائز اقصى ما في الباب ان يقال
اخذها ليصرفها الى الفقراء الا ان الجهال منهم يقولون ان الله تعالى اغنى الاغنياء فوجب ان يكون هو المتكفل بمصالح عبيده الفقراء فاما ان يامرنا بذلك فهو غير معقول
وهذا هو الذي حكاه الله تعالى عن بعض اليهود وهو انهم قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها ان يقولوا هب انك تاخذ الزكوات الا ان الذي تاخذه كثير فوجب ان تقنع
باقل من ذلك وثالثها ان يقولوا هب انك تاخذ هذا الكثير الا انك تصرفه الى غير مصرفه وهذا هو الذي دلت الاخبار على ان القوم ارادوه لكن فالحاصل ان هذه الاية تدل على ركاكة
اخلاق اولئك المنافقين ودناءة طباعهم وذلك لانه لشدة شرههم الى اخذ الصدقات عابوا الرسول عليه الصلوة والسلم ونسبوه الى الجور في القسمة مع انه كان ابعد خلق الله عن
الميل الى الدنيا قال الضحاك كان الرسول عليه السلم يقسم بينهم ما آتاه الله تعالى من قليل المال وكثيره فكان المؤمنون يرضون بما اعطوا ويحمدون الله تعالى عليه واما
المنافقون فان اعطوا كثيرا فرحوا وان اعطوا قليلا سخطوا وذلك يدل على ان رضاهم وسخطهم لطلب النصيب لا لاجل الدين وقيل ان الرسول عليه الصلوة والسلم استعطف
قلوب اهل مكة يومئذ بتوفير الغنائم عليهم فضجر المنافقون وقوله اذا هم يسخطون كلمة اذا للمفاجاة اي ان لم يعطوا منها فاجاوا السخط ثم قال ولو انهم رضوا الاية والمعنى ولو
انهم رضوا بما اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغنيمة وطابت به نفوسهم وان قل وقالوا كفانا ذلك سيرزقنا الله تعالى غنيمة اخرى فيعطينا رسول الله اكثر
مما اعطانا اليوم انا الى طاعة الله وافضاله واحسانه لراغبون واعلم ان جواب لو محذوف والتقدير لكان خيرا لهم واعود عليهم ولكن غلب عليهم النفاق ولم يدخل الايمان
في قلوبهم فيتوكلوا على الله حق توكله وترك الجواب في هذا المعرض يدل على التعظيم والتهويل كقولك للرجل لو جئتنا ثم لا تذكر الجواب اي لو فعلت ذلك لرايت امرا عظيما و
الله اعلم المسئلة الثالثة الاية تدل على ان من طلب الدنيا للدنيا آل امره في الدين الى النفاق واما من طلب الدنيا بقدر ما اذن الله تعالى فيه وكان غرضه من الدنيا ان يتوسل بها الى
مصالح الدين فهذا هو الطريق الحق والاصل في هذا الباب ان يكون راضيا بقضاء الله تعالى الا ترى انه قال ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا
الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون فذكر فيها مراتب اربعا اولها الرضا بما آتاهم الله ورسوله لعلمه بانه تعالى حكيم منزه عن العبث والخطا وحكيم بمعنى انه عالم بعواقب
الامور فكل ما كان حكما له وقضاء كان حقا وصوابا ولا اعتراض عليه والمرتبة الثانية ان يظهر آثار ذلك الرضا على لسانه وهو قوله حسبنا الله يعني ان غيرنا اخذ
المال ونحن رضينا بحكم الله وقضائه فقد فزنا بهذه المرتبة العظيمة في العبودية فحسبنا الله والمرتبة الثالثة وهي ان الانسان اذا لم يبلغ الى تلك الدرجة العالية التي
عندها يقول حسبنا الله نزل منها الى مرتبة وهي ان يقول سيؤتينا الله من فضله ورسوله اما في الدنيا ان اقتضاه التقدير واما في الاخرة وهي اولى وافضل والمرتبة الرابعة
ان يقول انا الى الله راغبون فنحن لا نطلب من الايمان والطاعة اخذ الاموال والفوز بالمناصب في الدنيا وانما المراد اكتساب سعادات الاخرة واما الاستغراق في العبودية
على ما دل عليه لفظ الاية فانه تعالى قال انا الى الله راغبون ولم يقل انا الى الثواب ونقل ان عيسى عليه السلم مر بقوم يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه فقالوا الخوف من
عقاب الله تعالى فقال اصبتم ثم مر بقوم آخرين يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه فقالوا الرغبة في ثواب الله فقال اصبتم ومر على قوم ثالث مشتغلين بالذكر
فسالهم فقالوا لا نذكره للخوف من العقاب ولا للرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة الربوبية وتشريف القلب بمعرفته وتشريف اللسان بالالفاظ الدالة
على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحقون والله اعلم قوله تعالى **انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين
وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** اعلم ان المنافقين لما لمزوا الرسول عليه السلم في الصدقات بين لهم ان مصرف الصدقات هؤلاء ولا تعلق لي بها ولا آخذ
لنفسي نصيبا منها فلم يبق لهم طعن في الرسول عليه الصلوة والسلم بسبب اخذ الصدقات وهاهنا مقامان الاول بيان الحكمة في اخذ القليل من اموال الاغنياء وصرفها
الى المحتاجين من الناس والمقام الثاني بيان حال هؤلاء الاصناف الثمانية المذكورة في هذه الاية اما المقام الاول فنقول الحكمة في ايجاب الزكوة امور بعضها عائد الى
المعطي للزكوة وبعضها عائد الى آخذ الزكوة اما القسم الاول فامور الاول ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان القدرة صفة من صفات الكمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها
لعينها لا لغيرها لانه لا يمكن ان يقال ان كل شيء فهو محبوب لشيء آخر والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فوجب الانتهاء في الاشياء المحبوبة الى ما يكون محبوبا لذاته
والنقصان مكروه لذاته فلما كانت القدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته والمال سبب لحصول تلك القدرة وكمالها في حق البشر كان اقوى اسباب القدرة في حق البشر
المال والذي يتوقف على المحبوب فهو محبوب فكان المال محبوبا فهذا هو السبب في كون المال محبوبا الا ان الاستغراق في حبه يذهل النفس عن
حب الله تعالى وعن التاهب للاخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف صاحب المال باخراج طائفة منه من يده ليصير ذلك الاخراج كسرا من شدة الميل الى المال ومنعا من انصراف النفس بالكلية
اليها وتنبيها لها على ان سعادة الانسان لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال وانما تحصل بانفاق المال في طلب مرضاة الله تعالى فايجاب الزكوة علاج صالح متعين
لازالة مرض حب الدنيا عن القلب فالله سبحانه اوجب الزكوة لهذه الحكمة وهو المراد من قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها اي تطهرهم وتزكيهم من الاستغراق في طلب الدنيا
الوجه الثاني هو ان كثرة الاموال توجب شدة القوة وكمال القدرة وتزايد القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك القدرة وتزايد تلك اللذات المترادفة وبهذا الطريق يصير
المسئلة مسئلة الدور لانه اذا بالغ في السعي ازداد المال وذلك يوجب ازدياد القدرة وهو يوجب ازدياد اللذة وهو يحمل الانسان على ان يزيد في طلب المال ولما صارت المسئلة مسئلة الدور

لم يظهر لها منقطع ولا آخر فاثبت الشرع لها مقطعا واحدا وهو ان يوجب على صاحب المال صرف طائفة من تلك الاموال الى الانفاق في طلب مرضاة الله تعالى ليصرف النفس عن ذلك الطريق الظلماني
الذي لا آخر له الى عالم عبودية الله تعالى وطلب رضوان الله تعالى والوجه الثالث ان كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقسوة في القلب وسبب ذكره ان كثرة المال سبب لحصول
القدرة والقدرة محبوبة لذاتها والعاشق اذا وصل الى معشوقه استغرق فيه فالانسان يصير غريقا في طلب المال فان تعرض له مانع يمنعه عن طلبه بماله وقدرته على دفع ذلك المانع
وهذا هو المراد بالطغيان والى هذه الاشارة بقوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى فايجاب الزكوة يقلل الطغيان ويرد القلب الى طلب رضوان الرحمن الوجه الرابع
ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية فالقوة النظرية كمالها في التعظيم لامر الله تعالى والقوة العملية كمالها في الشفقة على خلق الله فاوجب الزكوة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال
وهو اتصافه بكونه محسنا الى الخلق ساعيا في ايصال الخيرات اليهم دافعا للآفات عنهم ولهذا السر قال عليه السلم تخلقوا باخلاق الله الوجه الخامس ان الخلق اذا علموا
من انسان كونه ساعيا في ايصال الخيرات اليهم وفي دفع الآفات عنهم احبوه بالطبع ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قال عليه السلم جبلت القلوب على حب من احسن اليها
فالفقراء اذا علموا ان الرجل يصرف اليهم طائفة من ماله وانه كلما كان ماله اكثر كان الذي يصرف اليهم من ذلك المال اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب آثار وللارواح حرارة
فصارت تلك الدعوات سببا لبقاء ذلك الانسان في الخير والخصب والبهاء والاشارة بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وبقوله عليه السلم حصنوا اموالكم بالزكوة الوجه
السادس ان الاستغناء عن الشيء اعظم من الاستغناء بالشيء فان الاحتياج اليه الا انه يتوسل به الى الاستغناء عن غيره فان الاستغناء عن الشيء صفة الحق والاستغناء بالشيء صفة الخلق
فالله سبحانه لما اعطى بعض عبيده اموالا كثيرة فقد رزقه نصيبا وافرا من باب الاستغناء بالشيء فاذا امره بالزكوة كان المقصود ان ينقله من درجة الاستغناء بالشيء الى
المقام الذي هو اعلى واشرف وهو الاستغناء عن الشيء الوجه السابع ان المال سمي بالكثرة مبلة الى كل واحد وهو غاد ورائح وهو سريع الزوال مشرف على التفرق فما دام يبقى
في يده كان مشرفا على الهلاك والتفرق فاذا انفقه الانسان في وجوه البر والخيرات والمصالح بقي بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح الدائم في الدنيا والثواب الدائم في
الآخرة وسمعت واحدا يقول ان الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر فقلت بل يمكنه ذلك لانه اذا انفقه في طلب الرضوان الاكبر فقد ذهب به الى القبر والى القيمة
الوجه الثامن وهو ان بذل المال تشبه بالملائكة والانبياء وامساكه تشبه بالبخلاء المذمومين فكان البذل اولى الوجه التاسع ان افاضة الخير والرحمة من صفات
الحق فالسعي في تحصيل هذه الصفة بقدر القدرة تخلق باخلاق الله تعالى وذلك منتهى الكمالات الانسانية الوجه العاشر ان الانسان ليس له الا ثلثة اشياء الروح
البدن والمال فاذا امر بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقا في هذا التكليف واذا امر بالصلوة فقد صار البدن مستغرقا في تلك الافعال والاعمال بقي المال فلو لم
يصر المال مصروفا الى وجوه الخيرات والبر لزم ان يكون شح الانسان بماله فوق شحه بروحه وبدنه وذلك جهل لان مراتب السعادات ثلث اولها السعادات الروحانية
وثانيها السعادات البدنية وهي المرتبة الوسطى وثالثها السعادات الخارجية وهي المال والجاه فهي المرتبة تجري مجرى خادم خادم السعادات النفسانية فاذا صار
الروح مبذولا في مقام العبودية ثم حصل الشح ببذل المال لزم جعل خادم الخادم في مرتبة اعلى من المخدوم الاصلي وذلك جهل فثبت انه يجب على العاقل ايضا بذل
المال في طلب رضاة الله تعالى الوجه الحادي عشر ان العلماء قالوا شكر النعمة عبارة عن صرفها الى طلب مرضاة المنعم والزكوة شكر النعمة فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر المنعم
واجب الوجه الثاني عشر ان ايجاب الزكوة يوجب حصول الالفة والمودة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وذلك من المهمات فهذه وجوه معتبرة في بيان الحكمة الناشئة
ايجاب الزكوة العائدة الى معطي الزكوة فاما المصالح العائدة من ايجاب الزكوة الى من ياخذ الزكوة فهي كثيرة الاول ان الله تعالى خلق الاموال وليس المطلوب منها اعيانها وذواتها
فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما في اعيانهما الا في امر قليل بل المقصود من خلقهما ان يتوسل بهما الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فالانسان اذا حصل له من المال
بقدر حاجته كان هو اولى بامساكه لانه يشارك سائر المحتاجين في صفة الحاجة وهو متميز عنهم بكونه ساعيا في تحصيل ذلك المال فكان اختصاصه بذلك المال اولى من اختصاص
غيره اما اذا فضل المال على قدر الحاجة وحضر انسان محتاج فههنا سببان كل واحد منهما يملك ذلك المال اما في حق المالك فهو انه سعى في اكتسابه وتحصيله وايضا شدة
تعلق قلبه فان ذلك التعلق ايضا من انواع الحاجة واما في حق الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت الحكمة الالهية
رعاية كل واحد من هذين السببين بقدر الامكان فيقال حصل للمالك حق الاكتساب وحق تعلق قلبه به وحصل للفقير حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك واوجبنا عليه
صرفها الى الفقير جزءا يسيرا منه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان الثاني ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان في بيته بقي معطلا عن المقصود الذي
لاجله خلق المال وذلك سعي في المنع من ظهور حكمة الله تعالى وهو غير جائز فامر الله تعالى بصرف طائفة منها الى الفقير حتى لا يصير تلك الحكمة معطلة بالكلية الثالث ان الفقراء
عيال الله تعالى لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والاغنياء خزان الله تعالى لان الاموال التي في ايديهم اموال الله تعالى ولولا ان الله تعالى القاها في ايديهم والا
لما ملكوا منها حبة فكم من عاقل ذكي يسعى اشد السعي ولا يملك ملء بطنه طعاما وكم من ابله جلف تاتيه الدنيا عفوا صفوا اذا ثبت هذا فليس يستبعد ان يقول الملك لخازنه اصرف
طائفة مما في تلك الخزانة الى المحتاجين من عبيدي الوجه الرابع ان بقاء المال بالكلية في يد الغني مع انه غير محتاج اليه واهمال جانب الفقير العاجز عن الكسب بالكلية لا يليق بحكمة الحكيم الرحيم فوجب
ان يجب على الغني صرف طائفة من ذلك المال الى الفقير الوجه الخامس ان الشرع لما ابقى المال الكثير في يد المالك وصرف منه جزءا قليلا الى الفقير تمكن المالك من جبر ذلك النقصان بما يبقى في يده من المال
القليل ولما الوجه السادس ان الاغنياء لو لم يقوموا باصلاح مهمات الفقراء فربما حملهم شدة الفقر ومضرة المسكنة على الالتحاق باعداء المسلمين او على الاقدام على الافعال المنكرة كالسرقة وغيرها فكان

ايجاب الزكوة يفيد هذه الفائدة فوجب القول بوجوبها الوجه السابع قال عليه السلم الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر والمال محبوب بالطبع فوجدانه يوجب الشكر وفقدانه يوجب الصبر
فكانه قيل ايها الغني اعطيتك المال فشكرت فصرت من الشاكرين فاخرج من يدك نصيبا منه حتى تصير بفقدان ذلك المقدار فصرت بسببه من الصابرين وايها الفقير ما اعطيتك
الاموال الكثيرة فصرت من الصابرين ولكني اوجبت على الغني ان يصرف اليك طائفة من ذلك المال حتى اذا دخل ذلك القدر في ملكك شكرتني فصرت من الشاكرين فكان ايجاب
الزكوة سعيا في جعل جميع المكلفين موصوفين بهذا الشكر والصبر معا الوجه الثامن كانه سبحانه يقول للفقير ان كنت قد منعتك الاموال الكثيرة لكني جعلت نفسي مديونا
من قبلك لانك ان كنت قد اعطيت الغني اموالا كثيرة لكني كلفته ان يعدو خلفك وان يتضرع اليك حتى تاخذ ذلك القدر منه فتكون كالمنعم عليه بان خلصته من النار فالى
الغني تجد النعم عليك بهذه الدنيا فالفقير بل انا المنعم عليك حيث خلصتك في الدنيا من الذم والعار وفي الآخرة من عذاب النار فهذه جملة من وجوه الحكمة في ايجاب
الزكوة بعضها يقينية وبعضها اقناعية والعالم باسرار حكم الله وحكمته ليس الا هو المقام الثاني في تفسير هذه الآية وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله انما الصدقات
للفقراء يدل على انه لا حق في الصدقات لاحد الا لهذه الاصناف الثمانية وذلك مجمع عليه وايضا فلفظ انما يفيد الحصر ويدل عليه وجوه الاول ان كلمة انما مركبة من ان وما
وكلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم فوجب ان يفيد ثبوت المذكور وعدم ما يغايره الثاني ان ابن عباس تمسك في نفي ربا الفضل بقوله
عليه السلم انما الربا في النسيئة ولولا ان هذا اللفظ يفيد الحصر والا لما كان ذلك الامر كذلك وانما تمسك بعض الصحابة في ان الاكسال لا يوجب الاغتسال بقوله عليه السلم انما الماء من الماء ولولا
ان هذه الكلمة تفيد الحصر والا لما كان كذلك وقال تعالى انما الله اله واحد والمقصود نفي الهية غيره وقال الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال
الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي فثبت بهذه الوجوه ان كلمة انما تفيد الحصر ومما يدل على ان الصدقات لا تصرف الا الى هذه الاصناف
الثمانية انه عليه السلم قال لرجل ان كنت من الاصناف الثمانية فلك فيها حق والا فهو صداع في الرأس وداء في البطن وقال عليه السلم لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي
المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انهم يلمزون الرسول عليه الصلوة والسلم في اخذ الصدقات بين انه تعالى انما اثبتها لهؤلاء الاصناف الثمانية
ولا ياخذها لنفسه ولا قاربه ومتصلة وقد بينا ان اخذ القليل من مال الغني ليصرف الى الفقير في دفع حاجته والحكمة المتبعة والمصلحة اللازمة واذا كان الامر كذلك فهم
المنافقون ولمزهم عين السفه والجهالة وكان عليه السلم يقول ويتكلم شيئا ولا امنعكم انما انا اصنع حيث امرت المسئلة الثالثة مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز صرف الصدقة الى بعض
هؤلاء الاصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء وابي العالية والنخعي وعن سعيد بن جبير لو نظرت الى اهل بيت من المسلمين فقراء
متعففين فجبرتهم بها كان احب الي وقال الشافعي لا بد من صرفها الى الاصناف الثمانية وهو قول عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز واحتج عليه بانه تعالى ذكر هذه القسمة
نص الكتاب ثم اكدها بقوله فريضة من الله قال ولا بد في كل صنف من ثلثة لان اقل الجمع ثلثة فان دفع سهم الفقراء الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم الفقراء قال ولا بد من التسوية
في انصباء هذه الاصناف الثمانية مثل انك ان وجدت خمسة ولزمك ان تتصدق بعشرة دراهم جعلت العشرة خمسة اسهم درهمان ولا يجوز التفاضل ثم يلزمك ان تدفع الى كل صنف
درهمين واقل عددهم ثلثة ولا يلزم التسوية بينهم وذلك ان تعطي فقيرا او فقيرا خمسة اسداس درهم هذه صفة قسمة الصدقات على مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله واقول الآية لا دلالة فيها على
قول الشافعي لانه تعالى جعل جملة الصدقات لهؤلاء الاصناف الثمانية والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول فاثبت
خمس الغنيمة لهؤلاء الطوائف الخمس ثم لم يقل احد ان كل شيء يغنم بعينه فانه يجب تفرقته على هذه الطوائف بل اتفقوا على ان المراد اثبات مجموع الغنيمة لاثبات هؤلاء الاصناف
فاما ان يكون كل جزء من اجزاء الغنيمة موزعا على كل هؤلاء فلا فكذا ههنا مجموع الصدقات لمجموع هذه الاصناف الثمانية فاما ان يقال صدقة زيد بعينها يجب توزيعها
على هذه الاصناف الثمانية فاما ان يقال ان صدقة زيد بعينها يجب توزيعها على هذه الاصناف الثمانية فاللفظ لا يدل عليه البتة واما العقل فهو ان الحكم الثابت في مجموع لا يجب
ثبوته في كل جزء من اجزاء ذلك المجموع ولا يلزم ان لا يبقى فرق بين الكل والجزء فثبت بما ذكرنا ان الآية لا تدل على ما ذكروه والذي يدل على صحة قولنا وجوه الاول ان
الرجل لا يملك الا عشرين دينارا لما وجب عليه الاخراج نصف دينار فلو كلفناه ان يجعله على اربعة وعشرين قسما لصار كل واحد من تلك الاقسام حقيرا صغيرا غير منتفع به
مهم معتبر والثاني ان هذه التدقيق لو كان معتبرا لكان اولى الناس برعاية ذلك اكابر الصحابة ولو كان الامر كذلك لوصل هذا الخبر الى عمر بن الخطاب رض والى ابن عباس
وحذيفة وسائر اكابر الصحابة ولو كان الامر كذلك لما خالفوا فيه وحيث خالفوا فيه علمنا انه غير معتبر الثالث ان الشافعي له اختلاف راي في جواز نقل الصدقات اما لم
يقل احد بوجوب نقل فالانسان اذا كان في بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد غاز ولا عامل ولا احد من المؤلفة ولا مر به احد من الغرباء واتفق انه لم يحضر في تلك القرية
من كان مديونا فكيف يكلف فان قلنا وجب عليه ان يسافر بما عليه من الزكوة الى بلد يجد هذه الاصناف فيه فذلك قول لم يقل به احد وان اسقطنا عنه ذلك فحينئذ يصح قولنا
ما نقل في هذا الباب والله اعلم بالصواب المسئلة الرابعة في تعريف هؤلاء الاصناف الثمانية فالاول والثاني هم الفقراء والمساكين ولا شك انهم هم المحتاجون الذين
لا يفي خلهم بخرجهم ثم اختلفوا فقال بعضهم الذي يكون اشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعي واصحابه وقال آخرون الذي يكون اشد حاجة هو المسكين وهو قول ابي حنيفة رح
واصحابه ومن الناس من قال لا فرق بين الفقير والمسكين والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين والمقصود شيء واحد وهو قول ابي يوسف ومحمد واختيار ابي علي
الجبائي وفائدة تظهر في هذه المسئلة وهي انه لو اوصى لفلان وللفقراء والمساكين فالذين قالوا الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث والذين قالوا الفقراء

هم المساكين فلو قالوا ان النصف وقال الجبائي انه تعالى ذكرهما باسمين لتوكيد امرهم في الصدقات لانهم هم الاصول في الاصناف الثمانية وايضا الفائدة فيه ان يصرف اليهم من السهم سهمان
لا كسائرهم واعلم ان فائدة هذا الاختلاف لا تظهر في تفريق الصدقات وانما تظهر في الوصايا وهو ان رجلا قال اوصيت للفقراء بمائتين وللمساكين بخمسين وجب دفع المائتين عند
الشافعي الى من كان اشد حاجة وعند ابي حنيفة الى من كان اقل حاجة حجة الشافعي رحمه الله وجوه الاول انه تعالى انما اثبت الصدقات لهؤلاء الاصناف دفعا لحاجاتهم وتحصيلا
لمصلحتهم وهذا يدل على ان الذي وقع الابتداء بذكره يكون اشد حاجة لان الظاهر تقديم الاهم على المهم الا ترى انه يقال ابو بكر وعمر ومن فضل عثمان على علي قال
عثمان وعلي ومن فضل عليا على عثمان يقول علي وعثمان ولما انشد لعمر قول الشاعر كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال هلا قدمت الاسلام فلما وقع الابتداء بذكر
الفقراء وجب ان يكون حاجتهم اشد من حاجة المساكين الثاني قال احمد بن عبيد الفقير اشد حالا من المسكين لان الفقير اصله في اللغة المفقور الذي نزعت فقره من فقار
ظهره فصرف عن مفقور الى فقير كما يقال مطبوخ وطبيخ ومجروح وجريح فثبت ان الفقير انما سمي فقيرا لزمانة تصيبه مع حاجة شديدة وتمنعه الزمانة من التقلب في الكسب ومعلوم
انه لا حال في الاقلال والبؤس اوكد من هذه الحالة وانشدوا للبيد لما رأى لبد النسور تطايرت رفع القوادم كالفقير الاعزل قال ابن الاعرابي في هذا البيت الفقير
المكسور الفقار ضرب مثلا لكل ضعيف لا ينفذ في الامور ومما يدل على اشعار الفقير بالشدة العظيمة قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة جعل الفاقرة كناية
عن اعظم انواع الشر والدواهي الوجه الثالث ما روي انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتعوذ من الفقر وقال صلى الله عليه وآله وسلم كاد الفقر ان يكون كفرا وقال صلى الله
عليه وآله وسلم اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين فلو كان المسكين اسوأ حالا من الفقير لتناقض الحديثان لانه تعوذ من الفقر ثم سأل حالا اسوأ
منه اما اذا قلنا الفقير اشد حالا من المسكين فلا تناقض البتة الوجه الرابع كونه كالدليل قوله اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فوصف بالمسكنة من له سفينة
من سفن البحر تساوي جملة من الدنانير ولم نجد في كتاب الله ما يدل على ان الانسان يسمى فقيرا مع انه يملك شيئا فان قالوا الدليل عليه قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وصف
الكل بالفقر مع انهم يملكون اشياء قلنا هذا اولى بالضد لانه تعالى وصفهم بكونهم فقراء بالنسبة الى الله تعالى وان احدا سوى الله تعالى لا يملك شيئا البتة بالنسبة الى الله تعالى فثبت
قولنا الوجه الخامس قوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة والمراد بالمسكين ذي المتربة الذي لصق بالتراب من شدة الفقر فتقييد
المسكين بهذا القيد يدل على انه قد يحصل مسكين خال عن وصف كونه ذا متربة وانما يكون كذلك لو كان يملك شيئا فهذا يدل على كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشياء
الوجه السادس قال ابن عباس الفقير هو المحتاج الذي لا يجد شيئا قال وهم اهل الصفة صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكانوا نحو اربعمائة رجل لا منزل لهم
فمن كان عنده من المسلمين فضل اتاهم به اذا امسوا والمساكين هم الطوافون الذين يسألون الناس فلما فسر ابن عباس الفقراء بهم وفسر المساكين بالطوافين ثبت ان حال
المحتاج الذي لا يسأل احدا شيئا من الطواف من يحتاج ثم يسأل الناس ويطوف عليهم ظهر ان الفقير يكون اشد حالا من المسكين الوجه السابع ان المسكنة لفظ مأخوذ من السكون
فالفقير اذا سأل الناس وتضرع اليهم وعلم انهم متى تضرع اليهم اعطوه شيئا فقد سكن قلبه وزال عنه الخوف والقلق ويحتمل انه سمي بهذا الاسم لانه اذا اجيب بالرد
ومنع سكن ولم يضطرب واعاد السؤال فلهذا السبب جعل التمسكن كناية عن التضرع والسؤال عند الغير فيقال تمسكن الرجل اذا لان وتواضع وخضع ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم
للمصلي تبأس وتمسكن وتقنع يريد تواضع وتخشع فدل هذا على ان المسكين هو السائل اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال في آية اخرى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم فلما
بما ذكرنا ان المسكين هو السائل وجب ان يكون المحروم هو الفقير ولا شك ان المحروم مبالغة في الحرمان فثبت ان الفقير اشد حالا من المسكين الوجه الثامن انه صلى الله
عليه وآله وسلم قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا والظاهر انه تعالى اجاب دعاءه فاماته مسكينا وهو صلى الله عليه وآله وسلم حين توفي كان يملك اشياء كثيرة فدل هذا
على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشياء اما الفقير فانه يدل على الحاجة الشديدة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم كاد الفقر ان يكون كفرا فثبت ان الفقير اشد حالا
من المسكين الوجه التاسع ان الناس اتفقوا على ان الفقر والغنى ضدان كما ان السواد والبياض ضدان ولم يقل احد ان الغنى والمسكنة ضدان بل قالوا الترفع والتمسكن
ضدان فمن كان منقادا لكل احد خائفا منهم متحملا على نفسه ساكنا عن جوابهم متضرعا اليهم قالوا ان فلانا يظهر التذلل والمسكنة وقالوا انه مسكين عاجز واما الفقر
عبارة عن ضد الغنى وعلى هذا فقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفعا عن التواضع والمسكنة فثبت ان الفقر عبارة عن عدم المال والمسكنة عن الجهاد والتواضع والاول
ينافي حصول المال والثاني لا ينافي حصول المال والوجه العاشر قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ في الزكوة خذها من اغنيائهم فردها في فقرائهم ولو كانت
الحاجة في المساكين اشد لوجب ان يقول فردها على مساكينهم لان ذكر الاهم اولى فثبت بهذه الوجوه ان الفقير اشد حالا من المسكين واحتج القائلون بان المسكين اشد حالا
من الفقير بوجوه الاول احتجوا بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك يدل على نهاية الضر والشدة وايضا فانه تعالى جعل الكفارات من
الاطعمة ولا فاقة اعظم من الجوع الثاني احتجوا بقول الراعي اما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد سماه فقيرا وله حلوبة الثالث قالوا المسكين هو الذي
يسكن حيث حضر لاجل انه ليس له بيت يسكن فيه وذلك يدل على نهاية الضر والبؤس الرابع نقلوا عن الاصمعي وعن ابي عمرو بن العلاء انه قال الفقير الذي له ما يأكل والمسكين هو الذي لا شيء
له وقال يونس الفقير قد يكون له بعض ما يكفيه والمسكين هو الذي لا شيء له قال قلت لاعرابي افقير انت قال لا بل مسكين والجواب عن تمسكهم بالآية انا بينا ان هذه الآية حجة لنا
لان تقييد المسكين المذكور هاهنا بكونه ذا متربة دل هذا على انه قد يوجد مسكين لا بهذه الصفة والا لم يبق لهذا القيد فائدة وقوله انه صرف الطعام الواجب في الكفارات الى المساكين فلانه

اوجب

اوجب صرفه الى المسكين المقيد بكونه ذا متربة وهذا لا يدل على انه واجب الصرف الى المسكين والجواب عن الاستدلال ببيت الراعي انه ذكر ان الذي هو الآن موصوف بكونه فقيرا قد كانت له حلوبة
تقدم ثم تبدلت سبلا والسبد الشعر فعلم انه لا يجوز ان يقال كانت له حلوبة ثم لما لم يترك له شيء وصف بكونه فقيرا والجواب عن قولهم المسكين هو الذي يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له
بيت قلنا بل المسكين هو الطواف على الناس الذي يكثر اقدامه على السؤال وسمي مسكينا اما لسكونه عندما يعطونه ويردونه واما لسكونه حيث حضر لاجل انه ليس له بيت قلنا بل
المسكين هو الطواف على الناس الذي يكثر اقدامه على السؤال وسمي مسكينا اما لسكون قلبه بسبب علمه بان الناس لا يضيعونه مع كثرة سؤاله والحاحه واما الروايات التي ذكروها
عن يونس وابي عمرو فهي معارضة بقول الشافعي رح وابن الانباري وايضا نقل القفال في تفسيره عن جابر بن عبد الله انه قال الفقراء فقراء المهاجرين والمساكين الذين
لم يهاجروا وعن الحسن انه قال الفقراء الجالسون في بيوتهم والمسكين هو الذي يسعى وعن مجاهد الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وعن الزهري الفقراء هم
المتعففون الذين لا يخرجون والمساكين الذين يسألون واقول هذه الاقوال كلها متوافقة على ان الفقير لا يسأل والمسكين يسأل ومن سأل وجد فكان المسكين اسهل واقل
حاجة والله اعلم الصنف الثالث قال الله تعالى والعاملين عليها وهم السعاة لجباية الصدقة وهؤلاء يعطون من الصدقات بقدر اجور امثالهم وهو قول الشافعي
وعبد الله بن عمر وابن زيد وقال مجاهد والضحاك يعطون الثمن من الصدقات وظاهر اللفظ مع مجاهد الا ان الشافعي يقول هذا اجرة العمل والصحيح ان الهاشمي
والمطلبي لا يجوز ان يكون عاملا على الصدقات لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لابي رافع حين بعث ابا رافع عاملا على الصدقات وقال الا علمت ان مولى القوم
منهم وانما قال والعاملين عليها لان كلمة على تفيد الولاية كما يقال فلان على بلد كذا اذا كان واليا عليها الصنف الرابع قوله تعالى والمؤلفة قلوبهم قال ابن عباس
هم قوم اشراف من الاحياء اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم حنين وكانوا خمسة عشر رجلا ابو سفيان والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وحويطب
بن عبد العزى وسهيل بن عمرو من بني تميم والحرث بن هشام وسهيل بن عمرو الجمحي وابو سنابل وحكيم بن حزام ومالك بن عوف وصفوان بن امية وعبد الرحمن
بن يربوع والجد بن قيس وعمرو بن مرداس والعلاء بن الحرث اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل رجل منهم مائة من الابل وعند ذلك رغبهم في الاسلام
الا عبد الرحمن بن يربوع اعطاه خمسين من الابل واعطى حكيم بن حزام سبعين من الابل فقال يا رسول الله ما كنت ارى ان احدا من الناس احق بعطائك مني فزاده
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشرة ثم سأله فزاده عشرة هكذا حتى بلغ مائة ثم قال حكيم يا رسول الله اعطيتك الاولى التي رغبت عنها خير ام هذه التي
قنعت بها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي رغبت عنها فقال والله لا آخذ غيرها فمات حكيم وهو اكثر قريش مالا وشق على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
تلك العطايا لكن تألفهم بذلك واقول هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات فلا ادري لاي سبب ذكر ابن عباس هذه القصة في تفسير هذه
الآية ولعل المراد بيان انه لا يمتنع في الجملة صرف المال الى المؤلفة فاما ان يجعل ذلك تفسيرا لهذا الصرف الزكوة اليهم فلا يليق بابن عباس ونقل القفال ان ابا بكر رض
اعطى عدي بن حاتم لما جاءه بصدقاته وصدقات قومه ايام الردة قال والمقصود ان يستعين الامام بهم على استخراج الصدقات من المال قال الواحدي ان الله تعالى
اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين فان رأى الامام ان يؤلف قلوب قوم لبعض المصالح التي يعود نفعها على المسلمين اذا كانوا مسلمين جاز اذ لا يجوز صرف شيء من الزكوات
الى المشركين فاما يعطون من مال الفيء لا من مال الصدقات واقول ايضا قال الواحدي ان الله تعالى اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين بناء على انه توهم انه دفع صلى
الله عليه وآله وسلم قسما من اموال الزكوة اليهم لكنا بينا ان هذا لم يحصل البتة وايضا فليس في الآية ما يدل على كون المؤلفة مشركين بل قال والمؤلفة قلوبهم في المسلم وغيره والصحيح ان
هذا الحكم غير منسوخ وان للامام ان يتألف قوما على هذا الوصف ويدفع اليهم سهم المؤلفة لانه لا دليل على نسخه البتة الصنف الخامس قوله تعالى وفي الرقاب قال الزجاج وفيه
محذوف والتقدير وفي فك الرقاب وقد مضى الاستقصاء في تفسيره في سورة البقرة في قوله والسائلين وفي الرقاب ثم في تفسير الرقاب اقوال الاول ان سهم الرقاب موضوع
في المكاتبين ليعتقوا به وهذا هو مذهب الشافعي والليث بن سعد واحتجوا بما روي عن ابن عباس انه قال قوله وفي الرقاب يريد المكاتبين وتأكد هذا بقوله وآتوهم من مال الله
الذي آتاكم والقول الثاني وهو قول مالك واحمد واسحق موضوع على عتق الرقاب يشترى به عبيد فيعتقون والقول الثالث قول ابي حنيفة واصحابه وقول سعيد بن
جبير والنخعي انه لا يعتق من الزكوة رقبة كاملة ولكن يعطى منها في رقبة ويعان بها مكاتب لان قوله وفي الرقاب يقتضي ان يكون له فيه مدخل وذلك ينافي كونه تاما فيه والقول
الرابع قول الزهري قال سهم الرقاب نصفان نصف للمكاتبين المسلمين ونصف يشترى به رقاب ممن صلوا وصاموا وقدم اسلامهم فيعتق من الزكوة قال اصحابنا والاحتياط
في سهم الرقاب دفعه الى السيد باذن المكاتب والدليل عليه انه تعالى اثبت الصدقات للاصناف الاربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله انما الصدقات
للفقراء ولما ذكر الرقاب ابدل حرف اللام بحرف في فقال وفي الرقاب فلا بد لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة هي ان الاصناف الاربعة المتقدمة يدفع اليهم نصيبهم من
الصدقات حتى يتصرفوا فيها كما شاؤا اما في الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقابهم عن الرق ولا يدفع اليهم ولا يمكنوا من التصرف في ذلك النصيب كيف شاؤا بل يوضع
في الرقاب بان يؤدى عنهم وكذا القول في الغارمين يصرف المال الى قضاء ديونهم وفي الغزاة يصرف المال الى اعداد ما يحتاج اليه في الغزو وفي ابن السبيل كذلك والحاصل ان الاصناف
الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاؤا وفي الاربعة الاخيرة لا يصرف المال اليهم بل يصرف الى الجهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لاجلها استحقوا سهم
الزكوة الصنف السادس قوله تعالى والغارمين قال الزجاج اصل الغرم في اللغة لزوم ما يشق والغرام العذاب اللازم وسمي العشق غراما لكونه امرا شاقا ولازما ومنه فلان

مغرم بالنساء اذا كان مولعا بالنساء وسمي الدين غرما لكونه شاقا على الانسان ولازما له فالمراد بالغارمين المديونون ونقول الدين ان حصل بسبب معصية لم يدخل في الاية لان المقصود
من صرف المال المذكور في الاية الاعانة والمعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل لا بسبب معصية فهو قسمان دين حصل بسبب نفقات ضرورية او في مصلحة ودين حصل
بسبب حمالات واصلاح ذات البين والكل داخل في الاية روى الاصم في تفسيره انه صلى الله عليه وسلم لما قضى بالغرة في جنين قالت العاقلة لا نملك الغرة يا رسول الله قال لحمل
بن النابغة اعنهم بغرة من صدقاتهم وكان حمل على الصدقة يومئذ الصنف السابع قوله وفي سبيل الله قال المفسرون يعني الغزاة قال الشافعي رحمه الله يجوز له ان ياخذ من مال الصدقات وان كان
غنيا وهو مذهب مالك واحمد واسحق وابي عبيد وقال ابو حنيفة وصاحباه لا يعطى الغازي الا اذا كان محتاجا واعلم ان ظاهر اللفظ في قوله وفي سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة
فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله وفي سبيل الله عام في الكل
الصنف الثامن قوله تعالى وابن السبيل قال الشافعي ابن السبيل المستحق للصدقة هو الذي يريد السفر في غير معصية فيعجز عن بلوغ سفره الا بمعونة قال الاصحاب ومن انشاء
السفر من بلده لحاجة جاز ان يدفع اليه سهم ابن السبيل فهذا هو الكلام في شرح هذه الاصناف الثمانية المسئلة الثالثة في احكام هذه الاقسام الحكم الاول اتفقوا على ان قوله انما
الصدقات دخل فيه الزكوة الواجبة لان الزكوة الواجبة مسماة بالصدقة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وقال صلى الله عليه وسلم فيما دون خمس اواق صدقة
وليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واختلفوا في انه هل يدخل فيها الصدقة المندوبة فمنهم من قال يدخل فيه لان لفظ الصدقة مختصة بالمندوبة فاذا ادخلنا فيه الزكوة الواجبة
فلا اقل من ان ندخل فيها ايضا الصدقة المندوبة ويكون الفائدة انه مصارف جميع الصدقات ليس الا هو والاقرب ان المراد من لفظ الصدقات هيهنا هي الزكوة الواجبة يدل
عليه وجوه الاول انه تعالى اثبت هذه الصدقات بلام التمليك للاصناف الثمانية والصدقة المملوكة لهم ليست الا الزكوة الواجبة الثاني ان ظاهر هذه الاية يدل على ان جميع
الزكوة ليس الا هولاء الثمانية وهذا الحصر انما يصح لو حملنا هذه الصدقات على الزكوة الواجبة اما لو ادخلنا فيه المندوبات لم يصح هذا الحصر لان الصدقات المندوبة يجوز
صرفها الى بناء المساجد والرباطات والمدارس وتكفين الموتى وتجهيزهم وسائر الوجوه الثالث ان قوله انما الصدقات للفقراء انما يحسن ذكره لو كان قد سبق ذكر تلك الصدقات
واقسامها حتى ينصرف هذا الكلام اليه والصدقات التي سبق بيانها وتفصيلها هي الصدقات الواجبة فوجب انصراف هذا الكلام اليها الحكم الثاني دلت هذه الاية على ان
هذه الزكوة يتولى اخذها وتفريقها الامام ومن يلي من قبله والدليل عليه انه تعالى جعل للعاملين سهما منها وذلك يدل على انه لا بد في اداء هذه الزكوة من عامل والعامل هو الذي
ياخذ هذه الزكوة ويؤكد هذا النص بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فالقول بان المالك يجوز له اخراج زكوة الاموال الباطنة بنفسه انما يعرف بدليل اخر ويمكن ان يتمسك ايضا
بقوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم واذا كان ذلك حقا للسائل والمحروم وجب ان يجوز دفعه اليه ابتداء الحكم الثالث نص القرآن يدل على ان هذا العامل له في الزكوة
حق واختلفوا في ان الامام هل له فيه حق فمنهم من اثبته وقال لان العامل انما قدر على ذلك العمل بتقويته وباذنه فالعامل في الحقيقة هو الامام ومنهم من منعه وقال الاية دلت على
حصر الزكوة في هولاء الثمانية والامام خارج عنهم فلا يصرف هذا المال اليه الحكم الرابع اختلفوا في ان هذا العامل اذا كان غنيا هل ياخذ النصيب قال الحسن لا ياخذ الا مع الحاجة
وقال الاخرون ياخذه وان كان غنيا لانه ياخذه اجرة عن العمل ثم اختلفوا فقال بعضهم للعامل من مال الزكوة الثمن لان الله تعالى قسم الزكوة على ثمانية اصناف فوجب ان يحصل له الثمن
لو اوصى لثمانية انفس جعل لكل واحد ثمنه وقال الاكثرون بل حقه بقدر مؤنته عند الجباية والجمع الحكم الخامس اتفقوا على ان مال الزكوة لا يخرج عن هذه الثمانية واختلفوا في انه هل
يجوز وضعه في بعض هذه الاصناف وقد سبق ذكره في هذه المسئلة الا انا قلنا يجوز وضعه في بعض هذه الاصناف فقط فهذا انما يجوز في غير العامل فاما وضعه بالكلية في العامل
فذلك غير جائز بالاتفاق الحكم السادس ان العامل والمؤلفة قلوبهم مفقودان في هذا الزمان بقيت الاصناف الستة والاولى صرف الزكوة الى هذه الاصناف الستة على قول
الشافعي لان الغاية في الاحتياط امام يفعل ذلك باجزاء على جميعها الحكم السابع عموم قوله للفقراء والمساكين يتناول الكافر والمؤمن الا ان الاخبار دلت على انه لا يجوز
صرف الزكوة الى الفقراء والمساكين وغيرهم الا اذا كانوا مسلمين واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاصناف الثمانية وشرح احوالهم قال فريضة من الله قال الزجاج هو منصوب
على التاكيد لان قوله انما الصدقات لهولاء جار مجرى قوله فرض الله الصدقات لهولاء فريضة وذلك كالزجر عن مخالفة هذا الظاهر وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الله
تعالى لم يرض بقسمة ملك مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمتها بنفسه والمقصود من هذا التاكيد تحريم اخراج الزكوة عن هذه الاصناف ثم قال والله عليم بمقادير
المصالح حكيم لا يشرع الا ما هو الاصوب الاصلح قوله تعالى **ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة
للذين امنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم** اعلم ان هذا نوع اخر من جهالات المنافقين وهو انهم كانوا يقولون في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
انه اذن على وجه الذم والطعن وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم في رواية الاعشى والاصمعي عن ابي بكر عنه اذن خير مرفوعين منونين على ان كان كما تقولون انه اذن
فاذن خير لكم يقبل منكم ويصدقكم خير لكم من ان يكذبكم والباقون اذن خير بالاضافة اي هو اذن خير لا اذن شر وقرأ نافع اذن ساكنة الذال في كل القران والباقون بالضم وهما
لغتان مثل عنق وظفر **المسئلة الثانية** قال ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكروا النبي عليه الصلوة والسلم بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان يبلغه
فيقع بنا فقال الجلاس بن سويد نقول ما شئنا ثم نذهب اليه فنحلف انا ما قلنا فانما محمد اذن سامعة نزلت هذه الاية وقال الحسن كان المنافقون يقولون ما هذا الرجل الا اذن
من شاء صرفه حيث شاء لا عزيمة له وحكى الاصم ان رجلا منهم قال لقوم ان كان ما يقول محمد حقا فنحن شر من الحمير فسمعها ابن امرأته فقال والله انه لحق وانك لشر من حمارك ثم بلغ النبي صلى الله عليه وسلم

ذلك

ذلك فقال بعضهم انما حمله اذن يوسر عنه وحلف له ليصدقه فنزلت الاية علينا وفي قوله فقال القائل يا رسول الله لم اسلم قط قبل اليوم وان هذا الغلام لعظيم اليمين على ما الله لاشكرنه ثم قال
الاصم اظهر الله تعالى عن المنافقين وجوه كفرهم التي كانوا يسرونها ليكون ذلك حجة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وليرجروا فقال ومنهم من يلمزك في الصدقات ثم قال ومنهم
الذين يؤذون النبي ثم قال يحذر المنافقون الى غير ذلك من الاخبار عن الغيوب وكل ذلك دلائل على كونه نبيا حقا **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين من يؤذي النبي صلى
الله عليه وآله وسلم ثم فسر ذلك الايذاء بانهم يقولون النبي عليه الصلوة والسلم اذن وغرضهم منه انه ليس له ذكاء ولا بعد غور بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما يسمع فلهذا
السبب سماه المنافقون بالاذن كما ان الجاسوس سمي بالعين يقال جعل فلان علينا عينا اي جاسوسا متفحصا عن الامور فكذا هيهنا ثم انه تعالى اجاب عنه بقوله قل اذن خير لكم و
التقدير هب انه اذن لكنه اذن خير لكم وقوله اذن خير مثل قوله فلان رجل صدق وشاهد عدل ثم بين كونه اذن خير بقوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين امنوا منكم فجعل تعالى
هذه الثلثة كالموجبة لكونه صلى الله عليه وآله وسلم اذن خير فلنبين كيفية اقتضاء هذه المعاني لتلك الخيرية اما الاول وهو قوله يؤمن بالله فلان كل من امن بالله تعالى كان خائفا
من الله والخائف من الله لا يقدم على الايذاء بالباطل واما الثاني وهو قوله ويؤمن للمؤمنين فالمعنى انه يسلم للمؤمنين قولهم والمعنى انهم اذا توافقوا على قول واحد اسلم لهم
ذلك القول وهذا ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار فان قيل لم عدي الايمان الى الله بالباء والى المؤمنين باللام قلنا ان المراد بالايمان المعدى الى الله هو التصديق الذي
نقيض الكفر فعدي بالباء والايمان المعدى الى المؤمنين السماع منهم والتسليم لقولهم فعدي باللام كما في قوله وما انت بمؤمن لنا فما امن لموسى الا ذرية من قومه وقوله انؤمن لك
واتبعك الارذلون وقوله امنتم له قبل ان اذن لكم واما الثالث وهو قوله ورحمة للذين امنوا منكم فهذا ايضا يوجب الخيرية لانه يجري امرهم على الظاهر ولا يبالغ
في التفتيش عن بواطنهم ولا يسعى في هتك استارهم فثبت ان كل واحد من هذه الاوصاف الثلثة يوجب كونه اذن خير ولما بين كونه سببا للخير والرحمة بين ان كل من اذاه استوجب
العذاب الاليم لانه اذا كان يسعى في ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونه في غاية الخير والجري ثم انهم مع ذلك يقابلون احسانه بالاساءة وخيراته بالشرور فلا شك انهم مستحقون
العذاب الشديد من الله تعالى **المسئلة الرابعة** اما قراءة من قرأ اذن بالتنوين في الكلمتين ففيه وجوه الاول التقدير قل اذن واعية سامعة للحق خير لكم من هذا الطعن وهو قوله
يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين امنوا منكم والمعنى ان من كان موصوفا بهذه الصفات فكيف يجوز الطعن فيه وكيف يجوز وصفه بكونه سليم القلب
الوجه الثاني ان يضم مبتدا والتقدير هو اذن خير لكم اي هو اذن موصوف بالخيرية في حقكم لانه يقبل معاذيركم ويتغافل عن جهالاتكم فكيف جعلتم هذه الصفة طعنا
في حقه الوجه الثالث وهو وجه متكلف ذكره صاحب النظم فقال اذن وان كان رفعا بالابتداء في الظاهر لكن موضعه نصب على الحال وتاويله قل هو اذنا خير لكم اي
كان اذنا فهو خير لكم لانه يقبل معاذيركم ونظيره هو حافظا خير لكم كونه حافظا خير لكم الا انه لما كان محذوفا وضع الحال مكان الابتداء كما تقول هو حافظ خير لكم الا انه
كان هو محذوفا واضمار هو في القرآن كثير قال الله تعالى سيقولون ثلثة اي هم ثلثة والوجه شديد التكلف وان كان قد استحسنه الواحدي الوجه الرابع قرأ حمزة و
رحمة بالجر معطوفا على خير كانه قيل اذن خير ورحمة اي مستمع كل كلام يكون سببا للخير والرحمة فان قيل كل رحمة خير فلم ذكر الخير في ذكر الرحمة عقيبه قلنا
لان اشرف اقسام الخير هو الرحمة فجاز ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير كما في قوله وملائكته وجبريل وميكائيل قال ابو عبيد هذه القراءة بعيدة لانه تباعد المعطوف عن المعطوف عليه
قال ابو علي الفارسي البعد لا يمنع من صحة العطف الا ترى ان من قرأ وقيله بالجر ان يحمله على قوله وعنده علم الساعة والتقدير وعنده علم
قيله فان قيل ما قرأ ابن عبلة ورحمة بالنصب قلنا هي علة معللها محذوف والتقدير ورحمة لكم ياذن الا انه حذف لان قوله اذن خير لكم يدل عليه والله اعلم قوله تعالى
يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله احق ان يرضوه ان كانوا مؤمنين اعلم ان هذا نوع اخر من احوال قبائح المنافقين وهو اقدامهم على اليمين الكاذبة
بناء على التقدم يعني يؤذون النبي ويسبونه ويقولون فيه ثم يحلفون لكم وقيل نزلت في رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الى المدينة اعتذروا اليه وحلفوا فقبلهم نزلت الاية والمعنى انهم حلفوا على انهم ما قالوا ما حكي عنهم ليرضوا المؤمنين بيمينهم وكان من الواجب ان يرضوا الله تعالى بالاخلاص والتوبة
لا باظهار ما يستترون خلافه ونظيره قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا اما قوله يرضوه فقد تقدم ذكر الله وذكر الرسول ففيه وجوه الاول انه تعالى لا يذكر مع غيره
بالذكر المجمل بل يجب ان يفرد بالذكر تعظيما له والثاني ان المقصود بجميع الطاعات والعبادات هو الله تعالى فاقتصر على ذكره ويروى ان واحدا من الكرام رفع صوته وقال التوبة
الى الله والى محمد فسمع الرسول عليه السلم ذلك فقال اعرف الحق لاهله الثالث يجوز ان يكون المراد يرضوهما فاكتفى بذكر الواحد كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض والرأي مختلف والرابع ان العالم بالاسرار والضمائر هو الله تعالى واخلاص القلب لا يعلمه الا الله فلهذا السبب خص الله تعالى نفسه بالذكر الخامس لما وجب ان يكون رضاء
الرسول مطابقا لرضاء الله وامتنع حصول المخالفة بينهما وقع الاكتفاء بذكر احدهما كما يقال احسان زيد واجماله نعشني وجبرني السادس التقدير والله احق ان يرضوه ورسوله كذلك
وقوله ان كنتم مؤمنين على ما ادعيتم والثاني انهم كانوا عالمين بصحة دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم اصروا على الكفر حسدا وعنادا فلهذا المعنى قال ان كنتم مؤمنين وفي
الاية دلالة على ان رضى الله لا يحصل باظهار الايمان ما لم يقترن به التصديق بالقلب ويبطل قول الكرامية الذين زعموا ان الايمان ليس الا القول باللسان والله اعلم قوله تعالى
الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم اعلم ان المقصود من هذه الاية ايضاح احوال المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة
تبوك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال اهل المعاني قوله الم يعلموا خطاب لمن حاول الانسان تعليمه مدة وبالغ في ذلك التعليم ثم انه لم يعلم بعد هذه البيانات الظاهرة والمدة المديدة وانما

حسن في تلك الاية قال لو كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معهم وكثيرا بهذه للتحذير عن معصيته والترغيب في طاعته والضمير في قوله انه من يحادد الله ضمير الامر والشان والمعنى ان الامر والشان
والفايدة في هذا الضمير انه لو ذكر بعده كلام ان ذلك المبتدا والخبر لم يكن له كثير وقع فاما اذا قلت الامر والشان كذا وكذا وجب من بعد التعظيم وتهويل ذلك الكلام وقوله من يحادد الله
الليث حاددته اى خالفته والمحادة والمجانبة والمخالفة والمعاداة واشتقاقه من الحد ومعنى حاد فلان فلانا اى صار في حد غير حده كقوله شاقه اى صار في شق غير شقه ومعنى
من يحادد الله ان يصير في حد غير حد اولياء الله بالمخالفة وقال ابو مسلم المحادة ماخوذة من الحديد حديد السلاح والمفسرون ههنا عبارات قال ابن عباس يخالف الله وقيل
يحارب الله وقيل يعاند الله وقيل يعادى الله ثم قال تعالى فان له نار جهنم وفيه وجوه الاول التقدير فحق ان له نار جهنم الثانى معناه فله نار جهنم وان تكرير للتوكيد الثالث
ان يقول جوابه محذوف والتقدير الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله يهلك فان له نار جهنم قال الزجاج ويجوز كسر فان على الاستيناف بعد الفاء والقراءة بالفتح ونقل
الكعبى في تفسيره ان القراءة بالكسر موجودة قال ابو مسلم جهنم من اسماء النار واهل اللغة يحكون عن العرب ان البير البعيد القعر يسمى الجهنام عندهم فجايز في جهنم ان يكون ماخوذا
من هذا اللفظ والمعنى بعد قعرها انه لا اخر لعذابها الخالد الدايم والخزى قد يكون بمعنى الندم وبمعنى الاستحياء والندم ههنا اولى لقوله تعالى واسروا الندامة لما
راوا العذاب المسئلة الثالثة قوله تعالى يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون اعلم انهم كانوا يسمون
سورة براءة الحافرة اى حفرت عما في قلوب المنافقين قال الحسن اجتمع اثنا عشر رجلا من المنافقين على امر من النفاق فاخبر جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باسمائهم
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان جماعة اجتمعوا على كيت وكيت فليقوموا وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم فلم يقوموا فقال صلى الله عليه وآله وسلم بعد ذلك
قم يا فلان ويا فلان حتى اتى عليهم فقالوا نعترف ونستغفر الله فقال الان انا كنت في اول الامر اطيب نفسا بالشفاعة والله كان اسرع بالاجابة اخرجوا عنى فلم يزل يقول حتى خرجوا
بالكلية وقال الاصم ان عند رجوع النبى صلى الله عليه وآله وسلم من تبوك وقف على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فاخبره جبرئيل وكانوا متلثمين في ليلة مظلمة
وامر ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم فامر حذيفة فضربهم حتى نحاهم ثم قال من عرفت من القوم فقال لم اعرف منهم احدا فذكر النبى صلى الله عليه وآله وسلم
اسمائهم وعدهم له وقال ان جبرئيل اخبرنى بذلك فقال حذيفة الا تبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان تقول العرب قاتل باصحابه حتى اذا ظفر صار يقتلهم بل يكفينا
الله ذلك فان قيل المنافق كافر فكيف يحذر نزول الوحى على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزاء
حين راوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يذكر كل شىء ويدعى انه عن الوحى وكان المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فاخبر الله تعالى رسوله بذلك وامره ان يعلمهم
انه يظهر سرهم الذى حذروا ظهوره وفي قوله قل استهزءوا دلالة على ما قلناه الثانى ان القوم وان كانوا كافرين بدين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم شاهدوا
ان الرسول كان يخبرهم بما يضمرونه ويكتمونه فلهذه التجربة وقع الحذر والخوف في قلوبهم قال الاصم انهم كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا في قوله انه من عند الله الا انهم
كفروا به حسدا وعنادا قال القاضى يبعد في العالم بالله وبرسوله وصحة دينه ان يكون محادا لهما واقول هذا غير بعيد لان الحسد اذا قوى في القلب صار بحيث ينازع في
المحسوسات الرابع معنى يحذر المنافقون الامر بالحذر اى ليحذر المنافقون ذلك الخامس انهم كانوا شاكين في صحة نبوته وما كانوا قاطعين بفساده والشاك خايف فلذلك
كانوا يخافون ان ينزل عليهم في امرهم ما يفضحهم ثم قال صاحب الكشاف الضمير في قوله عليهم وتنبئهم للمؤمنين وفي قوله في قلوبهم للمنافقين ويجوز ان تكون الضماير
كلها للمنافقين لان السورة اذا نزلت في معناهم فهى نازلة عليهم ومعنى تنبئهم بما في قلوبهم ان السورة كانها تقول لهم كيت وكيت يعنى انها تذيع اسرارهم اذاعة ظاهرة فكانها
كانت تخبرهم ثم قال استهزءوا وهو امر تهديد كقوله وقل اعملوا ان الله مخرج ما تحذرون اى ذلك الذى تحذرونه فان الله يخرجه الى الوجود فان الشىء اذا حصل بعد عدمه
فكان فاعله اخرجه من العدم الى الوجود قوله تعالى ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد
كفرتم بعد ايمانكم ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بانهم كانوا مجرمين في الاية مسايل المسئلة الاولى ذكروا في نزول هذه الاية وجوها الاول روى ابن
عمر ان رجلا من المنافقين قال في غزوة تبوك ما رايت مثل هؤلاء القراء ارغب بطونا ولا اكذب السنا ولا اجبن عند اللقاء يعنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه
فقال واحد من الصحابة كذبت ولكنك منافق ثم ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوجد القران قد سبقه فجاء ذلك الرجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وكان قد ركب ناقته فقال يا رسول الله انما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب نقطع به الطريق وكان يقول انما كنا نخوض ونلعب ورسوله يقول ابالله واياته ورسوله
كنتم تستهزءون ما يلتفت اليه وما يزيد عليه الثانى قال الحسن وقتادة لما سار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى تبوك قال المنافقون اتراه يظهر على الشام ويأخذ حصونها
وقصورها هيهات هيهات فعند رجوعه دعاهم وقال انتم القائلون كذا وكذا فقالوا ما كان ذلك بالجد في قلوبنا وانما كنا نخوض ونلعب الثالث روى ان المتخلفين عن الرسول سالوا عن
ما كانوا يصنعون وعن سبب تخلفهم فقالوا هذا القول الرابع حكينا عن ابى مسلم انه قال في تفسير قوله تعالى يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم انما القوم اظهروا
هذا الحذر على سبيل الاستهزاء فبين تعالى في هذه الاية انه اذا قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نقل ذلك على سبيل الطعن بل لاجل انا كنا نخوض ونلعب الخامس اعلم انه لا حاجة في معرفة الاية
الى هذه الروايات فانها تدل على انهم ذكروا كلاما فاسدا على سبيل الطعن والاستهزاء فلما اخبرهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بانهم قالوا ذلك خافوا واعتذروا عنه بانا ما قلنا ذلك على
وجه الطعن لا على سبيل الجد وذلك هو قولهم انما كنا نخوض ونلعب اى ما قلنا ذلك على وجه اللعب وهذا يدل على ان كلمة انما تفيد الحصر اذ لو لم يكن كذلك لم يلزم من كونهم لاعبين ان لا يكونوا مستهزئين

في لا يتم العذر والجواب قال الواحدى اصل الخوض الدخول في مائع مثل الماء والطين ثم كثر حتى صار في كل دخول فيه تلويث واذى والمعنى انا كنا نخوض في الباطل كما يخوض الركب لقطع
الطريق فاجابهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بقوله ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون وفيه مسايل المسئلة الاولى فرق بين قولك المستهزئ بالله وبين قولك ابالله تستهزئ
فالاول يقتضى الانكار على عمل الاستهزاء والثانى يقتضى الانكار على ايقاع الاستهزاء في الله كانه يقال هب انك قد تقدم على الاستهزاء ولكن كيف اقدمت على ايقاع الاستهزاء
في الله ونظيره قوله لا فيها غول والمقصود ليس نفى الغول بل نفى ان يكون خمر الجنة محلا للغول والله اعلم المسئلة الثانية انه تعالى حكى عنهم انهم يستهزءون بالله ورسوله ومعلوم
ان الاستهزاء بالله محال فلا بد له من تاويل وفيه وجوه الاول المراد الاستهزاء بالله هو الاستهزاء بتكاليف الله والثانى يحتمل ان يكون المراد الاستهزاء بذكر الله فان اسماء الله
تعالى قد يستهزئ بها الكافر كما ان المؤمن يعظمها ويمجدها قال الله تعالى سبح اسم ربك فامر المؤمن بتعظيم اسم الله وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها فلا يمتنع ان يقول ابالله ويريد
ابذكر الله الثالث لعل المنافقين لما قالوا كيف يقدر محمد على اخذ حصون الشام وقصورها قال بعض المسلمين الله يعينه على ذلك وينصره عليهم ثم ان بعض الجهال من المنافقين
ذكر كلاما مشعرا بالقدح في قدرة الله كما هو عادة الجهال والملاحدة فكان المراد ذلك واما قوله واياته فالمراد به القران وساير ما يدل على الدين وقوله ورسوله معلوم وذلك يدل
على ان القوم انما ذكروا ذلك على سبيل الاستهزاء ثم قال تعالى لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وفيه مسايل المسئلة الاولى نقل الواحدى عن اهل اللغة في لفظ الاعتذار قولين
الاول انه عبارة عن محو اثر الذنب من قولهم اعتذرت المنازل اذا درست يقال مررت بمنزل معتذر والاعتذار هو الدروس واخذ الاعتذار منه لان المعتذر يحاول
ازالة اثر ذنبه والقول الثانى حكى ابن الاعرابى ان الاعتذار هو القطع ومنه يقال للقلفة عذرة لانها تقطع وعذرة الجارية سميت عذرة لانها تعذر اى تقطع ويقال
اعتذرت المياه اذا انقطعت فالعذر لما كان سببا لقطع اللوم سمى عذرا قال الواحدى والقولان متقاربان لان محو اثر الذنب وقطع اللوم متقاربان المسئلة الثانية
انه تعالى بين ان ذلك الاستهزاء كان كفرا والعقل يقتضى ان الاقدام على الكفر لاجل اللعب غير جايز فثبت ان قولهم انما كنا نخوض ونلعب ما كان عذرا حقيقيا في الاقدام على
ذلك الاستهزاء فلما لم يكن عذرا في نفسه نهاهم الله تعالى عن ان يعتذروا به لان المنع عن الكلام الباطل واجب فقال لا تعتذروا اى لا تذكروا هذا العذر في دفع هذا الجرم
المسئلة الثالثة قوله تعالى قد كفرتم بعد ايمانكم يدل على احكام الحكم الاول ان الاستهزاء بالدين كيف كان كفر بالله وذلك لان الاستهزاء يدل على الاستحقار و
العمدة الكبرى في الايمان تعظيم الله تعالى بانهى الامكان والجمع بينهما محال الحكم الثانى انه يدل على بطلان قول من يقول الكفر لا يدخل الا في افعال القلوب الحكم الثالث يدل
على ان قولهم الذى صدر منهم كفر في الحقيقة وان كانوا منافقين من قبل وان الكفر ان يتجدد من الكافر حالا فحالا الحكم الرابع يدل على ان هذا الكفر انما حدث بعد
ان كانوا مؤمنين وللقايل ان يقول ان القوم لما كانوا منافقين فكيف يصح وصفهم بذلك قلنا قال الحسن المراد كفرتم بعد الايمان الذى اظهرتموه وقال اخرون اظهرتم كفركم
للمؤمنين بعد ان كنتم عندهم مسلمين والقولان متقاربان ثم قال تعالى ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم ان نعف ونعذب
بالنون وكسر الذال وطائفة بالنصب والمعنى انه تعالى حكى عن نفسه انه يقول ان نعف عن طائفة بالياء وفتح على فعل ما لم يسم فاعله ان يعف عن طائفة بالياء وفتح على فعل ما
تعذب طائفة ان يعف عن طائفة بالتذكير وتعذب بالتانيث وحكى صاحب الكشاف عن مجاهد ان يعف عن طائفة على البناء للمفعول مع التانيث ثم قال والوجه التذكير لان
المسند اليه الظرف كما يقال سير بالدابة ولا يقال سيرت بالدابة واما تاويل قراءته فهو ان مجاهدا لعله ذهب الى المعنى كانه قيل ان ترحم طائفة فانث كذلك وهو غريب والجيد
قراءة العامة ان نعف عن طائفة بالتذكير ونعذب طائفة بالتانيث المسئلة الثالثة ذكر المفسرون ان احدى الطائفتين كانوا ثلثة استهزا اثنان وضحك واحد فالطائفة الاولى الضاحك
والثانية الهازيان وان كان ذنب الضاحك اخف فلا جرم عفا الله عنه وذنب الهازيين اغلظ فلا جرم ما عفا الله عنهما قال القاضى هذا بعيد لانه تعالى حكم على الطائفتين بالكفر
وانه تعالى لا يعفو عن الكافر الا بعد التوبة والرجوع الى الاسلام وايضا لا يعذب الكافر الا بعد اصراره على الكفر اما لو تاب عنه ورجع الى الاسلام فانه لا يعذبه فلما ذكر تعالى
انه يعفو عن طائفة ويعذب الاخرى كان في الكلام اضمار ان طائفة التى يعفو عنهم تابوا عن الكفر ورجعوا الى الاسلام واما الطائفة التى اخبر انه يعذبهم اصروا على الكفر ولم
يرجعوا الى الاسلام وللقايل ان يقول ان ذلك الواحد المسلم سايغ في الطعن ولم يوافق القوم في الكفر فحكمهم ثم انه تعالى وعده بالايمان والخروج عن الكفر فهذا يدل على ان من خاض
في عمل باطل فليجتهد في التقليل فانه يرجى له ببركة ذلك التقليل ان يتوب الله تعالى عليه في الكل والله اعلم المسئلة الثالثة قالوا ثبت بالروايات ان الطائفتين كانوا ثلثة
فوجب ان يكون احدى الطائفتين انسانا واحدا قال الزجاج الطائفة في اللغة الجماعة لانها المقدار الذى يمكنها ان يطيف بالشىء ثم يجوز ان يسمى الواحد بالطائفة قال الله تعالى
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين واقله الواحد وروى الفراء باسناده عن ابن عباس انه قال الطائفة الواحد فما فوقه وفي جواز تسمية الشخص الواحد بالطائفة وجوه
الاول ان من اختار مذهبا ونصره فانه لا يزال يكون ذابا عنه ناصرا له فكان بقلبه يطوف عليه من كل الجوانب فلا يبعد ان يسمى ذلك الواحد طائفة لهذا السبب الثانى قال
ابن الانبارى العرب توقع لفظ الجمع على الواحد فيقول خرج فلان الى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال لهم الناس يعنى نعيم بن مسعود الثالث لا يبعد ان يكون الطائفة اذا
اريد بها الواحد يكون اصلها طائف ثم ادخل عليها الهاء للمبالغة ثم انه تعالى علل كونه معذبا للطائفة الثانية بانهم كانوا مجرمين واعلم ان الطائفتين لما اشتركا في الكفر وعم
اشتركا في الجرم والتعذيب يخص باحدى الطائفتين وتعليل الحكم الخاص بالعلة العامة لا يجوز وايضا التعذيب حكم حاصل في الحال قوله كانوا مجرمين يدل على صدور الجرم
عنهم في الزمان الماضى وتعليل الحكم الحاصل في الحال بالعلة المتقدمة لا يجوز بل كان الاولى ان يقال ذلك بانهم كانوا مجرمين واعلم ان الجواب عنه تيسر على ان جرم الطائفة الثانية كان اغلظ

واقوى من جرم الطايفة الاولى فوقع التعليل بذلك الجرم الغليظ وايضا فيه تنبيه على ان ذلك الجرم لما كان غليظا فالشوم غلظ فلذلك الجرم عم واتسع ولم يقتصر فوجب التعذيب فلهذا قوله تعالى

المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون ايديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون ه

اعلم انه شرح نوع من انواع فضايحهم وقبايحهم والمقصود بيان ان اناثهم كذكورهم في تلك الاعمال المنكرة فقال المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض في صفة النفاق كما يقول الانسان انت مني وانا منك اي امرنا واحد لا مباينة فيه ولما ذكر هذا الكلام ذكر تفصيله فقال يامرون بالمنكر ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح الا ان الاعظم ههنا تكذيب الرسول وينهون عن المعروف وهو يدخل فيه كل حسن الا ان الاعظم ههنا الايمان ويقبضون ايديهم قيل عن كل خير وقيل عن واجب من زكوة وصدقة وانفاق في سبيل الله وهذا اقرب لانه تعالى ذمهم به والذم لا يليق الا بترك الواجب ويدخل فيه ترك الانفاق في الجهاد ونبه بذلك على تخلفهم في الجهاد والاصل فيه ان المعطي يمد يده ويبسطها بالعطاء فقيل لمن منع وبخل قد قبض يده ثم قال تعالى نسوا الله فنسيهم اعلم ان هذا الكلام لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لم يستحقوا عليه ذما لان النسيان ليس في وسع البشر وايضا فهو في حق الله تعالى محال فلا بد من التاويل وهو من وجهين الاول معناه انهم تركوا امره حتى صار بمنزلة المنسي فجازاهم بان صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على مزاوجة الكلام لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله تعالى بالعبادة والثناء على الله تعالى ترك الله تعالى ذكرهم بالرحمة والاحسان وانما حسن جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم ثم قال ان المنافقين هم الفاسقون اي هم الكاملون في الفسق والله اعلم قوله تعالى

وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم كالذين من قبلكم كانوا اشد منكم قوة واكثر اموالا واولادا فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخضتم كالذي خاضوا اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك هم الخاسرون ه

اعلم انه تعالى لما بين من قبل المنافقين والمنافقات انه نسيهم اي جازاهم على تركهم التمسك بطاعة الله تعالى اكد هذا الوعيد وضم المنافقين الى الكفار فقال وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ولا شك ان النار المخلد من اعظم العقوبات ثم قال هي حسبهم والمعنى ان تلك العقوبة كافية لهم ولا شيء ابلغ منها ولا يمكن الزيادة عليها ثم قال ولعنهم الله اي مع تلك العقوبة الشديدة والاهانة والذم واللعن ثم قال ولهم عذاب مقيم ولقايل ان يقول معنى كون العذاب مقيما وكونه مخلدا واحد فكان هذا تكرارا والجواب ليس ذلك تكرارا بل فيه الفرق من وجوه الاول ان لهم نوعا اخر من العذاب المقيم الدايم سوى العذاب بالنار والخلود المذكور اولا يدل على العذاب بالنار دايما وقوله ولهم عذاب مقيم يدل على ان لهم مع ذلك نوعا اخر من العذاب ولقايل هذا التاويل مشكل لانه تعالى في النار المخلد هي حسبهم وكونها حسبا لهم يمنع من ضم شيء اخر وجوابه انها حسبهم في الايلام ومع ذلك فضم الله نوعا اخر زيادة في تعذيبهم والثاني ان المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب الذي لا ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف من اطلاع الرسول على بواطنهم وما يحذرونه ابدا من الفضايح ثم قال كالذين من قبلكم واعلم ان هذا رجوع من الغيبة الى الخطاب وهذا الكاف للتشبيه ويحتمل وجوها الاول قال الفراء فعلتم كما فعل الذين من قبلكم والمعنى انه تعالى شبه المنافقين بالكفار الذين كانوا قبلهم في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات ثم انه تعالى وصف اولئك الكفار بانهم كانوا اشد قوة من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا ثم استمتعوا مدة بالدنيا ثم هلكوا وبادوا ثم انقلبوا الى العقاب الدايم فانتم مع ضعفكم وقلة خيرات الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك والوجه الثاني انه تعالى شبه المنافقين في عدولهم عن طاعة الله تعالى لاجل لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار ثم وصفهم الله تعالى بكثرة الاموال والاولاد وبانهم استمتعوا بخلاقهم والخلاق النصيب وهو ما خلق للانسان اي قدر له من خير كما قيل قسم لانه قسم ونصيب لانه نصب اي اثبت فذكر الله تعالى انهم استمتعوا بخلاقهم وانتم ايها المنافقون استمتعتم بخلاقكم كما استمتع اولئك بخلاقهم فان قيل ما الفايدة في ذكر الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين مرة ثم ذكره في حق المنافقين ثانيا ثم ذكره في حق الاولين ثالثا قلنا الفايدة فيه انه تعالى يذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم سعادة الاخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ فلما قرر تعالى هذا الذم عاد وشبه حال المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة ومثاله ان يريد ان ينبه بعض الظلمة على قبح ظلمه بقوله انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويعذب من غير موجب وانت تفعل مثل ما فعل وبالجملة فالتكرير ههنا للتاكيد ثم قال تعالى وخضتم كالذي خاضوا بين تعالى مشابهة هؤلاء المنافقين لاولئك المتقدمين في طلب الدنيا وفي الاعراض عن طلب الاخرة بين حصول المشابهة بين الفريقين في تكذيب الانبياء وفي الاعراض عن طلب الاخرة وفي المكر والخديعة والغدر بالرسل فقال وخضتم كالذي خاضوا قال الفراء يريد كخوضهم الذي خاضوا والذي صفة مصدر محذوف دل عليه الفعل ثم قال تعالى اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اي بطلت حسناتهم في الدنيا بسبب الموت والفقر والانتقال من العز الى الذل ومن القوة الى الضعف وفي الاخرة بسبب انهم لا يثابون بل يعاقبون اشد العقاب فاولئك هم الخاسرون حيث اتعبوا انفسهم في الرد على الانبياء والرسل فما وجدوا منه الا فوت الخيرات في الدنيا والاخرة والا حصول العقاب في الدنيا والاخرة والمقصود منه انه تعالى شبه حال هؤلاء المنافقين باولئك الكفار ثم بين تعالى ان اولئك الكفار لم يحصل لهم الا حبوط الاعمال والا الخزي والخسار مع انهم كانوا اقوى من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا فهؤلاء المنافقون المشاركون لهم في هذه الاعمال القبيحة اولى ان يكونوا واقعين في عذاب الدنيا والاخرة محرومين من خيرات الدنيا والاخرة قوله تعالى

الم ياتهم نبا الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم ابرهيم واصحاب مدين والموتفكات اتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون

اعلم انه تعالى لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في الرغبة في الدنيا وفي تكذيب الانبياء والمبالغة في ايذائهم بين ان اولئك الكفار منهم فذكر هؤلاء الطوايف الست فاولهم قوم نوح والله تعالى اهلكهم بالاغراق وثانيهم عاد والله تعالى اهلكهم بارسال الريح العقيم عليهم وثالثهم ثمود والله تعالى اهلكهم بارسال الصيحة والصاعقة عليهم ورابعهم قوم ابراهيم والله تعالى

اهلكهم

اهلكهم بما روي في الاخبار انه تعالى سلط البعوضة على دماغ نمرود وخامسهم قوم شعيب وهم اصحاب مدين ويقال انهم من اولاد مدين بن ابرهيم والله تعالى اهلكهم بعذاب يوم الظلة وسادسهم الموتفكات قوم لوط والله تعالى اهلكهم بان جعل عالي ارضهم اسفلها وامطر عليهم الحجارة قال الواحدي الموتفكات جمع موتفكة ومعنى الايتفاك في اللغة الانقلاب وتلك القرى ايتفكت باهلها اي انقلبت فصار اعلاها اسفلها يقال افكه فايتفك اي قلبه فانقلب وعلى هذا التفسير فالموتفكات صفة القرى وقيل ايتفاكهن انقلاب احوالهن من الخير الى الشر وعلى هذا التفسير فالاصل في الايتفاك هم الناس لانهم هم الذين انقلبوا من الخير الى الشر اولا واعلم انه تعالى قال في اول الاية الم ياتهم نبا الذين من قبلهم فذكر هذه الطوايف وانما قال ذلك لانه اتاهم نبا الذين من قبلهم وهم هؤلاء تارة بان سمعوا هذه الاخبار من الخلق وتارة لاجل ان هذه الطوايف في بلاد الشام قريبة من بلاد العرب وقد بقيت اثارهم مشاهدة وقوله الم ياتهم وان كان في صيغة الاستفهام الا ان المراد هو التقرير اي اتاهم نبا هؤلاء الاقوام ثم قال اتتهم رسلهم بالبينات وهو راجع الى كل هذه الطوايف فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان الذي اوصله اليهم ما كان ظلما من الله تعالى لانهم استحقوه بسبب افعالهم القبيحة ومبالغتهم في تكذيب انبيايهم بل كانوا قد ظلموا انفسهم قالت المعتزلة دلت هذه الاية على انه تعالى لا يصح منه فعل الظلم لانه تمدح بانه لا يظلم البتة وذلك يدل على انه تعالى لا يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ودلت على ان فاعل الظلم هو العبد وهو قوله ولكن كانوا انفسهم يظلمون وهذا الكلام قد مر ذكره في هذا الكتاب خارجا عن الاحصاء قوله تعالى

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم ه

اعلم انه تعالى لما بالغ في وصف المنافقين بالافعال القبيحة والاعمال الفاسدة ثم ذكر عقيبه انواع الوعيد في حقهم في الدنيا والاخرة ذكر بعده في هذه الاية كون المؤمنين موصوفين بصفات الخير واعمال البر على ضد صفات المنافقين ثم ذكر بعد هذه الاية انواع ما اعد الله تعالى لهم من الثواب الدايم والنعيم المقيم واما صفات المؤمنين فهو قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولم يذكر في المنافقين لفظ من وفي المؤمنين لفظ اولياء فلما قوله في صفة المنافقين بعضهم من بعض يدل على ان نفاق الاتباع كالامر المتفرع على نفاق الاسلاف والامر في نفسه كذلك لان نفاق الاتباع وكفرهم حصل بسبب التقليد لاولئك الاكابر وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة واما الموافقة الحاصلة بين المؤمنين فانما حصلت لا بسبب الميل والعادة بل بسبب المشاركة في الاستدلال والتوفيق والهداية فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين بعضهم من بعض وقال في المؤمنين بعضهم اولياء بعض واعلم ان الولاية ضد العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم ان الاصل في لفظ الولاية القرب وبينا كذلك الولاية ضد العداوة ولفظ العداوة ماخوذة من عدا الشيء اذا جاوزه وتباعد عنه واعلم انه لما وصف المؤمنين بكون بعضهم اولياء بعض ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح له فقال يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله فذكر هذه الامور الخمسة التي بها يتميز المؤمنون من المنافقين فالمنافق لما وصفه تعالى في الاية المتقدمة بقوله يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف والمؤمن بالضد منه والمنافق لا يقوم الى الصلوة الا مع نوع من الكسل والمؤمن بالضد منه والمنافق يبخل بالزكوة وساير الواجبات كما قال ويقبضون ايديهم والمؤمنون يؤتون الزكوة والمنافق اذا امره الله ورسوله بالمسارعة الى الجهاد فانه يتخلف بنفسه ويثبط غيره كما وصفهم الله تعالى بذلك والمؤمن بالضد منه وهو المراد في هذه الاية بقوله ويطيعون الله ورسوله ثم لما ذكر صفات المؤمنين من انه كما وعد المنافقين نار جهنم فقد وعد المؤمنين الرحمة المستقبلة وهي ثواب الاخرة فلذلك قال اولئك سيرحمهم الله وذكر حرف السين في قوله سيرحمهم للتوكيد والمبالغة كما في الوعيد في قوله ساشقم منك يوما تعني انك لا تفوتني وان تباطا ذلك ونظيره قوله سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله سنوتيهم اجورهم ثم قال ان الله عزيز حكيم وذلك يوجب المبالغة في الترغيب والترهيب لان العزيز هو من لا يمنع من مراده في عباده من رحمة او عقوبة والحكيم هو المدبر امر عباده على وفق ما تقتضيه العدل والصلاح قوله تعالى

وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم ه

اعلم انه تعالى لما ذكر الوعد في الاية الاولى على سبيل الاجمال ذكره في هذه الاية على سبيل التفصيل وذلك لانه تعالى وعد بالرحمة ثم بين في هذه الاية ان تلك الرحمة هي هذه الاشيا اولها قوله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها والاقرب انه تعالى اراد بها البساتين التي يتناولها المناظر لانه تعالى قال ومساكن طيبة في جنات عدن والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فظاهره ان الجنات التي هي البساتين وتكون مساكن ووصفها بانها عدن انما تجري مجرى الدار التي يسكنها الانسان فاما جنات الاخرة وهي جارية مجرى البساتين التي قد يذهب اليها الانسان لاجل التنزه وملاقاة الاحباب وثانيها ومساكن طيبة في جنات عدن وعن كلام اصحاب الاثار في صفة جنات عدن قال الحسن سالت عمران بن الحصين وابا هريرة عن قوله ومساكن طيبة فقالا على الخبير سقطت سالنا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال هو قصر في الجنة من اللؤلؤ فيه سبعون دارا من ياقوت حمراء في كل دار سبعون بيتا من زمردة خضراء في كل بيت سبعون سريرا على كل سرير سبعون فراشا على كل فراش زوجة من الحور العين في كل بيت سبعون مايدة على كل مايدة سبعون لونا من الطعام في كل بيت سبعون وصيفة يعطى المؤمن من القوة في غداة ما ياتي على ذلك اجمع وعن ابن عباس انها دار الله التي لم ترها عين ولم تخطر على قلب بشر لا يسكنها غير ثلاثة النبيين والصديقين والشهداء يقول الله تعالى طوبى لمن دخلك وعن ابن مسعود انها بطنان الجنة اي وسطها وعن ابن عباس انها نهر الخطر في الجنة على حافتيه الحور والعين وتسكنها الانبياء والصديقين وتسكنها المقتربين عند الله فانه كان اعلم بالله تعالى

المقربين

ان شيئا دار وعن ابي هريرة قلت يا رسول الله حدثني عن الجنة ما بناؤها قال لبنة من ذهب ولبنة من فضة وملاطها المسك الاذفر وترابها الزعفران وحصباؤها الدر والياقوت من يدخلها ينعم ولا ييأس
ويخلد ولا يموت لا يبلى ثيابهم ولا يفنى شبابهم وقال ابن مسعود جنات عدن بطنان الجنة قال الازهري بطنانها وسطها وبطنان الاودية المواضع التي يستنقع فيها ماء
السيل واحدها بطن وقال عطاء عن ابن عباس عدن قصر الجنة وسقفها عرش الرحمن وهي المدينة التي فيها الرسل والانبياء والشهداء وائمة الهدى وسائر الجنان حولها وفيها عين التسنيم
وفيها قصور الدر والياقوت والذهب فتهب ريح من تحت العرش فتدخل عليهم كثبان المسك الابيض وقال عبد الله بن عمر ان في الجنة قصرا يقال له عدن حوله البروج والمروج له خمسة الاف باب
على كل باب خمسة آلاف حبرة لا يدخله الا نبي او صديق او شهيد واقول حاصل الكلام ان في جنات عدن قولين احدهما انه اسم علم لموضع معين في الجنة وهذه الاخبار والآثار التي نقلناها
تقوي هذا القول قال صاحب الكشاف وعدن علم بدليل قوله جنات عدن التي وعد الرحمن عباده والقول الثاني انه صفة للجنة قال الازهري العدن مأخوذ من قولك عدن بالمكان
اذا اقام به يعدن عدونا ويقول العرب تركت ابل بني فلان عوادن بمكان كذا وهو ان تلزم الابل المكان فتألفه ولا تبرحه ومنه المعدن وهو المكان الذي يخلق الجوهر فيه ومنه
سعتها والقائلون بهذا الاشتقاق قالوا الجنات كلها جنات عدن والنوع الثالث من المواعيد التي ذكرها الله في هذه الاية قوله تعالى ورضوان من الله اكبر والمعنى ان رضوان
الله اكبر من كل ما سلف ذكره واعلم ان هذا البرهان هو القاطع على ان السعادات الروحانية اشرف واكمل واعلى من السعادات الجسمانية وذلك لانه اما ان يكون الابتهاج بكون
مولاه راضيا منه انما كان لانه يتوسل به الى شيء من اللذات الجسمانية وليس المراد كذلك بل علمه بكونه راضيا عنه يوجب الابتهاج والسعادة لذاته من ان يتوسل به الى مطلوب آخر
والاول باطل لان الوسيلة لا تكون اعلى حالا من المقصود فلو كان المقصود من رضوان الله تعالى ان يتوسل به الى اللذات التي اعدها الله في الجنة من الاكل والشرب لكان الابتهاج
بالرضوان ابتهاجا لحصول الوسيلة ولو كان الابتهاج باللذات ابتهاجا بالمقصود وقد ذكرنا ان الابتهاج بالوسيلة لا بد وان يكون اقل حالا من الابتهاج وجب ان يكون [illegible]
اقل حالا وادون مرتبة من الفوز بالجنات والمساكن الطيبة لكن الامر ليس كذلك لانه تعالى نص على ان الفوز بالرضوان اعلى واعظم واجل واكبر وذلك دليل قاطع على ان السعادات
الروحانية اكمل واشرف من السعادات الجسمانية واعلم ان المذهب الصحيح الحق وجوب الاقرار بهما معا كما جمع بينهما في هذه الاية ولما ذكر الله تعالى هذه الاحوال الثلاثة قال ذلك هو الفوز العظيم
وفيه وجهان الاول ان الانسان مخلوق من جوهر لطيف علوي روحاني ومن كثيف سفلي جسماني ولكل واحد منهما سعادة وشقاوة فاذا حصلت الخيرات الجسمانية وانضم اليها
حصول السعادات الروحانية كانت الروح فائزة بالسعادة اللائقة بها والجسد واصل الى السعادات اللائقة به ولا شك ان ذلك هو الفوز العظيم الثاني انه بين في صفة الكافرين
انهم شبهوا بالكفار الذين كانوا قبلهم في التمتع بالدنيا وطيباتها ثم انه تعالى وصف في هذه الاية ثواب المؤمنين ثم بين ان ذلك هو الفوز العظيم والمعنى ان هذا هو الفوز العظيم لا ما يطلبه
المنافقون والكفار من التمتع بلذات الدنيا وقيل ان الله تعالى يقول لاهل الجنة هل رضيتم فيقولون ما لنا لا نرضى وقد اعطيتنا ما لم تعط احدا من خلقك فيقول انا اعطيكم افضل
من ذلك قال احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم ابدا واعلم ان دلالة هذا الحديث تشعر على ان السعادات الروحانية افضل من السعادات الجسمانية لدلالة الاية وقد سبق تقريره
على الوجه الكامل قوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير اعلم انه تعالى لما وصف المنافقين بالصفات الخبيثة
وتوعدهم بانواع العقاب وكانت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم جارية بذكر الوعد والوعيد لا جرم ذكر عقبه وصف المؤمنين بالصفات الشريفة الطاهرة ووعدهم بالثواب
العظيم والدرجات العالية ثم عاد مرة اخرى الى شرح احوال الكفار والمنافقين في هذه الاية فقال يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وفي الاية سؤال وهو ان الاية
تدل على وجوب مجاهدة المنافقين وذلك غير جائز فان المنافق هو الذي يستر كفره وينكر كفره بلسانه ومتى كان الامر كذلك لم يجز محاربته ومجاهدته واعلم ان الناس ذكروا
انواعا بسبب هذا الاشكال فالقول الاول ان الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين وهو قول الضحاك وهذا بعيد لان قوله جاهد الكفار والمنافقين يقتضي الامر بجهادهم
معا وكذا ظاهر قوله واغلظ عليهم راجع الى الفريقين القول الثاني انه تعالى لما بين للرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان فلانا وفلانا منافق وقد ظهر كفرهم فصاروا كسائر الكفار
فيجب قتالهم وهذا ايضا بعيد لانه صلى الله عليه وآله وسلم انما عرف ذلك بالوحي وذلك لا يقدح في الظاهر وكان صلى الله عليه وآله وسلم مأمورا بان يحكم بالظاهر كما قال صلى الله عليه
وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر والقوم كانوا يظهرون الاسلام وينكرون الكفر فكانت المحاربة معهم غير جائزة والقول الثالث وهو الصحيح ان الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما
يدل على ان ذلك الجهاد بالسيف او باللسان او بطريق آخر فنقول ان الاية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين فاما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الاية لا يدل عليها بل انما يعرف من دليل آخر
واذا ثبت هذا فنقول دلت الدلائل المنفصلة على ان المجاهدة مع الكفار يكون بالسيف ومع المنافقين باظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثانيا وبالانتهار ثالثا قال عبد الله في قوله جاهد
الكفار والمنافقين قال تارة باليد وتارة باللسان فمن لم يستطع فليكفهر في وجهه فمن لم يستطع فبالقلب وحمل الحسن جهاد المنافقين على اقامة الحدود عليهم اذا تعاطوا اسبابها قال القاضي
وهذا ليس بشيء لان اقامة الحدود واجبة على من ليس بمنافق فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق ثم قال وانما قال الحسن ذلك لاحد امرين اما لان عنده ان كل فاسق منافق واما لاجل ان
الغالب ممن يقام عليه الحدود في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا منافقين قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم
وهموا بما لم ينالوا وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله فان يتوبوا يك خيرا لهم وان يتولوا يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والآخرة
وما لهم في الارض من ولي ولا نصير اعلم ان هذه الاية تدل على ان اقواما من المنافقين قالوا كلمات فاسدة ثم انهم لما قيل لهم انكم ذكرتم هذه الكلمات خافوا وحلفوا انهم
ما قالوها والمفسرون ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول روي انه صلى الله عليه وآله وسلم اقام في غزوة تبوك شهرين يعيب المنافقين المتخلفين فقال الجلاس بن سويد

ان كان ما يقول محمد في اخواننا الذين خلفناهم في المدينة حقا مع انهم اشرافنا فنحن شر من الحمير فقال عامر بن قيس الانصاري للجلاس اجل والله ان محمدا الصادق وانت شر من الحمار فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم واستحضر الجلاس فحلف بالله انه ما قال فرفع عامر يده وقال اللهم انزل على عبدك ونبيك تصديق الصادق وتكذيب الكاذب فنزلت هذه الاية فقال الجلاس لقد ذكر الله التوبة
قلت هذا الكلام فتاب الجلاس وحسنت توبته الثاني روي انها نزلت في عبد الله بن ابي لما قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل واراد به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فسمع
زيد بن ارقم ذلك فبلغه الى الرسول عليه الصلوة والسلام فهم عمر بن الخطاب بقتل عبد الله بن ابي فجاء عبد الله وحلف فنزلت هذه الاية الثالث روى قتادة ان رجلين اقتتلا احدهما
من جهينة والاخر من غفار فظهر الغفاري على الجهني فنادى عبد الله بن ابي يا بني الاوس انصروا اخاكم فوالله ما مثلنا ومثل محمد الا كما قيل سمن كلبك يأكلك فذكروه لرسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم فانكر عبد الله وجعل يحلف قال القاضي لا يبعد ان يكون المراد من الاية هذه الوقائع وذلك لان قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر الى آخر الاية كلها صيغ الجموع
وحمل صيغة الجمع على الواحد خلاف الاصل فان قيل بعد ذلك الواحد في محفل ورضي الباقون قلنا هذا ايضا خلاف الظاهر لان اسناد القول الى من سمعه ورضي به خلاف الظاهر والاصل
فان قيل بعد ذلك الواحد في محفل ورضي الباقون قلنا هذا ايضا خلاف الظاهر لان اسناد القول الى من سمعه ورضي به خلاف الظاهر والاصل بل الاولى ان تحمل هذه الاية
على ما روي ان المنافقين هموا بقتله عند رجوعه من تبوك وهم خمسة عشر تعاهدوا ان يدفعوه عن راحلته الى الوادي اذا تسنم العقبة بالليل وكان عمار بن ياسر آخذا بخطام راحلته
وحذيفة خلفها يسوقها فسمع حذيفة وقع اخفاف الابل وقعقعة السلاح فاذا قوم متلثمون فقال اليكم اليكم يا اعداء الله فهربوا والظاهر انهم لما اجتمعوا لذلك الغرض طعنوا في
نبوته ونسبوه الى الكذب والتصنع في ادعاء الرسالة وذلك هو قول كلمة الكفر وهذا القول اختيار الزجاج فاما قوله وكفروا بعد اسلامهم فلقائل ان يقول انهم ما اسلموا
فكيف يليق بهم هذا الكلام والجواب من وجهين الاول ان المراد من الاسلام السلم الذي هو نقيض الحرب لانهم لما نافقوا فقد اظهروا السلم واحتجوا اليه فاذا جا
هروا بالحرب وجب حربهم والثاني انهم اظهروا الكفر بعد ان اظهروا الاسلام واما قوله وهموا بما لم ينالوا فالمراد همهم على القتل بالرسول عليه الصلوة والسلام والله تعالى اخبر
الرسول بذلك حتى احترز عنهم ولم يصلوا الى مقصودهم واما قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله ففيه بحثان الاول ان في هذا الفضل وجهين الاول ان
المنافقين كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة في ضنك من العيش لا يركبون الخيل ولا يحوزون الغنيمة وبعد قدومه اخذوا الغنائم وفازوا بالاموال
ووجدوا الدولة وذلك يوجب عليهم ان يكونوا محبين له مجتهدين في بذل النفس والمال لاجله والثاني روي انه قتل للجلاس مولى فامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بديته اثني
عشر الفا فاستغنى البحث الثاني ان قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله تنبيه على انه ليس هناك شيء ينقمون منه وهذا كقول الشاعر ما نقموا من بني امية الا انهم
يحلمون ان غضبوا وكقول النابغة ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب اي ليس فيهم عيب ثم قال تعالى فان يتوبوا يك خيرا لهم والمراد استعطاف قلوبهم
بعد ما صدرت الخيانة العظيمة عنهم وبين الظاهر انهم ان تابوا فقد فازوا بالخير فاما انهم تابوا فليس في الاية وقد ذكرنا ما قالوا في توبة الجلاس ثم قال وان يتولوا اي عن التوبة
يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والآخرة اما العذاب في الآخرة فمعلوم واما في الدنيا فقيل المراد به انه لما ظهر كفرهم بين الناس صاروا مثل اهل الحرب فيحل قتالهم وقتلهم وسبي
اولادهم وازواجهم واغتنام اموالهم وقيل ما ينالهم عند الموت ومعاينة الملائكة ملائكة العذاب وقيل المراد عذاب القبر وما لهم في الارض من ولي ولا نصير معناه ان عذاب الله اذا حق لم ينفعهم
ولا نصير قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون
فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وان الله علام الغيوب
اعلم ان هذه الاية اكثرها في شرح احوال المنافقين واشكالهم انهم اقسام واصناف فلهذا السبب انه تعالى يذكرهم على سبيل التفصيل فيقول ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن
ومنهم من يلمزك في الصدقات ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ومنهم من عاهد الله قال ابن عباس رض ان حاطب بن ابي بلتعة ابطأ عنه ماله بالشام فلحقه شدة فحلف بالله وهو
واقف على بعض مجالس الانصار لئن آتانا من فضله لاصدقن ولاودين منه حق الله تعالى الى آخر الاية والمشهور في سبب نزول هذه الاية ان ثعلبة بن حاطب قال يا رسول الله ادع الله
ان يرزقني مالا فقال صلى الله عليه وآله وسلم قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه فراجعه وقال والذي بعثك بالحق لئن رزقني الله تعالى مالا لاعطين كل ذي حق حقه فدعا له فاتخذ غنما
فنمت كما ينمو الدود حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا بها فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم نمت وكثرت حتى ترك الصلوات الا الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان
يسأل عن الاخبار وسأل عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاخبر بخبره فقال يا ويح ثعلبة فنزل قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فبعث اليه رجلين فقال مرا بثعلبة فخذا من
صدقاته ففعلا ذلك فقال لهما ما هذه الا اخت الجزية فلم يدفع الصدقة فانزل الله ومنهم من عاهد الله فقيل له قد انزل الله فيك كذا وكذا فاتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسأله ان
يقبل صدقته فقال ان الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثي على راسه التراب فقال صلى الله عليه وآله وسلم قد قلت لك فما اطعتني فرجع الى منزله وقبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم
اتى ابا بكر بصدقته فلم يقبلها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم لم يقبلها عمر اقتداء بابي بكر ثم لم يقبلها عثمان وهلك ثعلبة في خلافة عثمان فان قيل ان الله تعالى امره باخراج الصدقة فكيف يجوز من النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ان لا يقبلها منه قلنا لا يبعد ان يقال انه تعالى منع الرسول من قبول الصدقة منه على سبيل الاهانة له ليعتبر غيره فلا يمتنع عن اداء الصدقات ولا يبعد ايضا انه
اتى بتلك الصدقة على وجه الرياء لا على وجه الاخلاص واعلم الله رسوله ذلك فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل ايضا انه تعالى لما قال خذ من اموالهم صدقة وكان هذا المقصود
غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا السبب امتنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اخذ تلك الصدقة والله اعلم المسألة الثانية ظاهر الاية يدل على ان بعض المنافقين عاهد الله تعالى

في الله لو ادمنا الا عبر فيبعثه الى مصارف الخيرات ثم انه تعالى اتاه المال ولم يف بذلك العهد وههنا سوالات السوال الاول المنافق كافر والكافر كيف يمكنه ان يعاهد الله
والجواب المنافق قد يكون عارفا بالله ويكون منكرا لنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كان كافرا وكيف لا نقول ذلك واكثر اهل العلم معترفون بوجود الصانع
العالم القادر ونقل عن اصناف الكفار من ينكره والكل معترفون بانه تعالى هو الذي يفتح على الانسان ابواب الخيرات ويعلمون انه يمكن التقرب اليه بالطاعات واعمال البر الى
الخلق فهذا امر متفق عليه بين الاكثرين ولعله ايضا حين عاهد الله بهذا العهد كان مسلما ثم انه لما بخل بالمال ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الاية مشعر بما ذكرناه حيث
قال فاعقبهم نفاقا السوال الثاني هل من شرط هذه المعاهدة ان يحصل التلفظ بها باللسان ولا حاجة الى اللفظ حتى لو نواه بقلبه دخل تحت هذه المعاهدة والجواب منهم من
قال الكل ما ذكره الانسان باللسان او نواه بقلبه فهو داخل تحت هذا العهد يروى عن المعتمر بن سليمان قال اصابتنا ريح شديدة في البحر فنذر قوم منا نذورا ونويت انا
شيا وما تكلمت به فلما قدمنا المدينة يعني البصرة فسالت ابي فقال اوف به وقال اصحاب هذا القول ان قوله ومنهم من عاهد الله كان شيا نووه في انفسهم الا ترى انه تعالى قال الم يعلموا
ان الله يعلم سرهم ونجويهم قال المحققون هذه المعاهدة مقيدة بما اذا حصل التلفظ بها باللسان والدليل عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله عفا عن امتي ما حدثت به
نفوسهم ما لم يتلفظوا به لفظا هذا معناه وايضا فقوله ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن اخبار عن تكلمهم بهذا القول وظاهره مشعر بالقول باللسان السوال
الثالث قوله لنصدقن المراد منه اخراج المال على قسمين قد يكون واجبا وقد يكون غير واجب والواجب قسمان قسم وجب بالزام الشارع ابتدا كاخراج الزكوات الواجبة واخراج
النفقات الواجبة وقسم لا يجب الا اذا التزمه العبد من عند نفسه مثل النذور والداعي في هذه الاقسام الثلثة فقوله لنصدقن هل يتناول هذه الاقسام الثلثة او ليس الامر
كذلك والجواب قلنا الصدقات لا يكون واجبة فغير داخلة تحت هذه الاية والدليل عليه قوله تعالى بخلوا به والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وايضا انه تعالى
ذمهم بهذا الترك وتارك المندوب لا يستحق الذم فبقي القسمان الباقيان وهو الذي يجب بالزام الشارع او بالتزام العبد فقوله اما الذي يجب بالزام الشارع فهو داخل تحت
الاية لا محالة وهو مثل الزكوات والمال الذي يحتاج الى انفاقه في طريق الحج والغزو والمال الذي يحتاج اليه في النفقات الواجبة بقي ان يقال هل تدل هذه الاية على ان
القايل كان قد التزم بالاتي على سبيل النذب والاظهر ان اللفظ لا يدل عليه لان المذكور في اللفظ ليس الا قوله لئن اتانا من فضله لنصدقن وهذا لا اشعار له بالنذب لان الرجل
قد يعاهد ربه في ان يقوم بما يلزمه من الانفاقات الواجبة ان وسع عليه ويدل ذلك قوله ولنكونن من الصالحين وذلك مما لا يلزم بالنذر فان قيل القوم التزموا
انه ان وسع الله عليهم فلا هذا على ان الذي لزمهم انما لزمهم بسبب ملك النصاب وحلول الحول قلنا قوله لنصدقن لا يوجب انهم يفعلونه على الفور لان هذا اخبار عن ايقاع هذا
الفعل في المستقبل وهذا القول لا يوجب الفور فكانه قال لنصدقن في وقته كما قال ولنكونن من الصالحين اي في اوقات لزوم الصلوة فخرج من التقدير الذي ذكرناه ان الداخل
تحت هذا العهد اخراج الاموال التي يجب اخراجها بمقتضى الزام الشرع ابتدا وتاكد ذلك بما روينا ان هذه الاية انما نزلت في حق من منع الزكاة فكانه تعالى بين من احوال
المنافقين انهم كما يلمزون الرسول والمؤمنين فكذلك ينافقون ربهم فيما يعاهدونه عليه ولا يقومون بما يقولون والغرض منه المبالغة في وصفهم بالنفاق واكثر هذه
الفصول من كلام القاضي السوال الرابع ما المراد من الفضل في قوله لئن اتانا من فضله والجواب وهو اسنا الرسول بطريق التجارة او بطريق الاغتنام او بغيرهما السوال
الخامس في كيفية اشتقاق لنصدقن والجواب قال الزجاج الاصل لنتصدقن ولكن التاء ادغمت في الصاد لقربها منها قال الليث المتصدق المعطي والمتصدق السايل قال الاصمعي
والفرا هذا خطا فالمتصدق هو المعطي قال الله تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين السوال السادس ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين والجواب الصالح ضد
المفسد ثم ان المفسد عبارة عن الذي يخل بما يلزمه من التكليف فوجب ان يكون الصالح عبارة عمن يقوم بما يلزمه من التكليف قال ابن عباس كان ثعلبة قد عاهد الله وعلله
لئن اتانا من فضله لنصدقن ولنحجن فاقول هذا التقييد لا دليل عليه بل قوله لنصدقن اشارة الى اخراج الزكوة الواجبة وقوله ولنكونن من الصالحين اشارة الى اخراج كل ما يجب عليه اخراجه على الاطلاق
ثم قال تعالى فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون وهذا يدل على انه تعالى وصفهم بصفات ثلث الاولى البخل وهو عبارة عن منع الحق الصفة الثانية التولي عن
العهد الصفة الثالثة الاعراض عن تكاليف الله تعالى واوامره ثم قال تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله فاعقبهم فعل لا بد من اسناده
الى شي تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الله تعالى والمعاهدة والتصدق والصلاح والبخل والتولي والاعراض ولا يجوز اسناد اعقاب النفاق الى المعاهدة والتصدق
والصلاح لان هذه الثلثة اعمال الخير فلا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى البخل والتولي والاعراض لان حاصل هذه الثلثة كونه تاركا لادا الواجب وذلك لا يمكن جعله موثرا في
حصول النفاق في القلب لان ذلك النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجبات لا يجوز ان يكون موثرا في حصول الجهل في القلب اما اولا فلان ترك الواجب عدم والجهل وجود
والعدم لا يكون موثرا في الوجود واما ثانيا فلان هذا الترك لو اوجب حصول الكفر في القلب لاوجبه سواء كان هذا الترك جايزا شرعا او محرما شرعا لان سبب اختلاف الاحكام
الشرعية لا يخرج السبب عن كونه موثرا واما رابعا فلانه تعالى قال بعد هذه الاية بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون فلو كان فعل الاعقاب مسندا الى البخل والتولي
والاعراض لصار تقدير الاية فاعقبهم بخلهم وتوليهم واعراضهم نفاقا بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وذلك لا يجوز لانه لا فرق بين التولي والاعراض وبين اخلاف الوعد
والكذب في القول فيصير التقدير انما التولي اوجب حصول النفاق في القلب بسبب التولي ومعلوم انه كلام باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى شي من الاشيا التي
تقدم ذكرها الا الى الله سبحانه وتعالى فوجب اسناده اليه فصار المعنى انه تعالى الذي هو يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على ان خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى وهذا هو الذي قاله الزجاج ان

معناه انهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى اضلهم عن الدين في المستقبل والذي يوكد هذا القول ان قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم مسندا الى الله تعالى لانه قال الى يوم يلقونه والضمير في قوله يلقونه
عايدا الى الله تعالى فكان الاولى ان يكون قوله فاعقبهم مسندا الى الله تعالى قال القاضي المراد في قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم اي فاعقبهم العقوبة على النفاق وتلك العقوبة حدوث
الغم في قلوبهم وضيق الصدور وما ينالهم من الغم والذل والقهر ويدوم ذلك بهم الى الاخرة قلنا هذا بعيد لانه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة فان ذكروا ان الدلايل العقلية
دلت على انه تعالى لا يخلق الكفر قابلنا ذلك بدلايل عقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت المسئلة الثانية قال الليث يقال اعقبت فلانا ندامة اذا صيرت عاقبة امره ذلك قال
الهذلي او دنى واعقبوني حسرة بعد الرقاد وعبرة لا تقلع ويقال اكل فلان اكلة اعقبته سقما واعقبه الله خيرا وحاصل الكلام فيه اذا حصل شي عقيب شي اخر
يقال اعقبه الله المسئلة الثالثة ظاهر هذه الاية يدل على ان نقض العهد وخلف الوعد يورث النفاق فيجب على المسلم ان يبالغ في الاحتراز عنه فاذا عاهد الله تعالى بامر فليجتهد في
الوفا ومذهب الحسن البصري انه يوجب النفاق لا محالة وتمسك بهذه الاية وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث من كن فيه فهو منافق وان صلى وصام وزعم انه مومن اذا
حدث كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان وقال صلى الله عليه وآله وسلم تقبلوا لي ستا اتقبل لكم الجنة اذا حدثتم فلا تكذبوا واذا وعدتم فلا تخلفوا واذا ائتمنتم فلا تخونوا
وكفوا ابصاركم وايديكم وفروجكم ابصاركم عن الخيانة وايديكم عن السرقة وفروجكم عن الزنا وقال عطا ابن ابي رباح حدثني جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم انما ذكر قوله ثلث من كن فيه فهو منافق في المنافقين خاصة الذين حدثوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكذبوه وائتمنوه على سره فخانوه ووعدوا ان يخرجوا معه
الى الغزو فاخلفوه ونقل ان عمرو بن عبيد فسر الحديث فقال اذا حدث عن الله كذب عليه وعلى دينه ورسوله واذا وعد اخلف كما ذكره فيمن عاهد الله واذا ائتمن على
دين الله خان في السر فكان قلبه على خلاف لسانه ونقل ان واصل بن عطا ارسل الى الحسن رجلا فقال انه اولاد يعقوب حدثوه في قوله فاكله الذيب فكذبوا ووعدوه في
قوله وانا له لحافظون وائتمنهم ابوهم على يوسف فخانوه فهل يحكم بكونهم منافقين فتوقف الحسن في مذهبه المسئلة الرابعة قوله الى يوم يلقونه يدل على ان ذلك المعاهد مات
منافقا وهذا الخبر وقع موقعه مخبره مطابقا له روي ان ثعلبة اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بصدقته فقال ان الله منعني ان اقبل صدقتك وبقي على تلك الحالة وما قبل صدقته
وبقي على تلك الحالة وما قبل صدقته احد حتى مات فدل على ان مخبر هذا الخبر وقع موافقا فكان اخبارا عن الغيب فكان معجزا المسئلة الخامسة قال الجبائي المشبهة تمسكوا في اثبات
روية الله تعالى بقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام قالوا واللقا الا عبارة عن الروية بدليل انه تعالى قال في صفة المنافقين الى يوم يلقونه واجمعوا على ان الكفار لا يرونه
فهذا يدل على ان اللقا ليس عبارة عن الروية قالوا والذي يقوي قوله صلى الله عليه وآله وسلم من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها حق مسلم لقي الله تعالى وهو عليه غضبان
واجمعوا على ان المراد من اللقا ههنا لقا ما عند الله تعالى من العقاب فكذا ههنا والقاضي استحسن هذا الكلام واقول انا متعجب من امثال هولا الافاضل كيف قنعت
نفوسهم بامثال هذه الوجوه الضعيفة وذلك لانا لو لم نحمل لفظ اللقا على الروية في هذه الاية وفي هذا الخبر بدليل منفصل فلم يلزمنا ذلك في سائر الصور كما انا
انما ادخلنا التخصيص في بعض العمومات لدليل منفصل لم يلزمنا مثله في جميع العمومات ان نخصصها من غير دليل كما لا يلزم ذلك فكذا ههنا فان قالوا هذا الكلام انما يقوي لو
ثبت ان اللقا في اللغة عبارة عن الروية وذلك ممنوع فنقول لا شك ان اللقا عبارة عن الوصول فمن راى شيا فقد وصل اليه فكانت الروية لقا وكان الادراك
هو البلوغ قال الله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون ثم حملناه على الروية فكذا ههنا والله اعلم ثم نقول لا شك ان اللقا ههنا ليس هو الروية بل المقصود
انه تعالى اعقبهم نفاقا الى اليوم يلقونه حكمه وقضاؤه وهو كقول الرجل ستلقى عملك غدا اي تجازى عليه والله اعلم ثم قال تعالى بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون
والمعنى انه تعالى عاقبهم بتحصيل ذلك النفاق في قلوبهم لاجل انهم قدموا قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب ثم قال تعالى الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم والسر ما ينطوي عليه
صدورهم والنجوى ما يفاوض به بعضهم فيما بينهم وهو ماخوذ من النجوة وهو الكلام الخفي كان المتناجيين منعا ان يطلع عليهما غيرهما فتباعدا عن غيرهما ونظيره قوله تعالى وقربناه
نجيا وقوله فلما استياسوا منه خلصوا نجيا وقوله ولا تتناجوا بالاثم والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى وقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة اذا عرفت
الفرق بين السر والنجوى فالمقصود من الاية كانه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم فكيف يجترون على النفاق الذي الاصل فيه الاسرار والتناجي فيما بينهم مع علمهم بانه تعالى
يعلم ذلك من حالهم كما يعلم الظاهر وانه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر ثم قال وان الله علام الغيوب والعلام مبالغة في العالم والغيب ما كان غايبا عن الخلق والمراد انه تعالى فانه
العلم بجميع الاشيا فوجب ان يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما بما في الضماير والسراير فكيف يمكن الاخفاء عنه ونظير لفظ علام الغيوب ههنا قول عيسى عليه السلام انك انت علام
الغيوب فلما وصف الله تعالى بالعلامة فانه لا يجوز لانه مشعر بنوع تكلف فيما يعلم والتكلف في حق الله تعالى محال قوله تعالى الذين يلمزون المطوعين من المومنين في الصدقات
والذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم اعلم ان هذا نوع اخر من اعمالهم القبيحة وهو لمزهم من ياتي بالصدقات طوعا
وطبعا قال ابن عباس رضي الله عنه ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم خطبهم ذات يوم وحث على ان يجمعوا الصدقات فجاء عبد الرحمن بن عوف باربعة الاف درهم وقال امسكت لنفسي
وعيالي مثل هذه الاربعة اقرضتها ربي فقال بارك الله لك فيما اعطيت وفيما امسكت قيل قبل الله تعالى دعا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيه حتى صالحت امراته عاصر
من ربع الثمن على ثمانين الفا وجاء عمر رضي الله عنه بنحو من ذلك وجاء عثمان رضي الله عنه بصدقة عظيمة وجاء عاصم بن عدي بسبعين وسقا من تمر الصدقة وجاء ابو عقيل بصاع من تمر وقال
اجرت الليلة الماضية نفسي من رجل لارسال الماء الى نخيله فاخذت صاعين من تمر امسكت احدهما لعيالي واقرضت الاخر لربي فامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بوضعه في الصدقات

فقال المنافقون على وجه الطعن ما جاؤا بصدقاتهم الا رياء وسمعة واما ابو عقيل فانما جاء بصاعه ليذكر مع سائر الاكابر والله غني عن صاعه فانزل الله هذه الاية والكلام في تفسير
معنى عند قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات والمطوعين والتطوع التنفل وهو الطاعة لله تعالى بما ليس بواجب وسبب ادغام التاء في الطاء قرب المخرج وقال الليث الجهد شيء قليل يعيش به
المقل وقال الزجاج الا جهدهم بالضم والفتح قال الفراء الضم لغة اهل الحجاز والفتح لغة غيرهم وحكى ابن السكيت عنه الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة تقول هذا جهدي اي طاقتي
والجهد المشقة تقول اجهد جهدك وقال الشعبي الجهد في العمل والجهد في القوت اذا عرفت هذا فنقول المراد بالمطوعين في الصدقات اولئك الاغنياء الذين اتوا بالصدقات
الاغنياء الذين اتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله لا يجدون الا جهدهم ابو عقيل حيث جاء بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين انهم يسخرون منهم لم يعلموا ان الله تعالى
ان اخراج المال لطلب مرضاة الله تعالى قد يكون واجبا كما في الزكوات وسائر الانفاقات الواجبة وقد يكون نافلة وهو المراد في هذه الاية ثم الاتي بالصدقة النافلة قد يكون
غنيا فياتي بالكثير كعبد الرحمن بن عوف وقد يكون فقيرا فياتي بالقليل وهو جهد المقل ولا تفاوت بين البابين في استحقاق الثواب لان المقصود من الاعمال الظاهرة كيفية النية
واعتبار حال الدواعي والصوارف فقد يكون القليل الذي ياتي به الفقير اكبر موقعا عند الله تعالى من الكثير الذي ياتي به الغني ثم ان اولئك الجهال من المنافقين ما كانوا
يتجاوزون بنظرهم عن ظواهر الامور فعيروا ذلك الفقير الذي جاء بالصدقة القليلة وذلك التعيير يحتمل وجوها الاول ان يقولوا انه لفقره محتاج اليه فكيف يتصدق به الا ان
هذا من موجبات الفضل كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وثانيها ان يقولوا اي اثر لهذا القليل وهذا جهل لان هذا الرجل لما لم يقدر الا عليه
فاذا جاء به فقد بذل كل ما يقدر عليه وهو اعظم موقعا عند الله من غيره لانه قطع تعلق قلبه عما كان في يده من الدنيا واكتفى بالتوكل على المولى وثالثها ان يقولوا
ان هذا الفقير انما جاء بهذا القليل ليضم نفسه الى الاكابر من الناس في هذا المنصب وهذا ايضا جهل لان سعي الانسان في ان يضم نفسه الى اهل الخير والدين خير له من ان يضم نفسه الى اهل الكسل
والبطالة واما قوله تعالى سخر الله منهم فقد عرفت القانون في هذا الباب وقال الاصم المراد انه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين ما اظهروه من اعمال البر مع انه لا يثيبهم عليها فكان ذلك
كالسخرية قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم
الفاسقين في الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس انه عند نزول هذه الاية الاولى في المنافقين قالوا يا رسول الله استغفر لنا فقال صلى الله عليه وآله وسلم ساستغفر لكم
واشتغل بالاستغفار لهم فنزلت هذه الاية فترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاستغفار وقال الحسن كانوا ياتون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيعتذرون اليه ويقولون
ان اردنا الا الحسنى وما اردنا الا احسانا وتوفيقا فنزلت هذه الاية وروى الاصم انه كان عبد الله بن ابي سلول اذا خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال هذا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال هذا رسول الله اكرمكم الله به وعززه ونصره فلما قام ذلك المقام بعد احد قال عمر رضي الله عنه اجلس يا عدو الله فقد اظهر الله كفرك ووجه الناس
من كل جهة فخرج من المسجد ولم يصل فلقيه رجل من قومه فقال له ما صنعت فحكى القصة فقال ارجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستغفر لك فقال لا ابالي استغفر لي او
لم يستغفر فنزل واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم وجاء المنافقون بعد احد يعتذرون ويقولون باطلا فنزلت ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر
وروى الشعبي قال دعا عبد الله بن عبد الله بن ابي سلول الى جنازة ابيه فقال صلى الله عليه وآله وسلم من انت فقال انا الحباب بن عبد الله فقال بل انت عبد الله بن عبد الله
ان الحباب هو الشيطان ثم قرا هذه الاية قال القاضي ظاهر قوله استغفر لهم كالدلالة على طلب العموم منه الاستغفار وقد حكينا ما روي فيه من الاخبار والاقرب في تعلق
هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابن عباس ان الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الاستغفار فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية من الناس من قال
التخصيص بالعدد المعين يدل على ان الحال فيما وراء ذلك العدد بخلافه وهو مذهب القائلين بدليل الخطاب قالوا والدليل عليه انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله فقال صلى الله عليه وآله وسلم لازيدن على السبعين فلم ينصرف عنه حتى نزل قوله سواء عليهم استغفرت لهم الاية فكف عنه ولقائل ان يقول هذا الاستدلال بالعكس اولى لانه تعالى
بين للرسول صلى الله عليه وآله وسلم انه لا يغفر لهم البتة ثبت ان الحال فيما وراء ذلك العدد المذكور وذلك يدل على ان التقييد بالعدد لا يوجب ان يكون الحكم فيما وراءه بخلافه
المسئلة الثالثة من الناس من قال ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله تعالى منه ومنهم من قال ان المنافقين طلبوا من الرسول ان يستغفر لهم
والله تعالى نهاه عنه والنهي عن الشيء لا يدل على كون ذلك المنهي مقدما على ذلك الفعل وانما قلنا انه صلى الله عليه وآله وسلم ما اشتغل بالاستغفار لهم لوجوه الاول ان المنافق
كافر وقد ظهر في شرعه صلى الله عليه وآله وسلم ان الاستغفار للكافر لا يجوز فلهذا السبب امر الله تعالى رسوله ان لا يستغفر للكافر ولهذا السبب امر الله محمدا رسوله بالاقتداء
بابرهيم في قوله وما كان استغفار ابرهيم لابيه وقوله ساستغفر لك ربي واذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الاقدام عليه الثاني ان الاستغفار للغير
لا ينفعه اذا كان ذلك الغير مصرا على القبح والمعصية الثالث ان الاقدام على الاستغفار للمنافقين يجري مجرى اغرائهم بالاقدام على الذنب الرابع انه تعالى اذا كان لا يجيب
دعاء الرسول عليه السلام صار مردودا عند الله وذلك يوجب نقصانا في منصبه الخامس ان هذا الدعاء لو كان مقبولا من الرسول عليه السلام لكان قليله مثل كثيره في حصول الاجابة فثبت ان
المقصود من هذا الكلام ان القوم لما طلبوا منه ان يستغفر لهم منعه الله منه وليس المقصود من هذا العدد تحديد المنع بل هو كما يقول القائل لمن يسأله الحاجة لو سألتني
مرة ما قضيتها لانه لا يريد بذلك انه اذا زاد قضاها فكذا هاهنا والذي يؤكد ذلك قوله تعالى في الاية ذلك بانهم كفروا فبين ان العلة التي لاجلها لا
ينفعهم استغفار الرسول وان بلغ سبعين مرة هي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم في الزيادة على السبعين فصار هذا التعليل شاهدا بان المراد ازالة الطمع في ان ينفعهم استغفار الرسول

في اصراره على الكفر ويؤكد هذا ايضا قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى ان فسقهم مانع من الهداية اذا ثبت ما ذكرناه المسئلة الرابعة قال المتأخرون من اهل اللغة السبعون عند العرب غاية مستقصاه
لانها عبارة عن جمع السبعة عشر مرات والسبعة عدد شريف لان عدد السموات والارضين والبحار والاقاليم والنجوم والاعضاء هو هذا العدد وقال بعضهم هذا العدد انما خص
بالذكر هاهنا لانه روي انه صلى الله عليه وآله وسلم كبر على حمزة سبعين تكبيرة فكانه قال ان تستغفر لهم سبعين مرة بازاء صلواتك على حمزة وقيل الاصل فيه قوله تعالى كمثل حبة انبتت سبع
سنابل في كل سنبلة مائة حبة وقال صلى الله عليه وآله وسلم الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة فلما ذكر تعالى هذا العدد في معرض التضعيف صار اصلا فيه قوله تعالى فرح المخلفون بمقعدهم
خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون فليضحكوا قليلا و
ليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون اعلم ان هذا نوع اخر من قبائح اعمال المنافقين وهو فرحهم بالقعود وكراهيتهم الجهاد قال ابن عباس يريد المنافقين الذين
تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك والمخلف المتروك ممن مضى فان قيل انهم احتالوا حتى تخلفوا فكان الاولى ان يقال فرح المتخلفون و
الجواب من وجوه الاول ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم منع اقواما من الخروج معه لعلمه بانهم يفسدون ويشوشون فهؤلاء كانوا مخلفين لا متخلفين والثاني ان اولئك المتخلفين
صاروا مخلفين في الاية التي بعد هذه الاية وهي قوله فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا فلما منعهم من الخروج
معه صاروا بهذا السبب مخلفين الثالث ان من يتخلف عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعد نهوضه الى الجهاد مع المؤمنين وصف بانه مخلف من حيث انه لم ينهض فبقي واقام و قوله
بمقعدهم قال ابن عباس يريد بالمدينة فعلى هذا المقعد اسم للمكان وقال مقاتل بمقعدهم بقعودهم وعلى هذا هو اسم للمصدر وقوله خلاف رسول الله فيه قولان الاول وهو قول
قطرب والمؤرج والزجاج يعني مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حين سار واقاموا وهو منصوب لانه مفعول له والمعنى بان قعدوا لمخالفة الرسول والثاني قال
الاخفش ان خلاف بمعنى خلف وان يونس رواه عن عيسى بن عمر معناه بعد رسول الله ويقوي هذا الوجه قراءة من قرأ خلف رسول الله وعلى هذا القول الخلاف اسم للجهة
المعينة كالخلف والسبب فيه ان الانسان متوجه الى قدامه فجهة خلفه مخالفة لجهة قدامه في كونها جهة متوجها اليها وخلاف بمعنى خلف مستعمل انشد ابو عبيدة للاحوص عقب
الربيع خلافهم فكانما بسط الشواطب بينهن حصيرا وقوله وكرهوا ان يجاهدوا في سبيل الله والمعنى انهم فرحوا بسبب التخلف وكرهوا الذهاب الى الغزو واعلم ان الفرح
بالاقامة يدل على كراهية الذهاب الا انه تعالى اعاده للتاكيد وايضا لعل المراد انه مال طبعه الى الاقامة لاجل الفه بتلك البلدة واستئناسه باهله وولده وكره الخروج
الى الغزو لانه تعريض للنفس والمال للقتل والاهدار وايضا فما منعهم من ذلك الخروج شدة الحر وقت خروج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالمراد بقوله لا تنفروا في
الحر فاجاب الله تعالى عن هذا السبب الاخير بقوله قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون اي بعد هذه الدار دار اخرى وان بعد هذه الحياة حياة اخرى وايضا هذه
المشقة منقضية وتلك مشقة باقية وروى صاحب الكشاف لبعضهم مسرة احقاب تلقيت بعدها مساءة يوم اريها شبه صاب فكيف بان تلقى مسرة ساعة
وراء تقضيها مساءة احقاب ثم قال تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون وهو وان ورد بصيغة الامر الا ان معناه الاخبار بانه سيحصل هذا الحال
والدليل عليه قوله بعد ذلك جزاء بما كانوا يكسبون ومعنى الاية انهم وان فرحوا وضحكوا في كل عمرهم فهو قليل لان الدنيا باسرها قليلة واما حزنهم وبكاؤهم في الاخرة فكثير
لانه عقاب دائم لا ينقطع والمنقطع بالنسبة الى الدائم قليل من كثير فلهذا السبب قال فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال الزجاج قوله جزاء بما كانوا يكسبون اي في الدنيا
من النفاق واستدل المعتزلة بهذه الاية على كون العبد موجبا لافعاله وعلى انه لو اوصل اليهم الضرر ابتداء لا بواسطة كسبهم لكان ظالما وجوابه مشهور وعن الاعادة والله اعلم
قوله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا انكم رضيتم بالقعود اول مرة فاقعدوا
مع الخالفين اعلم انه تعالى لما بين مخازي المنافقين وسوء طريقتهم بين من بعد ذلك ما يعرف به الرسول عليه السلام ان الصلاح ان لا يستصحبهم في غزواته لان خروجهم معهم
انواع من الفساد فقال فان رجعك الله الى طائفة منهم اي من المنافقين فقل لن تخرجوا معي ابدا قوله تعالى فان رجعك يريد ان ردك الله الى المدينة ومعنى الرجوع
تصيير الشيء الى المكان الذي كان فيه يقال رجعته رجعا كقولك رددته ردا وقوله طائفة منهم انما خص لان جميع من اقام بالمدينة ما كانوا منافقين بل كان فيهم
مخلصين معذورين وقوله فاستاذنوك للخروج اي الى الغزو معك فقل لن تخرجوا معي ابدا وهذا يجري مجرى الذم واللعن لهم ويجري اظهار نفاقهم وفضائحهم
وذلك لان ترغيب المسلمين في الجهاد امر معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم ان هؤلاء اذا منعوا من الخروج الى الغزو بعد اقدامهم على الاستيذان كان
ذلك تصريحا بكونهم خارجين عن الاسلام موصوفين بالمكر والخداع وان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما منعهم من الخروج حذرا من مكرهم وكيدهم وخداعهم فصار هذا
المنع من هذا الوجه جاريا مجرى اللعن والطرد ونظيره قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم الى قوله قل لن تتبعونا ثم انه تعالى علل هذا المنع بقوله
انكم رضيتم بالقعود اول مرة والمراد منه القعود عن غزوة تبوك يعني ان الحاجة في المرة الاولى الى موافقتكم كانت اشد وبعدها زالت تلك الحاجة فلما تخلفتم عند مسيس الحاجة
الى حضوركم فبعد ذلك لا نقبلكم ولا نلتفت اليكم وفي اللفظ بحث ذكره صاحب الكشاف وهو ان قوله اول مرة وضعت موضع المرات ثم اضيف لفظ الاول اليها وهو دال
على واحدة من المرات فكان الاولى ان يقال اول مرة واجاب عنه بان اكثر اللغتين ان يقال هند اكبر النساء ولا يقال هند كبرى النساء ثم قال فاقعدوا مع الخالفين ذكر في تفسير
الخالفين قولان الاول قال الاخفش وابو عبيدة الخالفون جمع واحدهم خالف وهو من يخلف الرجل في قومه ومعناه مع الخالفين من الرجال الذين يتخلفون في البيوت

يرجعون والقول الثاني ان الخالفين مفسر بالخالفين قال الفراء يقال عبد خالف وصاحب خالف اذا كان مخالفا قال الليث يقال هذا رجل مخالف فيه خلاف كثير الخلاف وهم خالفون
فاذا جمعت قلت الخالفون والقول الثالث الخالف هو الفاسد قال الاصمعي يقال خلف فلان عن كل خير يخلف خلوفا اذا فسد وخلف اللبن وخلف النبيذ اذا فسد واذا عرفت هذه
الوجوه الثلثة فلا شك ان اللفظ يصلح حمله على كل واحد منها لان اولئك المنافقين كانوا موصوفين بجميع هذه الصفات واعلم ان هذه الاية تدل على ان الرجل اذا ظهر من بعض
متصليه مكر وخداع ورآه مشددا في مباشرة تقرير موجباته فانه يجب عليه ان يقطع العلقة بينه وان يحترز عن مصاحبته قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات
ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون اعلم انه تعالى امر رسوله ان يبيع غديلهم واهانتهم واذلالهم فالذي سبق في الاية الاولى من
منعهم من الخروج معه الى الغزوات سبب قوي من اسباب اذلالهم واهانتهم وهو الذي ذكره في هذه الاية وهو منع الرسول عليه الصلوة والسلم ان يصل على احد منهم سبب اخر
من اهانتهم واذلالهم عن ابن عباس انه لما اشتكى عبد الله بن ابي سلول عاده رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فطلب منه ان يصل عليه اذا مات ويقوم على قبره ثم انه ارسل الى الرسول
صلى الله عليه وسلم يطلب منه قميصه ليكفن فيه فارسل اليه القميص الفوقاني وطلب الذي على جلده ليكفن فيه فقال عمر رضي الله عنه تعطي قميصك للرجس النجس فقال صلى الله عليه واله وسلم
ان قميصي لا يغني عنه من الله شيئا ولعل الله ان يدخل به الفا في الاسلام وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله فلما راوه يطلب هذا القميص ويرجوان ينفعه اسلم منهم يومئذ
الف فلما مات جاءه ابنه يعرفه فقال صلى الله عليه واله وسلم صل عليه وادفنه فقال ان لم تصل عليه يا رسول الله لم يصل عليه مسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه
وكان عمر قام من بين رسول الله وبين القبلة لئلا يصلي عليه فنزلت الاية واخذ جبريل بثوبه وقال لا تصل على احد منهم مات ابدا واعلم ان هذا يدل على منقبة عظيمة من
مناقب عمر رضي الله عنه وذلك لان الوحي نزل على وفق قوله في ايات كثيرة منها اخذ الفدا من اسارى بدر وقد سبق شرحه ومنها اية تحريم الخمر ومنها تحويل القبلة ومنها
امر النسوان بالاحتجاب ومنها هذه الاية فصار نزول الوحي على مطابقة قول عمر منصبا عاليا ودرجة رفيعة عالية له في الدين فلهذا قال صلى الله عليه واله وسلم
في حقه لو لم ابعث انا لبعث عمر نبيا فان قيل كيف يجوز ان يقال ان الرسول صلى الله عليه واله وسلم رغب في ان يصل عليه بعد ان علم كونه كافرا وقد مات على كفره فان صلاة
الرسول عليه يجري مجرى الاجلال والتعظيم له وايضا فاذا صلى عليه فقد دعا له وذلك محظور لانه تعالى اعلمه انه لا يغفر للكفار البتة وايضا دفع القميص اليه يوجب اجلاله
واعزازه والجواب لعل السبب فيه انه لما طلب من الرسول صلى الله عليه واله وسلم قميصه الذي مس جلده ليدفن فيه غلب على ظن الرسول عليه الصلوة والسلم انه انتقل الى الايمان لان ذلك
الوقت وقت توبة الفاجر وايمان الكافر فلما راى منه اظهار الاسلام وشاهد منه هذه الامارات التي دلت على دخوله في الاسلام غلب على ظنه انه صار مسلما فبنى على هذا الظن
رغبته في ان يصل عليه فلما نزل جبريل واخبره بانه مات على الكفر والنفاق امتنع من الصلوة عليه واما دفع القميص اليه ففيه وجوه الاول ان العباس عم رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم اخذ اسيرا ببدر لم يجدوا له قميصا وكان رجلا طويلا فكساه عبد الله قميصه الثاني ان المشركين قالوا له يوم الحديبية انا لا ننقاد لمحمد ولكنا ننقاد لك فقال ان لي في رسول الله
اسوة حسنة فشكر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم له ذلك الثالث انه تعالى امره ان لا يرد سائلا بقوله واما السائل فلا تنهر فلما طلب القميص منه دفعه اليه لهذا المعنى الرابع
ان منع القميص لا يليق باهل الكرم الخامس ان ابنه عبد الله كان من الصالحين فالرسول اكرمه لمكان ابنه السادس لعل الله اوحى اليه انك اذا دفعت قميصك اليه صار ذلك
حاملا لالف نفر من المنافقين على الدخول في الاسلام ففعل ذلك لهذا الغرض وروي انهم شاهدوا ذلك اسلم الف من المنافقين السابع ان الرافة والرحمة كانت غالبة
عليه كما قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فامتنع من التشدد عليه رعاية لامر الله تعالى ودفع قميصه اليه يدل على ان الرافة والرحمة
اذا عرفت هذا فنقول قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا قال الواحدي مات في موضع جر لانه صفة للنكرة كانه قيل من احد منهم ميت وقوله ابدا متعلق بقوله
ولا تصل والتقدير ولا تصل ابدا على احد منهم واعلم ان قوله ابدا يحتمل تابيد النفي ويحتمل التابيد والمقصود هو الاول لان قرائن هذه الايات دالة على ان المقصود منعه
من ان يصل على احد منهم منعا كليا دائما وقوله ولا تقم على قبره وفيه وجهان الاول قال الزجاج كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اذا دفن الميت وقف على قبره ودعا له فمنع
ههنا الثاني قال الكلبي لا تقم باصلاح مهمات قبره وهو من قولهم قام فلان بامر فلان اذا كفاه امره وتولاه ثم انه تعالى علل المنع من الصلوة عليه والقيام على قبره بقوله
انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون وفيه سؤالات السؤال الاول الفسق ادنى حالا من الكفر فلما ذكر في التعليل كونه كافرا فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بكونه فاسقا
والجواب ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه خبيثا ممقوتا عند قومه والكذب والنفاق والخداع والمكر والكيد امر مستقبح في جميع الاديان فالمنافقون لما
كانوا موصوفين بهذه الصفات وصفهم الله تعالى بالفسق بعد ان وصفهم بالكفر تنبيها على ان طريقة النفاق طريقة مذمومة عند كل اهل العالم السؤال الثاني ان المنافق يصلي عليه اذا
اظهر الايمان مع قيام الكفر فيه والجواب التكليف مبناه على الظاهر قال صلى الله عليه واله وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر السؤال الثالث قوله ذلك بانهم كفروا بالله
تصريح بكون ذلك النهي معللا بهذه العلة وذلك يقتضي تعليل حكم الله تعالى وهو محال لان حكم الله تعالى قديم وهذه العلة محدثة وتعليل القديم بالمحدث محال والجواب الكلام
في ان تعليل احكام الله تعالى بالمصالح هل يجوز ام لا يجوز طويل ولا شك ان الظاهر يدل عليه قوله تعالى ولا تعجبك اموالهم واولادهم انما يريد الله ان يعذبهم بها
في الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون اعلم ان هذه الاية قد سبق ذكرها بعينها في هذه السورة وذكر ههنا وقد حصل التفاوت بينهما في الالفاظ في
الفاظ الاية المتقدمة قال فلا تعجبك بالفاء وههنا بالواو وثانيها انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وههنا حذف اللام وابدلها بكلمة ان وثالثها انه قال هناك في الحيوة الدنيا وههنا

خلاف اللام وابدلها بكلمة ان ورابعها انه قال هناك في الحيوة الدنيا وههنا حذف الحيوة وقال الدنيا فقد حصل التفاوت بين هاتين الايتين من اربعة وجوه فوجب علينا ان نذكر فوائد
الوجوه الاربعة من التفاوت ثم نذكر فائدة هذا التكرير اما المقام الاول فنقول اما النوع من التفاوت وهو انه تعالى ذكر قوله فلا تعجبك بالفاء في الاية الاولى وفي هذه الاية
بالواو فالسبب ان في الاية الاولى انما ذكر هذه الاية بعد قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون وصفهم بكونهم كارهين للانفاق وانما كرهوا ذلك الانفاق لكونهم معجبين بكثرة
تلك الاموال فلهذا المعنى نهاه الله تعالى عن ذلك الاعجاب بفاء التعقيب فقال فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم واما ههنا فلا تعلق لهذا الكلام بما قبله فجاء بحرف الواو واما
النوع الثاني فانه تعالى قال في الاية الاولى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فالسبب فيه ان مثل هذا الترتيب يبتدا بالادنى ثم يترقى الى الاشرف فيقال لا يعجبني امر الامير
ولا امر الوزير وهذا يدل على انه كان اعجاب اولئك الاقوام باولادهم فوق اعجابهم باموالهم وفي هذه الاية يدل على عدم التفاوت بين الامرين عندهم واما النوع الثالث وهو انه
قال هناك انما يريد الله ليعذبهم بها وههنا قال انما يريد الله ان يعذبهم والفائدة فيه التنبيه على ان التعليل في احكام الله تعالى محال وانه اينما ورد حرف التعليل فمعناه ان كقوله
وما امروا الا ليعبدوا الله اي وما امروا الا ان يعبدوا الله واما النوع الرابع وهو انه ذكر في الاية الاولى في الحيوة الدنيا وذكر ههنا في الدنيا واسقط لفظ الحيوة
على ان الحيوة الدنيا بلغت في الخسة الى انها لا يستحق ان تسمى حيوة بل يجب الاقتصار عند ذكرها على لفظ الدنيا تنبيها على كمال دناءتها فهذه وجوه الفرق بين هذه الالفاظ
والعلم بحقائق القران هو الله تعالى واما المقام الثاني وهو بيان حكمة التكرير فهو ان اشد الاشياء جذبا للقلوب وجلبا للخواطر الاشتغال بالدنيا هو الاشتغال بالاموال
الاولاد وما كان كذلك وجب التحذير عنه مرة بعد اخرى لانه كان اشد الاشياء في المرغوبية والمطلوبية للرجل المؤمن هو مغفرة الله تعالى لا جرم اعاد الله تعالى
قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء في سورة النساء ثم بين في الجملة فالتكرير يكون لاجل التاكيد وههنا للمبالغة في التحذير والله تعالى اعلم وقيل ايضا انما
كرر هذا المعنى لانه اراد بالاية الاولى قوما من المنافقين لهم اموال واولاد في وقت نزولها واراد بهذه الاية اقواما اخرين والكلام الواحد اذا احتيج الى ذكره مع اقوام
كثيرين في اوقات مختلفة لم يكن ذكره مع بعضهم مغنيا عن ذكره مع الاخرين قوله تعالى واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استاذنك
اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون اعلم انه تعالى بين في الايات المتقدمة ان
المنافقين احتالوا في رخصة التخلف عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والقعود عن الغزو وفي هذه الاية زاد دقيقة اخرى وهي انه متى نزلت اية مشتملة على الامر بالايمان
وعلى الامر بالجهاد مع رسول الله استاذن اولوا الثروة والقدرة منهم في التخلف عن الغزو وقالوا للرسول ذرنا نكن مع القاعدين اي مع الضعفاء من الناس و
الساكنين في البلد وقوله واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله فيه ابحاث الاول يجوز ان يراد بالسورة تمامها وان يراد بعضها كما يقع القران والكتاب
الكتاب والقراءة على كله وبعضه وقيل المراد بالسورة هي سورة براءة لان المراد فيها الامر بالايمان والجهاد البحث الثاني قوله ان امنوا بالله قال الواحدي موضع ان
نصب بحذف حرف الجر والتقدير بان امنوا اي بالايمان البحث الثالث لقائل ان يقول كيف يامر المؤمنين بالايمان فان ذلك يقتضي الامر بتحصيل الحاصل وهو محال واجيب
عنه بان معنى امر المؤمنين بالايمان الدوام عليه والتمسك به في المستقبل واقول لا حاجة الى هذا الجواب فان الامر بالايمان يتوجه على من لم يكن مؤمنا والمنافقين لم
يكونوا مؤمنين فكان هذا الامر متوجها عليهم وانما قدم الامر بالايمان على الجهاد لان التقدير كانه للمنافقين الاقدام على الجهاد قبل الايمان
لا يفيد فائدة اصلا فالواجب عليكم ان تؤمنوا اولا ثم تشتغلوا بالجهاد ثانيا حتى يفيد لكم اشتغالكم بالجهاد فائدة في الدين ثم حكى انه عند نزول هذه السورة ماذا يقولون
فقال استاذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين وفي اولوا الطول قولان الاول قال ابن عباس والحسن المراد اهل السعة في المال والثاني قال الاصم
الرؤساء والكبراء المنظور اليهم وفي تخصيص اولي الطول بالذكر قولان الاول ان الذم لهم الزم لاجل كونهم كانوا قادرين على السفر والجهاد والثاني انه تعالى ذكر اولي
الطول لان من لا مال له ولا قدرة له على السفر لا يحتاج الى الاستيذان لانه معذور انما القادرون منهم المحتاجون الى الاستيذان ثم قال تعالى رضوا بان يكونوا مع
الخوالف وذكرنا الكلام المستقصى في الخوالف في قوله فاقعدوا مع الخالفين وههنا فيه وجهان الاول قال الفراء الخوالف عبارة عن النساء اللواتي يخلفن في البيت فلا يبرحن
والمعنى رضوا بان يكونوا في تخلفهم عن الجهاد كالنساء الثاني قال الفراء ولم يات فاعله خفيفة جمعه فواعل الا حرفان فارس وفوارس وهالك وهوالك والثالث يجوز ايضا
ان يكون الخوالف جمع خالفة في الرجال والخالف الذي هو غير نجيب فالقول الاول ادل على القلة وكان يعيب على المنافقين تشبيههم بالخوالف ثم قال وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون
وقد عرفت ان الطبع والختم عندنا عبارة عن حصول الداعية الكفر المانعة من حصول الايمان وذلك لان الفعل بدون الداعي لما كان محالا فعند حصول الداعية الراسخة القوية الى الكفر
صار القلب كالمطبوع على الكفر ثم حصول تلك الداعية ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع عبارة عن بلوغ القلب في الميل الى الكفر
الحد الذي كانه مات عن الايمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل في القلب واللفظ محتمل لكل هذه الوجوه وقد مضى تمام ما يتعلق بهذا الباب مستقصى فيما تقدم ذكره في سورة البقرة في قوله ختم الله على قلوبهم وقوله فهم لا يفقهون
اي لا يفقهون اسرار حكمة الله تعالى في الجهاد قوله تعالى لكن الرسول والذين امنوا معه جاهدوا باموالهم وانفسهم واولئك لهم الخيرات واولئك هم
المفلحون اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنافقين في الفرار عن الجهاد بين ان حال
الرسول صلى الله عليه واله وسلم والذين امنوا معه بالضد منه حيث بذلوا الاموال والانفس في طلب رضوان الله والتقرب اليه وقوله لكن فيه فائدة وهي ان التقدير ان تخلف هؤلاء

المسارعة

الناقصون من الغزو فقد توجد من هو شر منهم واخلص في اعتقاد القول فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وقوله فان استكبروا فالذين عند ربك ولما وصفهم
الى الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوايد والمنافع وهو انواع اولها قوله واولئك لهم الخيرات والمراد منه الثواب واعلم ان لفظ الخيرات يتناول منافع الدارين لاجل ان اللفظ مطلق وقيل
الخيرات الحور لقوله فيهن خيرات حسان وثانيها قوله واولئك هم المفلحون المراد منه التخلص من العقاب والعذاب وثالثها قوله اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
ويحتمل ان يكون هذه الخيرات كالتفسير للخيرات والصلاح ويحتمل ان يحمل تلك الخيرات والفلاح على منافع الدنيا مثل العزة والكرامة والثروة والقدرة ويحمل اعد الله لهم
على ثواب الاخرة والفوز العظيم عبارة عن كون تلك الحالة مرتبة رفيعة ودرجة عالية قوله تعالى وجاء المعذرون من الاعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله
ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم اعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين الذين كانوا في المدينة ابتدأ في هذه الاية بشرح احوال المنافقين من الاعراب
وفي قوله وجاء المعذرون من الاعراب قراءتان فالقراءة الاولى ما روى الضحاك عن ابن عباس انه قرأ وجاء المعذرون وقال لعن الله المعذرين وذهب الى ان المعذر هو
الذي اعذر والمعذر بالتشديد الذي يعتذر بلا عذر والحاصل ان المعذر هو المجتهد المبالغ في العذر ومنه قولهم من انذر فقد اعذر وعلى هذه القراءة معنى الاية انه
تعالى فصل بين اصحاب العذر وبين الكاذبين فالمعذرون هم الذين اتوا بالعذر وهم اسد وغطفان وقالوا ان لنا عيالا وان بنا جهدا فائذن لنا في التخلف وقيل هم رهط
عامر بن الطفيل قالوا ان غزونا معك اغارت اعراب طي على اهالينا فاذن لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعن مجاهد نفر من غفار اعتذروا والذين قرأوا المعذرون
بالتشديد وهو قراءة العامة فلهم فيها وجهان من العربية الاول ما ذكره الفراء والزجاج وابن الانباري وهو ان الاصل في هذا اللفظ المعتذرون فحولت فتحة التاء الى العين
وابدلت الذال من التاء وادغمت في الذال الذي بعدها فصار المعذرون والاعتذار قد يكون بالكذب كما في قوله تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم فبين كون هذا
الاعتذار فاسدا بقوله قل لا تعتذروا وقد يكون كما في قول لبيد ... ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر ... فقد جاء بعذر صحيح الوجه الثاني ان يكون المعذرون
وزنه مفعلون من التعذير الذي هو التقصير فقد عذر يعذر تعذيرا اذا قصر ولم يبالغ يقال قام فلان قيام تعذير اذا استكفيته في امر فقصر فيه فاذا اخذنا بقراءة التخفيف كان المعذرون
صادقين واذا اخذنا بقراءة التشديد وفسرناها بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل ان يكونوا انهم كانوا صادقين بدليل قوله تعالى لما ذكرهم بين وقعد الذين كذبوا
الله ورسوله فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك على انهم ليسوا كاذبين وروى الواحدي باسناده عن ابي عمرو انه لما قيل له هذا الكلام قال ان اقواما تكلفوا عذرا باطلا
هم الذين عناهم الله بقوله وجاء المعذرون وتخلف الاخرون لا لعذر ولا لشبهة عذر جراءة على الله تعالى فهم المراد بقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله في ادعائهم الايمان
وقرأ ابي كذبوا بالتشديد سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم في الدنيا بالقتل وفي الاخرة بالنار وانما قال منهم لانه تعالى كان عالما بان بعضهم سيؤمن ويتخلص عن هذا العقاب
فذكر لفظة من الدالة على التبعيض قوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل
والله غفور رحيم ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون
اعلم انه تعالى لما بين الوعيد في حق من يوهم العذر مع انه لا عذر له ذكر اصحاب الاعذار الحقيقية وبين ان تكليف الله تعالى بالغزو والجهاد عنهم ساقط وهم اقسام الاول
الصحيح في بدنه الضعيف مثل الشيوخ ومن خلق في اصل الفطرة ضعيفا نحيفا وهؤلاء هم المرادون من الضعفاء والدليل عليه انه عطف عليهم المرضى والمعطوف مباين
للمعطوف عليه فاما لم يحصل على الذي ذكرناه لم يتميزوا عن المرضى واما المرضى فيدخل فيه اصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا بالمرض يمنعه من التمكن من المحاربة و
القسم الثالث الذين لا يجدون الاهبة والزاد والراحلة وهم الذين لا يجدون ما ينفقون لان حضور الغزو انما يتم اذا قدر على الانفاق على نفسه اما من مال نفسه او من مال
آخر يعينه عليه فان لم يحصل له هذه القدرة صار كلا ووبالا على المجاهدين ويمنعهم من الاشتغال بالمقصود ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاقسام الثلاثة قال ليس على هؤلاء حرج والمراد
انه يجوز لهم ان يتخلفوا عن الغزو وليس في الاية بيان انه يحرم عليهم الخروج لان الواحد من هؤلاء لو خرج ليعين المجاهدين بمقدار القدرة اما بحفظ متاعهم او بتكثير سوادهم بشرط ان
لا يجعل نفسه كلا ووبالا عليهم كان ذلك طاعة مقبولة ثم انه تعالى شرط في جواز هذا التأخر شرطا معينا وهو قوله اذا نصحوا لله ورسوله ومعناه انهم اذا اقاموا في البلد احترزوا عن
القاء الاراجيف وعن اثارة الفتن وسعوا في ايصال الخير الى المجاهدين الذين سافروا اما بان يقوموا باصلاح مهمات بيوتهم واما بان يسعوا في ايصال الاخبار السارة
من بيوتهم فان جملة هذه الامور جارية مجرى الاعانة على الجهاد ثم قال تعالى ما على المحسنين من سبيل واتفقوا على ان قوله ما على المحسنين من سبيل هو انه لا اثم عليه بسبب القعود عن الجهاد
واختلفوا في انه هل يفيد العموم في كل الوجوه فمنهم من قال ان اللفظ مقصور على هذا المعنى لان هذه الاية نزلت فيهم ومنهم من قال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالمحسن
هو الاتي بالاحسان ورأس ابواب الاحسان ورئيسها هو قول لا اله الا الله فكل من قال هذه الكلمة واعتقدها فهو من المحسنين وقوله ما على المحسنين من سبيل يقتضي نفي جميع السبيل
فهذا بعمومه يدل على ان الاصل في حال كل مسلم براءة الذمة وعدم توجه مطالبة الغير عليه في نفسه وماله فيدل على ان الاصل في نفسه حرمة القتل الا بدليل منفصل فيصير هذه الاية
بهذا الطريق اصلا معتبرا في الشريعة في تقرير ان الاصل براءة الذمة فان ورد نص خاص يدل على وجوب حكم خاص في واقعة خاصة قضينا بذلك الخاص تقديما للخاص على العام والا بقي
النص كافيا في تقرير البراءة الاصلية ومن الناس من يحتج بهذا على نفي القياس قال لان هذا النص دل على ان الاصل براءة الذمة وعدم الالزام والتكليف فالقياس اما ان يدل على براءة الذمة
او على شغل الذمة فالاول باطل لان براءة الذمة لما ثبت بمقتضى النص كان اثبات القياس عبثا والثاني باطل لان على هذا التقرير يصير ذلك القياس مخصصا بعموم النص وانه لا يجوز لما

ثبت

ثبتنا ان النص اقوى من القياس قالوا وبهذا الطريق يصير الشريعة مضبوطة معلومة محفوظة بعيدة عن الاضطرابات والاختلافات التي لا نهاية لها وذلك لان السلطان اذا بعث واحدا من عماله
الى سياسة بلدة فقال ايها الرجل كليتي عليك وهذا على تلك المملكة كذا وكذا وعليه ماية نوع من التكاليف مثلا ثم قال وبعد هذه التكاليف فليس لاحد عليهم سبيل كان هذا تنصيصا
منه على انه لا تكليف عليهم فيما وراء تلك الاقسام الماية المذكورة ولو انه كلف ذلك السلطان بان ينص على ما سوى تلك الماية بالنفي على سبيل التفصيل كان ذلك محالا لان ابواب النفي
لا نهاية لها فكان في النفي بان يقول ليس لاحد على احد سبيل فيما ذكرت وفصلت هكذا ثم انه تعالى قال ما على المحسنين من سبيل وهذا يقتضي ان لا يتوجه على احد سبيل ثم انه
تعالى في القران الف تكليف او اقل او اكثر كان ذلك تنصيصا على ان التكاليف محصورة في تلك الالف المذكورة وان فيما وراءه فليس لله تعالى على الخلق تكليف وامر ونهي وبهذا الطريق
يصير الشريعة مضبوطة معلومة سهلة المؤنة ويكون القران وافيا ببيان التكاليف والاحكام ويكون قوله اليوم اكملت لكم دينكم حقا ويصير قوله لتبين للناس ما نزل اليهم من ربهم حقا
ولا حاجة البتة الى التمسك بالقياس في حكم من الاحكام اصلا فهذا ما يقرره اصحاب الظواهر مثل داود الاصفهاني واصحابه في تقرير هذا الباب واعلم انه تعالى لما ذكر الضعفاء و
المرضى والفقراء وبين انهم يجوز لهم التخلف عن الجهاد وشرط ان يكونوا ناصحين لله ورسوله بين كونهم محسنين وانه ليس لاحد عليهم سبيل ذكر قسما رابعا من المعذورين فقال ولا
على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون فان قيل اليس ان هؤلاء داخلون تحت قوله ولا على الذين
لا يجدون ما ينفقون حرج فما الفايدة في اعادته قلنا الذين لا يجدون ما ينفقون هم الفقراء الذين ليس معهم قدر النفقة وهؤلاء المذكورون في الاية الاخيرة الذين ملكوا قدر النفقة
الا انهم لم يجدوا المركوب والمفسرون ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول قال مجاهد هم ثلاثة اخوة معقل وسويد والنعمان بنو مقرن سألوا الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم ان يحملهم على الخفاف المرقوعة والنعال المخصوفة فقال صلى الله عليه وآله وسلم لا اجد ما احملكم عليه فتولوا وهم يبكون والثاني نزلت في ابي موسى الاشعري
واصحابه اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليستحملونه ووافق منه غضبا فقال صلى الله عليه وآله وسلم لا اجد ما احملكم عليه فتولوا وهم يبكون فدعاهم رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم واعطاهم ذودا غر الذرى فقال ابو موسى الست حلفت يا رسول الله فقال اما اني ان شاء الله لا احلف بيمين فارى غيرها خيرا منها الا اتيت
الذي هو خير وكفرت عن يميني والرواية الثالثة قال ابن عباس سألوه ان يحملهم على الدواب فقال صلى الله عليه وآله وسلم لا اجد ما احملكم عليه لان الشقة بعيدة والرجل
يحتاج الى بعيرين بعير يركبه وبعير يحمل ماءه وزاده وقال صاحب الكشاف قوله تفيض من الدمع كقولك تفيض دمعا وهو ابلغ من يفيض دمعها لان العين جعلت كان
كلها دمع فايض قوله تعالى انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم اغنياء رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون
يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من اخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما
كنتم تعملون اعلم انه تعالى لما قال في الاية الاولى ما على المحسنين من سبيل قال في هذه الاية انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم اغنياء ثم الذين قالوا في الاية الاولى
المراد على المحسنين من سبيل في امر الغزو والجهاد وان نفي السبيل في تلك الاية مخصوص بهذا الحكم قالوا السبيل الذي نفاه عن المحسنين هو الذي اثبته في هؤلاء المنافقين
هو الذي يختص بالجهاد والمعنى ان هؤلاء الاغنياء الذين يستأذنونك في التخلف سبيل الله عليهم لازم وتكليفه عليهم بالذهاب الى الغزو متوجه ولا عذر لهم البتة في التخلف فان
قيل رضوا ما موقعه قلنا هو استئناف كانه قيل ما بالهم استأذنوا وهم اغنياء فقيل رضوا بالدناءة والانتظام في جملة الخوالف وطبع الله على قلوبهم يعني ان السبب في نفرتهم
عن الجهاد هو ان الله طبع على قلوبهم فلاجل ذلك الطبع فهم لا يعلمون ما في الجهاد من منافع الدين والدنيا ثم قال يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن
لكم فقوله لن نؤمن لكم علة للمنع من الاعتذار لان غرض المعتذر ان يصير عذره مقبولا فاذا علم بان القوم يكذبونه فيه وجب عليه تركه وقوله قد نبأنا الله من اخباركم علة لانتفاء
التصديق لانه تعالى لما اطلع رسوله على ما في ضمايرهم من الخبث والمكر والنفاق امتنع ان يصدقهم الرسول في تلك الاعذار ثم قال وسيرى الله عملكم ورسوله والمعنى انهم كانوا
يظهرون من انفسهم عند تقرير تلك المعاذير حب الرسول وشفقته عليه ورغبته في نصرته فقال تعالى وسيرى الله عملكم ورسوله انكم هل تبقون بعد ذلك على تلك الحالة التي
يظهرونها من الصدق والصفا ولا يبقون عليها ثم قال ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فان قيل لما قال وسيرى الله عملكم فلم قال ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة
قلنا في وصفه بكونه عالم الغيب والشهادة ما يدل على كونه مطلعا على بواطنهم الخبيثة وضمايرهم المملوءة من الكذب والكيد وفيه تخويف شديد وزجر عظيم لهم والله اعلم قوله تعالى
سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فاعرضوا عنهم انهم رجس ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله
لا يرضى عن القوم الفاسقين اعلم انه تعالى في الاية الاولى لما حكى عنهم انهم يعتذرون ذكر في هذه الاية انهم كانوا يؤكدون تلك الاعذار بالايمان الكاذبة اما
قوله سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فاعلم ان هذا الكلام يدل على انهم حلفوا بالله ولم يدل على اي شيء حلفوا فقيل انهم حلفوا انهم ما قدروا على الخروج وانما
حلفوا لكي تعرضوا عنهم اي لتصفحوا عنهم ولتعرضوا عن ذمهم قال فاعرضوا عنهم قال ابن عباس يريد ترك الكلام والسلام وقال مقاتل قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
حين قدم المدينة لا تجالسوهم ولا تكلموهم قال اهل المعاني هؤلاء طلبوا اعراض الصفح فاعطوا اعراض المقت ثم ذكر العلة في وجوب الاعراض عنهم فقال انهم رجس والمعنى ان خبث
باطنهم رجس روحاني فكما يجب الاحتراز عن الارجاس الجسمانية فكذلك يجب الاحتراز عن الارجاس الروحانية بل اولى خوفا من سريانها الى الانسان وحذرا من ان يميل طبع الانسان
الى تلك الاعمال ثم قال ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون ومعناه ظاهر ثم قال في الاية انهم يحلفون بالله ليرضى المسلمين عنهم ثم بين ايضا انهم يحلفون ليرضى المسلمون عنهم

مقرن

الجزء

فقال فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين والمعنى انكم ان رضيتم عنهم مع ان الله لا يرضى عنهم كانت ارادتكم مخالفة لارادة الله تعالى وان ذلك لا يجوز ويقول ان هذه المعاني قد تقدمت
في الايات السالفة وقد اعادها الله تعالى هاهنا مرة اخرى وظني ان الاول خطاب مع المنافقين الذين كانوا بالمدينة وهذا خطاب مع المنافقين من الاعراب واصحاب البوادي ولما
كان طرق المنافقين متقاربة سواء كان من اهل الحضر او من اهل البدو لاجرم كان الكلام معهم على مناهج متقاربة قوله تعالى الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر
الا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله والله عليم حكيم ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع عليم اعلم ان هذه
الاية تدل على صحة ما ذكرنا من انه تعالى انما اعاد هذه الاحكام لان المقصود منها مخاطبة منافقي الاعراب ولهذا السبب فانه بين ان كفرهم ونفاقهم اشد وجهلهم بحدود ما انزل
الله اكمل وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال العلماء من اهل اللغة رجل عربي اذا كان نسبه الى العرب ثابتا وجمعه عرب كما يقال مجوسي ويهودي ثم يحذف ياء النسبة فيقال المجوس واليهود
ورجل اعرابي بالالف اذا كان بدويا يطلب مساقط الغيث والكلأ سواء كان من العرب او من مواليهم ويجمع الاعرابي على الاعراب والاعاريب فالاعرابي اذا قيل له يا عربي فرح واذا قيل
للعربي يا اعرابي غضب له فمن استوطن القرى العربية فهو عربي ومن نزل البادية فهو اعرابي والذي يدل على الفرق وجوه الاول انه صلى الله عليه وآله وسلم قال حب العرب من الايمان واما
الاعراب فقد ذمهم في هذه الاية الثاني انه لا يجوز ان يقال للمهاجرين والانصار اعراب انما هم عرب وهم مقدمون في مراتب الدين على الاعراب قال صلى الله عليه وآله وسلم
لا تؤمن امرأة رجلا ولا فاسق مؤمنا ولا اعرابي مهاجرا المسألة الثانية قيل انما سمي العرب عربا لان اولاد اسمعيل عليه السلام نشأوا بالعرب وهي من تهامة فنسبوا الى بلدهم
وكل من يسكن جزيرة العرب وينطق بلسانهم فهو منهم لانهم انما تولدوا من اولاد اسمعيل بالعرب لان السنتهم معربة عما في ضمائرهم ولا شك ان اللسان العربي مختص بانواع الفصاحة
والجزالة لا توجد في سائر الالسنة ولقد رأيت في بعض الكتب عن بعض الحكماء انه قال حكمة الروم في ادمغتهم وذلك لانهم يقدرون على التركيبات العجيبة وحكمة الهند في اوهامهم
وحكمة يونان في افئدتهم وذلك لكثرة ما لهم من المباحث العقلية وحكمة العرب في السنتهم وذلك لحلاوة الفاظهم وعذوبة عباراتهم المسألة الثالثة من الناس من قال الجمع المحلى
بالالف واللام الاصل فيه ان ينصرف الى المعهود السابق فان لم يوجد المعهود السابق حمل على الاستغراق للضرورة قالوا لان صيغة الجمع يكفي في حصول معناها
الثلاثة فما فوقها والالف واللام للتعريف فان حصل جمع هو معهود سابق وجب الانصراف اليه وان لم يوجد حمل على الاستغراق دفعا للاجمال قالوا اذا ثبت هذا فنقول
الاعراب جمع معينون من منافقي الاعراب كانوا يوالون منافقي المدينة فانصرف هذا اللفظ اليهم المسألة الرابعة انه تعالى حكم على الاعراب بحكمين الاول انهم اشد كفرا
ونفاقا والسبب فيه وجوه الاول ان اهل البدو يشبهون الوحوش والثاني باستيلاء الهواء الحار عليهم وذلك يوجب مزيد التيه والتكبر والنخوة والفخر والطيش عليهم الثالث
انهم ما كانوا تحت سياسة سائس ولا تأديب مؤدب ولا ضبط ضابط فنشأوا كما شاؤا ومن كان كذلك خرج على اشد الجهات فسادا والرابع ان من اصبح وامسى مشاهدا
وعظ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبياناته الشافية وآدابه الكاملة كيف يكون مساويا لمن لم يشاهد هذه الخيرات ولم يسمع خبرها الخامس قابل الفواكه الجبلية بالفواكه
البستانية ليعرف الفرق بين اهل الحضر والبادية والحكم الثاني قوله واجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله اجدر اي اولى واخلق وفي الاية حذف والتقدير
واجدر بان لا يعلموا وقيل في تفسير حدود ما انزل الله مقادير التكاليف والاحكام وقيل ادلة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد والله عليم بما في قلوب خلقه حكيم فيما فرض من فرائضه
ثم قال ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما والمغرم مصدر كالغرامة والمعنى ان من الاعراب من يعتقد ان الذي ينفقه في سبيل الله غرامة وخسران وانما يعتقد ذلك لانه لا
ينفق الا تقية من المسلمين ورياء لا لوجه الله تعالى وابتغاء ثوابه ويتربص بكم الدوائر يعني الموت والقتل اي ينتظر ان ينقلب الامور عليكم بموت الرسول ويظهر عليكم المشركون
انه تعالى ادعى عليهم فقال عليهم دائرة السوء والدائرة يجوز ان تكون واحدة الدوائر ويجوز ان تكون مصدرا كالعافية وهي مما يستعمل في آفة تحيط بالانسان كالدائرة بحيث لا يكون له
منها مخلص وقوله السوء قرئ بفتح السين وضمها قال الفراء الفتح هو الوجه لانه مصدر يقال سؤته سوءا ومساءة ومن رفع السين جعله اسما كقولك عليه دائرة البلاء والعذاب
لا يجوز ضم السين في قوله ما كان ابوك امرأ سوء ولا في قوله وظننتم ظن السوء والسوء بالضم الضر وظننتم ظن العذاب وما كان ابوك امرأ عذاب ومعلوم لا يجوز قال الاخفش
ابو عبيدة من فتح السين فهو كقولك رجل سوء وامرأة سوء ثم يدخل الالف واللام فتقول رجل السوء وانشد الاخفش وكنت كذئب السوء لما رأى دما بصاحبه يوما احال
على الدم ومن ضم السين اراد بالسوء المضرة والشر والبلاء والمكروه كانه قيل عليهم المكروه وبهم يحيق ذلك قال ابو علي الفارسي لو لم تضف الدائرة الى السوء لعرف
منها معنى الشر لان دائرة الدهر لا تستعمل الا في المكروه اذا عرفت هذا فنقول المعنى عليهم يدور البلاء والحزن فلا يرون في محمد ودينه الا ما يسوءهم ثم قال والله سميع عليم
قوله تعالى ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول الا انها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته ان الله غفور رحيم
اعلم انه تعالى لما بين ان من الاعراب من يتخذ انفاقه في سبيل الله مغرما بين ايضا ان منهم قوما مؤمنين صالحين مجاهدين يتخذ نفقاتهم في سبيل الله مغنما واعلم انه تعالى وصف
هذا الفريق بوصفين فالاول كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر والمقصود التنبيه على انه لا بد في جميع الطاعات من تقديم الايمان وفي الجهاد ايضا كذلك والثاني كونه بحيث يتخذ ما ينفق
قربات عند الله وصلوات الرسول وفيه بحثان قال الزجاج يجوز ان يكون في القربات ثلاثة اوجه ضم الراء واسكانها وفتحها قال صاحب الكشاف قربات مفعول ثان ليتخذ والمعنى
ان ما ينفقه سبب لحصول القربات عند الله وصلوات الرسول لان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان يدعو للمتصدقين بالخير والبركة ويستغفر لهم كقوله اللهم صل على آل
ابي اوفى وقال تعالى وصل عليهم فلما كان ما ينفق سببا لحصول القربات والصلوات قيل انه يتخذ ما ينفق قربات وصلوات ثم قال تعالى الا انها قربة لهم وهذه شهادة من الله تعالى للمتصدق

بصحة ما اعتقد من كون نفقته قربات وصلوات وقد اكد الله تعالى هذه الشهادة بحرف التنبيه وهو قوله الا وبحرف التحقيق وهو قوله انها ثم زاد في التأكيد فقال سيدخلهم الله في رحمته وقد ذكرنا
ان ادخال السين يوجب مزيد التأكيد ثم قال ان الله غفور لسيئاتهم رحيم بهم حيث وفقهم لهذه الطاعات وقرأ نافع الا انها قربة بضم الراء وهو الاصل ثم خفف نحو كتب ورسل وطنب
والاصل هو الضم والاسكان تخفيف قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه واعد لهم
جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل الاعراب الذين يتخذون ما ينفقون قربات عند الله وما اعد لهم
من الثواب بين ان فوق منازلهم منازل اعلى واعظم وهي منازل السابقين وفي الاية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان السابقين الاولين من المهاجرين والانصار
منهم وذكروا وجوها قال ابن عباس رضي الله عنهما هم الذين صلوا الى القبلتين وشهدوا بدرا وعن الشعبي هم الذين بايعوا بيعة الرضوان والصحيح عندي انهم السابقون
في الهجرة والنصرة والذي يدل عليه انه ذكر كونهم سابقين ولم يبين انهم سابقون فيما ذا فبقي اللفظ مجملا الا انه وصفهم بكونهم مهاجرين وانصارا فوجب صرف ذلك اللفظ الى
ما به صاروا مهاجرين وانصارا وهي الهجرة والنصرة فوجب ان يكون المراد منه السابقون الاولون في الهجرة والنصرة ازالة للاجمال عن اللفظ وايضا فالسبق الى الهجرة طاعة
عظيمة من حيث ان الهجرة فعل شاق على النفس ومخالف للطبع فمن اقدم عليه اولا صار قدوة لغيره في هذه الطاعة وكان ذلك مقويا لقلب الرسول عليه السلام وسببا
لزوال الوحشة عن خاطره وكذلك السبق في النصرة فان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما قدم المدينة فلا شك ان الذين سبقوا الى النصرة والخدمة فازوا بالمنصب العظيم
فلهذه الوجوه يجب ان يكون المراد والسابقون الاولون في الهجرة والنصرة اذا ثبت هذا فنقول ان الاسبق الى الهجرة هو ابو بكر لانه كان في خدمة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
ومصاحبا له في كل مسكن وموضع فكان نصيبه من هذا المنصب اعلى من نصيب غيره وعلي بن ابي طالب وان كان من المهاجرين الاولين الا انه انما هاجر بعد هجرة الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم ولا شك انه انما بقي في مكة لمهمات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الا ان السبق الى الهجرة انما حصل لابي بكر فكان نصيب ابي بكر من هذه الفضيلة اوفر
فاذا ثبت هذا صار ابو بكر محكوما عليه بانه رضي الله عنه ورضي هو عن الله وذلك في اعلى الدرجات من الفضل واذا ثبت هذا وجب ان يكون اماما حقا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اذ لو كانت امامته باطلة لاستحق اللعن والمقت وذلك ينافي حصول مثل هذا التعظيم فصارت هذه الاية من ادل الدلائل على فضل ابي بكر وعمر وعلى صحة امامتهما فان
قيل لم لا يكون المراد من تقدم صوته بعد الاسلام من الشهداء وغيرهم على ما قاله ابو مسلم يقول لم لا يجوز ان يكون من سبق الى الاسلام من المهاجرين والانصار لان
هؤلاء آمنوا وفي عدد المسلمين في مكة والمدينة قلة وضعف فقوي الاسلام بسببهم وكثر عدد المسلمين بسبب اسلامهم وقوي قلب الرسول بسبب دخولهم في الاسلام
واقتدى بهم غيرهم فكان حالهم فيه كحال من سن سنة حسنة فيكون له اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ثم نقول هب ان ابا بكر دخل تحت هذه الاية بحكم كونه
اول المهاجرين لكن لم قلتم انه بقي على تلك الحالة ونزع الله عنه تلك الفضيلة بسبب اقدامه على طلب الامامة والجواب عن الاول ان حمل السابقين في الموت بحكم لا دليل
عليه لان لفظ السابق مطلق فلم يكن حمله على السبق في الموت اولى من حمله على السبق في سائر الامور ونحن بينا ان حمله على السبق في الهجرة اولى قوله المراد منه السبق في
الاسلام يتضمن السبق في الهجرة فكان حمل السبق في الهجرة اولى وايضا فهب انا نحمل اللفظ على السبق في الايمان الا انا نقول قوله والسابقون الاولون صيغة جمع فلا بد من
حمله على جماعة فوجب ان يدخل فيه علي وغيره وهب ان الناس اختلفوا في ايمان ابي بكر اسبق ام ايمان علي لكنهم اتفقوا على ان ابا بكر من السابقين واتفق اهل الحديث على
ان اول من اسلم من الرجال ابو بكر ومن النساء خديجة ومن الصبيان علي ومن الموالي زيد فعلى هذا التقدير يكون ابو بكر من السابقين الاولين وايضا قد بينا ان السبق
الى الاسلام انما اوجب الفضل العظيم من حيث انه يتقوى به قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ويصير هو قدوة لغيره وهذا المعنى في حق ابي بكر اكمل وذلك لانه حين اسلم
كان رجلا كبير السن مشهورا فيما بين الناس واقتدى به جماعة من اكابر الصحابة فانه نقل انه لما اسلم ذهب الى طلحة والزبير وعثمان بن عفان وعرض الاسلام عليهم فجاء بهم
بعد ايام الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واسلموا على يد الرسول فظهر انه حصل بسبب دخوله في الاسلام قوة الاسلام وصار هو قدوة لغيره وهذه المعاني ما حصلت في علي
انه كان في ذلك الوقت صغير السن فكان جاريا مجرى صبي داخل البيت فما كان يحصل باسلامه في ذلك الوقت مزيد قوة في الاسلام وما صار قدوة في ذلك الوقت لغيره فثبت ان
الرأس والرئيس في قوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار ليس الا ابا بكر اما قوله لم قلتم انه بقي موصوفا بهذه الصفة بعد اقدامه على الامامة قلنا قوله رضي الله عنهم
ورضوا عنه يتناول جميع الاحوال والاوقات بدليل انه لا وقت ولا حال الا ويصح استثناؤه عنه فيقال رضي الله عنهم الا في وقت الامامة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه
لدخل تحت اللفظ وايضا نقول انا بينا انه تعالى وصفهم بكونهم سابقين مهاجرين وذلك يقتضي ان المراد كونهم سابقين في الهجرة ثم لما وصفهم بهذا الوصف اثبت لهم ما يوجب
التعظيم وهو قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه والسبق في الهجرة وصف مناسب للتعظيم وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فدل على
ان التعظيم الحاصل من قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه معلل بكونهم سابقين في الهجرة والعلة ما دامت موجودة وجب ترتب المعلول عليها وكونهم سابقين في الهجرة وصف
دائم في جميع مدة وجودهم فوجب ان يكون ذلك الرضوان حاصلا في جميع مدة وجودهم او نقول انه تعالى قال واعد لهم جنات تجري تحتها الانهار وذلك يقتضي انه تعالى اعد
تلك الجنات وعينها لهم وذلك يقتضي بقاءهم على تلك الصفة التي لاجلها صاروا مستحقين لتلك الجنات وليس لاحد ان يقول انه تعالى اعدها لهم على تقدير الايمان لانا
نقول هذه زيادة اضمار وهو خلاف الظاهر وايضا فعلى هذا التقدير لا يبقى بين هؤلاء المذكورين في هذا المدح وبين جميع الكفار فرق لانه تعالى اعد لهم جنات تجري من تحتها

الانهار لفرعون وهامان ولابي جهل ولابي لهب لو صاروا مؤمنين ومعلوم انه تعالى انما ذكر هذا الكلام في معرض المدح العظيم والثناء الكامل وحمله على ما ذكروه يوجب بطلان هذا المدح
والثناء فسقط هذا السؤال وظهر ان هذه الاية دالة على فضل ابي بكر وعلى صحة القول بامامته قطعا والله اعلم المسئلة الثانية اختلفوا في ان المدح الحاصل في
الاية يتناول جميع الصحابة او يتناول بعضهم فقال قوم انه يتناول الذين سبقوا في الهجرة والنصرة وعلى هذا فلا يتناول الا قدماء الصحابة لان جملة الصحابة موصوفون
بكونهم سابقين اولين بالنسبة الى سائر المسلمين وكلمة من في قوله من المهاجرين والانصار ليست للتبعيض بل للتبيين اي والسابقون الاولون الموصوفون بوصف كونهم مهاجرين
وانصارا كما في قوله واجتنبوا الرجس من الاوثان وكثير من الناس ذهبوا الى هذا القول روي عن حميد بن زياد انه قال قلت يوما لمحمد بن كعب القرظي الا تخبرني عن اصحاب
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيما كان بينهم واردت الفتن فقال لي ان الله تعالى قد غفر لهم وجميعا واوجب لهم الجنة في كتابه محسنهم ومسيئهم قلت له وفي اي موضع اوجب لهم الجنة قال سبحان الله الا
تقرا قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الى اخر الاية فاوجب الله تعالى لجميع اصحاب النبي صلى الله عليه واله وسلم الجنة والرضوان وشرط على التابعين شرطا
لم يشرطه فيهم قلت وما ذاك الشرط قال اشترط عليهم ان يتبعوهم باحسان وهو ان يقتدوا بهم في اعمالهم الحسنة ولا يقتدوا بهم في غير ذلك او يقال المراد ان يتبعوهم باحسان في القول وهو ان لا يقولوا فيهم
سوءا وان لا يوجهوا الطعن فيما اقدموا عليه قال حميد بن زياد وكاني ما قرات هذه الاية قط المسئلة الثالثة روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقرا والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان فكان يعطف قوله والانصار على قوله والسابقون وكان يحذف الواو من قوله والذين اتبعوهم باحسان ويجعله وصفا
للانصار وروي ان عمر يقرا هذه الاية على هذا الوجه على هذا الوجه وكان ابو بكر يامره ان يقراها القراءة المشهورة فلما طالت المنازعة قال ابي والله لقد اقرانيها
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على هذا الوجه وانك لتبيع القرظ يومئذ ببقيع المدينة فقال عمر صدقت شهدتم وغبنا وفرغتم وشغلنا ولئن شئتم لتقولن نحن
اوينا ونصرنا وروي انه جرت هذه المناظرة بين عمر وزيد بن ثابت واستشهد زيد بابي بن كعب والتفاوت ان على قراءة عمر يكون التعظيم الحاصل من قوله والسابقون
الاولون مختصا بالمهاجرين ولا يشاركهم الانصار فيها فوجب مزيد التعظيم للمهاجرين والله اعلم وروي عن ابي انه احتج على صحة القراءة المشهورة باخر الانفال وهو قوله
والذين امنوا من بعد وهاجروا بعد ان تقدم ذكر المهاجرين والانصار في الاية الاولى وباوسط سورة الحشر والذين جاؤا من بعدهم وباول سورة الجمعة وهو قوله
واخرين منهم لما يلحقوا بهم المسئلة الرابعة والسابقون رفع بالابتداء وخبره قوله رضي الله عنهم ومعناه رضي الله عنهم باعمالهم وكثرة طاعاتهم ورضوا عنه بما افاض عليهم
من نعمه الجليلة في الدين والدنيا وفي مصاحف اهل مكة تجري من تحتها الانهار وهي قراءة ابن كثير وفي سائر المصاحف تحتها من غير كلمة من المسئلة الخامسة قوله والذين اتبعوهم
باحسان قال عطاء عن ابن عباس يريد يذكرون المهاجرين والانصار بالجنة والرحمة والدعاء لهم ويذكرون محاسنهم وقال في رواية اخرى والذين اتبعوهم على دينهم الى يوم
القيمة واعلم ان الاية دلت على ان تابعيهم انما يستحقون الرضوان والثواب بشرط كونهم متبعين لهم باحسان وقد فسرنا هذا الاحسان بحسن القول فيهم والحكم المشروط
عند انتفاء الشرط فوجب ان من لم يحسن القول في المهاجرين والانصار لا يكون مستحقا للرضوان من الله تعالى وان لا يكون من اهل الثواب ولهذا السبب قال اهل الدين يجب
في تعظيم اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولا يطلقون السنتهم في اغتيابهم وذكرهم بما لا ينبغي قوله تعالى ومن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل
المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم اعلم انه تعالى شرح احوال منافقي المدينة ثم ذكر احوال منافقي
المدينة ثم ذكر احوال منافقي الاعراب ثم بين ان في الاعراب من هو مؤمن صالح مخلص ثم بين ان رؤساء المؤمنين منهم وهم السابقون والمهاجرون والانصار ذكر
في هذه الاية ان جماعة ممن حول المدينة موصوفون بالنفاق وان كنتم لا تعلمون كونهم كذلك فقال وممن حولكم من الاعراب منافقون وهم جهينة واسلم وغفار و
اشجع كانوا نازلين حولها واما قوله ومن اهل المدينة مردوا على النفاق ففيه بحثان الاول قال الزجاج انه حصل تقديم وتاخير والتقدير وممن حولكم من الاعراب
منافقون مردوا على النفاق الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون التقدير ومن اهل المدينة من مردوا على النفاق فاضمر لدلالة من عليها كما في قوله تعالى وما منا الا
له مقام معلوم البحث الثاني يقال مرد يمرد مرودا فهو مارد ومريد اذا عتا وطغى والمريد من شياطين الانس والجن وقد تمرد علينا اي عتى وقال ابن الانباري
التطاول بالكبر والمعاصي وهو قوله مردوا على النفاق واصل المرد الملامسة ومنه صرح ممرد وغلام امرد والمرداء الرملة التي لا تنبت شيئا فان من لم
يقبل قول غيره ولم يلتفت اليه بقي كما كان على صفته الاصلية من غير حدوث تغير فيها البتة وذلك هو الملامسة اذا عرفت اصل اللفظ فنقول قوله مردوا على النفاق
اي ثبتوا عليه واستمروا فيه ولم يتوبوا عنه ثم قال تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم وهو كقوله لا تعلمونهم الله يعلمهم والمعنى انهم تمردوا في حرفة النفاق وصاروا فيها استادين
الى حيث لا تعلم انت نفاقهم مع قوة خاطرك وصفاء حدسك ونفسك ثم قال سنعذبهم مرتين وذكروا في تفسير المرتين وجوها كثيرة الاول قال ابن عباس يريد الامراض في الدنيا
وعذاب الاخرة وذلك ان مرض المؤمن يفيد تكفير السيات ومرض الكافر يفيد زيادة الكفر وكفران النعم وروى السدي عن ابي مالك ان النبي صلى الله عليه واله وسلم
قام خطيبا يوم الجمعة فقال اخرج يا فلان انك منافق اخرج يا فلان انك منافق مرتين اخرج ناسا وفضحهم فهذا هو العذاب الاول والثاني عذاب القبر
والوجه الثالث قال مجاهد في الدنيا بالقتل والسبي وبعد ذلك بعذاب القبر والوجه الرابع قال قتادة بالزبانية وعذاب القبر وذلك لانه صلى الله عليه واله وسلم
اسر الى حذيفة اثني عشر رجلا من المنافقين وقال ستة تكفيهم الله بالدبيلة سراج من نار ياخذ احدهم حتى يخرج من صدره وستة يموتون موتا والوجه الخامس قال الحسن ناخذ الزكوة من اموالهم

وعذاب

وعذاب القبر والوجه السادس قال محمد بن اسحق هو ما يدخل عليهم من غيظ الاسلام ودخولهم فيه من غير حسبة ثم عذابهم في القبور والوجه السابع احد العذابين ضرب الملائكة الوجوه
والادبار والاخر عند البعث يوكل بهم عنق من نار والاولى ان يقال مراتب الحيوة ثلاث حيوة الدنيا وحيوة القبر وحيوة القيمة فقوله سنعذبهم مرتين المراد منه عذاب الدنيا
بجميع اقسامه وعذاب القبر وقوله يردون الى عذاب عظيم المراد منه العذاب في الحيوة الثالثة وهي الحيوة في القيمة ثم قال في اخر الاية ثم يردون الى عذاب عظيم يعني الى النار
المخلدة المؤبدة قوله تعالى واخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ان الله غفور رحيم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم والله سميع عليم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله واخرون اعترفوا بذنوبهم فيه قولان الاول انهم قوم من المنافقين تابوا
عن نفاقهم والثاني انهم قوم من المسلمين تخلفوا عن غزوة تبوك لا للكفر والنفاق ولكن للكسل ثم ندموا على ما فعلوا ثم تابوا واحتج القائلون بان اوله واخرون اعترفوا
عطف على قوله وممن حولكم من الاعراب منافقون والعطف يوهم التشريك الا انه تعالى وفقهم حتى تابوا فلما ذكر الفريق الاول بالاصرار على النفاق والمهارة فيه وصف
هذه الفرقة بالتوبة والاقلاع عن النفاق المسئلة الثانية روي انهم كانوا ثلثة ابو لبابة ومروان بن عبد الله بن المنذر واوس بن ثعلبة ووديعة بن حزام وقيل كانوا عشرة
منهم اوثقوا انفسهم حين بلغهم ما نزل في المتخلفين فايقنوا بالهلاك فاوثقوا انفسهم على سواري المسجد فقدم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فدخل المسجد وصلى ركعتين وكانت
هذه عادته كلما قدم من سفر فرآهم موثقين فسال عنهم فذكروا انهم لا يحلون انفسهم حتى يكون رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هو الذي يحلهم فقال وانا اقسم لا احلهم حتى اؤمر
فيهم فنزلت هذه الاية فاطلقهم وعذرهم فقالوا يا رسول الله هذه اموالنا وانما تخلفنا عنك بسببها فتصدق بها وطهرنا فقال ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا
فنزل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة المسئلة الثالثة قوله اعترفوا بذنوبهم قال اهل اللغة الاعتراف عبارة عن الاقرار بالشيء عن معرفة ومعناه انهم اقروا بذنوبهم
وفيه دقيقة كانه قيل لم يعتذروا عن تخلفهم بالاعذار الباطلة كغيرهم ولكن اعترفوا على انفسهم بانهم بئسما فعلوا واظهروا الندامة وذموا انفسهم على ذلك التخلف فان
قيل الاعتراف هل يكون توبة ام لا قلنا مجرد الاعتراف بالذنب لا يكون توبة فاما اذا اقترن به الندم على الماضي والعزم على تركه في المستقبل كان هذا الندم توبة لاجل كونه منهيا
عن قبل الله تعالى كان هذا المجموع توبة الا انه دل الدليل على ان هؤلاء قد تابوا بدليل قوله عسى الله ان يتوب عليهم والمفسرون قالوا عسى من الله تعالى يدل على الوجوب ثم
قال تعالى خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وفيه بحثان الاول في هذا العمل الصالح وجوه العمل الصالح هو الاعتراف بالذنب والندامة عليه والتوبة منه والسيء هو التخلف
عن الغزو والثاني العمل الصالح خروجهم مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى سائر الغزوات والسيء هو تخلفهم عن غزوة تبوك والثالث هذه الاية ان نزلت
في حق المسلمين كان العمل الصالح اسلامهم وصلوتهم وسائر طاعاتهم وان نزلت في حق المنافقين كان اقدامهم على عمل البر الذي صدرت عنهم البحث الثاني لقائل ان يقول قد جعل
تعالى كل واحد من العمل الصالح والسيء مخلوطا فما المخلوط به وجوابه ان الخلط عبارة عن الجمع المطلق واما قولك خلطته فانما يحسن في الموضع الذي يمتزج كل واحد منهما بالاخر ويتغير
كل واحد منهما بسبب تلك المخالطة عن صفته الاصلية كقولك خلطت الماء باللبن واللائق بهذا الموضع هو الجمع المطلق لان العمل الصالح والعمل السيء اذا حصلا بقي كل واحد
منهما كما على مذهبنا فان عندنا القول بالاحباط باطل والطاعة تبقى موجبة للمدح والثواب والمعصية تبقى موجبة للذم والعقاب فقوله خلطوا عملا صالحا واخر سيئا
فيه تنبيه على نفي القول بالمخالطة وانه بقي كل واحد منهما كما كان من غير ان يتاثر احدهما بالاخر ومما يبين دلالة هذه الاية على نفي القول بالمحابطة انه تعالى وصف العمل
الصالح والعمل السيء بالمخالطة والمختلطان لا بد وان يكونا باقيين حال اختلاطهما لان الاختلاط صفة للمختلطين وحصول الصفة حال عدم الموصوف محال فدل
على بقاء العملين حال الاختلاط ثم قال عسى الله ان يتوب عليهم وفيه مباحث الاول هنا سؤال وهو ان كلمة عسى شك وهو في حق الله تعالى محال وجوابه من وجوه الاول قال المفسرون
كلمة عسى من الله تعالى واجب والدليل عليه قوله تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده وفعل ذلك وتحقيق القول فيه ان القرآن نزل على عرف الناس في الكلام والسلطان
العظيم اذا التمس المحتاج منه شيئا فانه لا يجيب اليه الا على سبيل الترجي مع كلمة عسى ولعل تنبيها على انه ليس لاحد ان يلزمني شيئا وان يكلفني بشيء بل كل ما افعله فانما افعله
على سبيل التفضل والتطول فذكر كلمة عسى لفائدة فيه مع انه يفيد القطع بالاجابة الوجه الثاني في الجواب ان المقصود منه البيان انه يجب ان يكون المكلف على الطمع
والاشفاق لانه ابعد من الاتكال والاهمال البحث الثالث قال اصحابنا قوله عسى الله ان يتوب عليهم صريح في ان التوبة لا تحصل الا بخلق الله تعالى والعقل دل عليه
ايضا لان الاصل في التوبة الندم والندم لا يحصل باختيار العبد لان ارادة الفعل والترك ان كانت فعلا للعبد افتقر فعلها الى ارادة اخرى وايضا فقد يجد الانسان
فقد يكون عظيم الرغبة في فعل معين ثم يصير عظيم الكراهة عنه وحال كونه راغبا فيه لا يمكنه دفع تلك الرغبة عن القلب وحال صيرورته نادما لا يمكنه دفع تلك الندامة
عن القلب فدل هذا على انه لا قدرة للعبد على تحصيل الندامة وعلى تحصيل الرغبة قالت المعتزلة المراد من قوله يتوب عليه ان يقبل توبته والجواب ان الصرف عن الظاهر
انما يحسن اذا ثبت بالدليل انه لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره فكيف يحسن التاويل البحث الثالث قوله عسى الله ان يتوب عليهم يقتضي ان هذه التوبة انما تحصل في المستقبل
قوله واخرون اعترفوا بذنوبهم دل على ان ذلك الاعتراف ما كان نفس التوبة بل كانت مقدمة للتوبة وان التوبة انما تحصل بعدها ثم قال تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلف الناس في المراد فقال بعضهم هذا راجع الى الذين تابوا وذلك لانهم بذلوا اموالهم بالصدقة فاوجب الله تعالى
عليهم اخذها وصار ذلك معتبرا في كمال توبتهم لتكون جارية في حقهم مجرى الكفارة وهذا قول الحسن وكانوا يقولون المراد من هذه الاية الصدقة الواجبة وانما هي صدقة كفارة الذنب

الذي صدر عنهم والقول الثاني ان الزكوات كانت واجبة عليهم فلما تابوا من تخلفهم عن الغزو وحسن اسلامهم وبذلوا الزكوات امر الله تعالى رسوله باخذها منهم والقول الثالث ان هذه
الاية كلام مبتدا والمقصود منها ايجاب اخذ الزكوات من الاغنياء وعليه اكثر الفقهاء اذ استدلوا بها في ايجاب الزكوة وقالوا في الزكوة انها طهرة اما القائلون بالقول
الاول فقد احتجوا على صحة قولهم بان الايات لا بد وان تكون منتظمة متناسقة فاذا حملنا الصدقة المذكورة في هذه الاية على الاموال التي اتوا بها ليجعلوا الصدقة بها
كفارة عن ذنبهم السابق صارت الايات متناسبة اما لو حملناها على الزكوات الواجبة ابتداء لم يبق لهذه الاية تعلق بما قبلها ولا بما بعدها وصارت كلمة اجنبية وذلك لا يليق بكلام الله
تعالى واما القائلون بان المراد اخذ الزكوات الواجبة فقالوا المناسبة حاصلة ايضا على هذا التقدير وذلك لانهم لما اظهروا التوبة والندامة عن تخلفهم عن غزوة تبوك واقروا
بان السبب الموجب لذلك التخلف حبهم للاموال وشدة حرصهم على صونها عن الانفاق فكانه قيل انما يظهر صحة قولهم في ادعاء هذه التوبة والندامة اذا اخرجوا الزكوات الواجبة
ولم يضايقوا فيها لان الدعوى لا تتقرر الا بالمعنى وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان فان ادوا تلك الزكوات عن طيبة النفس ظهر كونهم صادقين في تلك التوبة والانابة
والا فهم كاذبون وبهذا الطريق يمكن حمل هذه الاية على التكليف باخراج الزكوات الواجبة مع انه يبقى نظم هذه الاية سليما والله اعلم ومما يدل على ان المراد الصدقات
قوله تطهرهم والمعنى تطهرهم عن الذنب بسبب اخذ تلك الصدقات وهذا انما يصح لو قلنا انه لو لم يوجد تلك الصدقة لحصل الذنب وذلك انما يصح حصوله في الصدقات
الواجبة والله اعلم واما القائلون بالقول الاول فقالوا انه صلى الله عليه واله وسلم لما عذر اولئك الناس واطلقهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي بسببها تخلفنا
عنك فتصدق بها وطهرنا واستغفر لنا فقال صلى الله عليه واله وسلم ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فانزل الله تعالى هذه الاية فاخذ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ثلث
اموالهم وترك لهم الثلثين لانه تعالى قال خذ من اموالهم ولم يقل خذ اموالهم وكلمة من تفيد التبعيض واعلم ان هذه الاية لا تمنع القول الذي اخترناه لانه قال لهم انكم لما رضيتم
باخراج الصدقة التي هي غير واجبة فلان تصيروا راضين باخراج الواجبات والله اعلم **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على كثير من احكام الزكوة فالاول خذ من اموالهم صدقة يدل
على ان القدر الماخوذ بعض تلك الاموال لا كلها ثم ان مقدار ذلك البعض غير مذكور ههنا بصريح اللفظ بل المذكور ههنا صدقة ومعلوم انه ليس المراد ههنا
التنكير حتى يكفي اخذ اي جزء كان وان كان في غاية القلة مثل الحبة الواحدة من الحنطة والجزء الحقير من الذهب فوجب ان يكون المراد منه صدقة معلومة الصفة والكمية والكيفية
عندهم حتى يكون قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الصدقة المعلومة فحينئذ يزول ذلك الاجمال ومعلوم ان تلك الصدقة ليست الا الصدقات التي وصفها رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم وبين كيفيتها والكميات التي بين الرسول وصفها وهي انه يامر بان ياخذ في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون الى غير
ذلك من المراتب فكان قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الاشياء المخصوصة وظاهر الامر للوجوب فيدل هذا النص على ان اخذها واجب وذلك يدل على
ان القيمة لا تكون مجزية على ما هو قول الشافعي الحكم الثاني ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم يقتضي ان يكون المال مالا لهم ومتى كان الامر كذلك لكان
الفقير شريكا للمالك في النصاب وقد يلزم ان تكون الزكوات متعلقة بالذمة وان لا يكون لها تعلق البتة بالنصاب اذا ثبت هذا فنقول انه اذا فرط في اداء الزكوات و
تلف النصاب فالذي هلك ما كان محلا للحق بل محل الحق باق كما كان فوجب ان لا يسقط ذلك الوجوب بعد هلاك النصاب كما كان وهذا هو قول الشافعي الحكم الثالث ظاهر
هذا العموم يوجب الزكوة في مال المديون وفي مال الضمان وهو ظاهر الحكم الرابع ظاهر الاية يدل على ان الزكوة انما وجبت طهرة عن الاثام فلا تجب الا حيث يصير طهرة عن الاثام وكونها
طهرة عن الاثام لا يتقرر الا حيث يمكن حصول الاثام وذلك لا يعقل الا في حق البالغ فوجب ان لا يثبت وجوب الزكوة في غير البالغ كما هو قول ابي حنيفة رح الا ان الشافعي يحتج ويقول
الاية تدل على ان اخذ الصدقة من اموالهم يستلزم كونها طهرة فلم قلتم انه اذا اخذ الزكوة من مال الصبي والمجنون يجب كونه طهرة لانه لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء الحكم مطلقا
المسئلة الثالثة قوله تطهرهم فيه قولان الاول ان يكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة فانك تطهرهم بها الثاني ان يكون تطهرهم متعلقا بالصدقة والتقدير
خذ من اموالهم صدقة مطهرة وانما حسن جعل الصدقة مطهرة لما جاء ان الصدقة اوساخ الناس فاذا اخذت الصدقة فقد اندفعت تلك الاوساخ فكان اندفاعها
جاريا مجرى التطهير واعلم ان على هذا القول وجب ان يكون قوله وتزكيهم منقطعا عن الاول ويكون التقدير خذ من اموالهم يا محمد صدقة تطهرهم تلك الصدقة وتزكيهم انت
بها والقول الثالث ان يجعل التاء في تطهرهم وتزكيهم ضمير المخاطب ويكون المعنى تطهرهم انت ايها الاخذ منهم وتزكيهم الا باثبات اليا والله اعلم ثم قال تعالى
وتزكيهم واعلم ان التزكية لما كانت معطوفة بواسطة تلك الصدقة قال صاحب الكشاف قرئ تطهرهم من اطهره وطهره بالجزم جوابا للامر ولم يقرا وتزكيهم الا باثبات اليا
والله اعلم ثم قال تعالى وتزكيهم واعلم ان التزكية لما كانت معطوفة على التطهير وجب حصول المغايرة فقيل التزكية مبالغة في التطهير وقيل التزكية مبالغة في التطهير
وقيل التزكية بمعنى الانماء والمعنى انه تعالى يجعل النقصان الحاصل بسبب اخراج قدر الزكوة سببا للانماء وقيل الصدقة تطهرهم عن نجاسة الذنب والمعصية والرسول يزكيهم ويعظم
شانهم ويثني عليهم عند اخراجها الى الفقراء ثم قال وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم ان صلاتك بغير
واو وفتح التاء على التوحيد والمراد به الجنس وكذلك في سورة هود اصلاتك تامرك والباقون صلواتك وكذلك في هود على الجمع قال ابو عبيدة القراءة الاولى اولى لان الصلوة اكثر
الاترى انه قال اقيموا الصلوة فكان على الابد والصلوات جمع قلة يقال ثلث صلوات وخمس صلوات قال ابو حاتم هذا غلط لان بناء الصلوات ليس للقلة لانه تعالى قال
ما نفدت كلمات الله ولم يرد القليل وقال وهم في الغرفات امنون وقال ان المسلمين والمسلمات **المسئلة الثانية** احتج مانعوا الزكوة في زمان ابي بكر بهذه الاية وقالوا انه تعالى [illegible]

ثم انه

ثم انه امره بان يصلي عليهم وذكر ان صلوته سكن لهم فكان وجوب الزكوة مشروطا بحصول ذلك السكن ومعلوم ان غير رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لا يقوم مقامه في حصول ذلك
فوجب ان لا يجب دفع الزكوة الى احد غير رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واعلم انه ضعيف لان سائر الايات دلت على ان الزكوة انما وجبت دفعا لحاجة الفقير كما في قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء والمساكين وكما في قوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم **المسئلة الثالثة** لا شك ان الصلوة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء فاذا قلنا صلى فلان
على فلان اي دعا له فهذا هو اللغة الاصلية الا انه صار بحسب العرف يفيد انه قال له اللهم صل عليه فلهذا السبب اختلف المفسرون فنقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
معناه ادع لهم قال الشافعي والسنة للامام اذا اخذ الصدقة ان يدعو للمتصدق ويقول اجرك الله فيما اعطيت وبارك لك فيما ابقيت وقال الاخرون معناه اللهم صل
على فلان ونقل عن النبي صلى الله عليه واله وسلم ان ال ابي اوفى لما اتوه بالصدقة قال اللهم صل على ال ابي اوفى ونقل القاضي في تفسيره عن الكعبي في تفسير قوله تعالى انه
قال علي لعمر وهو مسجى صلى الله عليك ومن الناس من انكر ذلك ونقل عن ابن عباس انه قال لا ينبغي الصلوة من احد على احد الا في حق النبي صلى الله عليه واله وسلم
المسئلة الرابعة اعلم ان اصحابنا يمنعون من ذكر صلوات الله الا في حق رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والشيعة يذكرونه في علي واولاده واحتجوا عليه بان نص القران
دل على ان هذا الذكر جائز في حق من يودي الزكوة فكيف يمنع ذكره في علي والحسن والحسين ورايت بعضهم قال اليس ان الرجل اذا قال سلام عليكم فيقال له وعليك السلام فدل هذا
ان ذكر هذا اللفظ جائز في حق جمهور المسلمين فكيف يمنع ذكره في حق اهل بيت الرسول صلوات الله عليه وعليهم قال القاضي انه جائز في حق اهل الرسول عليه السلام و
الدليل عليه انهم قالوا يا رسول الله قد عرفنا السلام عليك فكيف الصلوة عليك فقال على التعليم قولوا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وال ابرهيم ومعلوم
اذ ليس في ال محمد نبي فساوى على ذلك كما يجوز مثله في ال ابرهيم **المسئلة الخامسة** قد ذكرت لطائف في قول بعضنا لبعض سلام عليكم فقول سلام عليكم وهي لائقة بهذا
الموضع الا اني رايت ان اكتبها ههنا لئلا يضيع فقال اذا قال الرجل لغيره سلام عليكم وهي غير لائقة بهذا الموضع الا اني رايت ان اكتبها ههنا لئلا يضيع فقال اذا قال
الرجل لغيره سلام عليكم فقوله سلام عليكم مبتدا وهو نكرة وزعموا ان جعل النكرة مبتدا لا يجوز قالوا لان الاخبار انما تفيد اذا اخبر عن المعلوم بامر غير معلوم
الا انهم قالوا النكرة اذا كانت موصوفة حسن جعلها مبتدا كما في قوله تعالى ولعبد مومن خير من مشرك اذا عرفت هذا فنقول وجهان الاول ان التنكير يدل على الكمال الا
ترى الى قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اي حيوة دائمة كاملة غير منقطعة اذا ثبت هذا فقوله سلام لفظ منكر وكان المراد منه سلام كامل تام وعلى هذا التقدير فقد
صارت هذه النكرة موصوفة فصح جعلها مبتدا واذا كان كذلك فيجعل الخبر هو قوله عليكم والتقدير سلام تام كامل عليكم والثاني ان يجعل قوله عليكم صفة لقوله سلام
فيكون مجموع قوله سلام عليكم مبتدا ويضمر له خبر والتقدير سلام عليكم واقع حاصل وربما كان حذف الخبر ادل على التهويل والتفخيم اذا عرفت هذا فنقول ان عند الجواب
نقل هذا الترتيب فقال وعليكم السلام والسبب فيه ما قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فلما قال وعليكم السلام دل على اهتمام هذا المجيب بشان
ذلك القائل شديد كامل وايضا فقوله وعليكم السلام يفيد الحصر كانه قال وان وصلت السلام الي فانا ازيد عليه واجعل السلام مختصا بك ومحصورا فيك قلنا مثاله
قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ومن لطائف السلام ان قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليكم وذلك لان قوله سلام عليك معناه سلام كامل
تام شريف رفيع عليك واما قوله السلام عليك فلفظ مفرد محلى بالالف واللام وانه لا يفيد الا اصل الماهية واللفظ الدال على اصل الماهية لا اشعار فيه بالاحوال العارضة
للماهية وبكمالاتها فكان قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليك ومما يؤكد هذا المعنى انه اينما جاء لفظ السلام من الله تعالى ورد على سبيل التنكير كقوله واذا جاءك
الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وقوله قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله وفي القران من هذا الجنس كثير اما لفظ السلام
بالالف واللام فانما جاء من الانبياء كقول موسى قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى واما في سورة مريم فلما ذكر الله يحيى عليه السلام قال وسلام عليه
يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وهذا السلام من الله تعالى وفي قصة عيسى عليه السلام قال والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت فهذا كلام عيسى عليه السلام فثبت
بهذه الوجوه ان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليكم فلهذا السبب اختار الشافعي في قراءة التشهد سلام عليك ايها النبي على سبيل التنكير ومن لطائف السلام انه ثبت
ان هذا العالم معدن الشرور والافات والمحن والمخافات واختلف العلماء الباحثون عن حقائق الاخلاق ان الاصل في جبلة الحيوان الخير او الشر فمنهم من قال الاصل فيها
الشر قال وهو كالاجماع المنعقد بين الناس بل نزيد ونقول انه كالاجماع المنعقد بين جميع الحيوانات والدليل ان كل انسان نرى انسانا عدوا اليه مع انه لا يعرفه فان
طبعه يحمله على الاحتراز عنه والتاهب لدفعه ولولا ان طبعه يشهد بان الاصل في الانسان هو الشر لما اوجبت فطرة العقل لدفع شر ذلك الانسان بل [illegible]
حاصل في كل الحيوانات فان كل حيوان عدا اليه حيوان اخر فر ذلك الاول واحترز عنه فلو تقرر في طبعه ان الاصل في هذا الواصل الخير لوجب ان يقف لان الاصل الطبع
يحمل على الرغبة في وجدان الخير فلو كان الاصل في طبع الحيوان ان يكون خيره وشره على التعادل والتساوي وجب ان يكون الفرار والوقوف متعادلات فلما لم يكن الامر كذلك
بل كان كل حيوان توجه اليه حيوان مجهول الصفة عند الاول فانه يفر ذلك الاول ويحترز عنه بمجرد فطرته الاصلية علمنا ان الاصل في الحيوان هو الشر اذا ثبت هذا فنقول دفع الشر
اهم من جلب الخير ويدل عليه وجوه الاول ان دفع الشر يقتضي الابقاء على ما كان وجلب الخير يقتضي تحصيل الزيادة على ما كان وابقاء الاصل اهم من تحصيل الزائد الثاني ان ايصال
الخير الى كل احد ليس في الوسع واما كف الشر عن كل احد داخل في الوسع لان الاول فعل والثاني ترك وفعل ما لا نهاية له غير ممكن اما ترك ما لا نهاية له ممكن لما ثبت

انا لم يحصل دفع الشر فقد حصل الشر فذلك يوجب حصول الالم والحزن وهو في غاية المشقة واما انا لم يحصل ايصال الخير الى الانسان لا في الخير ولا في الشر بل على السلامة الا
ويحمل هذه الحالة سهل فثبت ان دفع الشر اهم من ايصال الخير وثبت ان الدنيا دار الشرور والآفات والمحن والبليات وثبت ان الحيوان باصل الخلقة ومنشأ الفطرة
وصل انسان الى انسان كان اهم المهمات ان يعرفه انه منه في السلامة والامن والامانة فلهذا السبب وقع الاصطلاح على ان يقع ابتداء الكلام بذكر السلام وهو ان يقول السلام
عليكم ومن لطائف قولنا سلام عليكم ان ظاهره يقتضي ايقاع السلام على جماعة والامر كذلك بحسب الشرع وبحسب العقل اما بحسب الشرع فلان القرآن دل على ان الانسان لا يخلو
عن جمع من الملائكة يحفظونه ويراقبون امره كما قال تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واما العقل فايضا يدل عليه وهو ان الارواح البشرية انواع مختلفة فبعضها
خيرة علوية عاقلة وبعضها كدرة خبيثة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية ولكلها طائفة من طوائف الارواح البشرية السفلية روح علوي قوي كالاب لسائر الارواح
البشرية ويكون لهذه الارواح بالنسبة الى ذلك الروح العلوي كالابن بالنسبة الى الاب فذلك الروح العلوي هو الذي يخصها بالالهامات تارة في اليقظة وتارة في النوم و ايضا
الارواح المفارقة عن ابدانها المشاكلة لهذه الروح في الصفات والطبيعة يحصل لها نوع تعلق بهذا البدن بسبب المجانسة والمشاكلة ويصير كالمعاون لهذا الروح ان خيرا فخير
وان شرا فشر واذا عرفت هذا فهذا الشرف الانسان لا بد وان يكون مصحوبا بتلك الارواح المجانسة فقوله سلام عليكم اشارة الى التسليم على هذا الشخص المخصوص وعلى جميع الارواح
الملازمة اياه بسبب المصاحبة الروحانية ومن لطائف هذا الباب ان الارواح الانسانية اذا اتصفت بالمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة وقويت وعجزت ثم قوي
تعلق بعضها ببعض انعكس انوارها بعضها الى البعض على مثال المرايا المتقابلة ولهذا السبب فان من اراد ان يقرأ وظيفة على استاذ فالادب ان يبتدأ بتحميد الله ومدحه
والثناء على الملائكة والانبياء ثم يدعو للاستاذ ثم يشرع في القراءة والمقصود منها اي تقوى التعلق بين روحه وبين هذه الارواح المقدسة الطاهرة حتى ان بسبب
ذلك التعلق ربما ظهر له شيء من انوارها وآثارها في روح هذا الطالب فيستعين على الانوار الفائضة منها ويقوى روحه بعد ذلك الفيض على ادراك المعارف
والعلوم اذا عرفت هذا فنقول انا قال الغير سلام عليكم حدث بينهما تعلق شديد ويحصل بسبب ذلك التعلق تلاقي الارواح ومعاينة الارواح ولنكتف بهذا القدر في هذا الباب
فانا قد ذكرنا ان هذا الفصل اجنبي عن هذا المكان المسألة السادسة قوله ان صلواتك سكن لهم قال الواحدي السكن في اللغة ما سكنت نفوسهم اليه والمعنى ان صلواتك عليهم
يوجب سكون نفوسهم اليه وللمفسرين عبارات قال ابن عباس رحمة لهم وقال قتادة وقار لهم وقال الكلبي طمأنينة لهم وقال الفراء اذا استغفرت لهم سكنت نفوسهم
الى الله تعالى وقلت توبتهم واقول ان روح محمد صلى الله عليه وآله وسلم كانت روحا قوية مشرقة صافية قاهرة واذا دعا لهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وذكرهم
بالخير فاضت آثار من قوته الروحانية على ارواحهم فاشرقت بهذا السبب ارواحهم وصفت اسرارهم وانتقلوا من الظلمة الى النور ومن الجسمانية الى الروحانية
وتقريره ما تقدم في المسألة الخامسة ثم قال تعالى والله سميع لاقوالهم عليم بنياتهم قوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات
وان الله هو التواب الرحيم اعلم انه تعالى لما حكى عن القوم الذين تقدم ذكرهم انهم تابوا عن ذنوبهم وانهم تصدقوا وهناك لم يذكر الا قوله عسى الله ان يتوب عليهم وما كان ذلك
صريحا في قبول التوبة ذكر في هذه الآية انه يقبل التوبة ويأخذ الصدقات والمقصود ترغيب من لم يتب في التوبة وترغيب العصاة في الطاعة وفي الآية مسائل المسألة الاولى
قال ابو مسلم قوله تعالى الم يعلموا وان كان بصيغة الاستفهام الا ان المقصود التقرير في النفس ومن عادة العرب في افهام المخاطب وازالة الشك عنه ان يقولوا اما علمت ان من
علمك يجب عليك خدمته اما علمت ان من احسن اليك وجب عليك شكره فبشر الله تعالى هؤلاء التائبين بقبول توبتهم وصدقاتهم ثم زاد تأكيدا بقوله هو التواب الرحيم
المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ الم يعلموا بالياء والتاء وفيه وجهان الاول ان يكون المراد من هذه الآية هؤلاء الذين تابوا يعني الم يعلموا قبل
ان يتاب عليهم وتقبل صدقاتهم ان الله يقبل التوبة الصحيحة ويقبل الصدقات الصادرة عن خلوص النية والثاني ان يكون المراد من هذه الآية غير التائبين ترغيبا
لهم في التوبة روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما حكم بصحة توبتهم قال الذين لم يتوبوا هؤلاء الذين تابوا كانوا بالامس معنا لا يكلمون ولا يجالسون فما لهم فنزلت
هذه الآية المسألة الثالثة هو في قوله هو يقبل التوبة فيه فوائد الفائدة الاولى انه تعالى سمى نفسه ههنا باسم الله ثم عقبه هو يقبل التوبة عن عباده وفيه تنبيه على
كون الالهية توجب قبول التوبة وذلك لان الاله هو الذي يمتنع عليه تطرق الزيادة والنقصان اليه فيمتنع ان يزداد حاله بطاعة المطيعين وان ينتقص حاله بمعصية
المذنبين ويمتنع ايضا ان يكون له شهوة الى الطاعة ونفرة عن المعصية حتى يقال انه يفرح ويغضب ويحمل على الانتقام بل المقصود من النهي عن المعصية والترغيب في الطاعة
هو ان كل ما دعى القلب الى عالم الآخرة وشغله بالعبادة ونهاه عن الاشتغال بالجسمانيات الباطلة فهو العبادة والعمل الصالح والطريق الحق وكل ما كان بالضد فهو
المعصية والعمل الباطل والمذنب لا يضر الا نفسه والمطيع لا ينفع الا نفسه كما قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها واذا كان الاله رحيما كريما لم يكن غضبه على
المذنب لاجل انه تضرر بمعصيته فاذا انتقل العبد من المعصية الى الطاعة كان كرمه كالموجب عليه قبول توبته فثبت ان الالهية لما كانت عبارة عن الاستغناء المطلق وكان
الاستغناء يوجب قبول التوبة من العبد كالممتنع لا يستحق منفصل والمانع حيث الفائدة الثانية في هذا التخصيص هو ان قبول التوبة ليس الى رسول الله صلى الله عليه وآله
انما الله هو الذي يقبل التوبة عن عباده تارة ويردها اخرى فاقصدوا الله بها ووجهوها اليه وقيل لهؤلاء التائبين اعملوا فان عملكم لا يخفى على الله تعالى خيرا كان
او شرا والله اعلم المسألة الرابعة قالت المعتزلة قبول التوبة واجب عقلا على الله وقال اصحابنا قبول التوبة واجب بحكم الوعد والتفضل والاحسان واما عقلا فلا واحتج اصحابنا

الاول ان الموجب لا يتغير معناه الا اذا كان بحيث لو لم يفعله الفاعل استحق الذم فلو وجب قبول التوبة على الله تعالى لكان بحيث لو لم يقبلها لصار مستحقا للذم وهذا محال لان من كان كذلك
يكون مستكملا بفعل القبول والمستكمل بالغير ناقص لذاته وذلك في حق الله تعالى محال الثاني ان الذم انما يمنع من الفعل اذا كان بحيث يتأذى من سماع ذلك الذم وينفر طبعه عنه ويظهر له
نقصان حال اما من كان متعاليا عن الشهوة والنفرة والزيادة والنقصان لم يعقل تحقق الوجوب في حقه بهذا المعنى الثالث انه تعالى يمدح بقبول التوبة في هذه الآية ولو كان ذلك واجبا لما صح
لان اداء الواجب لا يفيد المدح والثناء والتعظيم المسألة الخامسة في قوله عن عباده فيه وجهان الاول انه لا فرق بين قوله عن عباده وبين قوله من عباده يقال اخذت هذا منك واخذت
هذا عنك والثاني قال القاضي لعل عن عباده ابلغ لانه يقتضي عن القبول مع تسهيل سبيله الى التوبة التي قبلت واقول انه لم يبين كيفية دلالة لفظ عن على هذا المعنى والذي اقول ان
كلمة عن ومن متقاربان الا ان كلمة عن تفيد البعد فاذا قيل جلس فلان عن يمين الامير افاد انه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد فقوله عن عباده يفيد ان التائب يجب ان
يعتقد في نفسه انه صار مبعدا عن قبول الله تعالى بسبب ذلك الذنب ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه عن حضرة نفسه ولفظ عن كالتنبيه على انه لا بد من حصول هذا
المعنى المسألة السادسة قوله ويأخذ الصدقات فيه سؤال وهو ان ظاهر الآية يدل على ان الآخذ هو الله تعالى وقوله خذ من اموالهم صدقة يدل على ان الآخذ هو الرسول صلى
الله عليه وآله وسلم وقال عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم يدل على ان آخذ تلك الصدقات معاذ واذا دفعت الصدقة الى الفقير فالحس يشهد بان آخذها هو الفقير فكيف
الجمع بين هذه الالفاظ والجواب من وجهين الاول انه لما بين في قوله خذ من اموالهم صدقة ان الآخذ هو الرسول ثم ذكر في هذه الآية ان الآخذ هو الله تعالى كان المقصود منه
ان اخذ الرسول قائم مقام اخذ الله والمقصود منه التنبيه على تعظيم شأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من حيث ان اخذه للصدقات جار مجرى ان يأخذها الله
تعالى ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله ان الذين يؤذون الله والمراد منه ايذاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم والجواب الثاني انه اضيف الى الله
بمعنى كونه مجازيا عليها ومثيبا على فعلها واضيف الى الرسول بمعنى انه يأمر بأخذها ويبلغ حكم الله في هذه الواقعة الى الناس واضيف الى الفقير
بمعنى انه هو الذي باشر الاخذ ونظيره انه تعالى اضاف التوفي الى نفسه فقال الله يتوفى الانفس حين موتها واضافه الى ملك الموت حيث قال قل يتوفاكم ملك الموت واضافه الى
الملائكة الذين هم اتباع ملك الموت وهو قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فاضيف الى الحق بالخلق والى ملك الموت بالرياسة في ذلك النوع من العمل والى
اتباع ملك الموت بمعنى انهم هم الذين يباشرون الاعمال التي عندها يخلق الله الموت فكذا ههنا اذا عرفت هذا فقوله ويأخذ الصدقات تشريف عظيم لهذه الطاعة ولاجل
فيه كثرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الله يقبل الصدقة ولا يقبل منها الا الطيب وانه يأخذها بيمينه ويربيها لصاحبها كما يربي احدكم مهره او فصيله حتى ان اللقمة
يكون عند الله اعظم من احد وقال صلى الله عليه وآله وسلم والذي نفس محمد بيده ما من عبد مسلم يتصدق بصدقة فيصل الى الذي يتصدق بها عليه حتى يقع في كف الله و
روى الحسن هذين الخبرين قال بيمين الله وكفه وقبضه لا يوصف ليس كمثله شيء واعلم ان لفظ اليمين والكف من المتشابهات وقد استقصينا في شرح المتشابهات في الكتاب
الموسوم بتأسيس التقديس قوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون
اعلم انه تعالى امر رسوله ان يقول لمن تقدم ذكرهم من التائبين اعملوا فسيرى الله عملكم وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا الكلام جامع للترغيب والترهيب وذلك
لان المعبود اذا كان لا يعلم افعال العبد لم يشتغل العبد بفعله ولهذا السبب قال ابراهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وتلك في بعض المجالس
هذه الحجة التي ذكرها ابراهيم عليه السلام القدح في الهية الصنم لان كل احد يعلم بالضرورة انه خشب او حجر وانه محل تصرف المتصرفين فمن شاء احرقه ومن شاء كسره ومن كان كذلك
كيف يتوهم العاقل كونه الها بل المقصود ان اكثر عبدة الاصنام كانوا في زمان ابراهيم اتباع الفلاسفة القائلين بان اله العالم موجب بالذات وليس بموجد بالمشيئة والاختيار فقال
الموجب بالذات اذا لم يكن عالما بالجزئيات ولم يكن قادرا على الانتفاع والاضرار ولا يسمع دعاء المحتاجين ولا يبصر تضرع المساكين فاي فائدة في عبادته فكان المقصود
من دليل ابراهيم الطعن في قول من يقول ان اله العالم موجب بالذات اما اذا كان فاعلا مختارا وكان عالما بالجزئيات فحينئذ يحصل للعبد في عبادته فوائد عظيمة وذلك لان العبد
اذا اطاع علم المعبود طاعته وقدر على ايصال الخيرات اليه في الدنيا والآخرة فقوله وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ترغيب عظيم للمطيعين وترهيب عظيم للمذنبين وكأنه
قال اجتهدوا في المستقبل فان لعملكم في الدنيا حكما وفي الآخرة حكما اما حكمه في الدنيا فهو ان يراه الله تعالى ويراه رسوله ويراه المسلمون فان كان طاعة حصل منه الثناء العظيم في الدنيا
والثواب العظيم في الآخرة وان كان معصية حصل منه الذم في الدنيا والعقاب الشديد في الآخرة فثبت ان هذه اللفظة الواحدة جامعة لجميع ما يحتاج المرء اليه في دينه ودنياه
ومعاشه ومعاده والله اعلم المسألة الثانية دلت الآية على مسائل اصولية الاولى انها تدل على كونه رائيا للمرئيات لان الرؤية المعداة الى مفعول واحد هي الابصار والمعداة
الى مفعولين هي العلم كما تقول رأيت زيدا فقيها وههنا الرؤية معداة الى مفعول واحد فيكون المراد الرؤية بمعنى الابصار وذلك يدل على كونه مبصرا للاشياء كما ان قول ابراهيم
عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر يدل على كونه مبصرا ورائيا للاشياء ومما يقوي ان الرؤية لا يمكن حملها ههنا على العلم انه تعالى وصف نفسه بالعلم بعد هذه الآية فقال وستردون الى
عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ولو كانت هذه الرؤية العلم لزم حصول التكرير الخالي عن الفائدة وهو باطل الحكم الثاني ان مذهب اصحابنا ان كل موجود فانه يصح
رؤيته واحتج عليه بهذه الآية فالواقد لنا على ان الرؤية المذكورة في هذه الآية معداة الى مفعول واحد والقوانين اللغوية شاهدة بان المعداة الى المفعول الواحد معناه
الابصار فكانت الرؤية المذكورة في هذه الآية معناها الابصار ثم انه تعالى عدى هذه الرؤية الى عملهم ينقسم الى اعمال القلوب كالارادات والكراهات والى اعمال الجوارح كالحركات

السكنات والاجتماعات والافتراقات فوجب كونه تعالى رائيا للكل وذلك يدل على ان الاشاعرة رحمهم الله تعالى واما الجبائي فانه كان يحتج بهذه الآية على كونه تعالى رائيا للحركات والسكنات
والاجتماعات والافتراقات فان قيل انه لما صح هذا الاستدلال فيلزم كونه تعالى رائيا لاعمال القلوب قلنا الجواب عنه انه تعالى عطف عليه قوله ورسوله والمؤمنون فهم انما يرون اعمال الجوارح
فلما تقيدت هذه الرؤية باعمال الجوارح في حق المعطوف وجب تقييدها بهذا القيد في حق المعطوف عليه وهذا بعيد لان العطف لا يفيد الا اصل التشريك واما التسوية في كل الامور
فغير واجب فدخول التخصيص في المعطوف لا يوجب التخصيص في المعطوف عليه والله اعلم ويمكن ان يجاب عن اصل الاستدلال فيقال رؤية الله حاصلة في الحال والمعنى الذي يدل عليه
لفظ الآية وهو قوله فسيرى الله عملكم غير حاصل في الحال لان السين للاستقبال فثبت ان المراد من قوله فسيرى الله اي فسيوصل اليكم اجزاء اعمالكم والله اعلم وللمجيب ان يجيب عنه بان ايصال الجزاء
اليهم مذكور بقوله فينبئكم بما كنتم تعملون فلو حملنا هذه الرؤية على ايصال خبر ذلك العمل قال عليه الصلوة والسلام لو ان رجلا عمل في صخرة لا باب لها ولا كوة لخرج عمله الى الناس كائنا
من كان فما الفائدة في ذكر الرسول والمؤمنين بعد ذكر الله انهم يرون اعمال هؤلاء التائبين قلنا فيه وجهان الاول ان اجتهاد يدعو المرء الى العمل الصالح ما يحصل له من المدح
والتعظيم والعز الذي يلحقه عند ذلك فاذا علم انه اذا فعل ذلك الفعل عظمه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنون عظم فرحه بذلك وقويت رغبته فيه ومما ينبه على
هذه الدقيقة اذ ذكر الله اولا وذكر عقيبها رؤية الرسول والمؤمنين فكانه قيل ان كنت من المحققين في عبودية فاعمل الاعمال الصالحة لله وان كنت من
الضعفاء المشغولين بثناء الخلق فاعمل الاعمال الصالحة لتفوز بثناء افضل الخلق وهو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنون الوجه الثاني في الجواب ما ذكره ابو مسلم
ان المؤمنين شهداء الله يوم القيمة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وكما قال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد
وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فثبت ان الرسول والمؤمنين شهداء الله يوم القيمة والشهادة لا تصح الا بعد الرؤية فذكر ان الرسول والمؤمنين يرون اعمالهم والمقصود التنبيه على
انهم يشهدون يوم القيمة عند حضور الاولين والآخرين بانهم اهل الصدق والسداد والعفاف والرشاد ثم قال وستردون الى عالم الغيب والشهادة وفيه مسائل **المسألة الاولى**
قال ابن عباس رضي الله عنهما عالم الغيب اي ما غاب عن حواس الناس والشهادة اي ما احسوا به وقال الاصم المراد بالغيب ما يسرونه والشهادة ما يظهرونه واقول لا يبعد ان يكون الغيب ما حصل
في قلوبهم من الدواعي والصوارف والشهادة الافعال التي تظهر على جوارحهم واقول ايضا مذهب حكماء الاسلام ان الموجودات الغائبة عن الحواس علل للموجودات
المحسوسة وعندهم ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فوجب كون العلم بالغيب سابقا على العلم بالشهادة فلهذا السبب اينما جاء هذا الكلام في القرآن كان الغيب مقدما على الشهادة
المسألة الثانية ان حملنا قوله فسيرى الله عملكم على الرؤية فيظهر ان معناه مغاير لمعنى قوله وستردون الى عالم الغيب وان اجرينا التفسير لقوله فسيرى الله عملكم معناه باظهار
المدح والثناء والاعزاز في الدنيا واظهار اضدادها وقوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة معناه ما يظهر في القيمة من حال الثواب والعقاب ثم قال فينبئكم بما كنتم
تعملون والمعنى يعرفكم احوال اعمالكم ثم يجازيكم عليها لان المجازاة من الله لا تحصل الا بعد التعريف ليعرف كل احد ان الذي وصل اليه عدل لا ظلم فان كان من اهل الثواب
كان فرحه وسعادته اكثر وان كان من اهل العقاب كان غمه وحسرته اكثر وقال حكماء الاسلام المراد من قوله فسيرى الله عملكم اشارة الى الثواب الروحاني لان المحال الكمل
انواع من المسابقة في الامور التي امر بها مولاه فاذا علم العبد كون مولاه يراه كونه محصلا لتلك المسابقة عظم فرحه بها وقوي ابتهاجه بها وكان عنده الذ من الخلع النفيسة
والاموال العظيمة واما قوله فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة المراد منه تعريف عقاب الخزي والفضيحة ومثاله ان العبد الذي جنى على
السلطان بالوجوه الكثيرة في الاحسان اذا اتى بانواع كثيرة من المعاصي فاذا حضر ذلك العبد عند السلطان وعدد عليه انواع قبائحه وفضائحه قوي حزنه وعظم غمه
وكملت فضيحته وهذا انواع من العذاب الروحاني نسأل الله سبحانه ان يعصمنا عنها وعن سائر انواع الجسماني حذرا منه والمقصود من هذه الآية تعريف هذا النوع
من العذاب الروحاني نسأل الله العصمة عنها وعن سائر انواع العذاب قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والله عليم حكيم
فيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم مرجون بغير همز والباقون بالهمز وهما لغتان يقال ارجأت الامر وارجيته بالهمز وتركه
اذا اخرته وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم لا يجزمون القول بمغفرة التائب ولكن يؤخرونها الى مشيئة الله وقال الاوزاعي لانهم يؤخرون العمل عن الايمان **المسألة الثانية** اعلم انه قسم المتخلفين
عن الجهاد الى ثلاثة اقسام اولها المنافقون الذين مردوا على النفاق والثاني التائبون وهم المراد بقوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم وبين تعالى انه قبل توبتهم والقسم الثالث
الذين بقوا موقوفين وهم المذكورون في هذه الآية والفرق بين القسم الثاني والثالث ان اولئك سارعوا الى التوبة وهؤلاء لم يسارعوا اليها قال ابن عباس نزلت هذه
الآية في ثلاثة كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن امية فقال كعب انا اجمل اهل المدينة جملا فالى متى شئت لحقت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتأخر اياما وايس
بعدها من اللحاق فندم على صنيعه وكذلك صاحباه فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قيل لكعب اعتذر اليه من صنيعك فقال لا والله حتى تنزل توبتي واما صاحباه
فاعتذرا اليه صلى الله عليه وسلم فقال ما خلفكما عني فقالا لا عذر لنا الا الخطيئة فنزل قوله وآخرون مرجون لامر الله فوقفهم رسول الله بعد نزول هذه الآية ونهى
عن مجالستهم وامرهم باعتزال نسائهم وارسالهن الى اهاليهن فجاءت امرأة هلال تسأل ان تأتيه بطعام فانه شيخ كبير فاذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لها في ذلك خاصة وجاء
رسول من الشام الى كعب يحثه في اللحاق بهم فقال كعب بلغ من خطيئتي ان طمع في المشركون قال فضاقت علي الارض بما رحبت وبكى هلال بن امية حتى خيف على بصره فلما مضى خمسون
يوما نزلت توبتهم بقوله لقد تاب الله على النبي وبقوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا وقال الحسن قوله وآخرون مرجون قوم من المنافقين ارجأهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

عمن خرج وقال بعضهم المنافقين وهي صلة قوله تعالى وممن حولكم من الاعراب ارجأهم رسول الله فلم يخبر عنهم ما علمه منهم وحذرهم بهذه الآية ان لم يتوبوا اي ينزل عليهم قرآنا ثم قال
اما يعذبهم واما يتوب عليهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** لقائل ان يقول ان كلمة اما للشك والله منزه عنه وجوابه المراد منه ليكن امرهم على الخوف والرجاء فجعل اناس يقولون هلكوا
ان لم ينزل الله لهم عذرا وآخرون يقولون عسى الله ان يغفر لهم **المسألة الثانية** لا شك ان القوم كانوا نادمين على تأخرهم عن الغزو وتخلفهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم انه تعالى
لم يحكم بكونهم تائبين بل قال اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على ان الندم وحده لا يكون كافيا في صحة التوبة قلت فما تلك الشرائط قلنا لعلهم خافوا من الرسول ان يؤذيهم
وخافوا من الحياء او الفضيحة وعلى هذا التقدير فتوبتهم غير صحيحة ولا مقبولة فاستمر عدم قبول التوبة الى ان سهل احوال الخلق في مدحهم وقدحهم عندهم فعند ذلك ندموا
على المعصية لنفس كونها معصية وعند ذلك صحت توبتهم **المسألة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الآية على انه تعالى لا يعفو عن غير التائب وذلك لانه قال في حق هؤلاء المذنبين
اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على انه لا حكم الا احد هذين الامرين وهو اما العذاب واما التوبة واما العفو عن الذنب من غير التوبة فهو قسم ثالث فلما اهمل الله تعالى
ذكره دل على انه باطل وغير معتبر والجواب انا لا نقطع بحصول العفو عن جميع المذنبين لانه تعالى قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فنقطع بغفران ما سوى الشرك لكن في حق كل بل
في حق هؤلاء فعدم العفو على الاطلاق وايضا فعدم الذكر لا يدل على العدم الا ترى انه قال وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة
اولئك هم الكفرة الفجرة فههنا المذكورون اما المؤمنون واما الكافرون ثم ان عدم القسم الثالث لم يدل عند الجبائي على نفيه فكذا ههنا والله اعلم واما قوله والله عليم حكيم
عليم بما في قلوب المرجئين حكيم فيما حكم فيهم ويقضي عليهم والله تعالى اعلم قوله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا
لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن ان اردنا الا الحسنى والله يشهد انهم لكاذبون اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف المنافقين وطرائقهم المختلفة قال والذين
اتخذوا فصار التقدير كانه قال ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وفيه مسألتان **المسألة الاولى** قرأ نافع وابن عامر الذين اتخذوا بغير واو وكذلك هي في
مصاحف اهل المدينة والباقون بالواو وكذلك هي في مصاحف اهل مكة والعراق فالاول على انه بدل من قوله مرجون والثاني ان يكون التقدير ومنهم الذين اتخذوا مسجدا
يضارون به مسجد قباء قوله ان الله تعالى وصفه بصفات اربع الصفة الاولى قوله ضرارا والضرار محاولة الضر كما ان الشقاق محاولة الشق قال الزجاج وانتصب ضرارا
لانه مفعول له والمعنى اتخذوه للضرار ولسائر الامور المذكورة بعده فلما حذفت اللام افضى الفعل فنصب قال وجائز ان يكون مصدرا محمولا على المعنى والتقدير اتخذوا
مسجدا ضاروا به ضرارا والصفة الثانية قوله وكفرا قال ابن عباس يريد ضرارا للمؤمنين وكفرا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وبالاسلام والصفة الثالثة قوله وتفريقا
بين المؤمنين اي يفرقون بواسطته جماعة المؤمنين وذلك لان المنافقين قالوا نبني مسجدا فنصلي فيه ولا نصلي خلف محمد فان اتانا فيه صلينا معه وفرقنا بينه وبين الذين
يصلون في مسجده فيؤدي ذلك الى اختلاف الكلمة وبطلان الالفة والصفة الرابعة قوله وارصادا لمن حارب الله ورسوله قالوا المراد ابو عامر الراهب والد حنظلة
الذي غسلته الملائكة قالوا وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الفاسق وكان تنصر في الجاهلية وترهب وطلب العلم فلما خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عاداه
لانه زالت رياسته وقال لا اجد قوما يقاتلونك الا قاتلتك معهم ولم يزل يقاتله الى يوم حنين فلما انهزمت هوازن خرج الى الشام وارسل الى المنافقين ان استعدوا بما
استطعتم من قوة وسلاح وابنوا لي مسجدا فاني ذاهب الى قيصر فآتي من عند قيصر بجند فاخرج محمدا واصحابه فبنوا مسجدا وانتظروا ابا عامر ليصلي بهم في ذلك المسجد قال الزجاج الارصاد
الانتظار مع العداوة وقال الاكثرون الارصاد الاعداد قال الله تعالى ان ربك لبالمرصاد وقوله من قبل اي من قبل بناء المسجد الضرار ثم انه تعالى لما وصف هذا المسجد
بهذه الصفات الاربع قال وليحلفن ان اردنا الا الحسنى اي ليحلفن ما اردنا ببنائه الا الفعلة الحسنى وهي الرفق بالمسلمين في التوسعة باهل الضعف والعلة والعجز عن المصير الى مسجد رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم وذلك لانهم قالوا لرسول الله انا بنينا مسجدا لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشاتية ثم قال تعالى والله يشهد انهم لكاذبون والمعنى
ان الله اطلع الرسول على انهم حلفوا كاذبين واعلم ان قوله والذين محله الرفع على الابتداء وخبره محذوف اي جزاء من ذكرنا الذين والله اعلم قوله تعالى لا تقم فيه
ابدا لمسجد اسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم فيه فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين افمن اسس بنيانه على تقوى من الله و
رضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم الا
ان تقطع قلوبهم والله عليم حكيم قال المفسرون ان المنافقين لما بنوا ذلك المسجد لتلك الاغراض الفاسدة عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى غزوة تبوك قالوا
يا رسول الله بنينا مسجدا لذي العلة والليلة المطيرة والشاتية ونحن نحب ان تصلي لنا فيه وتدعو لنا بالبركة فقال صلى الله عليه وآله وسلم اني على جناح سفر اذا قدمنا ان شاء الله
صلينا فلما قفل عن غزوة تبوك سألوه اتيان المسجد فنزلت هذه الآية فدعا بعض القوم فقال انطلقوا الى هذا المسجد الظالم اهله فاهدموه واحرقوه ففعلوا ذلك وامر ان
يتخذ مكانه كناسة تلقى فيها الجيفة والقمامة وقال الحسن هم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذهب الى ذلك المسجد فناداه جبريل لا تقم فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله لا تقم
فيه نهي له صلى الله عليه وآله وسلم ان يقوم فيه قال ابن جريج فرغوا من اتمام ذلك المسجد يوم الجمعة فصلوا فيه ذلك اليوم ويوم السبت والاحد وانهار في يوم الاثنين ثم انه تعالى بين العلة
في النهي وان احد المسجدين لما كان مبنيا على التقوى من اول يوم وكانت الصلوة في مسجد آخر تمنع من الصلوة في مسجد التقوى كان من المعلوم بالضرورة ان يمنع من الصلوة في
المسجد الآخر فان قيل كون احد المسجدين افضل لا يوجب المنع من اقامة الصلوة في المسجد الثاني قلنا التعليل وقع بمجموع الامرين اعني كون مسجد الضرار سببا للمفاسد الاربع المذكورة

ومسجد التقوى مشتمل على الخيرات الكثيرة ومن الروافض من يقول بين الله تعالى أن المسجد الذي لا يكون كذلك وثبت أن عليا عليه السلام ما كفر طرفة عين فوجب أن يكون هو الأولى بالإمامة
كان أسبق أول الأمر وجوابنا أن التعليل وقع بمجموع الأمور المذكورة فذاك هو السؤال واختلفوا أن مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال سعيد بن جبير المسجد الذي أسس على
التقوى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وذكر أن رجلين اختلفا فيه فقال أحدهما مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال الآخر مسجد قباء فأتياه صلى الله عليه وآله وسلم فقال
هو مسجدي هذا وقال القاضي الأليق دخولهما تحت هذا الذكر لأن قوله لمسجد أسس على التقوى كقول القائل لرجل صالح أحق أن تجالسه فلا يكون ذلك مقصورا على واحد فأن قوله
أحق أن تقوم فيه لا يقتضي قيام الآخرين قلنا المعنى لو كان جائزا لكان هذا أولى لأنه المذكور ثم قال فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين وفيه مباحث البحث الأول أنه تعالى
رجح مسجد التقوى بأمرين أحدهما أنه بني على التقوى الذي سبق تقريره والثاني أن فيه رجالا يحبون أن يتطهروا وفي تفسير هذه الطهارة قولان الأول أن التطهر عن الذنوب
الموجب القرب من الله تعالى واستحقاق ثوابه ومدحه والثاني أنه تعالى وصف أصحاب مسجد الضرار بمضادة المسلمين والكفر بالله تعالى والتفريق بين المؤمنين لزم أن يكون هؤلاء موصوفين
بأضداد صفاتهم وما ذاك إلا كونهم مبرئين عن الكفر والمعاصي الثالث أن طهارة الظاهر إنما يحصل لها أثر عند الله لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي ولم يحصل
نظافة الظاهر كان طهارة الباطن كافية في حصول القرب من الله تعالى فكان تفسير هذه الطهارة بطهارة الباطن أولى الرابع روى صاحب الكشاف أنه لما نزلت هذه الآية مشى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعه المهاجرون حتى وقف على باب قباء فإذا الأنصار جلوس فقال أمؤمنون أنتم فسكت القوم ثم أعادها فقال عمر يا رسول الله إنهم
مؤمنون وأنا معهم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أترضون بالقضاء قالوا نعم قال أتصبرون على البلاء قالوا نعم قال أتشكرون في الرخاء قالوا نعم فقال صلى الله عليه
مؤمنون ورب الكعبة ثم قال يا معشر الأنصار إن الله أثنى عليكم فما الذي تصنعون في الوضوء قالوا نتبع الحجر الماء فقال صلى الله عليه وآله وسلم رجال يحبون أن يتطهروا والقول
القول الثاني المراد منه الطهارة بالماء بعد الحجر وهو سؤال وهو أن لفظ الطهارة حقيقة في الطهارة عن النجاسات العينية ومجاز في البراءة عن المعاصي والذنوب واستعمال
اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز معا لا يجوز والجواب أن يحمل اسم المتطهر على هذا القدر المفهوم المشترك بين القسمين وعلى هذا التقدير فإنه يزول السؤال ثم إنه تعالى
أعاد السؤال وهو كون المسجد مبنيا على التقوى فقال أفمن أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وفيه مباحث البحث الأول البنيان مصدر كالغفران
والمراد به ههنا المبني إطلاق لفظ المصدر على المفعول مجاز مشهور يقال هذا ضرب الأمير ونسج زيد والمراد مضروبه ومنسوجه وقال الواحدي ويجوز أن يكون البنيان
جمع بنيانة نحو الباقي أسس على إسناد الفعل إلى فاعله وذلك الفاعل هو الباني والمؤسس أما قوله على تقوى من الله ورضوان أي الخوف من عقاب الله تعالى والرغبة في ثوابه وذلك لأن
الطاعة لا تكون طاعة إلا عند هذه الرغبة في ثوابه والرهبة من عقابه وحاصل الكلام أن الباني لما بنى ذلك البناء أفضل وأكمل من البناء الذي بناه الباني لداعية الكفر
والإضرار بعباد الله أما قوله أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم ففيه مباحث الأول قرأ ابن عامر وحمزة وأبو بكر عن عاصم جرف ساكنة الراء والباقون
بضم الراء وهما لغتان جرف وجرف كشغل وشغل وعنق وعنق البحث الثاني قال أبو عبيدة الشفا هو الشفير وشفا الشيء حرفه ويقال أشفى على كذا إذا دنا منه والجرف هو
ما إذا سال السيل وانحفر الوادي ويبقى على طرف المسيل طين واه مشرف على السقوط ساعة فساعة فذلك الشيء هو الجرف وقوله هار قال الليث الهار مصدر هار يهور
إلا انصدع عن خلفه وهو ثابت بعد في مكانه فإذا سقط فقد انهار إذا عرفت هذه الألفاظ فنقول المعنى أن من أسس بنيانه على قاعدة قوية محكمة وهو الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه خير
أم من أسس على قاعدة هي أضعف القواعد وأقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذي هو مثل شفا جرف هار وهو في نار جهنم فلكونه شفا جرف كان مشرفا على السقوط ولكونه
على طرف جهنم كان إذا انهار فإنما ينهار في قعر جهنم فلا نرى في العالم أحسن مطابقة لأمر المنافقين من هذا المثال وحاصل الكلام أن أحد البانين قصد ببنيانه
تقوى الله تعالى ورضوانه والباني الثاني قصد ببنيانه المعصية والكفر فكان البناء الأول شريفا واجب الإبقاء وكان الثاني خسيسا واجب الهدم ثم قال تعالى لا يزال
بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم والمعنى أن بناء ذلك البنيان صار سببا لحصول الريبة في قلوبهم فجعل نفس ذلك البنيان ريبة لكونه سببا للريبة وفي كونه سببا للريبة وجوه
الأول أن المنافقين قد عظم فرحهم ببناء مسجد الضرار فلما أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بتخريبه ثقل ذلك عليهم وازداد بغضهم له وازداد ارتيابهم في نبوته
أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما أمر بتخريب ذلك المسجد ظنوا أنه إنما أمر بتخريب المسجد لأجل الحسد فارتفع أمانهم عنه وعظم خوفهم منه في كل الأوقات وصاروا
مرتابين في أنه هل يتركهم على ما هم فيه أو يأمر بقتلهم ونهب أموالهم الثالث أنهم اعتقدوا أنهم كانوا محسنين في بناء ذلك المسجد والصحيح هو الأول ثم قال إلا
أن تقطع قلوبهم وفيه مباحث البحث الأول قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة إلا أن تقطع قلوبهم بفتح التاء والطاء وهي مشددة بمعنى تتقطع فحذفت إحدى التائين
والباقون بضم التاء وتشديد الطاء على ما لم يسم فاعله وعن ابن كثير تقطع بفتح التاء وسكون القاف وقلوبهم بالنصب أي تفعل أنت بقلوبهم هذا القطع وقوله تقطع
أي يجعل قلوبهم قطعا متفرقة إما بالسيف وإما بالموت وإما بالبلاء وحتى تزول تلك الريبة والمقصود أن هذه الريبة باقية في قلوبهم أبدا ويموتون على النفاق
وقيل معناه إلا أن يتوبوا توبة تتقطع بها قلوبهم ندما وأسفا على تفريطهم وقيل حتى تنشق قلوبهم غما وحسرة وقرأ الحسن إلى أن وفي قراءة عبد الله ولو قطعت
قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت قلوبهم على خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو كل مخاطب ثم قال والله عليم بأحوالهم حكيم في الأحكام التي حكم بها عليهم والله أعلم
قوله تعالى إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل

والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم اعلم أنه تعالى لما شرح فضائح المنافقين وقبائحهم بسبب تخلفهم
عن غزوة تبوك فلما تمم ذلك الشرح والبيان وذكر أقسامهم وفرع على كل قسم ما كان لائقا به عاد إلى بيان فضيلة الجهاد وحقيقته فقال إن الله اشترى من المؤمنين وفي الآية
مسائل المسألة الأولى قال القرطبي لما بايعت الأنصار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليلة العقبة وهم سبعون نفسا قال عبد الله بن رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت
فقال أشترط لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وأشترط لنفسي أن تمنعوني مما تمنعون أنفسكم وأموالكم قالوا فإذا فعلنا ذلك فما لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيل ولا
نستقيل فنزلت هذه الآية قال مجاهد والحسن ومقاتل ثامنهم فأغلى ثمنهم المسألة الثانية قال أهل المعاني لا يجوز أن يشتري الله شيئا في الحقيقة لأن المشتري إنما يشتري
ما لا يملك ولهذا قال الحسن أنفسا هو خلقها وأموالا هو رزقها لكن هذا ذكر لحسن التلطف في الدعاء إلى الطاعة وحقيقة هذا أن المؤمن متى قاتل في سبيل الله حتى يقتل فتذهب
روحه وينفق ماله في سبيل الله أخذ من الله تعالى في الآخرة الجنة جزاء لما كان فعل جعل هذا استبدالا واشتراء هذا معنى قوله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة وكذا
عمر بن الخطاب والأعمش قال الحسن اسمعوا والله بيعة رابحة وكفة راجحة بايع الله بها كل مؤمن والله ما على الأرض مؤمن إلا وقد دخل في هذه المبايعة وقال جعفر
الصادق رضي الله عنه والله ما لأبدانكم ثمن إلا الجنة فلا تبيعوها إلا بها وقوله وأموالهم يريد التي ينفقونها في سبيل الله تعالى وعلى أنفسهم وأهليهم وعيالاتهم وفي
الآية لطائف الأولى أن المشتري لا بد من تقدم البائع وههنا البائع هو الله تعالى والمشتري هو الله تعالى وهذا إنما يصح في حق القيم بالطفل الذي لا يمكنه رعاية
المصالح في البيع والشراء وصحة هذا البيع مشروط برعاية الغبطة العظيمة فهذا المثل جار مجرى التنبيه على كون العبد كالطفل الذي لا يهتدي إلى مصالح نفسه وأنه
تعالى هو المراعي لمصالحه بشرط الغبطة التامة والمقصود منه التنبيه على السهولة والمسامحة والعفو عن الذنوب وعن الإيصال إلى درجات الخيرات ومراتب السعادات
واللطيفة الثانية أنه تعالى أضاف الأنفس والأموال إليهم فوجب كون الأنفس والأموال أمرين مغايرين له والأمر في نفسه كذلك لأن الإنسان عبارة عن الجوهر الأصلي
الباقي وهذا البدن يجري مجرى الآلة والأدوات والمركب له وكذلك المال مخلوق وسيلة إلى رعاية مصالح هذا المركب فالله تعالى اشترى من الإنسان هذا المركب وهذا
المال بالجنة وهو التحقيق لأن الإنسان ما دام يبقى متعلق القلب بمصالح عالم الجسم والبدن والمال امتنع وصولها إلى السعادات العالية الحقة والدرجات
الشريفة فإذا انقطع النظر عنها وبلغ ذلك الانقطاع إلى أن عرض البدن للقتل والمال للإنفاق في طلب رضوان الله تعالى فقد بلغ الحد ورجح الهدى على الهوى
والمولى على الدنيا والآخرة على الأولى فعند هذا يكون من السعداء الأبرار والأفاضل الأخيار فالبائع هو جوهر الروح القدسية والمشتري هو الله تعالى وأحد
العوضين الجسد البالي والمال الفاني والعوض الثاني الجنة الباقية والسعادات الدائمة فالربح حاصل والغبن زائل فلهذا قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ثم قال
تعالى يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون قال صاحب الكشاف قوله يقاتلون فيه معنى الأمر كقوله تجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم وقيل جعل يقاتلون
كالتفسير لتلك المبايعة كالأمر اللازم لها قرأ حمزة والكسائي بتقديم كونهم مقتولين والباقون بتقديم الفاعل على المفعول أما تقديم الفاعل على المفعول فظاهر
لأنهم يقتلون الكفار فلا يرجعون عنهم إلى أن يصيروا مقتولين وأما تقديم المفعول على الفاعل فالمعنى أن طائفة كثيرة من المسلمين وإن صاروا مقتولين لم يصر ذلك
رادعا للباقين عن المقاتلة بل يبقون بعد ذلك يقاتلون مع الأعداء قاتلين لهم بقدر الإمكان وهو كقوله تعالى فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله أي ما وهن من بقي
منهم واختلفوا في أنه هل دخل تحت الآية مجاهدة الأعداء بالحجة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أم لا فمنهم من قال هو مختص بالجهاد بالمقاتلة لأنه تعالى فسر تلك
المبايعة بالمقاتلة بقوله يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ومنهم من قال الكل أنواع الجهاد بدليل الخبر الذي رويناه عن عبد الله بن رواحة وأيضا فالجهاد
بالحجة والدعوة إلى دلائل التوحيد أكمل آثارا من القتال ولذلك قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام لأن يهدي الله على يدك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس ولأن الجهاد
بالمقاتلة لا يحصل أثرها إلا بعد تقديم الجهاد بالحجة وأما الجهاد بالحجة فإنه غني عن الجهاد بالمقاتلة ولأن الإنسان جوهر شريف خصه الله تعالى بمزيد الإكرام في هذا
العالم ولا فساد في ذاته إنما الفساد في الصفة القائمة وهي الجهل والكفر ومتى أمكن إزالة الصفة الفاسدة مع إبقاء الذات والجوهر كان أولى ألا ترى أن جلد الميتة
لما كان منتفعا به من بعض الوجوه لا جرم حث الشرع على إبقائه قال هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فالجهاد بالحجة يجري مجرى الدباغة وهو إبقاء الذات مع
إزالة الصفة الفاسدة والجهاد بالمقاتلة يجري مجرى إفناء الذات فكان المقام الأول أولى وأفضل ثم قال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن
قال الزجاج نصب وعدا على المعنى لأن معنى قوله بأن لهم الجنة أي وعدهم الجنة فكان قوله وعدا مصدرا مؤكدا واختلفوا في أن هذا الذي حصل في هذه الكتب أين هو في
القول الأول أن هذا الوعد الذي وعده للمجاهدين في سبيل الله وعد ثابت قد أثبته الله تعالى في التوراة والإنجيل أنه اشترى من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أنفسهم
وأموالهم بأن لهم الجنة كما بين في القرآن والثالث أن الأمر بالقتال والجهاد موجود في جميع الشرائع ثم قال ومن أوفى بعهده من الله والمعنى أن نقض العهد كذب وأيضا أنه
مكر وخديعة وكل ذلك من القبائح وهي قبيحة من الإنسان مع احتياجه إليها فالغني عن كل الحاجات أولى أن يكون منزها عنها وقوله ومن أوفى بعهده استفهام بمعنى الإنكار
أي لا أحد أوفى بما وعد من الله ثم قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم اعلم أن هذه الآية مشتملة على أنواع من التأكيدات فأولها قوله إن الله اشترى
من المؤمنين أنفسهم فكون المشتري هو الله تعالى المقدس عن الكذب والحيلة والكذب من أدل الدلائل على تأكيد هذا العهد وثانيها أنه عبر عن إيصال هذا الثواب بالبيع والشراء وذلك حق

مؤكدة ثالثها قوله وعدا وعد الله حق ورابعها قوله عليه وكلمة على للوجوب وخامسها قوله حقا وهو تاكيد للتحقيق وسادسها قوله في التورية والانجيل والقران يجري مجرى اشهاد
جميع الكتب الالهية وجميع الانبياء والرسل على هذه المبايعة وسابعها قوله ومن اوفى بعهده من الله وهو غاية التاكيد وثامنها قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وهو
ايضا مبالغة في التاكيد وتاسعها قوله وذلك هو الفوز وعاشرها قوله العظيم فثبت اشتمال هذه الاية على هذه الوجوه العشرة من التاكيد والتقرير والتحقيق ونختم الكلام
بخاتمة وهو ان القسم البلخي استدل بهذه الاية على انه لابد من حصول الاعواض عن الالام كالاطفال والبهائم ثم قال لان الاية دلت على انه لا يجوز ايصال الم القتل واخذ
الاموال من البالغين الا بثمن وهو الجنة فلاجرم قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فوجب ان يكون الامر كذلك في الاطفال والبهائم ولو جاز ايلامهم
لا بثمن لم يتصور الا بهم بتضاعف حتى يحصل لهم تلك الاعواض المرتفعة الرفيعة ونحن نقول لا شك ان حصول الخيرات للاطفال والحيوانات في مقابلة هذه الالام ثم الالام
وقع في ان ذلك العوض عندنا غير واجب وعندكم واجب والاية ساكتة عن بيان انه لوجوب قوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون
الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى انه اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم
في هذه الاية ان اولئك المؤمنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسعة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في رفع قوله التائبون وجوه الاول انه رفع على المدح والتقدير هم
التائبون قال الزجاج ان يكون قوله التائبون مبتدا وخبره محذوف اي التائبون العابدون من اهل الجنة ايضا وان لم يجاهدوا كقوله وكلا وعد الله الحسنى وهذا وجه
حسن لان على هذا التقدير يكون الوعد بالجنة حاصلا لجميع المؤمنين واذا جعلنا التائبون تابعا لاول الكلام كان الوعد بالجنة حاصلا للمجاهدين التائبون تابعا لاول
من الكلام كان الوعد بالجنة حاصلا للمجاهدين الثالث التائبون رفع على البدل من الضمير في قوله تعالى يقاتلون الرابع قوله التائبون من الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه
الخصال الخصال وقرا ابي وعبد الله التائبين وفيه وجهان احدهما ان يكون ذلك نصبا على المدح والثاني ان يكون جرا صفة للمؤمنين والله اعلم المسئلة الثانية في تفسير هذه الصفات
التسعة فالصفة الاولى قوله التائبون قال ابن عباس التائبون من الشرك والنفاق وقال الاصوليون التائبون من كل معصية وهذا اولى لان التوبة قد تكون توبة من
الكفر وقد تكون توبة من المعصية وقوله التائبون صيغة عموم محلى بالالف واللام فيتناول الكل فالتخصيص بالتوبة عن الكفر محض تحكم واعلم انا بالغنا في شرح
حقيقة التوبة في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واعلم ان التوبة انما تحصل عند حصول امور اربعة اولها احتراق القلب في الحال
عند صدور تلك المعصية عنه وثانيها ندمه على ما مضى وثالثها عزمه على الترك في المستقبل ورابعها ان يكون الحامل على هذه الامور الثلثة طلب رضوان الله تعالى وعبوديته
فان كان غرضه منها دفع مذمة الناس وتحصيل مدحهم او سائر الاغراض فهو ليس من التائبين الصفة الثانية قوله تعالى العابدون قال ابن عباس الذين يرون عبادة
الله تعالى واجبة عليهم وقال المتكلمون هم الذين اتوا بالعبادة والعبادة عبارة عن الاتيان بفعل مشعر بتعظيم الله تعالى على اقصى الوجوه في التعظيم وابن عباس
معرفة الله تعالى والاقرار بوجوب طاعته عمل من اعمال القلب وحصول الاسم في جانب الثبوت يكفي فيه حصول فرد من افراد تلك الماهية قال الحسن العابدون هم الذين
عبدوا الله في السراء والضراء وقال قتادة قوم اخذوا من ابدانهم في ليلهم ونهارهم الصفة الثالثة الحامدون وهم الذين يقومون بحق شكر الله تعالى على نعمه دينا ودنيا
ويجعلون اظهار ذلك عادة لهم وقد ذكرنا ان التسبيح والتحميد صفة الذين كانوا يعبدون الله تعالى قبل خلق الدنيا وهم الملائكة لانه تعالى اخبر عنهم انهم قالوا
قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك وهو صفة الذين يعبدون الله بعد خراب الدنيا لانه تعالى اخبر عن اهل الجنة بانهم يحمدون الله تعالى وهو قوله واخر دعويهم ان الحمد لله
رب العالمين واخبر عن افاضل اهل الدنيا انهم يعبدون الله بالتحميد وهو انهم يقرؤن في كل يوم سبع عشرة مرة الحمد لله رب العالمين
وهو المراد بقوله الحامدون الصفة الرابعة قوله السائحون وفيه اقوال الاول قال عامة المفسرين هم الصائمون قال ابن عباس كلما في القران من السياحة فهو صيام
وقال صلى الله عليه واله وسلم سياحة امتي الصيام وعن الحسن ان هذا صوم فرض وقيل هم الذين يديمون الصيام وفي المعنى الذي حسن لاجله تفسير السائح بالصائم وجهان
الاول قال الازهري قيل للصائم سائح لان الذي يسيح في الارض متعبدا لا زاد معه كان ممسكا عن الاكل والشرب والصائم ممسك عن الاكل فلهذه المشابهة سمي الصائم سائحا
الثاني ان اصل السياحة الاستمرار على الذهاب في الارض كالماء الذي يسيح والصائم مستمر على فعل الطاعة وترك المنهي وهو الاكل والشرب والوقاع وعندي فيه
وجه اخر وهو ان الانسان اذا امتنع من الاكل والشرب انفتحت عليه ابواب الحكمة وتجلت له انواع عالم الجلال ولذلك قال صلى الله عليه واله وسلم من اخلص لله اربعين
صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فيصير من السائحين في عالم جلال الله المتنقلين من مقام الى مقام ومن درجة الى درجة فيحصل له سياحة في عالم الروحانيات
والقول الثاني ان المراد من السائحين طلاب العلم ينتقلون من بلد الى بلد في طلب العلم وهو قول عكرمة عن وهب بن منبه كانت السياحة في بني اسرائيل وكان الرجل اذا ساح
اربعين سنة راى ما كان يرى السائحون قبله فساح ولد بغي اربعين سنة فلم ير شيا فقال يا رب ما ذنبي فعند ذلك اراه الله تعالى ما ارى السائحين واقول للسياحة اثر
عظيم في تكميل النفس لانه يلقى انواعا من الضر والبؤس ولا بد له من الصبر عليها وقد ينقطع زاده فيحتاج الى التوكل على الله تعالى وقد يلقى افاضل مختلفين فيستفيد من
كل احد فائدة مخصوصة وقد يلقى الاكابر من الناس فيستحقر نفسه في مقابلتهم وقد يصل الى المرادات الكثيرة فينتفع بها وقد يشاهد اختلاف احوال الدنيا بسبب ما خلق الله تعالى
في كل طرف من الاحوال الحاصلة بهم فيقوى معرفته وبالجملة فالسياحة لها اثر قوي في الدين والقول الثالث قال ابو مسلم السائحون السائرون في الارض وهو ماخوذ من السيح

سيح الماء الجاري والمراد به من خرج مجاهدا وتقريره انه تعالى حث المؤمنين في الاية الاولى على الجهاد ثم ذكر هذه الاية في بيان صفة المجاهدين فبين ان المجاهدين ينبغي
ان يكونوا موصوفين بمجموع هذه الصفات الصفة الخامسة والسادسة الراكعون الساجدون والمراد منه اقامة الصلوات قال القاضي وانما جعل ذكر الركوع
والسجود كناية عن الصلوة لان سائر اشكال المصلي موافق للعادة وهي قيامه وقعوده والذي يخرج به عن العادة فذلك الركوع والسجود وبه ينفصل المصلي عن غيره
ويمكن ان يقال القيام اول مراتب التواضع لله تعالى والركوع وسطها والسجود غايتها فخص الركوع والسجود بالذكر لانهما على غاية التواضع والعبودية تنبيها على ان المقصود
من الصلوة نهاية الخضوع والتعظيم الصفة السابعة والثامنة قوله الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر واعلم انك قد عرفت كتابا في احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما
نبين مكروهه في علم الاصول فلا يمكن ايراده ههنا وفي ذلك اشارة الى ايجاب الجهاد لان راس المعروف الايمان بالله وراس المنكر الكفر بالله والجهاد يوجب الترغيب في الايمان
والزجر عن الكفر اما دخول الواو في قوله والناهون عن المنكر ففيه وجوه الاول ان النسق قد يجيء بالواو تارة وبغير الواو اخرى قال الله تعالى غافر الذنب وقابل
التوب شديد العقاب ذي الطول فجاء بعض بالواو وبعض بغير الواو والثاني ان المقصود من هذه الايات الترغيب في الجهاد فالله سبحانه ذكر الصفات الستة الامرون
بالمعروف والناهون عن المنكر والتقدير ان الموصوفين بالصفات الستة هم الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا ان راس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ورئيسه هو الجهاد فالمقصود من ادخال الواو عليه التنبيه على ما ذكرناه الوجه الثالث في ادخال الواو على هؤلاء وذلك لان كل ما سبق من الصفات عبادات يأتي بها
الانسان لنفسه ولا تعلق لشيء منها بالغير اما النهي عن المنكر فعبادة بالغير وهذا النهي يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة وربما حاول قتله فكان النهي عن المنكر اصعب
اقسام العبادات في الطاعة فادخل عليها الواو تنبيها على ما يحصل فيها من زيادة المشقة والمحنة الصفة التاسعة قوله والحافظون لحدود الله والمقصود ان تكاليف
الله كثيرة وهي محصورة في نوعين احدهما ما يتعلق بالعبادات والثاني ما يتعلق بالمعاملات اما العبادات فهي التي امر الله تعالى بها لا لمصلحة مرعية في الدنيا بل لمصلحة مرعية
في الدين وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والعتق والنذر وسائر انواع البر واما المعاملات فهي اما لجلب المنافع او لدفع المضار والقسم الاول هو المتعلق
بجلب المنافع فتلك المنافع اما ان تكون مقصودة بالاصالة او بالغير اما المنافع المقصودة بالاصالة فهي المنافع الحاصلة من طرق الحواس الخمسة اولها المذوقات
ويدخل فيها كتاب الاطعمة والاشربة من الفقه ولما كان الطعام قد يكون نباتا وقد يكون حيوانا والحيوان لا يمكن اكله الا بعد الذبح والله شرط في الذبح شرائط مخصوصة فلاجل
هذا دخل في الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا وثانيها الملموسات ويدخل فيه باب احكام الوقاع ومن جملتها ما هو مقصود وهو باب النكاح ومنه ايضا باب
الرضاع ومنها ما هو بحث عن لوازم النكاح مثل المهر والنفقة والمسكن ويتصل به احوال القسم والنشوز ومنها ما هو بحث عن الاسباب المزيلة للنكاح وهو
كتاب الطلاق والخلع والايلاء والظهار واللعان ومن الاحكام المتعلقة بالملموسات البحث عما يحل لبسه وما لا يحل وعما يحل استعماله كاستعمال الاواني الذهبية
والفضية وطال كلام الفقهاء في هذا الباب وثالثها المبصرات وهو باب ما يحل النظر اليه وما لا يحل ورابعها المسموعات وهو باب انه هل يحل السماع ام لا وخامسها
المشمومات وليس للفقهاء فيه مجال واما المنافع المقصودة بالتبع وهي الاموال والبحث عنها من ثلثة اوجه الاول الاسباب المفيدة للملك وهي اما البيع او غيره اما البيع فاما
ان يكون بيع العين بالعين او بيع الدين بالعين وهو السلم او بيع العين بالدين وهو كما اذا اشترى شيا في الذمة او بيع الدين بالدين وقيل انه لا يجوز لما روي انه صلى الله عليه
واله وسلم نهى عن بيع الكالي بالكالي ولكن حصل له مثال في الشرع وهو تقاص الدينين واما بيع المنفعة فيدخل فيه كتاب الاجارة والجعالة وكتاب عقد المضاربة واما سائر
الاسباب الموجبة للملك فهي الارث والهبة والوصية واحياء الموات والتقاط اللقطة والغنائم واخذ الزكوات وغيرها والطريق الى ضبط اسباب الملك الاستقراء والنوع
الثاني من مباحث الفقهاء الاسباب التي توجب لغير المالك التصرف في الشيء وهو باب الوكالة والوديعة وغيرها والنوع الثالث الاسباب التي تمنع المالك من التصرف
في ملك نفسه وهو الرهن والاجارة والتفليس وغيرها فهذا ضبط اقسام تكاليف الله تعالى في باب جلب المنافع واما تكاليف دفع المضار فنقول اقسام المضار خمسة لان المضرة
اما ان تحصل في النفوس او في الاموال او في الاديان او في العقول اما المضار الحاصلة في النفوس فهي اما ان تحصل في كل النفوس والحكم اما القصاص او بعض
اعضاء البدن كقطع اليد وغيرها والموجب فيه اما القصاص او الدية والكفارة اما الدية او الارش واما المضار الحاصلة في الاموال فذلك الضرر اما ان يحصل على سبيل
الاعلان والاظهار وهو كتاب الغصب او على سبيل الخفية وهو كتاب السرقة واما المضار الحاصلة في الاديان فهي اما الكفر واما البدعة اما الكفر فيدخل فيه كتاب حكم المرتد
وليس للفقهاء كتاب مفرد في احكام المبتدعين واما المضار الحاصلة في الانساب فيتصل به تحريم الزنا واللواطة وبيان العقوبات المشروعة فيهما ويدخل فيه ايضا باب
حد القذف وباب اللعان بقي ههنا باب اخر وهو ان كل احد لا يمكنه استيفاء حقوقه من المنافع ودفع المضار بنفسه لانه ربما كان ضعيفا فلا يلتفت اليه خصمه فلهذا السبب
نصب الله الامام لتنفيذ الاحكام ويجب ان يكون لذلك الامام نواب وهم الامراء والقضاة ولما لم يجز ان يكون قول الغير على الغير مقبولا الا بحجة فالشرع اثبت الحجة
للحق بحجة مخصوصة وهي الشهادة لا بد ان يكون للدعوى اقامة البينة شرائط مخصوصة فلا بد من باب يشتمل عليها هذا اما امكن من ضبط معاقد تكاليف الله تعالى واحكامه وحدوده
ولما كان كريما والله تعالى انما بينها في كل القران العظيم تارة على وجه التفصيل وتارة بان امر الرسول عليه الصلوة والسلام ان يبينها للمكلفين لا جرم انه تعالى ذكرها في هذه الاية
فقال والحافظون لحدود الله وهو يتناول جملة هذه التكاليف واعلم ان الفقهاء ظنوا ان الذي ذكروه في بيان التكاليف وليس الامر كذلك فان اعمال المكلفين قسمان اعمال

واعمال القلوب وكتب الفقه مشتملة على اقسام متعلقة باعمال الجوارح فاما التكاليف المتعلقة باعمال القلوب فلم يتحدثوا عنها البتة ولم يصنفوا لها كتبا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا في دقائقها ولا شك ان البحث عنها اهم والمبالغة في الكشف عن حقائقها اولى لان اعمال الجوارح انما يراد لاجل تحصيل اعمال القلوب وفي الآيات الكثيرة في كتاب الله تعالى الى الآن قوله سبحانه والحافظون لحدود الله متناول لهذه الاقسام على سبيل الشمول والاحاطة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات التسعة قال وبشر المؤمنين والمقصود منه انه تعالى قال في الآية المتقدمة فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به فذكر هذه الصفات التسعة ثم ذكر عقيبها وبشر المؤمنين تنبيها على ان البشارة المذكورة في قوله فاستبشروا لم يتناول الا المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات فان قيل ما السبب في انه تعالى ذكر الصفات الثمانية على سبيل التفصيل ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر اقسام التكاليف على سبيل الاجمال في هذه الصفة التاسعة قلنا لان التوبة والعبادة والاشتغال بتحميد الله تعالى والسياحة لطلب العلم والركوع والسجود والامر بالمعروف والنهي عن المنكر امور لا ينفك المكلف عنها في اغلب اوقاته مثل احكام البيع والشرى ومثل معرفة احكام الجنايات فقد ينفك المكلف عنها وايضا فتلك الامور الثمانية اعمال القلوب وان كانت اعمال الجوارح الا ان المقصود منها ظهور احوال القلوب وقد عرفت ان رعاية احوال القلوب اهم من رعاية احوال الظواهر فلهذا السبب ذكر القسم على سبيل التفصيل وذكر هذا القسم على سبيل الاجمال قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه ان ابرهيم لاواه حليم اعلم انه تعالى لما بين من اول السورة الى هذا الموضع وجوب اظهار البراءة عن الكفار والمنافقين من جميع الوجوه بين في هذه الآية انه يجب اظهار البراءة عن امواتهم وان كانوا في غاية القرب من الانسان كالاب والام كما وجبت البراءة عن احيائهم والمقصود منه بيان وجوب مقاطعتهم على اقصى الغايات والمنع من مواصلتهم بسبب من الاسباب وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول قال ابن عباس لما فتح الله تعالى مكة سال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اي ابويه احدث به عهدا فقيل امك فذهب الى قبرها ووقف دونه ثم قعد عند راسها وبكى فسال عمر وقال نهيتنا عن زيارة القبور والبكاء ثم زرت وبكيت فقال قد اذن لي فيه فلما علمت ما هي فيه من عذاب الله واني لا اغني عنها شيئا بكيت رحمة لها والثاني روى سعيد بن المسيب لما حضرت ابا طالب الوفاة قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يا عم قل لا اله الا الله احاج لك بها عند الله فقال له ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب فقال انا على ملة عبد المطلب ابدا فقال صلى الله عليه وآله وسلم لاستغفرن لك ما لم انه عنه فنزلت هذه الآية وقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء قال الواحدي وقد استبعده الحسين بن الفضل لان هذه السورة من آخر القرآن نزولا ووفاة ابي طالب كانت بمكة في اول الاسلام واقول هذا الاستبعاد عندي مستبعد فاي باس ان يقال انه صلى الله عليه وآله وسلم بقي يستغفر لابي طالب من ذلك الوقت الى وقت نزول هذه الآية فان التشديد مع الكفار انما ظهر في هذه السورة فلعل المؤمنين كان يجوز لهم ان يستغفروا لاقاربهم من الكافرين وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفعل ذلك فعند نزول هذه السورة منعهم الله تعالى منه فهذا غير مستبعد في الجملة والله اعلم الثالث يروى ان عليا عليه السلام سمع رجلا يستغفر لابويه المشركين قال فقلت له تستغفر لابويك وهما مشركان فقال اليس قد استغفر ابرهيم لابويه وهما مشركان فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت هذه الآية الرابع يروى ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال كان ابي في الجاهلية يصل الرحم ويقري الضيف من ماله ويفعل ويفعل فاين ابي فقال امات مشركا قال نعم قال في ضحضاح من النار فولى الرجل يبكي فدعاه صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان ابي وابك وابا ابرهيم في النار ان اباك لم يقل يوما اعوذ بالله من النار المسئلة الثانية قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين يحتمل ان يكون المعنى ما ينبغي لهم ذلك فيكون كالوصف وان يكون معناه ليس لهم ذلك على معنى النهي فالاول معناه ان النبوة والايمان يمنع من استغفار المشركين والثاني لا تستغفروا والامران متقاربان وسبب هذا المنع ما ذكره الله تعالى في قوله من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وايضا قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمعنى انه تعالى لما اخبر عنهم انهم يخلدهم في النار فطلب الغفران لهم جار مجرى طلب ان يخلف الله وعده ووعيده وانه لا يجوز وايضا لما سبق قضاء الله بانه يعذبهم فلو طلبوا غفرانه لصاروا مردودين وذلك يوجب نقصان درجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحط مرتبته وايضا انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال انهم اصحاب الجحيم فهذا الاستغفار يوجب دخول الخلف في احد هذين النصين وانه لا يجوز وقد جوز ابو هاشم ان يسال العبد ربه شيئا بعد ما اخبر الله عنه انه لا يفعله واحتج عليه بقول اهل النار ربنا اخرجنا منها مع علمهم بانه تعالى لا يفعل ذلك وهذا في غاية البعد من وجوه الاول ان هذا مبني على مذهبه ان اهل الآخرة لا يجهلون ولا يكذبون وذلك ممنوع بل نص القرآن يبطله وهو قوله وما كان قولهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم والثاني انه في حقهم يحسن ردهم على ذلك السؤال وابكاتهم اما في حق الرسول فهو غير جائز لانه يوجب نقصان منصبه والثالث ان مثل هذا السؤال الذي يعلم انه لا فائدة فيه اما ان يكون عبثا او معصية وكلاهما جائزان على اهل النار غير جائزين على اكابر الانبياء عليهم الصلوة والسلام المسئلة الثالثة انه تعالى لما بين ان العلة المانعة من هذا الاستغفار هو انه تعالى بين كونهم من اصحاب الجحيم فهذه العلة المانعة لا تختلف ان يكونوا من الاقارب او من الاباعد فلهذا السبب قال تعالى ولو كانوا اولي قربى وسبب النزول على ما حكيناه يقوي هذا الذي قلناه واما قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه ففيه مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول المقصود منه ان لا يتوهم انسان انه تعالى منع محمدا صلى الله عليه وآله وسلم من بعض ما اذن لابرهيم فيه والثاني ان يقال انا ذكرنا في

اتصال هذه الآية بما قبلها ان المبالغة في ايجاب الانقطاع عن الكفار احيائهم وامواتهم ثم بين ان هذا الحكم غير مختص بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم بل هذا الحكم وهذه المبالغة كانت مشروعة ايضا في دين ابرهيم فتكون المبالغة في تقرير وجوب المقاطعة والمباينة من الكفار اكمل واقوى الثالث انه تعالى وصف ابرهيم في هذه الآية بكونه حليما اي قليل الغضب وبكونه اواها اي كثير التوجع والتفجع عند نزول المضار بالناس والمقصود ان من كان موصوفا بهذه الصفة كان ميل قلبه الى الاستغفار لابيه شديدا فكانه قيل ان ابرهيم مع جلالة قدره ومع كونه موصوفا بالاواهية والحليمية منعه الله تعالى من الاستغفار لابيه الكافر فلان يكون غيره ممنوعا من هذا المعنى كان اولى المسئلة الثانية ذكر القرآن على ان ابرهيم استغفر لابيه قال تعالى حكاية عنه واغفر لابي انه كان من الضالين وايضا قال عنه ربنا اغفر لي ولوالدي وقال تعالى حكاية عن ابرهيم في سورة مريم سأستغفر لك ربي وثبت ان الاستغفار للكافر لا يجوز فهذا لا يدل على صدور هذا الذنب عن ابرهيم عليه السلم واعلم انه تعالى اجاب عن هذا الاشكال بقوله وما كان استغفار ابرهيم الا عن موعدة وعدها اياه وعلمه ان يؤمن وكان ابرهيم عليه السلم يستغفر لاجل ان يحصل له هذا المعنى فلما تبين له انه لا يؤمن وانه عدو لله تبرأ منه ترك الاستغفار الكون الواعد ابرهيم عليه السلم وذلك انه وعد اباه ان يستغفر له رجاء اسلامه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه والدليل على صحة هذا التاويل قراءة الحسن وعدها اباه بالباء ومن الناس من ذكر في الجواب عنه وجها آخر وهو ان المراد منه استغفار ابرهيم لابيه دعاؤه له الى الايمان والاسلام وكان يقول له آمن حتى تتخلص من العقاب وتفوز بالغفران وكان يتضرع الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان الذي يوجب المغفرة فهذا هو الاستغفار فلما اخبره الله تعالى بانه يموت مصرا على الكفر ترك تلك الدعوة الوجه الثاني في الجواب من الناس من حمل قوله ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين على صلوة الجنازة وبهذا الطريق فلا امتناع من الاستغفار للكفار ويكون الفائدة في ذلك الاستغفار تخفيف العقاب قالوا والدليل على ان المراد ما ذكرناه انه تعالى منع من الصلوة على المنافقين وهو قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا وفي هذه الآية عمم هذا الحكم ومنع من الصلوة على المشركين سواء كان منافقا او مظهرا للشرك وهذا قول غريب المسئلة الثالثة اختلفوا في السبب الذي به تبين لابرهيم ان اباه عدو لله فقال بعضهم بالاصرار والموت وقال آخرون لا يبعد ان الله تعالى عرفه ذلك بالوحي وعند ذلك تبرأ منه فكانه تعالى يقول للمؤمنين لما تبين لابرهيم ان اباه عدو لله تبرأ منه فكونوا كذلك لاني امرتكم بمتابعته في قوله واتبع ملة ابرهيم واعلم انه تعالى لما ذكر حال ابرهيم في هذه الواقعة قال ان ابرهيم لاواه حليم واعلم ان اشتقاق الاواه من قول الرجل عند حزنه اوه والسبب فيه ان عند الحزن تختنق الروح القلبي في داخل القلب ويشتد حرارته فالانسان يخرج ذلك النفس المحترق من القلب ليخفف بعض ما به هذا هو الاصل في اشتقاق هذا اللفظ وللمفسرين فيه عبارات روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الاواه الخاشع المتضرع وعن عمر رض انه سال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الاواه فقال الدعاء ويروى ان زينب تكلمت عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما لا ينبغي فتغير لونه فانكر عمر فقال صلى الله عليه وآله وسلم دعها فانها اواهة قيل يا رسول الله وما الاواهة قال الداعية الخاشعة المتضرعة وقيل معنى كون ابرهيم عليه السلم اواها انه كان كلما ذكر لنفسه تقصيرا او ذكر له شي من شدائد الآخرة كان يتاوه اشفاقا من ذلك واستعظاما له وعن ابن عباس رض الاواه المؤمن بالحبشة واما وصفه بالحليم فهو معلوم واعلم انه تعالى انما وصفه بهذين الوصفين في هذا المقام لانه تعالى وصفه بشدة الرقة والشفقة والخوف والوجل ومن كان كذلك فانه يعظم وجده على ابيه واولاده فبين تعالى انه مع هذه العادة تبرأ من ابيه وغلظ قلبه عليه لما ظهر له اصراره على الكفر فانتم بهذا المعنى اولى ولذلك وصفه ايضا بانه حليم لان احد اسباب الحلم رقة القلب وشدة العطف لان المرء اذا كان حاله هكذا اشتد حلمه عند الغضب قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون ان الله بكل شي عليم ان الله له ملك السموات والارض يحيي ويميت وما لكم من دون الله في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما منع المؤمنين من ان يستغفروا للمشركين والمسلمون كانوا قد استغفروا للمشركين قبل نزول هذه الآية فانهم قبل نزول هذه الآية كانوا يستغفرون لآبائهم وامهاتهم وسائر اقاربهم ممن مات على الكفر فلما نزلت هذه الآية خافوا بسبب ما صدر عنهم قبل ذلك من الاستغفار للمشركين كانوا قد فعلوا قبل نزول هذه الآية فوقع الخوف في قلوب المسلمين انه كيف يكون حالهم فازال الله عنهم ذلك الخوف بهذه الآية وبين تعالى انه لا يؤاخذهم بعمل الا بعد ان يبين لهم انه يجب عليهم ان يتقوه ويحترزوا عنه فهذا وجه حسن في النظم وقيل المراد ان من اول السورة الى هذا الموضع في بيان المنع من مخالطة الكفار والمنافقين وفي وجوب مباينتهم والاحتراز عن موالاتهم فكانه قيل انا الاله الرحيم الكريم كيف يليق بي التشديد في حق هؤلاء الكفار والمنافقين فاجاب عنه بانه تعالى لا يؤاخذ انسانا بالعقوبة بعد ان دعاهم حتى يبين لهم ما يتقون ما يجب عليهم ان يتقوه فاما بعد ان فعل ذلك فقد ازال العذر واراح العلة فلان يؤاخذ انسانا بالعقوبة بعد ان دعاهم حتى يبين لهم ما يتقون ما يجب عليهم ان يتقوه فاما بعد ان فعل ذلك وازال العذر واراح العلة فلان يؤاخذهم باشد انواع المؤاخذة والعقوبة وفي قوله ليضل وجوه الاول ان المراد انه ضلهم عن طريق الجنان وصرفهم عنه ومنعهم من التوجه اليها قالت المعتزلة المراد من هذا الضلال الحكم عليهم بالضلال واحتجوا عليه بقول الكميت وطائفة قد اكفروني بحبكم قال ابو بكر الانباري وهذا التاويل فاسد لان العرب اذا ارادوا ذلك المعنى قالوا ضلل يضلل واحتجاجهم ببيت الكميت باطل لانه لا يلزم من صحة قولنا اكفر في الحكم صحة قولنا اضل وليس كل موضع صح فيه فعل الا ترى انه يجوز ان يقال كسره وقيل لا يجوز ان يقال اكسره فيما ذكروه اجراء للقياس ولا يجوز في اللغة ذلك بل يجب الرجوع الى السماع والوجه الثالث في تفسير الآية وما كان ليوقع الضلالة في قلوبهم بعد الهدى حتى يكون منهم الامر الذي يستحق العقاب المسئلة الثانية قالت المعتزلة حاصل الآية انه تعالى لا يؤاخذ احدا الا بعد ان يبين له كون ذلك الفعل قبيحا ومنهيا عنه وتقرر ذلك بانه عالم بكل المعلومات وهو قوله ان الله بكل شي عليم وبانه قادر على كل الممكنات وهو قوله له ملك السموات والارض يحيي ويميت فكون السيد ان كان عالما

قادراً هكذا لم يكن محتاجاً والعالم القادر الغني لا يفعل القبيح فوجب أن يفعل الله تعالى قطع العذر وإزاحة العلة فثبت بهذا الوجه أن القطع لا يصح إلا إذا قررنا هذا الوجه فأنه
يقبح من الله تعالى الابتداء بالعقاب وأنتم لا تقولون به والجواب أن ما ذكرتموه يدل على أنه لا عقاب إلا بعد التبيين وإزالة العذر وإزاحة العلة وليس فيه دلالة على أنه تعالى
فسقط ما ذكرتموه في هذا الباب ثم قال إن الله له ملك السموات والأرض يحيي ويميت وفي ذكر هذا المعنى ههنا فوائد أحدها أنه تعالى لما أمر بالبراءة من الكفار بين أنه ليس له ملك السموات والأرض
فإذا كان هو ناصراً لكم فهم لا يقدرون على إضراركم وثانيها أن القوم من المسلمين قالوا لما أمرتنا بالانقطاع عن الكفار فحينئذ لا يمكننا أن نختلط بآبائنا وأولادنا وإخواننا لأن ربما كان
الأكثر منهم كافرين والمراد أنكم إن صرتم محرومين عن معاونتهم ومناصرتهم فالإله الذي هو المالك للسموات والأرض والمحيي والمميت ناصركم فلا يضركم أن ينقطعوا عنكم وثالثها أنه تعالى
لما أمر بهذا التكليف الشاق كأنه قال وجب عليكم أن تنقادوا إلى حكمي وتكليفي لكوني إلهكم ولكونكم عبيداً لي قوله تعالى **لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار والذين**
اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم اعلم أنه تعالى لما استقصى في شرح أحوال غزوة تبوك وبين أحوال المتخلفين
عنها وأطال القول في ذلك الترتيب الذي لخصناه في هذا التفسير عاد في هذه الآية إلى شرح ما بقي من أحكامها ومن بقية تلك الأحكام أنه كان قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
زلة جارية مجرى ترك الأولى وصدر أيضاً عن المؤمنين نوع زلة فذكر تعالى أنه تفضل عليهم وتاب عليهم في تلك الزلات فقال لقد تاب الله على النبي وفي الآية مسائل **المسألة الأولى**
دلت الأخبار على أن هذا السفر كان شاقاً شديداً على الرسول وعلى المؤمنين على ما سيجيء شرحه وهذا توجب إشكالاً وهو أنه كيف يليق بهما قوله لقد تاب الله على المؤمنين والجواب من وجوه
الأول أنه صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم شيء من باب ترك الأفضل وهو المشار إليه بقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وأيضاً لما اشتد الزمان في هذه الغزوة
على المؤمنين على ما سيجيء شرحه فربما وقع في قلوبهم نوع نفرة على تلك السفرة وربما وقع في خاطر بعضهم أنا لسنا نقدر على الفرار بسبب قوة عزمها عليه بل قوا وساوس عظيمة
عليه كانت تقع في قلوبهم والله تعالى أخبر في آخر هذه السورة أنه بفضله عفا عنها فقال لقد تاب الله على النبي والذين آمنوا معه والوجه الثاني في الجواب أن الإنسان
طول عمره لا ينفك عن تلك هفوات إما من باب الصغائر أو من باب ترك الأفضل ثم إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر المؤمنين لما تحملوا هذه المشاق ومتاعب وصبروا
على تلك الشدائد والمحن أخبر الله تعالى أن تلك الشدائد صارت مكفرة لجميع الزلات التي صدرت عنهم في جميع العمر وصارت قائمة مقام التوبة المقرونة بالإخلاص عن كلها
فلهذا السبب قال تعالى لقد تاب الله على النبي والذين آمنوا معه والوجه الثالث في الجواب أن الزمان لما اشتد عليهم في ذلك السفر وكانت الوساوس تقع في قلوبهم وكلما وقعت وسوسة
في قلب واحد منهم تاب إلى الله تعالى وتضرع إلى الله في إزالتها عن قلبه فلكثرة إقدامهم على التوبة بسبب خطرات تلك الوساوس ببالهم قال لقد تاب الله على النبي والذين آمنوا معه
الوجه الرابع لا يبعد أن يكون قد صدر عن أوليائنا لأقوام أنواع من المعاصي إلا أنه تعالى تاب عليهم وعفا عنهم لأجل أنهم تحملوا مشاق ذلك السفر ثم إنه تعالى ذكر الرسول
في ذكرهم تنبيهاً على عظم مراتبهم لأنهم قد بلغوا إلى الدرجة التي لأجلها ضم الرسول إليهم في قبول التوبة **المسألة الثانية** في المراد بساعة العسرة قولان الأول أنها مختصة

ووساوس قوية فلا جرم أتبعها الله بذكر التوبة مرة أخرى لئلا يبقى في خاطر أحد شك في كونهم مؤاخذين بتلك الوساوس ثم قال تعالى إنه بهم رؤوف رحيم وهما صفتان لله تعالى ومعناهما متقارب
الرأفة عبارة عن السعي في إزالة الضرر والرحمة عبارة عن السعي في إيصال المنفعة وقيل أحدهما للرحمة السابقة والأخرى للمستقبلة قوله تعالى **وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى**
إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم وفي الآية مسائل
المسألة الأولى هذا معطوف على الآية الأولى والتقدير لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وعلى الثلاثة الذين خلفوا والفائدة في هذا
العطف أنا بينا أن من ضم ذكر توبته إلى توبة النبي كان ذلك دليلاً على تعظيمه وإجلاله وهذا العطف يوجب أن يكون قبول توبة هؤلاء الثلاثة مضموماً إلى قبول توبة
النبي وتوبة المهاجرين والأنصار فذلك يوجب إعلاء شأنهم وكانوا مستحقين لذلك **المسألة الثانية** أن هؤلاء الثلاثة هم المذكورون في قوله تعالى وآخرون مرجون وحلفوا
في السبب أجلوا صفوا بكونهم مخلفين وذكروا وجوهاً أحدها أنه ليس المراد أن هؤلاء أمروا بالتخلف أو حصل الرضى من الرسول بذلك بل هو كقولك لصاحبك أين خلفت
فلاناً فيقول بموضع كذا لا يريد أنه أمره بالتخلف بل لعله قد نهاه عنه وإنما يريد أنه تخلف عنه وثانيها لا يمتنع أن هؤلاء الثلاثة كانوا على عزيمة الذهاب إلى الغزو فأذن
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لهم قدر ما يحصلون الآلات والأدوات فلما بقوا مدة ظهر التواني والكسل فصح أن يقال خلفهم الرسول وثالثها حكى عن أقوام وهم
المرادون بقوله وآخرون مرجون لأمر الله وآخرون اعترفوا بذنوبهم فذكر تعالى أنه قبل توبتهم ثم قال بعده وآخرون مرجون لأمر الله والمراد من كون هؤلاء
مخلفين كونهم مؤخرين في قبول التوبة عن الطائفة الأولى قال كعب بن مالك وهو أحد الثلاثة فينا نزلت وعلى الثلاثة الذين خلفوا ليس من تخلفنا إنما هو تأخير
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا بسببه إلى قوله وآخرون مرجون لأمر الله **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف وقرئ خلفوا أي خلفوا الغازين بالمدينة أي
صاروا خلفاء للذين ذهبوا إلى الغزو والمراد فسد وأمن الخلافة وخلوفا الفم وقرأ جعفر الصادق رضي الله عنه خالفوا وعن الأعمش وعلى الثلاثة المخلفين **المسألة الرابعة**
هؤلاء الثلاثة هم كعب بن مالك الشاعر وهلال بن أمية الذي نزلت فيه آية اللعان ومرارة بن الربيع وللناس في هذه القصة قولان الأول أنهم سبوا خلف رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال الحسن كان لأحدهم أرض ثمنها مائة ألف درهم فقال يا أرضاه ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أمرك اذهبي فأنت في سبيل الله
والآخر كان له أهل فقال يا أهلاه ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أمرك فلا جرم والله لأكابدن المفاوز حتى أصل إلى الله والثالث ما كان له مال ولا أهل قال ما لي سبب إلا الضن بالحياة والله لأكابدن المفاوز حتى أصل إلى الله تعالى فلحقوا برسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنزل الله تعالى وآخرون مرجون لأمر الله والقول الثاني وهو قول الأكثرين أنهم ما ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال كعب
ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخرج في غزوة إلا ورى بغيرها حتى كانت تلك الغزوة فلما أبطأت عنه في الخروج قال صلى الله عليه وسلم ما حبس كعباً فلما قدم المدينة اعتذر المنافقون فعذرهم وأتيته وقلت

اصل التوبة الرجوع والمراد ثم تاب عليهم ليرجعوا الى حالهم وعادتهم في الاختلاط بالمؤمنين وزوال المباينة فتسكن نفوسهم عند ذلك والرابع ثم تاب عليهم ليتوبوا
على التوبة ولا يراجعوا ما يبطلها والخامس ثم تاب عليهم لينتفعوا بالتوبة ويتوفر عليهم ثوابها وهذان النفعان لا يحصلان الا بعد توبة الله تعالى عليهم المسئلة الثالثة
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى عقلا قالوا لان التوبة في حق هؤلاء قد حصلت في اول الامر ثم انه عليه السلام ما قبلهم ولم يلتفت اليهم وتركهم
مدة خمسين يوما او اكثر ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا لما جاز ذلك اجاب الجبائي عنه بان قال ان تلك التوبة صارت مقبولة من اول الامر لكنه تعالى اراد تشديد
التكليف عليهم لئلا يجترئ امثالهم على التخلف عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم فيما يامر به من جهاد وغيره وايضا لم يكن نهيه عليه السلام عن كلامهم عقوبة بل كان على سبيل التشديد لانهم
اذا اعترفوا للحق واعترفوا بالذنب فالذي يجري عليهم وهذا حالهم يكون الزجر ابلغ مما يجري على من اعرض من المنافقين. والجواب اما المتمسكون بظاهر قوله ثم تاب عليهم ليتوبوا
وكلمة ثم في اللغة للتراخي فمقتضى هذا اللفظ تاخر قبول التوبة فان حملتم ذلك على تاخير اظهار هذا القبول كان ذلك عدولا عن الظاهر من غير دليل فان قالوا الموجب لهذا
العدول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده قلنا صيغة يقبل للمستقبل وهي لا تفيد الفور بالاصل وبالاجماع ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان الله هو التواب الرحيم واعلم
انه ذكر الرحيم عقيب ذكر التواب يدل على ان قبول التوبة لاجل محض الكرم والرحمة لا للوجوب وذلك يقوي قولنا انه لا يجب على الله عقلا قبول التوبة قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اعلم انه تعالى لما حكى قبول توبة هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم
في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة امر الرسول وكونوا يعني مع النبي والصحابة في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنها وجالسين مع المنافقين في البيوت
وفي الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين وظاهر الامر للوجوب فوجب على المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين ظاهرا ولا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادق في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل ووجب ان يكون اذا اطبقوا على شيء
ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من قوله كونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما ان الرجل اذا قال لولده
كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول صلى الله عليه واله وسلم فقط فهذا امر بالكون مع الرسول فلا يدل على وجود
صادق في سائر الازمنة سلمنا ان هذا الامر حاصل في سائر الازمنة سلمنا ان هذا الامر حاصل في سائر الازمنة لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم
الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما يقوله الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط
بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين. وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول
عن الظاهر بغير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول صلى الله عليه واله وسلم قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى
الله عليه واله وسلم ان التكاليف المذكورة في القران متوجهة على المكلفين الى قيام القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل
صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء من الاوقات فيفضي
الى التعطيل وهو باطل وان يكون على الكل وهو المطلوب والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح
منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطا فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطا وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم
الله تعالى بكونهم صادقين وترتب الحكم على الوصف المناسب يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا [illegible]
موجودا في جميع الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل الازمان
الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل واحد من المؤمنين
ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك من تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز لكنا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف
العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله كونوا مع الصادقين ليس امرا مع الشخص المعين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع
الامة حق ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك المسئلة الثانية الاية دلت على فضيلة الصدق وكمال درجته والذي يزيده من الوجوه الدالة على ان الامر كذلك وجوه الاول روي
ان واحدا جاء الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وقال اني رجل اريد ان اومن بك الا اني احب الخمر والزنا والسرقة والكذب والناس يقولون انك تحرم هذه
الاشياء ولا طاقة لي على تركها باسرها فان قنعت مني بترك واحد منها امنت بك فقال اترك الكذب فقبل ذلك ثم اسلم فلما خرج من عند رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عرضوا عليه الخمر فقال
ان شربت فان سالني رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد وان صدقت اقام الحد علي فتركها ثم عرضوا عليه الزنا فجاءه ذلك الخاطر فكذا
وكذا في السرقة فعاد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما احسن ما فعلت لما منعتني عن الكذب انسدت ابواب المعاصي علي وتاب عن الكل الثاني روى ابن مسعود انه قال عليكم بالصدق فانه يقرب الى
البر والبر يهدي الى الجنة وان العبد ليصدق فيكتب عند الله صديقا واياكم والكذب فان الكذب يقرب الى الفجور والفجور يقرب الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله
كذابا الا ترون انه يقال صدقت وبررت وكذبت وفجرت الثالث قيل في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ان ابليس انما ذكر هذا الاستثناء لانه لو

ذكره لصار كاذبا في ادعاء الاغواء للكل فكانه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء واذا كان الكذب شيئا يستنكف منه ابليس فالمسلم اولى ان يستنكف منه الرابع من فضائل الصدق ان الايمان
منه لا من سائر الطاعات ومن معايب الكذب ان الكفر منه لا من سائر الذنوب واختلف الناس في ان المقتضي لقبحه ما هو فقال اصحابنا المقتضي لقبحه هو كونه كذبا ودليلنا قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة اي لا تقبلوا قول الفاسق فربما كان كذبا فتقدموا من قول ذلك الكذب بفعل تصيرون بسببه نادمين
عليه وذلك يدل على انه تعالى انما اوجب رده بمجرد تجويز ان يكون كذبا لا لاحتمال كونه مفضيا الى المفاسد فوجب ان يكون المقتضي لقبح الكذب افضاؤه الى المفاسد واحتج الخصم
على قوله ان من دفع الى طلب منفعة او دفع مضرة وامكنه الوصول اليه بان يكذب وبان يصدق فقد علم ببديهة العقل انه لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب و
لو امكنه ان يصل الى ذلك بصدق لجاز ان يعدل من احدهما الى الاخر فلو كان الكذب يحسن لمنفعته وان لم يضره كان حاله حال الصدق ولما لم يكن كذلك علم انه لا يكون الا
قبيحا او انه لو جاز ان يحسن لوجب ان يجوز ان يامر الله تعالى به اذا كان مصلحة ولو جاز ذلك لجاز ان يفعله هو تعالى اذا كان مصلحة وذلك يؤدي ان لا يوثق باخباره هذا
ما ذكره في تفسيره فيقال له في الجواب عن الاول ان الانسان لما نشا من اول عمره الى اخره يعتقد قبح الكذب لاجل كونه مخلا بمصالح العالم وصار ذلك نصب عينه وصوب
صيانته تلك الصورة النادرة فانها اتفقت حكم عليها بحكم العادة الراسخة عليها بالقبح فلو فرضتم كون الانسان خاليا عن العادة وفرضتم استواء الصدق والكذب
لافضاء الى المطلوب فعلى هذا التقدير لا نسلم حصول الترجيح ونقول له في الجواب عن الحجة الثانية انكم تسلمون امتناع الكذب على الله تعالى لكونه قبيحا لكونه كذبا فلم لا يجوز هذا
المعنى بامتناع صدوره عن الله تعالى لزم الدور والله اعلم قوله تعالى ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا
يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب
لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون اعلم
انه تعالى لما امر بقوله وكونوا مع الصادقين وجب الكون في موافقة الرسول صلى الله عليه واله وسلم في جميع الغزوات والمشاهد اكد ذلك في هذه الاية عن التخلف عنه فقال ما كان
لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله الاعراب الذين كانوا حول المدينة مزينة وجهينة واشجع واسلم وغفار هكذا قاله ابن عباس وقيل هذا يتناول
جميع الاعراب الذين كانوا حول المدينة فان اللفظ عام والتخصيص تحكم وعلى القولين فليس لهم ان يتخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولا يطلبوا لانفسهم الخفض والدعة
حال ما يكون رسول الله في الحر والمشقة وقوله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه يقال رغبت بنفسي عن هذا الامر اي توقفت عنه ولا تركه لهم والمعنى ليس لهم ان يكرهوا لانفسهم
ما يرضاه الرسول لنفسه واعلم ان ظاهر هذه الالفاظ وجوب الجهاد على كل هؤلاء الا انا نقول اما المرضى والضعفاء والعاجزون فمخصوصون بدليل العقل وايضا بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايضا بقوله ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج واما ان الجهاد غير واجب على كل واحد بعينه فقد ذكرنا الاجماع عليه فيكون مخصوصا من هذا
العموم وبقي ما وراء هاتين الصورتين داخلا تحت العموم واعلم انه تعالى لما منع من التخلف بين انه لا يصيبهم في ذلك السفر نوع من انواع المشقة الا وهو يوجب الثواب العظيم
عند الله تعالى ثم انه تعالى ذكر امورا خمسة اولها قوله ذلك بانهم لا يصيبهم ظما وهو شدة العطش يقال ظمئ فلان اذا اشتد عطشه وثانيها قوله ولا نصب ومعناه الاعياء
والتعب وثالثها قوله ولا مخمصة في سبيل الله يريد مجاعة شديدة يظهر بها ضمور البطن ومنه يقال فلان خميص البطن ورابعها قوله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار اي لا
يضع الانسان قدمه ولا يضع فرسه حافره ولا يضع بعيره خفه بحيث يصير ذلك سببا لغيظ الكفار قال ابن الاعرابي يقال غاظه وغيظه واغاظه بمعنى واحد يعني اغيظه
قوله ولا ينالون من عدو نيلا اي اسرا وقتلا وهزيمة قليلا كان او كثيرا الا كتب لهم به عمل صالح الا كان ذلك قربة لهم عند الله ونقول دلت هذه الاية على ان من قصد طاعة الله
كان قيامه وقعوده ومشيته وحركته وسكونه كلها حسنات مكتوبة عند الله تعالى وكذا القول في طرف المعصية فما اعظم بركة الطاعة وما اعظم شوم المعصية واختلفوا فيها
قال قتادة هذا الحكم من خواص رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اذا غزا بنفسه فليس لاحد ان يتخلف عنه الا بعذر وقال ابن زيد هذا كان حين كان المسلمون قليلين فلما كثروا نسخها
تعالى بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وقال عطية ما كان لهم ان يتخلفوا عن الرسول اذا دعاهم وامرهم وهذا هو الصحيح لانه تتعين الاجابة والطاعة لرسول الله صلى الله عليه
واله وسلم اذا امرهم وكذلك غيره من الولاة والائمة اذا ندبوا وعينوا لانا لو سوغنا للمندوب ان يتقاعد لم يختص بذلك بعض دون بعض ولادى ذلك الى تعطيل الجهاد ثم قال تعالى ولا ينفقون
نفقة صغيرة ولا كبيرة ولو ثمرة فما فوقها وعلاقة سوط فما فوقها ولا يقطعون واديا والوادي كل منفرج من جبال واكام يكون مسلكا للسيل والجمع الاودية الا كتب الله لهم ذلك
الانفاق وذلك المسير ثم قال تعالى ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون وفيه وجهان الاول ان الاحسن من صفة فعلهم وفيها الواجب والمباح والمندوب فالله يجزيهم على الاحسن وهو
الواجب والمندوب دون المباح والثاني ان الاحسن صفة للجزاء اي يجزيهم جزاء هو احسن من اعمالهم واجل وافضل وهو الثواب قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا
كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه
يمكن ان يقال هذه الاية من بقية احكام الجهاد ويمكن ان يقال ان الكلام مبتدا لا تعلق له بالجهاد اما الاحتمال الاول فقيل عن ابن عباس رضي الله عنه انه صلى الله عليه واله وسلم اذا خرج الى الغزو لم يتخلف
عنه الا منافق او صاحب علة فلما بالغ الله سبحانه في عيوب المنافقين في غزوة تبوك قال المؤمنون والله لا نتخلف عن شيء من الغزوات مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
ولا عن سرية فلما قدم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى المدينة وامر بالسرايا الى الكفار نفر المسلمون جميعا الى الغزو وتركوه وحده بالمدينة فنزلت هذه الاية والمعنى انه لا يجوز للمؤمنين

ان ينفروا كلهم الى الغزو والجهاد بل يجب ان يصير الطائفتين شطرين طائفة مع حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام وتنفر طائفة اخرى مع الغزو وذلك لان الاسلام في ذلك الوقت كان
محتاجا الى الغزو والجهاد وقهر الكفار وايضا كانت التكاليف تحدث والشرائع تنزل وبالمسلمين حاجة الى من يكون مقيما بحضرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيتعلم تلك
الشرائع ويحفظ تلك التكاليف ويبلغها الى الغائبين فثبت انه في ذلك الوقت كان الواجب انقسام اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قسمين احدهما ينفرون الى الغزو والجهاد
والثاني يكونون مقيمين في حضرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فالطائفة النافرة يكونون نائبين عن المقيمين في الغزو والطائفة المقيمة يكونون نائبين عن النافرين في
التفقه وبهذا الطريق يتم امر الدين بهاتين الطائفتين اذا عرفت هذا فنقول على هذا القول احتمالان احدهما ان يكون الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون في الدين
بسبب انهم لما لازموا خدمة الرسول وشاهدوا الوحي والتنزيل فكلما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة النافرة من الغزو اليهم فالطائفة
المقيمة ينذرونهم بما تعلموا من التكاليف والشرائع وبهذا التقدير فلا بد في الآية من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة واقام طائفة ليتفقه المقيمون في الدين ولينذروا
قومهم يعني النافرين الى الغزو اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون معاصي الله عند ذلك التعلم والاحتمال الثاني هو ان يقال ان التفقه صفة للطائفة النافرة وهذا قول
الحسن ومعنى الآية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى يصير هذه الطائفة النافرة فقهاء في الدين وذلك التفقه المراد منه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين
وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين فيعلمون ان ذلك بسبب ان الله تعالى يخصهم بالنصرة والتاييد وان الله تعالى يريد اعلاء دين محمد وتقوية شريعته
فاذا رجعوا من ذلك النفر الى قومهم من الكفار انذروهم بما شاهدوا من دلائل النصرة والفتح والظفر لعلهم يحذرون فيتركوا الكفر والشرك والنفاق فهذا القول
ايضا محتمل وطعن القاضي في هذا القول وقال ان بهذا الجنس لا يصيرون فقهاء في الدين ويمكن ان يجاب عنه بانهم اذا شاهدوا ان القوم القليل الذين ليس لهم سلاح ولا
زاد يغلبون الجمع العظيم من الكفار الذين كثر سلاحهم وزادهم وقوي شوكتهم فحينئذ ينتبهون على ان هذا هو المقصود وهو ان الامر من الله تعالى وليس من البشر اذ لو كان من البشر
لما غلب القليل الكثير ولما بقي هذا الدين في التزايد والتضاعف كل يوم فالتفقه بفهم الدقائق واللطائف لا شك انه تفقه والاحتمال الثالث وهو ان نقول هذه الآية
ليست من بقايا احكام الجهاد بل هو حكم مبتدأ مستقل بنفسه وتقريره ان يقال انه تعالى لما بين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر الجهاد وهما عبادتان يتعلقان بالسفر بين
ايضا عبادة التفقه من جهة الرسول وله تعلق بالسفر فقال وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى حضرة الرسول ليتفقهوا في الدين بل ذلك غير واجب وغير جائز وليس
حاله حال الجهاد معه الذي يجب ان يخرج فيه كل من لا عذر له ثم قال فلولا نفر من كل فرقة من الفرق الساكنين في البلاد طائفة الى حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام
ليتفقهوا في الدين وليعرفوا الحلال والحرام ويعودوا الى اوطانهم فينذروا ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم وعلى هذا التقدير يكون المراد وجوب الخروج
للتفقه في كل زمان قلنا متى عجز عن التفقه الا بالسفر وجب عليه وفي زمان الرسول كان الامر كذلك لان الشريعة ما كانت مستقرة بل كانت تحدث كل يوم تكليف جديد وشرع
حادث اما في زماننا فقد صارت الشريعة مستقرة فاذا امكنه تحصيل العلم في الوطن لم يكن السفر واجبا الا انه وان لم يكن السفر واجبا الا انه لما كان لفظ الآية دليلا
على السفر لا جرم رأينا ان العلم المبارك المنتفع به لا يحصل الا في السفر المسألة الثانية في تفسير الالفاظ المذكورة في هذه الآية لولا اذا دخل على الفعل كان بمعنى التحضيض مثل
هلا وانما جاز ان يكون لولا بمعنى هلا لان هلا كلمتان هل وهو استفهام وعرض لانك اذا قلت للرجل هل تاكل هل تدخل فكانك عرضت ذلك عليه ولا وهو جحد فهلا
مركب من امرين العرض والجحد فاذا قلت هلا فعلت كذا فكانك قلت هل فعلت كذا ثم قلت لا اي ما فعلته ففيه تنبيه على وجوب الفعل وتنبيه على انه حصل الاخلال بهذا الواجب
وهكذا الكلام في لولا لانك اذا قلت لو دخلت علي ولو اكلت عندي فمعناه ايضا عرض واخبار عن سرورك به لو فعل وهكذا الكلام لوما ومنه قوله لوما تاتينا بالملائكة فثبت
ان لولا وهلا ولوما الفاظ متقاربة والمقصود من الكل الترغيب والتحضيض فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اي فهلا فعلوا ذلك المسألة الثالثة هذه الآية حجة قوية
على ان خبر الواحد حجة وقد اطنبنا في تقريره في كتاب المحصول من الاصول والذي نقوله هاهنا ان كل ثلثة فرقة فقد اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طائفة والخارج
من الثلثة يكون اثنين او واحدا فوجب ان يكون الطائفة اما اثنين او واحدا ثم انه تعالى اوجب العمل باخبارهم فان قوله ولينذروا قومهم والانذار اخبار عن
وقوله لعلهم يحذرون ايجاب على قومهم ان يعملوا باخبارهم وذلك يقتضي ان يكون اخبار الواحد حجة في الشرع قال القاضي هذه الآية لا تدل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الطائفة
تكون جماعة تقع بخبرها الحجة ولان قوله ولينذروا قومهم يصح وان لم يجب القبول كما ان الشاهد الواحد يلزمه الشهادة وان لم يلزم القبول ولان الانذار يتضمن التخويف
فلا يقتضي وجوب العمل به والجواب اما قوله الطائفة قد تكون جماعة فجوابه انا بينا ان كل ثلثة فرقة فلما اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طائفة لزم كون الطائفة اما
اثنين او واحدا وذلك يبطل كون الطائفة جماعة يحصل العلم بقولهم فان زعموا انه تعالى اوجب العمل بقول اولئك الطوائف ولعلهم يبلغون في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم
قلنا انه تعالى اوجب العمل على كل طائفة ان يرجعوا الى قومهم وذلك المطلوب واما قوله ولينذروا قومهم يصح وان لم يجب القبول فنقول انا لا نتمسك في وجوب العمل بخبر الواحد
بقوله ولينذروا بل بقوله لعلهم يحذرون ترغيب منه تعالى في الحذر بناء على ذلك الانذار وايجاب الحذر وبهذا الجواب يخرج الجواب عن سؤاله الثالث وهو قوله انه يتضمن
التخويف فلا يقتضي وجوب العمل به واعلم المسألة الرابعة دلت الآية على انه يجب ان يكون المقصود من التفقه والتعلم دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى الدين القويم والصراط
المستقيم لان الآية تدل على انه تعالى امرهم بالتفقه في الدين لاجل انهم اذا رجعوا الى قومهم لينذروهم بالدين الحق واولئك يحذرون الجهل والمعصية ويرغبون في قبول الدين فكل من تفقه وتعلم لهذا

الغرض على المنهج والصراط المستقيم ومن عدل عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين اعلم انه نقل عن الحسن انه قال ان هذه الآية نزلت قبل الامر
بقتال المشركين كافة واما المحققون فانهم انكروا هذا النسخ وقالوا انه تعالى لما امر بقتال المشركين كافة ارشدهم في هذه الآية الى الطريق الاصوب الاصلح وهو ان يبتدؤا
من الاقرب الى الاقرب منتقلا الى الابعد فالابعد الا ترى ان امر الدعوة وقع على هذا الترتيب لانه صلى الله عليه وآله وسلم حارب قومه اولا ثم انتقل عنهم الى غزوة سائر
العرب ثم انتقل منهم الى غزوة الشام والصحابة لما فرغوا من اهل الشام دخلوا العراق وانما قلنا ان الابتداء بالغزو من المواضع القريبة اولى لان مقابلة الكل دفعة
متعذر ولما تساوى الكل في وجوب القتال لما فيهم من الكفر والمحاربة امتنع الجمع وجب الترجيح والقرب مرجح ظاهر كما في الدعوة وكما في سائر المهمات الا ترى ان في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر الابتداء بالحاضر اولى من الذهاب الى البلاد البعيدة لهذا المهم فوجب الابتداء بالاقرب والثاني ان الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة
الى الدواب والالات والادوات اقل الثالث ان الفرقة المجاهدة اذا تجاوزوا من الاقرب الى الابعد فقد عرضوا الذراري للفتنة الرابع ان الاسلام اشد واكبر من
تعرض الكفار المتباعدين والشر الاقوى الاكبر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم اسهل وحصول عز الاسلام بسبب انكسارهم اقرب وايسر فكان الابتداء
بهم اولى الخامس ان وقوف الانسان على حال من يقرب منه اسهل من وقوفه على حال من يبعد عنه واذا كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلة الاقربين اسهل لعلمهم بكيفية حالهم وبمقادير
اسلحتهم وعدد عساكرهم السادس ان دار الاسلام واسعة فاذا اشتغل اهل كل بلد بقتال من يقرب منهم من الكفار كانت المؤنة اسهل وحصول المقصود ايسر السابع انه اذا
اجتمع واجبان وكان احدهما ايسر حصولا وجب تقديمه والقرب سبب للسهولة فوجب الابتداء بالاقرب الثامن انا بينا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابتدا في الدعوة
بالاقرب وفي الغزو بالاقرب فالاقرب وفي جميع المهمات كذلك حتى ان الاعرابي الذي جلس على المائدة كان يمد يده الى الجوانب البعيدة من تلك المائدة فقال له صلى الله عليه وآله وسلم
كل مما يليك فدلت هذه الوجوه على ان الابتداء بالاقرب فالاقرب واجب فان قيل ربما كان التخطي من الاقرب الى الابعد اصلح لان الابعد يقع في قلبه انما جاوز الاقرب لانه لا يقيم له
وزنا قلنا ان ذلك احتمال واحد وما ذكرناه احتمالات كثيرة ومصالح الدنيا مبنية على ترجيح ما هو اكثر مصلحة على ما هو اقل مصلحة وهذا الذي قلنا انما نعتبر ترجيح
بين مقابلة الاقرب والابعد اما اذا امكن الجمع بين الكل فلا كلام في ان الاولى هو الجمع فثبت ان هذه الآية غير منسوخة البتة اما قوله وليجدوا فيكم غلظة قال الزجاج فيها
ثلث لغات فتح الغين وضمها وكسرها قال صاحب الكشاف الغلظة بالكسر الشدة والغلظة كالضغطة والغلظة كالسخطة وهذه الآية تدل على الامر بالتغليظ عليهم ونظيره
قوله واغلظ عليهم وقوله ولا تهنوا وقوله في صفة الصحابة اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار وللمفسرين عبارات في تفسير الغلظة قيل شجاعة وقيل غلظة وقيل شجاعة
وقيل عزة واعلم ان الغلظة ضد الرقة وهي الشدة في احلال النفرة والغاية فيها انها اقوى تاثيرا في الزجر والمنع عن القبيح ثم ان الامر في هذا الباب لا يكون مطردا بل قد يحتاج
تارة الى الرفق واللطف واخرى الى العنف ولهذا السبب قال وليجدوا فيكم غلظة تنبيها على انه لا يجوز الاقتصار على الغلظة البتة فانه ينفر ويوجب تفرق القوم فقوله وليجدوا
فيكم غلظة وهذا الكلام انما يصح فيمن اكثر احواله الرحمة والرافة ومع ذلك فلا يخلو عن نوع الغلظة واعلم ان هذه الغلظة انما تعتبر فيما يتصل بالدعوة الى
الدين وذلك اما باقامة الحجة والبينة واما بالجهاد والقتال فاما ان يحصل هذا التغليظ فيما يتصل بالبيع والشرى والمجالسة فلا ثم قال تعالى واعلموا ان الله مع المتقين والمراد
ان يكون اقدامه على الجهاد والقتال بسبب تقوى الله تعالى لا بسبب طلب المال والجاه فاذا رآه قبل الاسلام احجم عن قتاله واذا رآه مال الى قبول الجزية تركه واذا كسر العدو واخذ الغنائم
على وفق حكم الله تعالى والله قوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين
في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون اعلم انه تعالى لما ذكر مخازي المنافقين وذكر اعمالهم القبيحة فقال واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم
زادته هذه ايمانا واختلفوا فقال بعضهم يقول بعض المنافقين لبعض ومقصودهم تثبيت قومهم على النفاق وقال آخرون بل يقولونه لقوم من المسلمين وغرضهم صرفهم عن
الايمان وقال آخرون بل ذكروه على وجه الهزء والكل محتمل ولا يمكن حمله على الكل لان حكاية الحال لا تفيد العموم ثم انه تعالى اجاب فقال انه حصل للمؤمنين بسبب نزول
هذه السورة امران وحصل للكافرين ايضا امران اما اللذان حصلا للمؤمنين فالاول انها زادتهم ايمانا اذ لابد عنده وعند نزولها ان يقروها ويعترفوا بانها حق
من عند الله والكلام في زيادة الايمان ونقصانه قد ذكرناه في اول سورة الانفال بالاستقصاء والثاني ما يحصل لهم من الاستبشار فمنهم من حمله على ثواب الآخرة ومنهم
من حمله على ما يحصل في الدنيا من النصر والظفر ومنهم من حمله على الفرح والسرور الحاصل بسبب تلك التكاليف الزائدة من حيث انه يتوسل بها الى مزيد في الثواب ثم ذكر المنافقين
مقابلين الامرين المذكورين في المؤمنين فقال واما الذين في قلوبهم مرض يعني المنافقين فزادتهم رجسا الى رجسهم والمراد من الرجس العقائد الباطلة والاخلاق المذمومة فان كان
الاول كان المعنى انهم كانوا مكذبين بالسور النازلة قبل ذلك والآن صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة فقد انضم كفر الى كفر وان كان الثاني كان المراد انهم كانوا في الحسد
والعداوة واستنباط وجوه الكيد والمكر والآن زادت تلك الاخلاق الذميمة بسبب نزول هذه السورة والامر الثاني انهم يموتون على كفرهم فتكون هذه الحالة كالامر المضاد
للاستبشار الذي حصل للمؤمنين وهذه الحالة اسوأ واقبح من الحالة الاولى وذلك لان الحالة الاولى عبارة عن ازدياد الرجاسة وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم
عليه واحتج اصحابنا بقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم على ان بعد الايمان وبعد الكفر منه قالوا انه تعالى كان عالما بان سماع هذه السورة يورث مزيد الكفر والحسد والحقد والاعراض

في قلوبهم فكان انزال هذه السورة عليهم سببا للكفر في قلوبهم اجابوا وقالوا نزول تلك لا يوجب ذلك الزايد بدليل ان الاخرين سمعوا تلك السورة وازدادوا ايمانا فثبت ان ذلك
منهم فعلوها من قبل انفسهم قلنا انا الاثر على ان سماع هذه السورة للنفس المخصوصة الموصوفة بالخلق المعين والعادة المعينة يوجب الكفر والدليل عليه ان الانسان لو اراد ان لا يحب
الحسد لا يمكنه ذلك بل يمكنه ان يترك الافعال المشعرة بالحسد اما الحالة النفسانية المسماة بالحسد فلا يمكنه ازالتها عن نفسه وكذا القول في جميع الاخلاق فاصل الفعل غير واقع
اصل العقدة حاصل الكل اما الاخلاق فالناس فيها متفاوتون والحاصل ان النفس الطاهرة النقية عن حب الدنيا المستغرقة في حب الله تعالى والاخرة اذا سمعت السورة صار سماعها
موجبا لازدياد رغبته في الاخرة ونفرته عن الدنيا واما النفس الحريصة على الدنيا المتهالكة على لذاتها الراغبة في طيباتها الغافلة عن حب الله تعالى والاخرة اذا سمعت هذه
السورة المشتملة على الجهاد وتعريض النفس للقتل والمال للنهب ازداد كفره على كفره فثبت ان انزال هذه السورة في حق الكافر موجبا لان يزداد رجسا على رجس فكان انزالها
سعيا في تقوية الكفر في قلب الكافر وفيه دليل على انه تعالى قد يصد الانسان عن الايمان ويلقيه في الغي والكفر والله اعلم بقي في هذه الاية مباحث الاول في قوله
واذا ما انزلت سورة صلة موكدة والثاني الاستبشار استدعاء البشارة لانه كلما تذكر تلك النعمة حصلت له البشارة فهو بواسطة تجديد ذلك التذكير يطلب تجديد البشارة
الثالث قوله واما الذين في قلوبهم مرض دليل على ان الروح لها مرض وصحة فمرضها الكفر والاخلاق الذميمة وصحتها العلم والاخلاق الفاضلة والله اعلم قوله تعالى
اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون اعلم انه تعالى لما بين ان الذين في قلوبهم مرض يموتون وهم كافرون وذلك يدل على انه عذاب
الاخرة وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة اولا ترون بالتاء على الخطاب للمؤمنين والباقون بالياء خبرا عن المنافقين فعلى قراءة المخاطبة كان المعنى ان المؤمنين نبهوا عن
الاعراض والمنافقين عن النظر والتدبر ومن قرا على المغايبة كان المعنى تقريع المنافقين بالاعراض عن الاعتبار بما يحدث في حقهم من الامور الموجبة للاعتبار
المسئلة الثانية قال الواحدي قوله اولا يرون الف الاستفهام دخلت على واو العطف فهو متصل بذكر المنافقين وهو خطاب على سبيل التنبيه قال سيبويه عن الخليل في قوله
الم تر ان الله انزل من السماء ماء المعنى انتبه انزل من السماء ماء فكان كذا وكذا المسئلة الثالثة ذكروا في هذه الفتنة وجوها الاول قال ابن عباس رض يمتحنون بالمرض في كل عام مرة او
مرتين ثم لا يتوبون من ذلك النفاق ولا يتعظون بذلك المرض كما يتعظ المؤمن اذا مرض فانه عند ذلك يتذكر ذنوبه وموقفه بين يدي الله تعالى فيزيده ذلك ايمانا وخوفا من الله
فيصير ذلك سببا لاستحقاقه لمزيد الرحمة والرضوان من عند الله الثاني قال مجاهد يفتنون بالقحط والجوع الثالث قال قتادة يفتنون بالغزو والجهاد فانه تعالى امر بالغزو و
الجهاد فهم ان تخلفوا وقعوا في السنة الناس باللعن والخزي والذكر القبيح وان ذهبوا الى الغزو مع كونهم كافرين كانوا قد عرضوا انفسهم للقتل واموالهم للنهب من غير فايدة
الرابع قال مقاتل هم الذين يفضحهم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم باظهار نفاقهم وكفرهم قيل انهم كانوا يجتمعون على ذكر الرسول صلى الله عليه واله وسلم بالطعن
فكان جبريل ينزل عليه ويخبره بما قالوه وكان يذكر تلك الحادثة ويقرعهم عليها ويعظهم فما كانوا يتعظون ولا ينزجرون قوله تعالى واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم
الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون اعلم ان هذا نوع اخر من مخازي المنافقين وهو انه كلما نزلت سورة مشتملة على ذكر
المنافقين وشرح فضايحهم وسمعوها تاذوا من سماعها ونظر بعضهم الى بعض نظرا مخصوصا دالا على الطعن في تلك السورة المشتملة على فضايح المنافقين بل كانوا يستحقرون
القران فكلما سمعوا سورة استهزؤا بها وطعنوا فيها واخذوا في التغامز والتضاحك على سبيل الطعن والهزؤ ثم قال بعضهم هل يريكم من احد وهذا فيه وجوه الاول
ان ذلك النظر دال على ما في الباطن من الانكار الشديد والنفرة التامة فخافوا ان يرى احد من المسلمين تلك النظرة وتلك الاحوال الدالة على النفاق والكفر فعند ذلك قالوا هل
يراكم احد لو اطلع على هذا النظر وهذا الشكل لضركم جدا والثاني انهم كانوا اذا سمعوا تلك السورة تاذوا من سماعها وارادوا الخروج من المسجد فقال بعضهم لبعض هل يريكم
احد من وراءكم فلا تخرجوا وان كان وعلم احد فاخرجوا من المسجد لتتخلصوا عن هذا الايذاء والثالث هل يريكم من احد طلبكم ان تقولوا ان مجيه يوجب الخروج علينا من المسجد
حتى يجعل ذلك سببا للخروج من المسجد قال تعالى ثم انصرفوا يحتمل ان يكون المراد نفس خروجهم من مكان الوحي واستماع القران ويحتمل ان يراد به ثم انصرفوا عن استماع الى
الطعن فيه وان ثبتوا في مكانهم فان قيل ما التفاوت بين هذه الاية وبين الاية المتقدمة وهي قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا قلنا في تلك الاية حكى عنهم
انهم ذكروا وقوله ايكم زادته هذه ايمانا وفي هذه الاية حكى عنهم انهم اكتفوا بنظر بعضهم الى بعض على سبيل الهزؤ وطلبوا الفرار ثم قال تعالى صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون
واحتج اصحابنا به على انه تعالى صرفهم عن الايمان وصدهم عنه وهو صريح فيه قال ابن عباس رضي الله عنهما عن كل رشد وخير وقال الحسن صرف الله قلوبهم فطبع عليها بكفرهم
وقال الزجاج اضلهم الله تعالى قالت المعتزلة لو كان الله تعالى هو الذي صرفهم عن الايمان فكيف قال انى يصرفون وكيف يذمهم على الانصراف عن الايمان قال القاضي ظاهر الاية يدل
على ان هذا الصرف عقوبة لهم على انصرافهم والصرف عن الايمان لا يكون عقوبة لانه لو كان كذلك لكان كما يجوز ان يامر انبياءه باقامة الحدود يجوز ان يامرهم بصرف الناس عن الايمان
وتجويز ذلك يودي الى ان لا يوثق بما جاء به الرسول عليه الصلوة والسلم ثم قال هذا الصرف يحتمل وجهين احدهما انه تعالى صرف قلوبهم عما اوتيتم من الغم والكيد والثاني صرفهم عن
الالطاف التي يختص بها من امن واهتدى والجواب ان هذه الوجوه التي ذكرها القاضي ظاهر انها متكلفة جدا واما الوجه الصحيح الذي يشهد بصحته كل عقل سليم هو ان الفعل يتوقف على حصول
الداعي والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وحصول تلك الداعي ليس من العبد والا لزم التسلسل بل هو من الله تعالى فالعبد انما يقدم على الكفر اذا حصل في قلبه داعي الكفر
وذلك الحصول من الله تعالى واذا حصل الداعي ايضا في القلب فرجحان الايمان الى الكفر فهذا هو المراد من قوله صرف القلب وهو كلام مقرر ببرهان قطعي وهو منطبق على هذا النص فبلغ في الوضوح الى

الغايات والله اعلم ومما بقي من مباحث الاية ما نقل عن محمد بن اسحق انه قال الاقوى ان لا ينصرفوا لان الله تعالى قال ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم لكن قولوا قد قضينا الصلوة وكان المقصود
التنفير من هذه اللفظة الواردة فيما لا ينبغي والترغيب في تلك اللفظة الواردة في الخير فانه تعالى قال فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله قوله تعالى لقد جاءكم
رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم فيه مسايل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه واله وسلم ان يبلغ هذه السورة الى الخلق بما فيها من الشدة صعبة يعسر تحملها الا لمن خصه الله بالتوفيق والكرامة ختم الاية بما يوجب سهولة تحمل
تلك التكاليف وهو ان هذا الرسول صلى الله عليه واله وسلم منكم فكل ما يحصل له من العز والشرف في الدنيا فهو عايد اليكم وايضا فانه بحال يشق عليه ضرركم ويعظم رغبته في ايصال خير الدنيا
والاخرة اليكم فهو كالطبيب المشفق وكالاب الرءوف الرحيم في حقكم والطبيب المشفق ربما اقدم على علاجات صعبة يعسر تحملها والاب الرحيم ربما اقدم على تاديبات شاقة الا انه لما عرف
ان الطبيب حاذق وان الاب مشفق صارت تلك المعالجات المولمة محتملة وصارت تلك التاديبات جارية مجرى الاحسان فكذا ههنا لما عرفتم انه رسول حق من عند الله فاقبلوا
هذه التكاليف الشاقة لتفوزوا بكل خير ثم قال للرسول فان لم يقبلوها بل اعرضوا وتولوا فاتركهم ولا تلتفت اليهم وارجع في جميع امورك الى الله وقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت
وهو رب العرش العظيم وهذه الخاتمة لهذه السورة جاءت في غاية الحسن ونهاية الكمال المسئلة الثانية اعلم انه تعالى وصف الرسول صلى الله عليه واله وسلم في هذه الاية بخمسة انواع
من الصفات الصفة الاولى قوله من انفسكم وفي تفسيره وجوه الاول يريد انه بشر مثلكم لقوله تعالى اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وقوله قل انما انا بشر مثلكم والمقصود انه
لو كان من جنس الملائكة لصعب الامر بسببه على الناس على ما مر تقريره في سورة الانعام والثاني من انفسكم اي من العرب قال ابن عباس ليس في العرب قبيلة الا وقد ولدت النبي صلى الله عليه واله وسلم
بسبب الجدات مضريها وربيعيها واليمانيون منهم العدنانية والقحطانية ونظيره قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم والمقصود
منه ترغيب العرب في نصرته والقيام بخدمته كانه قيل لهم كل ما يحصل له من الدولة والعز فهو سبب لعزكم ولفخركم لانه منكم ومن نسبكم والثالث من انفسكم خطاب لاهل الحرم وذلك لان
العرب كانوا يسمون اهل الحرم اهل الله وخاصته وكانوا يخدمونهم ويقومون باصلاح مهماتهم فكانه قيل للعرب كنتم قبل مقدمه تجدون في خدمة اسلافه وابائه فلم تتكاسلون
في خدمته مع انه لا نسبة له في الشرف والنسب الى اسلافه والقول الرابع ان المقصود من ذكر هذه الصفة التنبيه على طهارته كانه قيل هو من عشيرتكم تعرفونه بالصدق والامانة والعفاف
وتعرفون كونه حريصا على دفع الافات عنكم وايصال الخيرات اليكم وارسال من هذه صفته وحالته يكون من اعظم نعم الله تعالى وقرئ من انفسكم بفتح الفاء اي من اشرفكم
وافضلكم وقيل هي قراءة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وفاطمة وعايشة رض الصفة الثانية قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم واعلم ان العزيز هو الغالب الشديد والعزة
هي الغلبة والشدة فاذا صارت مشقة الى الانسان عرف انه كان عاجزا عن دفعها اذ لو قدر على دفعها لما قصر فيه فلما كانت غالبة على الانسان فلهذا السبب اشتد على الانسان
يقال عز علي هذا واما العنت فيقال عنت الرجل يعنت عنتا اذا وقع في مشقة وشدة ولا يمكنه الخروج منها ومنه قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت وقوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم
وقال الفراء قوله ما عنتم في موضع رفع والمعنى عزيز عليه عنتكم اي شق عليه مكروهكم واولى المكاره بالدفع مكروه عقاب الله تعالى وهو انما ارسل ليدفع هذا
المكروه والصفة الثالثة قوله حريص عليكم والحرص يمتنع ان يكون متعلقا بذواتهم بل المراد حريص على ايصال الخيرات اليكم في الدنيا والاخرة واعلم ان هذا
التقرير يكون قوله عزيز عليه ما عنتم معناه شديدة معزته عن وصول شيء من افات الدنيا والاخرة اليهم وبهذا التقرير لا يحصل التكرار وقال الفراء الحريص الشحيح والمعنى شحيح عليكم
ان يدخلوا النار وهذا بعيد لانه يوجب التكرار الخالي عن الفايدة والصفة الرابعة والخامسة قوله بالمؤمنين رءوف رحيم قال ابن عباس سماه ههنا باسمين من اسمائه
بقي ههنا سؤالات السؤال الاول كيف يكون وقد كلفهم في هذه السورة بانواع من التكاليف الشاقة التي لا يقدر على تحملها الا الموفق من عند الله تعالى قلنا قد ضربنا مثلا بالطبيب
الحاذق والاب المشفق والمعنى انه انما فعل بهم ذلك حتى يتخلصوا من العقاب المؤبد السؤال الثالث على ما قال عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم والله الموفق للخيرات والمبرات
تمت سورة التوبة بتمامها سورة يونس عليه السلام ٥ بسم الله الرحمن الرحيم عن ابن عباس رض ان هذه السورة مكية الا قوله تعالى ومنهم من يؤمن به ومنهم
من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين فانها مدنية نزلت في حق اليهود قوله جل جلاله الر وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر وعاصم الر بفتح الراء
على التفخيم وقرا ابو عمرو وحمزة والكسائي ويحيى عن ابي بكر الراء على الامالة وروي عن نافع وابن عامر وحماد عن عاصم بين الفتح والكسر واعلم ان كلها لغات صحيحة
قال الواحدي الاصل ترك الامالة في هذه الكلمات نحو ما ولا لان الفاتها ليست منقلبة عن الياء واما من امال فلان هذه الالفاظ اسماء للحروف المخصوصة فقصد بذكر الامالة
التنبيه على انها اسماء للحروف المسئلة الثانية اتفقوا على ان قوله الر وحده ليس اية واتفقوا على ان طه وحده اية والفرق ان قوله الر لا يشاكل مقاطع الاي التي بعده
المستقصى في تفسير هذا النوع من الكلمات قد تقدم في اول سورة البقرة الا انا نذكر ههنا ايضا بعض ما قيل عن ابن عباس رض الر معناه انا الله ارى وقيل الر اسم من اسماء الله
وقيل الر وحم ون اسم الرحمن قوله تعالى تلك ايات الكتاب الحكيم فيه مسايل المسئلة الاولى قوله تلك يحتمل ان يكون اشارة الى ما تقدم هذه السورة من ايات
القران وايضا الكتاب الحكيم يحتمل ان يكون المراد منه غير القران كما قال تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون وقال بل هو قران مجيد في لوح محفوظ وقال وانه في ام الكتاب لدينا علي
حكيم وقال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واذا عرفت ما ذكرنا من الاحتمال فحصل ههنا وجوه اربعة الاول ان يقال المراد من لفظ تلك الاشارة الى الايات
الموجودة في هذه السورة فكان التقدير تلك الايات هي ايات الكتاب الحكيم وهو القران وذلك لانه تعالى وعد رسوله ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء ولا يغيره كرور الدهر

ان تلك الآيات الحاصلة في سورة الر هي آيات ذلك الكتاب المحكم الذي لا يمحى ولا يبدل الثاني ان يقال المراد ان تلك الآيات الموجودة في هذه السورة هي آيات الكتاب المخزون المكنون
عند الله تعالى واعلم ان على هذين القولين يكون الاشارة بقوله تلك الى آيات هذه السورة وفيه اشكال وهو ان تلك يشار بها الى الغائب وآيات هذه السورة حاضرة فكيف
يحسن ان يشار اليها بلفظ تلك واعلم ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق في تفسير قوله تعالى الم ذلك الكتاب الاحتمال الثالث والرابع ان يقال ان لفظ تلك اشارة الى ما تقدم هذه
السورة من آيات القرآن والمراد بها هي آيات القرآن الحكيم والمراد انها هي آيات ذلك الكتاب المكنون المخزون عند الله تعالى وفي الآية قولان احدهما ان يكون المراد
من الكتاب الحكيم التورية والانجيل والتقرير ان الآيات المذكورة في هذه السورة هي الآيات المذكورة في التورية والانجيل والمعنى ان القصص المذكورة في هذه السورة موافقة
للقصص المذكورة في التورية والانجيل مع ان محمدا عليه الصلوة والسلام ما كان عالما بالتورية والانجيل فحصول هذه الموافقة لا يمكن الا اذا خصه الله محمدا عليه الصلوة والسلام
بانزال الوحي عليه القول الرابع وهو قول ابي مسلم ان الر اشارة الى حروف التهجي وقوله الر تلك آيات يعني هذه الحروف هي الاشياء التي جعلت آيات وعلامات لهذا الكتاب الذي
وقع التحدي فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بالوصف المعجز والا لكان اختصاصه بهذا النظم دون كلام سائر الناس القادرين على اللفظ بهذه الحروف محالا والله اعلم
المسألة الثالثة في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه الاول ان الحكيم هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة الثاني ان يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به قال الاعشى
وغريبة تأتي الملوك حكيمة قد قلتها ليقال من ذا قالها الثالث قال الاكثرون الحكيم بمعنى الحاكم فعيل بمعنى فاعل دليله قوله تعالى وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فالكتاب
كالحاكم في الاعتقادات بتمييز حقها من باطلها وفي الافعال بتمييز صوابها عن خطائها وكالحاكم على ان محمدا صادق في دعوى النبوة لان الكرة الاعظمة لرسولنا ليست الا القرآن
الرابع الحكيم بمعنى المحكم والاحكام معناه المنع من الفساد فيكون المراد منه انه لا يمحوه الماء ولا تحرقه النار ولا تغيره الدهور والمراد منه براءته عن الكذب والتناقض
الخامس قال الحسن وصف الكتاب بالحكيم لانه حكم فيه بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ونهى فيه عن الفحشاء والمنكر والبغي وحكم فيه بالجنة لمن اطاعه وبالنار لمن عصاه فعلى
هذا الحكيم يكون بمعنى المحكوم فيه السادس ان الحكيم في اللغة عبارة عن الذي يفعل الحكمة والصواب فكان وصف القرآن به مجازا ووجه المجاز هو انه يدل على هذه المعاني
فصار كانه هو الحكيم في نفسه قوله تعالى أكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون ان هذا لساحر مبين
ان كفار قريش تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالرسالة والوحي فانكر الله تعالى عليهم ذلك التعجب اما بيان ان الكفار تعجبوا من هذا التخصيص فلوجوه الاول قوله تعالى
وانطلق الملأ منهم ان امشوا واصبروا على آلهتكم ان هذا لشيء يراد وانهم بلغوا في الجهالة الى ان تعجبوا من كون الله تعالى واحدا لا جرم ان تعجبوا من تخصيص الله محمدا بالوحي
والرسالة الثاني ان اهل مكة كانوا يقولون ان الله تعالى ما وجد رسولا الى خلقه الا يتيم ابي طالب الثالث انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم
وبالجملة فهذا التعجب يحتمل وجهين احدهما ان يتعجبوا من ان يجعل الله بشرا رسولا كما حكي عن الكفار انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني ان لا يتعجبوا من ذلك بل يتعجبوا من
تخصيص محمد عليه الصلوة والسلام بالوحي والنبوة مع كونه فقيرا يتيما فهذا بيان ان الكفار تعجبوا من ذلك واما بيان ان الله تعالى انكر عليهم هذا التعجب فهو قوله في هذه الآية
أكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم فان قالوا أكان للناس لفظ استفهام ومعناه الانكار لان يكون ذلك عجبا فما الدليل على انه لا يجب ان يتعجب منه قلنا انما وجب انكار هذا التعجب
لوجوه الاول انه تعالى مالك الخلق وملك لهم والمالك هو الذي له الامر والنهي والاذن والمنع ولا بد من ايصال تلك التكاليف الى اولئك المكلفين بواسطة بعض العباد واذا كان
الامر كذلك كان ارسال الرسول امرا غير ممتنع بل كان مجوزا في العقول الثاني انه تعالى خلق الخلق للاشتغال بالعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ثم انه تعالى كمل عقولهم ومكنهم من الخير والشر ثم علم تعالى ان عبادة الا يشتغلون
بما كلفوا به الا اذا ارسل اليهم رسولا ومنبها فعند هذا وجب في الفضل والكرم والرحمة ان يرسل اليهم ذلك الرسول واذا كان ذلك واجبا فكيف يتعجب منه الثالث ان ارسال الرسل
امر ما اخلى الله تعالى شيئا من الازمنة من وجود المكلفين عنه كما قال تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فكيف يتعجب منه مع انه قد سبقه النظير ويؤكده قوله تعالى
ولقد ارسلنا نوحا الى قومه وسائر قصص الانبياء عليهم السلام الرابع انه تعالى انما ارسل رسولا عرفوا نسبه وعرفوا كونه امينا بعيدا عن انواع التهم والاكاذيب
ملازما للصدق والعفاف ثم انه كان اميا لم يخالط اهل الاديان وما قرأ كتابا اصلا والبتة ثم انه مع ذلك كان يتلو عليهم اقاصيصهم ويخبرهم عن وقائعهم وذلك
يدل على كونه صادقا مصدقا عند الله ويزيل التعجب وهو المراد من قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا الخامس قوله او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على
رجل منكم السادس ان هذا التعجب اما ان يكون من ارسال الله رسولا من البشر او سلموا انه لا تعجب في ذلك وانما تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالوحي والرسالة اما الاول
فبعيد لان العقل شاهد بان مع حصول التكليف لا بد من منبه ورسول يعرفهم تمام ما يحتاجون اليه في اديانهم كالعبادة وغيرها واذا ثبت هذا فنقول الاولى
ان يبعث اليهم من كان من جنسهم ليكون سكونهم اليه اكمل والفهم به اقوى كما قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين
لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا واما الثاني فبعيد لان محمدا عليه السلام كان موصوفا بصفات الخير والتقوى والاصابة وما كانوا يعيبونه الا بكونه فقيرا يتيما وهذا في غاية
البعد لان الله تعالى غني عن العالمين ولا يمكن ان يكون الفقر سببا لنقصان الحال عنده كما قال تعالى وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى فثبت ان تعجب الكفار من
تخصيص محمد بالوحي والرسالة كلام فاسد المسألة الثانية الهمزة في قوله أكان لانكار التعجب من هذا التعجب واوحينا اسم كان وعجبا خبره وقرأ ابن مسعود عجب فجعله اسما وهو نكرة والخبر

خبرا وهو معرفة لقوله يكون مزاجها عسل وماء والاجود ان يكون تامة وان اوحينا بدلا من عجبا المسألة الثالثة انه تعالى قال أكان للناس عجبا ولم يقل أكان عند الناس عجبا والفرق
ان قوله أكان للناس عجبا معناه انهم جعلوه لانفسهم اعجوبة يتعجبون منها وينصبونه وعينوه لهم حتى اطروا الاستهزاء والتعجب اليه وليس في قوله أكان عند الناس عجبا هذا المعنى
المسألة الرابعة ان مع الفعل في قوله ان اوحينا اليه في تقدير المصدر وهو اسم كان وخبره هو قوله عجبا وانما قدم الخبر على المبتدأ ههنا لانهم يقدمون الاهم والمقصود
قوله عجبا بالانكار في هذه الآية انما هو تعجبهم واما ان في قوله ان انذر الناس فهي المفسرة لان الايحاء فيه معنى القول ويجوز ان يكون مخففة من الثقيلة واصله انه انذر الناس على
معنى ان الشان انذر الناس المسألة الخامسة انه تعالى لما بين انه اوحى الى رسوله بين بعده تفصيل ما اوحى اليه وهو الانذار والتبشير اما الانذار فللكفار والفساق ليرتدعوا
بسبب ذلك الانذار عن فعل ما لا ينبغي واما التبشير فلاهل الطاعة لتقوى رغبتهم فيها وانما قدم الانذار على التبشير لان التخلية مقدمة على التحلية وازالة ما لا ينبغي مقدمة في الرتبة
على فعل ما ينبغي المسألة السادسة قوله قدم صدق فيه اقوال لاهل اللغة واقوال للمفسرين اما قول اهل اللغة فقد نقل الواحدي في البسيط منها وجوها قال الليث
وابو الهيثم القدم السابقة والمعنى انه قد سبق لهم عند الله خير قال ذو الرمة وانت امرؤ من اهل بيت دعامة لهم قدم معروفة ومفاخر وقال احمد بن يحيى
كلما قدمت من خير وقال ابن الانباري كانه عن العمل الذي يتقدم فيه ولا يقع فيه تأخر ولا ابطاء واعلم ان السبب في اطلاق لفظ القدم على هذه المعاني ان السعي
والسبق لا يحصل الا بالقدم فسمي المسبب باسم السبب كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد فان قيل فما الفائدة في اضافة القدم الى الصدق في قوله قدم صدق قلنا الفائدة فيه التنبيه على
زيادة الفضل وانه من السوابق العظيمة وقال بعضهم المراد مقام صدق واما المفسرون فلهم اقوال فبعضهم حمل قدم صدق على الاعمال الصالحة وبعضهم حمله على
الثواب ومنهم من حمله على شفاعة محمد عليه الصلوة والسلام واختار ابن الانباري هذا الثاني وانشد صل لذي العرش واتخذ قدما تنجيك يوم العثار والزلل المسألة السابعة
ان الكافرين لما جاءهم رسول منهم فانذرهم وبشرهم واتاهم من عند الله بما هو اللائق بحكمته وفضله قالوا متعجبين ان هذا لساحر مبين اي ان هذا الذي يدعي انه رسول
ساحر وابتدأ بقوله قال الكافرون على تقدير فلما انذرهم قال الكافرون وهذا شيء عجب قال القفال واضمار هذا غير قليل في القرآن المسألة الثامنة قرأ ابن كثير وعاصم وحمزة
والكسائي ان هذا لساحر والمراد منه محمد والباقون لسحر والمراد به القرآن واعلم ان وصف الكفار للقرآن بكونه سحرا يدل على عظم محل القرآن عندهم وكونه معجزا
فانه تعذر عليهم فيه المعارضة فاحتاجوا الى هذا الكلام واعلم ان اقدامهم على وصف القرآن بكونه سحرا يحتمل ان يكونوا ذكروه في معرض الذم ويحتمل ان يكونوا ذكروه
في معرض المدح فلهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم ارادوا به انه كلام مزخرف حسن الظاهر ولكنه باطل في الحقيقة ولا حاصل له وقال آخرون ارادوا
به انه لكمال فصاحته وتعذر مثله جار مجرى السحر واعلم ان هذا الكلام لما كان في غاية الفساد لم يذكر جوابه وانما قلنا انه في غاية الفساد لانه عليه السلام كان منهم ونشأ
بينهم وما غاب عنهم وما خالط احدا سواهم وما كان مكة بلد العلماء والاذكياء حتى يقال انه تعلم السحر منهم او تعلم العلوم والكثيرة منهم فقدر على الاتيان بمثل هذا
القرآن واذا كان الامر كذلك كان حمل القرآن على السحر كلاما في غاية الفساد فلهذا السبب لم يذكر جوابه والله اعلم قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه افلا تذكرون اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم تعجبوا
من الوحي والبعث والرسالة ثم انه تعالى ازال ذلك التعجب بانه لا يبعد البتة في ان يبعث خالق الخلق اليهم رسولا يبشرهم على الاعمال الصالحة بالثواب وعلى الاعمال الباطلة بالعقاب
كان هذا الجواب انما يتم ويكمل باثبات امرين احدهما ان لهذا العالم الها قادرا قاهرا نافذ الحكم بالامر والنهي والتكليف والثاني انه اثبات الحشر والنشر والبعث والقيمة
حتى يحصل الثواب والعقاب اللذان اخبر الانبياء عليهم السلام عن حصولهما فلا جرم انه سبحانه ذكر في هذا الموضع ما يدل على تحقيق هذين المطلوبين اما الاول وهو اثبات الالهية فقوله
ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض واما الثاني فقوله اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا فثبت ان هذا الترتيب في غاية الحسن والكمال المسألة الثانية قد ذكرنا في هذا الكتاب وفي الكتب العقلية ان الدليل الدال على وجود الصانع تعالى
اما الامكان واما الحدوث وكلاهما اما في الذوات واما في الصفات فتكون مجموع الطرق الدالة على وجود الصانع اربعة وهي امكان الذوات وامكان الصفات وحدوث
الذوات وحدوث الصفات ثم هذه الاربعة تعتبر تارة في العالم العلوي وهو عالم السموات والكواكب وتارة في عالم السفلي والاغلب من الدلائل المذكورة في الكتب
الالهية التمسك بامكان الصفات وحدوثها وتارة في احوال العالم العلوي وتارة في احوال العالم السفلي والمذكور في هذا الموضع هو التمسك بامكان الاجرام العلوية في مقاديرها
وصفاتها وتقريره من وجوه الاول ان اجرام الافلاك لا شك انها مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى كان الامر كذلك كانت لا محالة محتاجة الى الخالق المقدر اما بيان المقام الاول
فهو ان اجرام الافلاك لا شك انها قابلة للقسمة الوهمية وقد دللنا في الكتب العقلية على ان كل ما كان قابلا للقسمة الوهمية فانه يكون في نفسه مركبا من الاجزاء والابعاض وقد دللنا على ان الذي
يقوله الفلاسفة من ان الجسم قابل للقسمة ولكنه في نفسه شيء واحد كلام فاسد باطل فثبت بما ذكرنا ان اجرام الافلاك مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى واذا ثبت هذا وجب افتقارها
الى خالق ومدبر وذلك لانها لما تركبت فقد وقع بعض تلك الاجزاء في داخل ذلك الجرم وبعضها حصلت على سطحها وتلك الاجزاء متساوية في الطبع والماهية والفلاسفة مراده
الجسم قابل للقسمة ولكنه في نفسه شيء واحد كلام فاسد باطل فثبت بما ذكرنا ان اجرام الافلاك مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى واذا ثبت هذا وجب افتقارها الى خالق ومدبر وذلك لانها
لما تركبت فقد وقع بعض تلك الاجزاء في داخل ذلك الجرم وبعضها حصلت على سطحها وتلك الاجزاء متساوية في الطبع والماهية والفلاسفة اعترفوا بصحة هذه المقدمة
حيث قالوا انها بسائط ويمتنع كونها مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع واذا ثبت هذا فنقول حصول بعضها في الداخل وبعضها في الخارج امر ممكن الحصول والثبوت يجوز ان ينقلب الظاهر باطنا والباطن ظاهرا

في الآية مسائل
المسألة الأولى

واذا كان الامر كذلك وجب افتقار هذه الاجزاء الى مدبر في حال تركيبها قادر وخص بعضها بالداخل وبعضها بالخارج فدل هذا على ان الافلاك في تركيبها واشكالها وصفاتها الى مدبر
عليم حكيم الوجه الثاني في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله القادر ان نقول لحركات هذه الافلاك لها بداية ومتى كان الامر كذلك امتنع استغناء هذه الافلاك في
حركاتها الى محرك مدبر قادر قاهر اما المقام الاول فالدليل على صحته ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال وهذه الماهية تقتضي المسبوقية بالحالة المنتقل عنها والازل ينافي المسبوقية
بالغير فكان الجمع بين الازل والحركة محالا فثبت ان لحركات الافلاك اولا واذا ثبت هذا وجب انتهاء هذه الاجرام الفلكية كانت معدومة في الازل ثم ان كانت موجودة لكنها
كانت واقفة ساكنة وما كانت متحركة وعلى هذا التقدير فلحركاتها اول وبداية واما المقام الثاني فهو انه لما كان الامر كذلك وجب افتقارها الى مدبر قاهر قادر فالدليل عليه
ان الامر كذلك فالدليل عليه ان ابتداء هذه الاجرام بالحركة في ذلك الوقت المعين دون ما قبله ودون ما بعده لا بد ان يكون لتخصيص مخصص وترجيح مرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون
موجبا بالذات والاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله المختار سواء اجزاء الظاهر انه ليس لان الفلك الآخر واجزاء الفلك الآخر حاصل فيه لا في الفلك الاول فاختصاص كل واحد
منها بتلك الاجزاء امر ممكن ولا بد من مرجح وعود التقدير الاول فيه فهذا تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية السؤال الاول ان كلمة الذي كلمة
وضعت للاشارة الى شيء مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كما اذا قيل لك من زيد فتقول الذي ابوه منطلق فهذا التعريف انما يحسن لو كان كون ابيه منطلقا امرا معلوما
عند السامع فههنا لما قال ان ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام معلوما فهذا انما يحسن لو كان كونه تعالى خالقا للسماوات والارض في ستة ايام معلوما عند
السامع والعرب ما كانوا عالمين بذلك فكيف يحسن هذا التعريف وجوابه ان يقال هذا الكلام مشهور عند اليهود والنصارى لانه مذكور في اول ما يزعمون انه هو التوراة فكان
ذلك مشهورا عندهم والعرب كانوا يخالطونهم فالظاهر انهم ايضا سمعوه منهم فلهذا السبب حسن هذا التعريف السؤال الثاني ما الفائدة في بيان الايام التي خلقها فيه والجواب انه تعالى قادر على
خلق جميع العالم في اقل من لمحة والدليل عليه ان العالم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى والجزء الذي لا يتجزى لا يمكن ايجاده الا دفعة لانا لو فرضنا ان ايجاده انما يحصل في زمان فذلك الزمان
منقسم لا محالة الى آنات متعاقبة فهل حصل شيء من ذلك الايجاد في الان الاول او لم يحصل فان لم يحصل منه شيء في الان الاول فهو خارج عن مدة الايجاد وان حصل في ذلك الان
الايجاد شيء وحصل في الان الثاني ايجاد شيء اخر فهما ان كانا جزئين من ذلك الجزء الذي لا يتجزى فيكون الجزء الذي لا يتجزى لا يمكن الا في ان واحد وكذلك القول في ايجاد جميع الاجزاء
فثبت انه تعالى قادر على ايجاد جميع العالم دفعة واحدة ولا شك ايضا انه تعالى قادر على ايجاده وتكوينه على التدريج فاذا ثبت هذا فنقول ههنا مذهبان الاول قول اصحابنا
وهو انه تعالى يحسن منه كل ما اراد ولا يعلل شيء من افعاله بشيء من الحكم والمصالح وعلى هذا التقدير يسقط قول من يقول لم خلق العالم في ستة ايام وما خلقه في لحظة
واحدة لانا نقول كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يعلل شيء من احكامه ولا من افعاله بعلة فسقط هذا السؤال والقول الثاني قول المعتزلة وهو انهم يقولون يجب ان تكون افعاله
مشتملة على المصالح والحكم فعند هذا قال القاضي لا يبعد ان يكون خلق الله تعالى السماوات والارض في هذه المدة المخصوصة ادخل في الاعتبار في حق بعض
المكلفين ثم قال القاضي فان قيل فمن المعتبر وما وجه الاعتبار ثم اجاب وقال اما المعتبر فهو انه لا بد من مكلف او غير مكلف من الحيوان خلقه الله تعالى قبل خلق السماوات والارض
او معهما والا لكان خلقهما عبثا فان قيل فهلا جاز ان يخلقهما لاجل حيوان يخلقه من بعد قلنا انه تعالى لا يخاف الفوت وانه يجوز ان يتقدم خلق ما لا ينتفع به احد لاجل حيوان
سيحدث بعد ذلك وانما يصح منا ذلك في مقدمات الامور لانا نخشى الفوت ونخاف العجز والقصور قال واذا ثبت هذا فقد صح ما روي في الخبر ان خلق الملائكة والجن كان سابقا
على خلق السماوات والارض فان قيل وكيت الملائكة لا بد لهم من مكان فكيف يمكن وجودهم بلا مكان قلنا الذي يقدر على تسكين العرش والسماوات والارض في امكنتها كيف
يعجز عن تسكين الملائكة في حيزها بقدرته وحكمته واما وجه الاعتبار في ذلك فهو انه لما حصل هناك معتبر لم يمتنع ان يكون اعتباره بمشاهدته حالا بعد حال اقوى لان الدليل
على ان ما يحدث على هذا الوجه فانه يدل على انه حادث من فاعل حكيم واما المخلوق دفعة واحدة فانه لا يدل على ذلك السؤال الثالث هل هذه الايام كايام الدنيا او كما روي عن
ابن عباس انه قال انها ستة ايام من ايام الاخرة كل يوم منها الف سنة مما تعدون والجواب قال القاضي الظاهر انه تعريف لعباده مدة خلقه لهما ولا يجوز ان يكون ذلك الا المدة
هذه الايام المعلومة ولقائل ان يقول لما وقع التعريف بالايام المذكورة في التوراة والانجيل وكان المذكور هناك ايام الاخرة لا ايام الدنيا لم يكن ذلك قادحا في صحة التعريف
السؤال الرابع هذه الايام انما تقدر بحسب طلوع الشمس وغروبها وهذا التعريف قبل خلقهما فكيف يعقل هذا التعريف والجواب التعريف يحصل بانه وقع حدوث السماوات
والارض في مدة لو حصل هناك افلاك دائرة وشمس وقمر لكانت تلك المدة مساوية لستة ايام ولقائل ان يقول فهذا يقتضي حصول مدة قبل خلق العالم يحصل فيها حدوث
العالم وذلك يوجب قدم المدة وجوابه ان تلك المدة غير موجودة بل هي مفروضة موهومة والدليل عليه ان تلك المدة المعينة حادثة وحدوثها لا يحتاج الى مدة اخرى والا لزم
اثبات زمن لا نهاية له وذلك محال وكان ما نقول في حدوث المدة فنحن نقول في حدوث العالم السؤال الخامس ان اليوم قد يراد به اليوم مع الليلة وقد يراد به النهار وحده
فما المراد بهذه الاية ايهما والجواب الغالب في اللغة انه يراد باليوم اليوم بليلته واعلم **المسألة الرابعة** اما قوله ثم استوى على العرش ففيه مباحث الاول ان هذا
يوهم كونه تعالى مستقرا على العرش والكلام المستقصى فيه مذكور في سورة طه وفي سورة الاعراف ولكنا نكتفي ههنا بنكتة وجيزة فنقول هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها
ويدل عليه وجوه الاول ان الاستواء على العرش معناه كونه معتمدا عليه بحيث لولا العرش لسقط ونزل كما انا اذا قلنا ان فلانا مستو على سريره فانا نفهم منه هذا المعنى الا ان
اثبات هذا المعنى يقتضي كونه تعالى محتاجا الى العرش وانه لولا العرش لسقط ونزل وذلك محال لان المسلمين اطبقوا على ان الله هو الممسك للعرش والحافظ ولا يقول احد ان العرش

هو الممسك

هو الممسك لله والحافظ له الثاني ان قوله ثم استوى على العرش يدل على انه قبل ذلك ما كان مستويا عليه وذلك يدل على انه تعالى يتغير من حال الى حال ومن كان كذلك كان محدثا وذلك باطل بالاتفاق
الثالث انه لما حدث الاستواء في ذلك الوقت فهذا يقتضي انه تعالى قبل هذا الوقت كان مضطربا متحركا وذلك من صفات المحدثات الرابع ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى
انما استوى على العرش بعد ان خلق السماوات والارض لان كلمة ثم تقتضي التراخي وذلك يدل على انه تعالى كان قبل خلق العرش غنيا عن العرش فاذا خلق العرش امتنع ان ينقلب
حقيقته وذاته من الاستغناء الى الحاجة فوجب ان يبقى بعد خلق العرش غنيا عن العرش ومن كان كذلك امتنع ان يكون مستقرا على العرش فثبت بهذه الوجوه
ان هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في اثبات المكان والجهة لله تعالى **المسألة الخامسة** اتفق المسلمون على ان فوق السماوات
جسما عظيما هو العرش اذا ثبت هذا فنقول العرش المذكور في هذه الاية هل المراد منه ذلك العرش او غيره فيه قولان الاول وهو الذي اختاره ابو مسلم الاصفهاني انه ليس المراد
من قوله ثم استوى على العرش انه لما خلق السماوات والارض سطحها ورفع سمكها فان كل بناء فانه يسمى عرشا وبانيه عارشا قال الله تعالى ومن الشجر ومما يعرشون اي يبنون
وقال في صفة القرية فهي خاوية على عروشها والمراد ان تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وقيام سقوفها وقال وكان عرشه على الماء اي بناؤه وانما ذكر الله تعالى ذلك لانه
اعجب في القدرة فالباني يبني البناء بعيدا من الماء على الارض الصلبة لئلا يتهدم والله سبحانه بنى السماوات والارض على الماء ليعرف العقلاء قدرته وكمال جلالته و
الاستواء على العرش هو الاستعلاء عليه بالقهر والدليل عليه قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه ثم
قال ابو مسلم فثبت ان اللفظ يحتمل هذا الذي ذكرناه فنقول وجب حمل اللفظ عليه ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء والدليل عليه هو ان الاستدلال على وجود
الصانع تعالى يجب ان يحصل بشيء معلوم مشاهد والعرش الذي في السماء ليس كذلك واما اجرام السماوات والارض فهي مشاهدة محسوسة فكان الاستدلال باحوالها
على وجود الصانع الحكيم جائزا حسنا صوابا ثم قال ومما يؤكد ذلك ان قوله تعالى خلق السماوات والارض في ستة ايام اشارة الى تخليق ذواتها وقوله ثم استوى على العرش
يكون اشارة الى تسطيحها وتشكيلها بالاشكال الموافقة لمصالحها وعلى هذا الوجه تصير هذه الاية موافقة لقوله سبحانه ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها
فسواها فذكر اولا انه بناها وذكر ثانيا انه رفع سمكها فسواها وكذا ههنا ذكر بقوله خلق السماوات والارض انه خلق ذواتها ثم ذكر بقوله ثم استوى على العرش انه
تصدى على تسويتها وتسطيحها وتشكيلها بالاشكال الموافقة لها والقول الثاني وهو القول المشهور لجمهور المفسرين ان المراد من العرش المذكور في هذه الاية الجسم العظيم الذي
في السماء وهؤلاء قالوا ان قوله ثم استوى على العرش لا يمكن ان يكون معناه انه خلق العرش بعد خلق السماوات والارض بدليل انه تعالى قال في اية اخرى وكان عرشه على الماء و
ذلك يدل على ان وجود العرش سابق على خلق السماوات والارض بل يجب تفسير هذه الاية بوجه اخر وهو ان يكون المراد ثم يدبر الامر ثم يستوي على العرش والقول الثالث المراد
بالعرش الملك يقال فلان ثل عرشه اي ملكه فقوله ثم استوى على العرش المراد انه تعالى لما خلق السماوات والارض واستدارت الافلاك والكواكب وحصل بسبب دورانها
الفصول الاربعة والاحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوان ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات والحاصل ان العرش كناية عن الملك وملك
الله تعالى عبارة عن وجود مخلوقاته ووجود مخلوقاته انما حصل بعد خلق السماوات والارض لا جرم صح ادخال حرف ثم الذي يفيد التراخي على الاستواء على العرش والله
اعلم **المسألة السادسة** اما قوله يدبر الامر فمعناه انه يقضي ويقدر على حسب مقتضى الحكمة ويفعل ما يفعله المصيب في افعاله الناظر في ادبار الامور وعواقبها لئلا يدخل
في الوجود ما لا ينبغي والمراد من الامر الشان يعني يدبر احوال الخلق واحوال ملكوت السماوات والارض فان قيل ما موقع هذه الجملة قلنا قد دل بكونه خالقا للسماوات والارض في ستة ايام
وبكونه مستويا على العرش على نهاية العظمة وغاية الجلالة ثم اتبعها بهذه الجملة ليدل بها على انه لا يحدث في العالم العلوي ولا في العالم السفلي امر من الامور ولا حادث من الحوادث
الا بتقديره وقضائه وحكمه فيصير ذلك دليلا على نهاية القدرة والحكمة والعلم والاحاطة والتدبير وانه سبحانه مبدئ جميع الممكنات واليه منتهى سلسلة الحاجات
اما قوله تعالى ما من شفيع الا من بعد اذنه ففيه قولان الاول وهو المشهور ان المراد ان تدبير الاشياء وصنعها لا يكون لشفاعة شفيع وتدبير مدبر ولا يستجرئ احد ان يشفع اليه
في شيء الا بعد اذنه لانه اعلم بموضع الحكمة والصواب فلا يجوز لهم ان يسالوه ما لا يعلمون انه صواب وصلاح فان قيل كيف يليق ذكر الشفيع بصفة مبدأ الخلق وانما
يليق ذكره باحوال القيامة والجواب من وجوه الاول ما ذكره الزجاج وهو ان الكفار الذين كانوا مخاطبين بهذه الاية كانوا يقولون ان الاصنام شفعاؤنا عند الله فالمراد
منه الرد عليهم في هذا القول وهو كقوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا الوجه الثاني وهو انه يمكن ان يقال انه تعالى لما بين
كونه الها للعالم مستقلا بالتصرف فيه من غير شريك ولا منازع بين امر المبدا بقوله يدبر الامر وبين حال المعاد بقوله ما من شفيع والوجه الثالث يمكن ايضا ان يقال
انه تعالى وضع تدبير الامور في اول خلق العالم على احسن الوجوه واقربها من رعاية المصالح مع انه ما كان هناك شفيع يشفع في تحصيل طلب المصالح فدل هذا على انه اله
العالم ناظر لعباده يحسن اليهم مدبر لخلقه والراحة بهم ولا حاجة في كونه كذلك الى حضور شفيع يشفع فيه والقول الثاني في تفسير هذا الشفيع ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني
فقال الشفيع ههنا هو الثاني وهو مأخوذ من الشفع الذي يخالف الوتر كما يقال الزوج والفرد فمعنى الاية خلق السماوات والارض وحده ولا حي معه ولا شريك يعينه
ثم خلق الملائكة والجن والبشر وهو المراد من قوله الا من بعد اذنه اي لم يحدث احد ولم يدخل في الوجود الا من بعد ان قال له كن حتى كان وحصل واعلم انه تعالى لما بين هذه الدلائل
شرح بعده الاقوال ختمها بعد ذلك بقوله ذلكم الله ربكم فاعبدوه ومعنا بذلك ان العبادة لا تصلح الا لله ومنها على انه سبحانه هو المستحق لجميع العبادات لاجل انه هو المنعم

بجميع النعم التي ذكرها ووصفها ثم قال بعده افلا تذكرون والمراد منه التنبيه على التفكر في مخلوقات الله تعالى والاستدلال بها على جلالته وعزته وعظمته اعلى المراتب واكمل الدرجات قوله تعالى

إليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون

اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على اثبات المبدأ اردفه بما يدل على القول بالمعاد وفيه مسائل المسألة الاولى في بيان ان انكار الحشر والنشر ليس من المعلوم البديهية وبيانه من وجوه

الاول ان العقلاء اختلفوا في وقوعه وجوزه وقال بامكانه عالم من الناس وهم ارباب الملل والديانات وما كان معلوم الامتناع بالبديهة امتنع وقوع الاختلاف

فيه الثاني انا اذا رجعنا الى عقولنا السليمة وعرضنا عليها ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا ايضا عليها هذه القضية لم نجد العقل في قوة الامتناع مثل القضية الاولى الثالث

انا ان قلنا بثبوت النفس الناطقة او لا نقول به فان قلنا به فقد زال الاشكال بالكلية فانه كما لا يمتنع تعلق هذه النفس بالبدن في المرة الاولى لم يمتنع تعلقها بالبدن مرة

اخرى وان انكرنا القول بالنفس فالاحتمال ايضا قائم لانه لا يبعد ان يقال انه تعالى يركب تلك الاجزاء المتفرقة تركيبا ثانيا ويخلق الانسان الاول مرة اخرى الرابع انه تعالى

ذكر امثلة كثيرة دالة على امكان الحشر والنشر ونحن نجمعها ههنا فالمثال الاول انا نرى الارض خاشعة وقت الخريف ونرى اليبس مستوليا عليها بسبب شدة الحر ثم انه تعالى ينزل

المطر عليها وقت الربيع فيصير بعد ذلك متحلية بالازهار العجيبة والانوار الغريبة كما قال تعالى والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به

الارض بعد موتها كذلك النشور وثانيها قوله تعالى وترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وثالثها قوله الم تر ان الله

انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما ان في ذلك لذكرى لاولي الالباب والمراد كونه منبها على

امر المعاد ورابعها قوله تعالى ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره كلا لما يقض ما امره فلينظر الانسان الى طعامه وقال صلى الله عليه وآله وسلم اذا رأيتم الربيع فاذكروا النشور

ولم تحصل المشابهة بين النشور وبين الربيع الا من الوجه الذي ذكرناه المثال الثاني انا نجد كل واحد منا في نفسه من الزيادة والنمو بسبب السمن ومن النقصان والذبول بسبب الهزال

ثم انه قد يعود الى حالته الاولى بالسمن واذا ثبت هذا فنقول فلم يمتنع ان يكون بعضه لم يمتنع ايضا ان يكون كله ولما ثبت ذلك ظهر ان الاعادة غير ممتنعة واليه الاشارة

بقوله سبحانه وننشئكم فيما لا تعلمون يعني انه سبحانه لما كان قادرا على انشاء ذواتكم اولا ثم على انشاء اجزائكم حال حياتكم ثانيا شيئا فشيئا من غير ان تكونوا عالمين بوقت القيمة

المثال الثالث انه تعالى لما كان قادرا على ان يخلقنا ابتداء من غير مثال سبق فلأن يكون قادرا على ايجادنا مرة اخرى مع سبق الايجاد الاول كان اولى وهذا الكلام قرره تعالى في آيات كثيرة

منها في هذه الآية وهو قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون ورابعها قوله تعالى أفعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد وخامسها قوله تعالى أيحسب

الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى الى قوله أليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وسادسها قوله تعالى يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله

ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور فاستشهد تعالى في هذه الآية على صحة الحشر بامور الاول انه

استدل بالخلق الاول على امكان الخلق الثاني وهو قوله ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب كانه تعالى يقول لما حصل الخلق الاول بانتقال هذه الاجسام من حال الى حال اخرى

فلم لا يجوز ان يحصل الخلق الثاني بعد تغيرات كثيرة واختلافات متعاقبة والثاني انه تعالى شبهها باحياء الارض الميتة والثالث انه تعالى هو الحق وانما يكون كذلك لو كان

القادر تام العلم والحكمة فهذه هي الوجوه المستنبطة من هذه الآية على امكان الحشر والنشر الآية التاسعة في هذا الباب قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر

في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة المثال الرابع انه تعالى لما قدر على تخليق ما هو اعظم من ابدان الناس فكيف يقال انه لا يقدر على اعادتها فان من كان الفعل

الصعب والكبير عليه سهلا فلأن يكون الفعل السهل الحقير عليه سهلا كان اولى وهذا المعنى مذكور في آيات كثيرة منها قوله تعالى او لم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم

يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى وثانيها قوله تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها المثال الخامس الاستدلال بحصول اليقظة بعد النوم على جواز الحشر والنشر

فان النوم اخو الموت واليقظة شبيهة بالحياة بعد الموت قال تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم ذكر عقيبه امر الموت والبعث فقال وهو

القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال في آية اخرى الله يتوفى الانفس حين موتها

والتي لم تمت في منامها الى قوله ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون والمراد منه الاستدلال بحصول هذه الاحوال على صحة البعث والحشر والنشر المثال السادس ان الاحياء بعد

الموت لا يستنكر الا من حيث انه يحصل الضد بعد حصول الضد الا ان ذلك غير مستنكر في قدرة الله تعالى لانه لما جاز حصول الموت عقيب الحياة فكيف يستبعد حصول الحياة

مرة اخرى بعد الموت فان حكم الضدين واحد فقال تعالى مقررا لهذا المعنى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين وايضا نجد النار مع حرها ويبسها تتولد من الشجر الاخضر

فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون فكذا ههنا فهذا جملة الكلام في بيان ان القول بالمعاد وحصول الحشر والنشر غير مستبعد في العقول

المسألة الثانية في اقامة الدلالة على ان المعاد حق واجب اعلم ان الامة فريقان منهم من يقول يجب عقلا ان يكون اله العالم رحيما عادلا منزها عن الايلام والاضرار الا لمنافع

اجل واعظم منها ومنهم من ينكر هذه القاعدة ويقول لا يجب على الله تعالى شيء اصلا بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اما الفريق الاول فقد احتجوا على وجوب المعاد من وجوه

الحجة الاولى انه تعالى خلق الخلق واعطاهم عقولا بها يميزون بين الحسن والقبيح واعطاهم قدرة بها يقدرون على الخير والشر واذا ثبت هذا فمن الواجب في حكمة الحكيم

ان يمنع الخلق عن شتم الله وذكره بالسوء وان يمنعهم عن الجهل والكذب وايذاء الانبياء والصالحين من خلقه ومن الواجب في حكمته ان يرغبهم في الطاعات والخيرات والحسنات فانه

لو لم يمنع عن تلك القبائح ولم يرغب في هذه الخيرات قدح ذلك في كونه محسنا ناظرا لعباده ومن المعلوم ان الترغيب في الطاعات لا يمكن الا بربط الثواب بفعلها والزجر عن القبائح

لا يمكن الا بربط العقاب بفعلها وذلك الثواب المرغب فيه والعقاب المهدد به غير حاصل في دار الدنيا فلا بد من دار اخرى يحصل فيها هذا الثواب وهذا العقاب وهو المطلوب والا لزم

كونه تعالى كاذبا وانه باطل وهذا هو المراد من الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي في الترغيب

في فعل الخيرات وفي الردع عن المنكرات ما اودع الله في العقول من تحسين الخيرات وتقبيح المنكرات ولا حاجة مع ذلك الى الوعد والوعيد سلمنا انه لا بد من الوعد والوعيد لكن لم

لا يجوز ان يقال الغرض منه مجرد الترغيب والترهيب ليحصل به نظام العالم كما قال تعالى ذلك الذي يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون فاما ان يفعل ذلك تعالى فما الدليل عليه

قوله انه لو لم يفعل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد لصار كلامه كذبا فنقول الستم تخصصون اكثر عمومات القرآن لقيام الدلالة على وجوب ذلك التخصيص فان كان هذا كذبا وجب

فيما يحكمون من تلك التخصيصات ان يكون كذبا سلمنا انه لا بد وان يفعل الله ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الثواب والعقاب عبارة عما يصل الى الانسان من انواع

الراحات واللذات ومن انواع الآلام والاسقام واقسام الغموم والهموم والجواب عن السؤال الاول ان العقل وان كان يدعو الى فعل الخير وترك الشر الا ان الهوى والنفس

يدعوان الى الانهماك في الشهوات الجسمانية واللذات الحرامية واذا حصل هذا التعارض فلا بد من مرجح ومعاضد كامل وما ذاك الا ترتيب الوعد والوعيد والثواب والعقاب على

الفعل والترك والجواب عن السؤال الثاني انه اذا جوز الانسان حصول الخلف من الله تعالى فيه لا يحصل من الوعد رغبة ولا من الوعيد رهبة لان السامع يجوز كونه كذبا والجواب عن

السؤال الثالث ان العبد ما دام حياته في الدنيا فهو كالاجير المشتغل بالعمل والاجير حال اشتغاله بالعمل لا يجوز الاجر بكماله اليه لانه اذا

اخذه فانه لا يجتهد في العمل واما اذا كان محل اخذ الاجر هو دار الآخرة كان الاجتهاد في العمل اشد واكمل وايضا نرى في هذه الدنيا ان اهل الناس واعلمهم مبتلى بانواع الغموم

والهموم والاحزان واجهلهم وافسقهم في اعظم اللذات والمسرات فعلمنا ان دار الجزاء يمتنع ان تكون هي هذه الدار ولا بد من دار اخرى ومن حياة اخرى ليحصل فيها الجزاء

الحجة الثانية ان صريح العقل يوجب في حكمة الحكيم ان يفرق بين المحسن والمسيء وان لا يجعل من كفر وجحد بمنزلة من اطاعه ولما وجب اظهار هذه التفرقة اما ان يكون في دار

الدنيا او في دار الآخرة والاول باطل لانا نرى الكفار والفساق في الدنيا في اعظم الراحات ونرى العلماء والزهاد بالضد ولهذا المعنى قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة

واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فثبت انه لا بد من هذه الدار دار اخرى وهو المراد من الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ليجزي الذين آمنوا وعملوا

الصالحات بالقسط ايضا وهو المراد بقوله تعالى في سورة طه ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وبقوله تعالى في سورة ص ام نجعل الذين آمنوا وعملوا

الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار فان قيل لم انكرتم ان يقال انه تعالى لا يفصل بين المحسن والمسيء في الثواب والعقاب كما لم يفصل بينهما في حسن الصورة

وكثرة المال والجواب ان هذا الذي ذكرتم مما يقوي دليلنا فانه ثبت في صريح العقل وجوب هذه التفرقة وثبت انه لم يحصل هذا التفريق في الدنيا بل كان الامر على الضد فانا نرى العالم

الزاهد في اشد البلاء ونرى الكافر الفاسق في اعظم النعم فعلمنا انه لا بد من دار اخرى يظهر فيها هذا التفاوت وايضا لا يبعد ان يقال انه تعالى علم ان هذا الزاهد العالم لو

اعطاه ما دفع الى الكافر والفاسق لطغى وبغى وآثر الحياة الدنيا وان ذلك الكافر الفاسق لو زاد عليه في التضييق لزاد في الشر واليه الاشارة بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده

لبغوا في الارض الحجة الثالثة انه تعالى كلف عبيده بالعبودية فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشيء فلا بد وان يجعله فارغ البال منتظم الاحوال

حتى يمكنه الاشتغال باداء العبادات فوجب القطع بحصول دار الثواب والعقاب لينتظم احوال العالم حتى يقدر المكلف باداء تلك التكاليف فان الناس جبلوا على طلب اللذات

وتحصيل الراحات لانفسهم فلو لم يكن لهم زاجر من خوف المعاد لوقع الهرج والمرج ولعظمت الشرور ولا يتفرغ المكلف للاشتغال باداء العبودية فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه

يكفي في بقاء نظام العالم مهابة الملوك وسياستهم وايضا فاذا لم يعلمون انهم لو حكموا بحسن الهرج والمرج لانقلب الامر عليهم ولقدر غيرهم على قتلهم واخذ اموالهم فلهذا

المعنى يحترزون عن اثارة الفتن والجواب ان مجرد مهابة السلاطين لا يكفي في ذلك لان السلطان اما ان يكون قد بلغ في القدرة والقوة الى حيث لا يخاف من الرعية واما ان يكون

خائفا منهم فان كان لا يخاف الرعية مع انه لا خوف له من المعاد فحينئذ يقدم على الظلم والايذاء على افحش الوجوه لان الرغبة النفسانية قائمة ولا رادع له في الدنيا ولا في الآخرة واما ان

كان خائفا من الرعية فحينئذ الرعية لا يخافون منه خوفا شديدا فلا يصير ذلك رادعا لهم عن القبائح والظلم فثبت ان نظام العالم لا يتم ولا يكمل الا بالرغبة في المعاد والرهبة عنه الحجة الرابعة

ان السلطان القاهر اذا كان له جمع من العبيد وكان بعضهم قويا وبعضهم ضعيفا وجب على ذلك السلطان ان كان ناظرا رحيما ناظرا لهم مشفقا عليهم ان ينتصف للمظلوم

الضعيف من الظالم القادر القوي فان لم يفعل ذلك كان راضيا بذلك الظلم والرضا بالظلم لا يليق بالرحيم الناظر المحسن واذا ثبت هذا فنقول انه سبحانه سلطان قادر

قاهر حكيم منزه عن الظلم والعبث فوجب ان ينتصف للمظلومين من الظالمين وهذا الانتصاف لم يحصل في هذه الدار لان المظلوم قد يبقى في غاية الذلة والمهانة والظالم

في غاية العز والقدرة فلا بد من دار اخرى يظهر فيها هذا العدل وهذا الانصاف وهذه الحجة ايضا يصلح جعلها تفسيرا لهذه الآية التي نحن في تفسيرها فانه لو لم يقل انه تعالى

لا يقدر الظالم عن الاقدار على العدل والطاعة فلو لم يقدره الله تعالى على الظلم كان قد عجزه عن فعل الخيرات والطاعات وذلك لا يليق بالحكيم فوجب في العقل اقداره على الظلم

والعدل ثم انه تعالى ينتقم للمظلوم من الظالم الحجة الخامسة انه تعالى خلق هذا العالم وخلق كل من فيه من الناس فاما ان يقال انه تعالى خلقهم لا لمنفعة ولا لمصلحة او يقال خلقهم

لمصلحة ومنفعة والاول لا يليق بالرحيم والكريم والثاني وهو ان يقال انه خلقهم لمقصود ومصلحة وخير فتلك الخير والمصلحة اما ان يحصل في هذه الدنيا او في الدار الآخرة والاول باطل

من وجهين الاول ان لذات العالم جسمانية لا حقيقة لها الا ازالة الالم وازالة الالم امر عدمي وهذا العدم كان حاصلا حال كون كل واحد من الخلايق معدوما فوجب ان لا يبقى للمخلوق فرق
والثاني ان لذات هذا العالم ممزوجة بالالام ومحن الدنيا طافحة بالرزايا والافات والبليات واللذة فيها كالقطرة في البحر فعلمنا ان الدار التي يصل فيها الى الخلق تلك الراحات المخصوصة
دار اخرى سوى دار الدنيا فان قالوا اليس الله تعالى يولم اهل النار باشد العقاب لاجل مصلحة والحكمة قلنا الفرق ان ذلك الضرب ضرب مستحق على اعمالهم واما
الضرب الحاصل في الدنيا بغير مستحق فوجب ان يعقبه خيرات عظيمة ومنافع جابرة لتلك المضار السالفة والا لزم ان يكون الفاعل شريرا موذيا وذلك ينافي كونه ارحم
الراحمين واكرم الاكرمين الحجة السادسة لو لم يحصل للانسان معاد لكان الانسان اخس من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف واللازم باطل والملزوم مثله بيان
الملازمة ان مضار الانسان في الدنيا اكثر من جميع مضار الحيوانات فان ساير الحيوانات قبل وقوعها في الالام والاسقام يكون فارغة البال طيبة النفس لانه ليس لها
فكر وتامل اما الانسان فانه بسبب ما حصل له من العقل يتفكر ابدا في الاحوال الماضية والاحوال المستقبلة فيحصل له بسبب اكثر الاحوال الماضية انواع من الحزن والاسف
ويحصل له بسبب اكثر الاحوال الاتية انواع من الخوف لانه لا يدري انه كيف يحدث الاحوال فثبت ان حصول العقل للانسان سبب لحصول المضار العظيمة في الدنيا والالام النفسانية
الشديدة القوية واما اللذات الجسمانية فهي مشتركة بين الناس وبين ساير الحيوانات لان السرقين في مذاق الجعل طيب كما ان اللوزينج في مذاق الانسان طيب اذا ثبت هذا فنقول
لو لم يحصل للانسان معاد به يكمل حاله ويظهر سعادته لوجب ان يكون كمال العقل سببا لمزيد الهموم والغموم والاحزان من غير جابر يجبره ومعلوم ان كل ما كان كذلك فانه
يكون سببا لمزيد الخسة والدناءة والشقاوة والنقص الخالية عن المنفعة فثبت ان لولا حصول سعادة الاخروية لكان الانسان اخس الحيوانات حتى الخنافس والديدان
ولما كان ذلك باطلا قطعا علمنا انه لا بد من الدار الاخرة وان الانسان خلق للاخرة لا للدنيا وانه يكتسب موجبات السعادات الاخروية فلهذا السبب كان العاقل العقل شريفا
الحجة السابعة انه تعالى قادر على ايصال النعم الى عبده على وجهين احدهما ان يكون النعم المشوبة بالافات والاحزان خالصة عنها فلما انعم الله علينا في الدنيا بالمرتبة الاولى وجب
ان ينعم علينا بالمرتبة الثانية في دار اخرى اظهارا لكمال القدرة والرحمة والحكمة فهناك ينعم على المطيعين ويعفو عن المذنبين ويزيل الغموم والهموم والشهوات والشبهات الذي
هذر ذلك ويقوي هذا الكلام ان الانسان حين كان جنينا في بطن امه كان في اضيق المواضع واشدها عفونة وفسادا ثم اذا خرج من بطن امه كانت الحالة الثانية اطيب
اشرف من الحالة الاولى ثم عند ذلك يوضع في المهد ويشد يمينا وشمالا وينتقل من تناول اللبن الى تناول الاطعمة الطيبة وهذه الحالة لا شك انها اطيب من الحالة الثانية
ثم انه بعد ذلك يصير اميرا نافذ الحكم على الخلق او عالما مشرفا على حقايق الاشياء ولا شك ان هذه الحالة الرابعة اطيب واشرف من الحالة الثالثة واذا ثبت هذا وجب بحكم هذا الاستقراء
ان يكون الحالة الحاصلة بعد الموت اشرف واكمل وابهج واعلى من اللذات الجسمانية والخيرات الجسمانية الحجة الثامنة طريقة الاحتياط فانا اذا امنا بالمعاد وتاهبنا
فان كان هذا المذهب حقا فقد نجونا وهلك المنكر وان كان باطلا لم يضرنا هذا الاعتقاد غاية ما في الباب ان يقال فوتنا هذه اللذات الجسمانية الا انا نقول يجب ان لا نبالي
انه لا يبالي بفواتها لامرين احدهما انها في غاية الخساسة لانه مشترك فيها من الخنافس والديدان والكلاب والثاني انها منقطعة سريعة الزوال والفناء فثبت ان الاحتياط
ليس الا في الايمان بالمعاد ولهذا قال الشاعر شعر قال المنجم والطبيب كلاهما ۞ لا يحشر الاموات قلت اليكما ۞ ان صح قولكما فلست بخاسر ۞ او صح قولي فالخسار عليكما
الحجة التاسعة اعلم ان الحيوان ما دام يكون حيوانا فانه ان قطع منه شيء مثل ظفر او شعر فانه يعود ذلك الشيء وان خرج اندمل ويكون الدم جاريا في عروق
اعضائه جريان الماء في عروق الشجر واغصانه ثم اذا مات انقلبت هذه الاحوال فان قطع منه شيء من شعر او ظفر لم ينبت وان خرج لم يندمل ولم يلتحم وبات الدم
في عروقه ثم بالاخرة يؤول حاله الى الفساد والانحلال ثم اذا نظرنا الى الارض وجدناها شبيهة بهذه الصفة فانا نراها في زمان الربيع يقوم عنها وتربو
وينجذب الماء الى اغصان الاشجار وعروقها والماء في الارض بمنزلة الماء الجاري في بدن الحيوان ثم يخرج ازهارها وانوارها وثمارها كما قال تعالى فاذا انزلنا عليها
الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وبعض نباتها اذا خلف نبت مكانه اخر مثله وان قطع غصن من اغصان الشجرة اخلف وان خرج التام وهذه الاحوال شبيهة بالاحوال
التي ذكرناها للحيوان ثم اذا جاء الشتاء واشتد البرد غارت مياهها وجفت رطوباتها وفسدت بقولها ولو قطعنا غصنا من شجرة ما اخلف فكانت هذه الاحوال شبيهة
بالموت بعد الحيوة ثم انا نرى الارض في الربيع الثاني يعود الى تلك الحيوة فاذا عقلنا هذه المعاني في احدى الصورتين فلم لا نعقل مثله في الصورة الثانية بل نقول
ان الانسان اشرف من ساير الحيوانات والحيوان اشرف من النبات وهو اشرف من الجمادات فاذا حصلت هذه في الارض فلم لا يجوز حصولها في الانسان فان قالوا ان اجساد الحيوانات
تتفرق وتتمزق بالموت واما الارض فليست كذلك والجواب ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر باق وان لم نقل بهذا المذهب فهو عبارة عن اجزاء اصلية باقية من
اول العمر الى اخر العمر وهي باقية بعد فناء البدن وتلك الاجزاء باقية فظهر هذا السوال الحجة العاشرة لا شك ان كون الحيوان انما يتولد من النطفة انما اجتمع من الحيوان
جميعه بدليل عند انفصال النطفة يحصل الضعف والفتور في جميع البدن ثم ان مادة تلك النطفة جميعه بدليل ان عند انفصال النطفة انما يتولد من الاغذية الا كل
وتلك الاغذية انما تولدت من الاجزاء العنصرية وتلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها واقطارها انها اجتمعت فتولد منها حيوان او نبات فاكله
الانسان فتولد منه دم فتوزع ذلك الدم على اعضائه فتولد منها هذا الانسان فثبت ان الاجزاء التي منها تولد بدن الانسان كانت متفرقة في الجبال والبحار واوج الهواء
اجتمعت بالطريق المذكور فتولد منها هذا البدن فاذا مات تفرقت تلك الاجزاء على مثال التفرق الاول فاذا ثبت هذا فنقول وجب القطع ايضا بانه لا يمتنع ان يجتمع مرة اخرى ثم

مثال الاجتماع الاول وايضا فلولا المني لما وقع في رحم الام فقد كان قطرة صغيرة ثم تولد منه بدن الانسان وتعلقت الروح به حال ما كان ذلك البدن في غاية الصغر ثم ان البدن
لا شك انه كان في غاية الرطوبة ولا شك انه يتحلل منه اجزاء كثيرة بسبب عمل الحرارة الغريزية فيها وايضا فتلك الاجزاء البدنية الباقية ابدا في طول العمر في التحلل ولولا ذلك
لما حصل الجوع ولما حصلت حالة الجوع ولما حصلت الحاجة الى الغذاء مع انا نقطع بان هذا الانسان الشيخ هو عين ذلك الانسان الذي كان في بطن امه ثم انفصل وكان طفلا
ثم شابا فثبت ان الاجزاء البدنية دائمة التحلل وان الانسان هو بعينه فوجب القطع بان الانسان اما ان يكون جوهرا مفارقا مجردا او جسما نورانيا لطيفا مع كل هذا
البدن وان كان الامر كذلك فعلى التقديرين لا يمتنع عوده الى الجنة مرة اخرى ويكون هذا الانسان القاهر عين الاول فثبت ان القول بالمعاد حق صدق الحجة الحادية عشر
ما ذكره الله تعالى في قوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين واعلم ان قوله تعالى خلقناه من نطفة اشارة الى ما ذكرناه في الحجة العاشرة من ان تلك الاجزاء
كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها فجمعها الله تعالى وخلق من تركيبها هذا العالم الحيواني والذي يقويه قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم
جعلناه نطفة في قرار مكين وكان تفسير هذه الاية انما يصح بالوجه الذي ذكرناه وهو ان السلالة من الطين يكون منها نبات الارض ثم ان ذلك النبات ياكله ويتولد منه
الدم ثم الدم ينقلب نطفة فبهذا الطريق ينتظم ظاهر الاية ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذا المعنى حكى الكلام وهو قوله قال من يحيي العظام وهي رميم ثم انه تعالى بين امكان هذا
المذهب واعلم ان اثبات امكان الشيء لا يعقل الا بطريقين احدهما ان يقال لما ان ما هو اعظم منه واعلى حالا منه ممكن فهو ايضا ممكن ثم انه تعالى ذكر الطريق الاول اولا فقال قل
يحييها الذي انشاها اول مرة ثم فيه دقيقة وهي ان قوله يحييها اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو بكل شيء عليم اشارة الى كمال العلم ومنكر الحشر والنشر لا ينكرونه الا لجهلهم
بهذين الاصلين لانهم تارة يقولون انه تعالى موجب بالذات والموجب بالذات لا يصح فيه القصد الى التكوين وتارة يقولون انه يمتنع كونه عالما بالجزئيات فيمتنع منه تمييز بدن زيد عن
اجزاء بدن عمرو ولما كانت شبهة الفلاسفة مستخرجة من هذين الاصلين لا جرم كلما ذكر الله تعالى مسألة المعاد اردفها بتقرير هذين الاصلين ثم انه تعالى ذكر بعده الطريق
الثاني وهو الاستدلال بالاعلى على الادنى فقرره من وجهين الاول ان الحيوة لا تحصل الا بالحرارة والرطوبة والتراب بارد يابس فحصلت المضادة بينهما الا ان نقول الحرارة
النارية اقوى في صفة الحرارة الغريزية فلما لم يمتنع تولد الحرارة النارية الاقوى في صفة الحرارة الغريزية فلما لم يمتنع تولد الحرارة النارية عن الشجر الاخضر مع كمال ما بينهما من المضادة
فكيف يمتنع حدوث الحرارة الغريزية في جرم التراب الثاني قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم يعني لما سلمتم انه تعالى هو الخالق للافلاك والكواكب
فكيف سلمتم الامتناع من كونه قادرا على الحشر ثم انه حسم هذه الشبهات بقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد ان تخليقه وتكوينه لا يتوقف على حصول الالات
والادوات ونطفة الاب ورحم الام والدليل عليه انه خلق الاب الاول لا عن اب سابق عليه فدل على كونه سبحانه غنيا في الخلق والايجاد والتكوين عن الوسايط والالات
ثم قال سبحانه فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وهو المعنى المذكور في هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات
بالقسط الحجة الثانية عشر دلت الدلايل على ان العالم محدث ولا بد له من محدث قادر ويجب ان يكون عالما لان الفعل المحكم المتقن لا يصدر الا من العالم ويجب ان يكون غنيا
عنها والا لكان قد خلقها في الازل وهو محال فثبت ان لهذا العالم الها قادرا عالما غنيا ثم لو تاملنا في انه هل يجوز في حق هذا الكريم الغني عن الكل ان يهمل عبيده ويتركهم
سدى ويجوز لهم ان يكذبوا عليه ويبيح لهم ان يشتموه ويجحدوا ربوبيته وياكلوا نعمته ويعبدوا الجبت والطاغوت ويجعلوا لله اندادا ولا يكون له امر ونهي ووعد
ووعيد فههنا حكمت بديهة العقل بان هذه المعاني لا يليق الا بالسفيه الجاهل البعيد عن الحكمة القريب من العبث فحكمنا لاجل هذه المقدمة ان له امرا ونهيا ثم
تاملنا فقلنا هل يجوز ان يكون له امر ونهي مع انه لا يكون له وعد ووعيد فحكم صريح العقل بان ذلك غير جائز لانه لو لم يقرن الامر بالوعد بالثواب ولم يقرن النهي
بالوعيد بالعقاب لما تاكد الامر والنهي ولم يحصل المقصود فثبت انه لا بد من وعد ووعيد ثم تاملنا فقلنا هل يجوز ان يكون له وعد ووعيد ثم لا يفي بوعده لاهل
الثواب ولا بوعيده لاهل العقاب فقلنا ان ذلك لا يجوز لانه لو جاز ذلك لما حصل الوثوق بوعده ووعيده وهذا يوجب ان لا يبقى فايدة في الوعد والوعيد فعلمنا
انه لا بد من تحقيق الثواب والعقاب ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالحشر والبعث وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فهذه مقدمات يتعلق بعضها
بالبعض كالسلسلة متى صح بعضها صح كلها ومتى فسد بعضها فسد كلها فدل امعان النظر على حدوث العالم ودل حدوث العالم على وجود الصانع الحكيم الغني
ودل ذلك على وجود الامر والنهي ودل ذلك على وجود الحشر والنشر فان لم يثبت الحشر ادى ذلك الى بطلان جميع المقدمات المذكورة ولزم انكار العلوم البديهية وانكار
العلوم النظرية القطعية فثبت انه لا بد لهذه الاجساد البالية والعظام النخرة والاجزاء المتفرقة المتمزقة من البعث بعد الموت ليصل المحسن الى ثوابه والمسيء الى عقابه
فان لم يحصل الالهية لم يحصل هذه التغيرات في العالم وهذه الحجة هي المراد من الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط
هذا كله تقرير اثبات المعاد على ان لهذا العالم الها رحيما ناظرا محسنا الى العباد اما الفريق الثاني الذين لا يعللون افعال الله تعالى برعاية المصالح فطريقهم الى
اثبات المعاد قالوا المعاد امر جائز الوجود والانبياء اخبروا عنه فوجب القول بصحته اما بيان الامكان فهو مبني على مقدمات ثلثة اولها البحث عن حال النفس
فنقول الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس او عن البدن فان كان عبارة عن النفس وهو القول الحق فنقول لما كان تعلق النفس بالبدن في المرة الاولى جائزا
كان تعلقها بالبدن في المرة الثانية يجب ان يكون جائزا وهذا الكلام لا يختلف سواء قلنا النفس عبارة عن جوهر مجرد او قلنا انه جسم لطيف سار في هذا البدن باق في جميع احوال

البدن مصون عن التحلل والتبدل واما ان كان الانسان عبارة عن البدن وهذا القول ابعد الاقاويل فنقول ان تالف تلك الاجزاء على الوجه المخصوص في المرة الاولى
كان ممكنا فوجب ان يكون في المرة الثانية ممكنا ايضا فثبت ان عود الحيوة الى البدن مرة اخرى ممكن في نفسه واما المقدمة الثانية فهي في بيان ان اله العالم قادر مختار
لا علة موجبة وان هذا القادر قادر على كل الممكنات واما المقدمة الثالثة ان اله العالم عالم بجميع الجزئيات فلا جرم اجزاء بدن زيد وان اختلطت باجزاء التراب
والبحار الا انه تعالى لما كان عالما بالجزئيات امكنه تمييز بعضها عن البعض ومتى ثبتت هذه المقدمات الثلث لزم القطع بان الحشر والنشر ممكن في نفسه واذا ثبت هذا الامكان
فنقول دل الدليل على صدق الانبياء عليهم السلام وهم قطعوا بوقوع هذا الممكن فوجب القطع بوقوعه والا لزم تكذيبهم وذلك باطل بالدلائل الدالة على صدقهم فهذا خلاصة
ما وصل اليه عقلنا في تقرير المعاد والله اعلم **المسئلة الثانية** في الجواب عن شبهات المنكرين للحشر والنشر الشبهة الاولى قالوا لو بدلت هذه الدار بدار اخرى لكانت تلك
الدار اما ان تكون مثل هذه الدار او شرا منها او خيرا منها فان كان الاول كان التبديل عبثا وان كان شرا منها كان التبديل سفها وان كان خيرا منها ففي اول الامر هل كان قادرا على
خلق ذلك الاجود او ما كان قادرا عليه فان كان قادرا عليه ثم تركه وفعل الارذل كان ذلك سفها فان قلنا انه ما كان قادرا عليه ثم صار قادرا عليه فقد انتقل من
العجز الى القدرة او من الجهل الى الحكمة وان ذلك على خالق العالم محال والجواب انه لم لا يجوز ان يقال تقديم هذه الدار على تلك الدار هو المصلحة لان الكمالات النفسانية
الموجبة للسعادة الاخروية لا يمكن تحصيلها الا في هذه الدار ثم عند حصول هذه الكمالات كان البقاء في هذه الدار سببا للفساد والحرمان عن الخيرات الشبهة الثانية
قالوا حركات الافلاك مستديرة والمستدير لا ضد له فلا يقبل الفساد والجواب انا ابطلنا هذه الشبهة في الكتب الفلسفية فلا حاجة الى الاعادة والاصل في ابطال هذه
الشبهات ان نقيم الدلالة على ان اجرام الافلاك مخلوقة ومتى ثبت ذلك ثبت كونها قابلة للعدم والتفرق والتمزق ولهذا السر انه تعالى بدا في هذه السورة بالدلالة على
حدوث الافلاك ثم اردفه بما يدل على صحة القول بالمعاد والله اعلم بالصواب الشبهة الثالثة الانسان عبارة لا عن هذا البدن ثم هو ليس عبارة عن هذه الاجزاء كيف
كانت لان هذه الاجزاء كانت موجودة قبل حدوث هذا الانسان مع انا نعلم ان هذا الانسان ما كان موجودا وايضا اذا احرق هذا الجسد فانه يبقى تلك الاجزاء البسيطة من
الارض والماء والهواء والنار وما كان عبارة عن هذا الانسان العاقل الناطق فثبت ان تلك الاجزاء انما تكون هذا الانسان العاقل الناطق على تاليف مخصوص وصورة
مخصوصة فاذا مات الانسان وتفرقت اجزاؤه فقد عدمت تلك الصورة والاعراض وعود المعدوم محال وعلى هذا التقرير فانه يمتنع عود بعض الاجزاء المعتبرة في حصول
هذا الانسان فوجب ان يمتنع عوده بعينه مرة اخرى والجواب انه لم قلتم ان هذا الانسان المعين عبارة عن هذا الجسد المشاهد بل هو عبارة عن النفس سواء قلنا النفس
انه جوهر مفارق مجرد او قلنا انه جسم مخصوص لطيف قابل لهذا الجسد مصون عن التغير الشبهة الرابعة اذا اكل انسان انسانا واغتذى به انسان اخر فيلزم ان يعاد تلك الاجزاء
في بدن كل واحد منهما وذلك محال والجواب عن هذه الشبهة ايضا مبنية على ان الانسان المعين عبارة عن مجموع هذا البدن وقد بينا انه باطل بل الحق انه عبارة عن النفس
سواء قلنا النفس جوهر مجرد او اجسام لطيفة مشاكلة للجسد وهي يسميها المتكلمون بالاجزاء الاصلية وهذا اخر البحث العقلي عن مسئلة المعاد والله اعلم **المسئلة الثالثة**
اليه مرجعكم جميعا فيه ابحاث البحث الاول ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهره يقتضي ان يكون الله سبحانه مختصا بجهة وحيز حتى يصح ان يقال اليه يرجع الخلق والجواب عنه
من وجوه ١ انا اذا قلنا النفس جوهر مجرد فالسؤال زائل ٢ ان يكون المراد ان مرجعكم الى حيث لا حاكم سواه ٣ ان المراد مرجعهم الى حيث حصل الوعد بالمجازاة البحث الثاني
ظواهر الايات الكثيرة يدل على ان الانسان عبارة عن النفس لا عن البدن ويدل ايضا على ان النفس كانت موجودة قبل البدن اما ان الانسان شيء غير هذا البدن فلقوله
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء فالحاصل من العلم الضروري بان بدن المقتول ميت والنص دل على انه حي فوجب ان يكون حقيقة شيئا مغايرا لهذا
البدن الميت وايضا قال تعالى في صفة نزع الارواح من الكفار اخرجوا انفسكم واما ان النفس كانت موجودة قبل البدن فلان قوله تعالى في هذه الاية اليه مرجعكم يدل على ذلك
قلنا لان الرجوع الى الموضع انما يحصل لو كان ذلك الشيء قد كان هناك قبل ذلك ونظيره قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وقوله ثم
ردوا الى الله مولاهم الحق البحث الثالث المرجع بمعنى الرجوع وجميعا نصب على الحال اي ذلك الرجوع يحصل حال الاجتماع وهذا يدل على انه ليس المراد من هذا المرجع
الموت وانما المراد منه القيامة البحث الرابع قوله اليه مرجعكم يفيد الحصر وانه لا رجوع الا الى الله لا حكم الا حكمه ولا نافذ الا امره واما قوله وعد الله حقا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
قوله وعد الله مصدر مؤكد لقوله اليه مرجعكم وقوله حقا مصدر مؤكد لقوله وعد الله فهذه التاكيدات قد اجتمعت في هذا الحكم
المسئلة الثانية قرئ وعد الله على لفظ الفعل واعلم انه تعالى لما اخبر عن وقوع الحشر والنشر ذكره بعده ما يدل على كونه في نفسه ممكن الوجود ثم ذكر بعده ما يدل على وقوعه
اما ما يدل على وقوعه واما ما يدل على امكانه في نفسه فهو قوله تعالى انه يبدؤ الخلق ثم يعيده وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** تقرير هذا الدليل انه تعالى بين بالدليل كونه خالقا
للافلاك والارضين ويدل ايضا خالقا لكل ما في هذا العالم من الجمادات والمعادن والنبات والحيوان والانسان وثبت في العقل ان كل من كان قادرا على شيء وكان
قادرا ... ممتنع الزوال وكان عالما بجميع المعلومات فانه يمكنه اعادته بعينه فدل هذا على انه تعالى قادر على اعادة الانسان بعد موته **المسئلة الثانية** اتفق المسلمون على
انه تعالى قادر على اعدام اجساد العالم واختلفوا في انه تعالى هل يعدمها ام لا فقال قوم انه تعالى يعدمها واحتجوا بهذه الاية وذلك لانه تعالى حكم على جميع المخلوقات بانه
يعيدها فوجب ان يعدم الاجسام ايضا واعادتها لا يمكن الا بعد اعدامها والا لزم ايجاد الموجود وهو محال ونظيره قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدانا اول

علم

خلق نعيده فحكم بان الاعادة تكون مثل الابتداء ثم ثبت بالدليل انه تعالى انما يخلقها في الابتداء من العدم فوجب ان يقال انه تعالى يعيدها ايضا من العدم والله اعلم
المسئلة الثالثة في هذه الاية اضمار كانه قال يبدؤ الخلق ليامرهم بالعبادة ثم يعيده ... ذلكم الله ربكم فاعبدوه وحيث ذكر الامانة لا بد ذكر الادلة
الدالة عليها **المسئلة الرابعة** قرأ بعضهم انه يبدؤ الخلق بالكسر وبعضهم بالفتح قال الزجاج من كسر الهمزة فعلى الاستيناف وفي الفتح وجهان الاول ان يكون التقدير اليه
مرجعكم جميعا لانه يبدؤ الخلق ثم يعيده والثاني ان يكون التقدير وعد الله وعدا بدأ الخلق ثم اعادته وقرئ يبدئ حقا انه يبدئ الخلق كقولك حقا ان زيدا
منطلق ومن فتحها فالمعنى اليه مرجعكم جميعا لانه بدأ الخلق اما قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط فاعلم ان المقصود منه اقامة الدلالة
على انه لا بد من حصول الحشر والنشر حتى يحصل الفرق بين المحسن وبين المسيء وحتى يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي وقد سبق الاستقصاء في تقرير هذا الدليل
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الكعبي اللام في قوله ليجزي الذين آمنوا يدل على انه تعالى خلق العباد للثواب والرحمة ايضا فانه تعالى ادخل لام التعليل على الثواب واما العقاب
فما ادخل فيه لام التعليل بل قال والذين كفروا لهم شراب من حميم وذلك يدل على انه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب وذلك يدل على انه ما اراد منهم الكفر وما خلقهم
منهم الكفر البتة والجواب انا بينا ان لام التعليل في افعال الله محال لانه تعالى لو فعل فعلا لعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم قدم الفعل وان كانت حادثة لزم
التسلسل وهو محال **المسئلة الثانية** قال الكعبي ايضا هذه الاية تدل على انه لا يجوز من الله ان يبتدئ خلقهم في الجنة لانه لو حسن ايصال تلك النعم اليهم من غير واسطة خلقهم
في هذا العالم ومن غير واسطة تكليفهم لما كان خلقهم وتكليفهم معللا بايصال تلك النعم فظاهر الاية يدل على ذلك والجواب عنه انا
على صحة تعليل احكام الله تعالى وهذا باطل سلمنا صحته الا ان كلامه انما يصح لو عللنا ابتداء الخلق واعادته بهذا المعنى وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال انه
يبدأ الخلق لمحض التفضل ثم انه تعالى يعيدهم لغرض ايصال نعم الجنة اليهم وعلى هذا التقدير فسقط كلامه اما قوله تعالى بالقسط ففيه وجهان الاول بالقسط بالعدل وهو
متعلق بقوله ليجزي والمعنى ليجزيهم بقسط وفيه سؤالات السؤال الاول ان القسط اذا كان مفسرا بالعدل فالعدل هو الذي يكون لا زائدا ولا ناقصا وذلك يقتضي انه
تعالى لا يزيد على ما يستحقونه باعمالهم ولا يعطيهم شيئا على سبيل التفضل ابتداء والجواب الثواب عندنا ايضا محض التفضل وايضا فهب انه يساعد على حصول الاستحقاق
الا ان لفظ القسط لا يدل عليه السؤال الثاني لم خص المؤمنين بالقسط مع انه تعالى يجازي الكافرين ايضا بالقسط والجواب ان تخصيص المؤمنين بذلك يدل على مزيد
العناية في حقهم وعلى كونهم مخصوصين بمزيد الاحتياط الوجه الثاني في تفسير الاية ان يكون المعنى ليجزي الذين آمنوا بقسطهم وبما اقسطوا وعدلوا ولم يظلموا
انفسهم حين آمنوا وعملوا الصالحات لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والعصاة ايضا ظلموا انفسهم قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه وهذا الوجه اقوى
لانه في مقابلة قوله بما كانوا يكفرون واما قوله تعالى والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي الحميم الذي
اسخن بالنار حتى انتهى حره فقال حممت الماء اي سخنته احمه فهو حميم ومنه الحمام **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على انه لا واسطة بين ان يكون المكلف مؤمنا
وبين ان يكون كافرا لانه تعالى اقتصر في هذه الاية على ذكر هذين القسمين واجاب القاضي عنه بان ذكر هذين الفريقين لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه قوله
تعالى والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع ولم يدل على عدم القسم الرابع بل نقول في مثل ذلك ويذكر
المقصود او الاكثر ويترك ما عداه اذا كان قد بين في موضع اخر وقد بين الله تعالى حال القسم الثالث في سائر الآيات والجواب انه يقول انما يترك القسم الذي يجري مجرى
النادر ومعلوم ان الفساق اكثر من اهل الطاعات فكيف يجوز ترك ذكرهم في هذا الباب واما قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فانما ترك ذكر القسم الرابع و
الخامس لان اقسام ذوات الارجل كثيرة فكان ذكرها باسرها موجبا للاطناب بخلاف هذه المسئلة فانه ليس هاهنا الا القسم الثالث وهو الفاسق الذي يزعم الخصم انه لا
مؤمن ولا كافر فظهر الفرق والله اعلم قوله تعالى **هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله
ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما ذكر الدلائل على الالهية ثم فرع عليها صحة القول بالحشر والنشر عاد مرة اخرى
الى ذكر الدلائل الدالة على الالهية المتقدمة في اثبات التوحيد والالهية هي التمسك بخلق السموات والارض وهذا النوع الاخر اشارة الى التمسك باحوال الشمس
والقمر وفي هذا الدليل اشارة الى ما يوكد الدليل الدال على صحة الحشر والنشر بناء على انه لا بد من ايصال الثواب الى اهل الطاعة وايصال العقاب الى اهل الكفر وانه يجب في
الحكمة تمييز المحسن على المسيء ثم انه تعالى ذكر في الاية انه جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل ليتوصل المكلف بذلك الى معرفة السنين والحساب فيمكنه ترتيب مهمات معاشه
من الزراعة والحراثة واعداد مهمات الشتاء والصيف وكانه تعالى يقول تمييز المحسن على المسيء والمطيع على العاصي اوجب في الحكمة من تعليم احوال الشهور والسنين فلما اقتضت
الحكمة والرحمة خلق الشمس والقمر لهذا المهم الذي لا نفع له الا في الدنيا فان يقتضي البعث الابدي الى السعادة السرمدية كان ذلك اولى فلما كان الاستدلال باحوال الشمس والقمر
من الوجه المذكور في هذه الاية مما يدل على التوحيد من وجه وعلى صحة القول بالمعاد من الوجه الذي ذكرناه لا جرم ذكر الله تعالى هذا الدليل على صحة المعاد والله اعلم
المسئلة الثانية الاستدلال باحوال الشمس والقمر على وجود الصانع المقدر ... ان يقال الاجسام في ذواتها متماثلة وفي ماهياتها متساوية ومتى كان الامر كذلك كان اختصاص
جسم الشمس بضوئها الباهر وشعاعها القاهر واختصاص القمر بنوره المخصوص لاجل الفاعل الحكيم اما بيان ان الاجسام متماثلة في ذواتها وماهياتها فالدليل عليه ان الاجسام

عاده

سبيل التفصيل

لا شك انها متساوية في الجهة والبعد والحجمية فلو خالف بعضها بعضا لكانت تلك المخالفة في امور وراء الجسمية والحجمية ضرورة ان ما به المشاركة غير ما به
المشاركة واذا كان كذلك فنقول ان ما به حصلت المخالفة من الاجسام ان يكون صفة لها او موصوفا بها او لا صفة لها ولا موصوفا والكل باطل اما القسم الاول فلان
ما به حصلت المخالفة لو كانت صفات قائمة بتلك الذوات فتكون الذوات في انفسها مع قطع النظر عن تلك الصفات متساوية في تمام الماهية واذا كان الامر كذلك
فكل ما يصح على جسم وجب ان يصح على كل جسم وذلك هو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الذي به خالف بعض الاجسام بعضا امر موصوف بالجهة والبعد
المقدار فنقول هذا باطل لان ذلك الموصوف اما ان يكون حجميا ومتحيزا او لا يكون والاول باطل والا لزم افتقاره الى محل اخر ويلزم ذلك الى غير النهاية وايضا فعلى هذا
التقدير يكون المحل مثلا للحال فلم يكن كون احدهما حالا والاخر محلا اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما محلا للآخر وحالا فيه وذلك محال واما ان كان
ذلك المحل غير متحيز والا حجم فنقول مثل هذا الشيء لا يكون له اختصاص بحيز ولا تعلق بجهة والجسم مختص بالحيز وحاصل في الجهة فيمتنع ان يكون حالا في الشيء الذي يمتنع حصوله
في الحيز والجهة واما القسم الثالث وهو ان يقال انه حالف جسما لا حالا في الجسم ولا محلا له فهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير يكون ذلك الشيء شيئا مباينا عن الجسم لا تعلق
له به فيكون ذوات الاجسام من حيث انها هي متساوية في تمام الماهية وذلك هو المطلوب فثبت ان الاجسام باسرها متساوية في تمام الماهية فنقول الاشياء المتساوية
في تمام الماهية يكون حكمها واحدا ويجب جميع لوازم الماهية وكل ما يصح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فلما صح على جرم الشمس اختصاصه بالضياء القاهر الباهر وجب ان يصح
مثل ذلك الضوء القاهر على جرم القمر ايضا وبالعكس واذا كان كذلك وجب ان يكون اختصاص جرم الشمس بضوئه القاهر واختصاص القمر بنوره الضعيف بتخصيص
مخصص وايجاد موجد وتقدير مقدر وذلك هو المطلوب فثبت ان اختصاص الشمس بذلك الضوء بجعل جاعل وان تخصيص القمر بذلك النوع من النور بجعل جاعل
فثبت بالدليل القاطع صحة قوله سبحانه وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهو المطلوب والله اعلم المسألة الثالثة قال ابو علي الفارسي الضياء لا يخلو من
احد امرين اما ان يكون جمع ضوء كسوط وسياط وحوض وحياض او مصدر ضاء يضوء ضياء كقولك قام قياما وصام صياما وعلى اي الوجهين حملته فالمضاف محذوف
والمعنى جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذا نور ويجوز ان يكون ذلك لانه لما عظم الضوء والنور فيهما جعلا نفس الضياء والنور كما يقال للرجل الكريم انه كرم وجود المسألة الرابعة
قال الواحدي روي عن ابن كثير من طريق قنبل ضئاء بهمزتين واكثر الناس على تغليطه فيه لان ياء ضياء منقلبة من واو مثل ياء قيام وصيام فلا وجه للهمزة فيها والله اعلم
المسألة الخامسة اعلم ان النور كيفية قابلة للاشد والاضعف فان نور الصباح اضعف من النور الحاصل في افنية الجدران عند طلوع الشمس وهو اضعف من النور الحاصل
بجرم الشمس وكمال هذه الكيفية المسماة بالضوء على ما يحس به في جرم الشمس وهل في الامكان وجود مرتبة في الضوء اقوى من الكيفية القائمة بالشمس فهو من مواقف العقول واختلف
الناس في ان الشعاع الفائض من الشمس هل هو جسم او عرض والحق انه عرض وهو كيفية مخصوصة واذا ثبت انه عرض فهل حدوثه في هذا العالم بتاثير قرص الشمس او لاجل
ان الله تعالى اجرى عادته بخلق هذه الكيفية في الاجرام المقابلة لقرص الشمس على سبيل العادة فهي مباحث عميقة وانما يليق الاستقصاء فيها بعلوم المعقولات فاذا
عرفت هذا فنقول النور اسم لاصل هذه الكيفية واما الضوء فهو اسم لهذه الكيفية اذا كانت كاملة والدليل عليه انه تعالى سمى الكيفية القائمة بالشمس ضياء
والكيفية القائمة بالقمر نورا ولا شك ان الكيفية القائمة بالشمس اقوى واكمل من الكيفية القائمة بالقمر وقال في موضع اخر وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وقال وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا وفي اية
اخرى وجعلنا سراجا وهاجا المسألة السادسة قوله وقدره منازل نظيره قوله تعالى والقمر قدرناه منازل وفيه وجهان احدهما ان يكون المعنى قدر
مسيره منازل والثاني ان يكون المعنى وقدره ذا منازل المسألة السابعة الضمير في قوله وقدره فيه وجهان الاول انه وحد الضمير للايجاز والا فهو في معنى التثنية اكتفاء
بالمعلوم لان عدد السنين والحساب انما يعرف بسير الشمس والقمر ونظيره قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه والثاني ان يكون هذا الضمير راجعا الى القمر وحده لان بسير القمر تعرف
الشهور فكذلك لان الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الاهلة والسنة المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية كما قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله
المسألة الثامنة اعلم ان انتفاع الخلق بضوء الشمس وبنور القمر عظيم فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل وبحركة الشمس تنفصل السنة الى الفصول الاربعة وبالفصول
الاربعة تنتظم مصالح هذا العالم وبحركة القمر تحصل الشهور وباختلاف حاله في زيادة الضوء ونقصانه تختلف رطوبات هذا العالم وبسبب الحركة اليومية يحصل
النهار والليل فالنهار يكون زمانا للتكسب والليل يكون زمانا للراحة وقد استقصينا في منافع الشمس والقمر في تفسير الآيات اللائقة بها فيما سلف وكل ذلك يدل على كثرة رحمة الله على خلقه وعظم عنايته
بهم فانا قد دللنا على ان الاجسام متساوية ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جسم بشكله المعين ووصفه المعين وحيزه المعين وصفته المعينة ليس الا بتدبير مدبر حكيم
رحيم قادر قاهر وذلك يدل على ان جميع المنافع الحاصلة في العالم بسبب حركات الافلاك ومسير الشمس والقمر والكواكب ما حصل الا بتدبير المدبر المقدر الرحيم
الكريم سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون علوا كبيرا ثم انه تعالى لما قرر هذه الدلائل ختمها بقوله ما خلق الله ذلك الا بالحق ومعناه انه تعالى خلقه على وفق الحكمة
والمطابقة ونظيره قوله تعالى ما خلق الله ذلك الا بالحق المسألة التاسعة قال حكماء الاسلام هذا يدل على انه تعالى اودع في اجرام الافلاك والكواكب خواص معينة وقوى مخصوصة
باعتبارها تنتظم مصالح هذا العالم السفلي اذ لو لم يكن لها اثار وفوائد في هذا العالم لكان خلقها عبثا وباطلا وغير مفيد وهذه النصوص تنافي ذلك والله اعلم
بين تعالى انه يفصل الآيات ومعنى التفصيل هو ذكر هذه الدلائل الباهرة واحدا عقيب الاخر فصلا فصلا مع الشرح والبيان وفي قوله تفصيل قراءتان قرا ابن كثير وابو عمرو

قال القاضي هذه الاية تدل على بطلان
الجبر لانه تعالى لو كان مريدا للاضلال
من ضل لما صح ان يصف نفسه
بانه ما خلق ذلك الا
بالحق المسألة
صح

وحفص

وحفص عن عاصم يفصل بالياء والباقون نفصل بالنون ثم قال لقوم يعلمون وفيه قولان الاول المراد منه العقل الذي يعم الكل الثاني ان المراد منه من تفكر وعلم حجة
القول الثاني انه لا يمتنع ان يخص الله تعالى العلماء بهذا الذكر لانهم هم الذين انتفعوا بهذه الدلائل كما في قوله انما انت منذر من يخشاها مع انه عليه السلام كان منذرا للكل
ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون اعلم انه تعالى استدل على التوحيد والالهيات اولا بتخليق السموات والارض
وثانيا باحوال الشمس والقمر وثالثا في هذه الاية بالمنافع الحاصلة من اختلاف الليل والنهار ورابعا بكل ما خلق في السموات والارض وهي اقسام الحوادث في هذا العالم وهي محصورة
في اربعة اقسام احدها الاحوال الحادثة في العناصر الاربعة ويدخل فيها احوال الرعد والبرق والسحاب والامطار والثلوج ويدخل فيها ايضا احوال البحار
والمد والجزر واحوال الصواعق والزلازل والخسف وثانيها احوال المعادن وهي عجيبة كثيرة وثالثها اختلاف احوال النبات ورابعها اختلاف احوال الحيوانات و
جملة الاقسام الاربعة داخلة في قوله تعالى وما خلق الله في السموات والارض والاستقصاء في شرح هذه الاحوال مما لا يمكن في مجلدات بل كل ما ذكره العقلاء في احوال اقسام هذا
العالم فهو جزء مختصر من هذا الباب ثم انه تعالى ذكر هذه الدلائل لايات لقوم يتقون فخصها بالمتقين لانهم يحذرون العاقبة فيدعوهم الحذر الى التدبر والنظر قال
القفال من تدبر في هذه الاحوال علم ان الدنيا مخلوقة لبقاء الناس فيها وان خالقها وخالقهم ما اهملهم بل جعلها لهم دار عمل واذا كان كذلك فلا بد من امر ونهي
ثم من ثواب وعقاب ليتميز المحسن عن المسيء فهذه الاحوال في الحقيقة دالة على صحة القول باثبات المبدا والمعاد قوله تعالى ان الذين لا يرجون لقاءنا
ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون اولئك ماويهم النار بما كانوا يكسبون اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على صحة
القول باثبات الاله الحكيم وعلى صحة القول بالمعاد والحشر والنشر شرع بعده في شرح احوال من يؤمن بها وشرح احوال من يكفر بها فاما شرح احوال الكافرين فهو المذكور
في هذه الاية واعلم انه وصفهم بصفات اربعة الصفة الاولى قوله ان الذين لا يرجون لقاءنا وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير هذا الرجاء قولان الاول وهو قول ابن
عباس ومقاتل والكلبي معناه لا يخافون البعث والمعنى انهم لا يخافون ذلك لانهم لا يؤمنون بها والدليل على تفسير الرجاء بالخوف جائز كما في قوله تعالى ما لكم لا ترجون
لله وقارا وقال الهذلي اذا لسعته النحل لم يرج لسعها والقول الثاني تفسير الرجاء بالطمع فقوله لا يرجون لقاءنا لا يطمعون في ثوابنا فيكون هذا الرجاء هو الذي
ضد اليأس كما قال قد يئسوا من الاخرة واعلم ان حمل الرجاء على الخوف بعيد لان تفسير الضد بالضد غير جائز ولا مانع ههنا من حمل الرجاء على ظاهره والدليل على ان لقاء الله
اما ان يكون المراد منه تجلي الله للعبد واشراق نور كبريائه في روحه واما ان يكون المراد منه الوصول الى ثواب الله والى رحمته فان كان الاول فهو اعظم الدرجات واشرف
السعادات واكمل الخيرات فالعاقل كيف لا يرجوه وكيف لا يتمناه وان كان الثاني فكذلك لان كل احد يرجو من الله ان يوصله الى ثوابه ومقامات رحمته واذا كان
كذلك فكل من امن بالله يرجو ثوابه وكل من لم يؤمن بالله ولا بالمعاد ابطل على نفسه هذا الرجاء فلا جرم حسن جعل عدم هذا الرجاء كناية عن عدم الايمان بالله
واليوم الاخر المسألة الثانية اللقاء هو الوصول الى الشيء وهو في حق الله تعالى محال لكونه منزها عن الحد والنهاية فوجب ان يجعل مجازا عن الرؤية وهذا مجاز ظاهر
فانه يقال لقيت فلانا اذا رايته وحمله على لقاء ثواب الله يقتضي زيادة في الاضمار وهو خلاف الاصل واعلم انه ثبت بالدلائل اليقينية ان سعادة النفس بعد الموت
في ان يتجلى فيها معرفة الله تعالى ويكمل اشراقها ويقوى لمعانها وذلك هو الرؤية وهي التي من اعظم السعادات فمن كان غافلا عن طلبها معرضا عنها مكتفيا بعد الموت بوجدان
اللذات الحسية من الاكل والشرب والوقاع كان من الضالين الصفة الثانية من صفات هؤلاء الكفار قوله تعالى ورضوا بالحيوة الدنيا واعلم ان الصفة الاولى اشارة الى
خلو قلبه عن طلب اللذات الروحانية وفراغه عن طلب السعادات الحاصلة بالمعارف الربانية واما هذه الصفة الثانية فهي اشارة الى استغراقه في طلبها
وهي اللذات الجسمانية واكتفائه بها واستغراقه في طلبها الصفة الثالثة قوله تعالى واطمانوا بها وفيه مسالتان المسألة الاولى صفة الشقوة ان يحصل لهم الطمانينة
في حب الدنيا والاشتغال بطلب لذاتها كما قال في هذه الاية واطمانوا بها فحقيقة الطمانينة ان يزول عن قلوبهم الوجل فاذا سمعوا الانذار والتخويف لم يوجل
قلوبهم وصارت قلوبهم كالميتة عند ذكر الله تعالى المسألة الثانية مقتضى اللغة ان يقال واطمانوا اليها الا ان حروف الجر يحسن اقامة بعضها مقام البعض فلهذا السبب
قال واطمانوا بها والصفة الرابعة قوله والذين هم عن اياتنا غافلون والمراد انهم صاروا في الاعراض عن طلب لقاء الله بمنزلة الغافل عن الشيء الذي لا يخطر بباله
طول عمره ذكر ذلك الشيء وبالجملة فهذه الصفات الاربعة دالة على شدة بعده عن طلب الاستسعاد بالسعادات الاخروية الروحانية وعلى شدة استغراقه
في طلب هذه الخيرات الجسمانية والسعادة الدنيوية واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الاربعة قال اولئك ماويهم النار بما كانوا يكسبون وفيه مسالتان
المسألة الاولى النيران على اقسام النار التي هي جسم محسوس مضيء محرق صاعد بالطبع والاقرار به واجب لاجل انه ثبت بالدلائل المذكورة ان الاقرار بالجنة والنار
حق والقسم الثاني النار الروحانية العقلية وتقريره ان من احب شيئا حبا شديدا ثم ضاع عنه ذلك الشيء بحيث لا يمكنه الوصول اليه فانه يحترق قلبه وباطنه وكل عاقل يقول ان
فلانا محترق القلب محترق الباطن بسبب فراق ذلك المحبوب والم هذه النار اقوى بكثير من الم النار الجسمانية اذا عرفت هذا فنقول ان الارواح التي كانت مستغرقة في
حب الجسمانيات وكانت غافلة عن حب عالم الارواح الروحانيات فاذا مات ذلك الانسان وقعت الفرقة بين ذلك الروح وبين معشوقاته ومحسوساته وهي
احوال هذا العالم فيكون مثاله مثال من اخرج من مجالسة معشوقه والقي في سجن مظلم لا الف به ولا معرفة له باحوالها فهذا الانسان يكون في غاية الوحشة وتالم الروح فكذا

هينا الما لو كان نفورا عن هذه الجسمانية عارفا بمقابحها وكان شديد الرغبة في اعلاق العروة الوثقى عظيم الحب لله كان مثاله مثال من كان محبوسا في سجن مظلم عفن مملوا
من الحشرات الموذية والآفات المهلكة ثم اتفق ان فتح باب السجن واخرج منه واحضر في مجلس السلطان الاعظم مع الاحباب والاصدقاء كما قال تعالى فاولئك مع
الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا فهذا هو الاشارة الى تعريف النار الروحانية والجنة الروحانية
المسلة الثالثة الثاني قوله كانوا يكسبون مشعر بان الاعمال السابقة هي المؤثرة في حصول هذا العذاب ونظيره قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام
للعبيد والله اعلم قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم دعويهم فيها سبحانك
اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنكرين والجاحدين في الآية المتقدمة ذكر في هذه
الآية احوال المومنين المحقين فاعلم انه تعالى ذكر صفاتهم اولا ثم ذكر ما لهم من الاحوال السنية والدرجات الرفيعة ثانيا اما احوالهم وصفاتهم فهي قوله
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وفي تفسيره وجوه الاول ان النفس الانسانية لها قوتان القوة النظرية وكمالها في فعل الخيرات والطاعات رووس الاعمال الصالحة
وسلطانها خدمة الله تعالى فقوله ان الذين امنوا اشارة الى كمال القوة النظرية بمعرفة الله تعالى وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى القوة العملية بخدمة
الله ولما كانت القوة النظرية مقدمة على القوة العملية بالشرف والرتبة لا جرم وجب تقديمها في الذكر الوجه الخامس في تقرير هذه الآية قال القفال ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات اي صدقوا بقلوبهم ثم حققوا التصديق بالعمل الصالح الذي جاءت به الانبياء والكتب من عند الله الثالث الذين امنوا اي شغلوا قلوبهم
وارواحهم بتحصيل المعرفة وعملوا الصالحات اي شغلوا جوارحهم بالخدمة فعينهم مشغولة بالاعتبار كما قال فاعتبروا يا اولي الابصار واذنهم مشغولة بسماع كلام الله
قال واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ولسانهم مشغول بذكر الله كما قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله وجوارحهم مشغولة بطاعة الله كما قال الا يسجدوا لله الذي
يخرج الخبء في السموات واعلم انه تعالى لما وصفهم بالايمان والاعمال الصالحة ذكر بعد ذلك درجات كراماتهم ومراتب سعاداتهم وهي اربعة المرتبة الاولى
قوله يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وفيه مسايل المسلة الاولى في تفسير قوله يهديهم ربهم بايمانهم وجوه الاول ان المعنى
يهديهم الى الجنة ثوابا لهم على ايمانهم واعمالهم الصالحة والذي يدل على صحة هذا التاويل وجوه احدها قوله تعالى يوم ترى المومنين والمومنات يسعى نورهم
بين ايديهم وبايمانهم وثانيها ما روي انه عليه السلم قال ان المومن اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة حسنة فيقول له انا عملك فيكون له نورا وقايدا الى الجنة والكافر
اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة سيئة فيقول انا عملك فينطلق به الى النار وثالثها قال مجاهد المومن يكون له نور يمشي به الى الجنة ورابعها وهو الوجه العقلي
ان الايمان عبارة عن نور اتصل به من عالم القدس وذلك النور كالخيط المتصل من قلب المومن ومن ذلك العالم القدسي فان حصل هذا الخيط النوراني قدر العبد على
ان يتدلى بذلك النور ويرجع الى عالم القدس واما اذا لم يوجد هذا الحبل النوراني بقي في ظلمات عالم الضلالات نعوذ بالله منه والتاويل الثاني قال ابن الانباري ايمانهم يهديهم
الى خصايص المعرفة ومزايا في الالطاف ولوامع من النور ويستنير بها قلوبهم ويزول بواسطتها الشكوك والشبهات عنهم كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى
وهذه الزوايد والفوايد والمزايا يجوز حصولها في الدنيا قبل الموت ويجوز حصولها في الاخرة بعد الموت قال القفال واذا حملنا الآية على هذا الوجه كان المعنى
يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم الا انه حذف الواو وجعل قوله تجري خبرا مستانفا منقطعا عما قبله والتاويل الثالث نقول
الكلام في تفسير هذه الآية يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى ان العلم نور والجهل ظلمة وصريح العقل يشهد بان الامر كذلك ومما يقرره انه اذا
القيت مسالة جليلة شريفة على شخصين واتفق ان فهمها احدهما وما فهمها الاخر فانك ترى وجه الفاهم متهللا مسفرا ووجه من لم يفهم عبوسا مظلما منقبضا
ولهذا السبب جرت عادة القران بالتعبير عن العلم والايمان بالنور وعن الجهل والكفر بالظلمات المقدمة الثانية ان الروح كاللوح والعلوم والمعارف كالنقوش
المنقوشة في ذلك اللوح ثم ههنا دقيقة وهي ان اللوح الجسماني اذا رسمت فيه نقوش جسمانية فحصول بعض النقوش في ذلك اللوح مانع من حصول ساير النقوش
فيه فاما لوح الروح فخاصيته على ضد من ذلك فان الروح اذا كانت خالية عن نقوش المعارف والعلوم فانه يصعب عليه تحصيل المعارف والعلوم فاذا
احتال وحصل شيا منها صار حصول ذلك الحاصل معينا له على سهولة تحصيل الباقي وكلما كان الحاصل اكثر كان تحصيل البقية اسهل فالنقوش الجسمانية يكون بعضها مانعا من حصول
الباقي والنقوش الروحانية يكون بعضها معينا على حصول البقية وذلك يدل على ان احوال العالم الروحانية بالضد من احوال العالم الجسمانية المقدمة
الثالثة ان الاعمال الصالحة عبارة عن الاعمال التي تحمل النفس على ترك الدنيا وطلب الاخرة والاعمال المذمومة ما تكون بالضد من ذلك اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الانسان اذا آمن بالله فقد اشرقت روحه بنور هذه المعرفة ثم اذا واظب على الاعمال الصالحة حصلت له ملكة مستقرة في التوجه الى الاخرة وفي الاعراض
عن الدنيا وكلما كانت هذه الاحوال اكمل كان استعداد النفس لتحصيل ساير المعارف اشد وكلما كان الاستعداد اقوى واكمل كانت معارج المعارف اكثر
واشراقها ولمعانها اقوى ولما كان لا نهاية لمراتب المعارف والانوار العقلية لا جرم لا نهاية لمراتب هذه الهداية المشار اليها بقوله تعالى يهديهم ربهم بايمانهم
والله اعلم المسلة الثانية قوله تعالى تجري من تحتهم الانهار المراد منه انهم يكونون جالسين على سرر مرفوعة في البساتين والانهار تجري من بين ايديهم ونظيره قوله

قد جعل

قد جعل ربك تحتك سريا وهي ما كانت قاعدة عليها ولكن المعنى بين يديك وكذا قوله وهذه الانهار تجري من تحتي المعنى بين يدي فكذا ههنا المسلة الثالثة الايمان هو المعرفة والهداية
المرتبة عليها ايضا من جنس المعارف ثم انه تعالى لم يقل يهديهم ايمانهم بل قال يهديهم بايمانهم وذلك يدل على ان العلم بالمقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بالمقدمتين
سبب لحصول الاستعداد ثم ان التكوين من الحق سبحانه وهذا معنى قول الحكماء انما الفياض المطلق والجواد الحق ليس الا الله المرتبة الثانية من مراتب سعاداتهم
درجات كمالهم قوله تعالى دعويهم فيها سبحانك اللهم وفيه مسايل المسلة الاولى في دعويهم وجوه الاول ان الدعوى ههنا بمعنى الدعاء يقال دعا يدعو دعوا ودعوى
كما يقال شكا يشكو شكوى قال بعض المفسرين دعويهم اي دعاؤهم وقال تعالى في اهل الجنة لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون وقال في اية اخرى يدعون فيها
بكل فاكهة آمنين ومما يقوي ان المراد من الدعوى ههنا الدعاء قولهم قالوا اللهم وهذا نداء لله سبحانه ومعنى قوله اللهم انا نسبحك كقولك يا الله في دعاء
القنوت اللهم اياك نعبد الثاني ان يراد بالدعاء العبادة ونظيره قوله واعتزلكم وما تدعون من دون الله اي وما تعبدون من دون الله فيكون المعنى
انه لا عبادة لاهل الجنة الا ان يسبحوا الله ويحمدوه ويكون اشتغالهم بذلك الذكر لا على سبيل التكليف بل على سبيل الابتهاج بذكر الله الثالث قال
بعضهم لا يبعد ان يكون المراد من الدعوى نفس الذي يكون للخصم والمعنى ان اهل الجنة يدعون في الدنيا والاخرة تنزيه الله عن كل المعايب والاقرار له بالالهية
قال القفال اصل ذلك ايضا من الدعاء لان الخصم يدعو خصمه الى من يحكم بينهما الرابع قال ابو مسلم دعويهم اي قولهم واقرارهم ونداؤهم وذلك هو قوله
سبحانك اللهم الخامس قال المراد من قوله دعويهم اي طريقتهم في تمجيد الله وتقديسه وشانهم وسنتهم والدليل ان المراد ذلك ان قوله سبحانك اللهم ليس بدعاء
ولا بدعوى الا ان المدعي للشي يكون مواظبا على ذكره لا جرم جعل لفظ الدعوى كناية عن تلك المواظبة والملازمة فاهل الجنة لما كانوا مواظبين على هذا الذكر
لا جرم اطلق لفظ الدعوى عليها السادس قال القفال قيل في قوله لهم ما يدعون اي ما يتمنونه والعرب تقول ادع ما شئت اي تمن وقال ابن جريج اخبرت ان
قوله دعويهم فيها سبحانك اللهم هو انه اذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فكان المراد من دعويهم ما حصل في قلوبهم من التمني وفي هذا التفسير وجه آخر
وهو افضل واشرف مما تقدم وهو ان يكون المعنى ان تمنيهم في الجنة ان يسبحوا الله اي تمنيهم لما تمنوا به ليس الا ان يسبحوا الله ويقدسوه وينزهوه السابع قال القفال
ايضا ويحتمل ان يكون المعنى في الدعوى ما كانوا يسمونه في الدنيا في اوقات حروبهم ممن يسكنون اليه ويستنصرونه كقولهم يا آل فلان فاخبر الله تعالى عن المومنين
ان سكونهم بتمجيد الله ولعهم بتحميد الله المسلة الثانية في قوله سبحانك اللهم وجهان الاول نقل من قول ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر علامة على طلب
المشتهيات قال ابن جريج اذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فياتونهم به فاذا نالوا منه شهوتهم قالوا الحمد لله رب العالمين وقال الكلبي قوله سبحانك اللهم علم
بين اهل الجنة والخدام فاذا سمعوا ذلك من قولهم اتوهم بما يشتهون واعلم ان هذا القول عندي ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان حاصل الكلام يرجع الى ان اهل الجنة
جعلوا هذا الذكر العالي المقدس علامة على طلب الماكول والمشروب والمنكوح وهذا في غاية الخساسة وثانيها انه تعالى قال في صفة اهل الجنة ولهم ما يشتهون فاذا اشتهوا
اكل الطير فلا حاجة بهم الى الطلب وحينئذ يسقط الكلام وثالثها ان هذا يقتضي صرف الكلام عن ظاهره الشريف العالي الى محمل خسيس لا اشعار للفظ به وهذا باطل الوجه الثاني
في تاويل هذه الآية ان نقول مراد اشتغال اهل الجنة بتقديس الله سبحانه وتحميده والثناء عليه لاجل ان سعاداتهم في هذا الذكر وابتهاجهم به وسرورهم وكمال
حالهم لا يحصل الا منه وهذا القول هو الصحيح الذي لا محيد عنه ثم على هذا التقدير في الآية وجوه احدها قال القاضي انه تعالى وعد المتقين بالثواب العظيم كما ذكر
في اول هذه السورة من قوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فاذا دخل اهل الجنة الجنة ووجدوا تلك النعم العظيمة عرفوا ان الله كان صادقا في وعده اياهم بتلك النعم
فعند ذلك قالوا سبحانك اللهم اي نسبحك عن الخلف في الوعد والكذب في القول وثانيها ان نقول ان غاية سعادة السعداء ونهاية درجات الانبياء والاولياء استغراقهم
في مراتب معارف الجلال واعلم ان معرفة الله تعالى والاطلاع على حقيقته مما لا سبيل للخلق اليه بل الغاية القصوى معرفة صفاته السلبية او الايجابية اما الصفات
السلبية فهي المسماة بصفات الجلال واما الصفات الاضافية فهي المسماة بصفات الاكرام فلذلك كان كمال الذكر العالي مقصورا كما قال سبحانه تبارك اسم ربك
ذي الجلال والاكرام ولما كانت السلوب المتقدمة بالرتبة على الاضافات لا جرم كان ذكر الجلال مقدما على ذكر الاكرام في اللفظ واذا ثبت ان غاية سعادة السعداء ليس الا
في هذين المقامين لا جرم ذكر الله سبحانه كونهم مواظبين على هذا الذكر العالي المقدس فلما كان لا نهاية لدرجات الله ولا غاية لمعارج الهيته وكرامته واحسانه
فكذلك لا نهاية لدرجات ترقي الارواح المقدسة في هذه المقامات العالية الالهية وثالثها ان الملايكة المقربين كانوا قبل خلق آدم عليه السلم مشتغلين بهذا الذكر الا
انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فالحق سبحانه الهم السعداء من اولاد آدم حتى اتوا بهذا التسبيح والتحميد ليدل ذلك على ان الذي اتى به الملايكة المقربون قبل
خلق العالم من الذكر العالي فهو بعينه اتى به السعداء من اولاد آدم بعد انقراض العالم ولما كان هذا الذكر مشتملا على هذا الشرف العالي لا جرم جاءت الرواية بقراءته
في اول الصلوة فان المصلي اذا كبر قال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك المرتبة الثالثة من مراتب السعادات اهل الجنة قوله تعالى
وتحيتهم فيها سلام قال المفسرون تحية بعضهم لبعض يكون بالسلم وتحية الملايكة لهم بالسلام كما قال تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وتحية الله لهم
ايضا بالسلم كما قال سلام قولا من رب رحيم قال الواحدي وعلى هذا التقدير يكون هذه اضافة المصدر الى المفعول وعندي فيه وجه اخر وهو ان مواظبتهم على ذكر

الكل مشعر بانهم كانوا في الدنيا في منزل الآفات ومعرض المخافات فاذا خرجوا من الدنيا ووصلوا الى حضرة ملك الملوك فقد صاروا سالمين عن الآفات آمنين عن المخافات والمخاوف
ولقد اخبر الله عنهم بانهم يذكرون هذا المعنى في قوله وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها
لغوب والمرتبة الرابعة من مراتب سعاداتهم قوله سبحانه وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وفيه مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا ان جماعة من المفسرين حملوا هذه الكلمات
العالية المقدسة على احوال اهل الجنة بسبب الاكل والشرب فقالوا ان اهل الجنة اذا اشتهوا شيئا قالوا سبحانك اللهم وبحمدك واذا اكلوا وفرغوا قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا القول
ما تراه نظرا في دنياه واخراه عن المأكول والمشروب وحقيق بمثل هذا الانسان ان يعد في زمرة البهائم واما المحققون فقد تركوا ذلك وذكروا فيه اقوالا روى الحسن البصري عن
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان اهل الجنة يلهمون الحمد والتسبيح كما يلهمون انفاسهم وقال الزجاج اعلم الله ان اهل الجنة يفتتحون بتعظيم الله وتنزيهه ويختمون بشكره
والثناء عليه واقول عندي في هذا الباب وجوه اخرى فاحدها ان اهل الجنة لما استسعدوا بذكر سبحانك اللهم وبحمدك وعاينوا ما هم فيه من السلامة عن الآفات والمخافات
علموا ان كل هذه الاحوال السنية والمقامات القدسية انما تيسرت باحسان الحق وافضاله وانعامه فلا جرم اشتغلوا بالحمد والثناء فقالوا الحمد لله رب العالمين وانما وقع الختم على
هذا الكلام لان اشتغالهم بتسبيح الله وتحميده من اعظم نعم الله عليهم والاشتغال لشكر النعمة متأخر عن رؤية تلك النعمة فلهذا السبب وقع الختم على هذه الكلمة وثانيها ان كل
انسان بحسب فطرته معراجا فتارة ينزل عن ذلك المعراج وتارة يصعد اليه ومعراج العارفين الصادقين معرفة الله وتسبيح الله وتحميد الله فاذا قالوا سبحانك اللهم فهو نزول عن المعراج
ثم اذا نزلوا منه الى عالم المخلوقات كان الحاصل عند ذلك النزول الافاضة الخير على جميع المحتاجين واليه الاشارة بقوله وتحيتهم فيها سلام ثم انهم مرة اخرى يصعدون الى معارجهم وعند
الصعود فيقولون الحمد لله رب العالمين فهذه الكلمات العالية اشارة الى اختلاف احوال العبد بسبب النزول والعروج وثالثها ان نقول ان قولنا الله اسم للذات فالعبد ينظر في
العبد الى صفات الجلال وهي المشار اليها بقوله سبحانك ثم يحاول الترقي منها الى حضرة جلال الذات فربما تلبس بالطاعات البشرية وهي المشار اليها بقوله الحمد لله رب
العالمين فهذه كلمات خطرت بالبال ودارت في الخيال فان حققت فالتوفيق من الله وان لم يكن كذلك فالمعول على رحمة الله تعالى المسئلة الثانية قال الواحدي ان في قوله
ان الحمد هي المخففة من الشديدة فلذلك لم تعمل وجعلا بالتخفيف عن شبه الفعل كقوله ان ما لك اخفي ويتنقل على معنى انه مالك وقال صاحب النظم ان هذا
والمقدس وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وهذا القول ليس بشيء وقرأ بعضهم ان الحمد لله بالتشديد ونصب الحمد قوله تعالى ولو يعجل الله للناس الشر
استعجالهم بالخير لقضي اليهم اجلهم فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون فيه مسائل المسئلة الاولى الذي غلب على ظني ان ابتداء هذه
السورة في ذكر شبهات المنكرين للنبوة مع الجواب عنها فالشبهة الاولى ان القوم تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالنبوة فازال الله ذلك التعجب بقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا
الى رجل منهم ثم ذكر دلائل التوحيد ودلائل صحة المعاد وحاصل الجواب انه تعالى حكيم لا يرسل الا بالتوحيد والاقرار بالمعاد وقد دللنا على صحتها فلم يبق للتعجب من نبوته
معنى والشبهة الثانية للقوم انهم ابدا كانوا يقولون اللهم ان كان محمد حقا في دعواه الرسالة فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فاجاب الله تعالى
عن هذه الشبهة بما ذكر في الآية فهذا هو الكلام في كيفية النظم ومن الناس من ذكر فيه وجوها اخرى فالاول قال القاضي لما بين تعالى فيما تقدم من الوعد والوعيد
اتبعه بما دل على ان من حقهما ان يتأخر عن هذه الحياة الدنيوية لان حصولهما في الدنيا كان كالمانع من بقاء التكليف والثاني ما ذكره القفال وهو انه تعالى لما وصف الكفار
بانهم لا يرجون لقاء الله ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها وكانوا عن آياتنا غافلين بين ان من غفلتهم ان الرسول عليه الصلاة والسلام متى انذرهم استعجلوا العذاب
جهلا منهم وسفها المسئلة الثانية انه تعالى اخبر في آيات كثيرة ان هؤلاء المشركين متى خوفوا بنزول العذاب في الدنيا استعجلوا ذلك العذاب كما قالوا اللهم ان كان هذا
هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال سأل سائل بعذاب واقع الآية ثم انهم لما توعدوا بالعذاب الآخرة في هذه الآية وهو قوله اولئك
مأواهم النار بما كانوا يكسبون استعجلوا العذاب وقالوا متى يحصل ذلك كما قال يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها وقال في هذه السورة بعد هذه الآية ويقولون متى
هذا الوعد ان كنتم صادقين الى قوله الآن وقد كنتم به تستعجلون وقال في سورة الرعد ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات فبين الله تعالى
انه لا مصلحة في تعجيل ايصال الشر اليهم لانه تعالى لو اوصل ذلك العقاب اليهم لماتوا وهلكوا لان تركيبهم في الدنيا لا يحتمل ذلك ولا صلاح في اماتتهم فربما آمنوا بعد
ذلك وربما خرج من صلبهم من كان مؤمنا وذلك يقتضي ان لا يعاجلهم الله تعالى بايصال ذلك الشر اليهم المسئلة الثالثة في لفظ الآية اشكال وهو ان يقال كيف قابل
التعجيل بالاستعجال وكان الواجب ان تقابل التعجيل بالتعجيل والاستعجال بالاستعجال والجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب الكشاف اصل هذا الكلام ولو يعجل الله للناس الشر تعجيله
لهم بالخير فوضع استعجالهم بالخير موضع تعجيله لهم الخير اشعارا بسرعة اجابته لهم الثاني قال بعضهم حقيقة قولك عجلت فلانا طلبت عجلته وكذلك عجلت الامر اذا اتيت به عاجلا كانك طلبت منه العجلة والاستعجال اشهر واظهر
في هذا المعنى وعلى هذا الوجه يصير معنى الآية لو اراد الله عجلة الشر للناس كما ارادوا عجلة الخير لهم لقضي اليهم اجلهم قال صاحب هذا الوجه وعلى هذا التقدير فلا حاجة
الى العدول عن ظاهر الآية الثالث ان كل من عجل شيئا فقد طلب تعجيله واذا كان كذلك فكل من كان معجلا كان مستعجلا فيصير ولو يستعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير
الا انه تعالى وصف نفسه بتكوين العجلة ووصفهم بطلبها لان اللائق به تعالى هو التكوين واللائق بهم هو الطلب والله اعلم المسئلة الرابعة انه تعالى سمى العذاب شرا في هذه
الآية لانه اذى في حق المعاقب ومكروه عنده كما سماه سيئة في قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وفي قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها قرأ ابن عامر لقضى بفتح القاف اجلهم بالنصب

يعني لقضى الله وينصره قراءة عبد الله لقضينا اليهم اجلهم والباقون بضم القاف وكسر الضاد وفتح الياء اجلهم بالرفع على ما لم يسم فاعله المسئلة الخامسة المراد من استعجال الخير هو ان المشركين
هو انهم كانوا عند نزول الشدائد يدعون الله تعالى بكشفها وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك في آيات كثيرة كقوله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون وقوله واذا مس الانسان ضر
دعانا المسئلة السادسة لسائل ان يسأل فيقول كيف اتصل قوله فنذر الذين لا يرجون لقاءنا بما قبله وما معناه وجوابه ان قوله ولو يعجل الله متضمن لمعنى نفي التعجيل كانه قيل
ولا نعجل لهم الشر ولا نقضي اليهم اجلهم فنذرهم في طغيانهم يعمهون فيمهلهم في طغيانهم الزاما للحجة المسئلة السابعة قال اصحابنا انه تعالى لما حكم عليهم بالطغيان
والعمه امتنع ان لا يكونوا كذلك والا لزم ان ينقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وحكمه باطلا وكل ذلك محال ثم انه تعالى مع ذلك كلفهم وذلك يكون جاريا
مجرى التكليف بالجمع بين الضدين والله تعالى اعلم قوله تعالى واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا
الى ضر مسه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون في الآية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى بين في الآية الاولى انه لو انزل العذاب
على العبد في الدنيا لهلك ولقضي عليه فبين في هذه الآية ما يدل على غاية ضعفه ونهاية عجزه ليكون ذلك مؤكدا لما ذكره من انه لو انزل العذاب لمات الثاني انه تعالى حكى
عنهم انهم يستعجلون في نزول العذاب ثم بين في هذه الآية انهم كاذبون في ذلك الطلب والاستعجال لانه لو نزل بالانسان ادنى شيء يكرهه ويؤذيه فانه يتضرع الى
الله في ازالته عنه وفي دفعه عنه وذلك يدل على انه ليس صادقا في هذا الطلب المسئلة الثانية المقصود من هذه الآية بيان ان الانسان قليل الصبر عند نزول البلاء قليل
الصبر عند نزول البلاء قليل الشكر عند وجدان النعماء والآلاء فاذا مسه الضر اقبل على التضرع والدعاء مضطجعا وقائما وقاعدا مجتهدا في ذلك الدعاء طالبا من
الله ازالة تلك المحنة وتبديلها بالنعمة والمنحة فاذا كشف تعالى عنه ذلك بالعافية اعرض عن الشكر ولم يتذكر ذلك الضر فلم يعرف قدر الانعام وصار بمنزلة من لم يدع
الله لكشف ضره وذلك يدل على ضعف طبيعة الانسان وشدة استيلاء الغفلة والشهوة عليه وانما ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على ان هذه الطريقة مذمومة بل الواجب على
الانسان العاقل ان يكون صابرا عند نزول البلاء شاكرا عند الفوز بالنعماء ومن شأنه ان يكون كثير الدعاء في اوقات الراحة والرفاهية حتى يكون مجاب الدعاء في وقت
المحنة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من سره ان يستجاب له عند الكرب والشدائد فليكثر الدعاء عند الرخاء ولي علم ان المؤمن اذا ابتلي ببلية وبمحنة وجب عليه رعاية
امور اولها ان يكون راضيا بقضاء الله غير معترض بالقلب واللسان وانما وجب عليه ذلك لانه تعالى مالك على الاطلاق وملك بالاستحقاق فله ان يفعل في ملكه ما
يشاء ولانه تعالى حكيم على الاطلاق وهو منزه عن فعل الباطل والعبث فكل ما فعله فهو حكمة وصواب واذا كان كذلك فحينئذ يعلم ان النعمة عليه تلك المحنة فهو عدل وان اطاعه فهو
فضل وجب عليه الصبر والشكر وترك القلق والاضطراب وثانيها انه في ذلك الوقت اذا اشتغل بذكر الله والثناء عليه بدلا عن الدعاء كان افضل لما اعطي السائلين ولان الاشتغال
بالذكر اشتغال بالحق والاشتغال بالدعاء اشتغال بحظ النفس ولا شك ان الاول افضل ثم ان اشتغل بالدعاء وجب ان يشترط ان يكون ازالته صلاحا في الدين وبالجملة
يجب ان يكون الدين راجحا عنده على الدنيا وثالثها انه سبحانه اذا ازال عنه تلك البلية فانه يجب عليه ان يبالغ في الشكر وان لا يخلو عن ذلك الشكر في السراء والضراء واحوال
الشدة والرخاء فهذا هو الطريق الصحيح عند نزول البلاء وههنا مقام آخر اعلى وافضل مما ذكرناه وهو ان اهل التحقيق قالوا ان من كان في وقت وجدان النعمة مشغولا بالنعمة
لا بالمنعم كان عند البلية مشغولا بالبلاء لا بالمبلي ومثل هذا الشخص يكون ابدا في البلاء اما في وقت البلاء فلاشك انه في البلاء واما في وقت حصول النعماء فان خوفه من زوالها
اشد انواع البلاء فان النعمة كلما كانت اكمل والذ واقوى وافضل كان خوف زوالها اشد انواع البلاء فان النعمة كلما كانت اكمل والذ واقوى وافضل كان خوف زوالها
اشد ابدا واقوى ايحاشا فثبت ان من كان مشغولا بالمنعم لزم ان يكون عند البلاء مشغولا بالمبلي فان كان المنعم والمبلي واحدا كان نظره ابدا على مطلوب واحد وكان
مطلوبه منزها عن التغير مقدسا عن التبديل ومن كان كذلك في وقت البلاء وفي وقت النعماء كان غرقا في بحر السعادات وواصلا الى اقصى الكمالات وهذا النوع
من البيان بحر لا ساحل له ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر المسئلة الثالثة اختلفوا في الانسان في قوله واذا مس الانسان الضر
فقال بعضهم انه الكافر ومنهم من بالغ وقال كل موضع في القرآن ورد فيه ذكر الانسان فالمراد هو الكافر وهذا باطل لانه تعالى قال يا ايها الانسان انك كادح الى ربك
كدحا فملاقيه فاما من اوتي كتابه بيمينه فالمؤمن داخل فيه وكذلك قوله هل اتى على الانسان حين من الدهر وقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله ولقد
خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه فالذي قالوه بعيد بل الحق ان يقول اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام حكمه انه ان حصل هناك معهود سابق وجب حمله على الاستغراق
صيانة له عن الاجمال والتفصيل ولفظ الانسان لائق بالكفار لان العمل المذكور لا يليق بالمسلم البتة المسئلة الرابعة في قوله دعانا لجنبه او قاعدا او قائما وجهان الاول ان المراد
ذكر الدعاء فقوله لجنبه في موضع الحال بدليل عطف الحالين عليه والتقدير دعانا مضطجعا او قاعدا او قائما فان قالوا فما الفائدة في ذكر هذه الاحوال قلنا معناه ان المضرور
لا يزال داعيا لا يفتر عن الدعاء الا ان يزول عنه الضر سواء كان مضطجعا او قاعدا او قائما الوجه الثاني ان يكون هذه الاحوال الثلاثة تعديدا للاحوال والتقدير واذا مس
الانسان الضر لجنبه او قاعدا او قائما دعانا وهو قول الزجاج والاول اولى لان ذكر الدعاء اقرب الى هذه الاحوال من ذكر الضر ولان القول بان هذه الاحوال احوال الدعاء يقتضي
مبالغة الانسان في الدعاء ثم انه اذا ترك الدعاء بالكلية واعرض عنه كان ذلك اعجب المسئلة الخامسة في قوله مر وجوه الاول المراد انه مضى على طريقته الاولى قبل مس الضر ونسي
حال الجهد الثاني مر عن موقف الابتهال والتضرع لا يرجع اليه كانه لا عهد له المسئلة السادسة قوله كأن لم يدعنا الى ضر مسه تقديره كأنه لم يدعنا الى ضر مسه ثم اسقط الضمير على

سبيل التخفيف ونظيره قوله تعالى كانهم لم يلبثوا قال الحسن نسي ما دعا الله فيه وما صنع الله به في ازالة ذلك البلاء عنه المسألة السابعة قال صاحب النظم قوله واذا مس الانسان اذا موضوعة للمستقبل ثم قال فاذا كشفنا وهذا للماضي فهذا النظم يدل على ان معنى الاية انه هكذا كان فيما مضى وهكذا يكون في المستقبل فدل ما في الاية من الفعل المستقبل على ما فيه من المستقبل وما فيه من الماضي على الماضي واقول البرهان العقلي يساعد على هذا المعنى وذلك لان الانسان جبل على العجز والضعف وقلة الصبر وجبل ايضا على الغرور والبطر والنسيان والتمرد والعتو فاذا نزل به البلاء حمله ضعفه وعجزه على كثرة الدعاء والتضرع واظهار الخضوع والانقياد واذا زال البلاء ووقع في الراحة استولى عليه النسيان ونسي احسان الله تعالى اليه ووقع في البغي والطغيان والجحود والكفران فهذه الاحوال هي من نتائج طبيعة ولوازم خليقته وبالجملة فهو السالك من اعز الحد الى الحد المسألة الثامنة في قوله تعالى كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون ابحاث الاول ان هذا المزين هو الله او النفس او الشيطان فرع على مسألة الجبر والقدر وهو معلوم البحث الثاني في بيان سبب تسمية الكافر مسرفا وفيه وجوه الاول قال ابو بكر الاصم الكافر مسرف في نفسه وفي ماله ومضيع لهما اما في النفس فلانه جعلها عبدا للوثن واما في المال فلانهم كانوا يضيعون اموالهم في البحيرة والسايبة والوصيلة والحام الثاني قال القاضي ان من كانت عادته ان يكون عند نزول البلاء كثير التضرع والدعاء وعند نزول النعماء معرضا عن ذكر الله معا فلا عن مشتغل بالشكر كان مسرفا في امر دينه متجاوزا للحد في الغفلة عنه ولا شبهة ان المسرف كما يكون مسرفا في الانفاق فكذلك يكون مسرفا فيما يتركه من واجب او يقدم عليه من قبح اذا تجاوز الحد فيه الوجه الثالث هو الذي خطر بالبال في هذا الوقت ان المسرف هو الذي ينفق المال الكثير لاجل الغرض الخسيس ومعلوم ان اللذات وطيباتها خسيسة جدا في مقابلة سعادات الدار الاخرة والله تعالى اعطى الحواس والعقل والفهم والقدرة لاكتساب تلك السعادات العظيمة فمن بذل هذه الالات الشريفة لاجل ان يفوز بهذه السعادات الجسمانية الخسيسة كان قد انفق اشياء عظيمة كثيرة لاجل ان يفوز باشياء حقيرة خسيسة فوجب ان يكون من المسرفين واعلم ان البحث الثالث في قوله كذلك للتشبيه والمعنى مثل ما زين لهذا الكافر هذا العمل القبيح المنكر زين للمسرفين ما كانوا يعملون من الاعراض عن الذكر ومتابعة الشهوات والله اعلم قوله تعالى

ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون

في الاية مسائل المسألة الاولى في بيان كيفية النظم واعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم كانوا يقولون اللهم ان كان هذا هو الحق فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ثم ذكر انه تعالى لا صلاح في اجابة دعائهم ثم بين انهم كاذبون في هذا الطلب لانه لو نزل به آفة اخذ في التضرع الى الله تعالى في ازالتها والكشف عنها ثم بين في هذه الاية ما يجري مجرى التهديد وهو انه تعالى قد ينزل بهم عذاب الاستئصال فلا يزيله عنهم والغرض منه ان يكون رادعا لهم وزاجرا عن ذلك الكلام فهذا وجه حسن مقبول في كيفية النظم المسألة الثانية قال صاحب الكشاف لما ظرف لاهلكنا والواو في وجاءتهم للحال اي ظلموا بالتكذيب وقد جاءتهم رسلهم بالدلائل والشواهد على صدقهم والمعجزات وقوله وما كانوا ليؤمنوا يجوز ان يكون عطفا على ظلموا وان يكون اعتراضا واللام لتاكيد النفي وان الله قد علم منهم انهم يصرون على الكفر وهذا يدل على انه تعالى انما اهلكهم لاجل تكذيبهم الرسل فكذلك يجزي كل مجرم وهو وعيد لاهل مكة على تكذيبهم رسول الله وقرئ يجزي بالياء ثم جعلناكم الخطاب للذين بعث اليهم محمد عليه الصلوة والسلام اي استخلفناكم في الارض بعد القرون التي اهلكناهم لننظر كيف تعملون خيرا او شرا فنعاملكم على حسب عملكم بقي سؤالان السؤال الاول كيف النظر على الله وفيه معنى المقابلة والجواب انه مستعار لفظ النظر للعلم الحقيقي الذي لا يتطرق اليه الشك وشبهه هذا العلم بنظر الناظر وعيان المعاين السؤال الثاني قوله ثم جعلناكم خلائف في الارض لننظر كيف تعملون مشعر بان الله تعالى ما كان عالما باحوالهم قبل وجودهم والجواب المراد منه انه تعالى يعامل العباد معاملة من يطلب العلم بما يكون منهم ليجازيهم بحسبه كقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وقد مر نظائره هذا وقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان الدنيا حلوة خضرة وان الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون وقال قتادة صدق الله ربنا ما جعلنا خلفاء الا لينظر الى اعمالنا فاروا الله من اعمالكم خيرا بالليل والنهار المسألة الثالثة قال الزجاج موضع كيف نصب بقوله تعملون لانها حرف استفهام لا يعمل فيها ما قبلها لو قلت لننظر خيرا تعملون ام شرا كان العامل في خير وشر تعملون قوله تعالى

واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم

وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا الكلام هو النوع الثالث من شبهاتهم وكلماتهم التي ذكروها من الطعن في نبوة محمد عليه الصلوة والسلم حكاها الله تعالى في كتابه واجاب عنها واعلم ان من وقف على هذا الترتيب الذي نذكره علم ان القرآن مرتب على احسن الوجوه والله اعلم المسألة الثانية روى عن ابن عباس ان خمسة من الكفار كانوا كانوا يستهزؤن بالرسول وبالقرآن الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والاسود بن المطلب والاسود بن عبد يغوث والحارث بن حنظلة فقتل الله كل رجل بطريق آخر كما قال انا كفيناك المستهزئين فذكر الله تعالى انه كلما تلى عليهم آيات القرآن قال الذين لا يرجون لقاءنا الله ادرى كونهم مكذبين للحشر والنشر منكرين للبعث والقيامة وفي تفسير هذه الاستعارة وجوه الاول قال الاصم لا يرجون لقاءنا اي لا يرجون لقاءنا اي لا يرجون لقاء ثوابنا اي لا يرجون لقاءنا لا يرجون في لقائنا خيرا على طاعة وهم من السيئات ابعد ان كانوا اما الثاني قال القاضي الرجاء لا يستعمل الا في المنافع لكنه قد يدل على المضار من بعض الوجوه لان من لا يرجو لقاءنا وعده به من الثواب وهو المقصد بالتكليف لا يخاف ايضا ما توعده من العقاب وصار ذلك كناية عن جحدهم للبعث والنشور واعلم ان كلام القاضي قريب من كلام الاصم الا ان البيان التام ان يقال ان كل من كان مؤمنا بالبعث والنشور فانه لابد ان يكون راجيا ثواب الله وخايفا من عقابه والانتفاء اللازم يدل على عدم الملزوم فلزم من نفي الرجاء نفي الايمان بالبعث والنشر فانه ولا بد ان حسن هذه الاستعارة البحث الثاني

انهم طلبوا من رسول الله احد امرين على البدل فالاول ان ياتيهم بقرآن غير هذا القرآن والثاني ان يبدل هذا القرآن وفيه اشكال لانه اذا ابدل هذا القرآن بغيره فقد اتى بقرآن غير هذا القرآن والثاني ان يبدل هذا القرآن وفيه اشكال لانه اذا ابدل هذا القرآن بغيره فقد اتى بقرآن غير هذا القرآن واذا كان كذلك كان كل واحد منهما شيئا واحدا وايضا مما يدل على ان كل واحد منهما عين الاخر انه عليه السلام اقتصر في الجواب على نفي احدهما وهو قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي واذا ثبت ان كل واحد من هذين الامرين هو نفس الاخر كان القاء اللفظ الدال على الترديد والتخيير فيه باطلا والجواب ان احد الامرين غير الاخر فالاتيان بكتاب لا على ترتيب هذا القرآن الا انه وضع مكان ذم بعض الاشياء مدحها ومكان اية رحمة آية عذاب تبديلا ويقول الانسان بقرآن غير هذا هو ان ياتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب باقيا بحاله والتبديل هو ان يغير هذا الكتاب واما قوله انه اكتفى في الجواب على نفي احد القسمين قلنا الجواب المذكور على احد القسمين هو عين الجواب على القسم الثاني واذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر احدهما عن ذكر الثاني وانما قلنا الجواب عن احد القسمين جواب عن الثاني لوجهين الاول انه عليه السلم لما بين انه لا يجوز ان يبدله من تلقاء نفسه لانه وارد من الله تعالى ولا يقدر على مثله وكان ذلك مقررا في نفوسهم بسبب التقدم من تحديه لهم بمثل هذا القرآن فقد دلهم بذلك على انه لا يتمكن من قرآن غير هذا والثاني ان التبديل اقرب الى الامكان من المجيء بقرآن غير هذا القرآن فجوابه عن الاسهل جوابا عن الاصعب ومن الناس من قال لا فرق بين الاتيان بقرآن غير هذا القرآن وبين تبديل هذا القرآن وجعل قوله ما يكون لي ان ابدله جوابا عن الامرين الا انه ضعيف على ما بيناه المسألة الثالثة اعلم ان اقدام الكفار على هذا الالتماس يحتمل وجهين احدهما انهم ذكروا على سبيل السخرية والاستهزاء مثل ان يقولوا انك لو جئتنا بقرآن غير هذا القرآن او بدلته لامنا بك وغرضهم من هذا الكلام السخرية والطعن والثاني ان يكونوا قالوه على سبيل الجد وذلك ايضا يحتمل وجوها احدها ان يكونوا قالوا ذلك على سبيل التجربة والامتحان حتى انه ان فعل ذلك علموا انه كان كاذبا في قوله ان هذا القرآن نزل عليه من عند الله وثانيها ان يكون المقصود من هذا الالتماس ان هذا القرآن مشتمل على ذم آلهتهم والطعن في طرائقهم وهم كانوا يتاذون منها فالتمسوا كتابا آخر ليس فيه ذلك وثالثها ان بتقدير ان يكونوا قد جوزوا كون هذا القرآن من عند الله التمسوا منه ان يلتمس من عند الله تعالى نسخ هذا القرآن وتبديله بقرآن آخر وهذا الوجه ابعد الوجوه واعلم ان القوم لما ذكروا ذلك امر الله تعالى ان يقول ان هذا التبديل غير جائز مني ان اتبع الا ما يوحى الي ثم بين تعالى انه عنده في انه متوعد بالعذاب العظيم ان عصى ويتفرع على هذه الاية فروع الفرع الاول ان قوله ان اتبع الا ما يوحى الي معناه لا اتبع الا ما يوحى الي فهذا يدل على انه عليه السلام ما حكم الا بالوحي وهذا يدل على انه لم يحكم قط بالاجتهاد الفرع الثاني تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا دل هذا النص على انه عليه السلم ما حكم الا بالنص فوجب ان يجب على جميع الامة ان لا يحكموا الا بمقتضى النص لقوله تعالى واتبعوه الفرع الثالث نقل عن ابن عباس انه قال ان هذه الاية منسوخة بقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وهذا بعيد لان النسخ انما يدخل في الاحكام والتعبدات لا في ترتيب العقاب على المعصية الفرع الرابع قالت المعتزلة ان قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم مشروط بما يكون واقعا بلا توبة ولا طاعة اعظم منها ونحن نقول فيه تخصيص ثالث وهو ان لا يعفوا عنه ابتداء لان عندنا يجوز من الله تعالى ان يعفو عن اصحاب الكبائر قوله تعالى

قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون

فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انا بينا ان سلفا القوم انما التمسوا منه ذلك الالتماس لاجل انهم اتهموه بانه هو الذي ياتي بهذا الكتاب من عند نفسه على سبيل الاختلاق والافتعال لا على سبيل كونه وحيا من عند الله فلهذا المعنى احتج النبي عليه الصلوة والسلم على فساد هذا الوهم بما ذكره الله تعالى في هذه الاية وتقريره ان اولئك الكفار كانوا قد شاهدوا رسول الله من اول عمره الى ذلك الوقت وكانوا عالمين باحواله وانه ما طالع كتابا ولا تلمذ لاستاذ ولا تعلم من احد ثم بعد انقراض اربعين سنة على هذا الوجه جاءهم بهذا الكتاب العظيم المشتمل على نفائس علم الاصول ودقائق علم الاحكام ولطائف علم الاخلاق واسرار قصص الاولين وعجز عن معارضته العلماء والفصحاء والبلغاء وكل من له عقل سليم فانه يعرف ان مثل هذا لا يحصل الا بالوحي والالهام من الله تعالى فقوله لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم به حكم منه عليه بان هذا القرآن وحي من عند الله لا من اختلاقي ولا من افتعالي وقوله فقد لبثت فيكم عمرا من قبله اشارة الى الدليل الذي قررناه وقوله افلا تعقلون يعني ان مثل ظهور هذا الكتاب العظيم على من لم يتعلم ولم يطالع كتابا ولم يمارس مجاهدا يعلم بالضرورة انه لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل وانكار المعلوم الضروري يقدح في صحة العقل فلهذا السبب قال افلا تعقلون المسألة الثانية ولا ادريكم به بمعنى العلم قال سيبويه دريته ودريت به قال والاكثرون هو الاستعمال بالباء والدليل عليه قوله تعالى ولو ادريكم به ولو كان على اللغة الاخرى لقال ولا ادريكم واذا عرفت هذا فقوله ولا ادريكم به اي ولا اعلمكم الله به ولا اخبركم به قال صاحب الكشاف قرا الحسن ولا ادراتكم على لغة من يقول اعطاته وارضاته في معنى اعطيته وارضيته وعن بعضهم قرا ابن عباس ولا انذرتكم به ورواه الفراء ولا ادراتكم به بالهمزة والوجه فيه ان يكون من ادراته اذا دفعته وادراته اذا جعلته داريا والمعنى ولا جعلتكم بتلاوته خصماء تدرءونني بالجدال وتكذبونني وعن ابن كثير ولادريكم به بلام الابتداء لاثبات الادراء واما قوله تعالى فقد لبثت فيكم عمرا فالقراءة المشهورة بضم الميم وقرا عمر بسكون الميم قوله تعالى

ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته انه لا يفلح المجرمون

اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها ظاهر وذلك لانهم التمسوا قرآنا يذكره من عند نفسه ونسبوه الى انه ياتي بهذا القرآن من عند نفسه ثم انه اقام البرهان القاهر الظاهر على ان ذلك باطل وان هذا القرآن ليس الا بوحي الله وتنزيله فعند هذا قال ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا والمعنى ان هذا القرآن لو لم يكن من عند الله لما كان في

في الدنيا اظلم على نفسه متى جاء افترينه على الله ولما قامت الدلالة على انه ليس الامر كذلك بل هو وحي من عند الله وجب ان يقال انه ليس في الدنيا احد اجهل ولا اظلم على الناس وكما
ان قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا المقصود منه نفي الكذب عن نفسه وقوله او كذب باياته المقصود منه الحاق الوعيد الشديد بهم حيث انكروا دلايل الله وكذبوا بايات الله
واما قوله انه لا يفلح المجرمون فهو تاكيد لما سبق من هذين الكلامين قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله
ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون اعلم انا ذكرنا ان
القوم التمسوا من الرسول قرانا غير هذا او تبديل هذا القران لان هذا القران مشتمل على شتم الاصنام التي جعلوها آلهة فلهذا السبب ذكر الله تعالى في هذا الموضع ما يدل على
عبادة الاصنام لتبين ان تحقيرها والاستخفاف بها امر حق وطريق متيقن واعلم انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما انهم كانوا يعبدون الاصنام والثاني انهم كانوا يقولون
هؤلاء شفعاؤنا عند الله اما الاول فقد نبه الله على فساده بقوله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وتقريره من وجوه الاول قال الزجاج لا يضرهم ان لم يعبدوه ولا ينفعهم ان
عبدوه الثاني ان المعبود لا بد وان يكون اكمل قدرة من العابد وهذه الاصنام لا تضر ولا تنفع شيئا البتة واما هؤلاء الكفار فهم قادرون على التصرف في هذه الاصنام تارة
بالاصلاح وتارة بالافساد واذا كان العابد اكمل حالا من المعبود كانت العبادة باطلة الثالث ان العبادة اعظم انواع التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر عنه اعظم انواع
الانعام وذلك ليس الا الحياة والعقل والقدرة ومصالح المعاش والمعاد واذا كانت المنافع والمضار كلها من الله تعالى وجب ان لا تليق العبادة الا بالله تعالى اما
الثاني فما حكاه الله عنهم في هذه الاية وهي قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله فاعلم ان من الناس من قال ان اولئك الكفار توهموا ان عبادة الاصنام اشد في تعظيم الله من عبادة
الله من عبادة الله سبحانه فقالوا ليست لنا اهلية ان نشتغل بعبادة هذه الاصنام انهم شفعاؤنا عند الله وذكروا فيه وجوها كثيرة فاحدها انهم اعتقدوا ان المتولي
لكل اقليم من اقاليم العالم روح معين من ارواح عالم الافلاك فعينوا لذلك الروح صنما معينا واشتغلوا بعبادة ذلك الصنم ومقصودهم عبادة ذلك الروح ثم اعتقدوا ان
ذلك الروح يكون عبدا للاله الاعظم ومشتغلا بعبوديته وثانيها انهم كانوا يعبدون الكواكب يطلع ويغرب ووضعوا لها اصناما معينة واشتغلوا بعبادتها
ومقصودهم توجيه العبادة الى الكواكب وثالثها انهم وضعوا طلسمات معينة على تلك الاوثان والاصنام ثم تقربوا اليها كما يفعله اصحاب الطلسمات ورابعها انهم
وضعوا هذه الاوثان والاصنام على صور انبيائهم واكابرهم وزعموا انهم متى اشتغلوا بعبادة هذه التماثيل فان اولئك الاكابر يكونون شفعاء لهم عند
الله ونظيره في هذا الزمان اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الاكابر على اعتقاد انهم اذا عظموا قبورهم فانهم يكونون شفعاء لهم عند الله وخامسها انهم اعتقدوا ان
الاله نور عظيم وان الملائكة انوار فوضعوا على صورة الاله الاكبر الصنم الكبير وعلى صورة الملائكة صورا اخرى وسادسها اعتقد القوم الحلولية وجوزوا حلول
الاله في بعض الاجسام العالية الشريفة فاعلم ان كل هذه الوجوه باطلة بالدليل الذي ذكره الله تعالى وهو قوله ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وتقرير
ما ذكرناه من الوجوه الثلثة اما قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض فان المفسرين ذكروا في تفسيره وجها واحدا وهو ان المراد من نفي علمه
بثبوته نفيه في نفسه وبيان انه لا وجود له البتة وذلك لانه لو كان موجودا لكان معلوما لله تعالى وحيث لم يكن معلوما لله تعالى وجب ان لا يكون موجودا ومثل
هذا الكلام مشهور في العرف فان الانسان اذا اراد نفي شي عن نفسه يقول ما علم الله مني هذا ومقصوده معلوم انه ما حصل ذلك قط وقرئ اتنبئون بالتخفيف اما قوله
سبحانه عما يشركون فالمقصود تنزيه الله تعالى عن نفسه ذلك الشرك قرا حمزة والكسائي تشركون بالتاء ومثله في اول النحل في موضعين وفي الروم كلها بالتاء على الخطاب
قال صاحب الكشاف ما موصولة او مصدرية اي عن الشركاء الذين يشركونهم به او عن اشراكهم قال الواحدي من قرا بالياء فلقوله اتنبئون الله ومن قرا بالتاء فكانه قيل للنبي عليه السلم
قل انت سبحانه وتعالى عما تشركون ويجوز ان يكون الله سبحانه هو الذي نزه نفسه عما قالوه فقال تعالى عما يشركون قوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة
فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون اعلم انه تعالى لما اقام الدلالة القاهرة على فساد القول بعبادة الاصنام بين السبب في كيفية حدوث
هذا المذهب الفاسد والمقالة الباطلة فقال وما كان الناس الا امة واحدة لا يدل على انهم امة واحدة في ماذا وفيه قولان القول الاول انهم كانوا جميعا على الدين الحق وهو دين
الاسلام واحتجوا عليه بامور الاول ان المقصود من هذه الايات بيان كون الكفر باطلا وتزييف طريقة عبدة الاصنام وتقرير ان الاسلام هو الدين الفاضل فوجب ان
يكون المراد من قوله كان الناس امة واحدة انهم كانوا امة واحدة اما في الاسلام واما في الكفر ولا يجوز ان يقال انهم امة واحدة اما في الاسلام واما في الكفر فبقي انهم امة واحدة
في الاسلام وانما قلنا انه لا يجوز ان يقال انهم امة واحدة في الكفر لوجوه الاول قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وشهيد الله لا بد وان يكون مؤمنا عدلا فثبت انه ما خلت
امة من الامم الا وفيهم مؤمن الثاني ان الاحاديث ان الارض لم تخل عن عبد الله وعن اقوام بهم يمطر اهل الارض وبهم يرزقون الثالث انه لما كانت الحكمة الاصلية في الخلق هو العبودية
فيبعد خلو اهل الارض بالكلية عن هذا المقصود وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان الله نظر الى اهل الارض فمقتهم عربهم وعجمهم الا بقايا من اهل الكتاب
وهذا يدل على تمسك قوم بالايمان قبل مجي الرسول عليه السلم فكيف يقال انهم كانوا امة واحدة في الكفر بيانه انهم كانوا امة واحدة في الايمان ثم اختلف القايلون بهذا القول انهم
متى كانوا كذلك فقال ابن عباس ومجاهد كانوا على دين الاسلام في عهد آدم وفي عهد ولده واختلفوا عند قتل احد ابنيه الاخر وقال قوم انهم بقوا على دين الاسلام الى
زمن نوح عليه السلم وكانوا عشرة قرون ثم اختلفوا على عهد نوح فبعث الله اليهم نوحا وقال الاخرون كانوا على دين الاسلام من عهد ابراهيم عليه السلم الى ان غيره عمرو بن لحي وهذا القائل قال

وتعالى

المراد

المراد من الناس في قوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة العرب فاذا عرفت تفصيل هذا القول فنقول انه تعالى بين فيما قبل فساد القول بالاصنام بالدليل الذي قررناه ثم بين
في هذه الاية ان هذا المذهب ليس مذهبا للعرب من اول الامر بل كانوا على دين الاسلام وبقي عبادة الاصنام ثم حدث هذا المذهب الفاسد فيهم والغرض منه ان العرب اذا
علموا ان هذا المذهب ما كان اصليا فيهم وانما حدث بعد ان لم يكن متعصبين للنصرة ولم يشق عليهم ترك هذا المذهب ولم ينفر طباعهم عن ابطاله ومما يقوي هذا القول وجهان
الاول انه تعالى قال ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بالغ في ابطاله بالدليل ثم قال عقيبه وما كان الناس الا امة
واحدة فلو كان المراد منه ان هذا الكفر كان حاصلا فيهم من اول الزمان القديم لم يصح جعل هذا الكلام دليلا على ابطال هذه المقالة اما لو حملناه على ان الناس في اول
الامر كانوا مسلمين وهذا الكفر انما حدث فيهم من زمان امكن التوسل به الى تحقير اعتقاد الكفار في هذه المقالة وفي تقبيح صورتها عندهم فوجب حمل اللفظ عليه تحصيلا
لهذا الغرض الثاني انه تعالى قال كان الناس امة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم ولا شك ان هذا وعيد وصرف هذا الوعيد الى اقرب الاشياء
المذكورة اولى والاقرب هو ذكر الاختلاف فوجب صرف هذا الوعيد الى هذه الاختلافات الى ما سبق من كون الناس امة واحدة واذا كان كذلك وجب ان
يقال كانوا امة واحدة في الاسلام لا في الكفر لانهم لو كانوا امة واحدة في الكفر لكان اختلافهم بسبب الايمان ولا يجوز ان يكون الاختلاف الحاصل بسبب الايمان حصول
الوعيد القول الثاني قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في الكفر وهذا القول منقول عن طائفة من المفسرين قالوا وعلى هذا التقدير ففائدة هذا الكلام
في هذا المقام هو انه تعالى بين للرسول انه لا تطمع في ان يصير كل من تدعوه الى الدين محقا لك قابلا لدينك فان الناس كلهم كانوا على الكفر وانما حدث الاسلام
في بعضهم بعد ذلك فكيف تطمع في اتفاق الكل على الايمان القول الثالث قول من يقول المراد كان الناس امة واحدة في انهم خلقوا على فطرة الاسلام ثم اختلفوا
في الاديان واليه الاشارة بقوله عليه السلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومنهم من يقول المراد كانوا امة واحدة في الشرايع
العقلية وحاصلها يرجع الى امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وبالوالدين احسانا واعلم ان هذه المسئلة قد استقصيناها في سورة البقرة
فلنكتف بهذا القدر ههنا اما قوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون فاعلم انه ليس في الاية ما يدل على ان تلك الكلمة ما هي وذكروا
فيها وجوها الاول ان يقال لولا انه تعالى اخبر بانه يبقي دار التكليف الى اجل لا جرم انه تعالى اخر هذا العقاب الى الاخرة ثم قال هذا القايل في ذلك
على احتمال المكاره من قبل الكافرين والظالمين الثاني لولا كلمة سبقت من ربك في انه لا يعاجل العصاة بالعقوبة انعاما عليهم لقضي بينهم في اختلافهم بما يمتاز
المحق من المبطل والمصيب من المخطي الثالث ان تلك الكلمة هي قوله سبقت رحمتي غضبي فلما كانت رحمة غالبة اقتضت تلك الرحمة الغالبة اسباب الستر على الجاهل
الضال وامهاله الى وقت الوجدان قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه آية من ربه فقل انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين اعلم ان هذا
الكلام هو النوع الرابع من شبهات القوم في انكارهم نبوته وذلك انهم قالوا ان هذا القران الذي جئتنا به كتاب مشتمل على انواع من الكلمات وليس معجزا لان
الكتاب بموسى لما كان معجزة لهما انواع من المعجزات دلت على نبوتهما سوى الكتاب وايضا قد كان فيهم من يدعي امكان المعارضة كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا
لو نشاء لقلنا مثل هذا واذا كان الامر كذلك لا جرم طلبوا منه شيا اخر سوى القران ليكون معجزة له فحكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله ويقولون لولا انزل عليه
آية من ربه فامر الله رسوله ان يقول عند هذا السوال انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين واعلم ان الوجه في تقرير هذا الجواب ان يقال اقام الدلالة القاهرة
على ان ظهور القران معجزة قاهرة ظاهرة لانه عليه السلم نشا فيما بينهم وهم علموا انه لم يطالع كتابا ولم يتلمذ لاستاذ بل كان في هذه الاربعين سنة
مخالطا لهم ومعهم وما كان مشتغلا بالفكر والتعليم قط ثم انه دفعة واحدة ظهر هذا الكتاب الشريف العالي على مثل ذلك الانسان الذي لم يتفق له شي من اسباب التعلم لا يكون
الا بالوحي فهذا برهان قاطع قاهر على ان القران معجز ظاهر قاهر واذا ثبت هذا طلب آية اخرى سوى القران من الاقتراحات التي لا حاجة اليها في اثبات نبوته وتقرير رسالته
ومثل هذا يكون مفوضا الى مشية الله تعالى فان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها فكان ذلك من باب الغيب فوجب على كل احد ان ينتظر انه هل يفعل الله ام لا ولكن سواء
فعل ام لم يفعل فقد ثبتت النبوة وظهر صدقه في ادعاء الرسالة ولا يختلف هذا المقصود بحصول تلك الزيادات وعدمها فظهر ان هذا الجواب جواب ظاهر في تقرير هذا المطلوب
والله اعلم قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في آياتنا قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون
في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان القوم لما طلبوا من رسول الله آية اخرى سوى القران واجاب بالجواب الذي ذكرناه وهو قوله انما الغيب لله ذكر جوابا وهو
المذكور في هذه الاية وتقريره من وجهين الاول انه تعالى بين في هذه ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج والعناد وعدم الانصاف واذا كانوا كذلك فبتقدير
ان يعطوا ما سالوه من انزال معجزات اخرى فانهم لا يؤمنون بل يبقون على كفرهم وجهلهم فنفتقر ههنا الى بيان ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج
والعناد ثم الى بيان انه متى كان الامر كذلك لم يكن في اظهار سائر المعجزات فايدة اما المقام الاول فتقريره انه تعالى سلط القحط على اهل مكة سبع سنين ثم رحمهم
وانزل الامطار النافعة على اراضيهم ثم انهم اضافوا تلك المنافع الجليلة الى الاصنام او على الانواء وعلى التقديرين فهو مقابلة لنعمة الله بالكفران فقوله واذا اذقنا الناس
رحمة المراد منه تلك الامطار النافعة وقوله من بعد ضراء مستهم المراد منه ذلك القحط الشديد وقوله اذا لهم مكر في آياتنا فالمراد منه اضافتهم تلك المنافع الجليلة الى

الاصنام والاوثان والكواكب واعلم انه تعالى ذكر هذا المعنى بعينه فيما تقدم من هذه السورة وهو قوله واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه الا انه تعالى زاد في هذه الاية التي نحن في تفسيرها دقيقة ما ذكرها في تلك الاية وهي انهم يمكرون عند وجدان الرحمة ويطلبون الغوائل وفي تلك الاية المتقدمة ما كانت هذه الدقيقة مذكورة فثبت بما ذكرنا ان عادة هؤلاء الاقوام اللجاج والعناد والمكر وطلب الغوائل واما المقام الثاني وهو انه متى كان الامر كذلك فلا فايدة في اظهار ساير الايات لانه تعالى لو اظهر لهم جميع ما طلبوه من المعجزات الظاهرة فانهم لا يقبلونها لانه ليس غرضهم من هذه الاقتراحات التشدد في طلب الدين وانما غرضهم الدفع والمنع والمبالغة في صون مناصبهم الدنيوية والامتناع عن المتابعة والدليل انه تعالى لما شدد الامر عليهم وسلط البلاء عليهم ثم ازاله عنهم وابدل تلك البليات بالخيرات فهم مع ذلك استمروا على التكذيب والجحود فدل ذلك على انه تعالى لو انزل عليهم الايات التي طلبوها لم يلتفتوا اليها فظهر بما ذكرنا ان هذا الكلام جواب قاطع عن السوال المتقدم الوجه الثاني في تقرير هذا الجواب ان اهل مكة قد حصل لهم اسباب الرفاهية وطيب العيش ومن كان كذلك تمرد وتكبر كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وقرر تعالى هذا المعنى بالمثال المذكور فاقدامهم على طلب الايات الزائدة والاقتراحات الفاسدة انما كان لاجل ما هم فيه من النعم الكثيرة والخيرات المتوالية وقوله قل الله اسرع مكرا كالسبب على ان يزيل عنهم تلك النعم ويجعلهم منقادين للرسول مطيعين له تاركين لهذه الاعتراضات الفاسدة والله اعلم قوله تعالى واذا اذقنا الانسان رحمة كلام ورد على سبيل المبالغة والمراد منه ايصال الرحمة اليهم واعلم ان رحمة الله تعالى لا تذاق بالفم وانما تذاق بالعقل وهذا يدل على ان القول بوجود السعادات الروحانية حق المسألة الثالثة قال الزجاج اذا في قوله واذا اذقنا الانسان رحمة للشرط واذا في قوله اذا هم يمكرون جواب الشرط وهو كقوله وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون والمعنى اذا اذقنا الانسان رحمة مكروا وان تصبهم سيئة قنطوا واعلم ان اذا في قوله اذا هم يمكرون تفيد المفاجاة ومعناه انهم في الحال اقدموا على المكر وسارعوا اليه المسألة الرابعة سمى تكذيبهم بالايات مكرا لان المكر عبارة عن صرف الشيء عن وجهه الظاهر بطريق الحيلة وهؤلاء يحتالون في دفع ايات الله بكل ما يقدرون عليه من القاء شبهة او تخليط في مناظرة او غير ذلك من الامور الفاسدة قال مقاتل المراد من هذا المكر ان هؤلاء لا يقولون هذا رزق الله بل يقولون سقينا بنوء كذا اما قوله قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون فالمعنى ان هؤلاء الكفار لما قابلوا نعمة الله بالمكر فالله سبحانه قابل مكرهم بمكر اشد من ذلك وهو من وجهين الاول ما اعد لهم يوم القيمة من العذاب الشديد وفي الدنيا من الفضيحة والخزي والنكال والثاني ان رسل الله يكتبون مكرهم ويحفظونه وتعرض عليهم ما في بواطنهم الخبيثة يوم القيمة ويكون ذلك سببا للفضيحة التامة والخزي والنكال نعوذ بالله منه قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فلما انجيهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا ثم الينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون اعلم انه تعالى لما قال واذا اذقنا الانسان رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في اياتنا كان هذا الكلام كلاما كليا لا ينكشف معناه تمام الانكشاف الا بذكر مثال كامل فذكر الله تعالى تنقل الانسان من الضر الشديد الى الرحمة مثالا ولمكر الانسان مثالا حتى تكون هذه الاية كالمفسرة للاية التي قبلها وذلك لان المعنى الكلي لا يصل الى السامعين الا بذكر مثال جلي واضح يكشف عن حقيقة ذلك المعنى الكلي واعلم ان الانسان اذا ركب السفينة ووجد الريح الطيبة الموافقة للمقصود حصل له الفرح التام والمسرة القوية ثم قد يظهر علامات الهلاك دفعة واحدة فاولها ان يجيئهم الرياح العاصفة الشديدة وثانيها ان ياتيهم الامواج العظيمة من كل جانب وثالثها ان يغلب على ظنونهم ان الهلاك واقع وان النجاة ليست متوقعة ولا شك ان الانتقال من تلك الاحوال الطيبة الموافقة الى هذه الاحوال القاهرة الشديدة يوجب الخوف العظيم والرعب الشديد وايضا مشاهدة هذه الاحوال والاهوال في البحر مختصة بايجاب مزيد الرعب والخوف ثم ان الانسان في هذه الحالة لا يطمع الا في فضل الله ورحمته ويصير منقطع الطمع عن جميع ما سوى الله ويصير بقلبه وروحه وجميع اجزائه متضرعا الى الله ثم اذا نجاه من هذه البلية العظيمة ونقله من هذه المضرة القوية الى الخلاص والنجاة ففي الحال ينسى تلك النعمة ويرجع الى ما الفه واعتاده من العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة فظهر انه لا يمكن ذلك المعنى الكلي المذكور في الاية المتقدمة بمثال احسن واكمل من المثال المذكور في هذه الاية المسألة الثانية يحكى ان واحدا قال لجعفر الصادق عليه السلام اذكر دليلا في اثبات الصانع فقال اخبرني عن حرفتك فقال انا رجل اتجر في البحر فقال صف لي كيف حالك فقال ركبت البحر فانكسرت السفينة وبقيت على لوح من الواحها وجاءت الرياح العاصفة فقال جعفر عليه السلام هل وجدت في قلبك تضرعا ودعاء فقال نعم فقال جعفر عليه السلام فالهك هو الذي تضرعت اليه في ذلك الوقت المسألة الثالثة قرا ابن عامر وحده ينشركم من النشر الذي هو خلاف الطي كانه اخذ من قوله تعالى فانتشروا في الارض والباقون يسيركم من السير المسألة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد يجب ان يكون خلقا لله تعالى قالوا دلت هذه الاية على ان سيرهم من الله تعالى فيكون اكسابهم خلقا لله تعالى ونظيره قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وقال في اية اخرى اذ اخرجه الذين كفروا وقال في اية اخرى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ثم قال وانه هو اضحك وابكى وقال في اية رابعة وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال الجبائي اما كون الله تعالى مسيرا لهم في البحر على الحقيقة فالامر كذلك واما سيرهم في البر فانما اضيف الى الله على التوسع فما كان من طاعة فبامره وتسهيله وما كان من معصية فلانه تعالى هو الذي اقدره عليه واجاب القاضي بجواز ان يضاف ذلك الى الله تعالى من حيث انه تعالى هو الذي سخر لهم المراكب وسخر لهم الارض التي يمشون عليها بامساكها لانه تعالى لو لم يفعل ذلك لتعذر عليهم السير وقال القفال هو الذي يسيركم في البر والبحر اي هو

في الاية مسايل المسألة الاولى

الحامل لكم على السير في البر والبحر للمعاش وهو المسير لاجل انه هيا لكم اسباب ذلك السير هذا جملة ما قيل في الجواب عنه ونحن نقول لا شك ان المسير في البحر هو الله سبحانه لانه تعالى هو المحدث لتلك الحركات في اجزاء السفينة ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل هو الحقيقة فنقول وجب ايضا ان يكون تسييرهم في البر بهذا التفسير اذ لو كان تسييرهم في البر بمعنى اعطاء الالات والادوات لكان مجازا بهذا الوجه فيلزم كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا دفعة واحدة وذلك باطل واعلم ان مذهب الجبائي انه لا امتناع في كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد واما ابو هاشم فانه يقول ان ذلك ممتنع الا انه يقول لا يبعد ان يقال ان الله تعالى تكلم به مرتين وهذا ايضا بعيد لان هذا قول لم يقل به احد من الامة ممن كانوا قبله فكان هذا خلافا للاجماع فيكون باطلا واعلم ان بقي في الاية سوالات السوال الاول كيف جعل الكون في الفلك غاية للتسيير في البحر مع ان الكون في الفلك متقدم لا محالة على التسيير في البحر والجواب لم يجعل الكون في الفلك غاية للتسيير بل تقدير الكلام كانه قيل هو الذي يسيركم حتى اذا وقع في جملة تلك التسييرات الحصول في الفلك كان كذا وكذا السوال الثاني ما جواب اذا في قوله حتى اذا كنتم الجواب انه هو قوله جاءتها ريح عاصفة ثم قال صاحب الكشاف واما قوله دعوا الله فهو بدل من ظنوا لان دعاءهم من لوازم ظنهم الهلاك وقال بعض الافاضل لو حمل قوله دعوا الله على الاستيناف كان اوضح كانه لما قيل جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم قال قائل فما صنعوا فقيل دعوا الله السوال الثالث ما الفائدة في صرف الكلام عن الخطاب الى الغيبة الجواب فيه وجوه الاول قال صاحب الكشاف المقصود هو المبالغة كانه تعالى يذكر حالهم لغيرهم ويستدعي منهم مزيد الانكار والتقبيح الثاني قال ابو علي الجبائي ان مخاطبته تعالى لعباده على لسان رسوله عليه الصلوة والسلام فهو بمنزلة الخبر عن الغائب وكل من اقام الغائب مقام المخاطب حسن منه ان يرده مرة اخرى الى الغائب الثالث وهو الذي خطر ببالي في الحال ان الانتقال في الكلام من لفظ الغيبة الى لفظ الحضور يدل على مزيد التقرب والاكرام واما ضده وهو الانتقال من لفظ الحضور الى لفظ الغيبة فانه يدل على المقت والتبعيد اما الاول فكما في سورة الفاتحة فان قوله الحمد لله رب العالمين كله خطاب الغيبة ثم انتقل منها الى قوله اياك نعبد واياك نستعين وهذا يدل على ان العبد كانه انتقل من مقام الغيبة الى مقام الحضور وهو يوجب علو الدرجة وكمال القرب من خدمة رب العالمين واما الثاني فكما في هذه الاية لان قوله حتى اذا كنتم في الفلك خطاب الحضور وقوله وجرين بهم خطاب الغيبة فههنا انتقل من خطاب الحضور الى خطاب الغيبة وذلك يدل على المقت والبعد والطرد وهو اللائق بحال هؤلاء لان من كان صفته انه يقابل احسان الله اليه بالكفران كان اللائق به ما ذكرنا والله اعلم السوال الرابع كم القيود المعتبرة في الشرط فنقول ثلاثة اولها الكون في الفلك وثانيها جري الفلك بالريح الطيبة وثالثها فرحهم بها واما القيود المعتبرة في الجزاء فثلاثة ايضا اولها قوله جاءتها ريح عاصف وفيه سوالان الاول الضمير في قوله جاءتها عائد الى الفلك وهو ضمير الواحد والضمير في قوله وجرين بهم عائد الى الفلك وهو ضمير الجمع فما السبب فيه الجواب عنه من وجهين الاول انهم لا يسلمون ان الضمير في قوله جاءتها عائد الى الفلك بل يقولوا انه عائد الى الرياح الطيبة المذكورة في قوله وجرين بهم بريح طيبة الثاني لو سلمنا ما ذكرتم الا ان لفظ الفلك يصلح للواحد والجمع فحسن الضميران السوال الثاني ما العاصف الجواب قال الفراء والزجاج يقال ريح عاصف وعاصفة وقد عصفت عصوفا واعصفت فهي معصف ومعصفة قال الفراء والالف لغة بني اسد ومعنى عصفت الريح اشتدت واصل العصف السرعة يقال ناقة عاصف وعصوف سريعة وانما قيل ريح عاصف لانه يراد ذات عصوف كما قيل لابن وتامر او لاجل ان لفظ الريح مذكر واما القيد الثاني فهو قوله وجاءهم الموج من كل مكان والموج ما ارتفع من الماء فوق البحر واما القيد الثالث فهو قوله وظنوا انهم احيط بهم والمراد انهم ظنوا القرب من الهلاك واصله ان العدو اذا احاط بقوم او بلد فقد دنوا من الهلاك السوال الخامس ما المراد من الاخلاص في قوله دعوا الله مخلصين له الدين والجواب قال ابن عباس تركوا الشرك ولم يشركوا به من الهتهم شيا واقروا لله بالربوبية والوحدانية قال الحسن دعوا الله مخلصين الاخلاص الايماني لكن لاجل العلم بانه لا ينجيهم من ذلك الا الله فيكون ذلك جاريا مجرى الايمان الاضطراري وقال ابن زيد هؤلاء المشركون يدعون مع الله ما يدعون فاذا جاء الضر والبلاء لم يدعوا الا الله وعن ابي عبيدة ان المراد من ذلك الدعاء قولهم اهيا شراهيا تفسيره يا حي يا قيوم السوال السادس ما الشيء المشار اليه بقوله هذه في قوله لئن انجيتنا من هذه الجواب لئن انجيتنا من هذه الريح العاصف وقيل المراد لئن انجيتنا من هذه الامواج او من هذه الشدائد وهذه الالفاظ وان لم يسبق ذكرها الا انه سبق ذكر ما يدل عليها السوال السابع هل يحتاج في هذه الاية الى اضمار الجواب نعم والتقدير دعوا الله مخلصين له الدين مريدين ان يقولوا لئن انجيتنا من هذه ويمكن ان يقال لا حاجة الى الاضمار لان قوله دعوا الله يصير مفسرا بقوله لئن انجيتنا ويمكن ان يقال عزمهم على ان يكونوا من الشاكرين انهم في الحقيقة ما قالوا الا عن القول واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا التضرع الكامل بين انهم بعد الخلاص عن تلك البلية والمحنة اقدموا في الحال على البغي بغير الحق قال ابن عباس يريد الفساد والتكذيب والجراة على الله البغي قصد الاستعلاء بالظلم قال الزجاج البغي الترقي في الفساد قال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيا اذا ترامى الى الفساد وبغت المراة اذا فجرت قال الواحدي واصل هذا اللفظ من الطلب فان قيل فما معنى قوله بغير الحق والبغي لا يكون بحق قلنا البغي قد يكون بالحق وهو استيلاء المسلمين على ارض الكفرة وهدم دورهم واحراق زروعهم وقلع اشجارهم كما فعل رسول الله ببني قريظة ثم انه تعالى بين ان هذا البغي امر باطل يجب على العاقل ان يحترز منه فقال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا وفيه مسايل المسألة الاولى قرا الاكثرون متاع برفع العين وقرا حفص عن عاصم متاع بنصب العين اما الرفع ففيه وجهان الاول ان يكون قوله بغيكم على انفسكم مبتدا وقوله متاع الحيوة الدنيا خبره والمراد من قوله بغيكم على انفسكم بغي بعضهم على بعض كما في قوله

انفسكم ومعنى الكلام انما بغى بعضكم على بعض منفعة الحيوة الدنيا ولا بقاء لها والثاني ان تقول بغيكم مبتدا وقوله على انفسكم خبره وقوله متاع الحيوة الدنيا خبر مبتدا محذوف
والتقدير هو متاع الحيوة الدنيا في موضع المصدر المؤكد والتقدير تتمتعون متاع الحيوة الدنيا المسئلة الثانية البغي من منكرات المعاصي قال عليه السلام اسرع الخير ثوابا
صلة الرحم واعجل الشر عقابا البغي واليمين الفاجرة وروى اثنتان يعجلهما الله في الحيوة الدنيا البغي وعقوق الوالدين وعن ابن عباس لو بغى جبل على جبل لاندك الباغي
وكان المامون يتمثل بهذين البيتين في اخيه شعر يا صاحب البغي ان البغي مصرعة فاربع فخير فعال المرء اعدله • فلو بغى جبل يوما على جبل لاندك منه اعاليه واسفله
قال محمد بن كعب ثلاث من كن فيه كن عليه البغي والنكث والمكر قال تعالى انما بغيكم على انفسكم المسئلة الثالثة حاصل الكلام في قوله يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم اي لا يتهيأ لكم
بغي بعضكم على بعض الا اياما قليلة وهي مدة حياتكم مع قصرها وسرعة انقضائها ثم الينا مرجعكم اي الى ما وعدنا من المجازاة على اعمالكم من جعلكم فننبئكم بما كنتم تعملون
في الدنيا والانباء هو الاخبار وهو في هذا الموضع وعيد بالعقاب كقول الرجل لغيره ساخبرك بما فعلت والله اعلم قوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء
انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما ياكل الناس والانعام حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت وظن اهلها انهم قادرون عليها اتيها
امرنا ليلا او نهارا فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالامس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال يا
ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا اتبعه بهذا المثل العجيب الذي ضربه لمن يبغي في الارض ويغتر بالدنيا ويشتد تمسكه بها ويقوى اعراضه عن امر الآخرة والتاهب
لها فقال انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فهذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يكون المعنى فاختلط به نبات الارض بسبب هذا
الماء النازل وذلك لانه اذا نزل المطر ينبت بسببه انواع كثيرة من النبات ويكون تلك الانواع مختلطة وهذا فيما لم يكن نابتا قبل نزول المطر والثاني ان يكون المراد
الذي نبت ولكنه لم يترعرع ولم يهتز وانما هو في اول بروزه من الارض ومبدا حدوثه فاذا نزل المطر عليه فاختلط بذلك المطر اي اتصل كل واحد منهما بالآخر اهتز وربا
وحسن وكمل واكتسى كمال الرونق والزينة وهو المراد من قوله تعالى حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت وذلك لان الزخرف عبارة عن كمال حسن الشيء فجعلت
الارض اخذة زخرفها على التشبيه بالعروس اذا لبست الثياب الفاخرة من كل لون وتزينت بجميع الاقسام الممكنة في الزينة من حمرة وخضرة وصفرة وذهبية
وبياض ولا شك انه متى صار البستان على هذا الوجه وبهذه الصفة فانه يفرح به المالك ويعظم رجاؤه في الانتفاع به ويصير قلبه مستغرقا فيه ثم انه تعالى
يرسل على هذا البستان العظيم آفة عظيمة دفعة واحدة في ليل او نهار من برد او ريح او سيل فصارت تلك الاشجار والزروع باطلة هالكة كانها ما حصلت البتة
فلا شك انه يعظم حزن المالك لذلك البستان ويشتد حزنه وكذلك من وضع قلبه على لذات الدنيا وطيباتها فاذا فاته تلك الاشياء عظم حزنه وتلهفه عليها واعلم ان
ان تشبيه الحيوة بهذا النبات يحتمل وجوها لخصها القاضي رحمه الله الاول ان عاقبة هذه الحيوة التي ينفقها المرء في باب الدنيا كعاقبة هذا النبات الذي حين عظم
الرجاء في الانتفاع به وقع الناس منه لان الغالب ان المتمسك بالدنيا اذا وضع قلبه عليها وعظمت رغبته فيها ياتيه الموت وهو معنى قوله تعالى حتى اذا فرحوا
بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون خاسرون للدنيا وقد انفقوا اعمارهم فيها وخاسرون من الآخرة مع انهم توجهوا اليها والوجه الثاني في التشبيه انه تعالى
بين انه كما لم يحصل لذلك الزرع عاقبة تحمد فكذلك المغتر بالدنيا المحب لها لا يحصل له عاقبة تحمد والوجه الثالث ان يكون وجه التشبيه مثل قوله وقدمنا الى ما عملوا
من عمل فجعلناه هباء منثورا فلما صار سعي الزارع باطلا بسبب حدوث الاسباب المهلكة فكذلك سعي المغتر بالدنيا الوجه الرابع ان مالك ذلك البستان لما عمره
باتعاب النفس وكد الروح وعلق قلبه على الانتفاع به فاذا حدث ذلك السبب المهلك صار العناء الشديد الذي تحمله في الماضي سببا لحصول الشقاء الشديد في
المستقبل وهو ما يحصل في قلبه من الحسرات وكذلك حال من وضع قلبه على الدنيا واتعب نفسه في تحصيلها فاذا مات وفاته كل ما نال صار العناء الذي تحمله في تحصيل
اسباب الدنيا سببا لحصول الشقاء العظيم له في الآخرة والوجه الخامس لعله تعالى انما ضرب هذا المثل لمن لا يؤمن بالمعاد وذلك لانا نرى الزرع الذي انتهى
الى الغاية القصوى في التربية والحسن ثم يعرض للارض المزينة به آفة فيزول ذلك الحسن بالكلية ثم تصير تلك الارض موصوفة بتلك الزينة مرة اخرى فذكر تعالى هذا المثال ليدل
على ان من قدر على ذلك كان قادرا على اعادة الاحياء في الآخرة ليجازيهم على اعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر المسئلة الثانية المثل قول يشبه فيه حال الثاني بالاول ويجوز ان يكون
المراد من المثل ههنا الصفة والتقدير انما صفة الحيوة الدنيا واما قوله وازينت فقال الزجاج يعني تزينت فادغمت التاء في الزاي وسكنت الزاي فاجتلب لها الف الوصل
وهذا مثل ما ذكرناه في قوله اداركوا واما قوله وظن اهلها انهم قادرون على حصادها وتحصيل ثمراتها والتحقيق ان الضمير وان كان في الظاهر عائدا الى الارض الا
انه عائد الى النبات الموجود في الارض واما قوله اتيها امرنا فقال ابن عباس يريد عذابنا والتحقيق ان المعنى اتاها امرنا بهلاكها وقوله فجعلناها
حصيدا قال ابن عباس لا شيء فيها وقال الضحاك يعني المحصود وعلى هذا المراد بالحصيد النبات قال ابو عبيدة الحصيد المستاصل وقال غيره الحصيد المقلوع والمقطوع
قوله كان لم تغن بالامس قال الليث يقال للشيء اذا فني كان لم يغن بالامس اي كان لم يكن من قولهم غني القوم في دارهم اذا قاموا بها وعلى هذا الوجه فالمراد هو الارض وقوله
كان لم تغن بالامس قال الليث يقال للشيء اذا فني كان لم يغن بالامس اي كان لم يكن من قولهم كذلك نفصل الآيات ان نذكر واحدا منها بعد الاخرى على الترتيب ليكون تواليها
وكثرتها سببا لقوة اليقين وموجبا لزوال الشك والشبهة والله اعلم قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم في الآية مسائل المسئلة الاولى

من كيفية النظم اعلم انه تعالى لما نفر الغافلين عن الميل الى الدنيا بالمثل السابق رغبهم في الآخرة بهذه الآية ووجه الترغيب ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مثلي ومثلكم كمثل سيد بنى دارا ووضع
مائدة وارسل داعيا فمن اجاب الداعي دخل الدار واكل من المائدة ورضي عنه السيد فالله السيد والدار دار الاسلام والمائدة الجنة والداعي محمد عليه الصلوة والسلام وعن النبي صلى الله عليه وآله
ما من يوم تطلع فيه الشمس الا وبجنبيها ملكان يناديان بحيث يسمع كل الخلق الا الثقلين ايها الناس هلموا الى ربكم والله يدعو الى دار السلام المسئلة الثانية لا شبهة ان المراد من دار السلام
الجنة الا انهم اختلفوا في السبب الذي لاجله حصل هذا الاسم على وجوه فالاول ان السلام هو الله والجنة داره ويجب علينا ههنا بيان فائدة تسميته تعالى بالسلام وفيه وجوه احدها انه
لما كان واجب الوجود لذاته فقد سلم من الفناء والتغير وسلم في ذاته وصفاته من الافتقار الى الغير وهذه الصفة ليست الا لله سبحانه كما قال والله الغني وانتم الفقراء
وقال يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله تعالى وثانيها انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى ان الخلق سلموا من ظلمه قال وما ربك بظلام للعبيد ولان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتصرف
الفاعل في ملك نفسه لا يكون ظلما ولان الظلم انما يصدر اما عن العاجز او الجاهل او المحتاج ولما كان الكل محالا في حقه وثالثها قال المبرد ان الله تعالى يوصف بالسلام بمعنى انه ذو السلام
يعني الذي لا يقدر على السلام الا هو والسلام عبارة عن تخليص العاجزين عن المكاره والآفات فالحق سبحانه هو الساتر لعيوب المعيوبين وهو المجيب لدعوة المضطرين وهو المنتصف
للمظلومين من الظالمين قال المبرد وعلى هذا التقدير السلام مصدر سلم القول الثاني ان السلام جمع السلامة ومعنى دار السلام الدار التي من دخلها سلم من الآفات فالسلام ههنا بمعنى السلامة
كالرضاع بمعنى الرضاعة فالانسان يسلم هناك من كل الآفات كالموت والمرض والالم والمصائب ونزعات الشيطان والكفر والبدعة والكد والتعب والقول الثالث انه سميت
الجنة دار السلام لانه تعالى يسلم على اهلها قال تعالى سلام عليكم بما صبرتم وهم ايضا يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال تعالى تحيتهم فيها سلام وايضا فسلامهم يصل الى السعداء من
اهل الدنيا قال تعالى واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين المسئلة الثالثة اعلم ان كمال جود الله وقدرته وكمال رحمته بعباده معلوم فدعوة
عبده الى دار السلام تدل على ان دار السلام قد حصل فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لان العظيم اذا استعظم شيئا ورغب فيه وبالغ في ذلك الترغيب دل
ذلك على كمال حال ذلك الشيء لا سيما وقد ملأ الله هذا الكتاب المقدس من وصف الجنة مثل قوله فروح وريحان وجنة نعيم ونحن نذكر ههنا كلاما كليا في تقرير هذا المطلوب فنقول
ان الانسان انما يسعى في يومه لغده وكل انسان غدان غد في الدنيا وغد في الآخرة فنقول غد الآخرة خير من غد الدنيا من وجوه اربعة اولها ان الانسان قد لا يدرك
غد الدنيا ويدرك غد الآخرة وثانيها ان بتقدير ادراك غد الدنيا فلعله لا يمكن ان ينتفع بما جمعه اما لانه يضيع عنه ذلك المال او لانه يحصل في بدنه مرض يمنعه من
الانتفاع به اما غد الآخرة فكل ما اكتسبه الانسان لاجل هذا اليوم فانه لا بد ان ينتفع به وثالثها ان بتقدير ان يجد غد الدنيا ويقدر ان ينتفع بماله الا ان تلك المنافع
مخلوطة بالمضار والمتاعب فان ساعات الدنيا غير خالصة عن الآفات بل هي ممزوجة بالبليات والاستقراء يدل عليه ولذلك قال عليه السلام من طلب ما لم يخلق اتعب
نفسه ولم يرزق فقيل يا رسول الله وما هو قال سرور يوم بتمامه واما منافع غد الآخرة فخالصة عن الغموم والهموم والاحزان سالمة عن تلك المعرات ورابعها ان بتقدير ان
يصل الانسان الى غد الدنيا وينتفع بكسبه وكان ذلك الانتفاع خاليا عن خلط الآفات الا انه لا بد وان يكون منقطعا ومنافع الآخرة دائمة مبراة عن الانقطاع
فثبت ان سعادات الآخرة سالمة عنها فلهذا السبب كانت الجنة دار السلام المسئلة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكفر والايمان بقضاء الله تعالى قالوا لانه
انه تعالى بين في هذه الآية انه دعا جميع الخلق الى دار السلام ثم بين انه ما هدى الا بعضهم فهذه الهداية الخاصة يجب ان تكون مغايرة لتلك الدعوة العامة ولا شك ايضا
ان الاقدار والتمكين وارسال الرسل وانزال الكتب امور عامة فوجب ان تكون هذه الهداية الخاصة مغايرة لكل هذه الاشياء وما ذاك الا ما ذكرناه انه تعالى خصه بالعلم
والمعرفة دون غيره واعلم ان هذه الآية مشكلة على المعتزلة وما قدروا على ايراد الاسولة الكثيرة وحاصل ما ذكره القاضي وجهان الاول ان يكون المراد ويهدي من يشاء
اجابة تلك الدعوة ويعني ان من اجاب الدعاء واطاع واتقى فان الله يهديه اليها والثاني ان المراد من هذه الهداية الالطاف واجاب اصحابنا عن هذين
الوجهين بحرف واحد وهو ان عندكم انه يجب على الله فعل هذه الهداية وما كان واجبا لا يكون معلقا بالمشيئة وهذا معلق بالمشيئة فامتنع حمله على ما ذكروه
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما دعا عباده الى
دار السلام ذكر السعادات التي تحصل لهم فيها فقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة فيحتاج الى تفسير هذه الالفاظ الثلاثة اما اللفظ الاول وهو قوله للذين احسنوا فقال
ابن عباس معناه للذين ذكروا كلمة لا اله الا الله وقال الاصم للذين احسنوا في كل ما تعبدوا به ومعناه انهم اتوا بالمامور به كما ينبغي واجتنبوا المنهيات من
الوجه الذي صارت منهيا عنها والقول الثاني اقرب الى الصواب لان الدرجات العالية لا تحصل الا لاهل الطاعات واما اللفظ الثاني وهو الحسنى فقال ابن
الانباري الحسنى في اللغة تانيث الاحسن والعرب توقع هذه اللفظة على الخلة المحبوبة والخصلة المرغوب فيها ولذلك لم يوصف ههنا ولم ينعت بشيء وقال صاحب
الكشاف المراد المثوبة الحسنى ونظير هذه الآية قوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان واما اللفظ الثالث وهو المراد بالزيادة فنقول هذه الكلمة مبهمة ولاجلها
اختلف الناس في تفسيرها وحاصل كلامهم يرجع الى قولين الاول ان المراد منها رؤية الله سبحانه قال والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فالحديث الصحيح الوارد وهو
ان الحسنى الجنة والزيادة هي النظر الى الله تعالى واما العقل فهو ان الحسنى لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف فانصرف الى المعهود السابق بين المسلمين والمعهود عند اهل
الاسلام من هذه اللفظة هي الجنة من المنافع والتعظيم والالتذاذ التكرار واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من الزيادة امرا مغايرا لما في الجنة من المنافع والتعظيم والالتذاذ التكرار

كلام فقال نبلك قال انما هي رؤية الله تعالى فقوله تلك على ان المراد من هذه الآية الرؤية ومما يؤكد هذا وجهان الاول انه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اثبت
لاهل الجنة امرين احدهما نضرة الوجوه والثاني النظر الى الله وآيات القرآن يفسر بعضها بعضا فوجب حملها للحسنى هنا على نضرة الوجوه وحمل الزيادة على رؤية الله تعالى
الثاني انه تعالى قال لرسوله واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا اثبت له النعيم ورؤية الملك الكبير فوجب هنا حمل الزيادة على الرؤية قالت المعتزلة ويدل على ذلك وجوه
الاول ان الدليل العقلية دلت على ان رؤية الله ممتنعة والثاني ان الزيادة يجب ان تكون من جنس المزيد عليه ورؤية الله ليس من جنس نعيم الجنان الثالث ان الخبر الذي تمسكتم
في هذا الباب هو ما روي ان الزيادة هي النظر الى وجه الله وهذا الخبر يوجب التشبيه لان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي وذلك يقتضي كون المرئي في الجهة
ولان الوجه اسم للعضو المخصوص وذلك ايضا يوجب التشبيه فثبت ان هذا اللفظ لا يمكن حمله على الرؤية فوجب حمله على شيء اخر وعند هذا قال الجبائي الحسنى عبارة عن
الثواب المستحق والزيادة هي ما يزيدهم الله على ذلك الثواب من التفضل قال والذي يدل على صحة ذلك القرآن واقوال المفسرين اما القرآن فقوله تعالى ليوفيهم اجورهم
ويزيدهم من فضله واما اقوال المفسرين فنقل عن علي عليه السلام انه قال غرفة من لؤلؤة واحدة وعن ابن عباس الحسنى هي الجنة والزيادة عشر امثالها وعن الحسن عشر امثالها
الى سبعمائة ضعف وعن مجاهد الزيادة مغفرة من الله ورضوان وعن يزيد بن شجرة الزيادة ان تمر السحابة باهل الجنة فتقول لهم ما تريدون ان امطركم فلا يريدون شيئا
الا امطرتهم اجاب اصحابنا عن هذه الوجوه فقالوا اما قولكم ان الدلائل العقلية دلت على امتناع رؤية الله فهذا ممنوع لانا بينا في كتب الاصول ان تلك الدلائل
في غاية الضعف ونهاية السخافة واذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله وجاءت الاخبار الصحيحة باثبات الرؤية وجب اجراؤها على ظواهرها واما قولهم
يجب ان يكون من جنس المزيد عليه فنقول المزيد اذا كان مقدرا بمقدار معين كانت الزيادة من جنسها اما اذا كانت غير مقدرة بمقدار معين وجب ان تكون الزيادة عليها مخالفة له
اما مثال الاول فقول الرجل لغيره اعطيك عشرة امنان من الحنطة وزيادة فههنا يجب ان تكون الزيادة من الحنطة ومثال الثاني اعطيك الحنطة وزيادة فههنا يجب ان تكون
الزيادة غير الحنطة والمذكور في هذه اللفظة الحسنى وهي الجنة وهي المطلقة غير مقدرة بقدر معين فوجب ان تكون الزيادة عليها شيئا مغايرا لكل ما في الجنة واما قولهم
الخبر المذكور في هذا الباب اشتمل على لفظ النظر واثبات الوجه لله تعالى وكلاهما يوجبان التشبيه فنقول هذا الخبر افاد اثبات الرؤية وافاد اثبات الجسمية
ثم قام على انه تعالى ليس بجسم ولم يقم الدليل على امتناع الرؤية فوجب ترك العمل بما قام الدليل على فساده فقط وايضا فقد بينا ان لفظ هذه الآية يدل
ان الزيادة هي الرؤية من غير حاجة بنا في تقرير ذلك الخبر والله اعلم واعلم انه تعالى لما شرح ما يحصل لاهل الجنة من السعادات شرح بعد ذلك الآفات التي
صانهم الله عنها فقال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة والمعنى لا يغشاها قتر وهو غبرة فيها سواد ولا ذلة ولا اثر هوان ولا كسوف بال الصفة الاولى هي
قوله تعالى وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة والغرض من نفي هاتين الصفتين نفي اسباب الخوف والحزن والذل عنهم ليعلم ان نعيمهم الذي ذكره الله تعالى خالص
غير مشوب بالمكروهات فانه لا يجوز عليهم الا ما حصل غير صحة الوجوه ويزيل ما فيها من النضارة واللطافة ثم بين انهم خالدون في الجنة لا يخافون الانقطاع
واعلم ان علماء الاصول قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله والله يدعوا الى دار السلام يدل على غاية التعظيم وقوله للذين احسنوا الحسنى
وزيادة يدل على حصول المنفعة وقوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة يدل على كونها خالصة وقوله اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اشارة الى كونها دائمة
آمنة من الانقطاع والله اعلم قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كانما اغشيت وجوههم قطعا
من الليل مظلما اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح حال المحسنين في الآية المتقدمة شرح
حال من اقدم على السيئات في هذه الآية وذكر تعالى من احوالهم امورا اربعة اولها قوله جزاء سيئة بمثلها والمقصود من هذا القيد التنبيه على الفرق بين الحسنات
وبين السيئات لانه تعالى ذكر في اعمال البر انه يوصل الى المشتغلين بها الثواب مع الزيادة اما في عمل السيئات فانه ذكر انه لا يجازي الا بالمثل والفرق هو ان الزيادة
على الثواب يكون تفضلا وذلك حسن ويكون فيه ترغيب للتاكيد في الطاعة واما الزيادة على قدر الاستحقاق في عمل الطاعة فهو ظلم ولو فعله لبطل الوعد والوعيد
والترغيب والتحذير لان الثقة بذلك انما يحصل اذا ثبت حكمه ولو فعل الظلم لبطلت حكمته عن ذلك هكذا قرره القاضي تفريعا على مذهبه وثانيها قوله تعالى وترهقهم
ذلة وذلك كناية عن الهوان والتحقير واعلم ان الكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فالانسان الناقص اذا مات بقيت نفسه ناقصة خالية عن الكمالات
فيكون شعوره بكونه ناقصا سببا لحصول الذلة والهوان والمهانة والخزي والنكال وثالثها قوله تعالى ما لهم من الله من عاصم واعلم انه لا عاصم في الدنيا والآخرة الا
الله فان قضاءه محيط بجميع الكائنات وقدرته نافذة في كل المحدثات الا ان الغالب على العامة انهم في الحياة الدنيا العاجلة مشتغلون باعمالهم ومراداتهم
بعد الموت فانه يعرفهم انه ليس لهم من الله عاصم ورابعها قوله كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما والمراد من هذا الكلام اثبات ما نفاه عن السعداء حيث
قال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة واعلم ان حكماء الاسلام قالوا المراد من هذا السواد المذكور ههنا سواد الجهل وظلمة الضلالة فان العلم طبعه طبع النور
والجهل طبعه طبع الظلمة فقوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة المراد منه نور العلم وضوءه وبشره وبشارته وقوله ووجوه يومئذ عليها غبرة
ترهقها قترة المراد منه ظلمة الجهل وكدورة الضلالة المسألة الثانية قوله والذين كسبوا السيئات فيه وجهان احدهما ان يكون معطوفا على قوله للذين احسنوا كانه قيل

احسنوا الحسنى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها والثاني ان يكون التقدير للذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها على معنى ان جزاءهم ان تجازى سيئة واحدة
بمثلها لا يزاد عليها وهذا يدل على حكم الله في المحسنين ليس الا بالفضل وفي حق المسيئين ليس الا بالعدل المسألة الثالثة قال بعضهم المراد بقوله والذين كسبوا السيئات الكفار
واحتجوا عليه بان سواد الوجه من علامات الكفر بدليل قوله تعالى واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكذلك ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك
هم الكفرة الفجرة لانه تعالى قال بعد هذه الآية ويوم نحشرهم جميعا والضمير في قوله هم عائد الى هؤلاء ثم انهم وصفهم بالشرك وذلك يدل على ان هؤلاء الكفار ولان
العلم نور وسلطان والمعارف هو معرفة الله فكل قلب حصل فيه معرفة الله لم يحصل فيه الظلمة اصلا وكان الشبلي رحمه الله يتمثل بهذا البيت شعر كل بيت انت ساكنه غير
محتاج الى السرج • وجهك المأمول حجتنا يوم ياتي الناس بالحجج • وقال القاضي قوله والذين كسبوا السيئات عام يتناول الكافر والفاسق الا انا نقول الصفة وان كانت عامة الا
ان الدليل التي ذكرناها مخصصة المسألة الرابعة قال الفراء في قوله جزاء سيئة بمثلها وجهان الاول ان يكون التقدير فلهم جزاء السيئة بمثلها كما قال ففدية من صيام اي فعليه
والثاني ان يرفع الجزاء بالباء في قوله بمثلها قال ابن الانباري وعلى هذا التقدير الثاني فلا بد من عائد الى الموصول فالتقدير فجزاء سيئة منهم بمثلها واما قوله وترهقهم ذلة
فهو معطوف على الجاري لان قوله جزاء سيئة بمثلها تقديره يجازى سيئة بمثلها وقرئ ويرهقهم ذلة اما قوله تعالى كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما ففيه
مسائل المسألة الاولى اغشيت البست وجوههم قطعا قرأ ابن كثير والكسائي قطعا بسكون الطاء والباقون بفتح الطاء والقطع بسكون الطاء القطعة والبعض ومنه قوله تعالى
فاسر باهلك بقطع من الليل اي قطعة واما قطع بفتح الطاء فهو جمع قطعة ومعنى الآية وصف وجوههم بالسواد حتى كانها البست سوادا من الليل كقوله تعالى ترى الذين كذبوا
على الله وجوههم مسودة وكقوله فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكقوله يعرف المجرمون بسيماهم وتلك العلامة هي سواد الوجه وزرقة العين المسألة الثانية
قوله مظلما قال الفراء والزجاج هو نعت لقوله قطعا وقال ابو علي الفارسي ويجوز ان يجعله حالا كانه قيل اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما في حال ظلمته قوله تعالى
ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم
ان كنا عن عبادتكم لغافلين في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا نوع اخر من شرح احوال اولئك الكفار وفضائحهم فالضمير في قوله ويوم نحشرهم عائد الى المذكور
السابق وذلك هو قوله والذين كسبوا السيئات الكفار وحاصل الكلام انه تعالى يحشر العابد والمعبود ثم ان المعبود يتبرأ من العابد ويتبين انه ما فعل ذلك بعلمه وارادته
والمقصود منه ان القوم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فبين الله تعالى انهم لا يشفعون لهؤلاء الكفار بل يتبرؤون منهم وذلك يدل على نهاية الخزي والنكال في حق
هؤلاء الكفار ونظيره آيات منها قوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ومنها قوله تعالى ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا
من دونهم واعلم ان هذا الكلام يشير على سبيل الرمز الى دقيقة عقلية وهو ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج بحسب ماهيته والشيء الواحد
يمتنع ان يكون قابلا وفاعلا معا فما سوى الواحد الاحد الحق وذلك ليس الا الموجود الحق الذي هو واجب الوجود لذاته فبراءة المعبود عن العابدين يحتمل ان يكون المراد منه
ما ذكرنا والله اعلم بمراده المسألة الثانية الحشر الجمع من كل جانب الى موقف واحد وجميعا نصب على الحال اي نحشر الكل حال اجتماعهم ومكانكم منصوب باضمار الزموا
والتقدير الزموا مكانكم وانتم تاكيد الضمير وشركاؤكم عطف عليه واعلم ان قوله مكانكم كلمة مخصوصة بالتهديد والوعيد والمراد انه تعالى يقول للعابدين والمعبودين مكانكم اي
الزموا مكانكم حتى تسألوا ونظيره قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤولون
واما قوله فزيلنا بينهم ففيه بحثان الاول ان هذه الكلمة جاءت على لفظ المضي بعد قوله ثم نقول وهو منتظر والسبب فيه ان الذي حكم الله فيه بانه سيكون صار كالكائن
الراهن الآن ونظيره قوله ونادى اصحاب الجنة البحث الثاني زيلنا فرقنا وميزنا قال الفراء قوله فزيلنا ليس من زلت انما هو من زلت اذا فرقت تقول العرب زلت
الضأن من المعز فلم تزل اي ميزتها فلم تتميز قال الواحدي والزيل والتزييل والمزايلة التمييز والتفريق قال الواحدي وقرئ فزايلنا بينهم وهو مثل فزيلنا وحكى الواحدي
عن ابن قتيبة انه قال في هذه الآية هو من زال يزول وازاله غيره ثم حكى عن الازهري انه قال هذا غلط لانه لم يميز بين زال يزول وزال يزيل وبينهما بون بعيد والقول ما قال الفراء
ثم قال المفسرون فزيلنا اي فرقنا بين المشركين وبين شركائهم من الآلهة والاصنام وانقطع ما كان بينهم من التواصل في الدنيا واما قوله وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون
ففيه مباحث البحث الاول انما اضاف الشركاء اليهم لوجوه الاول انهم جعلوا نصيبا من اموالهم لتلك الاصنام فصيروهم شركاء لانفسهم في تلك الاموال فلهذا قال وقال شركاؤهم
الثاني انه يكفي في الاضافة ادنى تعلق فلما كان الكفار هم الذين اثبتوا هذه الشركة لا جرم حسنت اضافة الشركاء اليهم الثالث انه تعالى لما خاطب العابدين والمعبودين بقوله مكانكم صاروا
شركاء في هذا الخطاب البحث الثاني اختلفوا في المراد بهؤلاء الشركاء فقال بعضهم هم الملائكة واستشهدوا بقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا
يعبدون ومنهم من قال بل هي الاصنام والدليل ان هذا الخطاب مشتمل على التهديد والوعيد وذلك لا يليق بالملائكة المقربين ثم اختلفوا في ان هذه الاصنام كيف ذكرت
هذا الكلام فقال بعضهم ان الله يخلق فيها الحياة والعقل والنطق فلاجرم قدروا على ذلك وهو هذا الكلام وقال الآخرون ان الله تعالى يخلق فيها الحياة يسمع منها ذلك الكلام
وهو ضعيف لان ظاهر قوله تعالى وقال شركاؤهم يقتضي ان يكون قائل ذلك القول هم الشركاء فان قيل اذا احياهم الله تعالى فهل يبقيهم او يفنيهم قلنا الكل محتمل فلا اعتراض
على الله في شيء من افعاله واحوال غير معلومة الا القليل الذي اخبر الله عنها في القرآن والقول الثالث ان المراد من الشركاء كل من عبد من دون الله من صنم وشمس وقمر وانسي وجني وملك

البحث الثالث هذا الخطاب لا شك انه تهديد في حق العابدين فهل يكون تهديدا في حق المعبودين اما المعتزلة فانهم قطعوا بان ذلك لا يجوز قالوا لان الله تعالى لا يليق به ان يفعل البحث الرابع

ان الشركاء قالوا ما كنتم ايانا تعبدون وهم كانوا قد عبدوهم فكان هذا كذبا وقد ذكرنا في سورة الانعام اختلاف الناس في ان اهل القيمة هل يكذبون ام لا وقد بقي الكلام

المسلم على الاستقصاء والذي نذكره ههنا ان منهم من قال المراد من قولهم ما كنتم ايانا تعبدون هو انكم ما عبدتمونا بامرنا وارادتنا قالوا والدليل على انهم ما ذكرنا وجهان الاول

انهم استشهدوا بالله في ذلك حيث قالوا فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم والثاني انهم قالوا ان كنا عن عبادتكم لغافلين فاثبتوا لهم عبادة الا انهم زعموا انهم كانوا غافلين عن

تلك العبادة وقد صدقوا في ذلك لان من اعظم اسباب الغفلة كونها جمادات لا حس لها بشي ولا شعور البتة ومن الناس من اجرى الاية على ظاهرها وقال ان الشركاء اخبروا

ان الكفار ما عبدوها ثم ذكروا فيها وجوها الاول ان ذلك الموقف موقف الدهشة والحيرة فذلك الكذب يكون جاريا مجرى كذب الصبيان ومجرى كذب المجانين والمدهوشين

والثاني انهم ما اقاموا الاعمال الكفار وزنا جعلوها لبطلانها كالعدم فلهذا المعنى قالوا انهم ما عبدونا والثالث انهم تخيلوا في الاصنام التي عبدوها صفات كثيرة فهم

ما عبدوا انما عبدوا امورا تخيلوها ولا وجود لها في الاعيان وتلك الصفات التي تخيلوها في الاصنام انها تضر وتنفع وتشفع عند الله بغير اذنه قوله تعالى **هنالك تبلو**

كل نفس ما اسلفت وردوا الى الله موليهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون واعلم ان هذه الاية كالتتمة لما قبلها وقوله هنالك معناه في ذلك الموقف او يكون المراد

في الوقت على استعارة اسم المكان للزمان وفي قوله تبلوا مباحث البحث الاول قرا حمزة والكسائي بالتائين وقرا عاصم نبلوا كل نفس بالنون ونصب كل والباقون تبلوا بالتاء

الما فاما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الاول ان يكون معنى قوله تتلوا اي تتبع ما اسلفت لان عمله هو الذي يهديه الى طريق الجنة والى طريق النار والثاني ان يكون

المعنى ان كل نفس تقرا ما في صحيفتها من خير او شر ومنه قوله تعالى اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال فاولئك يقرؤن كتابهم واما قراءة عاصم فمعناها

ان الله تعالى يقول في ذلك الوقت نختبر كل نفس بسبب اختبارها من العمل والمعنى انا نعرف حالها بمعرفة حال عملها ان كان حسنا فهي سعيدة وان كان قبيحا فهي شقية والمعنى

نفعل بها فعل المختبر كقوله لنبلوهم ايهم احسن عملا واما القراءة المشهورة فمعناها ان كل نفس تبلوا اعمالها في ذلك الوقت البحث الثاني الابتلاء عبارة عن الاختبار قال

تعالى ونبلوناهم بالحسنات والسيات ويقول تعالى السلام ثم الثناء اي الاختبار ينبغي ان يكون قبل الثناء ولقائل ان يقول انه في ذلك الوقت يكشف نتايج الاعمال وظهور

اثارها الافعال فكيف يجوز تسميته حدوث العالم بالابتلاء وجوابه ان الابتلاء سبب لحدوث العالم واطلق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور اما قوله وردوا الى الله موليهم

الحق فاعلم ان الرد عبارة عن الشي الى الموضع الذي جاء منه وههنا فيه احتمالات الاول ان يكون المراد من قوله وردوا والى الله اي وردوا الى حيث لا حكم الا الله على الكلام

في نظايره الثاني ان يكون المراد ردوا الى ما يظهر لهم عند الله من ثواب وعقاب منبها بذلك على ان حكم الله بالثواب والعقاب لا يتغير الثالث ان يكون المراد من قوله وردوا

الى الله اي جعلوا ملجين الى الاقرار بالالهية بعد ان كانوا في الدنيا عابدين ولذلك قال موليهم الحق فقد تقدم تفسيره في سورة الانعام يعني اعرضوا عن الباطل ورجعوا

الى المولى الحق واما قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون فالمراد انهم كانوا يدعون فيما يعبدونه انهم شفعاء وان عبادتهم مقربة الى الله فنبه تعالى على ان ذلك يزول في

الاخرة ويعلمون ان كل ذلك كان باطلا وافتراء واختلاقا قوله تعالى **قل من يرزقكم من السماء والارض امن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج**

الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله فقل افلا تتقون فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال فانى تصرفون كذلك حقت كلمت ربك على

الذين فسقوا انهم لا يؤمنون اعلم انه لما بين فضايح عبدة الاوثان اتبعها بذكر الدلايل الدالة على فساد هذا المذهب فالحجة الاولى ما ذكره في هذه الاية وهي

احوال الرزق واحوال الحواس واحوال الموت والحيوة اما الرزق فانه انما يحصل من السماء والارض اما من السماء فبنزول الامطار الموافقة واما من الارض فلان

الغذاء اما ان يكون نباتا او حيوانا اما النبات فلانه لا ينبت الا في الارض واما الحيوان فهو محتاج الى الغذاء ولا يمكن ان يكون غذاء كل حيوان حيوانا اخر والا لزم

الذهاب الى ما لا نهاية له وذلك محال فثبت ان اغذية الحيوانات يجب انتهاؤها الى النبات وثبت ان تولد النبات من الارض فلزم القطع بان الارزاق لا تحصل الا من

السماء والارض ومعلوم ان مدبر السموات والارض ليس الا الله تعالى فظهر ان الرزق ليس الا من الله واما احوال الحواس فلذلك لان اشرفها السمع والبصر وكان علي

يقول سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم واما احوال الموت والحيوة فهو قوله ومن يخرج الحي من الميت وفيه وجهان الاول انه يخرج الانسان والطاير من

النطفة والبيضة ويخرج الميت من الحي اي يخرج النطفة والبيضة من الانسان والطاير والثاني ان المراد منه انه يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن والاكثرون

على القول الاول وهو الى الحقيقة اقرب ثم انه تعالى لما ذكر هذا التفصيل ذكر بعده كلاما كليا وهو قوله ومن يدبر الامر وذلك لان اقسام تدبير الله تعالى في العالم العلوي

والعالم السفلي وعالم الارواح والاجساد امور لا نهاية لها وذكر كلها كالمتعذر فلما ذكر بعض تلك التفاصيل لا جرم عقبها بالكلام الكلي ليدل على الباقي ثم بين تعالى

ان الرسول عليه الصلوة والسلم اذا سالهم عن مدبر هذه الاحوال فسيقولون انه الله سبحانه وهذا يدل على ان المخاطبين بهذا الكلام يعرفون الله ويقرون به وهم الذين

قالوا في عبادتهم للاصنام انها تقربنا الى الله زلفى وانهم شفعاونا عند الله وكانوا يعرفون ان هذه الاصنام لا تنفع ولا تضر فعند ذلك قال لرسوله فقل افلا

تتقون يعني افلا تتقون ان تجعلوا هذه الاوثان شركاء لله في العبودية مع اعترافكم بان كل الخيرات في الدنيا والاخرة انما يحصل من رحمة الله واحسانه واعترافكم بان هذه الاوثان

لا تنفع ولا تضر البتة ثم قال تعالى فذلكم الله ربكم ومعناه ان من هذه قدرته ورحمته هو ربكم الحق الثابت ربوبيته لا ريب فيه واذا ثبت ان هذا هو الحق وجب ان يكون ما سواه

لان النقيضين يمتنع ان يكونا حقين وان يكونا باطلين فاذا كان احدهما حقا وجب ان يكون ما سواه باطلا ثم قال فانى تصرفون والمعنى انكم لما عرفتم هذا الامر الظاهر الواضح فانى

وكيف تستحسون العدول عن هذا الحق الظاهر واعلم ان الجبائي قد استدل بهذه الاية وقال انه يدل على بطلان قول المجبرة انه تعالى يصرف الكفار عن الايمان لانه لو كان كذلك لما جاز ان

انى تصرفون كما لا يقال لمن اعمى بصره انى عميت واعلم ان الجواب عنه سبق غير مرة فلا ماوله كذلك حقت كلمت ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون فيه مسايل المسلة الاولى

احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفار بقضاء الله وارادته وتقريره انه تعالى اخبر عنهم خبرا جزما قطعا انهم لا يؤمنون فلو امنوا لكان اما ان يبقى ذلك الخبر صدقا اوكذبا

والاول باطل لان الخبر بانه لا يؤمن يمتنع ان يبقى صدقا حال ما يوجد الايمان منه والثاني ايضا باطل لان انقلاب خبر الله كذبا محال فثبت ان صدور الايمان منه محال والمحال

لا يكون مرادا فثبت انه تعالى ما اراد الايمان من هذا الكافر وانه اراد الكفر منه ثم نقول ان كان قوله انى تصرفون يدل على صحة مذهب القدر فهذه الاية موضوعة تحليلها على

فساده وقد كان من الواجب على الجبائي مع قوة خاطره حين استدل بتلك الاية على صحة قوله ان يذكر هذه الحجة ويجيب عنها حتى يحصل مقصوده المسلة الثانية قرا نافع وابن

عامر كلمات ربك على الجمع وبعده ان الذين حقت عليهم كلمات ربك في حم المؤمن وكذلك حقت كلمات كلها بالالف على الجمع والباقون كلمة ربك في جميع ذلك على اللفظ الواحد

المسلة الثالثة الكاف في قوله وكذلك للتشبيه وفيه قولان الاول انه كما ثبت وحق انه ليس بعد الحق الا الضلال كذلك حقت كلمت ربك بانهم لا يؤمنون والثاني قال الزجاج اي

حق عليهم انتفاء الايمان المسلة الرابعة المراد من كلمة الله اما اخباره عن ذلك وخبره صدق لا يقبل ذلك التغير والتبديل او علمه بذلك وعلمه حق لا يقبل التغير والجهل وقال

بعض المحققين علم الله تعالى بانه لا يؤمن وقدرته لم تتعلق بخلق الايمان فيه بل بخلق الكفر فيه واثبت ذلك في اللوح المحفوظ واشهد عليه ملايكته وانزله على انبيايه واشهدهم عليه فلو

حصل الايمان لبطلت هذه الاشياء فينقلب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وقدرته عجزا وارادته عبثا واشهاده باطلا واخبار الملايكة والانبياء كذبا وكل ذلك محال

قوله تعالى **قل هل من شركائكم من يبدؤا الخلق ثم يعيده قل الله يبدؤا الخلق ثم يعيده فانى تؤفكون** اعلم ان هذه الحجة الثانية وتقريرها ما شرحه الله تعالى في ساير الايات من كيفية ابتداء

تخليق الانسان والسموات والارض فلما فصل هذه المقامات لا جرم اكتفى تعالى بذكرها ههنا على سبيل الاجمال وههنا سوالات السوال الاول ما الفايدة في ذكر هذه

الحجة على سبيل السوال والاستفهام والجواب ان الكلام اذا كان ظاهرا جليا ثم ذكر على سبيل الاستفهام وتفويض الجواب الى المسؤل كان ذلك ابلغ واوقع في القلب

السوال الثاني ان القوم كانوا منكرين الاعادة والحشر والنشر فكيف احتج عليهم بذلك الجواب انه تعالى قدم في هذه السورة ذكر ما يدل عليه وهو وجوب التمييز بين المحسن

والمسي وهذه الدلالة ظاهرة قوية لا يمكن العاقل دفعها لاجل كمال قوتها وظهورها تمسك به سواء ساعد الخصم عليه او لم يساعد السوال الثالث لم امر الله سبحانه

رسوله بان يعترف بذلك والالزام انما يحصل لو اعترف به الخصم والجواب ان الدليل لما كان ظاهرا جليا فاذا اورد على الخصم في معرض الاستفهام ثم انه بنفسه يقول الامر

كذلك كان هذا تنبيها على ان هذا الكلام بلغ في الوضوح الى حيث لا حاجة فيه الى اقرار الخصم به وانه سواء اقر او انكر فالامر متقرر ظاهر اما قوله فانى تؤفكون فالمراد التعجب

منهم في الذهاب عن الامر الواضح الذي دعاهم اليه الهوى والتقليد والشبهة الضعيفة المخالفة من الاخبار عن كون الاوثان الهة كذب وافك والاشتغال بعبادتها

انها لا تستحق هذه العبادة بسبب الافك قوله تعالى **قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي**

الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون في الاية مسايل المسلة الاولى اعلم ان هذا

هو الحجة الثالثة واعلم ان الاستدلال على وجود الصانع بالخلق اولا ثم بالهداية ثانيا عادة مطردة في القران يحكي عن الخليل عليه السلم انه ذكر ذلك فقال الذي

خلقني فهو يهدين وعن موسى عليه السلم انه ذكر ذلك فقال ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى وامر محمدا عليه الصلوة والسلم بذلك فقال سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي

قدر فهدى وهو في الحقيقة دليل شريف لان الانسان له جسد وله روح والاستدلال على وجود الصانع باحوال الجسد هو الخلق والاستدلال باحوال الروح هو

الهداية فههنا ايضا لما ذكر دليل الخلق في هذه الاية واعلم ان المقصود من خلق الجسد حصول الهداية للروح كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون

شيا وجعل لكم السمع والابصار والافيدة لعلكم تشكرون وهذا كالتصريح بانه تعالى انما خلق الجسد وانما اعطى الحواس ليكون الة في اكتساب المعارف والعلوم

وايضا فالاحوال الجسدية خسيسة ترجع حاصلها الى الالتذاذ بذوق شي من المطعوم او لمس شي من الكيفيات الملموسة اما الاحوال المعتضة والمعارف الالهية

فانها كالباقية ابد الاباد مصونة عن الكون والفساد فعلمنا ان الخلق تبع للهداية والمقصود الاشرف الاعلى حصول الهداية اذا ثبت هذا فنقول العقول مضطربة والحق

صعب والافكار مختلطة ولم يسلم من الغلط الا الاقلون فوجدان الهداية وادراك الحق لا يكون الا باعانة الله تعالى وهدايته وارشاده ولصعوبة هذا الامر قال

الكليم عليه السلم بعد استماع الكلام القديم رب اشرح لي صدري وكل الخلق يطلبون الهداية ويحترزون عن الضلالة مع ان الاكثرين وقعوا في الضلالة وكل ذلك يدل على

حصول الهداية والعلم والمعرفة ليس الا من الله اذا عرفت هذا فنقول الهداية اما ان تكون عبارة عن الدعوة الى الحق واما ان تكون عبارة عن تحصيل تلك المعرفة وعلى

التقديرين فقد بينا ان الله تعالى هو الهادي واما الاصنام فانها جمادات لا تاثير لها في الدعوة الى الحق ولا في الارشاد الى الصدق فثبت ان الله تعالى هو الموصل الى جميع الخيرات

في الدنيا والاخرة والمرشد الى كل الكمالات في النفس والجسد واما الاصنام فلا تاثير لها في شي من ذلك واذا كان كذلك كان الاشتغال بعبادتها جهلا محضا وسفها صرفا

فهذا حاصل الكلام في الاستدلال واعلم **المسلة الثانية** قال الزجاج يقال هديت الى الحق وهديت للحق بمعنى واحد والله تعالى ذكر هاتين اللغتين في قوله قل الله يهدي للحق

افمن يهدي للحق افمن يهدي الى الحق المسئلة الثالثة في قوله امن لا يهدي ست قراآت الاولى قرا ابن كثير وابن عامر وورش عن نافع يهدي بتشديد الدال وهو اختيار ابي عبيدة وابي حاتم اصله يهتدي ادغمت التاء في الدال ونقلت فتحة التاء المدغمة الى الهاء الثانية قرا نافع ساكنة الهاء مشددة الدال وادغم التاء في الدال وترك الهاء على حالها فجمع في قراءته بين الساكنين كما جمعوا في يخصمون قال علي بن عيسى وهو غلط عن نافع الثالثة قرا ابو عمرو بالاشارة الى فتحة الهاء من غير اشباع فهو بين الفتح والجزم مختلسة على اصل مذهبهم اختيارا للتخفيف وذكر علي بن عيسى انه الصحيح من قراءة نافع الرابعة قرا عاصم بفتح الياء وكسر الهاء وتشديد الدال فرارا من التقاء الساكنين الخامسة قرا حماد ويحيى بن ادم عن ابي بكر عن عاصم بكسر الياء والهاء اتبع الكسرة الكسرة قيل هو لغة من قرا نستعين ونعبد السادسة قرا حمزة والكسائي يهدي ساكنة الهاء وتخفيف الدال على معنى يهدي يقال هديته فهدى اي اهتدى المسئلة الرابعة في لفظ الاية اشكال وهو ان المراد من الشركاء في هذه الاية الاصنام وانها جمادات لا تقبل الهداية فقوله لا يهدي الا ان يهدى لا يليق بها والجواب من وجوه الاول لا يبعد ان يكون المراد من قوله هل من شركائكم من يبدا الخلق ثم يعيده الاصنام والمراد من قوله هل من شركائكم من يهدي الى الحق رؤساء الكفر والضلالة والدعاة اليها والدليل عليه قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الى قوله عما يشركون والمراد ان الله سبحانه هدى الخلق الى الدين الحق بواسطة ما اظهر من الدلائل العقلية والنقلية واما هؤلاء الدعاة والرؤساء فانهم لا يقدرون على ان يهدوا غيرهم الا اذا هداهم الله فكان التمسك بدين الله اولى من قبول قول هؤلاء الجهال الوجه الثاني في الجواب ان القوم لما اتخذوها الهة لا جرم عبر عنها كما يعبر عمن يعلم ويعقل الا ترى انه تعالى قال ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم مع انها جمادات وقال ان تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم فاجرى اللفظ على الاوثان على حسب ما يجري على من يعقل ويعلم فكذا هاهنا وصفهم الله بصفة من يعقل وان لم يكن الامر كذلك الثالث انا نحمل ذلك على التقدير يعني انها لو كانت بحيث يمكنها ان تهتدي فانها لا تهدي غيرها الا بعد ان يهديها غيرها واذا حملنا الكلام على هذا التقدير فقد زال السؤال الرابع ان البنية عندنا ليست شرطا لصحة الحيوة والعقل فتلك الاصنام حال كونها خشبا وحجارة قابلة للحيوة والعقل وعلى هذا التقدير فيصح من الله ان يجعلها حية عاقلة ثم انها لا تشتغل بهداية الغير الخامس ان الهدي عبارة عن النقل والحركة يقال هديت المراة الى زوجها اذا نقلت اليه والهدي ما يهدى الى الحرم من النعم وسميت الهدية هدية لانتقالها من رجل الى رجل غيره وجاء فلان يهدي بين اثنين اذا كان يمشي بينهما معتمدا عليهما من ضعفه وتمايله اذا ثبت هذا فنقول المراد من لا يهدي الا ان يهدى يحتمل ان يكون معناه انه لا ينتقل الى مكان الا اذا نقل اليه فالمراد الاشارة الى كون هذه الاصنام جمادات خالية عن الحيوة والقدرة واعلم انه تعالى لما قرر على الكفار هذه الحجة الظاهرة قال فما لكم كيف تحكمون فتعجب من مذاهبهم الفاسدة ومقالاتهم الباطلة ارباب العقول ثم قال تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وفيه وجهان الاول وما يتبع اكثرهم في قولهم الاصنام الهة وانها شفعاء عند الله الا الظن والقول الاول اقوى لانا في القول الثاني نحتاج الى تفسير الاكثر بالكل ثم قال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه مسائل المسئلة الاولى تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا العمل بالقياس عمل بالظن فوجب ان لا يجوز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا اجاب مثبتو القياس فقالوا الدليل الذي دل على وجوب العمل بالقياس دليل قاطع فكان وجوب العمل بالقياس معلوما فلم يكن العمل بالقياس مظنونا بل كان معلوما اجاب المستدل عن هذا فقال لو كان الحكم المستفاد من القياس يعلم كونه حكما من الله لكان ترك العمل به كفرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولما لم يكن كذلك بطل ذلك وقد يعترضون على هذه الحجة بان قالوا الحكم المستفاد من القياس اما ان يعلم كونه حكما لله تعالى او يظن او لا يعلم ولا يظن والاول باطل والا لكان من لم يحكم به كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وبالاتفاق ليس كذلك والثاني باطل لان العمل بالظن لا يغني من الحق شيئا والثالث باطل لانه اذا لم يكن ذلك مظنونا ولا معلوما كان مجرد التشهي فكان باطلا لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا واجاب مثبتو القياس بان حاصل هذا الدليل يرجع الى التمسك بالعمومات والتمسك بالعمومات لا يفيد الا الظن فلما كانت هذه العمومات دالة على المنع من التمسك بالظن لزم كونها دالة على المنع من التمسك بها وما افضى ثبوته الى نفيه كان متروكا والله اعلم المسئلة الثانية دلت هذه الاية على ان كل من كان ظانا في مسائل الاصول وما كان قاطعا فانه لا يكون مؤمنا فان قيل فقول اهل السنة انا مؤمن ان شاء الله يمنع من القطع فوجب ان يلزمهم الكفر قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول ان مذهب الشافعي ان الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والشك حاصل في ان هذه الاعمال هل هي موافقة لامر الله ام لا والشك في احد اجزاء الماهية لا يوجب الشك في تمام الماهية الثاني ان الغرض من قوله ان شاء الله بقاء الايمان عند الخاتمة الثالث ان الغرض منه هضم النفس وكسرها والله اعلم قوله تعالى وما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انا قد شرحنا في تفسير قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه ذكرنا ان القوم انما ذكروا ذلك لاعتقادهم ان القرآن ليس بمعجز وان محمدا عليه الصلوة والسلام انما ياتي به من عند نفسه على سبيل الافتعال والاختلاق ثم انه تعالى ذكر الجوابات الكثيرة عن هذا الكلام وامتد ذلك السامات على الترتيب الذي شرحناه وفصلناه الى هذا الموضع ثم انه تعالى بين في هذا المقام ان اتيان محمد عليه السلام بهذا القرآن ليس على سبيل الافتراء على الله ولكنه وحي نازل عليه من عند الله ثم انه تعالى احتج على صحة هذا الكلام بقوله ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة مثله وذلك يدل على انه معجز نازل عليه من عند الله وانه مبرا عن الافتراء

والافتعال

والافتعال وهذا هو الترتيب الصحيح في نظم هذه الاية المسئلة الثانية قوله وما كان هذا القرآن ان يفترى فيه وجهان الاول ان قوله ان يفترى في تقدير المصدر والمعنى وما كان هذا القرآن افتراء من دون الله كما تقول ما كان هذا الكلام كذبا والثاني ان يقال ان كلمة ان جاءت هاهنا بمعنى اللام والتقدير ما كان هذا القرآن ليفترى من دون الله كقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وما كان الله ليذر المؤمنين وما كان الله ليطلعكم على الغيب اي لم يكن ينبغي لهم ان يفعلوا ذلك فكذا هنا ما ينبغي لهذا القرآن ان يفترى اي ليس وصفه وصف شيء يمكن ان يفترى به على الله لان المفترى هو الذي ياتي به البشر والقرآن معجز لا يقدر عليه البشر والافتراء افتعال من فريت الاديم اذا قدرته للقطع ثم استعمل في الكذب كما استعمل في قولهم اختلق فلان هذا الحديث في الكذب فصار حاصل الكلام ان هذا القرآن لا يقدر عليه احد الا الله عز وجل ثم انه تعالى احتج على صحة هذه الدعوى بامور الحجة الاولى قوله ولكن تصديق الذي بين يديه وتقرير هذه الحجة من وجوه احدها ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان رجلا اميا ما سافر الى بلدة لاجل التعلم وما كانت مكة بلدة العلماء وما كان فيها شيء من كتب العلم ثم انه عليه السلم اتى بهذا القرآن وكان هذا القرآن مشتملا على اقاصيص الاولين والقوم كانوا في غاية العداوة له فلو لم تكن هذه الاقاصيص موافقة لما في التوراة والانجيل لقدحوا فيه وبالغوا في الطعن فيه ولقالوا انك جئت بهذه الاقاصيص كما لا ينبغي فلما لم يقل احد ذلك مع شدة حرصهم على الطعن فيه وعلى تقبيح صورته علمنا انه اتى بتلك الاقاصيص مطابقة لما في التوراة والانجيل مع انه ما طالعهما ولا تلمذ لاحد فيهما وذلك يدل على انه عليه السلم انما اخبر عن هذه الاشياء بوحي من قبل الله الحجة الثانية ان كتب الله المنزلة دلت على مقدم محمد عليه الصلوة والسلم على ما استقصيناه في سورة البقرة في تفسير قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فاذا كان الامر كذلك كان مجيء محمد عليه الصلوة والسلم تصديقا لما في الكتب من البشارة بمجيئه عليه السلم فكان هذا عبارة عن تصديق الذي بين يديه الحجة الثالثة انه عليه السلم اخبر عن الغيوب كثيرا في القرآن في المستقبل ووقعت مطابقة لذلك الخبر كقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكقوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق وكقوله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وذلك يدل على ان الاخبار عن هذه الغيوب المستقبلة انما حصل بالوحي من الله تعالى بين يديه فالوجهان الاولان اخبار عن الغيوب الماضية والوجه الثالث اخبار عن الغيوب المستقبلة ومجموعها عبارة عن تصديق الذي بين يديه النوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وتفصيل كل شيء واعلم ان الناس اختلفوا في ان القرآن معجز من اي الوجوه فقال بعضهم انه معجز لاشتماله على الاخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة وهذا هو المراد من قوله تصديق الذي بين يديه ومنهم من قال انه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة واليه الاشارة بقوله وتفصيل كل شيء وتحقيق الكلام في هذا الباب ان العلوم اما دينية او ليست دينية ولا شك ان القسم الاول ارفع حالا واعظم شانا واكمل درجة من القسم الثاني اما العلوم الدينية فاما ان تكون علم العقائد والاديان فهو عبارة عن معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واما معرفة الله تعالى فهي عبارة عن معرفة ذاته ومعرفة صفاته وجلاله ومعرفة صفات اكرامه ومعرفة افعاله ومعرفة احكامه ومعرفة اسمائه والقرآن مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفاصيلها على وجه لا يساويه شيء من الكتب بل لا يقرب في شيء من المصنفات واما علم الاعمال فهو اما ان يكون علم تصفية الباطن ورياضة القلوب وقد حصل في القرآن مباحث هذا العلم على وجه لا يكاد يوجد في غيره كقوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى الاية فثبت ان القرآن مشتمل على تفاصيل جميع العلوم الشريفة عقليها ونقليها اشتمالا يمتنع حصوله في سائر الكتب فكان ذلك معجزا واليه الاشارة بقوله وتفصيل الكتاب واما قوله لا ريب فيه من رب العالمين فتقريره ان الكتاب الطويل المشتمل على هذه العلوم الكثيرة لابد وان يشتمل على نوع من انواع التناقض وحيث خلا هذا الكتاب عنه علمنا انه من عند الله وبوحيه وتنزيله ونظيره قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واعلم انه تعالى لما ذكر في اول هذه الاية ان هذا القرآن لا يليق بحاله وصفته ان يكون كلاما مفترى على الله تعالى واقام على هذا النوع من الدلائل المذكورة اعاد مرة اخرى بلفظ الاستفهام على سبيل الانكار فقال ام يقولون افتريه ثم انه تعالى ذكر حجة اخرى على ابطال هذا القول فقال قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وهذه الحجة بالغنا في تقريرها في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة فاتوا بسورة من مثله وقال ههنا فاتوا بسورة مثله والجواب ان محمدا عليه الصلوة والسلم كان اميا لم يتلمذ لاحد ولم يطالع كتابا فقال في سورة البقرة فاتوا بسورة من مثله يعني فليات انسان يساوي محمدا عليه الصلوة والسلم في عدم التلمذ وعدم مطالعة الكتب وعدم الاشتغال بالعلوم بسورة تساوي هذه السورة وحينئذ يظهر العجز فلما ظهر العجز دل ذلك على ان السورة في نفسها معجزة ولكنه يدل على ان ظهور مثل هذه السورة من انسان مثل محمد عليه الصلوة والسلم في عدم التلمذ والتعلم معجز ثم انه بين في هذه السورة ان تلك السورة في نفسها معجزة فان الخلق وان تلمذوا وتعلموا وطالعوا وتفكروا فانهم لا يمكنهم الاتيان بمعارضة سورة واحدة من هذه السور فلا جرم قال تعالى في هذه الاية فاتوا بسورة مثله ولا شك ان هذا ترتيب عجيب في باب التحدي واظهار المعجز السؤال الثاني قوله فاتوا بسورة مثله هل يتناول جميع السور الصغار والكبار او يختص بالسور الكبار الجواب هذه الاية في سورة يونس وهي مكية فالمراد مثل هذه السورة لانها اقرب ما يمكن ان يشار اليه السؤال الثالث ان المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ان القرآن مخلوق قالوا انه عليه السلم تحدى العرب بهذا القرآن والمراد بالتحدي انه طلب منهم الاتيان بمثله فلما عجزوا عنه ظهر كونه حجة من عند الله على صدقه وهذا انما يمكن لو كان الاتيان بمثله صحيح الوجود في الجملة ولو كان القرآن قديما لكان الاتيان بمثل القديم محالا في نفس الامر فوجب ان لا يصح التحدي به والجواب ان القرآن اسم يقال بالاشتراك على الصفة القديمة القائمة بذات الله وعلى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع في ان الكلمات المركبة من هذه الحروف والاصوات محدثة والتحدي انما وقع بها لا بالصفة القديمة اما قوله وادعوا من استطعتم

من دون الله ان كنتم صادقين. فالمراد منه تعليم انه كيف يمكن الاتيان بهذه المعارضة لو كانوا قادرين عليها وتقديره ان الجماعة اذا تعاونت وتعاضدت صارت تلك العقول الكثيرة
كالعقل الواحد فاذا توجهوا نحو شيء واحد قدر مجموعهم على ما يعجز عنه كل واحد منهم فكانه تعالى يقول هب ان العقل الواحد منكم والاثنين لا يقوى باستخراج معارضة القرآن فاجتمعوا
وليعن بعضكم بعضا في هذه المعارضة فاذا عرفتم عجزكم حال الاجتماع وحال الانفراد عن هذه المعارضة فح يظهر ان تعذر هذه المعارضة انما كان لان قدرة البشر غير وافية
بها فح يظهر ان هذا فعل الله لا فعل البشر فاعلم انه تعالى تحداهم بكل القرآن كما قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
وثانيها انه تحداهم بعشر سور قال فاتوا بعشر سور مثله وثالثها انه تحداهم بسورة واحدة كما قال فاتوا بسورة مثله ورابعها انه تحداهم بحديث مثله قال فلياتوا بحديث مثله
وخامسها ان في تلك المراتب الاربعة كان يطلب منهم ان ياتي بالمعارضة رجل يساوي رسول الله عليه الصلوة والسلم في عدم التلمذ والتعلم ثم في سورة يونس طلب منهم معارضة سورة واحدة
من اي انسان سواء تعلم العلم او لم يتعلم وسادسها ان في المراتب المتقدمة تحدى كل واحد من الخلق وفي هذه المرتبة تحدى مجموعهم وجوز ان يستعين البعض بالبعض في الاتيان بهذه
المعارضة كما قال وادعوا من استطعتم من دون الله وههنا اخر المراتب فهذا مجموع الدلايل التي ذكرها في اثبات ان القرآن معجز ثم انه تعالى ذكر السبب الذي لاجله كذبوا القرآن
فقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجوها الاول انهم كلما سمعوا شيئا من القصص قالوا ليس في هذا الكتاب الا اساطير الاولين ولم
يعرفوا ان المقصود منها ليس هو نفس الحكاية بل امور اخرى مغايرة لها فاولها بيان قدرة الله تعالى على التصرف في هذا العالم ونقلها من العز الى الذل ومن الذل الى العز
يدل على قدرة كاملة وثانيها انه يدل على العبرة من حيث ان الانسان يعرف بها ان الدنيا لا يبقى ونهاية كل حركة سكون وغاية كل متكون ان لا يكون فيرفع قلبه عن حب الدنيا ويقوى رغبته في
طلب الاخرة كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وثالثها انه عليه السلم لما ذكر قصص الاولين من غير تحريف ولا تغيير مع انه لم يتعلم ولم يتلمذ دل ذلك على انه بوحي من الله
كما قال تعالى في سورة الشعراء بعد ان ذكر القصص وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين والوجه الثاني انهم كلما سمعوا حروف التهجي في اوايل السور
ولم يفهموا منها شيئا ساء ظنهم بالقرآن وقد اجاب الله عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك وقد شرحنا هذا الجواب في سورة الفرقان الوجه الرابع ان القرآن مملو من اثبات الحشر والنشر
والقوم كانوا قد الفوا المحسوسات فاستبعدوا حصول الحيوة بعد الموت ولم يتقرر ذلك في قلوبهم وظنوا ان محمدا عليه الصلوة والسلم انما يذكر ذلك على سبيل الكذب والله تعالى
بين صحة القول بالمعاد بالدلايل الكثيرة القاهرة الوجه الخامس ان القرآن مملو من الامر بالصلوة والزكوة وساير العبادات والقوم كانوا يقولون ان اله العالم غني عنا وعن طاعتنا
وانه اجل من ان يامر بشيء لا فايدة فيه فاجاب الله عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وبالجملة فشبهات الكفار كثيرة وهم لما راوا القرآن مشتملا على امور ما عرفوا
حقيقتها ولم يطلعوا على وجه الحكمة فيها لا جرم كذبوا بالقرآن فالحاصل ان القوم ما كانوا يعرفون اسرار الالهيات وكانوا يجرون الامور على الاحوال المالوفة في عالم
المحسوسات وما كانوا يطلبون حكمها ولا وجوه تاويلاتها فلا جرم وقعوا في التكذيب والجهل فقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اشارة الى عدم علمهم بهذه الاشياء وقوله ولما ياتهم تاويله
اشارة الى عدم علمهم بهذه الاشياء وقوله ولما ياتهم تاويله اشارة الى عدم جدهم واجتهادهم في طلب تلك الاسرار ثم قال فانظر كيف كان عاقبة الظالمين والمراد انهم طلبوا
الدنيا وتركوا الاخرة فلما ماتوا فاتتهم الدنيا والاخرة فبقوا في الخسار العظيم ومن الناس من قال المراد منه عذاب الاستيصال وهو الذي نزل بالامم الذين كذبوا الرسل من ضروب العذاب
في الدنيا قال اهل التحقيق قوله ولما ياتهم تاويله يدل على ان من كان غير عارف بالتاويلات وقع في الكفر والبدعة لان ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما يكون متعارضا فاذا لم يعرف الانسان
وجه التاويلات فيها وقع في الكفر ووقع في قلبه ان هذا الكتاب ليس بحق اما اذا عرف وجه التاويل وطبق التنزيل على التاويل فيصير ذلك نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء
قوله تعالى **ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم انتم بريئون مما اعمل وانا بريء
مما تعملون** اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة قوله كيف كان عاقبة الظالمين وكان المراد منه تسليط العذاب عليهم في الدنيا اتبعه بقوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا
يؤمن به منبها بذلك على ان صلاح عنده تعالى كان في هذه الطايفة التبقية دون الاستيصال من حيث كان من المعلوم ان فيهم من يؤمن به والاقرب ان يكون الضمير في قوله به
راجعا الى القرآن لانه هو المذكور من قبل ثم انه متى حصل الايمان بالقرآن فقد حصل معه الايمان بالرسول واختلفوا في قوله ومنهم من لا يؤمن به لان الكلام يمكن في المستقبل وهو
يصلح للحال والاستقبال فمنهم من حمله على الحال وقال المراد ان منهم من يؤمن بالقرآن باطنا لكنه يتعمد الجحد واظهار التكذيب ومنهم من باطنه كظاهره في التكذيب ثم يدخل
فيه اصحاب الشبهات واصحاب التقليد ومنهم من قال المراد هو المستقبل يعني ان منهم من يؤمن به في المستقبل يعني ان منهم من يؤمن به في المستقبل بان يتوب عن الكفر ويبدله بالايمان
ومنهم من يصر ويستمر على الكفر ثم قال تعالى وربك اعلم بالمفسدين اي هو العالم باحوالهم في انه هل يبقى مصرا على الكفر او يرجع عنه ثم قال فان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم قيل
لي عملي الطاعة ولكم عملكم الشرك وقيل لي جزاء عملي ولكم جزاء عملكم ثم قال انتم بريئون مما اعمل وانا بريء مما تعملون قيل معنى الاية الزجر والردع وقيل بل معناه استمالة
قلوبهم قال مقاتل والكلبي هذه الاية منسوخة باية السيف وهذا بعيد لان شرط الناسخ ان يكون رافعا لحكم المنسوخ ومدلول هذه الاية اختصاص كل واحد بافعاله وثمرات
افعاله من الثواب والعقاب وذلك لا يقتضي حرمة القتال فاية القتال ما رفعت شيئا من مدلولات هذه الاية وكان القول بالنسخ باطلا قوله تعالى **ومنهم من يستمعون اليك
افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ومنهم من ينظر اليك افانت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون**
في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى في الاية الاولى قسم الكفار قسمين فمنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وفي هذه الاية قسم من لا يؤمن به قسمين منهم من يكون في نهاية البغض له

والعداوة له ونهاية النفرة عن قبول دينه ومنهم من لا يكون كذلك فوصف القسم الاول في هذه الاية فقال ومنهم من يستمعون كلامك مع انه يكون كالاصم من حيث انه لا ينتفع
بذلك الكلام فان الانسان اذا قوي بغضه لانسان اخر وعظمت نفرته عنه صارت نفسه متوجهة الى طلب مقابح كلامه معرضة عن جميع جهات محاسن كلامه فالصمم في الاذن
معنى ينافي حصول ادراك الصوت فكذلك حصول هذا البغض الشديد كالمانع من الوقوف على محاسن ذلك الكلام والعمى في العين معنى ينافي حصول ادراك الصورة
وكذلك البغض الشديد ينافي وقوف الانسان على محاسن من يعاديه والوقوف على ما اتاه الله من الفضايل فبين تعالى ان في اولئك الكفار من بلغت حالته في النفرة و
العداوة الى هذا الحد تصديعا والمقصود من هذا الكلام اعلام الرسول بان هذه الطايفة قد بلغوا في مرض العقل الى حيث لا يقبلون العلاج والطبيب اذا رأى
مريضا لا يقبل العلاج اعرض عنه ولم يستوحش من عدم قبوله للعلاج فكذلك يجب عليك ان لا تستوحش من حال هؤلاء الكفار **المسئلة الثانية**
احتج ابن قتيبة بهذه الاية على ان السمع افضل من البصر فقال ان الله تعالى قرن بذهاب السمع ذهاب العقل ولم يقرن بذهاب النظر الا ذهاب البصر فوجب ان يكون السمع افضل
من البصر وزيف ابن الانباري هذا الدليل فقال ان الذي نفاه الله تعالى مع السمع بمنزلة الذي نفاه مع البصر لانه تعالى اراد ابصار القلوب ولم يرد ابصار
العيون والذي يبصره القلب هو الذي يعقله واحتج ابن قتيبة بحجة اخرى من القرآن فقال كلما ذكر السمع والبصر فانه في الاغلب يقدم السمع على البصر وذلك يدل على ان السمع
افضل من البصر ومن الناس من ذكر في هذا الباب دلايل اخرى فاحدها ان العمى قد وقع في حق الانبياء عليهم السلم اما الصمم فغير جايز عليهم لانه يخل باداء الرسالة
من حيث انه اذا لم يسمع كلام السائلين يعجز عن الجواب فيعجز عن تبليغ شرايع الله الحجة الثانية ان القوة السامعة يدرك المسموع من جميع الجوانب والقوة
الباصرة لا تدرك المرئي الا من جهة واحدة وهي المقابل الحجة الثالثة ان الانسان انما يستفيد العلم من التعلم من الاستاذ وذلك لا يمكن الا بقوة السمع فاستكمال النفس
بالكمالات العلمية لا يحصل الا بقوة السمع ولا يتوقف على قوة البصر الحجة الرابعة ان قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمراد
من القلب ههنا العقل فجعل السمع قرينا للعقل ويتاكد هذا بقوله تعالى قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فجعلوا السمع سببا للخلاص من عذاب السعير الحجة
الخامسة ان المعنى الذي يمتاز به الانسان من ساير الحيوانات هو النطق والكلام وانما ينتفع بذلك بالقوة السامعة فمتعلق السمع النطق وذلك امر مشترك فيه بين الناس وبين
ساير الحيوانات فوجب ان يكون السمع افضل من البصر الحجة السادسة ان الانبياء يراهم الناس ويسمعون كلامهم فنبوتهم ما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المرئية
بل بسبب ما معهم من الاحوال المسموعة وهو الكلام وتبليغ وبيان الاحكام فوجب ان يكون المسموع افضل من المرئي فلزم ان يكون السمع افضل من البصر فهذا جملة ما تمسك به
القايلون بان السمع افضل من البصر ومن الناس من قال بان البصر افضل من السمع ويدل عليه وجوه الاول انهم قالوا في المثل المشهور ليس وراء العيان بيان وذلك يدل على
ان اكمل وجوه الادراكات هو الابصار الحجة الثانية ان آلة القوة الباصرة هي النور وآلة القوة السامعة هي الهواء والنور اشرف من الهواء فالقوة الباصرة
اشرف من القوة السامعة الحجة الثالثة ان عجايب حكمة الله تعالى في تخليق العين التي هي محل الابصار اكثر من اثار حكمته في الاذن التي هي محل السماع فانه تعالى جعل تمام
روح واحد من الارواح السبعة الدماغ من العصبة الاتية الى الابصار وركب العين من سبع طبقات وثلث رطوبات وخلق لحركات العين عضلات كثيرة على صور مختلفة و
الاذن ليست كذلك وكثرة العناية في تخليق الشيء يدل على كونه افضل من غيره الحجة الرابعة ان البصر يرى ما فوق سبع سموات والسمع لا يدرك الا من الجانب الواحد الحجة
الخامسة ان كثيرا من الانبياء سمع كلام الله في الدنيا واختلفوا في انه هل راه احد في الدنيا ام لا وايضا فان موسى عليه السلم اسمعه الله تعالى كلامه من غير سبق سؤال
وسال الروية فما ترى لن تراني وذلك يدل على ان حال الروية اعلى من حال السمع الحجة السادسة قال ابن الانباري كيف يكون السمع افضل من البصر وبالبصر يحصل جمال الوجه
وبذهابه عيبه وذهاب السمع لا يورث الانسان عيبا والعرب يسمي العينين الكريمتين ولا يوصف السمع بمثل هذا ومنه الحديث يقول الله تعالى من ذهبت كريمتاه فصبر و
احتسب لم ارض له ثوابا دون الجنة **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد من الله قالوا الاية دالة على ان اولئك الكفار بلغوا في النفرة عن الايمان الى حيث صاروا كالاصم بالنسبة
الى استماع الكلام والاعمى بالنسبة الى ابصار الاشياء وكان هذا ممتنعا فكذا ما نحن فيه قالوا والذي يقوي ذلك ان حصول العداوة القوية الشديدة وكذلك حصول
المحبة الشديدة في القلب ليس باختيار الانسان وعند حصول هذه العداوة يحصل جدا انا ضروريا بالقلب يصير كالاصم والاعمى في استماع كلام العدو وفي مطالعة افعاله
الحسنة واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب وايضا لما حكم الله عليها حكما جازما بالعلم الازلي فلو لزم من حصول الايمان انقلاب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وذلك محال
واما المعتزلة فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون وجه الاستدلال به انه يدل على انه تعالى ما كان احد الى الفعل القبايح
والمنكرات ولكنهم باختيار انفسهم يقدمون عليها ويباشرونها اجاب الواحدي عنه فقال تعالى انما نفى الظلم عن نفسه لانه يتصرف في ملك نفسه ومن كان كذلك لا يكون
ظالما قال ولكن الناس انفسهم يظلمون لان الفعل منسوب اليهم بسبب الكسب قوله تعالى **ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم قد خسر الذين
كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون** اعلم انه تعالى
لما وصف هؤلاء الكفار بقلة الاصغاء وترك التدبر اتبعه بالوعيد فقال ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا حفص
عن عاصم يحشرهم بالياء والباقون بالنون **المسئلة الثانية** قوله كان لم يلبثوا في موضع الحال اي مشابهين من لم يلبث الا ساعة من النهار وقوله يتعارفون يجوز ان يكون متعلقا بيوم

يحشرهم ويجوز ان يكون حالا بعد حال المسألة الثالثة كأن هذه هي المخففة عن الثقيلة التقدير كأنهم لم يلبثوا فخففت كقوله وكأن قد المسألة الرابعة قيل كأن لم يلبثوا في الدنيا الا ساعة
وقيل في قبورهم والقرآن ورد بهذين الوجهين قال تعالى قال كم لبثتم في الارض عدد سنين قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وقال القاضي والوجه الاول اولى لوجهين
احدهما ان حال المؤمنين كحال الكافرين في انهم لا يعرفون مقدار لبثهم بعد الموت الى وقت الحشر فيجب ان يحمل ذلك على امر يختص بالكفار وهو انهم لما لم ينتفعوا بعمرهم استقلوه
والمؤمن لما انتفع بعمره فانه لا يستقله الثاني انه قال يتعارفون بينهم لان التعارف انما يضاف الى حال الحياة لا الى حال الممات المسألة الخامسة ذكروا في سبب هذا الاستقلال
وجوها الاول قال ابو مسلم لما ضيعوا اعمارهم في طلب الدنيا والحرص على لذاتها لم ينتفعوا بعمرهم البتة فكان وجود ذلك العمر كالعدم فلهذا السبب استقلوه ونظيره قوله
وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر الثاني قال الاصم قل ذلك عندهم لما شاهدوا من احوال الآخرة والانسان اذا عظم خوفه نسي الامور الظاهرة الثالث انهم قل عندهم مقامهم
في الدنيا الطويل في جنب وقوفهم في الحشر الخامس المراد انهم عند الخروج من القبور يتعارفون كما في الدنيا وكانهم لم يتعارفوا بسبب الموت الا مدة قليلة لا يؤثر في ذلك التعارف
والتحقيق الكلام في هذا الباب ان عذاب الكافر مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة والاذلال والاحساس بالمضرة اقوى من الاحساس باللذة بدليل ان اقوى اللذات هي
لذة الوقاع والشعور بالم القولنج وغيره والعياذ بالله اقوى من الشعور بلذة الوقاع وايضا لذات الدنيا مع خساستها ما كانت خالصة بل كانت مخلوطة بالمكاره وكانت
تلك اللذات مغلوبة بمرارة الالام والآفات وايضا لذات الدنيا ما حصلت الا في بعض اوقات الحياة الدنيوية واما الآخرة فابدية سرمدية لا تنقطع البتة ونسبة
جميع عمر الدنيا الى الآخرة الابدية اقل من الجزء الذي لا يتجزى بالنسبة الى الف الف عالم مثل هذا العالم الموجود اذا عرفت هذا فنقول انه متى قوبلت الخيرات الحاصلة
بسبب الحياة العاجلة بالآفات الحاصلة للكفار وجدت او ان لا ذرة بالنسبة الى جميع العالم الموجود اذا عرفت هذا فنقول انه متى قوبلت الخيرات الحاصلة بسبب الحياة العاجلة
ناقصا كأن لم يلبثوا الا ساعة من النهار اشارة الى ما ذكرناه من قلتها وحقارتها في جنب ما حصل من العذاب الشديد اما قوله يتعارفون بينهم ففيه وجوه الاول يعرف بعضهم بعضا
كما يعرفون في الدنيا الثاني يعرف بعضهم بعضا ما كانوا عليه كما يعرفون في الدنيا الثاني يعرف بعضهم بعضا ما كانوا عليه من الخطاء والكفر ثم تنقطع المعرفة اذا عاينوا العذاب
وتبرأ بعضهم من بعض فان قيل كيف توافق هذه الآية قوله تعالى ولا يسأل حميم حميما والجواب عنه من وجهين الاول ان المراد من هذه الآية انهم يتعارفون بينهم يوبخ بعضهم بعضا
فيقول كل فريق للآخر انت اضللتني يوم كذا وزينت لي الفعل الفلاني من القبائح فهذا تعارف توبيخ وتعسف وتباعد وتقاطع لا تعارف عطف وشفقة واما قوله تعالى ولا يسأل حميم
حميما فالمراد سؤال الرحمة والعطف والوجه الثاني في الجواب حمل هاتين الآيتين على حالتين وهو انهم يتعارفون اذا بعثوا ثم تنقطع المعرفة فلا يسأل حميم حميما اما قوله تعالى
خسر الذين كذبوا بلقاء الله الثاني ان يكون قوله قد خسر الذين كذبوا كلام الله فيكون هذا شهادة من الله عليهم بالخسران والمعنى ان من باع آخرته بالدنيا فقد خسر لانه اعطى
الكثير الشريف الباقي واخذ القليل الخسيس الفاني واما قوله وما كانوا مهتدين فالمراد انهم ما اهتدوا الى رعاية مصالح هذه التجارة وذلك لانهم اغتروا بالظاهر وغفلوا
عن الحقيقة فصاروا كمن رأى زجاجة حسنة فظنها جوهرة شريفة فاشتراها بكل ماله فاذا عرضها على الناقدين خاب سعيه وفات امله ووقع في حرقة الروح وعذاب القلب
واما قوله واما نرينك بعض الذي نعدهم في الدنيا او نتوفينك قبل ان نريك ذلك فالينا مرجعهم جواب نتوفينك وجواب نرينك محذوف والتقدير اما نرينك فذاك
الموعود فانك ستراه في الآخرة واعلم ان هذا يدل على انه تعالى يري رسوله انواعا من ذل الكافرين وخزيهم في الدنيا وسيريه عليه بعد وفاته ولا شك انه حصل الكثير منه في زمان
رسول الله وحصل الكثير ايضا بعد وفاته والذي سيحصل يوم القيامة اكثر وهو يدل على ان عاقبة المحقين محمودة وعاقبة المذنبين مذمومة قوله تعالى ولكل امة رسول فاذا
جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله لكل امة
اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واعلم انه تعالى لما بين حال محمد عليه الصلاة والسلام مع قومه بين ان حال الانبياء كلهم مع اقوامهم كذلك وفي
الآية مسائل المسألة الاولى هذه الآية تدل على ان كل جماعة ممن تقدم قد بعث الله اليهم رسولا وانه تعالى ما اهمل امة من الامم ويتأكد هذا بقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فان
قيل كيف يصح هذا مع ما نعلمه من احوال الفترة ومع قوله تعالى لتنذر قوما ما انذر آباؤهم قلنا الدليل الذي ذكرناه لا يوجب ان يكون الرسول حاضرا مع القوم لان تقدم الرسول لا يمنع من كونه رسولا
اليهم كما لا يمنع تقدم رسولنا من كونه مبعوثا الى آخر الابد وتحمل الفترة على ضعف دعوة الانبياء ووقوع موجبات التخليط فيها المسألة الثانية في الكلام اضمار والتقدير فاذا جاء رسولهم
وبلغ فكذبه قوم وصدقه آخرون قضي بينهم بالحكم وفصل المسألة الثالثة المراد من الآية احد امرين اما بيان ان الرسول اذا بعث الى كل امة فانه بالتبليغ واقامة الحجة يزيح كل علة فلا يبقى
لهم عذر في مخالفته او تكذيبه فيدل ذلك على ان ما يجري عليهم من العذاب في الآخرة يكون عدلا ولا يكون ظلما لانهم من قبل انفسهم وقعوا في ذلك العقاب ويكون المراد ان القوم اذا
اجتمعوا في الآخرة جمع الله بينهم وبين رسولهم في وقت المحاسبة وبان الفصل بين المطيع والعاصي ليشهد عليهم بما شاهد منهم وليقع منهم الاعتراف بانه بلغ رسالات
ربه فيكون ذلك من جملة ما يؤكد به الزجر في الدنيا كالمسائلة وانطاق الجوارح والشهادة عليهم باعمالهم والموازين وغيرها وتمام التقرير على هذا الوجه الثاني انه تعالى كما قال في
الآية الاولى ان الله شهيد عليهم فكأنه تعالى يقول انا شهيد عليهم وعلى اعمالهم يوم القيامة ومع ذلك فاني احضر في موقف القيامة مع كل قوم رسولهم حتى يشهد عليهم بتلك الاعمال
والمراد منه المبالغة في اظهار العدل واعلم ان الدليل للقول الاول وهو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا والدليل للقول الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الى قوله ويكون

الرسول عليكم شهيدا وقوله وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا وقوله تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فالمراد بيان المبالغة في نفي الظلم وقوله
ويقولون متى هذا الوعد الى قوله ولا يستقدمون اعلم ان هذا هو الشبهة الخامسة من شبهات منكري النبوة فانه عليه السلام كلما هددهم بنزول العذاب ومر زمان ولم يظهر ذلك العذاب قالوا
متى هذا الوعد ان كنتم صادقين واحتجوا بعدم ظهوره على القدح في نبوته وفي الآية مسائل المسألة الاولى ان قوله ويقولون متى هذا الوعد كالدليل على ان المراد مما تقدم من قوله قضي بينهم بالقسط القضاء
بذلك في الدنيا لانه لا يجوز ان يقولوا متى هذا الوعد عند حضورهم في دار الآخرة لان الحال في دار الآخرة حال يقين ومعرفة بحصول كل وعد ووعيد والاظهر انهم انما اوردوا ذلك على
وجه التكذيب للرسول فيما اخبرهم من نزول العذاب للاعداء والنصرة للاولياء او على وجه الاستبعاد لكونه محقا في الاخبار وقيل على هذا القول على ان كل امة قالت لرسولها
مثل ذلك القول بدليل قوله ان كنتم صادقين وذلك لفظ جمع موافق لقوله ولكل امة رسول ثم انه تعالى امرهم بان يجيب عن هذه الشبهة بجواب يحسم هذه الشبهة المادة بقوله قل لا املك
لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله والمراد ان انزال العذاب على الاعداء واظهار النصرة للاولياء لا يقدر عليه الا الله سبحانه وانه تعالى ما عين لذلك الوعد والوعيد وقتا معينا
حتى يقال لما لم يحصل ذلك الموعود في ذلك الوقت دل على حصول الخلف فكان تعيين الوقت مفوضا الى الله تعالى اما بحسب مشيئته والهيته عند من لا يعلل افعاله واحكامه برعاية المصالح
ثم اذا حضر الوقت الذي وقته الله لحدوث ذلك الحادث فانه لا بد وان يحدث فيه ويمتنع التقدم والتأخر المسألة الثانية للمعتزلة احتجوا بقوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا
الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على ان العبد قد يملك لنفسه ضرا ونفعا وما ذاك الا الطاعة والمعصية فهذا الاستثناء يدل على كون العبد مستقلا بهما والجواب قال اصحابنا
هذا الاستثناء منقطع والتقدير ولكن ما شاء الله من ذلك كائن والله اعلم المسألة الثالثة قرأ ابن سيرين فاذا جاء آجالهم المسألة الرابعة قوله اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون يدل على ان احدا لا يموت الا بانقضاء اجله وكذلك لا يقتل الا على هذا الوجه وهذه مسألة طويلة وقد ذكرناها مرارا من هذا الكتاب المسألة الخامسة انه تعالى
قال ههنا اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فادخل حرف الفاء على الجزاء كما في هذه الآية وهذه الآية تدل على ان الجزاء يحصل مع حصول الشرط
لا متأخرا عنه وان حرف الفاء لا يدل على التراخي وانما يدل على كونه جزاء اذا ثبت هذا فنقول اذا قال الرجل لامرأة اجنبية ان نكحتك فانت طالق قال الشافعي رح لا يصح هذا التعليق وقال
ابو حنيفة يصح والدليل عليه انا بينا بهذه الآية ان الجزاء انما يحصل حال حصول الشرط فلو صح هذا التعليق لوجب ان يحصل الطلاق مقارنا للنكاح لما بينا ان الجزاء يجب حصوله
مع حصول الشرط فذلك يوجب الجمع بين الضدين ولما كان هذا اللازم باطلا وجب ان لا يصح هذا التعليق والله اعلم قوله تعالى قل ارأيتم ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا ماذا
يستعجل منه المجرمون اثم اذا ما وقع آمنتم به الآن وقد كنتم به تستعجلون ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون اعلم ان
هذا الجواب الثاني عن قولهم متى هذا الوعد وفيه مسائل المسألة الاولى حاصل الجواب ان يقال لاولئك الكفار الذين يطلبون نزول العذاب هب ان يحصل هذا المطلوب
وينزل هذا العذاب ما الفائدة لكم فيه فان قلتم نؤمن عنده فذلك باطل لان الايمان في ذلك الوقت انما حصل في وقت الالجاء والمعرفة الالجائية لا تفيد نفعا البتة فثبت ان هذا
الذي يطلبونه لو حصل لم يحصل منه الا العذاب في الدنيا ثم يحصل عقيبه عذاب يوم القيامة عذاب آخر اشد منه وهو ان يقال للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد ثم
يقرن بذلك العذاب كلام يدل على الاهانة والتحقير وهو ان يقال هل تجزون الا بما كنتم تكسبون فحاصل هذا الجواب ان الذي يطلبونه هو محض الضرر العاري عن النفع
والعاقل لا يفعل ذلك والله اعلم المسألة الثانية قوله بياتا اي ليلا يقال بت ليلة افعل كذا والسبب فيه ان الانسان في الليل يكون ظاهرا في البيت فجعل هذا اللفظ كناية عن
الليل والبيات مصدر مثل التبييت كالوداع والسراح ويقال في النهار ظللت افعل كذا لان الانسان يكون في النهار ظاهرا في الظل وانتصب بياتا على الظرف اي وقت بيات
وكلمة ماذا فيها وجهان احدهما ان يكون ماذا اسما واحدا ويكون منصوب المحل كما لو قال ماذا اراد الله ويجوز احدهما ان يكون ما ذا بمعنى فيكون ما كلمتين ومحل الرفع على
الابتداء وخبره ذا وهو بمعنى الذي فيكون معناه ما الذي يستعجل منه المجرمون ومعناه اي شيء الذي يستعجل من العذاب المجرمون واعلم ان قوله ان اتاكم عذابه بياتا او
نهارا شرط وجوابه قوله ماذا يستعجل منه المجرمون وهو كقوله ان اتيتك ماذا تطعمني يعني ان حصل هذا المطلوب فاي مقصود تستعجلونه منه واما قوله اثم اذا ما وقع
آمنتم به فاعلم ان دخول حرف الاستفهام على ثم كدخوله على الواو والفاء في قوله افامن اهل القرى اوامن اهل القرى وهو يفيد التقريع والتوبيخ ثم اخبر تعالى ان ذلك
الايمان غير نافع لهم بل يصرفون ويوبخون ويقال الآن تؤمنون وترجون الانتفاع بالايمان مع انكم كنتم قبل ذلك به تستعجلون على سبيل السخرية والاستهزاء وقرئ الآن
بحذف الهمزة التي بعد اللام والقاء حركتها على اللام واما قوله ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد فهو عطف على الفعل المضمر قبل الآن والتقدير قيل الآن وقد
كنتم به تستعجلون ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون وفيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما ذكر العقاب والعذاب ذكر علته
العلة كان سائلا سأل ويقول يا رب العزة انت الغني عن الكل فكيف يليق برحمتك هذا التشديد والوعيد فهو تعالى يقول انا ما عاملته بهذه المعاملة ابتداء بل وصل اليه
جزاء على عمله الباطل وذلك يدل على ان جانب الرحمة راجح غالب وجانب العذاب مرجوح مغلوب المسألة الثانية ظاهر الآية يدل على ان الجزاء يوجب العمل اما عند الفلاسفة فهو
ان العمل الصالح يوجب نور القلب واثار ايجاب العلة للمعلول واما عند المعتزلة فلان العمل الصالح يوجب استحقاق الثواب على الله واما عند اهل السنة فلان
ذلك الجزاء واجب بحكم الوعد المحض المسألة الثالثة الآية تدل على كون العبد مكتسبا خلافا للجبرية وعندنا ان كونه مكتسبا معناه مجموع مع الداعية الخالصة يوجب الفعل
المسألة الطويلة معروفة بدلايلها قوله تعالى ويستنبئونك احق هو قل اي وربي انه لحق وما انتم بمعجزين ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به واسروا

الدنيا لما راوا العذاب وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون ○ اعلم انه سبحانه وتعالى اخبر عن الكفار بقوله ويقولون متى هذا الوعد اجاب عنه بما تقدم ثم حكى عنهم انهم رجعوا
الى الرسول مرة اخرى في عين هذه الواقعة وسالوه عن ذلك السوال مرة اخرى وقالوا احق هو واعلم ان هذا السوال جهل محض من وجوه اولها انه قد تقدم هذا السوال مع
الجواب فلا يكون في الاعادة فائدة وثانيها انه تقدم ذكر الدلالة العقلية على كون محمد رسولا من عند الله وهي بان كون القرآن معجزا واذا صحت نبوته لزم القطع
بصحة كل ما يخبر عنه من وعد فهذه المعاني يوجب الاعراض عنهم وترك الالتفات الى سوالهم واختلفوا في الضمير في قوله احق هو قيل احق ما جئتنا به القرآن والنبوة والشرائع
وقيل ما تعدنا به من البعث والقيمة وقيل ما تعدنا من نزول العذاب علينا في الدنيا ثم انه تعالى امره بان يجيبهم بقوله اي وربي انه لحق والفائدة فيه امور احدها ان يستميلهم
معه بالكلام المعتاد ومن الظاهر ان من اخبر عن شيء واكده بالقسم فقد اخرجه عن الهزل وادخله في باب الجد وثانيها ان الناس طبقات فمنهم من لا يقر بالشيء الا بالبرهان
الحقيقي بل يكتفي بالاشياء الاقناعية نحو القسم وكذلك حال الاعرابي الذي جاء الرسول عليه الصلوة والسلم وسال عن نبوته ورسالته اكتفى في تلك الدعوى بالقسم وكذلك ههنا
ثم انه تعالى ذكر ههنا ثم اكد ذلك بقوله وما انتم بمعجزين ولا بد فيه من تقرير فيكون المراد وما انتم بمعجزين لمن وعدكم بالعذاب ان ينزله عليكم والغرض منه التنبيه على ان
احدا لا يجوز ان يمانع ربه ويدافعه عما اراد وقضى ثم انه تعالى بين ان هذا الجنس من الكلمات انما يجوز عليهم ما داموا في الدنيا واما اذا حضروا محفل القيمة وعاينوا
قهر الله واثار عظمته تركوا ذلك واشتغلوا باشياء اخرى ثم انه تعالى حكى عنهم تلك اشياء اولها قوله ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به الا ان ذلك متعذر
لانه في محفل القيمة لا يملك شيا كما قال وكلهم اتيه يوم القيمة فردا وبتقدير انه يملك خزائن الارض الا انه لا ينفعه العدل لقوله تعالى ولا يوخذ منها عدل ولا هم ينصرون
وقال في صفة هذا اليوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وثانيها قوله واسروا الندامة لما راوا العذاب واعلم ان قوله واسروا الندامة جعل لفظ الماضي والقيمة من الامور
المستقبلة الا انها لما كانت واجبة الوقوع جعل الله مستقبلها كالماضي واعلم ان الاسرار هو الاخفاء والاظهار وهو من الاضداد فهو من قولهم اسر الشيء
اذا اظهره اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال معناه اخفاء تلك الندامة والسبب في اخفاء هذه الندامة وجوه الاول انهم لما راوا العذاب الشديد صاروا مبهوتين متحيرين
فلم يطيقوا عنده بكاء ولا صراخا سوى اسرار الندامة من سفلتهم واتباعهم حياء منهم وخوفا من توبيخهم فان قيل ان مهابة ذلك الموقف تمنع الانسان عن هذا التدبير
فكيف قدموا عليه قلنا ان هذا الكتمان انما يحصل قبل الاحتراق بالنار فاذا احترقوا تركوا هذا الاخفاء واظهروه بدليل قوله قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا
الثالث انهم اسروا تلك الندامة لانهم اخلصوا لله تعالى في تلك الندامة ومن اخلص في الدعاء اسره وفيه تهكم بهم وباخلاصهم يعني انهم انما اتوا بهذا الاخلاص في
غير وقته بل كان من الواجب عليهم ان ياتوا به في دار الدنيا ووقت التكليف واما من فسر الاسرار بالاظهار فقوله ظاهر لانهم انما اخفوا الندامة على الكفر والفسق في الدنيا
لاجل حفظ الرياسة وفي القيمة قد بطل هذا الغرض فوجب الاظهار وثالثها قال تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فقيل بين المومنين والكافرين وقيل بين الرؤساء
والاتباع وقيل بين الكفار بانزال العقوبة عليهم وقيل ان الكفار وان اشتركوا في العذاب فانه لا بد وان يقضي الله بينهم لانه لا يمتنع ان يكون قد ظلم بعضهم بعضا في
الدنيا وخانه فيكون في ذلك القضاء تخفيف من عذاب بعضهم وتثقيل العذاب الباقين لان العدل يقتضي ان ينتصف للمظلومين من الظالمين ولا سبيل اليه الا بان يخفف من عذاب
المظلومين ويثقل في عذاب الظالمين والله اعلم قوله تعالى الا ان لله ما في السموات والارض الا ان وعد الله حق ولكن اكثرهم لا يعلمون ○ هو يحيي
ويميت واليه ترجعون ○ اعلم ان من الناس من قال تعلق هذه الاية بما قبلها هو انه تعالى قال قبل هذه الاية ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به لا جرم قال في هذه الاية
ليس للظالم شيء يفتدي به فان كل الاشيا ملك الله وملكه واعلم ان هذا الوجه حسن اما الاحسن ان يقال انا قد ذكرنا ان الناس على طبقات فمنهم من يكون انتفاعه بالاقناعيات
اكثر من انتفاعه بالبرهانيات واما المحققون فانهم لا يلتفتون الى الاقناعيات وانما تعويلهم على الدلائل اليقينية والبراهين القاطعة فلما حكى الله تعالى عن الكفار
انهم قالوا احق هو امر الرسول ان يقول اي وربي وهذا جار مجرى الاقناعيات فلما ذكر ذلك اتبعه بما هو البرهان القاطع على صحته وتقريره ان القول
بالنبوة والقول بصحة المعاد متفرعان على اثبات الاله القادر الحكيم وان كل ما سواه فهو ملكه وملكه فعبر عن هذا المعنى بقوله الا ان لله ما في السموات والارض
ولم يذكر الدليل على صحة هذه المقدمة العقلية لانه تعالى قد استقصى في تقرير هذه الدلائل فيما سبق من هذه السورة وهي قوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله
في السموات والارض وقوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل فلما تقدم هذه الادلة القاهرة اكتفى بذكرها وذكر ان كل ما في العالم من نبات وحيوان
وجسد وروح ونور وظلمة فهو ملكه وملكه ومتى كان الامر كذلك كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات غنيا عن جميع الحاجات منزها عن النقائص والافات فهو تعالى لكونه
قادرا على جميع الممكنات يكون قادرا على ايصال الرحمة الى الاولياء في الدنيا وفي الاخرة ويكون قادرا على تاييد رسوله بالدلائل القاطعة والمعجزات الباهرة ويكون قادرا على
اعلاء شان رسوله واظهار دينه وتقوية شرعه ولما كان قادرا على ذلك فقد بطل الاستهزاء والتعجب ولما كان منزها عن النقائص والافات كان منزها عن الخلف والكذب
وكل ما وعد به فلا بد وان يقع هذا اذا قلنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد اما اذا قلنا انه تعالى يراعيها فنقول الكذب انما يصدر عن الفاعل اما للعجز واما للجهل واما للحاجة
ولما كان الحق سبحانه منزها عن الكل كان الكذب عليه محالا فلما اخبر عن نزول العذاب بهولاء الكفار وبحصول الحشر والنشر وجب القطع بوقوعه فثبت بهذا البيان ان قوله
الا ان لله ما في السموات والارض مقدمة توجب الجزم بصحة قوله الا ان وعد الله حق ولكن اكثرهم لا يعلمون والمراد انهم غافلون عن هذه الدلائل قاطعون مغرورون بظواهر الامور

فلاجرم

فلاجرم بقوا محرومين عن هذه المعارف ثم انه لما ذكر هذه الدلائل قال هو يحيي ويميت واليه ترجعون والمراد انه لما قدر على الاحداث اولا فاذا اماته وجب ان يبقى قادرا
على احيائه في المرة الثانية فظهر مما ذكرنا انه تعالى امر رسوله بان يقول اي وربي ثم انه تعالى اتبع ذلك الكلام بذكر هذه الدلائل القاهرة واعلم ان في قوله الا ان لله ما في
السموات والارض دقيقة اخرى وهي كلمة الا وذلك لان هذه الكلمة انما تذكر عند تنبيه الغافلين وايقاظ النائمين واهل العالم مشغولون بالنظر الى الاسباب الظاهرة
فيقولون البستان للامير والدار للوزير والغلام لزيد والجارية لعمرو فيضيفون كل شيء الى مالك اخر والخلق لكونهم مستغرقين في نوم الجهل ورقدة الغفلة يظنون
صحة تلك الاضافات فالحق نادى هولاء النائمين الغافلين بقوله الا ان لله ما في السموات والارض وذلك لانه لما ثبت بالعقل ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن
لذاته وثبت ان الممكن لذاته مستند الى الواجب لذاته اما ابتداء او بواسطة ثبت ان ما سواه فملكه وملكه واذا كان كذلك فليس لغيره في الحقيقة ملك وملك فلما كان
اكثر الخلق غافلين عن معرفة هذا المعنى غير عالمين به لا جرم امر الله رسوله ان يذكر هذا النداء لعل واحدا منهم يستيقظ عن نوم الجهالة ورقدة الضلالة والله
اعلم قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمومنين ○ قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا
هو خير مما يجمعون ○ في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم السلم امران الاول ان نقول ان هذا الشخص قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة
على يده وكل من كان كذلك فهو رسول من عند الله حقا وصدقا وهذا الطريق مما قد ذكره الله في هذه السورة وقرره على احسن الوجوه في قوله وما كان هذا القران ان يفترى
من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله
ان كنتم صادقين وقد ذكرنا في تفسير هذه الاية ما يقوي الدين ويورث اليقين ويزيل الشكوك والشبهات ويبطل الجهالات والضلالات واما الطريق الثاني فهو
ان نعلم بعقولنا ان الاعتقاد الحق والعمل الصالح ما هو وكل من جاء ودعا الخلق اليه وحملهم عليه وكانت لنفسه قوة قوية في نقل الناس من الكفر الى الايمان ومن الاعتقاد
الباطل الى الاعتقاد الحق ومن الاعمال الداعية الى الدنيا الى الاعمال الداعية الى الاخرة فهو النبي الحق الصادق المصدق وتقريره ان نفوس الخلق قد استولى عليها
انواع النقص والجهل وحب الدنيا ونحن نعلم بعقولنا ان سعادة الانسان لا تحصل الا بالاعتقاد الحق والعمل الصالح ويرجع حاصله الى حرفين احدهما
وهو ان كل ما قوى نفرتك عن الدنيا ورغبتك في الاخرة فهو العمل الصالح وكل ما كان بالضد من ذلك فهو العمل الباطل والمعصية واذا كان الامر كذلك كانوا
محتاجين الى انسان كامل قوي النفس مشرق الروح علوي الطبيعة ويكون بحيث يقوى على نقل هولاء الناقصين من مقام النقصان الى مقام الكمال وذلك هو النبي
فالحاصل ان الناس اقسام ثلثة الناقصون والكاملون الذين لا يقدرون على تكميل الناقصين والقسم الثالث هو الكامل الذي يقدر على تكميل الناقصين فالقسم الاول
هو عامة الخلق والقسم الثاني هو الاولياء والقسم الثالث هو الانبياء ولما كانت القدرة على نقل الناقصين من درجة النقصان الى درجة الكمال مراتبها مختلفة
ودرجاتها متفاوتة لا جرم كانت درجات الانبياء في قوة النبوة مختلفة فلهذا السر قال عليه السلم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
انه تعالى لما بين صحة نبوة محمد عليه الصلوة والسلم بطريق المعجزة ففي هذه الاية بين صحة نبوته بالطريق الثاني وهذا طريق كاشف عن حقيقة النبوة ومعرف
لماهيتها فالاستدلال بالمعجز هو الذي تسميه المنطقيون برهان الان وهذا الطريق هو الذي يسمونه برهان اللم وهو اشرف واعلى واكمل وافضل المسئلة الثانية
اعلم انه تعالى وصف القرآن في هذه الاية بصفات اربع اولها كونه موعظة وثانيها كونه شفاء وثالثها كونه هدى ورابعها كونه رحمة للمومنين ولا بد لكل واحد
من هذه الصفات من فائدة مخصوصة فنقول ان الارواح لما تعلقت بالاجساد وكان ذلك التعلق بسبب عشق طبيعي وجب عن جوهر الروح على الجسد ثم ان جوهر الروح التذ بمشتهيات هذا
العالم والجسمان وطيباته بواسطة الحواس الخمس وتمرن على ذلك والف هذه الطريقة واعتادها ومن العلوم ان نور العقل انما يحصل في اخر الدرجة حيث قويت العلائق الحسية
الحوادث الجسمانية فصار ذلك الاستغراق سببا لحصول العقايد الباطلة والاخلاق الذميمة في جوهر الروح وهذه الاخلاق تجري مجرى الامراض الشديدة
في جوهر الروح وكان من وقع في المرض الشديد فانه لا بد له من طبيب حاذق في معالجة بالعلاجات الصادقة مات لا محالة فان اتفق انه صادف مثل هذا الطبيب وكان
البدن قابلا للعلاج فربما حصلت الصحة وزال السقم اذا عرفت هذا فنقول ان محمدا عليه الصلوة والسلم كان كالطبيب الحاذق وهذا القران عبارة عن مجموع
ادويته التي بتركيبها يعالج القلوب المريضة ثم ان الطبيب اذا وصل الى المريض فله معه مراتب اربعة الاول ان ينهاه عن تناول ما لا ينبغي وينهاه عن كل تلك
الاشياء التي بسببها وقع في ذلك المرض وهذا هو الموعظة فانه لا معنى للموعظة الا الزجر عن كل ما يبعد عن رضوان الله والمنع عن كل ما يشغل القلب بغير الله
وثانيها الشفاء وهو ان يسقيه ادوية تزيل عن باطنه تلك الاخلاط الفاسدة الموجبة للمرض فكذلك الانبياء اذا منعوا الخلق عن فعل المحظورات صارت ظواهرهم
مطهرة عن فعل ما لا ينبغي فحينئذ يامرونهم بطهارة الباطن وذلك بالمجاهدة في ازالة الاخلاق الذميمة وتحصيل الاخلاق الحميدة واوائلها ما ذكره الله تعالى في قوله
ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وذلك انا ذكرنا ان العقايد الفاسدة والاخلاق الذميمة جارية مجرى الامراض
فاذا زالت فقد حصل الشفاء للقلب وصار جوهر الروح مطهرا عن جميع الموانع عن مطالعة الملكوت والمرتبة الثالثة حصول الهدى وهذه المرتبة لا يمكن حصولها
الا بعد المرتبة الثانية لان جوهر الروح الناطقة قابلة للجلايا القدسية والاضواء الالهية وفيض الرحمة عام غير منقطع على ما قال عليه السلم الا ان لربكم في ايام

ذكر فيحات الا فتعرضوا لها وايضا فالمنع انما يكون اما للعجز او للجهل او للبخل والكل في حق الحق محال فالمنع محال في حقه فعلى هذا اعلم حصول هذه الانوار الروحانية لاجل ان العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة طبعها طبع الظلمة وعند قيام مانع حصول النور فاذا زالت تلك الاحوال فقد زال العائق فلا بد ان يقع نور عالم القدس في جواهر النفس لتذيب ولا معنى لذلك الضوء الا الهدى فعند هذه الحالة تصير هذه النفس بحيث قد انطبع فيها نقش الملكوت وتجلى لها قدس اللاهوت واول هذه المرتبة هو قوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واوسطها قوله ففروا الى الله واخرها ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ومجموعها قوله ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما تعملون وسيجيء تفسير هذه الايات في مواضعها باذن الله وهذه المرتبة هي المراد بقوله سبحانه وهدى اما المرتبة الرابعة فهي ان تصير النفس البالغة الى هذه الاحوال الدرجات الروحانية والمعارج الربانية بحيث تفيض انوارها على ارواح الناقصين فيض النور من جرم الشمس على اجرام هذا العالم فذلك هو المراد بقوله ورحمة للمؤمنين وانما خص المؤمنين بهذه لان ارواح المعاندين لا تستضيء بانوار ارواح الانبياء لان الجسم القابل للنور من قرص الشمس هو الذي يكون وجهه مقابلا لوجه الشمس فان لم تحصل هذه المقابلة لم يقع ضوء الشمس عليه فكذلك كل روح لم يتوجه الى خدمة ارواح الانبياء المطهرين لم ينتفع بانوارهم ولم يصل اليها آثار تلك الارواح المطهرة المقدسة وكما ان الاجسام التي لا تكون مقابلة لقرص الشمس مختلفة الدرجات والمراتب عن البعد ولا تزال تتزايد درجات هذا البعد حتى ينتهي الى ذلك الجسم فكمل بعده عن مقابلة قرص الشمس فلا جرم يبقى خالص الظلمة فكذلك تتفاوت مراتب النفوس في قبول هذه الانوار عن ارواح الانبياء ولا تزال تتزايد حتى ينتهي الى النفس التي كملت ظلمته وعظمت شقاوته وانتهت في العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة الى اقصى الغايات وابعد النهايات فالحاصل ان الموعظة اشارة الى تطهير ظواهر الارواح عن العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة وهو الطريقة وهو اشارة الى ظهور نور الحق في قلوب الصديقين وهو الحقيقة والرحمة وهو اشارة الى كونها بالغة في الكمال والاشراق الى حيث تصير مكملة للناقصين وهو النبوة فهذه درجات عقلية ومراتب برهانية مدلول عليها بهذه الالفاظ القرآنية ولما نبه الله تعالى في هذه الايات على هذه الاسرار العالية الالهية قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون والمقصود منه الاشارة الى ما قررناه حكماء الاسلام من ان السعادات الروحانية افضل من السعادات البدنية الجسمانية وقد سبق تقرير هذا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب المبارك فلا فائدة في هذه الاعادة والله اعلم المسئلة الثالثة قوله بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا التقدير بفضل الله وبرحمته ليفرحوا ثم يقول مرة اخرى فبذلك فليفرحوا والتكرير للتاكيد وايضا قوله فبذلك فليفرحوا يفيد الحصر يعني يجب ان لا يفرح الانسان الا بذلك واعلم ان هذا الكلام يدل على امرين احدهما انه يجب ان لا يفرح الانسان بشيء من اللذات الجسمانية ويدل عليه وجوه الاول ان جماعة من المحققين قالوا لا معنى لهذه اللذات الجسمانية الا دفع الالام والمعنى العدمي لا يستحق ان يفرح به الثاني ان يقدر ان تكون هذه اللذات صفات ثبوتية لكنها معنوية من وجوه الاول ان الفصول بالاعيان اقوى من الاستمتاع بلذاتها الا ترى ان اقوى اللذات الجسمانية لذة الوقاع ولا شك ان الالتذاذ بها اقل مرتبة من الاستضرار بالم القولنج وسائر الالام القوية والثاني ان مداخل اللذات الجسمانية قليل فانه لا تحصل اللذة الجسمانية الا بهذين الطريقين اعني لذة الفرج والبطن واما الالام فان كل جزء من اجزاء بدن الانسان معد لنوع آخر من الالم ولكل نوع منها خاصية ليست للنوع الاخر والثالث ان اللذات الجسمانية لا تكون خالصة البتة بل تكون ممزوجة بانواع المكاره فلو لم يحصل في لذة الاكل والوقاع الا اتعاب الحواس في مقدماتها ولواحقها لكفى والرابع ان اللذات الجسمانية لا تكون باقية فكلما كان الالتذاذ بها اكثر كانت الحسرات الحاصلة من خوف فواتها اشد ولذلك قال المعري شعر

ان حزنا في ساعة الموت اضعاف سرور في ساعة الميلاد

فمن المعلوم ان الفرح الحاصل عند حدوث الولد لا يعادل الحزن الحاصل عند الموت الخامس ان اللذات الجسمانية حال حصولها تكون ممتنعة البقاء لان من اكل بحاله بل كان الم الجوع الالتذاذ بالاكل ولا يمكن استبقاء تلك اللذة السادس ان اللذات الجسمانية التذاذ باشياء خسيسة فانها التذاذ بكيفيات حاصلة في اجسام رخوة سريعة الفساد مستعدة للتغير واما اللذات الروحانية فانها بالضد في جميع هذه الجهات فثبت ان الفرح باللذات الجسمانية فرح باطل وانما الفرح الكامل هو الفرح بالروحانيات والجواهر المقدسة وعالم الجلال ونور الكبرياء والبحث الثاني من مباحث هذه الاية انه اذا حصلت اللذات الروحانية فانه يجب على العاقل ان لا يفرح بها من حيث هي هي بل يجب ان يفرح بها من حيث انها من الله وبفضل الله وبرحمته فلهذا قال الصديقون من فرح بنعمة الله من حيث انها تلك النعمة فهو مشرك واما من فرح بنعمة الله من حيث انها من الله كان فرحه بالله وذلك هو غاية الكمال ونهاية السعادات فقوله سبحانه بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا يعني فليفرحوا بتلك النعم لا من حيث هي هي بل من حيث انها بفضل الله وبرحمته فهذه اسرار عالية اشتملت عليها هذه الالفاظ التي ظهرت من عالم الوحي والتنزيل هذا ما يحضرنا في هذا الباب اما المفسرون فقالوا فضل الله الاسلام ورحمته القرآن وقال ابو سعيد الخدري فضل الله القرآن ورحمته ان جعلكم من اهله المسئلة الرابعة قرئ فليفرحوا بالياء قال الفراء وقد ذكر عن زيد بن ثابت انه قرأ بالتاء وقال معناه فبذلك فلتفرحوا يا اصحاب محمد هو خير مما يجمع الكفار قال وقرئ هذه القرآن ابي فبذلك فافرحوا والاصل في الامر للمخاطب وللغائب اللام نحو لتقم يا زيد وليقم زيد وذلك لان حكم الامر في الصورتين واحد الا ان العرب حذفت اللام من فعل المأمور المخاطب لكثرة الاستعمال وحذفوا التاء ايضا وادخلوا الف الوصل نحو اضرب واقتل ليقع الابتداء به وكان الكسائي يعيب قولهم فليفرحوا لانه وجده قليلا فجعله عيبا الا ان ذلك هو الاصل وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في بعض المشاهد لتأخذوا مصافكم يريد به خذوا هذا كله كلام الفراء وقرئ تجمعون بالتاء وجهه انه تعالى عنى المخاطبين والغائبين الا انه غلب المخاطب على الغائب كما يغلب التذكير على التأنيث وكانه اراد المؤمنين هكذا قال اهل اللغة وقد دقق عقله وهو ان الانسان حصل فيه معنى يدعوه الى خدمة الله والى الاتصال بعالم الغيب ومعارج

الروحانيات وفيه معنى آخر يدعوه الى عالم الخلق والجسم واللذات الجسدانية وما دام الروح متعلقا بهذا الجسد فانه لا ينفك عن حب الجسد وعن طلب اللذات الروحانية فكانه تعالى خاطب الصديقين العارفين وقد حصلت الخصومة بين الحوادث العقلية الالهية وبين النوازع النفسانية الجسدانية والترجيح لجانب العقل لانه يدعوا الى الله ورحمته وفضله والنفس تدعوا الى جمع الدنيا وشهواتها وفضل الله ورحمته خير مما يجمعون من الدنيا لان الاخرة خير وابقى وما كان كذلك فهو اولى بالطلب والتحصيل والله اعلم قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيمة ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الناس ذكروا في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها ولا استحسن واحدا منها والذي خطر بالبال والعلم عند الله وجهان الاول ان المقصود من هذا الكلام ذكر طريق ثالث في اثبات النبوة وتقريره انه عليه السلام قال للقوم انكم تحكمون بحل بعض الاشياء وحرمة بعضها فهذا الحكم تقولونه على سبيل الله الافتراء على الله او تعلمون انه حكم حكم الله به والاول طريق مهجور باطل بالاتفاق فلم يبق الا الثاني ومن المعلوم انه تعالى ما خاطبكم به من غير واسطة ولما بطل هذا ثبت ان هذه الاحكام انما وصلت اليكم بقول رسول الله اليكم وهي منه اليكم وحاصل الكلام ان حكمكم بحل معنى الاشياء وحرمة بعض الاشياء مع اشتراك الكل في الصفات المحسوسة والمنافع المحسوسة يدل على اعترافكم بصحة النبوة والرسالة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنكم ان تبالغوا هذه المبالغات العظيمة في انكار النبوة والرسالة وحمل الاية على هذا الوجه ذكره بطريق حسن معقول الطريق الثاني في حسن تعلق هذه الاية بما تعلق هو انه عليه السلام لما ذكر الدلائل الكثيرة على صحة نبوة نفسه وبين فساد سؤالاتهم وشبهاتهم في انكارها اتبع ذلك ببيان فساد طريقتهم في شرائعهم واحكامهم وبين ان التمييز بين هذه الاشياء بالحل والحرمة مع انه لم يشهد بذلك لا عقل ولا نقل طريق باطل ومنهج فاسد والمقصود ابطال مذاهب القوم في اديانهم وفي احكامهم وانهم ليسوا على شيء من باب من الابواب المسئلة الثانية المراد بالشيء الذي جعلوه حراما ما ذكروه من تحريم السائبة والوصيلة والحام وايضا قوله هذه انعام وحرث وايضا قوله تعالى ثمانية ازواج من الضان اثنين والدليل عليه ان قوله فجعلتم منه حراما اشارة الى امر تقدم منهم ولم يحك الله تعالى عنهم الا هذا فوجب توجه هذا الكلام اليه ثم لما حكى الله عنهم ذلك قال لرسوله قل الله اذن لكم وان كان هذا ليس من الله فهو المراد بقوله ام على الله تفترون ثم قال تعالى وما ظن الذين يفترون على الله الكذب وهذا وان كان في صورة الاستعلام فالمراد منه تعظيم وعيد من يفتري على الله وقرئ عيسى بن عمر وما ظن على لفظ الفعل ومعناه واي ظن ظنوا يوم القيمة وجيء به على لفظ الماضي لما ذكرنا ان احوال القيمة وان كانت آتية الا انها لما كانت واجبة الوقوع في الحكم لا جرم عبر الله عنها بصيغة الماضي ثم قال ان الله لذو فضل على الناس باعطاء العقل وارسال الرسل وانزال الكتب ولكن اكثرهم لا يشكرون فلا يستعملون العقل في التامل في دلائل الله ولا يقبلون دعوة انبياء الله ولا ينتفعون باستماع كتب الله المسئلة الثالثة ما في قوله ارايتم ما انزل الله فيه وجهان احدهما بمعنى الذي فينتصب برايتم والاخر ان يكون المعنى اي في الاستفهام فينتصب بانزل وهو قول الزجاج ومعنى انزال ههنا خلق وانشا كقوله وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وجاز ان يعبر عن الخلق بالانزال لان كل ما في الارض من رزق فما انزل من السماء من ضرع وزرع وغيرهما فلما كان ايجاده بالانزال سمي انزالا قوله تعالى وما تكون في شان وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه لما طال الكلام في امر الرسول عليه الصلوة والسلام بايراد الدلائل على فساد مذاهب الكفار وفي امره بايراد الجواب عن شبهاتهم وفي امره بتحمل اذاهم وبالرفق معهم ذكر هذا الكلام ليحصل به تمام السلوة والسرور للمطيعين وتمام الخوف والفزع للمذنبين وهو كونه تعالى عالما بعمل كل واحد وبما في قلبه من الدواعي والصوارف فان الانسان ربما اظهر من نفسه نسكا وطاعة وزهدا وتقوى ويكون باطنه مملوا من الخبث وربما يكون بالعكس من ذلك فاذا كان الحق سبحانه عالما بما في البواطن كان ذلك من اعظم انواع التهديد للمذنبين المسئلة الثانية اعلم انه تعالى خص الرسول في اول هذه الاية بالخطاب في امرين ثم اتبع ذلك بتعميم الخطاب مع كل المكلفين في شيء واحد اما الامران المخصوصان بالرسول فالاول منهما قوله وما تكون في شان واعلم ان ههنا بحثا وان الشان الخطب والجمع الشئون تقول العرب ما شان فلان اي ما حاله قال الاخفش وتقول ما شانت شانه اي ما عملت عمله وفيه وجهان قال ابن عباس وما تكون يا محمد في شان يريد من اعمال البر وقال الحسن في شان الدنيا وحوائجك فيها والثاني منها قوله تعالى وما تتلوا منه من قرآن واختلفوا في قوله منه الى ماذا يعود وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه راجع الى الشان لان تلاوة القرآن شان من شان رسول الله بل هو معظم شانه وعلى هذا التقدير كان هذا داخلا تحت قوله وما تكون في شان الا انه تعالى خصه بالذكر تنبيها على شرفه كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكائيل وكما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الثاني ان هذا الضمير عائد الى القرآن وما تتلو من القرآن من قرآن وذلك لان القرآن اسم للمجموع ويقع ايضا على كل جزء من اجزاء القرآن والاضمار قبل الذكر يدل على التعظيم الثالث ان يكون التقدير وما تتلو من قرآن من الله اي نازل من عند الله واما قوله وما تكون في شان وما تتلوا منه من قرآن امران مخصوصان بالرسول واما قوله ولا تعملون من عمل فهذا خطاب مع النبي ومع جميع الامة والسبب ان خص الرسول بالخطاب اولا ثم عمم الخطاب مع الكل هو ان قوله وما تكون في شان وما تتلوا منه من قرآن وان كان بحسب الظاهر خطابا مختصا بالرسول الا ان الامة داخلون فيه ومرادون منه لان من المعلوم انه اذا خوطب رئيس القوم كان القوم داخلين في ذلك الخطاب والدليل عليه قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ثم انه تعالى بعد ان خص

الرسول والمرسل المخاطبين عمم الكل بالخطاب الثالث فقال ولا تعملون من عمل تنبيها لذلك على كونهم داخلين في الخطابين الاولين ثم قال تعالى الا كنا عليكم شهودا وذلك لان الله تعالى شاهد
على كل شيء وعالم بكل شيء اما على اصول اهل السنة والجماعة فالامر فيه ظاهر لانه لا محدث ولا خالق ولا موجد الا الله فكل ما دخل في الوجود من افعال العباد واعمالهم الظاهرة
والباطنة فكلها حصل بايجاد الله واحداثه والموجد للشيء لابد ان يكون عالما به فوجب كونه تعالى عالما بكل المعلومات واما على اصول المعتزلة فقد قالوا ان الله تعالى حي وكل من كان
حيا فانه يصح ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب لتلك العالمية ذاته سبحانه فنسبة ذاته الى اقتضاء حصول العالمية ببعض المعلومات كنسبتها الى سائر المعلومات فلما اقتضت ذاته حصول العالمية ببعض
المعلومات وجب ان تقتضي حصول العالمية بجميع المعلومات فثبت كونه عالما بجميع المعلومات اما قوله اذ تفيضون فيه فاعلم ان الافاضة ههنا الدخول في العمل على جهة الانصباب
اليه وهو الانبساط في العمل يقال افاض القوم في الحديث اذا اندفعوا وقد افاضوا من عرفة اذا دفعوا منه بكثرتهم فتفرقوا فنقول اذ ههنا بمعنى حين فصار تقدير
الكلام الا كنا عليكم شهودا حين تفيضون فيه وشهادة الله تعالى عبارة عن علمه فلزم ان يقال انه تعالى ما علم الاشياء الا عند وجودها وذلك باطل قلنا هذا السؤال بناء
على ان شهادة الله تعالى عبارة عن علمه وهذا ممنوع فان الشهادة لا تكون الا عند وجود المشهود واما العلم فلا يمتنع تقدمه على الشيء والدليل عليه ان الرسول عليه
الصلوة والسلام لو اخبرنا عن زيد انه يأكل غدا مثلا كنا قبل حصول تلك الحالة عالمين بها ولا يوصف بكوننا شاهدين لها واعلم ان حاصل هذه الكلمات انه لا يخرج عن علم
الله شيء ثم انه تعالى اكد هذا الكلام زيادة تأكيد فقال وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وفيه مسائل
المسئلة الاولى اصل العزوب من البعد يقال كلأ عازب اذا كان بعيد المطلب وعزب الرجل بابله اذا ارسلها الى موضع بعيد من المنزل والرجل يسمى عزبا لبعده عن الاهل
وعزب الشيء عن علمي اذا بعد المسئلة الثانية قرأ الكسائي وما يعزب بكسر الزاء والباقون بالضم وهما لغتان عزب يعزب ويعزب المسئلة الثالثة قوله من مثقال ذرة اي وزن
مثقال ذرة ومثقال الشيء ما يساويه في الثقل والمعنى ما يساوي ذرة والذر صغار النمل واحدها ذرة وهي تكون خفيفة الوزن جدا وقوله في الارض ولا في السماء فالمعنى ظاهر
فان قيل لم قدم ذكر الارض ههنا على ذكر السماء مع انه تعالى في سورة سبأ عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض قلنا حق السماء ان تقدم على الارض الا انه تعالى
لما ذكر في هذه الاية شهادته على احوال اهل الارض واعمالهم ثم وصل بذلك قوله وما يعزب عنه لاق ان تقدم الارض على السماء في هذا الموضع ثم قال ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وفيه
قراءتان قرأة حمزة ولا اصغر ولا اكبر بالرفع فيهما والباقون بالنصب اما النصب فلان التقدير وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة عند دخول كلمة من عليه يجر بحسب الظاهر لكنه
مرفوع في المعنى والمعطوف عليه ان عطف على الظاهر كان مجرورا الا ان لفظ اصغر واكبر غير منصرف فكان مفتوحا وان عطف على المحل وجب كونه مرفوعا
نظيره قوله ما اتاني من احد عاقل وعاقل وكذلك قوله ما لكم من اله غيره وغيره وقال الشاعر: فلسنا بالجبال ولا الحديدا. هذا ما ذكره النحويون قال صاحب
الكشاف لو صح هذا العطف لصار تقدير الاية ولا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء الا في كتاب وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الشيء الذي في الكتاب خارجا عن علم الله
وانه باطل واجاب بعض المحققين عنه من وجهين الاول انا بينا ان العزوب عبارة عن مطلق البعد واذا ثبت هذا فنقول الاشياء المخلوقة على قسمين قسم اوجده الله
ابتداء من غير واسطة كخلق الملائكة والسموات والارض وقسم آخر اوجده الله تعالى بواسطة القسم الاول من الحوادث الحادثة في عالم الكون والفساد ولا شك ان هذا
القسم الثاني متباعد في سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب الوجود فقوله ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الا في كتاب مبين وهو كتاب كتبه الله
اثبت صور تلك المعلومات فيه ومتى كان الامر كذلك فقد كان عالما بها محيطا باحوالها والغرض منه الرد على من يقول انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهو المراد من
قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والوجه الثاني في الجواب ان تجعل كلمة الا في قوله الا في كتاب مبين استثناء منقطعا بمعنى لكن هو في كتاب مبين وذكر ابو علي
الجرجاني صاحب النظم عنه جوابا آخر فقال قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وههنا تم
الكلام وانقطع ثم وقع الابتداء بكلام آخر وهو قوله الا في كتاب مبين اي وهو ايضا في كتاب مبين قال والعرب تضع الا موضع واو النسق كثيرا على معنى الابتداء
كقوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا يعني والذين ظلموا وهذا الوجه واجاب صاحب الكشاف بوجه رابع فقال
الاشكال انما نشأ اذا عطفنا قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر على قوله من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اما بحسب الظاهر او بحسب المحل لكنا لا نقول ذلك بل نقول الوجه في
القراءة بالنصب في قوله ولا اصغر من ذلك الحمل على نفي الجنس وفي القراءة بالرفع الحمل على الابتداء وخبره قوله في كتاب مبين وهذا الوجه اختيار الزجاج والله اعلم بالصواب
قوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون لهم البشرى في الحيوة الدنيا وفي الاخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم
اعلم انا بينا ان قوله تعالى وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن مما يقوي قلوب المطيعين ومما يكسر قلوب الفاسقين فاتبعه الله بشرح احوال المخلصين الصادقين الصديقين وهو المذكور
في هذه الاية وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انا نحتاج في تفسير هذه الاية الى ان نبين ان الولي من هو ثم نبين تفسير نفي الخوف والحزن عنه فنقول اما ان الولي من هو فيدل عليه القرآن
والخبر والاثر والمعقول اما القرآن فهو قوله في هذه الاية الذين آمنوا وكانوا يتقون فقوله آمنوا اشارة الى كمال حال القوة النظرية وقوله وكانوا يتقون اشارة الى
كمال حال القوة العملية وفيه مقام آخر وهو ان يحمل الايمان على مجموع الاعتقاد والعمل ثم نصف الولي بانه كان متقيا في الكل اما التقوى في موقف العلم فلان جلال الله
اعلى من ان يحيط به عقل فالصديق اذا وصف الله تعالى بصفة من صفاته فهو يقدس الله عن ان يكون الحقيقة اللائقة بكبريائه متقيدة بذلك المقدار فهو ابدا يكون في مقام الخوف

والتقوى

والتقوى واما الاخبار فكثيرة روي عن النبي عليه السلام قال هم قوم تحابوا في الله على غير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها فوالله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور لا يخافون اذا خاف
الناس ثم قرأ هذه الاية وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال هم الذين يذكر الله لرؤيتهم قال اهل التحقيق السبب فيه انهم لما شاهدتهم تذكروا امور الآخرة لما شاهد فيهم
من آثار الخشوع والخضوع ولما ذكر الله سبحانه في قوله سيماهم في وجوههم من اثر السجود واما الاثر فقال ابو بكر الاصم اولياء الله هم الذين تولى الله هدايتهم بالبرهان وتولوا
القيام بحق عبودية الله تعالى والدعوة اليه واما المعقول فنقول ظهر في علم الاشتقاق ان تركيب الواو واللام والياء يدل على معنى القرب فولي كل شيء هو الذي يكون قريبا
منه والقرب من الله تعالى بالمكان والجهة محال فالقرب منه انما يكون اذا كان القلب مستغرقا في نور معرفة الله سبحانه فان رأى رأى دلائل قدرة الله وان سمع سمع آيات الله
وان نطق نطق بالثناء على الله وان تحرك تحرك في خدمة الله وان اجتهد اجتهد في طاعة الله فهنالك يكون في غاية القرب من الله فهذا الشخص يكون وليا لله واذا كان كذلك
كان الله وليا له ايضا كما قال تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ويجب ان يكون الامر كذلك لان القرب لا يحصل الا من الجانبين وقال المتكلمون
ولي الله من يكون آتيا بالاعتقاد الصحيح المبني على الدليل ويكون آتيا بالاعمال الصالحة على وفق ما وردت به الشريعة فهذا كلام في تفسير الولي فاما قوله تعالى في صفتهم لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون ففيه بحثان البحث الاول ان الخوف انما يكون في المستقبل بمعنى انه يخاف حدوث شيء في المستقبل من المكاره والحزن انما يكون على الماضي اما لاجل انه كان قد
حصل في الماضي مكروه او لانه فات شيء احبه البحث الثاني قال بعض المحققين ان نفي الخوف والحزن انما يحصل للاولياء حال كونهم في الدنيا او حال انتقالهم الى الآخرة
والاول باطل لان هذا لا يحصل في دار الدنيا لانها دار خوف وحزن والمؤمن خصوصا لا يخلو من ذلك على ما قاله الرسول الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وعلى ما قال حفت الجنة
بالمكاره وحفت النار بالشهوات وثانيها ان المؤمن وان صفا عيشه في الدنيا فانه لا يخلو من هم بامر الآخرة شديد وحزن على ما يفوته من القيام بطاعة الله واذا
بطل هذا القسم وجب حمل قوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم يحزنون على امر الآخرة فهذا كلام محقق وقال بعض العارفين ان الولاية عبارة عن القرب فولي الله هو الذي
يكون في غاية القرب من الله وهذا القرب قد فسرناه باستغراقه في معرفة الله تعالى بحيث لا يخطر بباله في تلك اللحظة شيء مما سوى الله ففي هذه الساعة تحصل الولاية التامة ومتى
كانت هذه الحالة حاصلة فان صاحبها لا يخاف شيئا ولا يحزن بسبب شيء وكيف يعقل ذلك والخوف من الشيء والحزن على الشيء لا يحصل الا بعد الشعور به والمستغرق في نور
جلال الله غافل عما سوى الله فيمتنع ان يكون له خوف او حزن فهذه درجة عالية ومن لم يذقها لم يعرفها ثم ان صاحب هذه الحالة قد يزول عنه هذه الحالة وحينئذ يحصل له
الخوف والحزن والرجاء والرغبة والرهبة بسبب الاحوال الجسمانية كما يحصل لغيره وسمعت ان ابراهيم الخواص كان في البادية ومعه واحد يصحبه فاتفق في بعض الليالي ظهور
حالة قوية وكشف تام له فجلس في موضعه وجاءت السباع ووقفوا بالقرب منه والمريد تسلق على شجرة خوفا منها والشيخ ما كان فارغا من تلك السباع فلما اصبح وزالت
تلك الحالة ففي الليلة الثانية وقعت بعوضة على يده فاظهر الجزع من تلك البعوضة فقال المريد كيف يليق هذا الجزع بما قبلها فقال الشيخ انما احتملنا البارحة ما احتملناه بسبب قوة
الوارد الغيبي فلما غاب ذلك الوارد فانا اضعف خلق الله المسئلة الثانية قال اكثر المحققين ان اهل الثواب لا يحصل لهم خوف في محفل القيمة واحتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة وايضا فالقيمة دار الجزاء فلا يليق به ايصال الخوف اليهم ومنهم من قال
بل يحصل فيه انواع من الخوف وذكروا فيه اخبارا تدل عليه الا ان ظاهر القرآن اولى من خبر الواحد واما قوله الذين آمنوا وكانوا يتقون ففيه ثلثة اوجه الاول النصب
صفة الاولياء والثاني النصب على المدح والثالث الرفع على الابتداء وخبره لهم البشرى واما قوله تعالى لهم البشرى ففيه اقوال الاول المراد منها الرؤيا الصالحة عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم قال البشرى هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له وعنه صلى الله عليه وآله وسلم ذهبت النبوة وبقيت المبشرات وعنه عليه السلام الرؤيا الصالحة
جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وعن ابن مسعود الرؤيا ثلثة الهم يهم به الرجل من النهار فيراه في الليل وحضور الشيطان والرؤيا التي هي الرؤيا الصادقة
وعن ابراهيم الرؤيا ثلثة فالمبشرة من الله جزء من سبعين جزءا من النبوة والشيء الذي يهم به احدكم في النهار فلعله يراه بالليل والتخويف من الشيطان فاذا رأى احدكم
ما يحزنه فليقل اعوذ بالله بما عاذت به ملائكة الله من شر رؤياي التي رأيت ان تضرني في دنياي او في آخرتي واعلم انا اذا حملنا قوله لهم البشرى على الرؤيا الصادقة فظاهر هذا النص يقتضي ان لا
يحصل هذه الحالة الا لهم والعقل ايضا يدل عليه وذلك لان ولي الله هو الذي يكون مستغرق القلب والروح بذكر الله ومن كان كذلك فانه عند النوم لا يبقى في روحه الا معرفة الله
ومن المعلوم ان معرفة الله ونور جلال الله لا يفيده الا الحق والصدق اما من يكون متوزع الفكر على احوال هذا العالم الكدر المظلم فانه اذا نام يبقى كذلك فلا جرم لا اعتماد
على رؤياه فلهذا السبب لا جرم قال لهم البشرى في الحيوة الدنيا على سبيل الحصر والتخصيص القول الثاني في تفسير البشرى انها عبارة عن محبة الناس له وعن ذكرهم اياه بالثناء الحسن
وعن ابي ذر قلت لرسول الله ان الرجل يعمل العمل لله ويحبه الناس فقال تلك عاجل بشرى المؤمن واعلم ان المباحث العقلية تقوي هذا المعنى وذلك لان الكمال محبوب لذاته لا لغيره فكل
من اتصف بصفة من صفات الكمال صار محبوبا لكل احد ولا كمال للعبد اعلى واشرف من كونه مستغرق القلب بمعرفة الله مستغرق اللسان بذكر الله مستغرق الجوارح والاعضاء بعبودية
الله فاذا ظهر عليه امر من هذا الباب صارت الالسنة جارية بمدحه والقلوب مجبولة على حبه وكلما كانت هذه الصفات الشريفة اكثر كانت هذه المحبة اقوى وايضا فنور
معرفة الله مخدوم بالذات ففي اي قلب حضر صار ذلك الانسان مخدوما بالطبع الا ترى ان البهائم والسباع قد تكون اقوى من الانسان ثم انها اذا شاهدت الانسان هابته وفرت
منه وما ذاك الا المهابة النفس الناطقة والقول الثالث في تفسير البشرى انها عبارة عن حصول البشرى لهم عند الموت قال تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا

بالجنة واما البشرى في الآخرة فسلام الملائكة عليهم كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وسلام الله عليهم كما قال سلام قولا من رب رحيم ويندرج في هذا الباب ما ذكره الله
في هذا الكتاب الكريم من بياض وجوههم واعطاء الصحائف بايمانهم وما يلقون فيها من الاحوال السارة فكل ذلك من البشارات والقول الرابع انه عبارة عما بشر الله عباده المتقين
في كتابه وعلى السنة انبيائه من جنته وكريم ثوابه ودليله قوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات واعلم ان لفظ البشارة مشتق من خبر سار يظهر اثره في بشرة الوجه فكل ما
كان كذلك دخل في هذه الآية ومجموع الامور المذكورة مشتركة في هذه الصفة فيكون الكل داخلا فيه فكل ما يتعلق من هذه الوجوه بالدنيا فهو داخل تحت قوله لهم البشرى في الحياة الدنيا
وكل ما يتعلق بالآخرة فهو داخل تحت قوله وفي الآخرة ثم انه تعالى لما ذكر صفة اوليائه وشرح احوالهم قال لا تبديل لكلمات الله والمراد انه لا خلف فيها والكلمة والقول سواء ونظيره
ما يبدل القول لدي وهذا احد ما يقوي ان المراد بالبشرى وعد الله بالثواب والكرامة لمن اطاعه بقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ثم انه تعالى بين ان ذلك هو الفوز
العظيم وهو كقوله تعالى واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا ثم قال القاضي لا تبديل لكلمات الله يدل على انها قابلة للتبديل وكل ما قبل العدم امتنع ان يكون قديما ونظير
هذا الاستدلال بحصول النسخ على ان حكم الله لا يكون قديما وقد سبق الكلام على امثال هذه الوجوه قوله تعالى ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا هو السميع العليم
الا ان لله من في السموات ومن في الارض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ۝ اعلم ان القوم لما
اوردوا انواع الشبهات التي حكاها الله تعالى عنهم فيما تقدم من هذه السورة واجاب الله عنها بالاجوبة التي قررناها عدلوا الى طريق آخر وهو انهم هددوه وخوفوه
وزعموا انا اصحاب التبع والمال فنسعى في قهرك وفي ابطال امرك فالله سبحانه اجاب عن هذا الطريق بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا واعلم ان الانسان انما يحزن
من وعيد الغير وتهديده ومكره وكيده لو جوز كونه مؤثرا في حاله فاذا علم من جهة علام الغيوب ان ذلك لا يؤثر خرج من ان يكون سببا لحزنه ثم انه تعالى كما ازال عن الرسول حزن
الآخرة بسبب قوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكذلك ازال عنه حزن الدنيا بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا فاذا كان تعالى هو الذي ارسله
الى الخلق وهو الذي امره ان يدعوهم الى هذا الدين كان لا محالة ناصرا له ومعينا ولما ثبت ان العزة والنصرة والقدرة والقهر ليس الا لله فقد حصل الامن وزال
الخوف فان قيل فكيف آمنه من ذلك ولم يزل خائفا حتى احتاج الى الهجرة والهرب ثم من بعد ذلك يخاف حالا بعد حال قلنا ان الله وعده الظفر والنصر مطلقا والوقت ما كان معينا
فهو في كل وقت كان يخاف من ان لا يكون هذا الوقت المعين ذلك الوقت فحينئذ يحصل الانكسار والانهزام في هذا الوقت واما قوله ان العزة لله جميعا ففيه ابحاث البحث
الاول قال القاضي ان العزة لله جميعا وان الرسول عليه السلام كان يحزن بذلك اما اذا كسرتها الالف كان ذلك استئنافا وهذا يدل على فضيلة علم الاعراب قال صاحب الكشاف
وقرأ ابو حيوة ان العزة بالفتح بمعنى لان العزة على صريح التعليل البحث الثاني فائدة قوله ان العزة لله في هذا المقام امور الاول ان المراد ان جميع العزة والقدرة هي لله
تعالى يعطي من يشاء لعباده والغرض منه انه لا يعطي الكفار قدرة عليه بل يعطيه القدرة عليهم حتى يكون هو اولى بذلك منهم فآمنه الله بهذا القول من اضرار الكفار
بالقتل والايذاء ومثله قوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي انا لننصر رسلنا الثاني قال الاصم المراد ان المشركين يتعززون بكثرة خدمهم واموالهم ويخوفونك بها وتلك الاشياء
كلها لله تعالى فهو قادر على ان يسلب منهم كل تلك الاشياء وينصرك وينقل اموالهم وديارهم اليك فان قيل قوله ان العزة لله جميعا كالمضاد لقوله ولله العزة ولرسوله
وللمؤمنين قلنا لا مضادة لان عزة الرسول والمؤمنين كلها بالله فهي لله اما قوله انه هو السميع العليم اي يسمع ما يقولون ويعلم ما يعزمون عليه وهو مكافيهم بذلك واما قوله
الا ان لله من في السموات ومن في الارض ففيه وجهان الاول انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة الا ان لله ما في السموات وما في الارض وهذا يدل على ان كل ما لا يعقل فهو ملك لله
وملكه فيكون مجموع الآيتين دالا على ان الكل ملكه وملكه الثاني ان المراد بمن في السموات العقلاء المميزين وهم الملائكة والثقلان وانما خصهم بالذكر ليدل على ان هؤلاء
اذا كانوا له وفي ملكه فالجمادات اولى بهذه العبودية فيكون ذلك قدحا في جعل الاصنام شركاء لله ثم قال وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وفي كلمة ما قولان الاول
انه نفي وجحد والمعنى انهم ما اتبعوا شريكا لله انما اتبعوا شيئا ظنوه شريكا لله تعالى ومثاله ان احدنا لو ظن ان زيدا في الدار وما كان فيها فخاطب انسانا في الدار ظنه زيدا فانه لا يقال انه خاطب
من ظنه زيدا الثاني ان ما استفهام كأنه قيل اي شيء يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء والمقصود تقبيح فعلهم يعني انهم ليسوا على شيء ثم قال ان يتبعون الا الظن والمعنى
انهم انما اتبعوا ظنونهم الباطلة واوهامهم الفاسدة ثم بين ان هذا الظن لا حكم له وان هم الا يخرصون وذكرنا معنى الخرص في سورة الانعام عند قوله ان يتبعون الا الظن و
ان هم الا يخرصون قوله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون ۝ قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني
له ما في السموات وما في الارض ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون ۝ اعلم انه تعالى لما ذكر قوله ان العزة لله جميعا احتج عليه بهذه الآية والمعنى
انه تعالى جعل الليل ليزول التعب والكلال بالسكون فيه وجعل النهار مبصرا اي مضيئا لتهتدوا به في حوائجكم بالابصار والمبصر الذي يبصر والنهار مبصر فيه وانما جعله مبصرا
على طريق نقل الاسم من المسبب الى السبب فان قيل ان قوله هو الذي جعل الليل لتسكنوا فيه يدل على انه تعالى ما خلق الليل الا لهذا الوجه وقوله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون يدل على انه
تعالى اراد بتخليق النهار والليل انواعا كثيرة من الدلائل قلنا ان قوله تعالى لتسكنوا فيه لا يدل على انه لا حكمة فيه الا ذلك بل ذلك يقتضي حصول تلك الحكمة اما قوله ان في ذلك لآيات
لقوم يسمعون فالمراد يتدبرون ما يسمعون ويعتبرون به قوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا الى قوله ما لا تعلمون اعلم ان هذا نوع آخر من اباطيل الكفار التي حكاها الله تعالى عنهم
وهو قولهم اتخذ الله ولدا ويحتمل ان يكون هذا كان منهم قوم من النصارى قالوا ذلك ثم انه تعالى استنكر هذا القول وقال بعده هو الغني له ما في السموات وما في الارض واعلم انه لكونه تعالى

غنيا مالكا لكل ما في السموات وما في الارض يدل على انه يستحيل ان يكون له ولد وبيان ذلك من وجوه الاول انه تعالى غني مطلقا على ما في هذه الآية والعقل ايضا يدل عليه لانه لو كان محتاجا
لافتقر الى صانع آخر وهو محال وكل من كان غنيا فانه لا بد ان يكون فردا منزها عن الاجزاء والابعاض وكل من كان كذلك امتنع ان ينفصل عنه جزء من اجزائه والولد عبارة
عن ان ينفصل جزء من اجزاء الانسان ثم يتولد عن ذلك الجزء مثله واذا كان هذا محالا ثبت ان كونه تعالى غنيا يمنع من ثبوت الولد الحجة الثانية انه تعالى غني وكل من كان غنيا
كان قديما ازليا باقيا سرمديا وكل من كان كذلك امتنع عليه الانقراض والولد انما يحصل للشيء الذي ينقضي وينقرض فيكون ولده سرمديا قائما مقامه فثبت ان كونه تعالى
غنيا يدل على انه يمتنع ان يكون له ولد الحجة الثالثة انه تعالى غني وكل من كان غنيا فانه يمتنع ان يكون موصوفا بالشهوة واللذة واذا امتنع ذلك امتنع ان يكون له صاحبة الحجة
الرابعة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له ولد لان اتخاذ الولد انما يكون في حق من يكون محتاجا حتى يعينه ولده على المصالح الحاصلة المتوقعة فمن كان غنيا
مطلقا امتنع عليه اتخاذ الولد الحجة الخامسة ولد الحيوان هو انما يكون ولدا له اذا كان مساويا له في الطبيعة ويكون ابتداء وجوده متكونا منه وهذا في حق الله تعالى
محال لانه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا كان واجب الوجود لذاته فلو كان الواجب الوجود ولد لكان ولده مساويا له فيلزم ان يكون ولده ايضا واجب الوجود
ممتنع تولده من غيره واذا لم يكن متولدا من غيره لم يكن ولدا فثبت ان كونه تعالى غنيا من اقوى الدلائل والبينات من انه تعالى لا ولد له وهذه النكتة الاولى في غاية القوة الحجة السادسة
انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له اب وام وكل من تقدس عن الوالدين وجب ان يكون مقدسا عن الاولاد فان قيل يشكل هذا بالولد الاول قلنا الولد الاول لا
يمتنع ان يكون ولدا لغيره لانه تعالى كان قادرا على ان يخلق الولد الاول من الابوين بعد انه انما خلق سبحانه فانه يمتنع افتقاره الى الابوين والا لما كان غنيا مطلقا الحجة
السابعة انه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا امتنع ان يفتقر في احداث الاشياء الى غيره اذا ثبت هذا فنقول هذا الولد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان
قديما فهو واجب الوجود لذاته اذ لو كان ممكن الوجود لافتقر الى المؤثر واسناد القديم الى المؤثر يقتضي ايجاده الموجود وهو محال واذا كان واجب الوجود لذاته لم يكن ولدا
لغيره بل كان موجودا مستقلا بنفسه واما اذا كان هذا الولد حادثا والحق سبحانه غني مطلقا فكان قادرا على احداثه ابتداء من غير تشريك شيء آخر وكان هذا عبدا له
ولم يكن ولدا فهذا جملة الوجوه المستنبطة من قوله هو الغني على انه يمتنع ان يكون له ولد واما قوله له ما في السموات وما في الارض فاعلم ان نظيره ان كل من في السموات والا
رض الا آتي الرحمن عبدا وحاصله يرجع الى ان ما سوى الواحد الحق ممكن وكل ممكن محتاج محدث وكل ما سوى الواحد الاحد الحق محدث والله محدثه وخالقه وموجده وكل ذلك يدل على
فساد القول باثبات الصاحبة والولد ولما بين تعالى بالدليل الواضح امتناع ما اضافوه اليه عطف عليهم بالانكار والتوبيخ فقال ان عندكم من سلطان بهذا منبها بهذا على انه
لا حجة عندهم في ذلك البتة ثم بالغ في ذلك الانكار فقال اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد ذكرنا ان هذه الآية يحتج بها في ابطال التقليد في اصول الديانات ونفاة القياس
واخبار الآحاد قد يحتجون بها في ابطال الاصلين وقد سبق الكلام والله اعلم قوله تعالى قل ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع في الدنيا ثم
الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون ۝ اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل القاهرة ان اثبات الولد لله قول باطل ونسبة ما لا يليق به بين ان
هذا القائل لا دليل على صحة قوله فقد ظهر ان ذلك المذهب افتراء على الله فبين ان من هذا حاله فانه لا يفلح البتة الا ترى انه قال في اول سورة المؤمنين قد افلح المؤمنون
وقال في آخر هذه السورة انه لا يفلح الكافرون واعلم ان قوله ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون يدخل فيه هذه الصورة ولكنه لا يختص بهذه الصورة بل كل من قال في ذات
الله وصفاته قولا بغير علم وبغير حجة بينة كان داخلا في هذا الوعيد ومعنى قوله لا يفلح قد ذكرناه في سورة البقرة في قوله واولئك هم المفلحون وبالجملة فالفلاح عبارة عن الوصول
الى المقصود والمطلوب ومعنى الآية ان لا يفلح هو انه لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه بل خاب وخسر ومن الناس من اذا فاز بشيء من المطلوب العاجل والمطالب الخسيسة ظن انه قد فاز بالمقصود
ولا نفي والله سبحانه ازال هذا الخيال بان قال ان ذلك المقصود الخسيس متاع قليل في الدنيا ثم لا بد من الموت وعند الموت لا بد من الرجوع الى الله وعند هذا الرجوع لا بد
ان يذيقه العذاب الشديد بسبب ذلك الكفر المتقدم وهذا الكلام في غاية الانتظام ونهاية الحسن والجلال قوله تعالى واتل عليهم نبأ نوح اذ قال لقومه يا قوم ان كان
كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فاجمعوا امركم وشركاءكم ثم لا يكن امركم عليكم غمة ثم اقضوا الي ولا تنظرون ۝ فان توليتم
فما سألتكم من اجر ان اجري الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين ۝ اعلم انه تعالى سبحانه لما بالغ في تقرير الدلائل والبينات وفي الجواب عن الشبه والسؤالات
شرع بعد ذلك في بيان قصص الانبياء عليهم السلام لوجوه احدها ان الكلام اذا طال في تقرير نوع من انواع العلوم فربما حصل نوع من الانواع الملالة فاذا انتقل الكلام
من ذلك العلم الى علم آخر انشرح صدره وطاب قلبه ووجد في نفسه رغبة جديدة وقوة حادثة وميلا قويا وثانيها ليكون للرسول ولاصحابه اسوة بمن سلف
من الانبياء فان الرسول اذا سمع ان معاملة هؤلاء الكفار مع كل الرسل ما كانت الا على هذا الوجه خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت وثالثها ان الكفار اذا سمعوا
هذه القصص وعلموا ان الجهال وان بالغوا في ايذاء الانبياء المتقدمين الا ان الله اعانهم بالآخرة ونصرهم وايدهم وقهر اعداءهم كان سماع الكفار لامثال هذه القصص
سببا لانكسار قلوبهم ووقوع الخوف والوجل في صدورهم وحينئذ يقللون من انواع الايذاء والسفاهة ورابعها انا قد بينا على ان محمدا عليه الصلوة والسلام لما لم يتعلم
ولم يطالع كتابا ثم ذكر هذه الاقاصيص من غير تفاوت ومن غير زيادة ولا نقصان دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفها بالوحي والتنزيل واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة من
قصص الانبياء عليهم السلام ثلاثة الاول قصة نوح عليه السلام لما اصروا على الكفر والجحد عجل الله هلاكهم بالغرق فذكر الله تعالى قصتهم ليصير ذلك القصة عبرة لهؤلاء الكفار ودا

الى معارضة الحجة بالتوحيد والنبوة والثاني ان كفار مكة كانوا يستعجلون العذاب الذي يذكره الرسول وكانوا يقولون له كذبت فانه ما جاء هذا العذاب فالله تعالى
وذكر حالهم لانه كان يخوفهم بهذا العذاب وكانوا يكذبونه ثم بالآخرة وقع كما اخبر فكذا هاهنا المسألة الثانية ان نوحا عليه السلام قال لقومه يا قوم ان كان كبر عليكم مقامي قال الواحدي
في البسيط يقال كبر يكبر كبرا في السن وكبر الامر والشيء اذا اعظم يكبر كبرا وكبارا قال ابن عباس رضي الله عنهما ثقل عليكم وكبر عليكم وعظم امره عندكم والمقام بضم الميم مصدر كالاقامة
يقال اقام بين ظهرانيهم مقاما واقامة والمقام بفتح الميم الموضع الذي يقام فيه واراد بالمقام هاهنا مكثه ولبثه وبالجملة فقوله كبر عليكم مقامي جار مجرى قولهم ثقل على فلان ظلي
واعلم ان سبب هذا الثقل وجهان احدهما انه عليه السلام مكث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثاني ان اولئك الكفار كانوا قد الفوا تلك المذاهب الفاسدة والطرائق الباطلة والعادة
انه الفطرة يعسر في الدين فاذا استقل عليه السلام ان يدعوهم الى خلافها ويذكر لهم ركاكتها فان قرن بذلك طول مدة الدعاء كان اثقل واشد كراهة فان قرن به ايراد الدلائل القاهرة
على فساد تلك المذاهب كان النفرة اشد فهذا هو السبب في حصول ذلك الثقل والقسم الثاني هو قوله وتذكيري بآيات الله واعلم ان الطباع المشغوفة بالدنيا المجبولة على طلب اللذات
العاجلة يكون شديد النفرة عن الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي والمنكرات فوقعت الكراهة في سماع ذكر الموت وتقبيح صورة الدنيا ومن كان كذلك فانه يستثقل الانسان
الذي يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وفي الآية وجه آخر وهو ان يكون قوله ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري معناه انهم كانوا اذا وعظوا الجماعة قاموا على ارجلهم يعظونهم
ليكون مكانهم ظاهرا وكلامهم مسموعا كما يحكى عن عيسى عليه السلام انه كان يعظ الحواريين قائما وهم قعود واعلم ان هذا هو الشرط المذكور في هذه الآية اما الجزاء ففيه قولان الاول
ان الجزاء هو قوله فعلى الله توكلت يعني ان شدة بغضكم لي يحملكم على الاقدام على ايذائي وانا لا اقابل ذلك الشر الا بالتوكل على الله واعلم انه عليه السلام كان ابدا متوكلا على الله وهذا
اللفظ يوهم انه انما توكل على الله في هذه الساعة لكن المعنى انه انما توكل على الله في دفع هذا الشر في هذه الساعة والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان جواب الشرط
هو قوله فاجمعوا امركم وقوله فعلى الله توكلت معنى كلام اعترض بين الشرط والجزاء كما يقول في الكلام ان كنت انكرت علي شيئا فالله حسبي فاعمل ما تريد واعلم ان جواب
الشرط هو قوله فاجمعوا امركم وقوله فعلى الله مشتمل على قيود خمسة على الترتيب فالاول قوله فاجمعوا وفيه بحثان البحث الاول قال الفراء الاجماع الاعداد والعزيمة على الامر وانشد
شعر يا ليت شعري والمنى لا تنفع • هل اغدون يوما وامري مجمع • قال فاذا اردت جمع المتفرق قلت جمعت القوم فهم مجموعون وقال المؤرج اجمع امره اي جعله جميعا بعد ما كان
متفرقا قال وتفرقه انه جعل يدبره فيقول مرة افعل كذا ومرة افعل كذا فلما عزم على امر واحد فقد جمعه اي جعله جميعا فهذا هو الاصل في الاجماع ومنه قوله تعالى وما كنت لديهم
اذ اجمعوا امرهم ثم صار بمعنى العزم حتى وصل فقيل اجمعت على الامر اي عزمت عليه والاصل اجمعت الامر البحث الثاني روى الاصمعي عن عاصم فاجمعوا امركم بوصل الالف
من الجمع وفيه وجهان الاول قال ابو علي الفارسي فاجمعوا ذوي الامر منكم فحذف المضاف وجرى على المضاف اليه ما كان يجري على المضاف لو ثبت الثاني قال ابن الانباري المراد
من الامر هاهنا وجوه كيدهم ومكرهم فالتقدير لا تدعوا من امركم شيئا الا احضرتموه القيد الثاني قوله وشركاءكم وفيه بحثان البحث الاول الواو هاهنا بمعنى مع والمعنى فاجمعوا امركم
مع شركائكم ونظيره قوله تركت الناقة فصيلها رضعه ولو خليت والاسد لاكلك البحث الثاني يحتمل ان يكون المراد من الشركاء الاوثان التي سموها بالالهة ويحتمل ان يكون
المراد منها ما كان على مثل قولهم ودينهم فان كان المراد هو الاول فانما حث الكفار على الاستعانة بالاوثان بناء على مذهبهم من انها تضر وتنفع وان كان المراد هو الثاني
فوجه الاستعانة بها ظاهر البحث الثالث قرأ الحسن وجماعة من القراء وشركاؤكم بالعطف عطفا على الضمير المرفوع والتقدير فاجمعوا انتم وشركاؤكم قال الواحدي
وجاز ذلك من غير تاكيد الضمير كقوله اسكن انت وزوجك الجنة لان قوله امركم فصل بين الضمير وبين المنسوق فكان كالعوض من التاكيد وكان الفراء يستقبح هذه القراءة لانها
ان تكتب شركائكم بالواو وهذا الحرف غير موجود في المصاحف القيد الثالث قوله ثم لا يكن امركم عليكم غمة قال ابو الهيثم اي مبهما من قولهم غم علينا الهلال فهو مغموم اذا التبس قال
طرفة لعمرك ما امري علي بغمة نهاري ولا ليلي علي بسرمد وقال الليث انه لفي غمة من امره اذا لم يهتد له قال الزجاج اي ليكن امركم ظاهرا منكشفا القيد الرابع قوله ثم اقضوا الي
وفيه بحثان البحث الاول قال ابن الانباري معناه ثم اقضوا الي بمكروهكم وما توعدونني به تقول العرب قضى فلان اذا مات ومضى وقال بعضهم قضى الشيء احكامه وامضاؤه
والفراغ منه وبه سمي القاضي لانه اذا حكم فقد فرغ فقوله ثم اقضوا اي افرغوا من امركم وامضوا ما في انفسكم واقطعوا ما بيني وبينكم ومنه قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب اي اعلمنا اعلاما قاطعا وقال تعالى وقضينا اليه ذلك الامر وقال القفال هي مجاز دخول كلمة الى في هذا الموضع من قولهم برئت اليكم وفيه معنى الاخبار فكانه تعالى
قال ثم اقضوا الي ما يستقر رايكم اليه محكما مفروغا منه البحث الثاني قرئ ثم افضوا الي بالفاء بمعنى ثم انتهوا الي بشركم وقيل هو من افضى الرجل اذا خرج الى الفضاء اي اصحروا به
وابرزوه الي القيد الخامس قوله ولا تنظرون معناه لا تمهلون بعد اعلامكم اياي ما تعزمون عليه فهذا هو تفسير هذه الالفاظ وقد نظم القاضي هذا الكلام على احسن الوجوه فقال انه
عليه السلام قال في اول الامر فعلى الله توكلت فانه تعالى يقوي بوعد الله جازم بانه لا يخلف الميعاد فلا تظنوا ان تهديدكم اياي بالقتل والايذاء يمنعني من الدعاء الى الله ثم انه عليه السلام اورد عليهم
ما يدل على صحة دعواه فقال فاجمعوا امركم كانه يقول لهم اجمعوا كلما تقدرون عليه من الاسباب التي توجب حصول مطلوبكم ثم لم يقتصر على ذلك بل امرهم بان يضموا الى انفسهم شركاءهم الذين
كانوا يزعمون ان حالهم تقوى بمكانهم وبالتقرب اليهم ثم لم يقتصر على هذا بل ضم اليهما ثالثا وهو قوله ثم لا يكن امركم عليكم غمة واراد ان يبلغوا فيه كل غاية في المكاشفة والمجاهرة
ثم لم يقتصر على ذلك حتى ضم اليها رابعا فقال ثم اقضوا الي والمراد ان وجهوا كل تلك الشرور الي ثم ضم الى ذلك خامسا وهو قوله ولا تنظرون اي عجلوا ذلك باشد ما تقدرون عليه من غير
انتظار ومهلة اي عجلوا ذلك الشر في الحال فهذا آخر هذا الكلام ومعلوم ان مثل هذا الكلام يدل على انه عليه السلام كان قد بلغ الغاية في التوكل وانه كان قاطعا بان كيدهم لا يصل اليه ومكرهم لا

ينفذ فيه واما قوله فان توليتم فما سألتكم من اجر ان اجري الا على الله فقال المفسرون هذا اشارة الى انه ما اخذ منهم مالا على دعوتهم الى الله ودينه ومتى كان الانسان فارغا عن الطمع كان قوله
اقوى تاثيرا في القلب وعندي فيه وجه آخر وهو ان يقال انه عليه السلام بين انه لا يخاف منهم بوجه من الوجوه وذلك لان الخوف انما يحصل باحد شيئين اما بايصال الشر او بقطع المنافع فبين
فيما تقدم انه لا يخاف شرهم وبين بهذه الاية انه لا يخاف منهم بسبب ان يقطعوا منه خيرا لانه قال ان اجري الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين وفيه قولان الاول سواء قبلتم دين الاسلام او لم تقبلوه فانا
مامور بان اكون على دين الاسلام الثاني اني مامور بالاستسلام لكل ما يصل الي لاجل هذه الدعوة وهذا الوجه اليق بهذا الموضع لانه لما قال ثم اقضوا الي ولا تنظرون بين انه مامور
بالاستسلام لكل ما يصل اليه في هذا الباب قوله تعالى ثم بعثنا من بعده رسلا الى قومهم فجاءوهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل كذلك نطبع على
قلوب المعتدين ثم بعثنا من بعدهم موسى وهرون الى فرعون وملائه باياتنا فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا ان هذا لسحر
مبين قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اسحر هذا ولا يفلح الساحرون اعلم انه تعالى لما حكى الكلمات التي جرت بين نوح عليه السلام وبين اولئك الكفار ذكر انه الى ماذا صارت
عاقبة تلك الواقعة اما في حق نوح واصحابه فامران احدهما انه تعالى نجاهم من صحبة الكفار والثاني انه جعلهم خلائف بمعنى انهم يخلفون من هلك بالغرق واما في حق الكفار
فهو انه تعالى اغرقهم واهلكهم وهذه القصة اذا سمعها من صدق الرسول ومن كذب كان زجرا للمكلفين من حيث يخافون ان ينزل بهم مثل ما نزل بقوم نوح ويكون داعية
للمؤمنين في الثبات على الايمان ليصلوا الى مثل ما وصل اليه قوم نوح وهذه الطريقة للترغيب والتحذير اذا جرت على سبيل الحكاية عمن تقدم كانت ابلغ من الوعيد المبتدا وعلى
هذا الوجه ذكر تعالى في كل اقاصيص الانبياء واما تفاصيل هذه القصة فمذكورة في سائر السور قوله تعالى ثم بعثنا الى قوله قلوب المعتدين اعلم ان المراد من قوله ثم بعثنا من بعده نوح
رسلا ولم يسمهم وقد كان منهم هود وصالح وابرهيم ولوط وشعيب صلوات الله عليهم بالبينات وهي المعجزات القاهرة فاخبر تعالى عنهم انهم جروا على منهاج قوم نوح في التكذيب ولم
يزجرهم ما بلغهم من اهلاك الله تعالى المكذبين من قوم نوح على ذلك فلهذا قال فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل وليس المراد حين ما كذبوه لان ذلك لم يحصل في زمانهم بل المراد
بمثل ما كذبوا به من البينات لان البينات الظاهرة على الانبياء اجمع كانها واحدة ثم قال تعالى كذلك نطبع على قلوب المعتدين واحتج اصحابنا على انه تعالى يمنع المكلف عن الايمان
بهذه الاية وتقريره ظاهر قال القاضي الطبع غير مانع من الايمان بدليل قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولو كان هذا الطبع مانعا لما صح هذا الاستثناء
والجواب ان الكلام في هذه المسألة قد سبق على الاستقصاء في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فلا فائدة في الاعادة والله اعلم القصة الثالثة قصة موسى عليه السلام
قوله تعالى ثم بعثنا الى قوله ولا يفلح الساحرون اعلم ان هذا الكلام غني عن التفسير وفيه سؤال واحد وهو ان القوم لما قالوا ان هذا لسحر مبين فكيف حكى موسى عنهم انهم قالوا
اسحر هذا على سبيل الاستفهام والجواب ان موسى عليه السلام ما حكى عنهم انهم قالوا اسحر هذا بل قال اتقولون للحق لما جاءكم ثم قال اسحر هذا وهو استفهام على سبيل الانكار ثم احتج على انه
ليس بسحر وهو قوله ولا يفلح الساحرون يعني ان حاصل صنعهم تخييل وتمويه ولا يفلح الساحرون واما قلب العصا وفلق البحر فمعلوم بالضرورة انه ليس من باب التمويه والتخييل
فثبت انه ليس بسحر قوله تعالى قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الارض وما نحن لكما بمؤمنين وقال فرعون ائتوني بكل
ساحر عليم فلما جاء السحرة قال لهم موسى القوا ما انتم ملقون فلما القوا قال موسى ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ان الله لا يصلح عمل المفسدين ويحق
الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون في الاية مسألتان المسألة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن فرعون وقومه انهم لم يقبلوا دعوة موسى وعللوا عدم القبول بامرين الاول قوله اجئتنا لتلفتنا
عما وجدنا عليه آباءنا قال الواحدي اللفت في اللغة الصرف عن امر واصله اللي يقال لفت عنقه اذا لواها ومن هذا يقال التفت اليه اي امال وجهه اليه قال الازهري لفت
الشيء وفتله اذا لواه وهذا من المقلوب واعلم ان حاصل هذا الكلام انهم قالوا لا نترك الدين الذي نحن عليه لانا وجدنا آباءنا عليه فقد تمسكوا بالتقليد ودفعوا الحجة الظاهرة بمجرد
الاصرار والسبب الثاني في عدم القبول قوله وتكون لكما الكبرياء في الارض قال المفسرون ويكون لكما الملك والعز في الارض ارض مصر والخطاب لموسى وهرون قال الزجاج سمي
الملك كبرياء لانه اكبر ما يطلب من امر الدنيا وايضا فالنبي اذا اعترف القوم بصدقه صارت مقاليد امر امته اليه وصار اكبر القوم واعلم ان السبب الاول اشارة الى التمسك
بالتقليد والسبب الثاني اشارة الى الحرص على طلب الدنيا والجد في بقاء الرياسة ولما ذكر القوم هذين السببين صرحوا بالحكم وقالوا وما نحن لكما بمؤمنين واعلم ان القوم لما ذكروا
هذه المعاني حاولوا بعد ذلك ان يعارضوا معجزة موسى عليه السلام بانواع من السحر ليظهروا عند الناس ان ما اتى به موسى من باب السحر فجمع السحرة واحضرهم فقال لهم موسى القوا ما انتم
ملقون فان قيل كيف امرهم بالكفر والسحر والامر بالكفر كفر قلنا انه عليه السلام امرهم بالقاء الحبال والعصي ليظهر للخلق ان ما اتوا به عمل باطل وسعي فاسد لا على طريق انه عليه السلام
امرهم بالسحر فلما القوا حبالهم وعصيهم قال لهم موسى ما جئتم به السحر والغرض منه ان القوم قالوا لموسى ان ما جئت به سحر فذكر موسى ان ما ذكرتموه باطل بل الحق ان الذي
جئتم به هو السحر والتمويه الذي يظهر بطلانه ثم اخبرهم بان الله تعالى يحق الحق ويبطل الباطل وقد اخبر الله تعالى في سائر السور انه كيف ابطل ذلك السحر وذلك بسبب ان ذلك
الثعبان قد تلقف كل تلك الحبال والعصي والله اعلم المسألة الثانية قوله ما جئتم به السحر ما هاهنا بمعنى الذي وهو مرفوع بالابتداء وخبرها السحر قال الفراء وانما قال السحر بالالف
واللام لانه جواب كلام سبق الا ترى انهم قالوا لما جاءهم موسى ان هذا لسحر فقال لهم موسى بل ما جئتم به السحر فوجب دخول الالف واللام لان النكرة
اذا عادت عادت معرفة يقول الرجل لغيره لقيت رجلا فيقول له من الرجل فيعيده بالالف واللام ولو قال له من رجل لم يقع في وهمه انه ساله
عن الرجل الذي ذكره له وقرا ابو عمرو السحر بالاستفهام وعلى هذه القراءة ما استفهام مرفوع بالابتداء وجئتم به في موضع الخبر كانه قيل اي شيء جئتم به ثم قال على وجه التوبيخ والتقريع

السحر كقوله انت قلت للناس والسحر مبدل من المسألة ولزم ان تلحقه الاستفهام ليساوي المبدل عنه في انه استفهام كقولك كم مالك اعشرون ام ثلاثون فجعلت عشرون بدلا من كم لزم
ان يلحق السحر حرف الاستفهام لانك اذا قلت ابدلته من المبتدأ صار في موضعه وصار ما كان خبرا عنه ثم انه تعالى قال ان الله سيبطله اي سيهلكه ويظهر فضيحة صاحبه ان الله لا يصلح عمل المفسدين
اي لا يقويه ولا يكمله ثم قال ويحق الله الحق ومعنى احقاق الحق اظهاره وتقويته وقوله بكلماته اي بوعده موسى وقيل بما سبق من قضائه وقدره وفي كلمات ابحاث غامضة
عميقة وقد ذكرناها في بعض هذا الكتاب قوله تعالى فما آمن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم وان فرعون لعال في الارض وانه لمن المسرفين
اعلم انه تعالى لما بين فيما تقدم ما كان من موسى عليه من المعجزات العظيمة وما ظهر من تلقف العصا لكل ما احضروه من آلات السحر ثم انه تعالى بين انهم مع مشاهدة هذه المعجزات العظيمة ما آمن
به منهم الا ذرية من قومه وانما ذكر ذلك تعالى تسلية لمحمد صلى الله عليه وسلم لانه كان يغتم بسبب اعراض القوم عنه واستمرارهم على الكفر فبين ان له في هذا الباب اسوة بسائر
الانبياء لان الذي ظهر من موسى عليه السلام كان في الاعجاز في مرأى العين اعظم ومع ذلك فما آمن به منهم الا ذرية واختلفوا في المراد بالذرية على وجوه الاول ان الذرية ههنا
تقليل العدد قال ابن عباس رض لفظ الذرية تعبر به عن القوم على وجه التحقير والتصغير ولا سبيل الى حمله على التحقير على وجه الاهانة في هذا الموضع فوجب حمله على
التصغير بمعنى قلة العدد الثاني قال بعضهم المراد اولاد من دعاهم لان الآباء استمروا على الكفر اما لقلوب الاولاد البر ودعاهم على الكفر اخف الثالث ان الذرية قوم
كانوا آباؤهم من قوم فرعون وامهاتهم من بني اسرائيل الرابع الذرية مؤمن آل فرعون وآسية امرأته وخازنه وامرأة خازنه وماشطة واما الضمير في قوله من قومه فقد
اختلفوا ان المراد من قوم موسى او من قوم فرعون لانه ذكرهما جميعا قد تقدم والاظهر انه عائد الى موسى لانه اقرب المذكورين ولانه نقل ان الذين آمنوا به من بني اسرائيل
اما قوله على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم ففيه ابحاث البحث الاول ان اولئك الذين آمنوا بموسى كانوا خائفين من فرعون جدا لانه كان شديد البطش وكان
قد اظهر العداوة مع موسى فاذا علم ميل القوم الى موسى كان يبالغ في ايذائهم فلهذا السبب كانوا خائفين منه البحث الثاني انما قال وملائهم مع ان فرعون واحد لوجوه الاول انه قد
يعبر عن الواحد بلفظ الجمع والمراد التعظيم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والثاني ان المراد بفرعون آل فرعون الثالث ان هذا من باب حذف المضاف كانه اريد
بفرعون آل فرعون ثم قال ان يفتنهم اي يصرفهم عن دينهم بتسليط انواع البلاء عليهم ثم قال وان فرعون لعال في الارض فقال فيها قاهر وانه لمن المسرفين قيل المراد انه كان كثير
القتل كثير التعذيب لمن يخالفه في امر من الامور والغرض منه بيان السبب في كون اولئك المؤمنين خائفين وقيل انما كان مسرفا لانه كان من اخس العبيد فادعى الالهية قوله تعالى
وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين
اعلم ان في هذه الآية مسائل المسألة الاولى ان قوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين جزاء معلق على شرطين احدهما متقدم والآخر متأخر والفقهاء قالوا المتأخر
يجب ان يكون متقدما والمتقدم يجب ان يكون متأخرا ومثاله قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وانما كان الامر كذلك لان مجموع قوله ان دخلت
الدار فانت طالق صار مشروطا بقوله ان كلمت زيدا والمشروط متأخر عن الشرط وذلك يقتضي ان يكون المتأخر في اللفظ متقدما في المعنى وان يكون المتقدم في اللفظ متأخرا في
المعنى والتقدير كانه يقول للمرأة حال ما كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق فلو حصل هذا المعلق قبل ان كلمت زيدا لم يقع الطلاق اذا عرفت هذا فنقول قوله ان كنتم آمنتم
بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين شرطا ان يصيروا مخاطبين بقوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا وكانه تعالى يقول للمسلم حال اسلامه ان كنتم من المسلمين فعلى الله توكلوا
والامر كذلك لان الاسلام عبارة عن الاستسلام وهو اشارة الى الانقياد للتكاليف وترك التمرد واما الايمان فهو عبارة عن صيرورة القلب عارفا بان واجب الوجود لذاته
واحد وان ما سواه محدث مخلوق وتحت تدبيره وقهره وتصرفه واذا حصلت هاتان الحالتان فعند ذلك يفوض العبد جميع اموره الى الله تعالى ويحصل في القلب نور التوكل على الله فهذه
الآية من لطائف الاسرار والتوكل على الله عبارة عن تفويض الامور بالكلية الى الله والاعتماد في كل الاحوال على الله واعلم ان من توكل على الله في كل المهمات كفاه الله كل المهمات
لقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه المسألة الثانية ان هذا الذي امر موسى قومه وهو التوكل على الله هو الذي حكاه الله تعالى عن نوح ع انه قال فعلى الله توكلت وعند هذا
يظهر التفاوت بين الدرجتين لان نوحا ع وصف نفسه بالتوكل على الله وموسى عليه السلام امر قومه بذلك فكان نوح عليه السلام فوق التمام المسألة الثالثة انما قال فعليه توكلوا ولم يقل توكلوا
عليه لان الاول يفيد الحصر كانه ع امرهم بالتوكل عليه ونهاهم عن التوكل على الغير والامر كذلك لانه لما ثبت ان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وتسخيره وتحت حكمه وتدبيره امتنع
في العقل ان يتوكل الانسان على غيره فلهذا السبب جاء بهذه الكلمة بهذه العبارة ثم بين تعالى ان موسى عليه السلام لما امرهم بذلك قبلوا قوله وقالوا على الله توكلنا اي توكلنا على الله ولا نلتفت
الى احد سواه ثم لما فعلوا ذلك اشتغلوا بالدعاء فطلبوا من الله شيئين احدهما ان قالوا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين وفيه وجوه الاول ان المراد لا تعذبنا بايدي
قوم لانك لو سلطتهم علينا لوقع في قلوبهم انا لو كنا على الحق لما سلطتهم علينا فيصير ذلك شبهة قوية في اصرارهم على كفرهم فيصير تسليطهم علينا فتنة لهم الثاني انك لو سلطتهم علينا لاستوجبوا
العقاب الشديد في الآخرة وذلك يكون فتنة لهم الثالث ان يكون المراد بالفتنة المفتون لان اطلاق لفظ المصدر على المفعول جائز كالخلق بمعنى المخلوق والكون بمعنى المكون والمعنى لا تجعلنا
اي لا تمكنهم من ان يحملونا بالظلم والقهر على ان ننصرف عن هذا الدين الحق الذي قبلناه وهذا التأويل متأكد بما ذكره الله قبل هذه الآية وهو قوله فما آمن لموسى الا ذرية من قومه
على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم واما المطلوب الثاني في هذا الدعاء فهو قوله ونجنا برحمتك من القوم الكافرين واعلم ان هذا الترتيب يدل على انه كان اهتمام هؤلاء بامر دينهم
فوق اهتمامهم بامر دنياهم وذلك لانا ان حملنا قولهم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين على انهم ان سلطوا على المسلمين صار ذلك الحالة شبهة لهم في ان هذا الدين باطل فتضرعوا الى الله تعالى

في ان يصونوا اولئك الكفار عن هذه الشبهة وقدموا هذا الدعاء على طلب النجاة لانفسهم وذلك يدل على ان عنايتهم بمصالح الدين فوق عنايتهم بمصالح انفسهم وان حملناه على انه تعالى لا يمكن اولئك
الكفار من ان يحملوهم على ترك هذا الدين كان ذلك ايضا دليلا على ان اهتمامهم بمصالح اديانهم على جميع التقديرات فهذه لطيفة شريفة قوله تعالى وأوحينا الى موسى واخيه ان تبوءا
لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة واقيموا الصلوة وبشر المؤمنين اعلم انه تعالى لما شرح خوف المؤمنين من الكفار وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بان امر
موسى باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات يقال تبوأ المكان اي اتخذه مباءة كقولك توطنه اي اتخذه وطنا والمعنى اجعلا بمصر بيوتا لقومكما ومرجعا يرجعون اليه للعبادة
والصلوة قال واجعلوا بيوتكم قبلة وفيه ابحاث البحث الاول من الناس من قال المراد من البيوت المساجد كما في قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه
ومنهم من قال المراد مطلق البيوت اما الاولون فقد فسروا البيوت بالجانب الذي يستقبل في الصلوة ثم قال والمراد من قوله واجعلوا بيوتكم قبلة اي اجعلوا بيوتكم مساجد
تستقبلونها لاجل الصلوة قال الفراء واجعلوا بيوتكم قبلة اي الى القبلة وقال ابن الانباري واجعلوا بيوتكم اوقاتا يعني مساجد تستقبلونها فاطلق لفظ الواحد على الجمع
واختلفوا في ان هذه القبلة اين كانت وظاهر لفظ القرآن لا يدل على تعيينه الا انه نقل عن ابن عباس انه قال كانت القبلة الكعبة قبلة موسى وقال الحسن الكعبة قبلة كل الانبياء
وانما وقع العدول عنه بامر الله تعالى في ايام الرسول عليه الصلوة والسلام بعد الهجرة وقال الآخرون كانت تلك القبلة جهة بيت المقدس واما القائلون بان المراد
البيوت المذكورة في هذه الآية مطلق البيت فهؤلاء قالوا في تفسير قوله قبلة وجهان الاول المراد بجعل تلك البيوت قبلة اي مقابلة والمقصود منه حصول الجمعية
واعتضاد البعض بالبعض وقال الآخرون المراد واجعلوا دوركم قبلة اي صلوا في بيوتكم البحث الثاني انه تعالى خص موسى وهرون في اول هذه الآية بالخطاب فقال ان
تبوءا لقومكما بمصر بيوتا للعبادة وذلك مما يفوض الى الانبياء ثم جاء الخطاب بعد ذلك عاما لهما ولقومهما باتخاذ المساجد والصلوة فيها لان ذلك واجب على الكل ثم خص موسى
في آخر الكلام بالخطاب فقال وبشر المؤمنين وذلك لان الغرض الاصلي من جميع العبادات حصول هذه البشارة فخص الله تعالى موسى بها ليدل ذلك على ان الاصل في الرسالة هو
موسى عليه السلام وان هرون تبع له البحث الثالث ذكر المفسرون في كيفية هذه الواقعة وجوها ثلاثة الاول ان موسى ع ومن معه كانوا في اول امرهم مأمورين بان يصلوا في بيوتهم
خفية من الكفرة لئلا يظهروا عليهم فيؤذوهم ويفتنوهم عن دينهم كما كان المؤمنون على هذه الحالة في اول الاسلام بمكة الثاني انه تعالى لما ارسل موسى اليهم واظهر فرعون
تلك العداوة الشديدة امر الله موسى وهرون وقومهما باتخاذ المساجد على رغم الاعداء وتكفل تعالى بانه يصونهم عن شر الاعداء قوله تعالى وقال موسى ربنا انك آتيت
فرعون وملأه زينة واموالا في الحيوة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قال
قد اجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون واعلم ان موسى عليه السلام لما بالغ في اظهار المعجزات القاهرة ورأى القوم مصرين على الجحود والعناد
والانكار اخذ يدعو عليهم ومن حق من يدعو على الغير ان يذكر اولا سبب اقدامه على تلك الجرائم وكان جرمهم هو انهم لاجل حبهم الدنيا تركوا الدين فلهذا السبب قال عليه السلام
ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحيوة الدنيا والزينة عبارة عن الصحة والجمال واللباس والدواب واثاث البيت والمال ما يزيد على هذه الاشياء
من الصامت والناطق ثم قال ربنا ليضلوا عن سبيلك وفيه مسئلتان المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي ليضلوا بضم الياء والباقون بفتح الياء المسألة الثانية
احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يضل الناس ويريد اضلالهم وتقريره من وجهين الاول ان اللام في قوله ليضلوا لام التعليل والمعنى ان موسى عليه السلام قال يا رب العزة
انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا فدل هذا على انه تعالى قد يريد اضلال المكلفين الثاني انه تعالى قال واشدد على قلوبهم فقال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما
وذلك ايضا يدل على المقصود قال القاضي لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى منزه عن فعل القبيح وارادة الكفر قبيحة والثاني
انه لو اراد ذلك لكان الكفار مطيعين بسبب كفرهم لانه لا معنى للطاعة الا الاتيان بما يوافق الارادة ولو كان كذلك لما استحقوا الدعاء عليهم بطمس الاموال وشد القلوب
والثالث انا لو جوزنا ان يريد اضلال العباد لجوزنا ان يبعث الله الانبياء الى الدعاء الى الاضلال ولجاز ان يقوي الكاذبين الضالين المضلين باظهار المعجزات
عليهم وفيه هدم الدين وابطال الثقة بالقرآن والرابع انه لا يجوز ان يقول لموسى وهرون عليهما السلام فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وان يقول ولقد اخذنا آل
فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون ثم انه تعالى يريد الضلال منهم واعطاهم النعم لكي يضلوا لان ذلك كالمناقضة فثبت انه لا بد من حمل احدهما على الموافقة للآخر
والخامس انه لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام دعا ربه بان يطمس على اموالهم لاجل ان لا يؤمنوا مع شدة حرصه في ارادة الايمان واعلم انه بالغ في تكرير هذه الوجوه
في مواضع كثيرة من هذا الكتاب واذا ثبت هذا وجب تأويل هذه الكلمات وذلك من وجوه الاول ان اللام في قوله ليضلوا لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
ولما كانت عاقبة قوم موسى هو الضلال وقد علمه الله تعالى لا جرم عبر الله تعالى عن هذا المعنى بهذا اللفظ الثاني ان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك اي لئلا يضلوا عن سبيلك فحذف
لا لدلالة المعقول عليه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والمراد ان لا تضلوا وكقوله تعالى قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة والمراد لئلا تقولوا ومثل هذا الحذف كثير
في القرآن الثالث ان يكون موسى ع ذكر ذلك على سبيل التعجب المقرون بالانكار والتقدير كانك آتيتهم ذلك لهذا الغرض فانهم لا ينفقون هذه الاموال الا فيه كانه قال
آتيتهم زينة واموالا لاجل ان يضلوا عن سبيلك ثم حذف حرف الاستفهام كما في قوله شعر كذبتك عينك ام رأيت بواسطة غلس الظلام من الرباب خيالا اراد
اكذبتك فكذا ههنا الرابع قال بعضهم هذا اللام لام الدعاء وهي لام مكسورة تجزم المستقبل ويفتتح بها الكلام فقال ليغفر الله للمؤمنين وليعذب الله الكافرين والمعنى ابتلهم بالضلال

عن سبيلك الخامس أن اللام لام التعليل لكن بحسب ظاهر الأمر لا في نفس الحقيقة وتقريره أنه تعالى لما أعطاهم هذه الأموال وصارت تلك الأموال سببا لمزيد البغي والكفر أشبهت
هذه الحالة حال من أعطى المال لأجل الإضلال ونظيره هذا المعنى السادس أنا بينا في تفسير قوله يضل به كثيرا في أول سورة البقرة على أن الضلال قد جاء في القرآن بمعنى الهلاك
في اللغة أي هلك فيكون المعنى ليضلوا معناه ليهلكوا ويموتوا ونظيره قوله ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا فهذا جملة
ما قيل في هذا الباب واعلم أنا قد أجبنا عن هذه الوجوه مرارا كثيرة في هذا الكتاب ولا بأس أن نعيد بعضها في هذا المقام فنقول إن الذي يدل على أن الإضلال من الله وجوه الأول
أن العبد لا يقصد إلا حصول الهداية بل حصل الضلال الذي لا يريده علمنا أن حصوله ليس من العبد بل من الله فإن قالوا إنه ظن هذا الضلال أنه هدى فلا جرم أوقعه
أدخله في الوجود فنقول فعلى هذا يكون إقدامه على تحصيل هذا الجهل بسبب الجهل السابق فلو كان حصول ذلك الجهل السابق بسبب جهل آخر لزم التسلسل وهو محال فثبت أن هذه الجهالات
والضلالات لا بد من انتهائها إلى جهل أول وضلال أول وقد لا يمكن بإحداث العبد وتكوينه لأنه كرهه وما قصده فوجب أن يكون من الله الثاني أنه تعالى لما خلق الخلق بحب
المال والجاه حبا شديدا لا يمكنه إزالة هذا الحب عن نفسه البتة وكان حصول الحب يوجب الإعراض عمن يستخدمه ويوجب التكبر عليه وترك الالتفات إلى قوله وذلك يوجب الكفر فثبت أن
بعضها يتأدى إلى بعض تأديا على سبيل اللزوم وجب أن يكون فاعل هذا الكفر هو الذي خلق الإنسان مجبولا على حب المال والجاه الثالث وهو الحجة الكبرى أن القدرة بالنسبة إلى الضدين
على السوية فلا يترجح أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح ليس من العبد وإلا لعاد الطلب فلا بد وأن يكون من الله وإذا كانت كذلك كانت الهداية والضلال من الله الرابع أنه تعالى لما أعطى
فرعون وقومه زينة وأموالا وقوى حب المال والجاه في قلوبهم وأودع في قلوبهم نفرة عن خدمة موسى عليه السلام والانقياد له لا سيما وكان فرعون كالمنعم في حقه والمربي له والنفرة في
حقه من هذا أشد [illegible] القلوب وكل ذلك يوجب إعراضهم عن قبول دعوة موسى وإصرارهم على إنكار صدقه فثبت بالدليل العقلي أن إعطاء الله فرعون وقومه زينة الدنيا
أموال الدنيا لا بد وأن يكون موجبا لضلالهم فثبت أن إشعار ظاهر اللفظ قد ثبت صحته بالعقل فكيف يمكن ترك الظاهر للفظ وهذا اللفظ في هذا المقام وكيف يحسن حمل الكلام
على الوجوه المتكلفة الضعيفة جدا إذا عرفت هذا فنقول أما الوجه الأول وهو حمل اللام على لام العاقبة فضعيف لأن موسى عليه السلام ما كان عالما بالعواقب فإن قالوا إنه
أخبر بذلك قلنا فلما أخبر الله عنهم بأنهم لا يؤمنون لكان صدور الإيمان منهم محالا لأن ذلك يستلزم انقلاب خبر الله كذبا وهو محال والمفضي إلى المحال محال وأما الوجه الثاني وهو
قولهم يحمل قوله ليضلوا عن سبيلك على أن المراد لئلا يضلوا عن سبيلك فنقول إن هذا التأويل ذكره أبو علي الجبائي في تفسيره وأقول إن الأشعري في تفسير قوله تعالى ما أصابك من حسنة
فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك نقل عن بعض أصحابنا أنهم قرأوا فمن نفسك على سبيل الاستفهام بمعنى الإنكار ثم استبعد هذه القراءة وقال إنها تقتضي تحريف
القرآن وتغييره وتفتح باب التأويلات الباطنية وبالغ في إنكار تلك القراءة وهو الوجه الذي ذكره ههنا أشنع من ذلك لأنه قلب النفي إثباتا وتجويز [illegible]
على القرآن إلى نفيه وإثباته [illegible] يبطل القرآن بالكلية وهذا بعينه هو الجواب عن قوله المراد منه الاستفهام بمعنى الإنكار والتعجب فإن تجويزه يوجب تجويز مثله في سائر المواضع
فلعله تعالى إنما قال وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على سبيل الإنكار والتعجب فإن تجويزه يوجب تجويز مثله في سائر المواضع وأما بقية الجوابات فلا يخفى ضعفها واعلم أنه تعالى حكى عن
موسى عليه السلام أنه قال ربنا اطمس على أموالهم ذكرنا معنى الطمس عند قوله من قبل أن نطمس وجوها والطمس هو المسخ قال ابن عباس بلغنا أن الدراهم والدنانير صارت حجارة منقوشة كهيئتها
وجعل سكرهم حجارة واشدد على قلوبهم ومعنى الشد على القلب الاستيثاق منها حتى لا يدخلها الإيمان قال الواحدي وهذا دليل على أنه تعالى يفعل ذلك بمن يشاء ولولا ذلك
لما حسن من موسى عليه السلام ذلك السؤال ثم قال فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم وفيه وجهان أحدهما أنه يجوز أن يكون معطوفا على قوله ليضلوا والتقدير ربنا ليضلوا عن سبيلك
فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم وقوله ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم يكون اعتراضا والثاني يجوز أن يكون جوابا لقوله واشدد والتقدير اطبع على قلوبهم وقسها حتى
لا يؤمنوا فإنها تستحق ذلك ثم قال قد أجيبت دعوتكما فيه وجهان قال ابن عباس إن موسى كان يدعو وهرون كان يؤمن فلذلك قال دعوتكما وذلك لأن من يقول عند الدعاء آمين
فهو أيضا داع لأن قوله آمين تأويله استجب فهو سائل كما أن الداعي سائل أيضا الثاني لا يبعد أن يكون كل واحد منهما ذكر هذا الدعاء غاية ما في الباب أن يقال إنه تعالى حكى هذا
الدعاء عن موسى بقوله إنك آتيت فرعون وملأه زينة إلا أن هذا لا ينافي أن يكون هرون قد ذكر ذلك الدعاء أيضا أما قوله فاستقيما على الدعوة والرسالة والزيادة في
إلزام الحجة فقد لبث نوح في قومه ألف عام إلا قليلا فلا تستعجلا قال ابن جريج إن فرعون لبث بعد هذا الدعاء أربعين سنة وأما قوله ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون فمعناه الأمر
لا تتبعا سبيل الجاهلين الذين يظنون أنه متى كان الدعاء مجابا كان المقصود حاصلا في الحال فربما أجاب الله دعاء رجل في مطلوبه إلا أنه لا يوصله إليه في وقته المقدر والاستعجال
فإن الاستعجال لا يصدر إلا من الجهال وهذا كما قال لنوح عليه السلام إني أعظك أن تكون من الجاهلين واعلم أن هذا النهي لا يكون قد صدر من موسى عليه السلام كما أن قوله لئن أشركت ليحبطن عملك
لا يدل على صدور الشرك منه [illegible] قال الزجاج قوله ولا تتبعان موضعه جزم والتقدير ولا تتبعا إلا أن النون الشديدة دخلت على النهي مؤكدة وكسرت لسكونها وسكون النون
التي قبلها فاختيرت لها الكسرة قوله تعالى وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت
به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين ءالآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون
اعلم أن تفسير اللفظ في قوله وجاوزنا ببني إسرائيل البحر مذكور في سورة الأعراف والمعنى أنه تعالى لما أجاب دعاءهما أمر بني إسرائيل بالخروج من مصر في الوقت المعلوم ويسر لهم أسبابه
وفرعون كان غافلا عن ذلك فلما خرجوا وسمع أنهم عزموا على مفارقة مملكته خرج في عقبهم وقوله فأتبعهم أي لحقهم يقال أتبعته إذا لحقته وقوله بغيا البغي طلب الاستعلاء بغير حق والعدو الظلم روي

ان

أن موسى عليه السلام لما خرج مع قومه وصلوا إلى طرف البحر وقرب فرعون مع عساكره منهم فوقعوا في خوف شديد لأنهم صاروا بين بحر مغرق وجند مهلك فأنعم الله عليهم بأن أظهر لهم طريقا في البحر
على ما ذكره الله تعالى في هذه القصة بتمامها في سائر السور ثم إن موسى عليه السلام مع صحابه دخلوا وخرجوا وأبقى الله تعالى ذلك الطريق اليبس ليطمع فرعون وجنوده في العبور فلما دخل مع جمعه
أغرقه الله تعالى بأن أوصل أجزاء الماء بعضها ببعض وأزال الفلق فهو معنى قوله فأتبعهم فرعون وجنوده وبين ما كان في قلبهم من البغي وهو محبة الإفراط في قتلهم والظلم وهو العدو
مجاوزة الحد ثم بين تعالى أنه لما أدركه الغرق أظهر كلمة الإخلاص ظنا منه أنها تنجيه من تلك الآفة وههنا سؤالات السؤال الأول أن الإنسان إذا وقع في الغرق لا يمكنه أن يتلفظ بهذا
اللفظ فكيف حكى الله تعالى عنه ذلك والجواب من وجهين الأول أن مذهبنا أن الكلام الحقيقي كلام النفس لا كلام اللسان ويمكن أن يستدل بهذه الآية على إثبات كلام النفس لأنه تعالى
حكى عنه أنه قال هذا الكلام وثبت بالدليل أنه ما قاله باللسان فوجب الاعتراف بثبوت كلام غير اللسان وهو المطلوب السؤال الثاني أنه آمن ثلاث مرات أولها أنه قال آمنت وثانيها
قوله أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وثالثها قوله وأنا من المسلمين فما السبب في عدم القبول والله تعالى متعال عن أن يلحقه غيظ وحقد حتى يقال إنه لأجل ذلك الحقد لم يقبل
منه هذا الإقرار والجواب العلماء ذكروا فيه وجوها الأول أنه إنما آمن عند نزول العذاب والإيمان في هذا الوقت غير مقبول لأن عند نزول العذاب يصير الحال وقت الإلجاء
وفي هذه الحالة لا تكون التوبة مقبولة ولهذا السبب قال فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا الوجه الثاني هو أنه إنما ذكر هذه الكلمة ليتوسل بها إلى دفع تلك البلية الحاضرة و
المحنة الناجزة فما كان مقصوده من هذه الكلمة الإقرار بوحدانية الله تعالى والاعتراف بعزة الربوبية وذلة العبودية وعلى هذا التقدير فما كان ذكر هذه الكلمة مقرونا
بالإخلاص فلهذا السبب ما كان مقبولا الوجه الثالث وهو أن ذلك الإقرار كان مبنيا على محض التقليد ألا ترى أنه قال لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل فكأنه اعترف
أنه لا يعرف الله إلا أنه سمع من بني إسرائيل أن للعالم إلها فهو أقر بذلك الإله الذي سمع من بني إسرائيل أنهم أقروا بوجوده فكان هذا محض التقليد فلهذا السبب لم تصر الكلمة مقبولة
منه ومزيد التحقيق فيه أن فرعون على ما بيناه في سورة طه كان من الدهرية وكان من المنكرين لوجود الصانع تعالى ومثل هذا الاعتقاد الفاحش لا تزول ظلمته إلا بنور الحجة
القطعية والدلائل اليقينية أما التقليد المحض فإنه لا يفيد لأنه يكون ضم ظلمة التقليد إلى ظلمة الجهل السابق الوجه الرابع رأيت في بعض الكتب أن بعض أقوام بني إسرائيل
لما جاوزوا البحر اشتغلوا بعبادة العجل فلما قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل انصرف ذلك إلى العجل الذي آمنوا بعبادته في ذلك الوقت فكانت
هذه الكلمة في حقه سببا لزيادة الكفر الوجه الخامس أن أكثر اليهود كانت قلوبهم مائلة إلى التجسيم والتشبيه ولهذا السبب اشتغلوا بعبادة العجل لظنهم أنه تعالى حل في ذلك العجل
ونزل فيه فلما كان الأمر كذلك قال فرعون آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل فكأنه ما آمن إلا بالإله الموصوف بالجسمية والحلول والنزول وكل من اعتقد ذلك كان
كافرا فلهذا السبب ما صح إيمان فرعون الوجه السادس لعل الإيمان كان إنما يتم بالإقرار بوحدانية الله تعالى والإقرار بنبوة موسى عليه السلام فلو قال ههنا آمنت أنه لا إله إلا الله
لما صح إيمانه إلا إذا قال معه وأشهد أن محمدا رسول الله فكذا ههنا الوجه السابع روى صاحب الكشاف أن جبريل عليه السلام أتى فرعون بفتيا ما قول الأمير في عبد
نشأ في مال مولاه ونعمته فكفر نعمته وجحد حقه وادعى السيادة دونه فكتب فرعون فيه يقول أبو العباس الوليد بن مصعب جزاء العبد الخارج على سيده الكافر نعمته أن يغرق في البحر
ثم إن فرعون لما غرق دفع جبريل عليه السلام إليه خطه أما قوله آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ففيه سؤالات السؤال الأول من القائل له آلآن وقد عصيت قبل
والجواب الأخبار دالة على أن القائل ذلك هو جبريل عليه السلام وإنما ذكر قوله وكنت من المفسدين في مقابلة قوله وأنا من المسلمين ومن الناس من قال إن قائل هذا القول هو الله تعالى لأنه
ذكر بعده قوله فاليوم ننجيك ببدنك إلى قوله وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون وهذا الكلام ليس إلا كلام الله السؤال الثاني ظاهر اللفظ يدل على أنه إنما لم تقبل توبته للمعصية المتقدمة
والفساد السابق وصحة هذا التعليل تمنع من قبول هذه التوبة والجواب مذهب أصحابنا أن قبول التوبة غير واجب عقلا وإذا كان كذلك لم يبعد على صحة ذلك المذهب هذه الآية
أيضا فإن التعليل ما وقع بمجرد المعصية السابقة بل بتلك المعصية مع كونه من المفسدين السؤال الثالث هل يصح أن جبريل أخذ يملأ فمه بالطين لئلا يتوب غضبا عليه
والجواب الأقرب أنه لا يصح لأن في تلك الحالة إما أن يقال التكليف كان ثابتا أو ما كان ثابتا فإن كان ثابتا لم يجز على جبريل عليه السلام أن يمنعه من التوبة بل يجب عليه أن يعينه على التوبة وعلى كل
طاعة لقوله وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان وأيضا فلو منعه بما ذكروه لكانت التوبة ممكنة لأن الأخرس قد يتوب بأن يندم بقلبه ويعزم على
ترك معاودة القبيح وحينئذ لا يبقى لما فعله جبريل عليه السلام فائدة وأيضا لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر وأيضا فكيف يليق بالله تعالى أن يقول لموسى وهرون
فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى ثم يأمر جبريل عليه السلام بأن يمنعه من الإيمان ولو قيل إن جبريل عليه السلام إنما فعل ذلك من عند نفسه لا بأمر الله تعالى فهذا يبطله قول جبريل عليه السلام
وما نتنزل إلا بأمر ربك وقوله تعالى في صفتهم وهم من خشيته مشفقون وقوله لا يسبقونه بالقول وأما إن قيل إن التكليف كان زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى لهذا الفعل
الذي نسب إلى جبريل فائدة ثم قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون وفيه وجوه الأول ننجيك ببدنك أي نلقيك بنجوة من الأرض وهي المكان المرتفع الثاني نخرجك من البحر
ونخلصك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ولكن بعد أن تغرق وقوله ببدنك في موضع الحال أي في الحال التي أنت فيها جسد لا روح فيه الثالث أن هذا وعد بالنجاة على سبيل التهكم كما في قوله فبشرهم
بعذاب أليم كأنه قيل ننجيك لكن هذه النجاة إنما حصلت لبدنك لا لروحك ومثل هذا الكلام قد يكون على طريق الاستهزاء كما يقال نعتقك ولكن بعد أن تموت ونخلصك من السجن ولكن بعد
أن تموت الرابع قول بعضهم ننجيك أي نلقيك بناحية من البحر وذلك لأنه طرح بعد الغرق بجانب من جوانب البحر قال كعب رماه الماء إلى الساحل كأنه ثور وأما قوله ببدنك ففيه وجوه
الأول ما ذكرنا أنه في موضع الحال أي في الحال التي كنت بدنا محضا من غير روح الثاني المراد ننجيك ببدنك أي نخرجك من البحر عريانا من غير لباس سويا لم يتغير الثالث ببدنك

ببدنك اى نخرجك من البحر عريانا الرابع ننجيك ببدنك قال الليث البدن هو الدرع الذى يكون قصير الكمين وهذا منقول عن ابن عباس قال كان عليه درع من الذهب يعرف بها
من الماء مع ذلك الدرع ليعرف وعلى هذا اصح هذا فكان ذلك معجزة لموسى عليه السلم واما قوله لتكون لمن خلفك اية ففيه وجوه الاول ان قوما ممن اعتقد الالهية لملم يشاهدوا غرقه كذبوا وكانوا
زعموا ان مثله لا يموت فاظهر الله تعالى امره بان اخرجه من الماء بصورته حتى يشاهدوه ويزول الشبهة عن قلوبهم وقيل كان مطرحا على ممر بني اسرائيل الثاني لا يبعد انه تعالى
اراد ان يشاهده الخلق على ذلك الذل والمهانة بعدما سمعوا منه قوله انا ربكم الاعلى ليكون ذلك زجرا للخلق عن مثل طريقته ويعرفوا انه كان بالامس في نهاية الجلالة والعظمة ثم آل امره
الى ما يرونه الثالث قرا بعضهم لمن خلقك بالقاف اى ليكون لخالقك اية كساير اياته الرابع انه تعالى لما اغرق مع جميع قومه ثم انه تعالى ما اخرج احدا منهم من قعر البحر بل خصه بالاخراج كان
تخصيصه بهذه الحالة العجيبة دالا على قدرة الله تعالى وعلى صدق موسى عليه السلم في دعوى النبوة واما قوله وان كثيرا من الناس عن اياتنا لغافلون فالاظهر انه تعالى لما
اظهر قصة موسى وفرعون وذكر عاقبة حال فرعون ختم ذلك بهذه الاية وخاطب به محمدا عليه الصلوة والسلم فيكون ذلك زجرا للامة عن الاعراض عن الدلايل وبعثا لهم على
التامل فيها والاعتبار بها فان المقصود من ذكر هذه القصص حصول الاعتبار كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب قوله تعالى ولقد بوانا بني اسرائيل مبوا صدق
ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم ان ربك يقضي بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون اعلم انه تعالى لما ذكر ما وقع عليه الختم في واقعة فرعون
وجنوده ذكر ايضا في هذه الاية ما وقع عليه الختم في واقعة بني اسرائيل وههنا بحثان البحث الاول في قوله بوانا بني اسرائيل مبوا صدق اى اسكناهم مسكن صدق اى مكانا محمودا
وقوله مبوا صدق فيه وجهان الاول يجوز ان يكون مبوا مصدرا اى بوانا هم مبوا صدق وفيه ان يكون المعنى منزلا صالحا مرضيا وانما وصف المبوا بكونه صدقا لان عادة العرب
اذا مدحت شيا اضافته الى الصدق يقولون رجل صدق وقدم صدق وقال تعالى رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق والسبب فيه ان ذلك الشي اذا كان كاملا في نوعه
للغرض المطلوب منه فكل ما يظن فيه من الخير فانه لا بد وان يصدق ذلك الظن اختلفوا في ان المراد ببني اسرائيل في هذه الاية اليهود الذين كانوا في زمن موسى ام الذين كانوا في
زمن محمد عليه الصلوة والسلم اما الاول فقد قال به قوم ودليلهم انه تعالى لما ذكر هذه الاية عقيب قصة موسى عليه السلم كان حمل الاية على احوالهم اولى وعلى هذا التقدير كان
المراد بقوله تعالى ولقد بوانا بني اسرائيل مبوا صدق الشام ومصر وتلك البلاد فانها بلاد كثيرة الخصب قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى الذي باركنا حوله والمراد من قوله ورزقناهم من الطيبات تلك المنافع وايضا المراد منها انه تعالى اورث بني اسرائيل جميع ما كان تحت ايدي قوم فرعون
من الناطق والصامت والحرث والنسل كما قال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها ثم قال فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والمراد انهم موسى
بقوا على ملة واحدة من غير اختلاف حتى قرا التورية فصاروا في منتهوا للمسايل والمطالب ووقع الاختلاف بينهم ثم بين تعالى ان هذا النوع من الاختلافات لا بد وان يبقى في دار الدنيا
وانه تعالى يقضي بينهم يوم القيمة واما القول الثاني وهو ان المراد ببني اسرائيل في هذه الاية اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلوة والسلم فهذا قال به قوم عظيم من
المفسرين قال ابن عباس وهم قريظة والنضير وبني قينقاع انزلناهم منزل صدق ما بين المدينة والشام ورزقناهم من الطيبات والمراد ما في تلك البلاد من الرطب والتمر الذي
ليس مثلها في البلاد طيبا ثم انهم بقوا على دينهم ولم يظهر فيهم الاختلافات حتى جاءهم العلم والمراد من العلم القران النازل على محمد عليه الصلوة والسلم وانما سماه علما لانه
سبب العلم وتسمية السبب باسم المسبب مجاز مشهور وفي كون القران سببا لحدوث الاختلاف وجهان الاول ان اليهود كانوا يخبرون بمبعث محمد عليه الصلوة والسلم وكانوا يفتخرون
به على ساير الناس فلما بعثه الله كذبوه حسدا وبغيا وايثارا لبقاء الرياسة وامن به طايفة منهم فبهذا الطريق صار نزول القران سببا لحصول الاختلاف فيهم الثاني ان هذه
الطايفة من بني اسرائيل كانوا قبل نزول القران كفارا محضا بالكلية وبقوا على هذه الحالة حتى جاءهم العلم فعند ذلك اختلفوا فصار قوم مؤمنين وبقي على كفرهم اقوام اخر واما قوله تعالى ان ربك يقضي
بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون فالمراد منه ان هذا النوع من الاختلاف لا حيلة في ازالته في دار الدنيا وانه تعالى في الاخرة يقضي بينهم فيتميز المحق من المبطل والصديق من
الزنديق قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فسال الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين
كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل اختلافهم عند ما جاءهم
من العلم ورد على الرسول في هذه الاية ما يقوي قلبه في صحة القران والنبوة فان كنت في شك مما انزلنا اليك وفي الاية مسايل المسالة الاولى قال الواحدي الشك في موضع اللغة ضم
بعضه الى بعض يقال شك الجوهر في العقد اذا ضم بعضها الى بعض وشككت الصيد اذا رميته فضممت يده الى رجله والشكايك من الهوادج ما شك بعضها ببعض
والشكاك البيوت المصطفة والشكايك الادعياء لانهم يشكون انفسهم الى قوم ليسوا منهم اى يضمون وشك الرجل في السلاح اذا دخل فيه وضمه الى نفسه والزمه اياه فاذا
قالوا شك فلان في الامر ارادوا انه وقف نفسه بين شيين فيجوز هذا ويجوز هذا فهو يضم الى ما يتوهمه شيا اخر خلافه المسالة الثانية اختلف المفسرون في ان المخاطب بهذا الخطاب
من هو فقيل هو النبي وقيل غيره اما من قال بالاول فاختلفوا على وجوه الاول ان الخطاب مع النبي في الظاهر والمراد غيره كقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وكقوله تعالى
يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وكقوله لعيسى انت قلت للناس اتخذوني ومن الامثلة المشهورة اياك اعني فاسمعي يا جارة والذي
يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول قوله تعالى في اخر السورة يا ايها الناس ان كنتم في شك فبين ان المذكور في اول الاية على سبيل الكناية هم المذكورون في هذه الاية على سبيل التصريح والثاني ان
الرسول لو كان شاكا في نبوة نفسه لكان شك غيره في نبوته اولى وهذا يوجب سقوط الشريعة بالكلية والثالث بتقدير ان يكون شاكا في نبوة نفسه فكيف يزول ذلك الشك باخبار اهل الكتاب عن نبوته

اشياء وقد تقرر انها في ايديهم من التورية والانجيل وكل مصحف محرف فثبت ان الحق ان هذا الخطاب وان كان في الظاهر مع الرسول الا ان المراد هو الامة ومثل هذا معتاد فان السلطان الكبير
اذا كان له امير وكان تحت راية ذلك الامير جمع فاذا اراد ان يامر الرعية بامر مخصوص فانه لا يوجه خطابه عليهم بل يوجه ذلك الخطاب على ذلك الامير الذي امره عليهم ليكون ذلك اقوى
تاثيرا في قلوبهم الوجه الثاني انه تعالى علم ان الرسول لم يشك في ذلك الا ان المقصود انه متى سمع هذا الكلام فانه يصرح ويقول يا رب لا اشك ولا اطلب الحجة من اهل الكتاب بل يكفيني
ما انزلته علي من الدلايل ونظيره قوله تعالى للملايكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون والمقصود ان يصرحوا بالجواب الحق ويقولوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وكما قال
لعيسى عليه السلم اانت قلت للناس اتخذوني وامي والمقصود منه ان يصرح عيسى بالبراءة من ذلك فكذا ههنا والوجه الثالث هو ان محمدا عليه الصلوة والسلم كان من البشر وكان
حصول الخواطر المشوشة والافكار المضطربة في قلبه امرا من الجايزات وتلك الخواطر لا تندفع الا بايراد الدلايل وتقرير البينات فهو تعالى انزل هذا النوع من التقريرات حتى ان
بسببها تزول عن خاطره تلك الوساوس ونظيره قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك واقول تمام التقرير في هذا الباب ان قوله فان كنت في شك فافعل كذا وكذا قضية
شرطية والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بان الشرط وقع او لم يقع ولا بان الجزاء وقع او لم يقع بل ليس فيها الا بيان ان ماهية ذلك الشرط مستلزمة لماهية ذلك الجزاء فقط
والدليل عليه انك اذا قلت ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فهو كلام حق لان معناه ان كون الخمسة زوجا يستلزم كونها منقسمة بمتساويين ثم لا يدل هذا
الكلام على ان الخمسة زوج ولا على انها منقسمة بمتساويين فكذا ههنا هذه الاية تدل على انه لو حصل هذا الشك فاما انه وقع او لم يقع فليس في الاية دلالة عليه فالفايدة في انزال هذه الاية على
الرسول ان تكثير الدلايل وتقويتها مما يزيد في قوة اليقين وطمانينة النفس وسكون الصدر ولهذا اكثر الله تعالى في هذا الكتاب الكريم من تقرير دلايل الدالة على
الوحدانية والوجه الرابع في تقرير هذا المعنى ان يقول المقصود من ذكر هذا المعنى استمالة قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الايمان وذلك لانهم طلبوا منه مرة بعد اخرى ما يدل
على صحة نبوته وكانهم استحيوا من تلك المعاودات والمطالبات وذلك الاستحياء مانعا لهم عن قبول الايمان فقال تعالى فان كنت في شك من نبوتك فتمسك بالدليل الفلاني
اني اولى الناس بان لا اشك في نبوة نفسي ثم مع هذا اطلب من نفسي دليلا على نبوة نفسي بعد ما سبق من الدلايل الباهرة والبينات القاهرة فانه ليس في ذلك عيب ولا يحصل
نقصان فاذا لم يستقبح ذلك مني في حق نفسي فلان لا يستقبح من غيره طلب الدلايل كان اولى فثبت ان المقصود بهذا الكلام استمالة القوم وازالة الحياء عنهم في تكثير المناظرات الوجه
الخامس ان يكون التقدير انك لست شاكا البتة ولو كنت شاكا لكان لك طرق كثيرة في ازالة ذلك الشك كقوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والمعنى انه لو كان ذلك
الممتنع واقعا لزم منه المحال الفلاني فكذا ههنا لو فرضنا وقوع هذا الشك فارجع الى التورية والانجيل لتعرف بهما ان هذا الشك زايل وان هذه الشبهة باطلة
الوجه السادس قال الزجاج ان الله خاطب الرسول في قوله فان كنت في شك وهو شامل للخلق وهو كقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء قال وهذا احسن الاقاويل قال القاضي
هذا بعيد لانه متى كان الرسول داخلا تحت هذا الخطاب فقد عاد السوال سواء اريد معه غيره او لم يرد فان جاز ان يراد هو مع غيره فما الذي يمنع من ان يراد بانفراده كما
يقتضيه ظاهره ثم قال ومثل هذا التاويل يدل على قلة التحصيل الوجه السابع هو ان لفظة ان في قوله ان كنت في شك للنفي اى ما كنت في شك يعني لا نامرك بالسوال لانك
شاك ولكن لتزداد يقينا كما ازداد ابراهيم عليه السلم بمعاينة احياء الموتى يقينا الوجه الثامن وهو ان الخطاب ما كان مع النبي صلى الله عليه واله وسلم وتقريره ان الناس كانوا في زمانه
فرقا ثلاثة المصدقون به والمكذبون له والمتوقفون في امره والشاكون فيه فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال ان كنت ايها الانسان في شك مما انزلنا اليك من الهدى على
لسان محمد عليه السلم فسل اهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته وانما وحد الله تعالى وهو يريد الجمع كما في قوله يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وقوله يا ايها الانسان
انك كادح ... المسالة الثالثة اختلفوا في ان المسئول عنه في قوله فسل الذين يقرءون الكتاب منهم فقال المحققون هم الذين امنوا من
اهل الكتاب كعبد الله بن سلام وعبد الله بن صوريا وتميم الداري وكعب الاحبار لانهم هم الذين يوثق بخبرهم ومنهم من قال الكل سواء كانوا من المسلمين او من الكفار لانهم
اذا بلغوا عدد التواتر ثم قرءوا اية من التورية والانجيل وتلك الاية دالة على البشارة بمقدم محمد عليه الصلوة والسلم فقد حصل الغرض فان قيل التعويل عليها اذا قلنا انهم
حرفوا بسبب الايات الدالة على نبوته عليه السلم فان بقي فيها ايات دالة على نبوته كان ذلك من اقوى الدلايل على صحة نبوة محمد عليه الصلوة والسلم لانها لما بقيت مع توفر دواعيهم على ازالتها
على ان التحريف ذلك على انها كانت في غاية الظهور واما ان المقصود من ذلك السوال معرفة اي الاشياء ففيه قولان الاول ان المراد معرفة القران ومعرفة نبوة الرسول
عليه السلم الثاني انه راجع الى قوله تعالى فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والاول اولى لانه هو الاهم والحاجة الى معرفته اتم واعلم انه تعالى لما بين هذا الطريق
قال بعده لقد جاءك الحق من ربك والمعنى ثبت عندك بالايات والبراهين القاطعة ان ما اتاك هو الحق الذي لا مدخل فيه للمرية فلا تكونن من الممترين
الذين كذبوا بايات الله اى فاثبت ودم على ما انت عليه من انتفاء المرية عنك وانتفاء التكذيب بايات الله وذلك على طريق التهييج والالهاب والتثبيت ولذلك قال عليه السلم
لا اشك ولا اسال بل اشهد انه حق ثم قال ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين واعلم ان فرق المكلفين ثلثة اما ان يكون من المصدقين بالرسول
او من المتوقفين في صدقه او من المكذبين ولا شك ان المتوقف اسهل حالا من المكذب لا جرم قدم ذكر المتوقف بقوله ولا تكونن من الممترين ثم اتبعه بذكر المكذب وبين انه من
الخاسرين ثم انه تعالى لما فصل هذا التفصيل بين ان له عبادا قضى عليهم بالشقاء فلا يتغيرون وعبادا اخرين قضى لهم بالكرامة فلا يتغيرون فقال ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا
يؤمنون وفيه مسايل المسالة الاولى قرا نافع وابن عامر كلمات على الجمع والباقون كلمة على لفظ الواحد واقول انها كلمة بحسب الكثرة النوعية والوصفية بحسب الوحدة الجنسية المسالة

المراد من هذه الكلمة حكم الله بذلك واخباره عنه وخلقه في العبد مجموع القدرة والداعي الذي هو موجب حصول ذلك الاثر اما الحكم والاخبار والعلم فظاهر واما مجموع القدرة والداعي
فظاهر ايضا لان القدرة لما كانت صالحة للطرفين لم يترجح احد الجانبين على الاخر الا لمرجح من الله قطعا للتسلسل وعند حصول هذا المجموع يجب الفعل وقد احتج اصحابنا بهذه الاية على
صحة قولهم في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب فهو حق صدق فلا محيص عنه ثم قال ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم والمراد انهم لا يؤمنون البتة ولو جاءتهم الايات
التي لا حد لها ولا حصر وذلك لان الدليل لا يهدي الا باعانة الله فاذا لم يحصل تلك الاعانة ضاعت تلك الدلايل القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة قصة يونس عليه السلام
قوله تعالى فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا ومتعناهم الى حين اعلم انه تعالى لما
بين من قبل بقوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم اتبعه بهذه الاية لانها دالة على ان قوم يونس امنوا بعد كفرهم وانتفعوا بذلك
الايمان وذلك يدل على ان الكفار فريقان منهم من حكم عليهم بخاتمة الكفر ومنهم من حكم عليهم بخاتمة الايمان وكل ما قضى الله به فهو واقع وفي الاية مسايل المسئلة الاولى كلمة لولا في
هذه الاية طريقان الاول ان معناه النفي روى الواحدي في البسيط قال ابو مالك صاحب ابن عباس كل ما في كتاب الله من ذكر لولا فمعناها هلا الا حرفين فلولا كانت قرية فنفعها
ايمانها وكذلك فلولا كان من القرون من قبلكم معناه فما كان من القرون فعلى هذا التقدير فما كانت قرية آمنت ايمانها الا قوم يونس وانتصب قوله الا قوم يونس على انه
استثناء منقطع عن الاول لان اول الكلام جرى على القرية وان كان المراد اهلها ووقع استثناء القوم من القرية فكان كقوله وما بالربع من احد الا اواري وقرئ بالرفع
على البدل الطريق الثاني ان لولا معناه هلا والمعنى هلا كانت قرية واحدة من القرى التي اهلكناها تابت على الكفر واخلصت في الايمان قبل معاينة العذاب الا قوم يونس من
اهل القرى وهو استثناء منقطع بمعنى ولكن قوم يونس لما امنوا فعلنا بهم كذا وكذا المسئلة الثانية روي ان يونس عليه السلام بعث الى نينوى من ارض الموصل فكذبوه فذهب عنهم
مغاضبا فلما فقدوه خافوا نزول العذاب فلبسوا المسوح وعجوا اربعين ليلة وكان يونس قال لهم ان اجلكم اربعون ليلة فقالوا ان راينا اسباب الهلاك امنا بك فلما مضت
خمسة وثلثون يوما ظهر في السماء غيم اسود شديد السواد وظهر منه دخان شديد وهبط ذلك الدخان حتى وقع في المدينة وسود سطوحهم فخرجوا الى الصحراء وفرقوا بين النساء
والصبيان وبين الدواب واولادها فحن بعضها الى بعض فعلت الاصوات وكثرت التضرعات واظهروا الايمان والتوبة وتضرعوا الى ربهم وكشف عنهم وكان ذلك اليوم
يوم عاشوراء يوم الجمعة وعن ابن عباس بلغ في ان ردوا المظالم حتى ان الرجل كان يقلع الحجر بعد ان وضع عليه بناء اساسه فيرده الى مالكه وقيل خرجوا الى شيخ من بقية علمائهم
فقالوا قد نزل بنا العذاب فما ترى فقال لهم قولوا يا حي حين لا حي ويا حي محيي الموتى يا حي لا اله الا انت فقالوها فكشف الله العذاب عنهم وعن الفضل بن عباس انهم قالوا
اللهم ان ذنوبنا قد عظمت وجلت وانت اعظم منها واجل وافعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله المسئلة الثالثة ان قال قايل انه تعالى حكى عن فرعون
انه تاب في اخر الامر ولم يقبل توبته وحكى عن قوم يونس انهم تابوا وقبل توبتهم فما الفرق والجواب ان فرعون انما تاب بعد ان شاهد العذاب واما قوم يونس فانهم تابوا لما ظهرت لهم
امارات دلت على قرب العذاب تابوا قبل ان شاهدوا العذاب قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين
وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون اعلم ان هذه السورة من اولها الى هذا الموضع في حكاية شبهات الكفار في انكار النبوة
مع الجواب عنها وكانت احدى شبهاتهم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يهددهم بنزول العذاب على الكفار بعد اتباعه بان الله ينصرهم ويعلي شانهم ويقوي جانبهم ثم
ان الكفار ما راوا ذلك فجعلوا ذلك شبهة في الطعن في نبوته وكانوا يبالغون في استعجال ذلك العذاب على سبيل السخرية ثم ان الله سبحانه بين ان تاخير الموعود به لا يقدح
في صحة الوعد ثم ضرب لهذا امثلة وهي واقعة نوح وواقعة موسى مع فرعون وامتدت هذه البيانات الى هذا المقام في هذه الاية ان حرص الرسول في دخولهم في الايمان لا
ينفع ومبالغته في تقرير الدلايل وفي الجواب عن الشبهات لا يفيد لان الايمان لا يحصل الا بخلق الله ومشيته وارشاده وهدايته فاذا لم يحصل هذا المعنى لم يحصل الايمان وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى احتج اصحابنا على صحة قولهم بان جميع الكاينات بمشية الله تعالى فقالوا كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله ولو شاء ربك لآمن من في الارض
كلهم جميعا وهذا يقتضي انه ما حصلت تلك المشية وما حصل ايمان اهل الارض بالكلية فدل هذا على انه ما اراد ايمان الكل اجاب الجبائي والقاضي وغيرهما بان المراد مشية
الالجاء اي لو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لقدر عليه ولصح ذلك منه ولكنه ما فعل ذلك لان الايمان الصادر من العبد على سبيل الالجاء لا ينفعه ولا يفيده فايدة ثم قال
الجبائي والقاضي وغيرهما معنى الالجاء ان يعرفهم اضطرارا انهم لو حاولوا تركه حال الله بينهم وبين ذلك وعند هذا لا بد ان يفعلوا ما الجئوا اليه كما ان من علم منا
انه ان حاول قتل ملك فانه يمنع منه وهو ان لم يكن له لذلك سبيل الاستحقاق المدح والثواب فكذا ههنا واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان الكافر كان قادرا على
الكفر فهل كان قادرا على الايمان او ما كان قادرا عليه فان قدر على الكفر ولم يقدر على الايمان فح يكون القدرة على الكفر مستلزمة للكفر واذا كان خالق تلك القدرة هو الله لزم
ان يقال انه تعالى خلق فيه قدرة مستلزمة للكفر فوجب ان يقال انه اراد منه الكفر واما ان كان القدرة صالحة للضدين كما هو مذهب القوم فرجحان احد الطرفين على الاخر ان
لم يتوقف على المرجح فهو ترجيح من غير مرجح وهو باطل وان توقف على مرجح فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وهو محال وان كان من الله فح يكون مجموع تلك القدرة مع
الداعية موجبة لذلك الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعية هو الله فح عاد الالزام المسئلة الثانية في قوله ولو شاء ربك لا يجوز حمله على مشية الالجاء لان النبي صلى الله عليه
وآله ما كان يطلب ان يحصل لهم الايمان الا بان لا ينفعهم في الاخرة فايدة ونفعا كان يطلب ان يحصل لهم ايمانا ينتفعون به في الاخرة فبين تعالى انه لا قدرة للرسول على تحصيل هذا الايمان

ثم قال ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا فوجب ان يكون المراد من الايمان المذكور في هذه الاية هو هذا الايمان النافع حتى يكون الكلام منتظما فاما حمل اللفظ على مشية القهر والالجاء
فانه لا يليق بهذا الموضع المسئلة الثالثة المراد بهذا الالجاء اما ان يكون هو ان يظهر لهم ايات هايلة يعظم خوفهم عند رويتها ثم ياتي بالايمان عندها واما ان يكون المراد خلق الايمان
فيهم والاول باطل لانه تعالى بين فيما قبل هذه الاية ان انزال هذه الايات لا يفيد وهو قوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم
قال ايضا ولو اننا نزلنا اليهم الملايكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فثبت ان المراد هو انا لم يكن هذا الالجاء الى الايمان لكان
عبارة عن خلق الايمان فيهم فيصير المعنى ولو شاء ربك حصول الايمان لهم لخلق الايمان فيهم ثم انه تعالى لكنه ما خلق الايمان فيهم فدل على انه ما اراد حصول
الايمان لهم وهذا عين مذهبنا واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الكلام قال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين والمعنى انه لا قدرة لك على التصرف في احد والمقصود منه بيان ان
القدرة القاهرة والمشية النافذة ليست الا للحق المسئلة الرابعة احتج اصحابنا على صحة قولهم انه لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع بقوله وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله
قالوا وجه الاستدلال به ان الاذن عبارة عن الاطلاق في الفعل ورفع الحجر وصريح هذه الاية يدل على ان قبل حصول هذا المعنى فانه ليس له ان يقدم على هذا الايمان ثم قال
والذي يدل عليه من جهة العقل وجوه الاول ان معرفة الله تعالى والاشتغال بشكره والثناء عليه لا يبدا العقل عليه الا حصول نفع فيه فوجب ان لا يجب ذلك بحكم العقل بيان
الاول ان ذلك النفع اما ان يكون عايدا الى المشكور او الى الشاكر والاول باطل لان في الشاهد المذكور ينتفع بالشكر فيسره الشكر ويسوءه الكفر فلا ينتفع بهذا الشكر اصلا
والثاني ايضا باطل لان الشاكر يتعب في الحال بذلك الشكر وتلك الخدمة مع ان المشكور لا ينتفع به البتة ولا يمكن ان يقال ان ذلك الشكر علة للثواب لان الاستحقاق على الغير
انما يعقل اذا كان ذلك الغير لو لم يعط الا وجب استحقاقه مذمة ذلك الحق حصول النقصان في حقه ولما كان الحق سبحانه منزها عن النقصان والزيادة لم
يعقل ذلك في حقه فثبت ان الاشتغال بالايمان وبالشكر لا يفيد نفعا بحسب العقل المحض وما كان كذلك امتنع ان يكون العقل موجبا فثبت بهذا البرهان القاطع صحة
قوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله قال القاضي المراد ان الايمان لا يصدر عنه الا بعلم الله وبتكليفه او باقداره عليه وجوابنا ان حمل الاذن على ما ذكره ترك
ظاهر وذلك لا يجوز لا سيما وقد بينا ان الدليل القاطع يقوي قولنا المسئلة الخامسة قرا ابو بكر عن عاصم نجعل بالنون والباقون بالتاء كناية عن اسم الله تعالى المسئلة السادسة
احتج اصحابنا على صحة قولهم بان خالق الكفر والايمان هو الله تعالى ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون وتقريره ان الرجس قد يراد به العمل القبيح قال الله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد بالرجس ههنا العمل القبيح سواء كان كفرا او معصية وبالتطهير نقل العبد من رجس الكفر الى طهارة الايمان فلما
ذكر تعالى فيما قبل هذه الاية ان الايمان لا يحصل الا بمشية الله وتخليقه ذكر بعده ان الرجس لا يحصل الا بتخليقه وتكوينه والرجس الذي يقابل الايمان ليس الا الكفر فثبت
دلالة هذه الاية على ان الكفر والايمان من الله اجاب ابو علي الفارسي النحوي عنه فقال الرجس يحتمل وجهين اخرين احدهما ان يكون المراد منه العذاب فقوله ويجعل الرجس
على الذين لا يعقلون اي يلحق العقاب بهم كما قال ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات والثاني انه تعالى يحكم عليهم بانهم رجس كما قال انما المشركون نجس او
المعنى ان الطهارة الثابتة للمسلمين لم يحصل لهم والجواب انا قد بينا ان الدليل العقلي الجلي لا يمكن ان يكون فعلا للعبد لانه لا يريده ولا يقصد الى تكوينه وانما يريد ويقصد
فلو كان به لما حصل الا ما قصده وقد اوردنا السوالات على هذه الحجة واجبنا عنها فيما سلف من هذا الكتاب واما حمل الرجس على العذاب فهو باطل لان الرجس عبارة عن الفاسد
المستقذر المستكره فحمل هذا اللفظ على كفرهم وجهلهم اولى من حمله على عذاب الله مع كونه حقا صدقا صوابا واما حمل لفظ الرجس على حكم الله بنجاستهم فهو في غاية البعد لان
حكم الله بذلك صفته فكيف يجوز ان يقال ان صفة الله رجس فثبت ان الحجة التي ذكرناها ظاهرة والله اعلم قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني
الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون في الاية مسئلتان المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة قل انظروا بكسر اللام لالتقاء الساكنين والاصل فيها الكسر والباقون بضمها نقلوا
حركة الهمزة الى اللام المسئلة الثانية واعلم انه لما بين في الايات السالفة ان الايمان لا يحصل في القلب الا بتخليق الله ومشيته امر بالنظر والاستدلال في الدلايل حتى لا يتوهم
ان الحق هو الجبر المحض فقال قل انظروا ماذا في السموات والارض واعلم ان هذا يدل على مطلوبين الاول انه لا سبيل الى معرفة الله الا بالتدبر في الدلايل كما قال عليه السلام
تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الخالق والثاني ان الدلايل اما ان يكون من عالم السموات او من عالم الارض اما الدلايل السماوية فهي حركات الافلاك ومقاديرها
واوضاعها وما فيها من الشمس والقمر والكواكب وما يختص به كل واحد من المنافع والفوايد واما الدلايل الارضية فهي النظر في احوال العناصر وفي اثار الاحوال العلوية وفي
احوال المعادن وفي احوال النبات واحوال الحيوان واحوال الانسان خاصة ثم ينقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواع لا نهاية لها ولو ان الانسان اخذ يتفكر في
كيفية حكمة الله تعالى في تخليق جناح بعوضة لانقطع عقله قبل ان يصل الى اقل مرتبة من مراتب تلك الحكمة والفوايد ولا شك ان الله سبحانه اكثر من ذكر هذه الدلايل في القران
المجيد فلهذا السبب قوله ماذا في السموات والارض ولم يذكر التفصيل فكانه تعالى نبه على القاعدة الكلية حتى ان العاقل يتنبه باقسامها وح يشرع في تفصيل حكمة الله في
كل واحد من ذلك بقدر القوة العقلية البشرية ثم انه تعالى لما امر بهذا التفكر والتامل بين بعد ذلك ان هذا التفكر والتدبر في هذه الايات لا ينفع في حق من حكم الله عليه في الازل
بالشقاء فقال وما تغني الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون وفيه مسايل المسئلة الاولى قال النحويون في هذا الموضع يحتمل وجهين احدهما ان يكون نفيا بمعنى ان هذه الايات
والنذر لا تفيد الفايدة في حق من حكم الله عليه بانه لا يؤمن كقولك ما يغني عنك المال اذا لم تنفق والثاني ان يكون استفهاما كقولك اي شيء يغني عنهم وهو استفهام بمعنى الانكار

المسئلة الثالثة قوله وما تغني الآيات والنذر ... قوله تعالى فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إني معكم من المنتظرين ۝ ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا كذلك حقا علينا ننجي المؤمنين ۝ اعلم أن المعنى هل ينتظرون إلا أيام مثل أيام الأمم الماضية والمراد أن الأنبياء المتقدمين كانوا يتوعدون كفار زمانهم بمجيء أيام مشتملة على أنواع العذاب وهم كانوا يكذبون ويستعجلونها على سبيل السخرية فالكفار الذين في زمن الرسول عليه الصلوة والسلام هكذا كانوا يفعلون ثم إنه تعالى أمره بأن يقول لهم فانتظروا إني معكم من المنتظرين ثم إنه تعالى قال ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا وفيه مسائل المسئلة الأولى قرأ الكسائي في رواية نصير ننجي خفيفة والباقون مشددة وهما لغتان وكذا في قوله ننجي المؤمنين المسئلة الثانية ثم حرف عطف والتقدير وكانت عادتنا فيمن مضى أن نهلكهم فرقا ونقام ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا المراد أن الرسول في الآية الأولى أن نعاقب الكفار في إنظار أنزال العذاب على الكفار وأما الرسول وأتباعه فهم أهل النجاة ثم قال كذلك حقا علينا ننجي المؤمنين المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف أي مثل ذلك الإنجاء ننجي المؤمنين منكم ونهلك المشركين وحقا علينا اعتراض يعني حق ذلك علينا حقا قال القاضي حقا علينا المراد به الوجوب لأن تخليص الرسول عليه السلام والمؤمنين من العذاب إلى الثواب واجب ولولاه لما صح من الله تعالى أن يلزمهم الأفعال الشاقة وإذا ثبت وجوبه بهذا السبب جرى مجرى قضاء الدين للسبب المتقدم والجواب أنا نقول إنه حق بحسب الوعد والحكم ولا نقول إنه حق بحسب الاستحقاق لما ثبت أن العبد لا يستحق على خالقه شيئا قوله تعالى قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذي يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين ۝ اعلم أنه تعالى لما ذكر الدلائل على أقصى الغايات وأبلغ النهايات أمر الرسول بإظهار دينه وإظهار المباينة عن المشركين لكي تزول الشكوك والشبهات في أمره وتخرج عبادة الله تعالى عن طريقة السر إلى طريقة الإظهار فقال قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني واعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن هؤلاء الكفار ما كانوا يعرفون دين محمد عليه الصلوة والسلام وفي الخبر أنهم يقولون فيه قد صبا فهو صابئ فأمر الله أن يبين لهم أنه على دين إبراهيم حنيفا مسلما ولهذا إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا والمعنى إنكم إن كنتم لا تعرفون ديني فأنا أبينه لكم على سبيل التفصيل ثم ذكر فيه أمورا فقال أولا فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله وإنما وجب تقديم هذا النفي لما ذكرنا أن إزالة النقوش الفاسدة عن اللوح لا بد وأن يكون مقدمة على إثبات النقوش الصحيحة في ذلك اللوح وإنما وجب هذا النفي لأن العبادة غاية التعظيم فهي لا تليق إلا بمن حصلت له غاية الجلال والإكرام فأما الأوثان فإنها أحجار والإنسان أشرف حالا منها فكيف يليق بالأشرف أن يشتغل بعبادة الأخس والقيد الثاني قوله ولكن أعبد الله الذي يتوفاكم والمقصود أنه لما بين أنه يجب ترك عبادة غير الله بين أنه يجب الاشتغال بعبادة الله فإن قيل ما الحكمة في ذكر المعبود الحق في هذا المقام بهذه الصفة وهو قوله الذي يتوفاكم قلنا فيه وجوه الأول يحتمل أن يكون المراد أني أعبد الله الذي خلقكم أولا ثم يتوفاكم ثانيا ثم يعيدكم ثالثا وهذه المراتب الثلاثة قد قررناها في القرآن مرارا وأطوارا فههنا اكتفى بذكر التوفي لكونه منبها على البواقي الثاني أن الموت أشد الأشياء مهابة فخص هذا الوصف بالذكر في هذا المقام لكونه أقوى في الزجر والردع الثالث أنهم كانوا يستعجلون بطلب العذاب قال تعالى فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إني معكم من المنتظرين ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا فهذه الآية تدل على أنه تعالى يهلك أولئك الكفار ويبقي المؤمنين ويقوي دولتهم فلما كان قرب العهد بذكر هذا الكلام لا جرم قال ههنا ولكن أعبد الله الذي يتوفاكم وهو إشارة إلى ما قرره وبينه في تلك الآية كأنه يقول أعبد ذلك الذي وعدني بإهلاككم وبإبقائي والقيد الثالث من الأمور المذكورة في هذه الآية قوله وأمرت أن أكون من المؤمنين واعلم أنه تعالى لما ذكر العبادة وهي من جنس أعمال الجوارح انتقل منها إلى الإيمان والمعرفة وهذا يدل على أنه ما لم يصر الظاهر مزينا بالأعمال الصالحة فإنه لا يحصل في القلب نور الإيمان والمعرفة والقيد الرابع قوله تعالى وأن أقم وجهك للدين حنيفا ولا تكونن من المشركين ۝ ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين ۝ وفيه مسائل المسئلة الأولى الواو في قوله وأن أقم وجهك حرف عطف وفي المعطوف عليه وجهان الأول أن قوله وأمرت أن أكون قائم مقام قوله وقيل لي كن من المؤمنين ثم عطف عليه وأن أقم وجهك الثاني قوله وأن أقم وجهك قائم مقام قوله وأمرت بإقامة الوجه فصار التقدير وأمرت بأن أكون من المؤمنين وبإقامة الوجه للدين حنيفا المسئلة الثانية إقامة الوجه كناية عن صرف العقل بالكلية إلى طلب الدين لأن من يريد أن ينظر إلى شيء نظرا بالاستقصاء فإنه يقيم وجهه في مقابلته بحيث لا يصرفه عنه لا بالقليل ولا بالكثير لأنه لو صرفه عنه ولو بالقليل فقد بطلت تلك المقابلة وإذا بطلت تلك المقابلة فقد اختل الإبصار فلهذا السبب حسن جعل إقامة الوجه للدين كناية عن صرف العقل بالكلية إلى طلب الدين وقوله حنيفا أي مائلا إليه ميلا كليا معرضا عما سواه إعراضا كليا وحاصل هذا الكلام هو الإخلاص التام وترك الالتفات إلى غيره فقوله أولا وأمرت أن أكون من المؤمنين إشارة إلى تحصيل الإيمان وقوله وأن أقم وجهك للدين حنيفا إشارة إلى الاستغراق في نور الإيمان والإعراض بالكلية عما سواه والقيد الخامس ولا تكونن من المشركين واعلم أنه لا يمكن أن يكون هذا نهيا عن عبادة الأوثان لأن ذلك صار مذكورا بقوله تعالى في أول هذه الآية فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله فوجب حمل هذا الكلام على فائدة زائدة وهي أن من عرف مولاه فلو التفت بعد ذلك إلى غيره كان ذلك شركا وهذا هو الذي تسميه أصحاب القلوب بالشرك الخفي والقيد السادس قوله ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك وهذا المقام درجات العارفين لأن كل ما سوى الواحد الأحد الحق فهو ممكن لذاته موجود بإيجاده والممكن بذاته معدوم بالنظر إلى ذاته وموجود بإيجاد الحق وإذا كان كل ما سوى الحق فلا وجود له إلا بإيجاد الحق وعلى هذا التقدير فلا نافع إلا الحق ولا ضار إلا الحق فكل شيء هالك إلا وجهه وإذا كان كذلك فلا حكم إلا لله ولا رجوع في الدارين إلا إلى الله ثم قال في آخر الآية فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين يعني لو اشتغلت بطلب المنفعة والمضرة من غير الله فأنت من الظالمين لأن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه وإذا كان ما سوى الحق معزولا عن التصرف كانت إضافة التصرف إلى ما سوى الحق وضعا للشيء في غير موضعه فيكون ظلما فإن قيل فطلب الشبع من الأكل والري من الشرب هل يقدح في هذا الإخلاص

قلنا لا لأن وجود الخبز وصفاته كلها بإيجاد الله وتكوينه فطلب الانتفاع بالشيء الذي خلقه الله للانتفاع به لا يكون منافيا للرجوع بالكلية إلى الله إلا أن شرط هذا الإخلاص أن لا يقع نظر العقل على شيء من هذه الموجودات إلا ويشاهد بعين عقله أنها معدومة بذواتها وموجودة بإيجاد الحق وهالكة بأنفسها وباقية بإبقاء الحق فحينئذ يرى ما سوى الحق عدما محضا بحسب وفيض إحسانه غالبا على الكل قوله تعالى وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم ۝ وفيه مسائل المسئلة الأولى اعلم أنه تعالى قرر في آخر هذه السورة أن جميع الممكنات مستندة إليه وجميع الكائنات محتاجة إليه فالأيدي مرفوعة إليه والحاجات منتهية إليه والعقول والهة فيه والرحمة والوجود والجود فائض منه واعلم أن الشيء إما أن يكون ضارا وإما أن يكون نافعا وإما أن يكون لا ضارا ولا نافعا وهذان القسمان مشتركان في اسم الخير ولما كان الضر أمرا وجوديا لا جرم قال فيه وإن يمسسك الله بضر ولما كان الخير قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا لا جرم لم يذكر لفظ الإمساس فيه بل قال وإن يردك بخير والآية دالة على أن الضر والخير واقعان بقدرة الله وبقضائه وقدره فيدخل فيه الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والسرور والآفات والشرور والخيرات والآلام واللذات والراحات والجراحات فبين تعالى أنه إن قضى لأحد شرا فلا كاشف له إلا هو وإن قضى لأحد خيرا فلا راد لفضله البتة ثم في الآية دقيقة أخرى وهي أنه تعالى رجح جانب الخير على الشر من ثلاثة أوجه الأول أنه تعالى لما ذكر إمساس الضر بين أنه لا كاشف له إلا هو وذلك يدل على أنه تعالى يزيل المضار لأن الاستثناء من النفي إثبات ولما ذكر الخير لم يقل بأنه يدفعه بل قال إنه لا راد لفضله وذلك يدل على أن الخير مطلوب بالذات وأن الشر مطلوب بالعرض كما قال عليه السلام رواية عن رب العزة أنه قال سبقت رحمتي غضبي الثاني أنه تعالى قال في صفة الخير يصيب به من يشاء من عباده وذلك يدل على أن جانب الخير والرحمة أقوى وأغلب الثالث أنه قال وهو الغفور الرحيم وهذا أيضا يدل على قوة جانب الرحمة وحاصل الكلام في هذه الآية أنه سبحانه منفرد بالخلق والإيجاد والتكوين والإبداع وأنه لا موجود سواه ولا معبود إلا إياه ثم إنه نبه على أن الخير مراد بالذات والشر مراد بالعرض وتحت هذا الباب أسرار عميقة فهذا ما نقوله في هذه الآية المسئلة الثانية قال المفسرون إنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة في صفة الأصنام أنها لا تضر ولا تنفع بين في هذه الآية أنها لا تقدر أيضا على دفع الضرر الواصل من الغير أو على دفع الخير الواصل من الغير قال ابن عباس قوله وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو يعني بمرض وفقر فلا دافع له إلا هو وأما قوله وإن يردك بخير قال الواحدي هو من المقلوب معناه وإن يرد بك الخير ولكنه لما تعلق كل واحد منهما وأقول التقديم في اللفظ يدل على زيادة العناية فقوله وإن يردك بخير يدل على أن المقصود هو الإنسان وسائر المخلوقات من الخيرات مخلوقة لأجله فهذه الدقيقة لا تستفاد إلا من هذا التركيب قوله تعالى قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل ۝ واتبع ما يوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين ۝ واعلم أنه تعالى لما قرر الدلائل المذكورة في التوحيد والنبوة والمعاد وبين آخر هذه الآية بهذه البيانات البينة على كونه تعالى مستقلا بالخلق والإبداع والتكوين والاختراع ختمها بهذه الخاتمة وفي تفسيرها وجهان الأول أن من حكم له في الأزل بالاهتداء فسيقع له ذلك ومن حكم له في الأزل بالضلال فسيقع له كذلك ولا حيلة في دفعه الثاني وهو الكلام اللائق بالمعتزلة قال القاضي إنه تعالى بين أنه أكمل الشريعة وأزاح العلة وقطع المعذرة فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل فلا يجب علي من السعي في إيصالكم إلى الثواب وفي تخليصكم من العذاب الأليم أزيد مما فعلت قال ابن عباس هذه الآية منسوخة بآية القتال ثم إنه تعالى أمره باتباع الوحي والتنزيل فإن وصل إليه بسبب ذلك الاتباع مكروه فليصبر فيه إلى أن يحكم الله فيه وهو خير الحاكمين وأنشد بعضهم في الصبر شعر

سأصبر حتى يعجز الصبر عن صبري ۝ وأصبر حتى يحكم الله في أمري
سأصبر حتى يعلم الصبر أنني ۝ صبرت على شيء أمر من الصبر

قال المصنف سقى الله ثراه ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله رجب سنة ٦٠١ وكنت ضيق القلب كثير
الحزن بسبب الولد محمد أفاض الله على روحه وجسده أنواع المغفرة وأنا ألتمس من كل من يقرأ
هذا الكتاب وينتفع به المسلمين أن يخص ذلك المسكين بالدعاء والمغفرة
والحمد لله حق حمده والصلوة والسلام على
محمد وعترته الطاهرين

م م
م

سورة هود عليه السلام مكية بالاجماع وقيل الا آية واحدة وهي قوله اقم الصلوة طرفي النهار بسم الله الرحمن الرحيم الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت
من لدن حكيم خبير في الآية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان قوله الر اسم للسورة فهو مبتدا، وقوله كتاب خبره وقوله احكمت آياته ثم فصلت صفة الكتاب قال الزجاج لا
يجوز ان يقال الر مبتدا، وكتاب احكمت آياته خبره لان الر ليس هو الموصوف بهذه الصفة وحده هذا الاعتراض فاسد لانه ليس من شرط كون الشي مبتدا ان يكون خبره محصورا فيه فلا ادري
كيف وقع للزجاج هذا السوال ثم ان الزجاج اختار قولا آخر وهو ان يكون التقدير الر هذا كتاب احكمت وعندي ان هذا ضعيف لوجهين الاول ان على هذا التقدير يبقى قوله
الر كلاما باطلا لا فايدة فيه والثاني انك اذا قلت هذا كتاب فقولك هذا كتاب اشارة الى اقرب المذكورات وذلك هو قوله الر فصرح الزجاج عنده بان كتاب احكمت آياته
على هذا القول لم يرض به في القول الاول فثبت ان الصواب ما ذكرناه والله اعلم المسئلة الثانية في قوله احكمت آياته وجوه الاول احكمت آياته نظمت نظما محكما لا يقع فيه
نقص ولا خلل كالبناء المحكم المرصف الثاني ان الاحكام عبارة عن منع الفساد من الشي فقوله احكمت آياته اي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرايع بها واعلم ان على هذا الوجه
لا يكون كل الآيات محكما لانه حصل فيه آيات منسوخة الا انه لما كان الغالب كذلك يصح اطلاق هذا الوصف عليه اجرا للحكم الثابت في الغالب مجرى الحكم الثابت في الكل الثالث
قال صاحب الكشاف احكمت يجوز ان يكون نقلا بالهمزة من حكم بضم الكاف اذا صار حكيما اي جعلت حكيمة كقوله آيات الكتاب الحكيم الرابع جعلت آياته محكمة في امور احدها ان
معنى هذا الكتاب هو التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وهذه المعاني لا تقبل النسخ فهي في غاية الاحكام وثانيها ان الآيات الواردة فيها غير مناقضة والنقض ضد
الاحكام فاذا خلت عنها عن التناقض فقد حصل الاحكام وثالثها ان الفاظ هذه الآيات بلغت في الفصاحة والجزالة الى حيث لا تقبل المعارضة وهذا ايضا مشعر بالقوة
والاحكام ورابعها ان العلوم الدينية اما نظرية واما عملية اما النظرية فهي معرفة الاله ومعرفة الملايكة والكتب والرسل واليوم الآخر وهذا الكتاب مشتمل على شرايف
هذه العلوم ولطايفها اما العملية فهي اما ان يكون عبارة عن تهذيب الاعمال الظاهرة وهو الفقه او عن تهذيب الاعمال الباطنة وهو علم التصفية ورياضة النفس ولا يحل
في العالم يساوي هذا الكتاب في هذه المطالب فثبت ان هذا الكتاب مشتمل على اشرف المطالب الروحانية واعلى المباحث الالهية فكان كتابا محكما غير قابل للنقض والهدم
وتفسير المحكم ذكرناه في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات المسئلة الثالثة في قوله فصلت وجوه الاول ان هذا الكتاب فصل كما تفصل القلايد
بالفرايد الروحانية وهي دلايل التوحيد والاحكام والمواعظ والقصص والثاني انها فصلت جعلت فصولا سورة سورة وآية آية الثالث انها فصلت بمعنى انها فرقت
في التنزيل وما نزلت جملة واحدة ونظيره قوله فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات والمعنى مجي هذه الآيات متفرقة متعاقبة الرابع
فصلت فيما يحتاج اليه العباد اي جعلت مبينة ما يحتاجون اليه الخامس جعلت فصولا حلالا وحراما وامثالا وترغيبا وترهيبا ومواعظا وامرا ونهيا لكل معنى فيها فصل قد افرد
به غير مختلط بغيره حتى يسهل تدبر كل واحد منها ويحصل الوقوف على كل باب واحد منها على الوجه الاكمل المسئلة الرابعة معنى ثم في قوله ثم فصلت ليس التراخي في الوقت لكن في الحال
كما تقول هي محكمة احسن الاحكام ثم مفصلة احسن التفصيل فصلت اي احكمت آياته ثم فصلها وعن عكرمة والضحاك ثم فصلت اي فرقت بين الحق والباطل المسئلة الخامسة احتج الجبائي بهذه الآية على ان القرآن
مخلوق من ثلاثة اوجه الاول قال المحكم الذي اتقنه غيره محكم ثم جعله الله محكما لان هذا يقتضي في بعضه الذي حدث ان يكون محدثا ولم يقل احد بان القرآن بعضه قديم وبعضه محدث
الثاني قوله ثم فصلت فانه يدل على انه حصل فيه انفصال وافتراق ويدل على ان ذلك الانفصال والافتراق انما حصل بجعل جاعل وتكوين مكون وذلك ايضا يدل على المطلوب
الثالث قوله من لدن حكيم خبير والمراد من عنده والقديم لا يجوز ان يقال انه حصل من عند قديم آخر لانهم لو كانوا قديمين لم يكن القول بان احدهما حصل من عند الآخر
اولى من العكس اجاب اصحابنا ان هذه النعوت عايدة الى هذه الحروف والاصوات ونحن معترفون بانها محدثة مخلوقة انما الذي ندعي قدمه امر آخر سوى هذه الحروف
والاصوات المسئلة السادسة قال صاحب الكشاف قوله من لدن حكيم خبير يحتمل وجوها الاول ان يكون خبرا بعد خبر او صفة كقوله احكمت وفصلت اي احكمت وفصلت
من لدن حكيم خبير عالم بكيفيات الامور قوله تعالى الا تعبدوا الا الله انني لكم منه نذير وبشير وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الى
اجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله وان تولوا فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير الى الله مرجعكم وهو على كل شي قدير اعلم ان في هذه الآية
مسايل المسئلة الاولى في قوله الا تعبدوا الا الله وجوه الاول ان يكون مفعولا له والتقدير كتاب احكمت آياته ثم فصلت لاجل الا تعبدوا الا الله واقول هذا التاويل يدل على انه لا مقصود
من هذا الكتاب الشريف الا هذا الحرف الواحد فكل من صرف عمره الى ساير المطالب فقد خاب وخسر الثاني ان يكون ان مفسرة لان في تفصيل الآيات معنى القول والحمل على هذا اولى
لان قوله وان استغفروا معطوف على قوله الا تعبدوا الا الله فيكون الامر معطوفا على النهي فان كونه بمعنى ان لا تعبدوا يمنع عطف الامر عليه والثالث ان يكون التقدير الر
كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير للناس امر الناس الا تعبدوا الا الله ويقول لهم انني لكم منه نذير وبشير المسئلة الثانية اعلم ان هذه الآية مشتملة على
التكاليف [illegible] فاولها انه تعالى امر بان لا تعبدوا الا الله واذا قلنا الاستثناء من النفي اثبات كان معنى هذا الكلام النهي عن عبادة غير الله والامر بعبادة الله وذلك
هو الحق لانا بينا ان ما سوى الله فهو محدث مخلوق مربوب وانما حصل بتكوين الله وايجاده والعبادة عبارة عن اظهار الخضوع والخشوع ونهاية التواضع والتذلل وذلك
لا يليق الا بالخالق المدبر الرحيم المحسن فثبت ان عبادة غير الله منكرة والاعراض عن عبادة الله منكر واعلم ان عبادة الله تعالى مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة لان
من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر بالعبادة امرا بتحصيل المعرفة اولا ونظيره قوله تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم ثم اتبعه بالادلة الدالة على وجود الصانع وهي قوله

الذي

الذي خلقكم والذين من قبلكم وانما حسن ذلك لان الامر بالعبادة يتضمن الامر بتحصيل المعرفة فلا جرم ذكر ما يدل على تحصيل المعرفة ثم قال انني لكم منه نذير وبشير وفيه مباحث البحث الاول
ان الضمير في قوله منه عايد الى الحكيم الخبير والمعنى انني لكم نذير وبشير من جهته والبحث الثاني ان قوله لا تعبدوا الا الله مشتمل على المنع من عبادة غير الله وعلى الترغيب
في عبادة الله فهو عليه السلام نذير على الاول بالحاق العذاب الشديد لمن ياتي بها وبشير على الثاني بالحاق الثواب العظيم لمن اتى به واعلم انه عليه السلام ما بعث الا لهذين الامرين وفي
الثالثة على فعل ما لا ينبغي والثانية على فعل ما ينبغي المرتبة الثانية من الامور المذكورة في هذه الآية قوله وان استغفروا ربكم والمرتبة الثالثة قوله ثم توبوا اليه ثم اختلفوا في
بيان الفرق بين هاتين المرتبتين على وجوه الاول ان قوله وان استغفروا اي اطلبوا من ربكم المغفرة لذنوبكم ثم بين الشي الذي يطلب به ذلك وهو التوبة فقال ثم توبوا اليه لان الداعي الى التوبة
والمحرك عليها هو الاستغفار الذي هو عبارة عن طلب المغفرة وهذا يدل على انه لا سبيل الى طلب المغفرة من عند الله الا باظهار التوبة والامر في الحقيقة كذلك لان المذنب معرض
عن طريق الحق والمعرض المتمادي في التباعد ما لم يرجع عن ذلك الاعراض لا يمكنه التوجه الى المطلوب بالذات والتوجه الى المطلوب الا بعد الاعراض عما يضاده
فثبت ان الاستغفار مطلوب بالذات وان التوبة مطلوبة لكونها من متممات الاستغفار وما كان آخرا في الحصول كان اولا في الطلب فلهذا السبب قدم ذكر الاستغفار على
التوبة والوجه الثاني في فايدة هذا الترتيب ان المراد استغفروا من سالف الذنوب ثم توبوا من آنف الذنوب الثالث وان استغفروا من الشرك والمعاصي ثم توبوا من الاعمال الباطلة
الرابع الاستغفار طلب من الله لازالة ما لا ينبغي والتوبة سعي من الانسان في ازالة ما لا ينبغي فقدم الاستغفار ليدل على ان المرء يجب عليه ان لا يطلب الشي الا من مولاه فانه
هو الذي يقدر على تحصيله ثم بعد الاستغفار ذكر التوبة لانها عمل ياتي به الانسان ويتوسل به الى دفع المكروه والاستعانة بفضل الله مقدم على الاستعانة بسعي
النفس واعلم انه تعالى لما ذكر هذه المراتب الثلث ذكر بعدها ما يترتب عليها من الآثار النافعة والنتايج المطلوبة ومن المعلوم ان المطالب محصورة في نوعين لانها اما ان يكون
حصولها في الدنيا او الآخرة اما المنافع الدنيوية فهي المراد من قوله يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى وهذا يدل على ان المقبل على عبادة الله والمشتغل بها يبقى في الدنيا
منتظم الحال مرفه البال وفي الآية سوالات السوال الاول اليس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال الدنيا سجن المومن وجنة الكافر وقال ايضا خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء
ثم الامثل فالامثل وقال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فهذه الآيات المنصوصة دالة على ان نصيب المشتغل
بالطاعة في الدنيا هي الشدة والبلية ومقتضى هذه الآية ان نصيب المشتغل بالطاعة الراحة في الدنيا فكيف الجمع بينهما والجواب من وجوه الاول ان المراد منه انه تعالى
لا يعذبهم بعذاب الاستيصال كما استاصل اهل القرى الذين كفروا والثاني انه تعالى لا يعذبهم بعذاب الاستيصال ويوصل اليهم الرزق كيف كان واليه الاشارة
بقوله تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسالك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى الثالث وهو الاقوى عندي ان تقال ان المشتغل بعبادة الله تعالى ومحبة الله تعالى
مشتغل بحب شي يمتنع تغيره وزواله وفناؤه وكلما كان امعانه في ذلك الطريق اكثر وتوغله فيه اتم كان انقطاعه عن الخلق اتم واكمل وكلما كان الكمال في هذا الباب اكثر كان
الابتهاج والسرور اكمل لانه امن من تغير مطلوبه وامن من زوال محبوبه فاما من كان مشتغلا بحب غير الله كان ابدا في الم الخوف من فوات المحبوب وزواله وكان عيشه منغصا
وقلبه مضطربا ولذلك قال تعالى في صفة المشتغلين بخدمته فلنحيينه حيوة طيبة السوال الثاني هل يدل قوله الى اجل مسمى على ان للعبد اجلين وانه يقع في ذلك التقديم والتاخير
والجواب لا ومعنى الآية انه تعالى حكم بان هذا العبد لو اشتغل بالعبادة لكان اجله في الوقت الفلاني ولو اعرض عنها لكان اجله في وقت آخر لكنه تعالى عالم بانه هل يشتغل بها
ام لا فلا جرم كان عالما بان اجله ليس الا في ذلك الوقت المعين فثبت ان لكل انسان اجلا واحدا فقط السوال الثالث لم سمى منافع الدنيا بالمتاع والجواب لاجل التنبيه على حقارتها
وقلتها ونبه على كونها منقضية بقوله الى اجل مسمى فصارت هذه الآية دالة على كونها حقيرة خسيسة ثم لما بين تعالى ذلك قال ويؤت كل ذي فضل فضله والمراد منه السعادات الاخروية
وفيها لطايف وفوايد الفايدة الاولى ان قوله ويؤت كل ذي فضل فضله معناه ويؤت كل ذي فضل موجب فضله ومعلوله والامر كذلك لان الانسان اذا كان في نهاية البعد
عن الاشتغال بغير الله وكان في غاية الرغبة في تحصيل انوار معرفته تصير نفسه كالمراة التي تتجلى فيها قدس اللاهوت الا ان العلايق الجسدانية مكدرة لتلك
الانوار الروحانية فاذا زالت هذه العلايق اشرقت تلك الانوار وتلالات تلك الاضواء وزال تلك الظلمات وتوالت موجبات السعادات فهذا هو المراد من قوله ويؤت كل ذي
فضل فضله الفايدة الثانية ان هذا تنبيه على ان مراتب السعادات في الآخرة مختلفة وذلك لانها مقدرة بمقدار الدرجات الحاصلة في الدنيا فلما كان الاعراض
عن غير الحق والاقبال على عبودية الله الحق درجات غير متناهية فكذا مراتب السعادة الاخروية غير متناهية فلهذا السبب قال ويؤت كل ذي فضل فضله وذلك لان
على جميع مراتب الدنيا والآخرة ليس الا منه وليس الا بايجاده وتكوينه واعطايه وجوده وكان الشيخ الامام الوالد رحمه الله يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب و
اكثر الناس عقولهم ضعيفة بهذه الوسايط تصدهم عن مشاهدة ان الكل منه فاما المحققون الذين توغلوا في المعارف الالهية وخاضوا في بحار نور الحقيقة علموا ان ما سواه ممكن لذاته
موجود بايجاده فانقطع نظرهم عما سواه وعلموا انه سبحانه هو الضار والنافع والمعطي والمانع ثم انه تعالى لما بين هذه الاحوال قال وان تولوا فاني اخاف عليكم عذاب يوم
كبير والامر كذلك لان من اشتغل بعبادة غير الله صار في الدنيا اعمى ومن كان في الدنيا كذلك فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والذي يبين ذلك ان من اقبل على الدنيا
لذاتها وطيباتها وسعاداتها قوي حبه لها ومال طبعه اليها وعظمت رغبته فيها فاذا مات بقي معه ذلك الحب الشديد والميل التام وصار عاجزا عن الوصول الى محبوبه فحينئذ
يعظم البلاء ويكامل الشقاء فهذا القدر معلوم عندنا من عذاب ذلك اليوم واما تفاصيل تلك الاحوال فهي غايبة عنا ما دام في هذه الحيوة الدنيا ثم بين انه لا بد من الرجوع الى الله

بقوله الى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير واعلم ان قوله الى الله مرجعكم فيه دقيقة وهي ان هذا اللفظ يفيد الحصر يعني ان مرجعنا الى الله لا الى غيره فيدل هذا على انه لا مدبر ولا متصرف هناك الا هو والامر كذلك ايضا في الحيوة الدنيا الا ان اقواما اشتغلوا بالنظر الى الوسايط فعجزوا عن الوصول الى مسبب الاسباب فظنوا انهم في دار الدنيا قادرون على شيء واما في الدار الآخرة فهذه الخيالات الفاسدة زايلة ايضا فلهذا المعنى بين هذا الحصر وقال الى الله مرجعكم ثم قال وهو على كل شيء قدير واقول ان هذا تهديد عظيم من بعض الوجوه وبشارة عظيمة من سائر الوجوه اما انه تهديد عظيم فلان قوله الى الله مرجعكم يدل على انه ليس مرجعنا الا اليه وقوله وهو على كل شيء قدير يدل على انه قادر على جميع المقدورات لا دافع لقضائه ولا مانع لمشيته والرجوع الى الحاكم الموصوف بهذه الصفة مع العيوب الكثيرة والذنوب العظيمة مع ان ذلك يدل على قدرة عالية وجلالة عظيمة لهذا الحاكم وعلى ضعف تام وعجز عظيم لهذا العبد والملك القاهر العالي اذا راى عاجزا مشرفا على الهلاك فانه يخلصه من الهلاك ومنه المثل المشهور ملكت فاسجح وقول الامام الداعي الى الله رحمه الله وبعض محباه قد افنيت عمري في خدمة العلم ومطالعة الكتب ولا رجاء لي في شيء الا اني في غاية العفو والكرم انا قد اعترفت فاسالك وقلبي كبدي وان تخصه بالفضل والتجاوز والجود والكرم قوله تعالى الا انهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه الا حين يستغشون ثيابهم يعلم ما يسرون وما يعلنون انه عليم بذات الصدور

اعلم انه تعالى لما قال وان تولوا يعني عن عبادة الله وطاعته فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير بين بعده ان التولي عن ذلك باطنا كالتولي ظاهرا فقال الا انهم يعني الكفار من قوم محمد عليه السلام يثنون صدورهم ليستخفوا منه واعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء الكفار شيئين الاول انهم يثنون صدورهم يقال ثنيت الشيء اذا عطفته وطويته وفي الآية وجهان الاول روي ان طايفة من المشركين قالوا اذا اغلقنا ابوابنا وارخينا ستورنا واستغشينا ثيابنا وثنينا صدورنا على عداوة محمد عليه السلام كيف يعلم بنا وعلى هذا التقدير كان قوله يثنون صدورهم كناية عن النفاق فكانه قيل يضمرون خلاف ما يظهرون ليستخفوا من الله ثم نبه بقوله الا حين يستغشون ثيابهم على انهم يستغشون ثيابهم والوجه الثاني روي ان بعض الكفار كان اذا مر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثنى صدره وولى ظهره واستغشى ثيابه لئلا يسمع كلام الله وما يتلوا من القرآن وليقولوا في انفسهم ما يشتهون من الطعن والمراد وقوله الا انهم وقوله الا حين يستغشون ثيابهم ثم انه لا فايدة لهم في استخفائهم بقوله يعلم ما يسرون وما يعلنون قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى انه يعلم ما يسرون وما يعلنون اردفه بما يدل على انه تعالى عالم بكل المعلومات فقال وما من دابة وفي الآية مسايل المسئلة الاولى قال الزجاج الدابة اسم لكل حيوان لان الحيوان اسم ماخوذ من الدبيب وبنيت هذه اللفظة على التانيث واطلق على كل حيوان ذي روح ذكرا كان او انثى الا انه بحسب عرف العرب اختص بالفرس والمراد بهذه اللفظة في هذه الآية الموضوع الاصلي اللغوي فتدخل فيه جميع الحيوانات وهذا متفق عليه من المفسرين ولا شك ان اقسام الحيوانات وانواعها كثيرة وهي الاجناس التي تكون في البر والبحر والجبال والله تعالى يحصيها دون غيره وهو تعالى عالم بكيفية طبايعها واعضائها واحوالها واغذيتها وسمومها ومساكنها وما يوافقها وما يخالفها فالاله المدبر لاطباق السموات والارضين وطبايع الحيوان والنبات كيف لا يكون عالما باحوالها روي ان موسى عليه السلام عند نزول الوحي عليه تعلق قلبه باحوال اهله فامره الله تعالى ان يضرب بعصاه صخرة فانشقت وخرجت منها صخرة ثانية ثم ضرب بعصاه فانشقت وخرجت صخرة ثالثة ثم ضربها فخرجت منها دودة كالذرة وفي فمها شيء يجري مجرى الغذاء لها ورفع الله الحجاب عن سمع موسى عليه السلام فسمع الدودة تقول سبحان من يراني ويسمع كلامي ويعرف مكاني ويذكرني ولا ينساني المسئلة الثانية تعلق بعضهم بانه قد يجب على الله بعض الاشياء بهذه الآية وقال ان كلمة على للوجوب وهذا يدل على ان ايصال الرزق الى الدابة واجب على الله وجوابه انه واجب بحسب الوعد والفضل والاحسان المسئلة الثالثة تعلق اصحابنا بهذه الآية في اثبات ان الرزق قد يكون حراما قالوا لانه ثبت ان ايصال الرزق الى كل حيوان واجب على الله بحسب الوعد وبحسب الاستحقاق والله تعالى لا يخل بالواجب ثم انا نرى انسانا لا ياكل من الحلال طول عمره فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله تعالى ما اوصل رزقه اليه فيكون تعالى قد اخل بالواجب وذلك محال فعلمنا ان الحرام قد يكون رزقا واما قوله ويعلم مستقرها ومستودعها فالمستقر هو مكانه من الارض والمستودع حيث كان مودعا قبل الاستقرار من صلب او رحم او بيضة وقال الفراء مستقرها حيث تاوي اليه ليلا او نهارا ومستودعها موضعها الذي تموت فيه وقد مضى استقصاء المستقر والمستودع في سورة الانعام قال كل في كتاب مبين قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين واعلم انه لما اثبت بالدليل المتقدم كونه عالما بالمعلومات اثبت بهذا الدليل كونه تعالى قادرا على كل المقدورات وفي المنفعة فكل واحد من هذا الدليلين يدل على كمال القدرة واعلم ان قوله وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام قد مضى في تفسير سورة يونس على الاستقصاء بقي ههنا ان نذكر تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء قال كعب الاحبار خلق الله ياقوتة خضراء ثم نظر اليها بالهيبة فصارت ماء يرتعد ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها ثم وضع العرش على الماء قال ابو بكر الاصم ومعنى قوله وكان عرشه على الماء كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالآخر وكانت الواقعة فكيف كان فذلك يدل على ان العرش والماء كانا قبل خلق السموات والارض قالت المعتزلة وفي الآية دلالة على وجود الملائكة قبل خلقهما لانه لا يجوز ان يخلق ذلك ولا احد ينتفع بالعرش والماء لانه تعالى لما خلقهما فاما ان يكون قد خلقهما لمنفعة او لا لمنفعة والثاني عبث فتعين الاول وهو خلقهما لمنفعة ثم تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله وهو محال لكونه متعاليا عن النفع والضر والعجز فوجب كون المنفعة عائدة الى الحي المنتفع وكل من قال بذلك قال ذلك الحي كان من جنس الملائكة واما ابو مسلم الاصفهاني

فقال معنى قوله وكان عرشه على الماء اي بناؤه السموات كان على الماء وقد مضى ذلك في تفسير سورة يونس وبين انه تعالى اذا بنى السموات على الماء كانت ابدع وابدع فان البناء الضعيف اذا لم يوسس على ارض صلبة لم يثبت فكيف بهذا الامر العظيم اذا بسط على الماء وههنا سوالات السوال الاول ما الفايدة في ذكر ان عرشه كان على الماء قبل خلقه للسموات والارض والجواب فيه دلالة على كمال القدرة من وجوه الاول ان العرش مع كونه اعظم من السموات والارض كان على الماء فلولا انه تعالى قادر على امساك الثقيل بغير عمد لما صح ذلك الثاني انه تعالى امسك الماء لا على قرار والا لزم ان يكون اجسام العالم غير متناهية وذلك ايضا السوال الثاني هل يصح ما يروى انه قيل يا رسول الله اين كان ربنا قبل خلق السموات والارض فقال في عماء فوقه هواء وتحته هواء والجواب هذه الرواية ضعيفة والخبر المشهور اولى بالقبول وهو قوله عليه السلام كان الله ولا شيء معه ثم كان عرشه على الماء السوال الثالث اللام في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا يقتضي انه تعالى خلق هذا العالم الكبير لمصلحة المكلفين وقد قال بهذا القول طوايف من العقلاء ولكل طايفة فيه وجه آخر سوى الوجه الذي قاله الآخر وشرح تلك المقالات لا يليق بهذا الكتاب والذين قالوا انه تعالى افعاله واحكامه غير معللة بالمصالح قالوا لام التعليل ورد على ظاهر الامر ومعناه انه تعالى فعل فعلا لو كان يفعله من يجوز عليه رعاية المصالح لما فعله الا لهذا الغرض السوال الرابع الابتلاء انما يصح على الجاهل بعواقب الامور وذلك على الله محال فكيف يعقل معنى هذا الابتلاء في حقه والجواب ان هذا الكلام على سبيل الاستعارة وقد ذكرناه في تفسير قوله تعالى في اول سورة البقرة لعلكم تتقون واعلم انه تعالى لما بين انه انما خلق هذا العالم لاجل ابتلاء المكلفين وامتحانهم فهذا يوجب القطع بحصول الحشر والنشر لان الابتلاء والامتحان يوجب تخصيص المحسن بالرحمة والثواب وتخصيص المسيء بالعقاب وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بالمعاد والقيامة فعند هذا خاطب محمدا عليه السلام وقال ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين ومعناه انهم ينكرون هذا الكلام ويحكمون بفساد القول بالبعث فان قيل الذي يمكن وصفه بانه سحر ما يكون فعلا مخصوصا فكيف يمكن وصف القول بانه سحر قلنا والجواب عنه من وجوه الاول قال القفال معناه ان هذا القول خديعة منكم وضعتموها لمنع الناس عن لذات الدنيا واحرازا لهم الى الانقياد لكم والدخول تحت طاعتكم الثاني ان معنى قولهم ان هذا الا سحر مبين هو ان السحر امر باطل قال تعالى حاكيا عن موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيبطله فقوله ان هذا الا سحر مبين اي باطل مبين الثالث ان القرآن هو الحاكم بحصول البعث فطعنوا في القرآن بكونه سحرا لان الطعن في الاصل يفيد الطعن في الفرع الرابع قرا حمزة والكسائي ان هذا الا ساحر يريدون الرسول والساحر كاذب مبطل قوله تعالى ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما يحبسه الا يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور ولئن اذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني انه لفرح فخور الا الذين صبروا وعملوا الصالحات اولئك لهم مغفرة واجر كبير اعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم يكذبون الرسول بقولهم ان هذا الا سحر مبين حكى عنهم في هذه الآية نوعا آخر من اباطيلهم وهو انه متى تاخر عنهم العذاب الذي توعدهم الرسول به اخذوا في الاستهزاء ويقولون ما السبب الذي حبسه عنا فاجاب الله بانه اذا جاء الوقت الذي عينه الله لنزول ذلك العذاب الحال القيمة لم ينصرف عنهم واحاط بهم ذلك العذاب الذي كانوا به يستهزؤن وبقي ههنا سوالات السوال الاول ما العذاب من هذا العذاب الدنيا او عذاب الآخرة والجواب للمفسرين فيه وجوه الاول قال الحسن حكم الله تعالى في هذه الآية انه لا يعذب احدا منهم في هذه الدنيا بعذاب الاستيصال واخر ذلك العذاب الى يوم القيمة فلما قالوا على سبيل الاستهزاء ما الذي حبسه عنا والثاني ان المراد الامر بالجهاد وما نزل بهم من العذاب يوم بدر وعلى هذا الوجه تاولوا قوله وحاق بهم اي نزل بهم هذا العذاب يوم بدر السوال الثاني فالمراد بقوله الى امة معدودة الجواب من وجهين الاول ان الاصل في الامة هم الناس والفرقة فاذا قلت جاءني امة من الناس فالمراد طايفة مجتمعة قال تعالى وجد عليه امة من الناس يسقون وقوله وادكر بعد امة اي بعد انقضاء امة وفنائها فكذا ههنا قوله ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة الى حين تنقضي امة من الناس انقرضت بعد الوعد بالقول لقالوا ما ذا يحبسه وقد انقرض من الناس الذين كانوا متوعدين بهذا الوعد وتسمية الحين باسم ما يحصل فيه كقوله كنت عند فلان صلوة العصر اي في ذلك الحين الثاني اشتقاق الامة من الام وهو القصد كانه يعني الوقت المقصود بايقاع هذا الموعود فيه السوال الثالث لم قال وحاق بهم على لفظ الماضي مع ان ذلك لم يقع والجواب قد مر في هذا الكتاب آيات كثيرة من هذا الجنس والضابط فيها انه تعالى يخبر احوال القيمة بلفظ الماضي مبالغة في التاكيد والتقرير قوله تعالى ولئن اذقنا الانسان الى قوله ولهم مغفرة واجر كبير اعلم انه تعالى لما ذكر ان عذاب اولئك الكفار وان تاخر الا انه لا بد وان يحيق بهم ذكر بعده ما يدل على كفرهم وعلى كونهم مستحقين لذلك العذاب فقال ولئن اذقنا الانسان وفيه مسايل المسئلة الاولى لفظ الانسان في هذه الآية فيه قولان الاول ان المراد منه مطلق الانسان ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى استثنى منه الا الذين صبروا وعملوا الصالحات الآية دخل فيه المومن والكافر وذلك يدل على ما قلناه الثاني ان هذه الآية موافقة على هذا التقدير لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وموافقة ايضا لقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الثالث ان مزاج الانسان مجبول على الضعف والعجز قال ابن جريج في تفسير هذه الآية يا ابن آدم اذا كانت بك نعمة من الله فانت كفور واذا نزعت منك فيوس قنوط القول الثاني ان المراد منه الكافر ويدل عليه وجوه الاول ان الاصل في المفرد المحلى بالالف واللام ان يحمل على المعهود السابق لولا المانع وههنا لا مانع فوجب حمله عليه والمعهود السابق هو الكافر في الآية المتقدمة الثاني ان الصفات المذكورة للانسان في هذه الآية لا يليق الا بالكافر لانه تعالى وصفه بكونه يؤسا وذلك من صفات الكافر لقوله تعالى انه لا يايس من روح الله الا القوم الكافرون ووصفه ايضا بكونه كفورا ووصفه ايضا بكونه عند وجدان الراحة يقول ذهب السيآت عني وذلك يدل على الجراة على الله ووصفه ايضا بكونه فرحا والله لا يحب الفرحين ووصفه ايضا بكونه

غفورا وذلك ايضا لبعض صفات اهل الدين ثم قال الناصرون لهذا القول وجب ان نحمل الاستثناء المذكور في هذه الاية على الاستثناء المنقطع حتى لا يلزم هذا المحذور

المسئلة الثانية لفظ الاذاقة والذوق لفظ افاد ما يوجد به الطعم وكان المراد ان الانسان بوجدان اقل القليل من الخيرات العاجلة يقع في التمرد والطغيان وبادراك اقل القليل من المحنة والبلية يقع في الياس والقنوط والكفران فالدنيا في نفسها قليلة والحاصل منها الى الانسان الواحد قليل والاذاقة من ذلك المقدار قليل ثم انها في سرعة الزوال اشبه احوال النائمين وخيالات الموسوسين فهذه الاذاقة قليل من قليل ومع ذلك فان الانسان لا طاقة له بحملها ولا صبر له عليها فان الانسان بالكلية معها واما النعماء فقال الواحدي انها انعام يظهر اثره على صاحبه والضراء مضرة يظهر اثرها على صاحبها لانها خرجت مخرج الاحوال الظاهرة نحو حمراء وعوراء وهذا هو الفرق بين النعمة والنعماء والمضرة والضراء

المسئلة الثالثة اعلم ان احوال الدنيا غير باقية بل هي ابدا في التغير والزوال والتحول والانتقال الا ان الضابط فيه انها اما ان يتحول من النعمة الى المحنة ومن اللذات الى الافات واما ان يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل من المكروه الى المحبوب ومن المحرمات الى الطيبات اما القسم الاول فهو المراد بقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليئوس كفور وحاصل الكلام انه تعالى حكم على هذا الانسان بانه يئوس كفور وتقريره انه حال زوال تلك النعمة سبب اتفاقي ثم انه يستبعد حدوث ذلك الاتفاق مرة اخرى فلا جرم يستبعد عود تلك النعمة فيقع في الياس واما المسلم الذي يعتقد ان تلك النعمة انما حصلت من جود الله وفضله واحسانه فانه لا يحصل له الياس بل يقول لعله تعالى يردها الى بعد ذلك احسن واكمل وافضل مما كانت واما حال ما كانت النعمة حاصلة فانه يكون كفورا لانه انما اعتقد حصولها انما كان على سبيل الاتفاق او بسبب ان الانسان حصلها بسبب جده وجهده فحينئذ لا يشتغل بشكر الله تعالى على تلك النعم فالحاصل ان الكافر يكون عند زوال تلك النعمة يئوسا وعند حصولها يكون كفورا واما القسم الثاني وهو ان ينتقل الانسان من المكروه الى المحبوب ومن المحنة الى النعمة فهاهنا الكافر يكون فرحا فخورا اما قوله فرح فلان منتهى طمع الكافر هو الفوز بهذه السعادات البدنية وهو منكر للسعادات الاخروية الروحانية فاذا وجد الدنيا فكان نهاية السعادات فلا جرم يعظم فرحه بها واما كونه فخورا فلانه لما كان الفوز بذلك المطلوب نهاية في السعادة فالفائز باكمل درجات السعادة يكون في نهاية السعادة لا جرم يفتخر به فحاصل الكلام انه تعالى بين ان الكافر عند البلاء لا يكون من الصابرين وعند الفوز بالنعمه لا يكون من الشاكرين ثم لما قرر ذلك قال الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والمراد منه ضد ما تقدم وقوله الا الذين صبروا فالمراد منه ان يكون عند الراحة والخير من الشاكرين ثم بين حالهم فقال لهم مغفرة والثاني الفوز بالثواب وهو المراد من قوله واجر كبير ومن وقف على التفصيل الذي ذكرناه علم ان هذا الكتاب الكريم كما انه معجز بحسب الفاظه فهو ايضا معجز بحسب معانيه

قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك ان يقولوا لولا انزل عليه كنز او جاء معه ملك انما انت نذير والله على كل شيء وكيل

اعلم ان هذا النوع نوع آخر من كلمات الكفار والله تعالى بين ان قلب الرسول ضاق بسببها ثم انه قواه واكده بالاكرام

المسئلة الاولى روى ابن عباس رض ان رؤساء مكة قالوا يا محمد اجعل لنا جبال مكة ذهبا ان كنت رسولا وقال آخرون ائتنا بالملائكة ليشهدوا بنبوتك فقال لا اقدر على ذلك فنزلت هذه الاية واختلفوا في المراد بقوله تارك بعض ما يوحى اليك قال ابن عباس قال المشركون للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ائتنا بكتاب ليس فيه شتم الهتنا حتى نتبعك ونؤمن بكتابك وقال الحسن طلبوا منه ان لا يذكر قوله ان الساعة آتية وقال بعضهم المراد نسبة الجهل والتقليد والاصرار على الباطل

المسئلة الثانية اجمع المسلمون على انه لا يجوز على الرسول ان يخون في الوحي والتنزيل وان يترك بعض ما اوحى الله اليه لان تجويزه يؤدي الى الشك في كل الشرائع والتكاليف وذلك يؤدي الى القدح في النبوة وايضا فالمقصود من الرسالة تبليغ تكاليف الله واحكامه فاذا لم يحصل الفائدة فقد خرجت هذه الرسالة عن ان تفيد فائدتها المطلوبة منها واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من قوله فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك شيئا آخر سوى انه عليه السلام فعل ذلك وللناس فيه وجوه الاول لا يمتنع ان يكون في معلوم الله تعالى انه انما يترك التقصير في اداء الوحي والتنزيل بسبب ان يرد عليه من الله تعالى امثال هذه التهديدات البليغة الثاني انهم كانوا لا يعتقدون بالقرآن ويتهاونون به فكان يضيق صدر رسول الله ان يلقي اليهم ما لا يقبلونه ويضحكون منه فهيجه الله لاداء الرسالة وطرح المبالاة بكلامهم الفاسدة وترك الالتفات الى استهزائهم والغرض منه التنبيه على انه ان ادى ذلك الوحي وقع في سخريتهم وسفاهتهم وان لم يؤد ذلك الوحي اليهم وقع في ترك الوحي وفي ايقاع الخيانة فيه فاذا لا بد من تحمل احد الضررين فتحمل ضرر سفاهتهم اسهل من تحمل ايقاع الخيانة في وحي الله تعالى فالغرض من ذكر الله تعالى هذا الكلام التنبيه على هذه الدقيقة ان الانسان اذا علم ان كل واحد من طرفي الفعل والترك يشتمل على ضرر عظيم ثم علم ان الضرر الناشئ من جانب الترك اعظم واقوى سهل عليه ذلك الفعل وخف فالمقصود من ذكر هذا الكلام ما ذكرناه فان قيل قوله فلعلك كلمة شك فما الفائدة فيها قلنا المراد منه الزجر والعرب تقول للرجل اذا ارادوا ابعاده عن امر لعلك تقدر ان تفعل كذا مع انه لا شك فيه ويقول لولده لعلك تقصر فيما امرتك ويريد توكيد الامر فمعناه لا تترك ما قوله وضائق به صدرك فالضائق بمعنى الضيق قال الواحدي الفرق بينهما ان الضائق يكون بضيق عارض غير لازم لان الرسول عليه الصلوة والسلام افسح الناس صدرا ومثله قولك زيد سيد جواد تريد السيادة والجود الثابتين المستقرين فاذا اردت الحدوث قلت سائد وجائد اما قوله لولا انزل عليه فالمعنى ضائق صدرك لاجل ان يقولوا لولا انزل عليه كنز فان قيل الكنز كيف ينزل قلنا المراد ما يكنز وجرت العادة ان يسمى المال الكثير بهذا الاسم فكان القوم قالوا ان كنت صادقا في انك رسول الاله الذي تصفه بالقدرة على كل شيء وانك عزيز عنده فهلا انزل عليك ما تستغني به وتغني احبابك من الكد والعناء وتستعين به على مهماتك وتعين انصارك فان كنت صادقا فهلا انزل الله معك ملكا يشهد لك على صدق قولك ويعينك على تحصيل مقصودك فتزول الشبهة في امرك فلما لم يفعل الهك ذلك فانت غير صادق فبين تعالى انه رسول منذر بالعقاب ومبشر بالثواب

انفع

ولا قدرة له على ايجاد هذه الاشياء والذي ارسله هو القادر على ذلك فان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولا اعتراض لاحد عليه في فعله وفي حكمه ومعنى قوله حفيظ اي يحفظ عليهم اعمالهم ويجازيهم بها ونظير هذه الاية قوله تعالى الذي ان شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات تجري من تحتها الانهار ويجعل لك قصورا وقوله وقالوا لن نؤمن لك الى قوله سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا

قوله تعالى ام يقولون افتريه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون

اعلم ان القوم لما طلبوا منه المعجز قال معجزي هو القرآن ولما حصل المعجز الواحد كان طلب الزيادة تعنتا وجهلا فقرر كونه معجزا بان تحداهم بالمعارضة وتقرير هذا الكلام قد تقدم بالاستقصاء في سورة البقرة وفي سورة يونس وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى الضمير في قوله افتريه عائد الى ما سبق من قوله يوحى اليك اي انهم قالوا ان هذا الذي يوحى اليك مفترى فقال لهم حتى ياتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله مثله بمعنى امثاله حملا على كل واحد من تلك السور ولا يبعد ايضا ان يكون المراد هو المجموع لان مجموع السور العشر شيء واحد

المسئلة الثانية قال ابن عباس رض هذه السورة التي وقع بها التحدي معينة وهي سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف والانفال والتوبة ويونس وهود قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات اشارة الى السور المتقدمة على هذه السورة واعلم ان فيه اشكالا لان هذه السورة مكية وبعض السور المتقدمة مدنية فكيف يمكن ان يكون المراد من هذه العشر السور التي ما نزلت عند هذا الكلام فالاولى ان يقال ان التحدي وقع بمطلق السور التي يظهر فيها قوة تركيب الكلام والتاليف ان التحدي بعشر سور لا بد وان يكون سابقا على التحدي بسورة واحدة وهي مثل ان يقول الرجل لغيره اكتب عشرة اسطر مثل ما اكتب فاذا ظهر عجزه عنه قال اقتصرت منك على سطر واحد مثله اذا عرفت هذا فنقول التحدي بالسورة الواحدة ورد في سورة البقرة وفي سورة يونس اما تقدم هذه السورة على سورة البقرة فظاهر لان هذه السورة مكية والبقرة مدنية واما في سورة يونس فالاشكال زائل ايضا لان كل واحد من هاتين السورتين مكية والدليل الذي ذكرناه يقتضي ان تكون سورة هود متقدمة في النزول على سورة يونس حتى يستقيم الكلام الذي ذكرناه

المسئلة الثالثة اختلف الناس في الوجه الذي لاجله كان القرآن معجزا فقال بعضهم هو الفصاحة وقال بعضهم هو الاسلوب وقال ثالث هو عدم التناقض وقال رابع هو اشتماله على العلوم الكثيرة وقال خامس هو الصرف وقال سادس هو اشتماله على الاخبار عن الغيوب والمختار عند الاكثرين انه معجز بسبب الفصاحة واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية لانه لو كان وجه الاعجاز هو كثرة العلوم والاخبار عن الغيوب والمختار عند الاكثرين انه معجزا وعدم التناقض لم يكن لقوله مفتريات معنى اما اذا كان وجه الاعجاز هو الفصاحة صح ذلك لان الفصاحة يظهر في الكلام سواء كان الكلام صدقا او كذبا وايضا لو كان الوجه في كونه معجزا هو الصرف لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب اوكد من دلالة الكلام العالي في الفصاحة ثم انه لما قرر وجه التحدي قال وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين والمراد منه ان كنتم صادقين في ادعاء كونه مفترى كما قال ام يقولون افتريه واعلم ان هذا الكلام يدل على انه لا بد في اثبات الدين من تقرير الدلائل والبراهين وذلك لانه تعالى لما اورد في اثبات نبوة محمد عليه الصلوة والسلام هذه الدلائل وعد الحجة ولولا ان الدين لا يتم الا بالدليل والا لم يكن في ذكره فائدة

قوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا اعلم ان الاية المتقدمة اشتملت على خطابين احدهما خطاب الرسول وهو قوله قل فاتوا بعشر سور والثاني وهو خطاب الكفار وهو قوله وادعوا من استطعتم من دون الله فلما اتبعه بقوله فان لم يستجيبوا في المعارضة لتعذرها عليهم واحتمل من يدعونه من دون الله لم يستجيبوا فلهذا السبب اختلف المفسرون على قولين فمنهم من يقول هذا خطاب للرسول وللمؤمنين والمراد ان الكفار ان لم يستجيبوا لكم في الاتيان بالمعارضة فاعلموا انما انزل بعلم الله والمعنى فاثبتوا على العلم الذي انتم عليه وازدادوا يقينا وثبات قدم على انه منزل من عند الله ومعنى فهل انتم مسلمون اي فهل انتم مخلصون ومنهم من قال فيه اضمار والتقدير فقولوا ايها المسلمون للكفار اعلموا انما انزل بعلم الله والقول الثاني ان هذا الخطاب مع الكفار والمعنى ان الذين تدعونهم من دون الله اذا لم يستجيبوا لكم ايها الكفار في الاعانة على المعارضة فاعلموا ايها الكفار ان هذا القرآن انما انزل بعلم الله فهل انتم مسلمون بعد لزوم الحجة عليكم والقائلون بهذا القول قالوا هذا اولى من الاول لانكم في القول الاول احتجتم الى ان حملتم قوله فاعلموا على الامر بالثبات او على اضمار القول وعلى هذا الاحتمال لا حاجة فيه الى الاضمار فكان هذا اولى وايضا فعود الضمير الى اقرب المذكورين واجب واقرب المذكورين في هذه الاية هو هذا الاحتمال الثاني والثالث ان الخطاب الاول كان مع الرسول وحده بقوله فاتوا بعشر سور والخطاب الذي كان مع جماعة فكان حمله على هذا الذي قلنا اولى وفي الاية سؤالات السوال الاول ما الشيء الذي لم يستجيبوا فيه الجواب المعنى فان لم يستجيبوا لمعارضة القرآن وقال بعضهم فان لم يستجيبوا لكم في جملة الايمان وهو بعيد السوال الثاني من المشار اليه بقوله لكم والجواب ان حملنا قوله فان لم يستجيبوا لكم على المؤمنين فذلك ظاهر وان حملناه على الرسول ففيه جوابان الاول المراد فان لم يستجيبوا لك وللمؤمنين لان الرسول والمؤمنين كانوا يتحدونهم وقال في موضع آخر فان لم يستجيبوا لك فاعلم والثاني يجوز ان يكون الجمع للتعظيم للرسول عليه السلام السوال الثالث ما وجه التعلق بين الشرط المذكور في هذه الاية وبين ما قبلها من الجزاء الجواب ان القوم ادعوا كون القرآن مفترى على الله فقال لو كان مفترى على الله لوجب ان يقدر الخلق على مثله ولما لم يقدروا عليه ثبت انه من عند الله فقوله انما انزل بعلم الله كناية عن كونه من عند الله ومن قبله كما يقول الحاكم هذا الحكم جرى بعلمي السوال الرابع اي تعلق بقوله لا اله الا هو بعجزهم عن المعارضة الجواب فيه وجوه الاول انه تعالى لما امر محمدا عليه الصلوة والسلام حتى يطلب من الكفار ان يستعينوا بالاصنام في تحقيق المعارضة ثم ظهر عجزهم عنها فحينئذ ظهر انها لا تنفع ولا تضر في شيء من المطالب ومتى كان الامر كذلك فقد بطل القول باثبات كونهم آلهة فصار عجز القوم عن المعارضة بعد الاستعانة بالاصنام مبطلا لالهية الاصنام ودليلا على نبوة محمد عليه الصلوة والسلام فكان قوله وان لا اله الا هو اشارة الى ما ظهر من فساد القول بالالهية الاصنام الثاني انه ثبت في علم الاصول ان القول بنفي الشريك عن الله تعالى من المسائل

التي يمكن اثباتها بقول الرسول هي علم ان محمدا صادق في دعوى الرسالة ثم انه كان مخبرا عن انه لا اله الا هو فثبت كونه محقا في دعوى النبوة ثبت بقوله انه لا اله الا الله ثم انه تعالى ذكر قوله
الا هو جار مجرى التهديد كانه قيل لما ثبت بهذا الدليل كون محمد عليه الصلوة والسلم صادقا في دعوى الرسالة وعلمتم انه لا اله الا الله فكونوا خائفين من قهره وعذابه
واتركوا الاصرار على الكفر واقبلوا الاسلام ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة عند ذكر التحدي فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين واما قوله فهل انتم مسلمون فان قلنا انه خطاب مع المؤمنين كان معناه الترغيب في زيادة الاخلاص وان قلنا انه خطاب مع الكفار كان معناه الترغيب في اصل الاسلام
قوله تعالى من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون ○ اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا
فيها وباطل ما كانوا يعملون ○ افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة اولئك يؤمنون به ومن
يكفر به من الاحزاب فالنار موعده فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك ولكن اكثر الناس لا يؤمنون ○ اعلم ان الكفار كانوا ينازعون محمدا عليه الصلوة و
السلم في اكثر الاحوال وكانوا يظهرون من انفسهم ان محمدا مبطل ونحن محقون وانما بالغ في منازعتنا لتحقيق الحق وابطال الباطل وكانوا كاذبين فيه بل كان غرضهم محض الحسد والاستنكاف
من المتابعة فانزل الله هذه الآية لتقرير هذا المعنى ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من
نصيب وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في الآية قولين الاول انها مختصة بالكفار لان قوله من كان يريد الحيوة الدنيا يندرج فيه المؤمن والكافر والصديق والزنديق لان
كل احد يريد التمتع بلذات الدنيا والانتفاع بالخيرات التي بها وشهواتها الا ان آخر الآية يدل على ان المراد من هذا العام الخاص وهو الكافر لان قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم في
الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون لا يليق الا بالكفار فصار تقدير الآية من كان يريد الحيوة الدنيا فقط اي يكون ارادته مقصورة على حب الدنيا و
زينتها ولم يكن طالبا لسعادة الآخرة كان حكمه كذا وكذا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد منكروا البعث فانهم ينكرون الآخرة ولا يرغبون الا في سعادات
الدنيا وهذا قول الاصم وكلامه ظاهر والقول الثاني ان الآية نزلت في المنافقين الذين كانوا يطلبون بغزوهم مع رسول الله الغنائم من دون ان يؤمنوا بالآخرة و
ثوابها والقول الثالث ان المراد اليهود والنصارى وهو منقول عن انس والقول الرابع هو الذي اختاره القاضي ان المراد من كان يريد بعمل الخير الحيوة الدنيا وزينتها وعمل
الخير قسمان العبادات وايصال المنفعة الى الحيوان ويدخل في هذا القسم الثاني البر وصلة الرحم والصدقة وبناء القناطر وتسوية الطرق والسعي في دفع الشرور واجراء
الانهار فهذه الاشياء اذا اتى بها الكافر لاجل الثناء في الدنيا فان بسببها يصل الخيرات والمنافع الى المحتاجين فكلها تكون من اعمال الخير فلا جرم هذه الاعمال يكون ثوابها
سواء صدرت عن الكافر او عن المسلم واما العبادات فانما تكون طاعات بنيات مخصوصة فاذا لم يأت بتلك النية وانما اتى فاعلها بها على طلب زينة الدنيا وتحصيل الرياء
والسمعة فيها صار وجودها كعدمها فلا تكون من باب الطاعات واذا عرفت هذا فقوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها المراد منه الطاعات التي يصح صدورها
من الكافر القول الثاني وهو ان تجرى الآية على ظاهرها في العموم ويقول انه يندرج فيه المؤمن الذي يأتي بالطاعات على سبيل الرياء والسمعة ويندرج فيه الكافر
الذي هذا صفته وهذا القول مشكل لان قوله اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار لا يليق بالمؤمن الا اذا قلنا المراد اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار بسبب
هذه الاعمال الفاسدة والافعال الباطلة المقرونة بالرياء ثم ان القائلين بهذا القول ذكروا اخبارا كثيرة في هذا الباب روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال تعوذوا بالله من جب الحزن قيل وما جب الحزن قال عليه السلم واد في جهنم يلقى فيه القراء المراؤن وقال عليه السلم اشد الناس عذابا يوم القيمة من يرى الناس ان فيه خيرا ولا خير فيه
وعن ابي هريرة رض عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اذا كان يوم القيمة يدعى برجل جاء مع القرآن فيقال له ما عملت فيه فيقول يا رب قمت فيه آناء الليل
والنهار فيقول الله كذبت اردت ان يقال فلان قارئ وقد قيل ذلك ويؤتى بصاحب المال فيقول الله الم اوسع عليك فماذا عملت فيه فيقول وصلت الرحم وتصدقت فيقول
الله كذبت بل اردت ان يقال فلان جواد وقد قيل ذلك قال ابو هريرة ثم ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ركبتي وقال يا ابا هريرة اولئك الثلثة اول خلق تسعر بهم النار
يوم القيمة وروي ان ابا هريرة ذكر هذا الحديث عند معاوية قال الراوي فبكى حتى ظننا انه هالك ثم افاق فقال صدق الله ورسوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف
اليهم اعمالهم المسئلة الثانية المراد من توفيه اجور تلك الاعمال هو ان كل ما يستحقون بها من الثواب فانه يصل اليهم حال كونهم في دار الدنيا فاذا خرجوا من دار الدنيا لم يبق معهم
تلك الاعمال اثر من الخيرات بل ليس لهم منها الا النار واعلم ان العقل يدل عليه قطعا وذلك ان من اتى بالاعمال لاجل طلب البقاء في الدنيا ولاجل الدنيا فذلك لاجل انه غلب
على قلبه حب الدنيا ولم يحصل في قلبه حب الآخرة اذ لو عرف حقيقة الآخرة وما فيها من السعادات لامتنع ان يأتي بالخيرات لاجل الدنيا وينسى امر الآخرة فثبت ان الآتي باعمال البر
لاجل الدنيا لا بد ان يكون عظيم الرغبة في الدنيا عديم الطلب للآخرة ومن كان كذلك فاذا مات كان يفوته جميع منافع الدنيا ويبقى عاجزا عن وصولها اليه عاجزا عن تحصيلها
ومن احب شيئا ثم حيل بينه وبين المطلوب فانه لا بد وان يشتعل في قلبه نيران الحسرات فثبت بهذا البرهان العقلي ان كل من اتى بالاعمال لطلب الاحوال الدنيوية فانه يجد تلك
المنفعة الدنيوية اللائقة بتلك الاعمال ثم اذا مات فانه لا يحصل منه الا النار ويصير ذلك العمل في الدار الآخرة محبطا باطلا عديم الاثر والله اعلم قوله تعالى افمن كان
الى قوله لا يؤمنون اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها ظاهر والتقدير افمن كان على بينة من ربه كمن يريد الحيوة الدنيا وزينتها وليس لهم في الآخرة الا النار الا انه حذف الجواب
لظهوره ومثله في القرآن كثير كقوله افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله يضل من يشاء وقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين

لا يعلمون

لا يعلمون واعلم ان اول هذه الآية مشتمل على الفاظ اربعة وكل واحد منها مجمل فالاول ان هذا الذي وصفه الله بانه على بينة من هو والثاني انه ما المراد بهذه البينة والثالث ان المراد بقوله
يتلوه القرآة او كونه حاصلا عقيب غيره والرابع ان هذا الشاهد ما هو فهذه الالفاظ الاربعة مجملة فلهذا كثر اختلاف المفسرين في هذه الآية اما الاول فقال قوم المراد ان هذا الذي
وصفه الله بانه على بينة من ربه من هو فقيل المراد به النبي صلى الله عليه والسلم وقيل المراد من آمن من اليهود كعبد الله بن سلام وغيره وهو الاظهر لقوله تعالى في آخر الآية
اولئك يؤمنون به وهذا صيغة جمع فلا يجوز رجوعه الى محمد عليه الصلوة والسلم والمراد بالبينة البرهان الذي عرف به صحة الدين الحق والضمير في يتلوه يرجع الى معنى البينة
وهو البيان والبرهان والمراد بالشاهد القرآن ومنه اي من الله ومن قبله كتاب موسى اي ويتلو ذلك البرهان كتاب موسى تابعا للقرآن ليس في الوجود بل في دلالته على
المطلوب واماما نصب على الحال فالحاصل انه يقول اجتمع في تقرير صحة هذا الدين امور ثلثة اولها دلالة البينات العقلية على صحته وثانيها شهادة القرآن بصحته وثالثها
شهادة التورية بصحته فعند اجتماع هذه الامور الثلثة لا يبقى في صحته ولا ارتياب فهذا القول احسن الاقاويل في هذه الآية واقربها الى مطابقة اللفظ وفيها اقوال اخرى
والقول الاول ان الذي وصفه بانه على بينة من ربه هو محمد عليه الصلوة والسلم والبينة هو القرآن والمراد بقوله يتلوه التلاوة بمعنى القراءة وعلى هذا التقدير ذكروا في
تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبريل عم يقرأ القرآن على محمد عليه الصلوة والسلم والثاني ان ذلك الشاهد هو لسان محمد عليه السلم وهو قول الحسن ورواية محمد بن الحنفية رضي الله عنهما
قال قلت لابي انت التالي قال وما معنى التالي قلت شاهد منه قال وددت انه هو ولكنه لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولما كان الانسان انما يقرأ القرآن ويتلوه
بلسانه لا جرم جعل اللسان تاليا على سبيل المجاز كما يقال عين باصرة واذن سامعة ولسان ناطق والثالث ان المراد علي بن ابي طالب عليه السلم والمعنى انه يتلو تلك البينة و
قوله منه اي هذا الشاهد من محمد عليه الصلوة والسلم وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد عليه السلم والرابع ان لا يكون المراد بقوله يتلوه القرآة
بل حصول هذا الشاهد عقيب تلك البينة وعلى هذا الوجه قالوا ان المراد ان صورة النبي عليه الصلوة والسلم ووجهه ومخايله كل ذلك يشهد بصدقه لان من نظر اليه بعقله
علم انه ليس بمجنون ولا كاهن ولا ساحر ولا كذاب والمراد بكون هذا الشاهد منه كون هذه الاحوال متعلقة بذات النبي عليه السلم القول الثاني ان الذي وصفه بانه على بينة
هم المؤمنون وهم اصحاب النبي والمراد بالبينة القرآن ويتلوه اي ويتلو الكتاب الذي هو الحجة ويعقبه شاهد من الله وعلى هذا القول اختلفوا في ذلك الشاهد فقال بعضهم
انه محمد عليه الصلوة والسلم وقال آخرون بل ذلك الشاهد هو كون القرآن واقعا على وجه يعرف كل من نظر فيه بانه معجز وذلك الوجه هو اشتماله على الفصاحة التامة والبلاغة
الكاملة وكونه بحيث لا يقدر البشر على الاتيان بمثله وقوله شاهد منه اي من تلك البينة لان احوال القرآن وصفاته من القرآن متعلقة به وثالثها قول الفراء ويتلوه شاهد
منه يعني الانجيل يتلو القرآن وان كان قد انزل قبله والمعنى انه يتلوه في التصديق وتقريره ان الله تعالى ذكر محمدا في الانجيل وامر بالايمان به واعلم ان هذا القول
كان محتملين الا ان القول الاول اقوى واتم واعلم انه تعالى وصف كتاب موسى بانه اماما ورحمة ومعنى كونه اماما انه كان مقتدى العالمين واماما لهم يرجعون اليه في
معرفة الدين والشرايع واما كونه رحمة فانه يهدي الى الحق في الدنيا والدين وذلك سبب لحصول الرحمة فلهذا اطلق اسم السبب على المسبب ثم قال تعالى اولئك يؤمنون به والمعنى ان
الذين وصفهم الله بانهم على بينة من ربهم في صحة هذا الدين يؤمنون به واعلم ان المطالب على قسمين منها ما يعلم صحتها بالبديهة ومنها ما يحتاج في تحصيل العلم بها الى طلب واجتهاد و
هذا القسم الثاني على قسمين لان طريق تحصيل المعارف اما الحجة واما البرهان المستنبط بالعقل واما المستفادة بالوحي والالهام فهذان الطريقان هما اللذان يمكن الرجوع
اليهما في تعريف المجهولات فاذا اجتمعا واعتضد كل واحد منهما بالآخر بلغ الغاية في القوة والوثوق ثم ان في انبياء الله كثرة فاذا توافقت كلمات الانبياء على صحته وكان
البرهان اليقيني قائما على صحته فهذه المرتبة قد بلغت في القوة الى حيث لا يمكن الزيادة عليها فقوله افمن كان على بينة من ربه المراد بالبينة الدلالة العقلية اليقينية وقوله
يتلوه شاهد منه اشارة الى الوحي الذي حصل لمحمد عليه الصلوة والسلم ومن قبله كتاب موسى اشارة الى الوحي الذي حصل لموسى عليه السلم وعند اجتماع هذه الثلثة قد بلغ هذا
اليقين في القوة والظهور والجلال الى حيث لا يمكن الزيادة عليه ثم قال تعالى ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده والمراد من الاحزاب اصناف الكفار فيدخل فيهم اليهود
والنصارى والمجوس روى سعيد بن جبير عن ابي موسى ان النبي عليه الصلوة والسلم قال لا يسمع بي يهودي ولا نصراني فلا يؤمن بي الا كان من اهل النار قال ابو موسى فقلت في نفسي
ان النبي لا يقول مثل هذا الا عن القرآن فوجدت الله تعالى يقول ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده وقال بعضهم لما دلت الآية على ان من يكفر به فالنار موعده دلت على ان من لم يكفر به لم تكن
النار موعده ثم قال تعالى فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك وفيه قولان الاول فلا تك في مرية من صحة هذا الدين ومن كون القرآن نازلا من عند الله وكان متعلقا بما تقدم من
قوله تعالى ام يقولون افتريه والثاني فلا تك في مرية من ان موعد الكفار النار وقرئ مرية بضم الميم ثم قال ولكن اكثر الناس لا يؤمنون والمقصود لما ظهر الحق ظهورا في الغاية
قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا اولئك يعرضون على ربهم ويقول الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ○ اعلم ان الكفار كانت لهم عادات كثيرة وطرق مختلفة فمنها شدة حرصهم على الدنيا و
رغبتهم في تحصيلها وقد ابطل الله هذه الطريقة بقوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها الى آخر الآية ومنها انهم كانوا ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ويقدحون
في معجزاته وقد ابطل الله ذلك بقوله افمن كان على بينة من ربه ومنها انهم كانوا يزعمون في الاصنام انها تشفع لهم عند الله وقد ابطل الله ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الكلام
افتراء على الله فلما بين وعيد المفترين على الله فقد دخل فيه هذا الكلام واعلم ان قوله ومن اظلم من كذا انما يورد في معرض المبالغة وفيه دلالة على ان الافتراء على الله اعظم

انواع الظلم ثم انه تعالى بين وعيد هؤلاء بقوله اولئك يعرضون على ربهم وما وصفهم بذلك لانهم يختصون بهذا العرض لان العرض عام في كل العباد كما قال وعرضوا على ربك صفا والمراد
انهم يعرضون فيفتضحون بان يقول الاشهاد عند عرضهم هؤلاء الذين كذبوا على ربهم فيحصل لهم من الخزي والنكال ما لا مزيد عليه وفيه سؤالات السؤال الاول اذا لم يجز ان يكون الله تعالى
في مكان فكيف قال يعرضون على ربهم والجواب انهم يعرضون على الاماكن المعدة للحساب والسؤال ويجوز ان يكون ذلك عرضا على من شاء من الانبياء والمؤمنين
السؤال الثاني من الاشهاد الذين اضيف اليهم هذا القول الجواب قال مجاهد هم الملائكة الذين كانوا يحفظون اعمالهم عليهم في الدنيا وقال قتادة ومقاتل الاشهاد الناس
كما يقال على رؤس الاشهاد يعني على رؤس الناس وقال اخرون هم الانبياء كما قال تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين والفائدة في اعتبار قول الاشهاد المبالغة في
اظهار الفضيحة السؤال الثالث الاشهاد جمع فما واحده الجواب يجوز ان يكون شاهد مثل صاحب واصحاب وناصر وانصار ويجوز ان يكون جمع شهيد مثل شريف واشراف
قال ابو علي الفارسي وهذا كانه ارجح لان ما جاء من ذلك في التنزيل جاء على فعيل كقوله ويكون الرسول عليكم شهيدا وجئنا بك شهيدا ثم لما اخبر عن حالهم في عقاب القيمة اخبر
عن حالهم في الحال فقال الا لعنة الله على الظالمين وبين انهم في الحال ملعونون عند الله ثم ذكر من صفتهم انهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا يعني كما انهم ظلموا انفسهم بالتزام
الكفر والضلال فقد اضافوا اليه المنع من الدين الحق والقاء الشبهات وتعويج الدلائل المستقيمة لانه تعالى لا يقال في العاصي انه يبغي عوجا يعني كما انهم ظلموا انفسهم بالتزام الكفر والضلال
فقد اضافوا اليه المنع من الدين الحق والقاء الشبهات وتعويج الدلائل المستقيمة انما يقال ذلك فيمن يعرف كيفية الاستقامة وكيفية العوج بسبب القاء الشبهات وتقرير الضلالات
ثم قال وهم بالاخرة هم كافرون قال الزجاج ذكر كلمة هم مرتين على جهة التوكيد لشانهم في الكفر قوله تعالى اولئك لم يكونوا معجزين في الارض وما كان لهم من دون الله
من اولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ۝ اولئك الذين خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون ۝ لا جرم
انهم في الاخرة هم الاخسرون ۝ اعلم انه تعالى وصف هؤلاء الكفار المنكرين الجاحدين بصفات كثيرة في معرض الذم فالصفة الاولى كونهم مفترين على الله وهي قوله
ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا فالصفة الثانية انهم يعرضون على الله في موقف الذل والهوان والخزي والخذلان وهو قوله اولئك يعرضون على ربهم فالصفة الثالثة
كونهم ملعونين من عند الله وهي قوله الا لعنة الله على الظالمين فالصفة الرابعة كونهم صادين عن سبيل الله فالصفة الخامسة سعيهم في القاء الشبهات وتعويج الدلائل
وهي قوله ويبغونها عوجا فالصفة السادسة كونهم كافرين وهي قوله وهم بالاخرة هم كافرون فالصفة السابعة كونهم عاجزين عن الفرار من عذاب الله وهي قوله
اولئك لم يكونوا معجزين في الارض قال الواحدي معنى الاعجاز المنع من تحصيل المراد يقال اعجزني فلان اي منعني عن مرادي ومعنى معجزين في الارض اي لا يمكنهم ان يهربوا
من عذابنا فان هرب العبد من عذاب الله محال لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ولا تتفاوت قدرته بالبعد والقرب والقوة والضعف فالصفة الثامنة انه
ليس لهم اولياء يدفعون عذاب الله عنهم والمراد منه الرد عليهم في وصفهم الاصنام انها شفعاؤنا عند الله والمقصود انه قوله اولئك لم يكونوا معجزين في الارض دل على
ان لا قدرة لهم على الفرار وما كان لهم من دون الله من اولياء على ان احدا لا يقدر على تخليصهم من ذلك العذاب فجمع تعالى بين ما يرجع اليهم وبين ما يرجع الى غيرهم وبين بذلك انقطاع
حيلهم في الخلاص من عذاب الدنيا ومن عذاب الاخرة ثم اختلفوا فقال قوم المراد ان عدم نزول العذاب ليس لاجل انهم قدروا على منع الله من انزال العذاب ولا لاجل ان لهم ناصرا
يمنع ذلك العذاب عنهم بل انما حصل ذلك الاهمال لانه تعالى امهلهم كي يتوبوا فيزولوا عن كفرهم فاذا ابوا الا الثبات عليه فلا بد من مضاعفة العذاب في الاخرة قال بعضهم بل
المراد لم يكونوا معجزين لله تعالى عما يريد انزاله عليهم من العذاب في الاخرة او في الدنيا ولا يجدون وليا ينصرهم ويدفع ذلك عنهم فالصفة التاسعة قوله تعالى يضاعف لهم العذاب قيل
سبب تضعيف العذاب في حقهم انهم كفروا بالله وكفروا بالبعث والنشور فكفرهم بالمبدا والمعاد صار سببا لتضعيف العذاب والاصوب ان يقال انهم مع ضلالهم سعوا
في الابطال والاضلال ومنع الناس عن الدين الحق فلهذا المعنى حصل هذا التضعيف فالصفة العاشرة قوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد ما هم عليه
في الدنيا من صمم القلب وعمى النفس واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يخلق في المكلف ما يمنعه من الايمان روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه تعالى منع الكافرين من الايمان في الدنيا
وفي الاخرة اما في الدنيا ففي قوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون واما في الاخرة ففي قوله يدعون الى السجود فلا يستطيعون وحاصل الكلام في هذا الاستدلال انه
تعالى اخبر عنهم انهم لا يستطيعون السمع فاما ان يكون المراد انهم ما كانوا يستطيعون سمع الاصوات والحروف فوجب حمل اللفظ على الثاني اجاب الجبائي عنه بان السمع اما ان
يكون عبارة عن الحاسة المخصوصة او عن معنى يخلقه الله تعالى في صماخ الاذن وكلاهما لا يقدر العبد عليه لانه لو اجتهد ان يفعل ذلك او تركه لتعذر عليه واذا ثبت هذا كان
الاستطاعة فيه محالا واذا كان اثباتها محالا كان نفي الاستطاعة عنها هو الحق فثبت ان ظاهر الاية لا يقدح في قولنا ثم قال المراد في قوله ما كانوا يستطيعون السمع استثقالهم له
ونفورهم عنه كما يقول القائل هذا الكلام لا استطيع ان اسمعه وهذا مما تمجه اسماعي وذكر الجبائي عذرا اخر فقال انه تعالى نفى ان يكون لهم اولياء وانكر ان الاصنام تنصرهم بنفي كونهم
اولياء بقوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون فكيف يصلحون للولاية والجواب اما حمل الاية على انه لا قدرة لهم على خلق الحاسة وعلى خلق المعنى فيها فباطل لان هذه الاية
وردت في معرض الوعيد فلا بد وان يكون ذلك معنى مختصا بهم والمعنى الذي ذكروه حاصل في الملائكة والانبياء فكيف يمكن حمل اللفظ عليه واما قوله ان ذلك محمول على انهم كانوا
يستثقلون سماع كلام الله ورسوله وابصار صورته فالجواب انه تعالى نفي الاستطاعة فحمله على معنى اخر خلاف الظاهر وايضا فان حصول ذلك الاستثقال هل يمنع من الفهم والوقوف
على الغرض ام لم يمنع فان منع فهو المقصود واذا لم يمنع منه فكان ذلك شيئا اخرجا عن المعاني المعتبرة في الفهم والادراك ولا يختلف احوال العاقل في العلم والمعرفة بسببه وكيف يمكن جعله

العرض

العرض وايضا قد بينا مرارا كثيرة في هذا الكتاب ان حصول الفعل مع قيام الصارف محال فلما بين الله تعالى كون هذا المعنى صارفا عن قبول الدين الحق وبين انه حصل حصولا على سبيل
بحيث لا يزول البتة في ذلك الوقت كان المكلف في ذلك الوقت ممنوعا عن الايمان فيحصل المطلوب والله اعلم واما قوله بانا نجعل هذه الصفة من صفات الاوثان فبعيد لانه تعالى
قال يضاعف لهم العذاب ثم قال ما كانوا يستطيعون السمع فوجب ان يكون الضمير في هذه المتاخرة عائدا الى عين ما عاد اليه الضمير المذكور في الاية الاولى والله اعلم اما قوله
وما كانوا يبصرون فقيل المراد منه البصر وقيل المراد منه انهم عدلوا عن ابصار ما يكون حجة لهم الصفة الحادية عشرة قوله اولئك الذين خسروا
انفسهم ومعناه انهم اشتروا عبادة الالهة بعبادة الله فكان هذا الخسران اعظم وجوه الخسرانات الصفة الثانية عشرة قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون والمعنى انه من باع الدين
بالدنيا فقد خسر لانه اعطى الشريف ورضي باخذ الخسيس وهذا عين الخسران ثم في العاقبة فهذا الخسيس يضيع ويهلك ولا يبقى منه اثر وهو المراد بقوله وضل عنهم ما كانوا يفترون
الصفة الثالثة عشرة قوله لا جرم انهم في الاخرة هم الاخسرون وتقريره ما تقدم انه لما اعطى الشريف الرفيع ورضي بالدون الخسيس فقد خسر في التجارة ثم لما كان الخسيس بحيث لا بد
لا بد ان يهلك ويفنى انقلبت تلك التجارة الى النهاية في صفة الخسران فلاجل هذا قال لا جرم انهم في الاخرة هم الاخسرون وقوله لا جرم قال الفراء انها بمنزلة قولنا لا بد ولا محالة
ثم كثر استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا تقول العرب لا جرم انك محسن على معنى حقا انك محسن واما النحويون فلهم فيه وجوه الاول لا حرف نفي وجرم اي قطع فاذا قلنا لا جرم
معناه انه لا قطع قاطع عنهم في الاخرة هم الاخسرون الثاني قال الزجاج ان كلمة لا نفي لما ظنوا انه ينفعهم وجرم معناه كسب ذلك الفعل والمعنى لا ينفعهم ذلك وكسب ذلك الفعل لهم
الخسران في الدنيا والاخرة وذكرنا جرم بمعنى كسب في تفسير قوله لا يجرمنكم شنان قوم قال الازهري وهذا من احسن ما قيل في هذا الباب قال سيبويه والاخفش لا رد على اهل الكفر
كما ذكرناه وجرم معناه حق وصح التاويل انه حق كفرهم ووقوع العذاب والخسران بهم فاحتج سيبويه بقول الشاعر ۝ ولقد طعنت ابا عيينة طعنة ۝ جرمت فزارة بعدها
ان يغضبوا ۝ اراد الطعنة فزارة ان يغضبوا والله اعلم قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات واخبتوا الى ربهم اولئك اصحاب الجنة هم فيها
خالدون ۝ مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون ۝ واعلم انه تعالى لما ذكر عقوبة الكافرين وخسرانهم
اتبعه بذكر احوال المؤمنين والاخبات الخضوع وهو ماخوذ من الخبت وهو الارض المطمئنة وخبت ذكره اي خفي فقوله اخبت اي دخل في الخبت كما يقال انجد
الى نجد واتهم الى تهامة ومنه المخبت من الناس اخبت الى ربه اي اطمان اليه ولفظ الاخبات يتعدى بالى وباللام فاذا قلنا اخبت فلان الى كذا معناه اطمان اليه واذا قلنا
اخبت له فمعناه خشع له اذا عرفت هذا فنقول قوله ان الذين امنوا اشارة الى الايمان وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى جميع الاعمال الصالحة وقوله واخبتوا اشارة الى ان هذه الاعمال
لا تنفع في الاخرة الا مع الاحوال القلبية ثم ان فسرنا الاخبات بالطمانينة كان المراد انهم يعبدون الله وكانت قلوبهم عند اداء العبادات مطمئنة بذكر الله فارغة عن الالتفات الى
ما سوى الله ويقال ان قلوبهم صارت مطمئنة الى صدق الله تعالى في كل ما وعدهم من الثواب والعقاب وان فسرنا الاخبات بالخشوع كان معناه انهم ياتون بالاعمال الصالحة
خائفين وجلين من ان يكونوا اتوا بها مع وجه الخلل والتقصير ثم بين ان من حصل له هذه الصفات الثلث فهم اصحاب الجنة ويحصل لهم ايضا الخلود في الجنة ۝
قوله تعالى مثل الفريقين الى قوله تذكرون اعلم انه تعالى لما ذكر الفريقين ذكر فيهما مثالا مطابقا ثم اختلفوا فقيل انه راجع الى من ذكرهم اخرا من المومنين والكافرين
من قبل وقال اخرون بل راجع الى قوله افمن كان على بينة من ربه ثم ذكر من بعده الكافرين ووصفهم بانهم لا يستطيعون السمع ولا يبصرون فالاعمى والبصير الذين وصفهم الله
بانه على بينة من ربه واعلم ان وجه التشبيه هو انه تعالى خلق الانسان مركبا من الجسد ومن الجوهر الروحاني وكان الجسد مصرا فلذلك حصل لجوهر الروح بصر وسمع وكان الجسد اذا
كان اعمى واصم بقي متحيرا لا يهتدي الى شيء من المصالح بل يكون كالتائه في محض الظلمات لا يبصر نورا يهتدي به ولا يسمع صوتا ينتفع به فكذلك الجاهل الضال المضل يكون اعمى
القلب فيبقى في ظلمات الضلالات حائرا تائها ثم قال تعالى افلا تذكرون ونبهنا به على انه يمكنه علاج هذا العمى وهذا الصمم واذا كان العلاج ممكنا والضرر الحاصل من حصول هذا
العمى وهذا الصمم شديدا وجب على العاقل ان يسعى في ذلك العلاج بقدر الامكان والله اعلم واعلم انه قد جرت العادة بانه تعالى اذا اورد على الكفار انواع الدلائل اتبعها
بالقصص ليصير ذكرها مؤكدا لتلك الدلائل على ما قررنا هذا المعنى في مواضع كثيرة وفي هذه السورة ذكر انواعا من القصص القصة الاولى قصة نوح عليه السلام قوله تعالى
ولقد ارسلنا نوحا الى قومه اني لكم نذير مبين ۝ ان لا تعبدوا الا الله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم ۝ فقال الملا الذين كفروا من قومه ما نريك الا
بشرا مثلنا وما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الراي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين ۝ اعلم انه تعالى بدا بذكر هذه القصة في سورة
فيهما مثالا مطابقا ثم اختلفوا فقيل انه راجع الى من ذكرهم اخرا من المومنين من قبل وقال الاخرون بل راجع الى قوله افمن كان على بينة من ربه ثم ذكر من بعد الكافرين و
وصفهم بانهم لا يستطيعون السمع ولا يبصرون بالاعمى والبصير الذين وصفهم الله بانه على بينة من ربه واعلم ان وجه التشبيه هو انه تعالى خلق الانسان مركبا من الجسد
والروح وكان للجسد بصر فلذلك حصل لجوهر الروح بصر وسمع وكان الجسد اذا كان اعمى واصم بقي متحيرا لا يهتدي الى شيء من المصالح بل يكون كالتائه في محض الظلمات
لا يبصر نورا يهتدي به ولا يسمع صوتا ينتفع به فكذلك الجاهل الضال المضل يكون اعمى القلب فيبقى في ظلمات الضلالات حائرا تائها ثم قال تعالى افلا تذكرون منبها على
انه يمكنه علاج هذا العمى وهذا الصمم واذا كان العلاج ممكنا والضرر الحاصل من حصول هذا العمى وهذا الصمم شديدا وجب على العاقل ان يسعى في ذلك العلاج بقدر الامكان
يونس وقد اعادها في هذه السورة ايضا لما فيها من زوائد الفوائد وبدائع الحكم وفيه مسائل المسالة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو والكسائي اني بفتح الالف والمعنى

نوحا الى قومه انى لكم نذير ومعناه ارسلناه ملتبسا بهذا الكلام وهو قوله انى لكم نذير مبين بالكسر فلما اتصل به حرف الجر وهو الباء فتح كما فتح في كان واما سائر القراء فقرؤا انى بالكسر على معنى قال انى
نذير مبين المسألة الثانية قال بعضهم المراد من النذير كونه مهددا للعصاة بالعقاب ومن المبين كونه مبينا ما اعد الله للمطيعين من الثواب والاولى ان يكون المعنى انه نذير للعصاة من
العقاب وانه مبين بمعنى انه بين ذلك الانذار على الطريق الاكمل والبيان الاقوى والاظهر ثم بين تعالى ان ذلك الانذار انما حصل في النهي عن عبادة غير الله وفي الامر بعبادة الله
لان قوله الا تعبدوا الا الله استثناء من النهي وهو يوجب نفي غير المستثنى واعلم ان تقدير الاية كانه قال تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه بهذا الكلام وهو قوله انى لكم نذير مبين ثم
قال الا تعبدوا الا الله فقوله الا تعبدوا الا الله بدل من قوله انى لكم نذير ثم انه اكد ذلك بقوله انى اخاف عليكم عذاب يوم اليم والمعنى انه لما حصل الالم العظيم في ذلك اليوم اسند
ذلك الالم الى اليوم كقولهم نهارك صائم وليلك قائم قوله تعالى فقال الملأ الذين كفروا الى قوله كاذبين واعلم ان الله تعالى لما حكى عن نوح انه دعا قومه الى عبادة الله تعالى حكى عنهم انهم
طعنوا في نبوته بثلاثة انواع من الشبهات فالشبهة الاولى انه بشر مثلهم والتفاوت الحاصل من احاد البشر يمتنع انتهاؤه الى حيث يصير الواحد منهم واجب الطاعة لجميع العالمين
الشبهة الثانية انه ما اتبعه الا الاراذل كالحائك والصانع الخسيس وقالوا لو كنت صادقا لاتبعك الاكياس والاشراف منهم ونظيره قوله تعالى في سورة الشعراء أنؤمن
لك واتبعك الارذلون والشبهة الثالثة قوله وما نرى لكم علينا من فضل لا في العقل ولا في رعاية المصالح ولا في قوة الجدل فاذا لم نشاهد فضلك علينا في شيء من هذه الاحوال
الظاهرة فكيف نعترف بفضلك علينا في اشرف الدرجات واعلى المقامات فهذا خلاصة الكلام في تقرير هذه الشبهات واعلم ان الشبهة الاولى لا تليق الا بالبراهمة الذين
ينكرون نبوة البشر على الاطلاق واما الشبهتان الباقيتان فيمكن ان يتمسك بهما من اقر بنبوة سائر الانبياء وفي لفظ الاية مسائل المسألة الاولى الملأ الاشراف وفي اشتقاقه
وجوه الاول انه ماخوذ من قولهم ملئ بكذا اذا كان مطيقا له والسبب في اطلاق هذا اللفظ انهم ملؤا بترتيب المهمات واحسنوا في تدبيرها الثاني انهم وصفوا بذلك لانهم
يتمالؤن اي يتظاهرون عليه الثالث وصفوا بذلك لانهم يملؤن القلوب هيبة والمجالس بهاء الرابع وصفوا به لانهم ملؤا بالعقول الراجحة والاراء الصائبة ثم حكى تعالى عنهم
الشبهة الاولى وهي قولهم ما نراك الا بشرا مثلنا وهو مثل ما حكى الله تعالى عن بعض العرب انهم قالوا لولا انزل عليه ملك وهذا جهل لان من حق الرسول ان يباين غيره
بالدليل والحجة لا بالصورة والخلقة بل نقول ان الله تعالى لو بعث الى البشر ملكا لكانت الشبهة اقوى في الطعن في رسالته لانه يخطر بالبال ان هذه المعجزة التي ظهرت لعل هذا
الملك هو الذي اتى بها من عند نفسه بسبب ان قوته اكمل وقدرته اقوى فلهذه الحكمة ما بعث الله الى البشر رسولا الا من البشر ثم حكى الشبهة الثانية وهي قوله وما نراك اتبعك
الا الذين هم اراذلنا والمراد منه قلة مالهم وقلة جاههم ودناءة حرفهم وصناعاتهم وهذا ايضا جهل لان الرفعة في الدين لا تكون بالحسب والمال والمناصب العالية بل الفقراء
اعوان على الدين من الغنى بل نقول الانبياء ما بعثوا الا لترك الدنيا والاقبال على الاخرة فكيف تجعل قلة المال طعنا في النبوة والرسالة ثم حكى تعالى الشبهة الثالثة وهي قوله وما نرى
لكم علينا من فضل وهذا ايضا جهل لان الفضيلة المعتبرة عند الله ليست الا بالعلم والعمل فكيف اطلعوا على بواطن الخلق حتى عرفوا نفي هذه الفضيلة المعتبرة عند الله ثم قالوا بعد هذه
الشبهات لنوح عليه السلام ولمن اتبعه بل نظنكم كاذبين وفيه وجهان الاول ان يكون هذا خطابا مع نوح ومع قومه والمراد منه تكذيب نوح عليه السلام في دعوى الرسالة والثاني
ان يكون هذا خطابا مع الاراذل فنسبوهم الى انهم كذبوا في انهم امنوا به المسألة الثانية قال الواحدي الرذل الدون من كل شيء في منظره وحالاته ورجل رذل الثياب والفعل
والاراذل جمع الارذل كقوله تعالى اكابر مجرميها وقوله عليه السلام احاسنكم اخلاقا والاراذل جمع الرذل فعلى هذا الاراذل جمع الجمع وقال بعضهم الاصل فيه ان يقال هو
الرذل من كذا ثم كثر حتى قالوا هو ارذل فصارت الالف واللام عوضا من الاضافة وقوله بادي الرأي البادي الظاهر من قولك بدا الشيء اذا ظهر ومنه يقال البرية لظهورها
وبروزها للناظر واختلفوا في بادي الرأي وذكروا فيه وجوها الاول اتبعوك في الظاهر وباطنهم بخلافه والثاني يجوز ان يكون المراد اتبعوك في ابتداء حدوث الرأي وما
احتاطوا في ذلك الرأي وما اعطوه حقه من التفكر الصائب والتدبر الوافي والثالث انهم وصفوا القوم بالرذالة قالوا كونهم كذلك بادي الرأي اي هو امر ظاهر لكل من يراه والرأي على
هذا المعنى من رؤية العين لا من رأي القلب ويتأكد هذا التأويل بما نقل عن مجاهد انه كان يقرأ الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي المسألة الثالثة قرأ ابو عمرو ونصير عن الكسائي
بادئ بالهمزة والباقون بادي بالياء غير مهموز فمن قرأ بادئ بالهمز فالمعنى اول الرأي وابتداؤه ومن قرأ بالياء غير مهموز كان من بدا يبدو اي ظهر وبادي نصب على المصدر كقولك
ضربت اول الضرب قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي واتاني رحمة من عنده فعميت عليكم انلزمكموها وانتم لها كارهون
في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى شبهات منكري نبوة نوح عليه السلام حكى بعده ما يكون جوابا عن تلك الشبهات فالشبهة الاولى قولهم ما نراك الا بشرا مثلنا فقال نوح
حصول المساواة في البشرية يمنع من حصول المفارقة في صفة النبوة والرسالة ثم ذكر الطريق الدال على امكانه فقال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من معرفة ذات الله وصفاته
وما يجب وما يمتنع وما يجوز عليه ثم انه تعالى اتاني رحمة من عنده والمراد بتلك الرحمة اما النبوة واما المعجزة الدالة على النبوة فعميت عليكم اي صارت مظلمة مشتبهة في عقولكم فهل
اقدر على ان اجعلكم بحيث تصلون الى معرفتها شئتم ام ابيتم والمراد انا لا نقدر على ذلك وعن قتادة والله لو استطاع نبي الله لالزمها ولكن لم يقدر عليه وحاصل الكلام انهم لما قالوا
وما نرى لكم علينا من فضل ذكر نوح عليه السلام ان ذلك بسبب ان الحجة عميت عليكم واشتبهت فاما لو تركتم العناد واللجاج وتاملتم في الدليل حق تامله لظهر المقصود وتعرفتم ان الله تعالى
اتانا عليكم فضلا عظيما المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم فعميت بضم العين وتشديد الميم على ما لم يسم فاعله بمعنى لبست وشبهت والباقون بفتح العين مخففة الميم اي
التبست واشتبهت واعلم ان الشيء اذا بقي مجهولا محضا اشبه العمى لان العلم نور البصيرة الباطنة والابصار نور البصر الظاهر فحسن جعل كل واحد منهما مجازا عن الاخر وتحقيقه ان البينة توصف

بالابصار قال تعالى فلما جاءتهم اياتنا مبصرة فلذلك يوصف بالعمى قال تعالى فعميت عليهم الانباء وقال في هذه الاية فعميت عليكم المسألة الثالثة انلزمكموها فيه ثلاث مضمرات ضمير
المتكلم وضمير المخاطب واجاز بعض القراء اسكان الميم الاولى وروي ذلك عن ابي عمرو قال وذلك لان الحركات توالت فسكنت الميم وهي ايضا مرفوعة وقبلها كسرة والكسرة التي
بعدها ضمة ثقيلة قال الزجاج جميع النحويين البصريين لا يجوزون اسكان حرف الاعراب الا في ضرورة الشعر فاما ما يروى عن ابي عمرو فلم يضبط عنه القراء وروي عن
سيبويه انه كان يخفف الحركة ويختلسها وهذا هو الحق وانما يجوز الاسكان في الشعر كقول امرئ القيس فاليوم اشرب غير مستحقب قوله تعالى ويا قوم لا اسألكم عليه
مالا ان اجري الا على الله وما انا بطارد الذين امنوا انهم ملاقوا ربهم ولكني اريكم قوما تجهلون ويا قوم من ينصرني من الله ان طردتهم افلا تذكرون
ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك ولا اقول للذين تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم اني اذا
لمن الظالمين في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا هو الجواب عن الشبهة وهي قولهم لا يتبعك الا الاراذل من الناس وتقرير هذا الجواب من وجوه الاول انه عليه السلام قال انا لا
اطلب على تبليغ الرسالة مالا حتى يتفاوت الحال بسبب كون المستجيب فقيرا او غنيا وانما اجري على هذه الطاعة الشاقة على رب العالمين واذا كان الامر كذلك فسواء كانوا فقراء او اغنياء
لم يتفاوت الحال في ذلك الثاني كانه عليه السلام قال لهم انكم لما نظرتم الى ظواهر الامور وجدتموني فقيرا فظننتم اني انما اشتغلت بهذه الحرفة لاتوسل بها الى اخذ اموالكم وهذا
الظن منكم خطأ فاني لا اسألكم على تبليغ الرسالة اجرا ان اجري الا على رب العالمين فلا تحرموا انفسكم سعادة الدين بسبب هذا الظن الفاسد الوجه الثالث في تقرير هذا
الجواب انهم قالوا ما نراك الا بشرا مثلنا الى قوله وما نرى لكم علينا من فضل فهو عليه السلام بين انه تعالى اعطاه انواعا كثيرة مما يوجب فضله وذلك لانه لا يسعى في طلب الدنيا وانما يسعى
في طلب الدين والاعراض عن الدنيا من امهات الفضائل باتفاق الكل فلعل المراد بيان حصول الفضيلة من هذا الوجه واما قوله وما انا بطارد الذين امنوا فهذا كالدليل
على ان القوم سألوه طردهم رفعا لانفسهم عن مشاركة اولئك الفقراء روى ابن جريج انهم قالوا ان احببت يا نوح ان نتبعك فاطردهم فانا لا نرضى بمشاركتهم فقال عليه السلام ما انا بطارد الذين
امنوا وايضا فقوله تعالى حكاية عنهم انهم قالوا وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا كالدليل على انهم طلبوا منه طردهم لانهم كانوا يقولون لو اتبعك اشراف القوم لوافقناهم
ثم انه تعالى حكى عنه انه ما طردهم وذكر ما يوجب الامتناع من هذا الطرد وهو امور الاول قوله انهم ملاقوا ربهم وهذا الكلام يحتمل وجوها منها انهم قالوا هم منافقون فيما اظهروا
فلا تغتر بهم فاجاب بان هذا امر ينكشف عند لقاء ربهم في الاخرة ومنها انه نبه بذلك على انا نجتمع في الاخرة فاعاقب على طردهم فلا اجد من ينصرني ثم بين انهم يبنون امرهم
على الجهل بالعواقب والاغترار بالظواهر فقال ولكني اريكم قوما تجهلون ثم قال بعده ويا قوم من ينصرني من الله ان طردتهم افلا تذكرون والمعنى ان العقل والشرع تطابقا على انه لا بد
من تعظيم المؤمن البر التقي ومن اهانة الكافر الفاجر فلو قلب القضية وعكس العقد وقرب الكافر الفاسق على سبيل التعظيم وطرد المؤمن التقي على سبيل الاهانة كان على
ضد دين الله وعلى عكس حكمه وكان في هذا الحكم على ضد ما اتى الله به من ايصال الثواب الى المحقين والعقاب الى المبطلين وجاهدا مستوجبا للعقاب العظيم فمن ذا الذي ينصرني
من الله ومن الذي يخلصني من عذاب الله افلا تذكرون فتعلمون ان ذلك لا يصح ثم اكد هذا البيان بوجه ثالث فقال ولا اقول لكم عندي خزائن الله كانه قال لا اسألكم مالا ولا اقول لكم
ادعي اني املك مالا ولا اتعرض في المال الا احدا ولا ادعي علم الغيب حتى اصل به الى ما اريده لنفسي ولاتباعي ولا اقول اني ملك حتى اتعظم بذلك عليكم بل طريقي الخضوع و
التواضع ومن كان شأنه وطريقه ذلك فانه لا يستنكف عن مخالطة الفقراء والمساكين ولا يطلب مجالسة الامراء والسلاطين وانما شأنه طلب الدين وسيرته مخالطة الخاضعين
والخاشعين فلما كانت طريقتي توجب مخالطة الفقراء فكيف جعلتم ذلك عيبا علي ثم اكد هذا البيان بطريق رابع فقال ولا اقول للذين تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما
في انفسهم وهذا كالدلالة على انهم كانوا ينسبون اتباعه مع الفقر والذلة الى النفاق فقال لا اقول ذلك لانه من باب الغيب والغيب لا يعلمه الا الله فربما كان باطنهم كظاهرهم
فيؤتيهم الله تعالى ملك الاخرة فاكون كاذبا فيما اخبرت به فاني ان فعلت ذلك كنت من الظالمين لنفسي ومن الظالمين لهم بانه لا اخبرهم مع الله تعالى اياهم الخير في الاخرة
والله اعلم المسألة الثانية احتج قوم بهذه الاية على تفضيل الملائكة على الانبياء وقالوا ان الانسان اذا قال انا لا ادعي كذا وكذا فهذا انما يحسن اذا كان ذلك الشيء
اشرف واعلى من احوال ذلك القائل فلما كان قائل هذا القول هو نوح عليه السلام وجب ان يكون درجة الملائكة اعلى واشرف من درجات الانبياء ثم قالوا وكيف لا يكون الامر كذلك
والملائكة داموا على عبادة الله طول الدنيا منذ خلقوا الى يوم تقوم الساعة وتمام التقرير ان الفضائل الحقيقية الروحانية ليست الا ثلاثة اشياء اولها الاستغناء
المطلق وجرت العادة في الدنيا ان من ملك المال الكثير فانه يوصف بكونه غنيا فقوله ولا اقول لكم عندي خزائن الله اشارة الى اني لا ادعي الاستغناء المطلق
وثانيها العلم التام واليه الاشارة بقوله ولا اعلم الغيب وثالثها القدرة التامة الكاملة وقد تقرر في الخواطر ان اكمل المخلوقات في القوة والقدرة هم الملائكة واليه الاشارة
بقوله ولا اقول لكم اني ملك والمقصود من ذكر هذه الامور الثلاثة بيان انه ما حصل عندي من هذه المراتب الثلاثة الا ما يليق
بالقوة البشرية والطاقة الانسانية واما الكمال المطلق فانا لا ادعيه واذا كان الامر كذلك فقد ظهر ان قوله ولا اقول لكم اني ملك يدل على انهم اكمل من البشر ايضا
يمكن جعل هذا الكلام جوابا عما ذكروه من الشبهة فانهم طعنوا في اتباعه بالفقر فقال ولا اقول لكم عندي خزائن الله حتى اجعلهم اغنياء وطعنوا فيهم ايضا بانهم ما
فقال ولا اعلم الغيب حتى اعرف كيفية باطنهم فانما اكلف بناء الاحوال على الظواهر وطعنوا فيهم بانهم قد ياتون بافعال لا كما ينبغي فقال ولا اقول لكم اني ملك حتى اكون
مبرا عن جميع الدواعي الشهوانية والبواعث النفسانية المسألة الثالثة احتج قوم بهذه الاية على صدور الذنب من الانبياء عليهم السلام فقالوا ان هذه الاية دلت على ان طرد المؤمنين

بطلب رضا الكفار من أصول المعاصي ثم إن محمداً عليه الصلاة والسلام لم يطرد فقراء المؤمنين لطلب مرضاة الكفار حتى عاتبه الله تعالى في قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشي وذلك يدل على إقدام محمد عليه السلام على الذنب والجواب يحمل على الطرد المذكور في الآية على الطرد المطلق على سبيل التأبيد والطرد المذكور في واقعة محمد عليه الصلاة والسلام
على التبعيد في أوقات معينة رعاية للمصلحة المسألة الرابعة احتج الجبائي بها على أنه لا تجوز الشفاعة عند الله في دفع العقاب بقول نوح عليه السلام من ينصرني من الله إن طردتهم
يعني أن كان ذلك الطرد محرماً فمن ينصرني من الله أي من الذي يخلصني من عقابه ولو كانت الشفاعة جائزة لكانت في حق نوح عليه السلام جائزة وحينئذ يبطل قوله من ينصرني من الله
واعلم أن هذا الاستدلال شبيه لاستدلالهم في هذه المسألة بقوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً إلى قوله ولا هم ينصرون والجواب المذكور هناك هو الجواب عن
هذا الكلام قوله تعالى قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين ولا
ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن الكفار لما أوردوا تلك الشبهة وأجاب نوح
عنها بتلك الجوابات الموافقة الصحيحة أوردوا الكفار على نوح كلامين الأول أنهم وصفوه بكثرة المجادلة وهذا يدل على أنه قد أكثر في الجدال معهم وذلك الجدال ما كان إلا في
إثبات التوحيد والنبوة والمعاد وهذا يدل على أن الجدال في تقرير الدلائل وفي إزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم السلام وعلى أن التقليد والجهل والإصرار حرفة الكفار الثاني أنهم
استعجلوا العذاب الذي كان يتوعدهم به فقالوا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ثم إنه عليه السلام أجاب عنه بجواب صحيح فقال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين والمعنى أن إنزال
العذاب ليس إلي إنما هو خلق الله يفعله إن شاء كما شاء وإذا أراد إنزال العذاب فإن أحداً لا يعجزه أي لا يمنعه منه والمعجز هو الذي يفعل ما عنده يتعذر مراد الغير فيوصف
بأنه أعجزه فقوله وما أنتم بمعجزين أي لا سبيل لكم إلى فعل ما عنده يمتنع على الله ما يشاء من العذاب إن أراد إنزاله بكم وقد قيل معناه وما أنتم بسابقين وقيل ما أنتم بمفرين
وما أنتم سابقين إلى الخلاص وهذه الأقوال متقاربة ثم اعلم أن نوحاً عليه السلام لما أجاب عن شبهاتهم ختم الكلام بخاتمة قاطعة فقال إن كان الله يريد أن يغويكم فإنه لا ينفعكم
نصحي البتة واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الله تعالى قد يريد الكفر من العبد وأنه إذا أراد منه ذلك امتنع صدور الإيمان منه قالوا إن نوحاً عليه السلام قال ولا ينفعكم نصحي إن أردت
أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم والتقدير لا ينفعكم إن كان الله يريد أن يغويكم وهذا صريح في مذهبنا أما المعتزلة فإنهم قالوا ظاهر الآية يدل على أن الله تعالى إذا أراد أن يغوي القوم
لم ينتفعوا بنصح الرسول وهذا مسلم فإنا نعترف بأن الله تعالى إذا أراد إغواء عبد فإنه لا ينفعه نصح الناصح لكن لم قلتم إنه تعالى أراد الإغواء فإن النزاع ما وقع إلا فيه بل نقول
إن نوحاً عليه السلام إنما ذكر هذا الكلام ليدل على أنه ما أغواهم بل فوض الاختيار إليهم وبيانه من وجهين الأول أنه عليه السلام بين أنه تعالى لو أراد إغواءهم لما بقي في النصح فائدة فلما أمره بأن
ينصح الكفار وأجمع المسلمون على أنه عليه السلام مأمور بدعوة الكفار ونصحهم علمنا أن هذا النصح غير خال عن الفائدة وإذا لم يكن خالياً عن الفائدة وجب القطع بأنه تعالى ما أغواهم
فهذا صار حجة لنا من هذا الوجه الثاني أنه عليه السلام لو حكم عليهم بأن الله تعالى أغواهم لصار هذا عذراً لهم في عدم إتيانهم بالإيمان ولصار نوح منقطعاً في مناظرتهم لأنهم
يقولون له إنك سلمت أن الله أغوانا فإنه لا يبقى في نصحك ولا في جدنا ولا في اجتهادنا فائدة فإذا ادعيت بأن الله تعالى قد أغوانا فقد جعلتنا معذورين فلم يلزمنا قبول هذه الدعوة
فثبت أن الأمر لو كان كما يقول الخصم لصار هذا حجة للكفار على نوح ومعلوم أن نوحاً لا يجوز أن يذكر كلاماً يصير بسببه مفحماً ملزماً عاجزاً عن تقرير حجة الله تعالى فثبت
بما ذكرنا أن هذه الآية لا تدل على قولكم ثم إنهم ذكروا وجوهاً من التأويلات الأول أن أولئك الكفار كانوا مجبرة ثم كانوا يقولون إن كفرهم بإرادة الله تعالى فعند هذا
قال نوح عليه السلام إن نصحه لا ينفعهم إن كان الأمر كما يقولون ومثاله أن يعاقب الرجل ولده على ذنبه فيقول الولد لا أقدر على غير ما أنا عليه فيقول الوالد فلن ينفعك إذاً
نصحي ولا زجري وليس المراد أنه يصدقه على ما ذكره بل على وجه الإنكار لذلك الثاني قال الحسن معنى يغويكم أي يعذبكم والمعنى لا ينفعكم نصحي اليوم إذا نزل بكم العذاب فآمنتم
في ذلك الوقت لأن الإيمان عند نزول العذاب لا يقبل وإنما ينفعكم نصحي إذا آمنتم قبل مشاهدة العذاب الثالث قال الجبائي الغواية هي الخيبة من الطلب بدليل
قوله تعالى فسوف يلقون غياً أي خيبة من خير الآخرة قال الشاعر: ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً. الرابع أنه إذا أصر على الكفر وتمادى فيه منعه الله الألطاف
وفوضه إلى نفسه فهذا شبه ما إذا أراد الله إغواءه فلهذا السبب حسن أن يقال إن الله تعالى أغواه وهذا جملة كلمات المعتزلة في هذا الباب والجواب عن الكل
هذه الكلمات قد ذكرناه مراراً وأطواراً فلا فائدة في الإعادة المسألة الثانية قوله ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم جزاء معلق على شرط بعده شرط
آخر وهذا يقتضي أن يكون الشرط المؤخر في اللفظ مقدماً في الوجود وذلك لأن الرجل إذا قال لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار كان المفهوم كون ذلك الطلاق من لوازم
ذلك الدخول فإذا ذكر بعده شرطاً آخر مثل أن يقول إن أكلت الخبز كان المعنى أن تعلق ذلك الجزاء بذلك الشرط الأول مشروط بحصول هذا الشرط الثاني مقدم على الشرط
في الوجود فعلى هذا إن حصل الشرط الثاني تعلق ذلك الجزاء بالشرط الأول وإن لم يوجد الشرط المذكور ثانياً لم يتعلق بذلك الأول وهذا هو المخصوص في هذا التركيب
المعنى قال الفقهاء إن الشرط المؤخر مقدم في المعنى والمقدم في اللفظ مؤخر في المعنى واعلم أن نوحاً قرر هذه المعاني ثم قال هو ربكم وإليه ترجعون وهذا نهاية
التوعيد أي هو الحكم الذي خلقكم ورباكم وملك التصرف في ذواتكم وفي صفاتكم قبل الموت وعند الموت وبعد الموت وإليه مرجعكم وهذا غاية التحذير والترهيب
قوله تعالى أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون اعلم أن معنى افتريته اختلقه وافتعله وجاء به من عند نفسه والمراد
الوحي الذي يبلغه إليهم وقوله تعالى فعلي إجرامي الإجرام اقتراف المحذور واكتسابه وهنا من باب حذف المضاف لأن المعنى فعلي إثم إجرامي وفي الآية محذوف آخر وهو أن المعنى إن كنت

افتريته فعلي عقاب جرمي وإن كنت صادقاً وكذبتموني فعليكم عقاب ذلك التكذيب إلا أنه حذف هذه البقية لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ولم يذكر
الشبه بقوله وأنا بريء مما تجرمون أي أنا بريء من عقاب جرمكم وأكثر المفسرين على أن هذا من بقية كلام نوح صلوات الله عليه مع قومه وقال مقاتل أم تقولون فيه يعني محمداً
عليه الصلاة والسلام وهذه الآية وقعت في قصة محمد عليه السلام في أثناء قصة نوح عليه السلام وقوله بعد هذا وأيضاً قوله قل إن افتريته فعلي إجرامي يدل على أنه كان شاكاً إلا أنه
قال على وجه الإنكار عند الناس قوله تعالى وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون واصنع الفلك بأعيننا
ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون فيه مسائل المسألة الأولى قال ابن عباس رضي الله عنهما لما جاء هذا من عند الله دعا على قومه فقال لا تذر على الأرض
وقوله فلا تبتئس أي لا تحزن قال أبو زيد ابتأس الرجل إذا بلغه شيء يكرهه وأنشد أبو عبيد: ما يقسم الله أقبل غير مبتئس منه وأقعد كريماً ناعم البال. أي غير حزين
المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم في القضاء والقدر قالوا إنه تعالى أخبر عن قومه أنهم لا يؤمنون بعد ذلك فلو حصل إيمانهم لكان إما مع بقاء
هذا الخبر صدقاً ومع بقاء هذا العلم علماً أو مع انقلاب هذا الخبر كذباً ومع انقلاب هذا العلم جهلاً والأول ظاهر البطلان لأن وجود الإيمان مع أن يكون الإخبار عن عدم
الإيمان صدقاً ومع كون العلم بعدم الإيمان حاصلاً حال وجود الإيمان جمع بين النقيضين والثاني أيضاً باطل لأن انقلاب خبر الله كذباً وعلمه جهلاً محال ولما كان صدور الإيمان
منهم محالاً مع أنهم كانوا مأمورين به وأيضاً القوم كانوا مأمورين بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه قوله أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن
فلزم أن يقال إنهم كانوا مأمورين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون وذلك تكليف بالجمع بين النقيضين وتقرير هذا الكلام قد مر في هذا الكتاب المسألة الثالثة اختلف المعتزلة في
هل يجوز أن ينزل الله عذاب الاستئصال على قوم كان من المعلوم أن فيهم من يؤمن وكان في أولادهم من يؤمن فقال قوم إنه لا يجوز واحتجوا بما حكى الله عن نوح أنه قال رب لا تذر
على الأرض من الكافرين دياراً إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً وهذا يدل على أنه إنما حسن منه تعالى إنزال عذاب الاستئصال عليهم لأجل أنه تعالى علم
أنه ليس فيهم من يؤمن وأما قول نوح عليه السلام رب لا تذر فذلك يدل على أنه تعالى لما سأل ذلك كان في المعلوم أنهم يضلوا عباده ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً وذلك يدل على أن
ذلك الحكم كان معللاً بمجموع هاتين العلتين وأيضاً فلا دليل فيه على أنهما لو لم يحصلا لما جاز إنزال الإهلاك والأقرب أن يقال إن نوحاً عليه السلام لشدة محبته لإيمانهم كان يسأل الله
بنفسه فأعلمه الله تعالى أنه لا يؤمن منهم أحد لتزول عن قلبه ما كان قد حصل فيه من تلك المحبة ولذلك قال فلا تبتئس بما كانوا يفعلون أي لا تحزن من ذلك ولا تغتم ولا تظن
أن في ذلك مذلة فإن الدين عزيز وإن قل عدد من يتمسك به والباطل ذليل وإن كثر عدد من يقول به قوله تعالى واصنع الفلك إلى قوله مغرقون واعلم أنه تعالى لما
لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن عقبه بأن نوحاً عليه السلام أنه يعذبهم ويهلكهم وكان يحتمل أن يعذبهم بوجه من العذاب فعرفه الله تعالى أنه يعذبهم بهذا الجنس الذي
هو الغرق ولما كان السبيل الذي هو تحصيل النجاة من الغرق ركوب السفينة لا جرم أمره الله تعالى بإصلاح السفينة وإعدادها فأوحى الله تعالى إليه أن يصنعها على
مثال جؤجؤ الطائر فإن قيل فقوله واصنع الفلك أمر إيجاب أو أمر إباحة قلنا الأظهر أنه أمر إيجاب لأنه لا سبيل إلى صون روحه وروح غيره عن الهلاك إلا بهذا الطريق
وصون النفس عن الهلاك واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ويحتمل أن لا يكون ذلك الأمر أمر إيجاب بل كان أمر إباحة وهو بمنزلة أن يتخذ الإنسان لنفسه داراً ليسكنها ويسترها
فأما قوله بأعيننا فهو لا يمكن إجراؤه على ظاهره من وجوه أحدها أنه يقتضي أن يكون لله أعين كثيرة وهذا يناقض ظاهر قوله تعالى ولتصنع على عيني وثانيها أنه يقتضي أن يصنع نوح
ذلك الفلك بتلك الأعين كما يقال قطعت بالسكين وكتبت بالقلم ومعلوم أن ذلك باطل وثالثها أنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء
والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إلى التأويل وهو من وجوه الأول أن معنى بأعيننا أي بعين الملك الذي كان يعرفه كيف تصنع السفينة يقال فلان عين على فلان إذا كان
حافظاً عليه لئلا يكون منحرفاً عن أحواله الثاني أن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه ولا يحول عينه عنه فلما كان وضع العين على الشيء سبباً لمبالغة الاحتياط
جعل العين كناية عن الاحتياط فلهذا قال المفسرون معناه بحفظنا وإياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك وحاصل الكلام أن إقدامه على عمل السفينة
مشروط بأمرين أحدهما أن لا يمنعه أعداؤه عن ذلك العمل والثاني أن يكون عالماً بأنه كيف ينبغي تأليف السفينة وتركيبها حتى يحصل منه ذلك المقصود فقوله
واصنع الفلك بأعيننا إشارة إلى حفظه ودفع الشر عنه وقوله ووحينا إشارة إلى أنه تعالى يوحي إليه أنه كيف ينبغي عمل السفينة حتى يحصل منه المطلوب وأما قوله
تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون ففيه وجوه الأول يعني لا تطلب مني تأخير العذاب عنهم فإني قد حكمت عليهم بهذا الحكم فلما علم نوح عليه السلام ذلك دعا عليهم
وقال رب لا تذر الثاني ولا تخاطبني في تعجيل ذلك العذاب على الذين ظلموا فإني لما قضيت إنزال ذلك العذاب في وقت معين كان تعجيله ممتنعاً الثالث المراد بالذين
ظلموا امرأته وابنه كنعان قوله تعالى ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم كما تسخرون
فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه عذاب مقيم اعلم أن قوله ويصنع الفلك فيه مسألتان المسألة الأولى في قوله ويصنع الفلك قولان الأول
أنه حكاية حال ماضية أي في ذلك الوقت كان يصدق عليه أنه يصنع الفلك الثاني التقدير وأقبل يصنع الفلك فاقتصر على قوله ويصنع المسألة الثانية ذكروا في صفة السفينة
أنه اتخذها في سنتين وقيل في أربعمائة سنة وكان طولها ثلاثمائة ذراع وعرضها خمسون ذراعاً وطولها في السماء ثلاثون ذراعاً وكانت من خشب الساج وجعل لها ثلاث بطون فحمل في البطن
الأسفل الوحوش والسباع والهوام وفي البطن الأوسط الدواب والأنعام وفي البطن الأعلى جلس هو ومن آمن معه مع ما احتاج إليه من الزاد وحمل معه جسد آدم عليه السلام

وثانيها قال الحسن كان طولها الف ومائتي ذراع وعرضها ستمائة ذراع واعلم ان امثال هذه المباحث لا تعجبني لانها امور لا حاجة الى معرفتها البتة ولا يتعلق بمعرفتها فائدة البتة وكان الخوض فيها من
الفضول لا سيما مع القطع بانه ليس ههنا ما يدل على الجانب الصحيح والذي نعلمه انه كان في السعة بحيث يسع المؤمنين من قومه ولما يحتاجون اليه ولحصول زوجين من كل حيوان لان
هذا القدر مذكور في القرآن قال تعالى وما آمن معه الا قليل فاما تعيين ذلك القدر فغير معلوم اما قوله تعالى وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه ففي تفسير الملأ وجهان قيل
جماعة وقيل طبقة من اشرافهم وكبرائهم واختلفوا فيما كانوا لاجله يسخرون وفيه وجوه احدها انهم كانوا يقولون يا نوح كنت تدعي رسالة الله تعالى فصرت بعد ذلك نجارا
وثانيها انهم كانوا يقولون لو كنت صادقا في دعواك لكان الهك يغنيك عن هذا العمل الشاق وثالثها انهم ما رأوا السفينة قبل ذلك وما عرفوا كيفية الانتفاع بها وكانوا
يتعجبون منه ويسخرون منه ورابعها ان تلك السفينة كانت كبيرة وهو كان يصنعها في موضع بعيد عن الماء جدا وكانوا يقولون ليس ههنا ماء ولا يمكنك نقلها الى الانهار
العظيمة والى البحار وكانوا يعدون ذلك من باب الجنون وخامسها انه لما طالت مدته مع القوم وكان ينذرهم بالغرق وما كانوا شاهدوا من ذلك المعنى خبرا ولا
اثرا غلب على ظنونهم كونه كاذبا في ذلك المقال فلما اشتغل بعمل السفينة لا جرم سخروا منه وكل هذه الوجوه محتملة ثم انه تعالى حكى عنهم انه كان يقول ان تسخروا منا فانا
نسخر منكم كما تسخرون وفيه وجوه الاول التقدير ان تسخروا منا في هذه الساعة فانا نسخر منكم سخرية مثل سخريتكم اذا وقع عليكم الغرق في الدنيا والحرق في الآخرة الثاني ان حكمتم
علينا بالجهل فيما نصنع فانا نحكم عليكم بالجهل فيما انتم عليه من الكفر والتعرض لسخط الله وعذابه فانتم اولى بالسخرية منا الثالث ان تستجهلونا فانا نستجهلكم في استجهالكم لانكم
لا تستجهلونا الا لاجل الجهل بحقيقة الامر والاغترار بظاهر الحال كما هو عادة الاغمار والجهال فان قيل السخرية من آثار المعاصي فكيف يليق بالانبياء قلنا انه تعالى سمى المقابلة سخرية
كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها اما قوله فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه اي فسوف تعلمون من هو احق بالسخرية ومن هو احمد عاقبة وفي قوله من يأتيه وجهان احدهما
ان يكون استفهاما بمعنى اي كانه قيل فسوف تعلمون اينا يأتيه عذاب يخزيه وعلى هذا الوجه محله رفع بالابتداء والثاني ان يكون بمعنى الذي ويكون في محل النصب وقوله
ويحل عليه عذاب مقيم اي يجب عليه وينزل به قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه
القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف حتى هي التي يبتدأ بعدها الكلام دخلت على الجملة من الشرط والجزاء ووقعت غاية
لقوله ويصنع الفلك اي وكان يصنعها الى ان جاء وقت الموعد المسألة الثانية الامر في قوله حتى اذا جاء امرنا يحتمل وجهين الاول انه تعالى بين انه لا يحدث شيء الا بامر الله كما قال انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فكان المراد هذا والثاني ان يكون الامر ههنا هو العذاب الموعود به المسألة الثالثة في التنور قولان احدهما انه التنور الذي يخبز فيه والثاني انه غيره اما الاول فهو
هو التنور الذي يخبز فيه فهو قول جماعة عظيمة من المفسرين كابن عباس والحسن ومجاهد وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال هو تنور لنوح وقيل كان لآدم قال الحسن كان تنورا من حجارة
وكان لحواء حتى صار لنوح واختلفوا في موضعه فقال مجاهد والشعبي انه بناحية الكوفة وعن علي عليه السلام انه في المسجد الكوفة قال وقد صلى فيه سبعون نبيا وقيل بالشام
بموضع يقال له عين وردة وهو قول مقاتل وقيل فار التنور بالهند وقيل ان امرأته كانت تخبز في ذلك التنور فاخبرته بخروج الماء من ذلك التنور فاشتغل في تلك الحال الى
تلك الاشياء في السفينة القول الثاني ان المراد من التنور ليس تنور الخبز وعلى هذا التقدير ففيه اقوال الاول انه انفجر الماء من وجه الارض كما قال تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر
وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر والعرب تسمي وجه الارض تنورا الثاني ان التنور اشرف موضع في الارض واعلى مكان فيها فاخرج الله الماء من ذلك الموضع
ليكون ذلك معجزة له وايضا المعنى انه لما نبع الماء من اعالي الارض ومن الامكنة المرتفعة فشبهت لارتفاعها بالتنانير الثالث فار التنور اي طلع الصبح وفار التنور وهو منقول
عن علي عليه السلام الرابع فار التنور ان يكون معناه اشتد الامر كما يقال حمي الوطيس ومعنى الآية اذا رأيت الامر يشتد والماء يكثر فانج بنفسك ومن معك الى السفينة فان قيل فما
الاصح من هذه الاقوال قلنا الاصل حمل الكلام على الحقيقة ولفظ التنور حقيقة في الموضع الذي يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه ولا امتناع في العقل في ان يقال ان الماء نبع اولا
من موضع معين وكان ذلك الموضع تنورا فان قيل ذكر التنور بالالف واللام وانما يكون للمعهود سابق معلوم عند السامع وليس في الارض تنور هذا شانه فوجب ان يحمل ذلك على
ان المراد اذا رايت الامر يشتد والماء يقوى فانج بنفسك ومن معك قلنا لا يبعد ان يقال ان ذلك التنور كان معلوما لنوح عليه السلام بان كان تنورا لآدم وحواء او كان قد عينه
الله لنوح عليه السلام وعرفه انك اذا رايت الماء يفور منه فاعلم ان الامر قد وقع وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى صرف الكلام عن ظاهره المسألة الرابعة معنى فار نبع على
وجه الشبه بغليان القدر عند قوة النار فلا شبهة ان نفس التنور لا تفور فالمراد فار الماء من التنور والذي روي ان فور التنور كان علامة لهلاك القوم لا يمتنع لان
هذه واقعة عظيمة وقد وعد الله المؤمنين بالنجاة فلا بد وان يجعل لهم علامة بها يعرفون الوقت المعين فلا يبعد جعل هذه الحالة علامة لحدوث هذه الواقعة المسألة الخامسة
قال الليث التنور عمت بكل لسان وصاحبه تنار قال الازهري وهذا يدل على ان الاسم قد يكون معربا فيصير عربيا والدليل على ذلك ان اصل بنائه تنر ولا نعرفه في كلام العرب
لانه قبل راء ونظيره ما دخل من كلام العجم في كلام العرب الديباج والدينار والسندس والاستبرق فان العرب لما تكلموا بهذه الالفاظ صارت عربية واعلم انه لما فار التنور
فعند ذلك امره الله تعالى بان يحمل في السفينة ثلاثة انواع من الاشياء فالاول قوله قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين قال الاخفش تقول للاثنين هما زوجان قال تعالى
ومن كل شيء خلقنا زوجين فالسماء زوج والارض زوج وتقول للمرأة هي زوجه قال تعالى وخلق منها زوجها يعني المرأة وقال وانه خلق الزوجين الذكر والانثى فثبت ان الواحد قد يقال له زوج ومما يدل عليه
قوله ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين اذا عرفت هذا فنقول الزوجان عبارة عن شيئين يكون احدهما ذكرا والآخر انثى والتقدير كل

مما ذكرنا فاحمل منهما في السفينة اثنين واحد ذكر وواحد انثى وقرأ حفص من كل بالتنوين واراد واحمل من كل شيء زوجين اثنين الذكر زوج والانثى زوج لا يقال فعلى هذا التقدير يكون
اثنين فما الفائدة في قوله زوجين اثنين لانا نقول هذا على مثال قوله لا تتخذوا الهين اثنين وقوله نفخة واحدة واما على القراءة المشهورة فهذا السؤال غير وارد واختلفوا في
انه هل دخل في قوله زوجين اثنين غير الحيوان ام لا فنقول اما الحيوان فداخل لان قوله من كل زوجين اثنين يدخل فيه كل الحيوانات واما النبات فاللفظ لا يدل عليه لانه بحسب قرينة
الحال لا يبعد بسبب ان الناس يحتاجون الى النبات بجميع اقسامه وجاء في بعض الروايات عن ابن مسعود انه قال لم يستطع نوح عليه السلام ان يحمل الاسد حتى القيت عليه الحمى
وذلك ان نوحا عليه السلام قال يا رب فمن اين اطعم الاسد اذا حملته فقال سوف اشغله عن الطعام فسلط عليه الحمى وامثال هذه الكلمات الاولى تركها فان حاجة الى
الطعام اكثر وليس به حمى النوع الثاني من الاشياء التي امر الله نوحا بحملها في السفينة قوله تعالى واهلك الا من سبق عليه القول قالوا كانوا سبعة نوح وثلاثة ابنائه وهم
سام وحام ويافث ولكل واحد منهم زوجة وقيل ايضا كانوا ثمانية هؤلاء وزوجة نوح واما قوله الا من سبق عليه القول فالمراد ابنه وامرأته وكانا كافرين حكم الله عليهما
بالهلاك فان قيل الانسان اشرف من سائر الحيوان فما السبب في انه وقع الابتداء في هذه الآية بذكر الحيوانات قلنا الانسان عاقل فهو لعقله كالمضطر الى دفع سائر الحيوانات
فلهذا السبب وقع الابتداء واعلم ان اصحابنا احتجوا بقوله الا من سبق عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب قالوا لان قوله سبق عليه القول فانه لا يتغير
عن حاله وهو كقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه النوع الثالث من تلك الاشياء قوله ومن آمن قالوا كانوا ثمانين قال مقاتل في ناحية
الموصل قرية يقال لها قرية الثمانين سميت بذلك لان هؤلاء لما خرجوا من السفينة بنوها فسميت بهذا الاسم وذكروا ما هو ازيد وما هو انقص وذلك مما لا سبيل الى معرفته الا ان الله تعالى
وصفهم بالقلة وهو قوله وما آمن معه الا قليل فان قيل لما كان الذين آمنوا ودخلوا السفينة كانوا جماعة فلم يقل قليلون كما في قوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون قلنا
كلا اللفظين جائز والتقدير ههنا وما آمن معه الا نفر قليل واما الذي يروى ان ابليس دخل السفينة فبعيد لانه من الجن وهو جسم ناري او هوائي فكيف يؤثر الغرق فيه
وايضا كتاب الله لم يدل عليه ولم يرد فيه خبر صحيح فالاولى ترك الخوض فيه قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم
اما قوله وقال يعني قال نوح لقومه اركبوا والركوب العلو على ظهر الشيء فمنه ركوب الدابة وركوب السفينة وركوب البحر وكل شيء علا شيئا فقد ركبه ويقال ركبه الدين قال
الليث وتسمي العرب من يركب السفينة ركاب السفينة واما الركبان والركب فراكب الدواب والابل قال الواحدي ولفظة في قوله اركبوا فيها لا يجوز ان يكون من صلة الركوب لانه
يقال ركبت السفينة ولا يقال ركبت في السفينة بل الوجه ان يقال مفعول اركبوا محذوف والتقدير اركبوا الماء في السفينة وايضا يجوز ان يكون فائدة هذه الزيادة انه امرهم ان يكونوا في جوف الفلك لا على ظهرها فلو قال
اركبوها لتوهم انه امرهم ان يكونوا على ظهر السفينة واما قوله بسم الله مجريها ومرسيها ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم مجريها بفتح الميم و
الباقون بضم الميم واتفقوا في مرسيها انها بضم الميم وقال صاحب الكشاف قرأ مجاهد مجريها ومرسيها بلفظ اسم الفاعل مجروري المحل صفتين لله تعالى قال الواحدي المجرى
مصدر كالاجراء ومثله قوله منزلا مباركا وادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واما من قرأ مجرى بفتح الميم فهو ايضا مصدر مثل الجري واحتج صاحب هذه
القراءة بقوله وهي تجري بهم ولو كان مجريها لكان وهي تجريهم وحجة من ضم الميم ان جرت بهم واجرتهم يتقاربان في المعنى فاذا قال تجري بهم فكانه قال تجريهم واما المرسى
فهو ايضا مصدر كالارساء يقال رسا الشيء يرسو اذا ثبت وارساه غيره قال تعالى والجبال ارساها قال ابن عباس يريد تجري باسم الله وقدرته وترسو باسم الله وقدرته
وقيل كان اذا اراد ان تجري قال بسم الله مجريها فجرت واذا اراد ان ترسو قال بسم الله مرسيها فرست المسألة الثانية ذكروا في عامل الاعراب في بسم الله وجوها الاول اركبوا
بسم الله والثاني ابدءوا بسم الله والثالث بسم الله اجراؤها وارساؤها وقيل انها سارت اول يوم من رجب وقيل لعشر مضين من رجب فسارت ستة اشهر ثم استوت يوم العاشر
من المحرم على الجودي المسألة الثالثة في الآية احتمالان الاول ان يكون مجموع قوله وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها كلاما واحدا والتقدير وقال اركبوا فيها قائلين
بسم الله مجريها ومرسيها يعني ان يكون الركوب مقرونا بهذا الذكر والاحتمال الثاني ان يكون كلامين والتقدير ان يكون نوحا عليه السلام امرهم بالركوب ثم اخبرهم بان
مجريها ومرسيها ليس الا باسم الله وامره وقدرته فالاول يشير الى ان الانسان لا ينبغي ان يشرع في امر من الامور الا ويكون في وقت الشروع فيه ذاكرا لاسماء الله بالاذكار
المقدسة حتى يكون ببركة ذلك الذكر سببا لتمام ذلك المقصود والثاني يدل على انه لما ركب السفينة اخبر القوم بان السفينة ليس سببا لحصول النجاة بل الواجب ربط الهمة وتعليق
القلب بفضل الله فاخبرهم انه تعالى هو المجري والمرسي لها فعلى التقدير الاول كان نوح عليه السلام وقت ركوب السفينة في مقام الذكر وعلى التقدير الثاني كان في مقام
الفكر والبراءة من الحول والقوة وقطع النظر عن الاسباب واعلم ان الانسان اذا تفكر في طلب معرفة الله بالدليل والحجة فكانه جلس في سفينة الفكر والتدبر وامواج الظلمات
والضلالات قد علت قلل الجبال وارتفعت الى مصاعد الافلاك فاذا ابتدأت سفينة الفكر والروية بالحركة وجب ان يكون هناك اعتماده على الله وتضرعه اليه
وان يكون بلسان القلب ونطق العقل يقول بسم الله مجريها ومرسيها حتى يصل سفينة فكره الى ساحل النجاة ويتخلص من امواج الضلالات اما قوله ان ربي لغفور رحيم
ففيه سؤال لان ذلك الوقت كان وقت الاهلاك واظهار القهر فكيف يليق به هذا الذكر وجوابه لعل القوم الذين ركبوا السفينة اعتقدوا في انفسهم انا انما نجونا ببركة علمنا
فالله تعالى نبههم بهذا الكلام لازالة العجب منهم فان الانسان لا ينفك عن انواع الزلات وظلمات الشهوات في جميع الاحوال فهو محتاج الى عناية الله وفضله واحسانه وان
يكون غفورا لعيوبه رحيما لذنوبه قوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال

ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين ٥ قال اعلم ان في قوله وهي تجري بهم في موج كالجبال مسايل المسئلة الاولى
قوله وهي تجري بهم متعلق بمحذوف والتقدير فقال اركبوا فيها يقولون بسم الله وهي تجري بهم في موج كالجبال المسئلة الثانية الامواج العظيمة انما تحصل عند حصول الرياح القوية الشديدة العاصفة
فهذا يدل على انه حصل في ذلك الوقت رياح عاصفة شديدة والمقصود منه بيان شدة الهول والفزع المسئلة الثالثة الجريان في الموج هو ان تجري السفينة داخل الموج وذلك
يوجب الغرق فالمراد ان الامواج لما احاطت بالسفينة من الجوانب شبهت تلك السفينة بما اذا جرت في داخل تلك الامواج ثم حكى الله تعالى عنه انه نادى ابنه وفيه مسائل
اختلفوا في انه هل كان ابنا له وفيه اقوال الاول انه ابن له في الحقيقة والدليل عليه انه تعالى نص عليه فقال ونادى نوح ابنه ونوح ايضا نص عليه فقال يا بني اركب وصرف هذا
اللفظ الى انه رباه فاطلق عليه اسم الابن لهذا السبب صرف للكلام عن الحقيقة الى المجاز من غير ضرورة وانه لا يجوز والذين خالفوا هذا الظاهر انما خالفوه لانهم استبعدوا ان
يكون ولد الرسول المعصوم كافرا وهذا بعيد فانه ثبت ان والد رسولنا صلى الله عليه وسلم كان كافرا بنص القرآن فكذلك ههنا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه عليه السلام
لما قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فكيف ناداه مع كفره فاجابوا عنه من وجوه الاول انه كان ينافق فظن نوح انه مؤمن فلذلك ناداه ولولا ذلك لما احب نجاته
والثاني انه عليه السلام كان يعلم انه كافر ولكن ظن انه لما شاهد العذاب بالغرق والاهوال فانه يقبل الايمان فصار قوله يا بني اركب معنا كالدلالة على انه طلب منه الايمان وتاكد هذا
قوله ولا تكن مع الكافرين اي تابعهم في الكفر واركب معنا والثالث ان شفقة الابوة لعلها حملته على ذلك النداء والذي تقدم من قوله الا من سبق عليه القول كان كالمجمل فلعله
جوز ان لا يكون هو داخلا فيه القول الثاني انه كان ابن امرأته وهو قول محمد بن علي الباقر عليه السلام وعروة بن الزبير لانهما يقرآن ونادى نوح ابنها الا انهما اكتفيا بالفتحة
من الالف وقال قتادة سالت الحسن عنه فقال والله ما كان ابنه فقلت له ان الله حكى عنه انه قال ان ابني من اهلي وانت تقول ما كان ابنه فقال انه لم يقل انه مني ولكنه قال
اهلي وهذا يدل على قولي القول الثالث انه ولد على فراشه لغير رشدة والقائلون بهذا القول احتجوا بقوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط فخانتاهما وهذا قول خبيث يجب صون
منصب الانبياء عن هذه الفضيحة لا سيما وهو على خلاف نص القرآن اما قوله فخانتاهما فليس فيه ان تلك الخيانة انما حصلت بالسبب الذي ذكروه قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما كانت تلك الخيانة فقال كانت امرأة
نوح تقول زوجي مجنون وامرأة لوط تدل الناس على ضيفه اذا نزلوا به ثم الدليل القاطع على فساد هذا المذهب قوله تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات والخبيثات
للخبيثين والخبيثون للخبيثات وايضا قوله الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين وبالجملة فقد دللنا على ان الحق هو القول الاول اما قوله وكان في معزل
فاعلم ان المعزل في اللغة معناه موضع منقطع عن غيره واصله من العزل وهو التنحية والابعاد تقول كنت بمعزل عن كذا اي بموضع قد عزل منه واعلم ان قوله وكان في معزل
يدل على انه كان يظن ان الجبل يمنعه من الغرق الثاني انه كان في معزل عن ابيه واخوته وقومه الثالث انه كان في معزل عن الكفار كانه انفرد عنهم فظن نوح عليه السلام ان ذلك انما
كان لانه احب مفارقتهم اما قوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين ففيه قراءات حفص عن عاصم يا بني بفتح الياء وفي جميع القرآن والباقون بالكسر قال ابو علي الوجه الكسر
وذلك لان اللام من ابن ياء او واو فاذا صغرت الحقت ياء التحقير فلزم ان ترد الكلمة المحذوفة والالزام ان تحرك لام التحقير بحركات الاعراب لكنها لا تحرك لانها لو حركت
لزم ان تنقلب كما تنقلب سائر حروف اللين اذا كانت حرف اعراب نحو عصا وقفا ولو انقلبت بطلت دلالتها على التحقير ثم اذا اضيف الى نفسك اجتمعت ثلاث ياءات الاولى
منها للتحقير والثانية لام الفعل والثالثة التي للاضافة تقول هذا بنيي فاذا ناديته جاز فيه وجهان اثبات الياء وحذفها والاختيار حذف الياء التي للاضافة
ايضا الكسرة دالة عليه نحو يا غلام ومن قرأ يا بني بفتح الياء فانه اراد الاضافة كما اراد من قرأ بالكسر لكنه ابدل من الكسرة الفتحة ومن الياء الالف فصار يا بنيا كما
قال يا اسفا على يوسف ويا ابتا ثم حذف الالف للتخفيف والله اعلم واعلم انه تعالى لما حكى عن نوح عليه السلام انه دعاه الى ان يركب السفينة حكى عن ابنه انه قال ساوي الى جبل يعصمني
من الماء وهذا يدل على الابن كان متماديا في الكفر مصرا عليه مكذبا لابيه فيما اخبر عنه فعند هذا قال نوح لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وفيه سؤال وهو ان الذي رحم
معصوم فكيف يحسن استثناء المعصوم من العاصم وهو قوله لا عاصم اليوم من امر الله وذكروا في الجواب طرقا كثيرة الاول انه تعالى قال في هذه الآية وقال اركبوا فيها
بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم فبين تعالى انه رحيم وانه برحمته يخلص هؤلاء الذين ركبوا السفينة من آفة الغرق فلما عرف هذا فقول الابن نوح لما قال ساوي
الى جبل يعصمني من الماء قال نوح عليه السلام اخطأت لا عاصم اليوم من عذاب الله الا من رحم والمعنى الا ذلك الذي ذكرت انه برحمته يخلص هؤلاء الذين ركبوا السفينة من آفة الغرق فصار
تقدير الآية لا عاصم اليوم من عذاب الله الا الرحيم وهذا تاويل في غاية الحسن الوجه الثاني في التاويل وهو الذي ذكره صاحب الكشاف ان هذا الاستثناء وقع من مفهوم
حكم الملفوظ دال اللفظ عليه والتقدير لا عاصم اليوم من احد من امر الله الا من رحم وهو كقولك لا يضرب اليوم الا زيدا فان تقديره لا يضرب احدا الا زيدا الا انه ترك التصريح
لدلالة اللفظ عليه فكذا ههنا الوجه الثالث في التاويل ان قوله لا عاصم اي لا ذا عصمة كما قالوا رامح ولابن وتامر ومعناه ذو رمح وذو لبن وقال تعالى من ماء دافق وعيشة
راضية ومعناه ما ذكرنا ههنا وعلى هذا التقدير العاصم هو ذو العصمة فيدخل فيه المعصوم وح يصح استثناء قوله الا من رحم منه الوجه الرابع ان قوله لا عاصم اليوم
من امر الله الا من رحم يجب ان يقول الا من رحم نفسه لان نوحا وطايفته هم الذين خصهم الله برحمته والمراد لا عاصم لك الا الله بمعنى ان سببه يحصل رحمة الله كما اضيف الاحياء
الى عيسى عليه السلام في قوله ويحيي الموتى لاجل ان الاحياء حصل بدعائه الوجه الخامس قوله الا من رحم استثناء منقطع والمعنى لكن من رحم الله فهو معصوم ونظيره قوله تعالى
ما لهم به من علم الا اتباع الظن ثم انه تعالى بين بقوله وحال بينهما الموج اي بسبب هذه الحيلولة خرج من ان يخاطبه نوح فكان من المغرقين قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي

ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ٥ اعلم ان المقصود من هذا الكلام وصف آخر واقعة الطوفان فكان
التقدير انه لما انتهى امر الطوفان قيل كذا وكذا يا ارض ابلعي ماءك يقال بلع الماء بكسر اللام يبلع بفتحها ويا سماء اقلعي يقال اقلع الرجل عن عمله اذا كف عنه واقلعت السماء
بعدما مطرت اذا امسكت وغيض الماء يقال غاض الماء يغيض غيضا ومغاضا اذا نقص وغضته انا وهذا من باب فعل الشيء وفعلته ومثله جبر العظم وجبرته وفغر الفم
وفغرته ودلع اللسان ودلعته ونقص الشيء ونقصته فقوله غيض الماء اي نقص وما بقي منه شيء واعلم ان هذه الآية مشتملة على الفاظ كثيرة وكل واحد منها دال على
عظمة الله وعلو كبريائه فاولها قوله وقيل يا ارض وذلك لان هذا يدل على انه تعالى في الجلال والعلو والعظمة بحيث انه متى قيل قيل لم ينصرف العقل الا اليه ولم يتوجه
الفكر الا الى ان القائل لذلك القول هو هو وهذا تنبيه من هذا الوجه على انه تقرر في العقول انه لا حاكم في العالمين ولا متصرف في العالم العلوي والعالم السفلي الا هو وثانيها قوله
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فان الحس يدل على عظمة هذه الاجسام وشدتها وقوتها فاذا شعر العقل بوجود موجود قاهر لهذه الاجسام مستول عليها متصرف فيها كيف
شاء واراد صار ذلك سببا لوقوف القوة العقلية على كمال جلال الله وعلوه وقهره وثالثها ان السماء والارض من الجمادات فقوله يا ارض ويا سماء مشعر بحسب الظاهر على ان امره وتكليفه نافذ في الجمادات فعند هذا يحكم الوهم بانه لما كان الامر
كذلك فبان يكون امره نافذا على العقلاء كان اولى وليس مرادي منه انه تعالى يامر الجماد فان ذلك باطل بل المراد ان توجيه صيغة الامر بحسب الظاهر على هذه الجمادات القوية الشديدة
يقرر في الوهم نوع عظمته وجلاله تقريرا كاملا اما قوله وقضي الامر فالمراد ان الذي قضى به وقدره في الازل قضاء حتما فقد وقع تنبيها على ان كل ما قضى الله به فهو واقع في وقته
وانه لا دافع لقضائه ولا مانع من نفاذ حكمه في ارضه وسمائه فان قيل كيف يليق بحكمة الله تعالى تغريق الاطفال بسبب جرم الكفار قلنا الجواب عنه من وجهين الاول قال كثير
من المفسرين ان الله تعالى اعقم ارحام نسائهم قبل الغرق باربعين سنة فلم يغرق الا من بلغ سنه الى الاربعين ولقائل ان يقول لو كان الامر على ما ذكرتم لكان ذلك آية عجيبة
قاهرة ويبعد مع ظهورها استمرارهم على الكفر وايضا فهب انكم ذكرتم ما ذكرتم فيما قولكم في اهلاك الطير والوحش مع انه لا تكليف عليها البتة والجواب الثاني وهو الحق
انه لا اعتراض على الله في افعاله لا يسأل عما يفعل واما المعتزلة فانهم يقولون انه تعالى يعوض الاطفال والحيوانات وذلك يجري مجرى اذنه تعالى في ذبح هذه البهائم
وفي استعمالها في الاعمال الشاقة الشديدة واما قوله واستوت على الجودي والمعنى واستوت السفينة على جبل بالجزيرة يقال له الجودي وكان ذلك الجبل جبلا منخفضا
فكان استواء السفينة عليه دليلا على انقطاع مادة الماء وكان ذلك الاستواء يوم عاشوراء واما قوله وقيل بعدا للقوم الظالمين ففيه وجهان الاول من كلام الله تعالى
قال ذلك لهم على سبيل اللعن والطرد والثاني ان يكون ذلك القول من كلام نوح واصحابه لان الغالب ممن يسلم من الامر الهائل بسبب اجتماع قوم من الظلمة فاذا هلكوا ونجا منهم
قال هذا الكلام ولانه جار مجرى الدعاء عليهم فجعله من كلام البشر اليق قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين ٥
قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين ٥ قال رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي
به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين ٥ وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله رب ان ابني من اهلي فقد ذكر الخلاف فيه انه هل كان ابنا له وجب حمل
قوله انه ليس من اهلك الدين وعدتك ان انجيهم معك والقولان متقاربان المسئلة الثانية هذه الآية تدل على ان العبرة بقرابة الدين لا بقرابة النسب فان في هذه الصورة
كانت قرابة النسب حاصلة من اقوى الوجوه لكن لما انتفت قرابة الدين لا جرم نفاه الله تعالى بابلغ الالفاظ وهو قوله انه ليس من اهلك ثم قال تعالى انه عمل غير صالح قرأ
الكسائي على صيغة الفعل الماضي غير بالنصب والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح يعني اشرك وكذب وكلمة غير نصب نعت لمصدر والباقون عمل بالرفع والتنوين وفيه وجهان
الاول ان الضمير في قوله انه عائد الى السؤال يعني ان هذا السؤال عمل غير صالح وهو قوله ان ابني من اهلي وان وعدك الحق لان طلب نجاة الكافر بعد ان سبق الحكم
بانه لا ينجي احدا منهم سؤال باطل الثاني ان يكون هذا الضمير عائدا الى الابن وعلى هذا التقدير فوصف بكونه عمل غير صالح وجوه الاول ان الرجل اذا كثر عمله واحسانه
يقال علم وكرم وجود فكذا ههنا لما كثر اقدام ابن نوح على الاعمال الباطلة حكم عليه بانه في نفسه عمل باطل الثاني ان يكون المراد انه ذو عمل باطل فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه
الثالث قال بعضهم معنى قوله انه عمل غير صالح اي انه ولد زنى وهذا القول باطل قطعا ثم انه تعالى قال يا نوح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج بهذه الآية من قدح في عصمة الانبياء من وجوه الاول انه قراءة عمل بالرفع والتنوين قراءة متواترة فهي حجة وهذا يقتضي
عود الضمير في قوله انه عمل غير صالح اما الى ابن نوح واما الى ذلك السؤال والاول لانه مرجوع لانه لا يتم الا بالاضمار وهو خلاف الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة
ولا ضرورة ههنا لانا اذا حكمنا بعود الضمير الى السؤال المتقدم فقد استغنينا عن هذا الاضمار فثبت ان هذا الضمير عائد الى السؤال فكان التقدير ان هذا السؤال
عمل غير صالح اي ان قولك ان ابني من اهلي في طلب نجاته عمل غير صالح وذلك يدل على ان هذا السؤال كان ذنبا ومعصية الثاني ان ذلك السؤال لو لم يكن قد صدر
عن علم والقول بغير العلم ذنب لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الرابع ان قوله اني اعظك ان تكون من الجاهلين يدل على ان ذلك السؤال كان محض الجهل وهذا
يدل على غاية التقريع ونهاية الزجر وايضا جعل الجهل كناية عن الذنب مشهور في القرآن قال تعالى يعملون السوء بجهالة وقال حكاية عن موسى عليه السلام اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين الوجه الخامس ان نوحا عليه السلام اعترف بقدامه على الذنب والمعصية في هذا المقام فانه قال رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني
اكن من الخاسرين واعترافه بذلك يدل على انه كان مذنبا الوجه السادس في التمسك بهذه الآية ان هذه الآية تدل على ان نوحا نادى ربه لطلب تخليص ولده من الغرق

والآية المتقدمة وهي قوله ونادى نوح ابنه وقال يا بني اركب معنا تدل على انه عليه السلم طلب من ابنه الموافقة فنقول اما ان يقال ان طلب هذا المعنى من الله كان سابقا على الطلب من الولد او
بالعكس والاول باطل لانه على تقدير ان يكون طلب هذا المعنى من الله سابقا على طلبه من الابن لكان قد سمع من الله انه تعالى لا يخلص ذلك الابن من الغرق وانه تعالى نهاه من ذلك الطلب
فبعد هذا كيف قال يا بني اركب معنا ولا تكن من الكافرين واما ان قلنا ان الطلب من الابن كان سابقا فكان قد سمع قوله ساوي الى جبل يعصمني من الماء وظهر بذلك كفره
فكيف طلب من الله تخليصه ايضا انه تعالى اخبر ان نوحا لما طلب ذلك منه وامتنع هو صار من المغرقين فكيف يطلب من الله تعالى تخليصه من الغرق بعد ان صار من المغرقين فهذه
الآية من هذه الوجوه الستة تدل على صدور المعصية من نوح ع واعلم انه لما دلت الدلائل الكثيرة على وجوب تنزيه الانبياء عن المعاصي وجب حمل هذه الوجوه المذكورة على
ترك الافضل والاكمل وحسنات الابرار سيئات المقربين فلهذا السبب حصل هذا العتاب والامر بالاستغفار لا يدل على سابقة الذنب كما قال تعالى اذا جاء نصر الله
والفتح ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا ليس بذنب يوجب الاستغفار وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين وليس جميعهم مذنبين فدل ذلك على ان الاستغفار
قد يكون بسبب ترك الافضل والله اعلم **المسألة الثالثة** قرا نافع برواية ورش واسمعيل بتشديد النون واثبات الياء فلا تسألني وقرا ابن عامر ونافع برواية قالون بتشديد النون
وكسرها من غير اثبات الياء فعلى الاصل واما تشديد النون والحذف فللتخفيف من غير اخلال واعلم انه تعالى لما نهاه عن ذلك السؤال حكى عنه انه قال رب اني اعوذ بك ان
اسألك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين والمعنى انه تعالى لما قال له فلا تسألن ما ليس لك به علم فقال عند ذلك يا رب هذا التكليف لا اعود اليه
الا اني لا اقدر على الاحتراز منه الا باعانتك وهدايتك فلهذا ابدا اولا بقوله اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم اخبارا اني في المستقبل لا اعود الى هذا العمل ثم اشتغل
بالاعتذار عما مضى فقال والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وحقيقة التوبة تقتضي امرين احدهما في المستقبل وهو العزم على الترك واليه الاشارة بقوله والا تغفر لي وترحمني
اكن من الخاسرين ونختم هذا الكلام بالبحث عن الزلة التي صدرت عن نوح في هذا المقام فنقول ان امة نوح ع كانوا على ثلاثة اقسام كافر يظهر كفره ومومن يعلم ايمانه وجمع من المنافقين
وقد كان حكم المؤمنين هو النجاة وحكم الكافرين هو الغرق وكان ذلك معلوما اما اهل النفاق فبقي حكمهم مخفيا وكان ابن نوح منهم وكان يجوز فيه كونه مؤمنا وكانت الشفقة
المفرطة التي تكون في الاب في حق الابن تحمله على حمل اعماله وافعاله لا على كونه كافرا بل على الوجوه الصحيحة فلما رآه بمعزل عن القوم طلب منه ان يدخل السفينة فقال ساوي الى
جبل يعصمني من الماء وذلك لا يدل على كفره لجواز ان يكون قد ظن ان الصعود على الجبل يجري مجرى الركوب على السفينة في انه يصونه عن الغرق وقول نوح لا عاصم اليوم من
امر الله الا من رحم لا يدل الا على انه ع كان يقرر عند ابنه انه لا ينفعه الا الايمان والعمل الصالح وهذا ايضا لا يدل على انه علم من ابنه انه كان كافرا فعند هذه الحالة
قد بقي في قلبه ظن ان ذلك مومن فطلب من الله تعالى تخليصه بطريق من الطرق اما بان يمكنه من الدخول في السفينة واما بان يحفظه على قلة جبل فعند ذلك اخبره الله تعالى
بانه منافق وانه ليس من اهل دينه فالزلة الصادرة عن نوح ع هو انه لم يستقص في تعريف ما يدل على نفاقه وكفره بل اجتهد في ذلك وكان يظن انه مومن مع انه اخطأ في
الاجتهاد لانه كان كافرا فلم يصدر عنه الا الخطأ في هذا الاجتهاد كما قررنا ذلك في ان آدم عليه السلم لم يصدر عنه تلك الزلة الا لانه اخطأ في الاجتهاد فثبت بما ذكرنا ان
الصادر عن نوح ما كان من باب الكبائر وانما هو من باب الخطأ في الاجتهاد قوله تعالى **قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك
وامم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم** في الآية مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى اخبر ان السفينة استوت على الجودي فهناك قد خرج نوح وقومه من السفينة
لا محالة ثم انهم نزلوا من ذلك الجبل الى الارض فقوله اهبط يحتمل ان يكون امرا بالخروج من السفينة الى ارض الجبل وان يكون امرا بالهبوط من الجبل الى الارض المستوية
المسألة الثانية انه تعالى وعده عند الخروج بالسلامة اولا ثم بالبركة ثانيا اما الوعد بالسلامة فيحتمل وجهين الاول انه تعالى اخبر في الآية المتقدمة انه لما
تاب عن زلته وتضرع الى الله تعالى بقوله والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وهذا التضرع هو عين التضرع الذي حكاه الله تعالى عن آدم عليه السلم عند توبته
من زلته وهو قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين فكان نوح عليه السلم محتاجا الى ان يبشره الله تعالى بالسلامة من التهديد والوعيد
فلما قيل له يا نوح اهبط بسلام حصل له الامن من جميع المكاره المتعلقة بالدين والثاني ان ذلك الغرق لما كان عاما في جميع الارض فعندما خرج نوح من السفينة علم انه
ليس في الارض شيء مما ينتفع به من النبات والحيوان فكان كالخائف في انه كيف يعيش وكيف يدفع جميع الحاجات عن نفسه من الماكول والمشروب فلما قال تعالى
اهبط بسلام منا زال عنه ذلك الخوف لان ذلك يدل على حصول السلامة من الآفات ولا يكون ذلك الا مع الامن وسعة الرزق ثم انه تعالى لما وعده بالسلامة اردفه بان
وعده بالبركة وهي عبارة عن الدوام والبقاء والثبات ومنه بروك الابل ومنه البركة لثبوت الماء فيها ومنه تبارك الله اي ثبت تعظيمه ثم اختلف
المفسرون في تفسير هذا الثبات والبقاء فالقول الاول انه تعالى صير نوحا ابا البشر لان جميع من بقي كانوا من نسله وذريته وعلى هذا التقدير فالخلق كلهم انما تولدوا
منه ومن اولاده والدليل عليه قوله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين فثبت ان نوحا كان آدم الاصغر فهذا هو المراد من البركات التي وعده الله بها والقول الثاني انه
لما وعده بالسلامة عن الآفات وعده بان موجبات السلامة والراحة والفراغة يكون في التزايد والثبات والاستقرار ثم انه تعالى لما شرفه بالسلامة والبركة شرح بعد
ذلك حال الذين كانوا معه فقال وعلى امم ممن معك واختلفوا في المراد منه على اقوال منهم من حمله على اولئك الاقوام الذين نجوا معه وجعلهم امما وجماعات لانه
ما كان في ذلك الوقت في جميع الارض احد من البشر الا هم فلهذا السبب جعلهم امما ومنهم من قال بل المراد ممن معك نسلا وتولدا قالوا والدليل على ذلك انه ما كان معه الا الذين آمنوا

فلحكم الله تعالى عليهم بالقلة في قوله وما آمن معه الا قليل ومنهم من قال المراد منه مجموع الحاضرين مع الذين سيولدون بعد ذلك والمختار هو القول الثاني ومن في قوله ممن معك
لابتداء الغاية والمعنى وعلى امم ناشئة من الذين معك واعلم انه تعالى جعل تلك الامم الناشئة من الذين معه على قسمين احدهما الذين عطفهم على نوح في وصول سلام الله وبركاته اليهم
وهم اهل الايمان والثاني امم وصفهم الله بانه تعالى سيمتعهم مدة في الدنيا ثم في الآخرة يمسهم عذاب اليم فحكم تعالى بان الامم الناشئة من الذين كانوا مع نوح لابد وان
ينقسموا الى المؤمن والكافر قال المفسرون دخل في ذلك السلم كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيمة ودخل في ذلك المتاع وفي ذلك العذاب كل كافر وكافرة ثم قال اهل
التحقيق انه تعالى انما عظم شان نوح ع بايصال السلم والبركات منه اليه لانه قال بسلام منا وهذا يدل على ان الصديقين لا يفرحون بالنعمة من حيث انها نعمة ولكنهم يفرحون
بالنعمة من حيث انها من الحق وفي التحقيق يكون فرحهم بالحق وطلبهم للحق وتوجههم الى الحق وهذا مقام شريف لا يعرفه الا خواص الله فان الفرح بالسلم والبركة من حيث
انه سلام وبركة غير الفرح بالسلم والبركة من حيث انهما من الحق والاول نصيب عامة الخلق والثاني نصيب المقربين ولهذا السبب قال بعضهم من آثر العرفان للعرفان
فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان لا للعرفان بل للمعروف به فقد خاض لجة الوصول واما اهل العقاب فقد قال في شرح احوالهم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم فحكم تعالى بانه يعطيهم نصيبا من متاع الدنيا فدل
ذلك على خساسة الدنيا فانه تعالى لما ذكر احوال المؤمنين لم يذكر البتة انه يعطيهم متاع الدنيا ام لا ولما ذكر احوال الكافرين ذكر انه يعطيهم الدنيا وهذا تنبيه عظيم
على خساسة السعادات الجسمانية والترغيب في المقامات الروحانية قوله تعالى **تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل
هذا فاصبر ان العاقبة للمتقين** واعلم انه تعالى لما شرح قصة نوح ع على التفصيل قال تلك اي تلك الآيات التي ذكرناها وتلك التفاصيل التي شرحناها من انباء
الغيب اي من الاخبار التي كانت غائبة عن الخلق فقوله تلك في محل الرفع على الابتداء ومن انباء الغيب الخبر ونوحيها اليك خبر ثان وما بعده ايضا خبر ثالث ثم قال تعالى
ما كنت تعلمها انت ولا قومك والمعنى انك ما كنت تعرف هذه القصة بل قومك ما كانوا يعرفونها ايضا ونظيره ان يقول الانسان لآخر لا تعرف هذه المسألة انت ولا اهل بلدك
فان قيل اليس قد كانت قصة طوفان نوح مشهورة عند اهل العلم قلنا تلك القصة بحسب الاجمال كانت مشهورة اما التفاصيل المذكورة فما كانت معلومة ثم
قال فاصبر ان العاقبة للمتقين والمعنى اصبر يا محمد انت وقومك على اذى هؤلاء الكفار كما صبر نوح ع وقومه على اذى اولئك الكفار وفيه تنبيه على ان الصبر عاقبته
النصر والظفر والفرح والسرور كما كان لنوح وقومه فان قال قائل انه تعالى ذكر هذه القصة في سورة يونس ثم اعادها ههنا مرة اخرى فما الفائدة في هذا التكرير قلنا
القصة الواحدة قد ينتفع بها من وجوه ففي السورة الاولى كان الكفار يستعجلون نزول العذاب فذكر تعالى قصة نوح في بيان ان قومه كانوا يكذبونه بسبب ان العذاب ما
كان يظهر ثم ظهر في العاقبة فكذا في واقعة محمد عليه الصلوة والسلم وفي هذه السورة ذكر هذه القصة لاجل ان الكفار كانوا يبالغون في الايحاش
فذكر تعالى هذه القصة لبيان ان اقدام الكافرين على الايحاش والايذاء كان حاصلا في زمان نوح الا انه عليه السلم لما صبر فاز بالفتح والظفر فكن يا محمد كذلك لتنال المقصود
ولما كان وجه الانتفاع بهذه القصة في كل سورة من وجه آخر لم يكن تكريرها خاليا عن الفائدة والله اعلم قوله تعالى **والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله
ما لكم من اله غيره ان انتم الا مفترون يا قوم لا اسئلكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي فطرني افلا تعقلون ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا
اليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة الى قوتكم ولا تتولوا مجرمين** اعلم ان هذه القصة الثانية من القصص التي ذكرها في هذه السورة واعلم ان هذا معطوف
على قوله ولقد ارسلنا نوحا والتقدير ولقد ارسلنا الى عاد اخاهم وقوله هودا عطف بيان واعلم انه تعالى وصف هودا بانه اخوهم ومعلوم ان تلك الاخوة ما كانت في الدين
وانما كانت في النسب لان هودا كان رجلا من قبيلة عاد وهذه القبيلة كانت قبيلة من العرب وكانوا بناحية اليمن ونظيره ما يقال للرجل يا اخا تميم ويا اخا سليم والمراد رجل منهم
فان قيل انه تعالى قال لابن نوح انه ليس من اهلك فبين ان قرابة النسب لا تفيد اذا لم تحصل قرابة الدين وههنا اثبت هذه الاخوة مع الاختلاف في الدين فما الفرق قلنا المراد
من هذا الكلام استمالة قوم محمد صلى الله عليه وآله وسلم لان قومه كانوا يستبعدون في محمد مع انه واحد من قبيلتهم ان يكون رسولا اليهم من عند الله فذكر الله تعالى ان هودا
كان واحدا من عاد وان صالحا كان واحدا من ثمود لازالة هذا الاستبعاد واعلم انه تعالى حكى عن هود عليه السلم انه دعا قومه الى انواع من التكاليف فالنوع الاول
انه دعاهم الى التوحيد فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ان انتم الا مفترون وفيه سؤال وهو انه كيف دعاهم الى عبادة الله قبل اقامة الدلالة على ثبوت
الاله قلنا دلائل وجود الله تعالى ظاهرة وهي دلائل الآفاق والانفس وقلما يوجد في هذه الدنيا من ينكر وجود الاله فلذلك قال تعالى في صفة الكفار ولئن سالتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله قال الامام الداعي الى الله قدس الله روحه تعالى ما على تعالم الاجسام والجسمانيات اي بقي بي في ذلك دخلت بلاد الهند
فرايت اولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الاله واكثر بلاد الترك كذلك انما الشان في عبادة الاوثان فانها آفة عمت اكثر اطراف الارض وهكذا كان
الامر في الزمان القديم اعني زمان نوح وهود وصالح فهؤلاء الانبياء صلوات الله عليهم كانوا يمنعونهم عن عبادة الاصنام فكان قوله اعبدوا الله معناه لا تعبدوا
غير الله والدليل عليه انه قال عقيبه ما لكم من اله غيره وذلك يدل على ان المقصود من هذا الكلام منعهم عن الاشتغال بعبادة الاوثان واما قوله ما لكم من اله غيره
فيقرا غيره بالرفع صفة على محل الجار والمجرور وقرئ بالجر صفة على اللفظ ثم قال ان انتم الا مفترون يعني انكم كاذبون في قولكم ان هذه الاصنام تحسن عبادتها
في قولكم انها تستحق العبادة وكيف لا يكون كذبا وهي جمادات لا حس لها ولا ادراك والانسان هو الذي ركبها وصورها فكيف يليق بالانسان الذي صنعها ان يعبدها

وان يضع الجبهة على التراب تعظيما لها ثم انه عليه السلام لما ارشدهم الى التوحيد ومنعهم عن عبادة الاوثان قال ويا قوم لا اسالكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي فطرني
وهو عين ما ذكره نوح عم وذلك لان الدعوة الى الله تعالى اذا كانت مطهرة عن لوث الطمع قوي تاثيرها في القلب واذا كانت مقرونة بالطمع ضعف تاثيرها في القلب ثم قال افلا
تعقلون ان مصلحتي في المنع من عبادة الاصنام وذلك لان العلم بصحة هذا المنع كان مركوزا في بداية العقول قوله تعالى ويا قوم استغفروا ربكم الى قوله مجرمين واعلم ان هذا
هو النوع الثاني من التكاليف التي ذكرها هود عليه السلام لقومه وذلك لانه في المقام الاول دعاهم الى التوحيد وفي هذا المقام دعاهم الى الاستغفار ثم الى التوبة والفرق
بينهما قد تقدم في هذه السورة قال ابو بكر الاصم اي استغفروه اي سلوه ان يغفر لكم ما تقدم من شرككم ثم توبوا اليه من بعده بالندم على ما مضى وبالعزم على ان لا
تعودوا الى مثله ثم انه عليه السلام قال انكم متى فعلتم ذلك فالله يكثر النعم عندكم او يقويكم على الانتفاع بتلك النعم وهذا غاية ما يراد من السعادات فان النعم اذا لم تكن حاصلة
تعذر الانتفاع وان كانت حاصلة الا ان الحيوان قام به ما منعه من الانتفاع بها لم يحصل المقصود ايضا اما اذا كثرت النعم وحصلت القوة الكاملة على الانتفاع بها
فههنا يحصل غاية السعادة والبهجة فقوله يرسل السماء عليكم مدرارا اشارة الى تكثير النعم لان مادة حصول هذه النعم هي الامطار الموافقة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم
اشارة الى كمال حال القوى التي بها يمكن الانتفاع بتلك النعم ولا شك ان هذه الكلمة جامعة في البشارة بتحصيل السعادات وان الزيادة عليها ممتنعة في صريح
العقل ويجب على العاقل ان يتامل في هذه اللطائف ليعرف ما في هذا الكتاب الكريم من الاسرار المخفية واما المفسرون فانهم قالوا القوم كانوا مخصوصين في الدنيا
بنوعين من الكمال احدهما ان بساتينهم ومزارعهم كانت في غاية الطيب والبهجة والدليل عليه قوله ارم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد والثاني انهم كانوا في غاية
القوة والبطش ولذلك قالوا من اشد منا قوة ولما كان القوم مفتخرين على سائر الخلق بهذين الامرين وعدهم هود عليه السلام انهم لو تركوا عبادة الاصنام و
اشتغلوا بالاستغفار والتوبة فان الله تعالى يقوي حالهم في هذين المطلوبين ويزيدهم فيها درجات كثيرة ونقل ايضا ان الله تعالى لما بعث هودا اليهم وكذبوه
حبس الله عنهم المطر ثلث سنين واعقم ارحام نسائهم فقال لهم هود ان امنتم بالله احيا الله بلادكم ورزقكم المال والولد فذلك قوله يرسل السماء عليكم مدرارا والمدرار
الكثير الدر وهو من ابنية المبالغة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم فسروا هذه القوة بالمال والولد والشدة في الاعضاء لان كل ذلك مما يتقوى به الانسان فان قيل
حاصل الكلام ان هودا عليه السلام قال لو اشتغلتم بعبادة الله تعالى لانفتحت عليكم ابواب الخيرات الدنيوية وليس الامر كذلك لانه عليه السلام قال خص البلاء بالانبياء ثم بالاولياء
ثم الامثل فالامثل فكيف الجمع بينهما وايضا فقد جرت عادة القران بالترغيب في الطاعات لسبب ترتيب الخيرات الدنيوية عليها فذلك لا يليق بالقران بل هو طريق
مذكور في التورية والجواب انه لما كثر الترغيب في سعادات الاخرة لم يبعد الترغيب في خيرات الدنيا بقدر الكفاية واما قوله ولا تتولوا مجرمين فمعناه لا تعرضوا
عني وعما ادعوكم اليه وارغبكم فيه مجرمين اي مصرين على اجرامكم واثامكم قوله تعالى قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي الهتنا عن قولك وما نحن
لك بمؤمنين ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء قال اني اشهد الله واشهدوا اني بريء مما تشركون من دونه فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون
اني توكلت على الله ربي وربكم ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم اعلم انه تعالى لما حكى عن نوح ما ذكره للقوم حكى ايضا ما ذكره
وهو اشياء اولها قولهم ما جئتنا ببينة اي بحجة والبينة سميت بينة لانها تبين الحق من الباطل ومن المعلوم انه عليه السلام كان قد اظهر المعجزات الا ان القوم لجهلهم
انكروها وزعموا انه ما جاء بشيء من المعجزات وثانيها قولهم وما نحن بتاركي الهتنا عن قولك وهذا ايضا ركيك لانهم كانوا يعترفون بان النافع والضار هو الله تعالى
وان الاصنام لا تنفع ولا تضر ومتى كان الامر كذلك فقد ظهر في بديهة العقول انه لا تجوز عبادتها فتركهم والهتهم لا يكون عن مجرد قوله بل عن حكم فطرة العقل وبديهة
النفس وثالثها قولهم وما نحن لك بمؤمنين وهذا يدل على الاصرار والتقليد والجمود ورابعها قولهم ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء يقال اعتراه كذا اذا
غشيه واصابه والمعنى انك شتمت الهتنا فجعلتك مجنونا وافسدت عقلك ثم انه تعالى ذكر انهم لما قالوا ذلك قال اني اشهد الله واشهدوا اني بريء مما تشركون
من دونه وهو ظاهر ثم قال فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون واعلم ان هذا معجزة قاهرة ظاهرة وذلك لان الرجل الواحد اذا اقبل على القوم العظيم فقال لهم بالغوا في
عداوتي وفي موجبات ايذائي ولا تؤجلون فانه لا يقول هذا القول الا اذا كان واثقا من عند الله بحفظه وبصونه عن كيد الاعداء ثم قال ما من دابة الا هو
اخذ بناصيتها قال الازهري الناصية عند العرب منبت الشعر في مقدم الراس ويسمى الشعر النابت هناك ناصية باسم منبته واعلم ان العرب اذا وصفوا انسانا
بالذلة والخضوع قالوا ما ناصية فلان الا بيد فلان اي انه مطيع له لان كل من اخذت بناصيته فقد قهرته وكانوا اذا اسروا الاسير فارادوا اطلاقه والمن عليه جزوا
ناصيته وذلك علامة لقهره فخوطبوا في القران بما يعرفون فقوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها اي ما من حيوان الا وهو تحت قهره وقدرته ومنقادا لقضائه
وقدره ثم قال ان ربي على صراط مستقيم وفيه وجوه الاول انه تعالى لما قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها اشعر ذلك بقدرة عالية وقهر عظيم فاتبعه بقوله
ان ربي على صراط مستقيم اي انه وان كان قادرا عليهم لكنه لا يظلمهم ولا يفعل بهم الا ما هو الحق والعدل والصواب قالت المعتزلة ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها يدل
على التوحيد وقوله ان ربي على صراط مستقيم يدل على العدل فثبت ان الدين انما يتم بالعدل والتوحيد الثاني انه تعالى ذكر ان سلطانه قهر جميع الخلق فتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم يعني
انه لا يخفى عليه مستتر ولا يفوته هارب فذكر الصراط المستقيم وهو يعني به الطريق الذي لا يكون لاحد مسلك الا عليه كما قال ان ربك لبالمرصاد الثالث ان يكون المراد ان ربي على

صراط مستقيم اي يحملكم بالدعاء اليه والله اعلم قوله تعالى فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به اليكم ويستخلف ربي قوما غيركم ولا تضرونه شيئا ان ربي على كل شيء حفيظ
ولما جاء امرنا نجينا هودا والذين امنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ وتلك عاد جحدوا بايات ربهم وعصوا رسله واتبعوا امر كل جبار
عنيد واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة الا ان عادا كفروا ربهم الا بعدا لعاد قوم هود اعلم ان قوله تعالى فان تولوا يعني فان تتولوا وفيه وجهان
الاول تقدير الكلام فان تولوا فلم اعاتب على تقصير من جهتي وصرتم محجوجين لانكم انتم الذين اصررتم على التكذيب الثاني فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به ثم قال ويستخلف
ربي قوما غيركم يعني يخلق بعدكم من هو اطوع لله تعالى منكم وهو اشارة الى نزول عذاب الاستيصال بهم ولا تضرونه شيئا يعني ان اهلاككم لا ينقص من ملكه شيئا ثم قال
ان ربي على كل شيء حفيظ وفيه ثلثة اوجه الاول حفيظ لاعمال العباد حتى يجازيهم عليها الثاني يحفظني من شركم ومكركم وكيدكم الثالث حفيظ على كل شيء يحفظه من الهلاك
اذا شاء ويهلكه اذا شاء قوله تعالى ولما جاء امرنا الى قوله قوم هود اعلم ان قوله ولما جاء امرنا اي عذابنا وذلك ما نزل بهم من الريح العقيم عذبهم الله سبع ليال وثمانية ايام
تدخل من مناخرهم وتخرج من ادبارهم وتصرعهم على الارض على وجوههم حتى صاروا كاعجاز نخل خاوية فان قيل هذا الريح كيف يؤثر في اهلاكهم قلنا يحتمل ان يكون
ذلك لشدة حرها او لشدة قوتها فتخطف الحيوان من الارض ثم تضربه على الارض وكل ذلك محتمل واما قوله نجينا هودا فاعلم ان تلك البلية عمت المؤمن والكافر معا
وتكون تلك البلية رحمة على المؤمنين وعذابا على الكافرين فاما عذاب النار لمن يكذب بالانبياء عليهم السلام فانه يحبط حكمة الله ان ينجي المؤمنين منه ولولا ذلك لما عرف كونه
عذابا على كفرهم فلهذا السبب قال تعالى ههنا نجينا هودا والذين امنوا معه اما قوله برحمة منا ففيه وجوه الاول اراد انه لا ينجو احد وان اجتهد في الايمان والعمل
الصالح الا برحمة الله الثاني انه رحمهم في ذلك الوقت وميزهم عن الكافرين في العقاب واما قوله ونجيناهم من عذاب غليظ فالمراد منه ان النجاة الاولى هي النجاة من عذاب الدنيا و
النجاة الثانية هي النجاة من عذاب القيمة وانما وصفه بكونه غليظا تنبيها على ان العذاب الذي حصل لهم بعد موتهم بالنسبة الى العذاب الذي وقعوا فيه كان عذابا غليظا
والمراد من قوله ونجيناهم اي حكمنا بانهم لا يستحقون ذلك العذاب الغليظ ولا يقعون فيه واعلم انه تعالى لما ذكر قصة عاد خاطب قوم محمد عليه الصلوة والسلام
فقال وتلك عاد جحدوا وهو اشارة الى قبورهم واثارهم كانه تعالى قال سيحوا في الارض فانظروا اليها واعتبروا ثم انه تعالى جمع اوصافهم ثم ذكر عاقبة احوالهم في الدنيا
وفي الاخرة اما اوصافهم فثلثة الصفة الاولى قوله جحدوا بايات ربهم والمراد انهم جحدوا دلالة المعجزات على الصدق وجحدوا دلالة المحدثات على وجود الصانع
الحكيم ان ثبت انهم كانوا زنادقة والصفة الثانية قوله وعصوا رسله والسبب فيه انهم اذا عصوا رسولا واحدا فقد عصوا جميع الرسل لقوله تعالى لا نفرق بين
احد من رسله وقيل لم يرسل اليهم الا هودا والصفة الثالثة قوله واتبعوا امر كل جبار عنيد والمعنى ان السفلة كانوا يقلدون الرؤساء في قولهم ما هذا الا بشر مثلكم
والمعنى من الجبار المرتفع المتمرد والعنيد العنود والمعاند هو المنازع المعارض واعلم انه تعالى لما ذكر بعد ذلك احوالهم فقال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة
اي جعل اللعن رديفا لهم ومتابعا ومصاحبا في الدنيا والاخرة ومعنى اللعنة الابعاد من الرحمة من الله تعالى ومن كل خير ثم انه تعالى بين السبب الاصلي في نزول هذه الاحوال
المكروهة بهم فقال الا ان عادا كفروا ربهم قيل اراد كفروا بربهم فحذف الباء وقيل الكفر هو الجحود والتقدير الا ان عادا جحدوا ربهم وقيل هو من باب حذف المضاف
اي كفروا نعمة ربهم ثم قال الا بعدا لعاد قوم هود وفيه سؤالان السؤال الاول اللعن هو البعد فلما قال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة فما الفائدة
في قوله الا بعدا لعاد قوم هود والجواب قيل كان عاد عادين والاولى القديمة هم قوم هود والثاني هم ارم ذات العماد فذكر ذلك لازالة الاشتباه والثاني المبالغة في التنصيص
بدلالة تكرير التاكيد قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره هو انشاكم من الارض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم
توبوا اليه ان ربي قريب مجيب قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا اتنهينا ان نعبد ما يعبد اباؤنا واننا لفي شك مما تدعونا اليه مريب
واعلم ان هذا هو القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة وهي قصة صالح مع ثمود ونظمها مثل نظم المذكور في قصة هود الا انه ههنا لما امرهم بالتوحيد ذكر
في تقريره دليلين الاول قوله هو انشاكم من الارض وفيه وجهان الاول ان الكل مخلوق من صلب ادم وهو كان مخلوقا من الارض واقول هذا صحيح لكن فيه وجه اخر وهو
اقرب منه وذلك لان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث والمني انما تولد من الدم فالانسان مخلوق من الدم والدم انما تولد من الاغذية اما حيوانية او نباتية
والحيوانات حالها كحال الانسان فوجب انتهاء الكل الى النبات وظاهر ان تولد النبات من الارض فثبت انه تعالى انشا الانسان من الارض والوجه الثاني ان يكون كلمة من معناها في
التقدير انشاكم في الارض وهذا ضعيف لانه متى امكن حمل الكلام على ظاهره فلا حاجة الى صرفه عنه اما تقرير ان تولد الانسان من الارض كيف يدل على وجود الصانع فقد شرحنا
مرارا كثيرة الدليل الثاني قوله واستعمركم فيها وفيه ثلثة اوجه الاول جعلكم عمارها قال كان ملوك فارس قد اكثروا في حفر الانهار وغرس الاشجار لا جرم حصلت لهم الاعمار
الطويلة فسال نبي من انبياء زمانهم ربه عن سبب تلك الاعمار فاوحى اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي واخر معمر في احياء الارض في اخرهم فسال فقال حملني عليه
قول القائل شعر ليس الفتى بفتى لا يستضاء به ولا يكون له في الارض اثار الثاني معناه انه اطال اعماركم فيه واشتقاق استعمركم من العمر مثل استبقاكم من البقاء
والثالث انه ماخوذ من العمرى اي جعلها لكم طول اعماركم فاذا متم انتقلت الى غيركم واعلم ان كون الارض من العمارات الناقصة الانسان وكون الانسان قادرا عليها دلالة عظيمة
على وجود الصانع ويرجع حاصله الى ما ذكره الله تعالى في ايات اخرى وهي قوله والذي قدر فهدى وذلك لان حدوث الانسان مع انه حصل في ذاته العقل الهادي والقدرة على التصرف

الموافقة يدل على وجود الصانع الحكيم اما قوله فاستغفروه ثم توبوا اليه فقد تقدم تفسيره واما قوله ان ربي قريب مجيب يعني انه قريب بالعلم والسمع مجيب دعاء المحتاجين بفضله ورحمته
تعالى ان صالحا عليه السلام لما قرر هذه الدلائل قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا وفيه وجوه الاول انك كنت رجلا قوي العقل قوي الخاطر وكان من قبيلتهم فقوي رجاؤهم في
ان ينصر دينهم ويقوي مذهبهم ويقرر طريقتهم لان من عادة انه متى حدث رجل فاضل في قوم طمعوا فيه من هذا الوجه الثاني قال بعضهم المراد انك كنت تعطف على فقرائنا وتعين
ضعيفنا وتعود مرضانا فقوي رجاؤنا فيك انك من الانصار والاحباب فكيف اظهرت العداوة والبغضاء ثم انهم اضافوا الى هذا الكلام التمسك بطريق التقليد ووجوب
متابعة الآباء والاسلاف ونظير هذا التعجب ما حكاه الله تعالى عن كفار مكة حيث قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ثم قالوا وانا لفي شك مما تدعونا اليه مريب
والمريب هو الذي يظن به السوء فقوله وانا لفي شك يعني به انه لم يترجح اعتقادهم في صحة قوله وهذا مبالغة في تزييف كلامه
قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني منه رحمة فمن ينصرني من الله ان عصيته فما تزيدونني غير تخسير ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية
فذروها تأكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب اعلم ان قوله ان كنت
على بينة من ربي ورد بحرف الشك وكان على يقين تام في امره الا ان خطاب المخالف على هذا الوجه اقرب الى القبول فكأنه قال قدروا اني على بينة من ربي واني نبي على الحقيقة وانظروا
ان تابعتكم وعصيت ربي في اوامره فمن يمنعني من عذاب الله فما تزيدونني على هذا التقدير غير تخسير وفي تفسير هذه الكلمة وجهان الاول ان على هذا التقدير تخسرون اعمالي
وتبطلونها والثاني ان يكون التقدير فما تزيدونني بما تقولون لي وتحملونني عليه غير ان اخسركم اي انسبكم الى الخسران واقول لكم انكم خاسرون والقول الاول اقرب لان قوله فمن
ينصرني من الله ان عصيته كالدلالة على انه اراد ان اتبعكم فيما انتم عليه من الكفر الذي تدعونني اليه لم ازدد الا خسرانا في الدين فاصير من الهالكين الخاسرين قوله تعالى ويا قوم
هذه ناقة الله الى قوله غير مكذوب اعلم ان العادة جارية فيمن يدعي النبوة عند قوم يعبدون الاصنام انه يبتدئ بالدعوة الى عبادة الله تعالى ثم يتبعه بدعوى النبوة ولا بد ان
يطلبوا منه المعجز وامر صالح عليه السلام هكذا كان روي ان قومه خرجوا في عيدهم فسألوه ان يأتيهم بآية وان يخرج لهم من صخرة معينة اشاروا اليها ناقة فدعا صالح ربه فخرجت
كما سألوا واعلم ان تلك الناقة كانت معجزة من وجوه احدها انه تعالى خلقها من الصخرة وثانيها انه تعالى خلقها حاملا من غير ذكر وثالثها انه خلقها على تلك الصورة
دفعة واحدة من غير ولادة ورابعها ما روي انه كان لها شرب يوم وكان للقوم شرب يوم آخر وخامسها انه كان يحصل منها لبن كثير يكفي الخلق العظيم وكل واحد من
هذه الوجوه معجزة قوية وليس في القرآن الا ان تلك الناقة كانت آية معجزة فاما بيان انها كانت معجزة من اي الوجوه فليس فيه بيان ثم قال فذروها تأكل في ارض الله والمراد انه
عليه السلام رفع عن القوم مؤنتها فصارت مع كونها آية لهم تنفعهم ولا تضرهم لانهم كانوا ينتفعون بلبنها على ما روي ثم انه عليه السلام خاف عليها منهم لما شاهد من اصرارهم
على الكفر فان الخصم لا يحب ظهور معجزة وحجة خصمه بل يسعى في اخفائها وابطالها باقصى الامكان فلهذا السبب كان يخاف من اقدامهم على قتلها فلهذا احتاط وقال ولا تمسوها
بسوء وتوعدهم ان مسوها بسوء بعذاب قريب وذلك تحذير شديد لهم من الاقدام على قتلها ثم بين تعالى انهم مع ذلك عقروها وذبحوها ويحتمل انهم عقروها لاجل
تلك الحجة وان يكون لانها ضيقت الشرب على القوم وان يكون لانهم رغبوا في شحمها ولحمها وقوله فيأخذكم عذاب قريب يريد اليوم الثالث وهو قوله تمتعوا في داركم
ثلاثة ايام ثم بين تعالى ان القوم عقروها فعند ذلك قال لهم صالح تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ومعنى التمتع التلذذ بالمنافع والملاذ التي تدرك بالحواس ولما كان التمتع لا يحصل الا للحي
عبر به عن الحياة وقوله في داركم فيه وجهان الاول ان المراد من الدار البلد وتسمى البلاد الديار لانه يدار فيها اي يتصرف يقال ديار بكر لبلادهم الثاني ان المراد في دار
الدنيا وعد غير مكذوب فيه قال ابن عباس انه تعالى لما امهلهم تلك الايام الثلاثة فقد رغبهم في الايمان وذلك لانهم لما عقروا الناقة انذرهم صالح عليه السلام بنزول
العذاب فقالوا وما علامة ذلك قال يصير وجوهكم في اليوم الاول مصفرة وفي اليوم الثاني محمرة وفي اليوم الثالث مسودة ثم يأتيكم العذاب في اليوم الرابع
فلما رأوا وجوههم قد اسودت ايقنوا بالعذاب فتحنطوا واستعدوا للعذاب فصبحهم في اليوم الرابع وهو الصيحة والصاعقة والعذاب فان قيل كيف يعقل
ان يظهر فيهم هذه العلامات مطابقة لقول صالح ثم يبقون مصرين على الكفر قلنا متى كانت الامارات غير بالغة الى حد الجزم واليقين لم يمتنع بقاؤهم على الكفر واذا صارت
يقينية قطعية فقد انتهى الامر الى حد الالجاء والايمان في ذلك الوقت غير مقبول قوله تعالى فلما جاء امرنا نجينا صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا
ومن خزي يومئذ ان ربك هو القوي العزيز واخذ الذين ظلموا الصيحة فاصبحوا في ديارهم جاثمين كأن لم يغنوا فيها الا ان ثمود كفروا ربهم
الا بعدا لثمود اعلم ان مثل هذه الآية قد مضى في قصة عاد وقوله ومن خزي يومئذ فيه مسئلتان المسئلة الاولى الواو في قوله ومن خزي يومئذ واو العطف وفيه وجهان
الاول ان يكون التقدير نجينا صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا من العذاب النازل بقومه ومن الخزي الذي لزمهم وبقي العار فيه مأثورا عنهم ومنسوبا اليهم
لان معنى الخزي العيب الذي يظهر فضيحته ويستحيي من مثله فحذف ما حذف اعتمادا على دلالة ما بقي عليه الثاني ان يكون التقدير نجينا صالحا برحمة منا ونجيناهم من خزي يومئذ
المسئلة الثانية قرأ الكسائي ونافع في رواية ورش وقالون واحدى الروايتين عن الاعشى يومئذ بفتح الميم وفي العذاب عذاب يومئذ والباقون بكسر الميم فمن قرأ
بالفتح فعلى ان يوم مضاف الى اذ واذ مبني والمضاف يجوز جعله مبنيا لاجل ان المضاف يكتسب من المضاف اليه التعريف والتنكير فكذا ههنا واما الكسر في اذ فالسبب
انه يضاف الى الجملة من المبتدأ والخبر تقول جئتك اذ الشمس طالعة فلما قطع عنه المضاف اليه نون ليدل التنوين على ذلك ثم كسرت الذال لسكونها وسكون التنوين واما

القراءة

القراءة بالكسر فعلى اضافة الخزي الى اليوم ولم يلزم من اضافته الى المبني ان يكون مبنيا لان هذه الاضافة غير لازمة والله اعلم المسئلة الثالثة الخزي الذل العظيم حتى يبلغ حد الفضيحة
ولهذا قال تعالى في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا وانما سمى تعالى ذلك العذاب خزيا لانه فضيحة باقية يعتبر بها امثالهم من الكفار ثم قال ان ربك هو القوي العزيز وانما حسن ذلك
لانه تعالى بين انه اوصل ذلك العذاب الى الكفار وصان اهل الايمان عنه وهذا التمييز لا يصح الا من القادر الذي يقدر على قهر طبائع الاشياء فيجعل الشيء الواحد بالنسبة
الى انسان بلاء وعذابا وبالنسبة الى آخر راحة وريحانا ثم بين تعالى ما ذلك الامر فقال واخذ الذين ظلموا الصيحة محمول على الصياح وايضا فصل بين الفعل والاسم المؤنث بفاصل فكان
الفاصل كالعوض من تاء التأنيث وقد سبق لها نظائر المسئلة الثانية ذكروا في الصيحة وجهين الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما المراد الصاعقة الثاني الصيحة صيحة عظيمة هائلة سمعوها
فماتوا اجمع منها فاصبحوا وهم موتى جاثمين في دورهم ويقال ان الله تعالى امر جبريل ان يصيح بهم تلك الصيحة التي ماتوا بها في مساكنهم وكل ذلك في ديارهم وحتى سقطوا
على وجوههم واما الصيحة فيجوز ان الله تعالى خلقها والصياح لا يكون الا الصوت الحادث في الحلق والفم وكذلك الصراخ فان كان من فعل الله فقد خلقه في حلق حيوان
وان كان فعل جبريل فقد حصل في فمه وحلقه والدليل عليه ان صوت الرعد اعظم من كل صيحة ولا يسمى بذلك ولا بانه صراخ فان قيل فما السبب في كون الصيحة موجبة للموت قلنا
فيه وجوه احدها الصيحة العظيمة انما تحدث عن سبب قوي يوجب تموج الهواء وذلك التموج الشديد ربما تأدى الى صماخ الانسان فيمزق غشاء الدماغ فيورث الموت والثاني
انها شيء مهيب فتحدث الهيبة العظيمة عند حدوثها والاعراض النفسانية اذا قويت اوجبت الموت والثالث ان الصيحة العظيمة اذا حدثت من السحاب فلا بد
ان يصحبها برق شديد محرق وذلك هو الصاعقة التي ذكرها ابن عباس رضي الله عنهما ثم قال تعالى فاصبحوا في ديارهم جاثمين والجثوم هو السكون يقال للطير اذا باتت في
اوكارها جثمت ثم ان العرب اطلقوا هذا اللفظ على ما لا يتحرك من الموات فوصف الله تعالى هؤلاء المهلكين بانهم سكنوا عند الهلاك حتى كأنهم ما كانوا احياء وقوله كأن لم يغنوا
فيها اي كأنهم لم يوجدوا والمغنى المقام الذي يقيم الحي به يقال غني الرجل بمكان كذا ثم قال تعالى الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود قرأ حمزة وحفص عن
عاصم الا ان ثمود غير منون في كل القرآن والباقون ثمودا بالتنوين والتأنيث بمعنى القبيلة قوله تعالى ولقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما
قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ فلما رأى ايديهم لا تصل اليه نكرهم واوجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وامرأته قائمة
فضحكت فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب اعلم ان هذه هي القصة الرابعة من القصص المذكورة في هذه السورة وههنا مسائل المسئلة الاولى قال النحويون
دخلت كلمة قد ههنا لان السامع متوقع قصة بعد قصة وقد للتوقع ودخلت اللام في لقد لتأكيد الخبر ولفظ رسلنا جمع واقله ثلاثة فهذا يفيد القطع بحصول ثلاثة
واما الزائد على هذا العدد فلا سبيل الى اثباته الا بدليل آخر واجمعوا على ان الاصل فيهم كان جبريل عليه السلام ثم اختلفت الروايات فقيل اتاه جبريل ومعه اثنا عشر ملكا على صورة
الغلمان الذين يكونون في غاية الحسن وقال الضحاك كانوا تسعة وقال ابن عباس كانوا ثلاثة جبريل وميكائيل واسرافيل وهم الذين ذكرهم الله تعالى في سورة
الذاريات هل اتاك حديث ضيف ابراهيم وفي الحجر ونبئهم عن ضيف ابراهيم المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بالبشرى على وجهين الاول المراد ما بشروه بعد ذلك بقوله
فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب الثاني المراد منه انه بشر ابراهيم بسلامة لوط وباهلاك قومه اما قوله قالوا سلاما قال سلام ففيه مسائل المسئلة الاولى
قرأ حمزة والكسائي قالوا سلاما قال سلم بكسر السين وسكون اللام بغير الف وفي الذاريات مثله قال الفراء لا فرق بين القراءتين كما قالوا حل وحلال وحرم و
حرام لان في التفسير انهم لما جاؤا وسلموا عليه قال ابو علي الفارسي يحتمل ان يكون سلم خلاف العدو والحرب كأنهم لما امتنعوا عن تناول ما قدمه اليهم فنكرهم واوجس
منهم خيفة قال انا سلم ولست بحرب ولا عدو فلا تمتنعوا من تناول طعامي كما يمتنع من تناول طعام العدو وهذا الوجه لا يليق لان على هذا التفسير ينبغي ان يكون تكلم
ابراهيم عليه السلام بهذا اللفظ بعد احضار الطعام الا ان القرآن يدل على ان هذا وجد قبل احضار الطعام لانه تعالى قال قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء
بعجل حنيذ والفاء للتعقيب فدل على ان مجيئه بذلك العجل الحنيذ كان بعد ذلك السلام المسئلة الثانية قالوا سلاما تقديره سلمنا عليك سلاما قال سلام تقديره امري
سلام اي لست مريدا غير السلامة والصلح قال الواحدي ويحتمل ان يكون المراد سلام عليكم فجاء به مرفوعا حكاية لقوله كما قال وحذف عنه الخبر كما حذف من قوله
فصبر جميل وانما يحسن هذا الحذف اذا كان المقصود معلوما بعد الحذف وههنا المقصود معلوم فلا جرم حسن الحذف ونظيره قوله تعالى فاصفح عنهم وقل سلام على
حذف الخبر واعلم انه انما سلم بعضهم على بعض رعاية للادب المذكور في قوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها المسئلة الثالثة اكثر ما
يستعمل سلام عليكم بغير الف ولام لانه في معنى الدعاء فهو مثل قولهم خير بين يديك فان قيل كيف جاز جعل النكرة مبتدأ قلنا النكرة اذا كانت موصوفة جاز جعلها
مبتدأ فاذا قلت سلام عليكم فالتنكير في هذا الموضع يدل على الكمال والتمام فكأنه قيل سلام كامل تام عليك ونظيره قوله سلام عليك سأستغفر لك ربي وقوله سلام
قولا من رب رحيم سلام على نوح في العالمين والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم واما قوله تعالى والسلام على من اتبع الهدى فهذا ايضا جائز والمراد
منه الماهية والحقيقة واقول قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليكم لان التنكير في قوله سلام عليكم يفيد الكمال والمبالغة والتمام واما لفظ السلام فانه لا يفيد الا
الماهية قال الاخفش من العرب من يقول سلام عليكم فيعري قوله سلام عليكم عن الالف واللام عن التنوين والسبب كثرة الاستعمال اباح التخفيف والله اعلم ثم قال تعالى
فما لبث ان جاء بعجل حنيذ قالوا مكث ابراهيم عليه السلام خمسة عشر ليلة لا يأتيه ضيف فاغتم ذلك ثم جاءته الملائكة فرأى اضيافا لم ير مثلهم فعجل وجاءهم بعجل فقوله فما لبث ان جاء

بعجل حنيذ فما لبث في المجيء به بل عجل فيه والعجل ولد البقر اما الحنيذ الذي يشوى في الحفرة من الارض بالحجارة المحماة وهو من فعل اهل البادية معروف وهو محنوذ في الاصل
كما قيل طبيخ ومطبوخ وقيل الحنيذ الذي يقطر دسمه يقال حنذت الفرس اذا القيت عليها الجل حتى تقطر عرقا ثم قال تعالى فلما راى ايديهم لا تصل اليه اي الى العجل وقال الفراء
الى الطعام وهو ذلك العجل نكرهم يقال نكره وانكره واستنكره واعلم ان الاضياف انما امتنعوا من الطعام لانهم ملائكة والملائكة لا ياكلون ولا يشربون وانما اتوه في صورة
الاضياف ليكونوا على صفة يحبها وهو كان مشغوفا بالضيافة واما ابرهيم عليه السلم فنقول اما ان يقال ان ابرهيم ما كان يعلم انهم ملائكة بل كان يعتقد فيهم انهم من البشر
او يقال بانه كان عالما انهم ملائكة اما الاحتمال الاول فسبب خوفه امران احدهما انه كان ينزل في طرف من الارض بعيد من الناس فلما امتنعوا من الاكل خاف ان يريدوا به مكروها
والثاني ان من لا يعرف اذا حضر وقدم اليه طعام فان اكل حصل الامن وان لم ياكل حصل الخوف واما الاحتمال الثاني وهو انه عرف انهم ملائكة الله فسبب خوفه على
التقدير ايضا امران احدهما انه خاف ان يكون نزولهم لتعذيب قومه فان قيل فاي هذين الاحتمالين اقرب واظهر قلنا اما الذي يقول انه ما عرف انهم ملائكة الله
فله ان يحتج بامور احدها انه تسارع الى احضار الطعام ولو عرف كونهم من الملائكة لما فعل ذلك وثانيها انه لما راهم ممتنعين من الاكل خافهم ولو عرف كونهم من الملائكة
لما استدل بترك الاكل على حصول الشر وثالثها انه راهم في اول الامر في صورة البشر وذلك لا يدل على كونهم من الملائكة واما الذي يقول عرف ذلك احتج بقوله لا تخف انا
ارسلنا الى قوم لوط وانما يقول هذا لمن عرفهم ولم يعرف باي سبب ارسلوا فبين الله تعالى ان الملائكة ازالوا ذلك الخوف عنه فقالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط
ومعناه ارسلنا بالعذاب الى قوم لوط الا انه اضمر لقيام الدليل عليه في سورة اخرى وهي قوله انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة ثم قال تعالى وامراته
قائمة يعني سارة بنت هاران بن ناحور ابنة عم ابرهيم وقوله قائمة قيل كانت قائمة وراء الستر تسمع الى الرسل لانها ربما خافت ايضا وقيل كانت قائمة
تخدم الاضياف وابرهيم جالس معهم ويؤكد هذا التاويل قراءة ابن مسعود رضه وامراته قائمة وهو قاعد ثم قال تعالى فضحكت فبشرناها باسحق واختلفوا
في الضحك على قولين منهم من حمله على الضحك ومنهم من حمل هذا الضحك على معنى اخر سوى الضحك اما الذين حملوه على نفس الضحك فاختلفوا في انها لم ضحكت وذكروا
وجوها الاول قال القاضي رح ان ذلك السبب لا بد وان يكون مما جرى ذكره في هذه الاية وما ذاك الا انها فرحت بزوال ذلك الخوف عن ابرهيم عليه السلم حيث قالت الملائكة
لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وعظم سرورها بسبب سروره وزوال خوفه وفي مثل هذه الحالة قد يضحك الانسان وبالجملة فكان ضحكها بسبب ان قول الملائكة
لا تخف كان كالبشارة فقيل لها نجعل هذه البشارة بشارتين فكما حصلت البشارة بزوال هذا الخوف فقد حصلت البشارة ايضا بحصول الولد الذي كنتم تطلبونه
من اول العمر الى هذا الوقت وهذا تاويل في غاية الحسن الثاني يحتمل انها كانت عظيمة الانكار على قوم لوط لما كانوا عليه من الكفر والعمل الخبيث فلما اظهروا انهم جاؤا
لاهلاكهم لحقها السرور فضحكت الثالث قال السدي قال ابرهيم لهم الا تاكلون قالوا لا ناكل طعاما الا بالثمن فقال ثمنه ان تذكروا اسم الله على اوله وتحمدوه
على اخره فقال جبرئيل لميكائيل حق لمثل هذا الرجل ان يتخذه ربه خليلا فضحكت امراته فرحا منها بهذا الكلام الرابع ان سارة قالت لابرهيم ارسل الى
ابن اخيك وضمه الى نفسك فان الله تعالى لا يترك قومه حتى يعذبهم فعند تمام هذا الكلام دخل الملائكة على ابرهيم فلما اخبروا انهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط
صار قولهم موافقا لقولها فضحكت لشدة سرورها لحصول الموافقة بين كلامها وبين كلام الملائكة الخامس ان الملائكة لما اخبروا ابرهيم عليه السلم بانهم من
الملائكة لا من البشر وانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط طلب ابرهيم منهم معجزة دالة على انهم من الملائكة فدعوا ربهم باحياء العجل المشوي فطفر ذلك العجل
المشوي من الموضع الى الموضع الذي كان فيه مرعاه وكانت امراة ابرهيم قائمة فضحكت لما رات ذلك العجل المشوي قد طفر من موضعه السادس انها ضحكت تعجبا
من ان قوما اتاهم العذاب وهم في الغفلة السابع لا يبعد ان يقال انهم بشروها بحصول مطلق الولد فضحكت اما على سبيل التعجب فانها كانت في ذلك الوقت
بنت بضع وتسعين سنة وابرهيم ابن مائة سنة واما على سبيل السرور ثم انها لما ضحكت بشرها الله تعالى بان ذلك الولد هو اسحق ومن وراء اسحق يعقوب الثامن
انها ضحكت بسبب انها تعجبت من خوف ابرهيم من ثلثة انفس حال ما كان معه حشمه وخدمه التاسع ان هذا على التقديم والتاخير والتقدير وامراته قائمة فبشرناها
باسحق فضحكت سرورا بسبب تلك البشارة فقدم الضحك ومعناه التاخير العاشر وهو ان يكون معناه ضحكت اي حاضت وهو منقول عن مجاهد وعكرمة قالا
ضحكت عند فرحها بالسلامة من الخوف فلما ظهر حيضها بشرت بحصول الولد وانكر ابو بكر الفراء وابو عبيدة وابو عبيد ان يكون ضحكت بمعنى حاضت قال ابو بكر بن الانباري هذه
اللغة ان لم يعرفها هؤلاء فقد عرفها غيرهم حكى الليث في هذه الاية ضحكت طمثت وحكى الازهري عن بعضهم ان اصله من ضحاك الطلعة يقال ضحكت الطلعة اذا
انشقت واعلم ان هذه الوجوه كلها زوائد وانما الوجه الصحيح هو الاول ثم قال تعالى ومن وراء اسحق يعقوب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحمزة
وحفص عن عاصم يعقوب بالنصب والباقون بالرفع اما وجه النصب فهو ان يكون التقدير بشرناها باسحاق ومن وراء اسحق يعقوب وههنا لها مولود موجود
المسئلة الثانية في لفظ وراء قولان الاول وهو قول الاكثرين ان معناه بعد اي ومن بعد اسحق يعقوب وهذا هو الوجه الظاهر والثاني ان الوراء ولد الولد عن الشعبي
انه قيل له هذا ابنك قال نعم من الوراء وكان ولد ولده وهذا القول عندي شديد التعسف واللفظ كانه ينبو عنه قوله تعالى قالت يا ويلتى االد وانا عجوز
وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت انه حميد مجيد ٥ في الاية مسائل المسئلة الاولى قال الفراء

اصل الويل وي وهو الحزن يقال وي لفلان اي حزن له فقولهم ويلك اي حزن لك وقال سيبويه ويح زجر لمن اشرف على الهلاك وويل لمن وقع فيه قال الخليل ولم اسمع على بنائه الا ويح و
ويس وويه وويل وهذه كلمات متقاربة في المعنى واما قوله يا ويلتى فمنهم من قال هذه الالف الف الندبة وقال صاحب الكشاف الالف في يا ويلتا مبدلة من ياء الاضافة في يا ويلتي و
كذلك في يا لهفا ويا عجبا من الياء والكسرة الا ان الفتحة اخف من الياء والكسرة اما قوله االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير
ونافع وابو عمرو االد بهمزة ومدة والباقون بهمزتين بلا مد المسئلة الثانية لقائل ان يقول انها تعجبت من قدرة الله تعالى والتعجب من قدرة الله يوجب الكفر بيان المقدمة الاولى من ثلثة اوجه
اولها قوله تعالى حكاية عنها في معرض التعجب االد وانا عجوز وثانيها قوله ان هذا لشيء عجيب وثالثها قول الملائكة لها اتعجبين من امر الله واما بيان ان التعجب من قدرة الله يوجب
الكفر والجواب انها انما تعجبت بحسب العرف والعادة لا بحسب القدرة فان الرجل المسلم لو اخبره مخبر صادق بان الله تعالى يقلب هذا الجبل ذهبا ابريزا فلا شك انه يتعجب نظرا
الى احوال العادة لا لاجل انه استنكر قدرة الله تعالى على ذلك المسئلة الثالثة وهذا بعلي شيخا منصوب على الحال قال الواحدي وهذا من لطيف النحو وغامضه فان
كلمة هذا اشارة فكان قوله وهذا بعلي شيخا قائم مقام ان يقال اشير الى بعلي حال كونه شيخا والمقصود تعريف هذه الحالة المخصوصة بالشيخوخة المسئلة الرابعة
قرا بعضهم وهذا بعلي شيخ على انه خبر المبتدا المحذوف اي هذا بعلي شيخ او بعلي بدل من المبتدا وشيخ خبر او يكونان معا خبرين ثم حكى تعالى ان الملائكة قالوا اتعجبين من امر
الله والمعنى انهم تعجبوا من تعجبها ثم قالوا رحمة الله وبركاته عليكم والمقصود من هذا الكلام ما يزيل ذلك التعجب وتقديره ان رحمة الله عليكم متكاثرة وبركاته عندكم متوالية
متعاقبة وهي النبوة والمعجزات القاهرة والتوفيق للخيرات العظيمة فاذا رايتم ان الله تعالى خرق العادات في تخصيصكم بهذه الكرامات العالية الرفيعة وفي اظهار خوارق العادات
واحداث البينات والمعجزات فكيف يليق بكم ذلك التعجب واما قوله اهل البيت فهذا نصب على النداء والاختصاص لان اهل البيت مدح لهم ثم اكد ذلك بقوله انه حميد مجيد
والحميد هو المحمود وهو الذي يحمد فعاله والمجيد الماجد وهو ذو الشرف والكرم ومن محامد الافعال ايصال العبد الى مراده ومطلوبه ومن انواع الفضل والكرم ان لا
يمنع الطالب عن مطلوبه واذا كان من المعلوم انه تعالى قادر على الكل وانه حميد مجيد فكيف يبقى هذا التعجب فثبت ان المقصود من ذكر هذه الكلمات ازالة التعجب ٥
قوله تعالى فلما ذهب عن ابرهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط ان ابرهيم لحليم اواه منيب ٥ اعلم ان هذه القصة الخامسة
وهي قصة لوط عليه السلم ان الروع هو الخوف وهو ما اوجس من الخيفة حين انكر اضيافه والمعنى انه لما زال الخوف وحصل السرور بسبب مجيء البشرى بحصول الولد يجادلنا في قوم
لوط وجواب لما هو قوله يجادلنا الا انه حذف هذا اللفظ لدلالة الكلام عليه وقيل تقديره لما ذهب عن ابرهيم الروع جادلنا واعلم ان قوله يجادلنا اي يجادل رسلنا
فان قيل هذه المجادلة ان كانت مع الله تعالى فهي جراءة والجراءة على الله من اعظم الذنوب لان المقصود من هذه المجادلة ازالة ذلك الحكم وذلك يدل على انه ما
كان راضيا بقضاء الله وان كانت هذه المجادلة مع الملائكة فهي ايضا عجيبة لان المقصود من مثل هذه المجادلة ان يتركوا اهلاك قوم لوط فان كان قد اعتقد
فيهم انهم من تلقاء انفسهم يجادلون في هذا الاهلاك فهذا سوء ظن بهم وان اعتقد فيهم انهم بامر الله جاؤا فهذه المجادلة تقتضي انه كان يطلب مخالفة امر الله تعالى
وهذا ايضا منكر والجواب عنه من وجهين الاول وهو الجواب الاجمالي انه تعالى مدحه عقيب هذه الاية فقال ان ابرهيم لحليم اواه منيب ولو كان الجدل من الذنوب لما ذكر عقيبه
ما يدل على المدح العظيم والجواب الثاني وهو الجواب التفصيلي ان المراد من هذه المجادلة سعي ابرهيم عليه السلم في تاخير العذاب عنهم وتقريره من وجوه الاول ان الملائكة
قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية فقال ابرهيم ارايتم لو كان فيها خمسون رجلا من المؤمنين اتهلكونها قالوا لا قال فاربعون قالوا لا حتى بلغ العشرة قالوا لا قال
ارايتم ان كان رجل مسلم اتهلكونها قالوا لا فعند ذلك قال ان فيها لوطا وقد ذكر الله تعالى هذا في سورة العنكبوت فقال ولما جاءت رسلنا ابرهيم
بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا امراته كانت من الغابرين
ثم قال ولما ان جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقالوا لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك الا امراتك فبهذا ان مجادلة ابرهيم انما كانت
في قوم لوط بسبب مقام لوط فيما بينهم الثاني ويحتمل ان يقال انه عليه السلم كان يميل الى ان يلحقهم رحمة الله بتاخير العذاب عنهم رجاء انهم ربما اقدموا
على الايمان والتوبة عن المعاصي وربما وقعت تلك المجادلة بسبب ان ابرهيم كان يقول ان امر الله ورد بايصال العذاب ومطلق الامر لا يوجب الفور بل يقبل
التراخي فاصبروا مدة اخرى والملائكة كانوا يقولون مطلق الامر يفيد الفور او قالوا حصلت هناك قرائن دالة على الفور ثم اخذ كل واحد منهم
يقرر مذهبه بالوجوه المعلومة فحصلت المجادلة بهذا السبب وهذا الوجه عندي هو المعتمد والوجه الثالث في الجواب لعل ابرهيم عليه السلم
سال عن لفظ ذلك الامر وكان ذلك الامر مشروطا فاختلفوا في ان ذلك الشرط هل حصل في ذلك اليوم ام لا فحصلت المجادلة بسببه وبالجملة فنرى العلماء يجادل
بعضهم بعضا عند التمسك بالنصوص وذلك لا يوجب القدح في واحد منهم فكذا ههنا والله اعلم ثم قال ان ابرهيم لحليم اواه منيب وهذا مدح عظيم من الله تعالى
لابرهيم اما الحليم الذي لا يتعجل مكافاة غيره بل يتانى فيه فيؤخر ويعفو ومن هذه حالته فانه يحب من غيره هذه الطريقة وهذا كالدلالة على
ان جداله كان في امر يتعلق بالحلم وتاخير العقاب ثم ضم الى ذلك ما له تعلق بالحلم وهو قوله اواه منيب لان من يستعمل الحلم في غيره فانه يتاوه اذا شاهد وصول
الشدائد الى الغير فلما راى مجيء الملائكة لاجل هلاك قوم لوط عظم حزنه بسبب ذلك فاخذ يتاوه عليه فلذلك وصفه الله تعالى بهذه الصفات ووصفه ايضا بانه

منيب لان من ظهرت منه هذه الشفقة العظيمة على الغير فانه يتاوه ويبكي ويتشفع الى الله تعالى في ازالة ذلك العذاب عنهم او يقال ان من كان لا يرضى بوقوع غيره في
الشدايد فبان لا يرضى بوقوع نفسه فيها كان اولى ولا طريق الى صون النفس عن الوقوع في عذاب الله الا بالتوبة والانابة فوجب فيمن هذا شانه ان يكون منيبا
قوله تعالى يا ابرهيم اعرض عن هذا انه قد جاء امر ربك وانهم آتيهم عذاب غير مردود ، ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم
ذرعا وقال هذا يوم عصيب ، وجاءه قومه يهرعون اليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هن اطهر لكم
فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي اليس منكم رجل رشيد ، قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد ، قال لو ان لي بكم
قوة او آوي الى ركن شديد ، اعلم ان قوله يا ابرهيم اعرض عن هذا معناه ان الملايكة قالوا اترك المجادلة لانه قد جاء امر ربك بايصال هذا
العذاب اليهم واذا لاح وجه النص على هذا الحكم فلا سبيل الى دفعه فلذلك امره الله بترك المجادلة ولما ذكروا انه قد جاء امر ربك ولم يكن في هذا
اللفظ دلالة على ان ذلك الامر بماذا لاجرم بين الله تعالى ذلك فبين وقال تعالى وانهم آتيهم عذاب غير مردود اي عذاب لا سبيل الى دفعه ورده ثم
قال ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وهؤلاء الرسل الذين بشروا ابرهيم بالولد قال ابن عباس انطلقوا من عند ابرهيم الى لوط وبين القريتين اربع فراسخ
ودخلوا عليه على صورة شباب مرد من بني آدم وكانوا في غاية الحسن ولم يعرف لوط انهم ملايكة الله ساء مجيئهم وذكروا في سببه وجوها الاول انه ظن انهم من الانس فخاف
عليهم خبث قومه وان يعجز عن مقاومتهم الثاني ساءه مجيئهم لانه ما كان يجد ما ينفقه عليهم وما كان قادرا على القيام بحق ضيافتهم الثالث ساءه ذلك لان
قومه منعوه من ادخال الضيف داره الرابع ساءه مجيئهم لانه عرف بالآخرة انهم ملايكة وانما جاؤا لاهلاك قومه فرق عليه على قومه والوجه الاول
هو الصحيح بدلالة قوله تعالى وجاءه قومه يهرعون اليه في الآية الفاظ ثلثة لابد من تفسيرها اللفظ الاول قوله سيء بهم ومعناه ساء مجيئهم وساء
فعل لازم ومجاوز سؤته فسيء مثل شغلته فشغل وسررته فسر قوله ان البعير يذرع بيديه في سيره على قدر سعة خطوه فاذا حمل عليه اكثر من طاقته ضاق ذرعه
عن ذلك فضعف فجعل ضيق الذرع عبارة عن قلة الوسع والطاقة فقال ما لي به ذرع ولا ذراع اي ما لي به طاقة والدليل على صحة ما قلناه انهم يجعلون الذراع في
موضع فيقولون ضقت بالامر ذراعا واللفظ الثالث قوله هذا يوم عصيب اي شديد وانما قيل للشديد عصيب لانه يعصب الانسان بالشر قوله تعالى
وجاءه قومه الى قوله ركن شديد في الآية مسايل **المسئلة الاولى** روي انه لما دخلت الملايكة دار لوط مضت امراته عجوز السوء فقالت لقومه دخلت
دارنا قوم ما رايت احسن وجوها ولا انظف ثيابا ولا اطيب رايحة منهم فجاءه قومه يهرعون اليه اي يسرعون وبين تعالى ان اسراعهم انما كان لطلب العمل
الخبيث بقوله ومن قبل كانوا يعملون السيئات نقل ان القوم دخلوا دار لوط وارادوا ان يدخلوا البيت الذي كان فيه جبريل عليه السلام فوضع جبريل على
الباب فلم يطيقوا فتحه حتى كسروه فمسح اعينهم بيده فعموا فقالوا يا لوط قد ادخلت علينا السحرة واظهرت الفتنة ولاهل اللغة في يهرعون قولان الاول
ان هذا من باب ما جاءت صيغة الفاعل على لفظ المفعول ولا يعرف له فاعل نحو اولع فلان بالامر وارعد زيد وزهي عمرو من الزهو والقول الثاني
لا يجوز ورود الفاعل على لفظ المفعول وهذه الافعال حذف فاعلوها فتاويل اولع زيد انه اولعه طبعه وارعد الرجل ارعده غضبه وزهي عمرو معناه جعله
ماله زاهيا واهرع معناه اهرعه خوفه او حرصه واختلفوا ايضا فقال بعضهم الاهراع هو الاسراع مع الرعدة وقال آخرون هو العدو
الشديد اما قوله تعالى يا قوم هؤلاء بناتي هن اطهر لكم ففيه قولان قال قتادة المراد بناته من صلبه وقال مجاهد وسعيد بن جبير المراد نساء امته
لانهن في انفسهن بنات ولهن اضافة اليه بالمتابعة وقبول الدعوة وقال اهل النحو يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب ولانه كان نبيا لهم وكان كالاب
لهم قال تعالى وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وهذا القول عندي هو المختار ويدل عليه وجوه الاول ان اقدام الانسان على عرض بناته على الاوباش
والفجار امر مستنكر لا يليق باهل المروة فكيف باكابر الانبياء الثاني وهو انه قال هؤلاء بناتي هن اطهر لكم وبناته اللواتي من صلبه لا تكفي للجمع العظيم اما
نساء امته ففيهن كفاية للكل الثالث صحت الرواية انه كان له بنتان زنتا وزعورا واطلاق البنات على البنتين لا يجوز لما ثبت ان اقل الجمع ثلثة اما القايلون
بالقول الاول فقد اتفقوا على انه عليه السلام ما دعا القوم الى الزنا بالنسوان بل المراد انه دعاهم الى التزوج بهن بشرط ان يقدموا الايمان والثاني انه
كان يجوز تزويج المومنة من الكافر في شريعته وهكذا كان في اول الاسلام بدليل انه عليه السلام زوج ابنته زينب من ابي العاص بن الربيع
وكان مشركا وزوج ابنته من ابني ابي لهب عتبة وعتيبة ثم نسخ ذلك بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يومن ولا تنكحوا المشركين حتى يومنوا واختلفوا
ايضا فقال الاكثرون كان له ابنتان زنتا وزعورا وعلى هذا التقدير فتسمية الاثنين بلفظ الجمع كما في قوله فان كان له اخوة وفي قوله فقد صغت قلوبكما
وقيل انهم كانوا اكثر من اثنين والله اعلم اما قوله تعالى هن اطهر لكم ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ظاهر قوله هن اطهر لكم يقتضي كون العمل الذي
يطلبونه طاهرا ومعلوم انه فاسد ولانه لا طهارة في نكاح الرجال بل هذا جار مجرى قولنا الله اكبر والمراد انه كبير وقوله تعالى اذلك خير نزلا ام شجرة
الزقوم ولا خير فيها ولما قال ابو سفيان يوم احد اعل هبل قال عليه السلام قل الله اعلى واجل ولا مقاربة بين الله وبين الصنم **المسئلة الثانية** روي عن عبد

الملك

الملك بن مروان والحسن وعيسى بن عمر انهم قرؤا هن اطهر لكم بالنصب على الحال كما ذكرناه في قوله تعالى وهذا بعلي شيخا الا ان كلمة هن قد وقعت في البين وذلك يمنع من
جعل اطهر حالا وطولوا فيه ثم قال تعالى فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو ونافع باثبات يا الاضافة على الاصل والباقون
بحذفها للتخفيف ودلالة الكسر عليه **المسئلة الثانية** في لفظ لا تخزون وجهان الاول قال ابن عباس رضي الله عنه لا تفضحوني في اضيافي يريد انهم اذا هجموا على
اضيافه بالمكروه لحقته الفضيحة والثاني انه لا تخزوني في ضيفي اي لا تخجلوني فيهم لان مضيف الضيف يلزمه الخجالة من كل فعل قبيح يوصل الى الضيف يقال
خزي الرجل خزاية اي استحيى **المسئلة الثالثة** الضيف ههنا قايم مقام الاضياف كما قام الطفل مقام الاطفال في قوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا
على عورات النساء ويجوز ان يكون الضيف مصدرا فيستغنى عن جمعه كقولهم رجال صوم ثم قال اليس منكم رجل رشيد وفيه قولان الاول رشيد بمعنى مرشد
والمعنى اليس فيكم رجل ارشده الله الى الصلاح واسعده بالسداد والرشاد حتى يمنع عن مثل هذا العمل القبيح والاول اولى ثم قال تعالى قالوا لقد علمت
ما لنا في بناتك من حق وفيه وجوه الاول ما لنا في بناتك من شهوة ولا حاجة والتقدير ان من احتاج الى شيء فكانه حصل له فيه نوع حق فلهذا السبب
جعل نفي الحق كناية عن نفي الحاجة الثاني ان نجري اللفظ على ظاهره فنقول معناه انهن لسن لنا بازواج ولا حق لنا فيهن البتة ولا يميل ايضا طبعنا اليهن
فكيف قيامهن مقام العمل الذي نريده وهو اشارة الى العمل الخبيث الثالث ما لنا في بناتك من حق لانك دعوتنا الى نكاحهن بشرط الايمان ونحن لا
نجيبك الى ذلك فلا يكون لنا فيهن حق ثم انه تعالى حكى عن لوط عند سماع قال لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد وفيه مسايل **المسئلة الاولى** جواب لو
محذوف لدلالة الكلام عليه والتقدير لمنعتكم ولبالغت في دفعكم ونظيره ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض وقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا
على النار قال الواحدي وحذف الجواب ههنا ابلغ لان الوهم يذهب الى انواع كثيرة من المنع والدفع **المسئلة الثانية** لو ان لي بكم قوة اي لو ان لي ما اتقوى به عليكم
وتسمية موجب القوة بالقوة جائز قال تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة والمراد السلاح وقال آخرون القوة القدرة على دفعهم وقوله او آوي الى
ركن شديد والمراد منه الموضع الحصين المنيع تشبيها بالركن الشديد من الجبل فان قيل ما الوجه ههنا في عطف الفعل على الاسم قلنا قال صاحب الكشاف
قرئ او آوي بالنصب باضمار ان كانه قيل لو ان لي بكم قوة او آويا واعلم ان قوله لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد لابد من حمل كل واحد من هذين الكلامين على فايدة
مستقلة وفيه وجوه الاول المراد بقوله لو ان لي بكم قوة كونه بنفسه قادرا على الدفع وبقوله او آوي الى ركن شديد هو ان لا يكون له قوة على الدفع لكنه يقدر
على التحصن بحصن ليامن من شرهم واما بمعاونة غيره على قهرهم وتاديبهم والمراد بقوله او آوي الى ركن شديد هو ان لا يكون له قدرة على الدفع لكنه يقدر على التحصن
بحصن ليامن من شرهم بواسطته الثالث انه لما شاهد سفاهة القوم واقدامهم على سوء الادب تمنى حصول قوة قوية على الدفع ثم استدرك على نفسه وقال بل
الاولى ان آوي الى ركن شديد وهو الاعتصام بعناية الله وعلى هذا التقدير فقوله او آوي الى ركن شديد كلام منفصل عما قبله ولا تعلق له به وبهذا
الطريق لا يلزم عطف الفعل على الاسم ولذلك قال النبي صلى الله عليه واله وسلم رحم الله اخي لوطا كان ياوي الى ركن شديد والله اعلم واحكم قوله تعالى
قالوا يا لوط انا رسل ربك لن يصلوا اليك فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم احد الا امراتك انه مصيبها ما اصابهم ان
موعدهم الصبح اليس الصبح بقريب ، اعلم ان قوله تعالى مخبرا عن لوط عليه السلام قال لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد يدل على انه كان في غاية القلق والحزن
بسبب اقدام اولئك الاوباش على ما يوجب الفضيحة في حق اضيافه فلما رات الملايكة تلك الحالة بشروه بانواع من البشارات احدها انهم رسل الله وثانيها ان
الكفار لن يصلوا الى ما هموا به وثالثها انه تعالى يهلكهم ورابعها انه ينجيه مع اهله من ذلك العذاب وخامسها ان ركنك شديد وان ناصرك
هو الله فحصل له هذه البشارات وروي ان جبريل عليه السلام قال له انا رسل ربك لن يصلوا اليك فافتح الباب ودعنا واياهم ففتح الباب فدخلوا فضرب
جبريل عليه السلام بجناحه وجوههم فطمس اعينهم واعماهم فصاروا لا يعرفون الطريق ولا يهتدون الى بيوتهم وذلك قوله تعالى ولقد راودوه عن ضيفه
فطمسنا اعينهم ومعنى قوله لن يصلوا اليك اي بسوء ومكروه وانا نحول بينهم وبين ذلك ثم قال فاسر باهلك قرا نافع وابن كثير فاسر موصولة والباقون
بقطع الالف وهما لغتان يقال سريت بالليل واسريت وانشد لحسان بن ثابت رضي **شعر** حي النضيرة ربة الخدر ، اسرت اليك ولم تكن تسري
فجاء باللغتين فمن قرا بقطع الالف فحجته قوله سبحان الذي اسرى بعبده ومن وصل فحجته قوله والليل اذا يسر والسرى سير الليل يقال سرى يسري
اذا سار بالليل واسرى بفلان اذا سار بالليل بقطعه وهو مثل القطعة يريد اخرجوا ليلا لتسبقوا العذاب الذي موعده الصبح قال نافع بن الازرق
لعبد الله بن عباس اخبرني عن قول الله بقطع من الليل قال هو آخر الليل سحر وقال قتادة بعد طايفة من الليل وقال آخرون هو نصف الليل فانه في ذلك الوقت
قطع مصفين ثم قال ولا يلتفت منكم احد نهى من معه عن الالتفات وفيه وجهان فالالتفات نظر الانسان الى ما وراءه والمراد انه كان لهم في
تلك البلدة اموال واقمشة واصدقاء فالملايكة امروهم بان يخرجوا ويتركوا تلك الاشياء ولا يلتفتوا اليها البتة فكان المراد منه قطع تعلق القلب عن
تلك الاشياء وقد يراد به الانصراف ايضا لقوله تعالى قالوا اجئتنا لتلفتنا اي لتصرفنا وعلى هذا التقدير فالمراد من قوله ولا يلتفت منكم النهي عن التخلف

ثم قال الا امراتك قرا ابن كثير وابو عمرو الا امراتك والباقون بالنصب قال الواحدي من نصب وهو الاختيار فقد جعلها مستثناه من الاهل على معنى
فاسر باهلك الا امراتك واسقط قوله ولا يلتفت منكم احد من هذا الموضع والذين رفعوا فالتقدير ولا يلتفت منكم احد الا امراتك فان قيل فهذه
القراءة توجب انها امرت بالالتفات لان القائل اذا قال لا يقم منكم الا زيد كان ذلك امرا لزيد بالقيام واجاب ابو بكر الانباري عنه فقال معنى
الا هاهنا الاستثناء المنقطع على معنى ولا يلتفت منكم احد لكن امراتك تلتفت فيصيبها ما اصابهم واذا كان هذا الاستثناء منقطعا كان التفاتها
معصية ويتاكد بما ذكرنا بما روى عن قتادة انه قال انها كانت مع لوط حين خرج من القرية فلما سمعت هذا العذاب التفتت وقالت يا قوماه فاصابها
حجر فاهلكها واعلم ان القراءة بالرفع اقوى لان القراءة بالنصب تمنع من خروجها مع اهله لان على هذا التقدير الاستثناء يكون من الاهل كانه امر
لوطا ان يخرج باهله ويترك هذه المراة فانها هالكة مع الهالكين واما القراءة بالنصب تمنع من خروجها مع اهله لان على هذا التقدير الاستثناء يكون من
الاهل كانه امر لوطا ان يخرج فانها اقوى من وجه اخر وذلك لان مع القراءة بالنصب يبقى الاستثناء متصلا ومع القراءة بالرفع يصير الاستثناء منقطعا ثم بين الله
تعالى انهم قالوا انه مصيبها ما اصابهم والمراد انه مصيبها ذلك العذاب الذي اصابهم قالوا ان موعدهم الصبح روي انهم لما قالوا للوط قال اريد اعجل
من ذلك بل الساعة فقالوا اليس الصبح بقريب قال المفسرون ان لوطا عليه السلام لما سمع هذا الكلام خرج باهله في الليل قوله سبحانه عز شانه فلما جاء امرنا
جعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليها حجارة من سجيل منضود مسومة عند ربك وما هي من الظالمين ببعيد في الاية مسايل المسالة الاولى
في الامر وجهان الاول ان المراد من هذا الامر ما هو ضد النهي ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ الامر حقيقة في هذا المعنى مجاز في غيره دفعا للاشتراك الثاني
ان الامر لا يمكن حمله هاهنا على العذاب وذلك لانه تعالى قال فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وهذا الجعل هو العذاب فدلت الاية على ان هذا
الامر شرط والعذاب جزاء والشرط غير الجزاء فهذا الامر غير العذاب وكل من قال بذلك قال انه هو الامر الذي هو ضد النهي الثالث انه تعالى قال قبل هذه
الاية انا ارسلنا الى قوم لوط وبايصال هذا العذاب اليهم اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر جمعا من الملائكة بان يخربوا تلك المداين في وقت معين
فلما جاء ذلك الوقت اقدموا على ذلك العمل فكان قوله فلما جاء امرنا اشارة الى ذلك التكليف فان قالوا لو كان الامر كذلك لكان يجب ان يقال فلما جاء امرنا
جعلوا عاليها سافلها لان الفعل صدر عن ذلك المامور قلنا هذا لا يلزم منا على مذهبنا لان فعل العبد فعل الله تعالى عندنا وايضا الذي
وقع منهم بامر الله وباقداره لم يبعد اضافته الى الله لان الفعل كما يحسن اضافته الى المباشر فقد يحسن اضافته الى المسبب القول الثاني ان يكون المراد من الامر
هاهنا هو المذكور في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم تفسير ذلك الامر القول الثالث ان يكون المراد من الامر
العذاب وعلى هذا التقدير فيحتاج الى الاضمار والمعنى ولما جاء وقت عذابنا جعلنا عاليها سافلها والله اعلم المسالة الثانية اعلم ان ذلك قد وصف
الله تعالى في هذه الاية بنوعين من الوصف فالاول قوله تعالى فجعلنا عاليها سافلها روي ان جبريل عليه السلام ادخل جناحه الواحد تحت مداين
قوم لوط وقلعها وصعد بها الى السماء حتى سمع اهل السماء نهيق الحمير ونباح الكلاب وصياح الديوك لم ينكفي لهم طعام ولم ينكسر لهم اناء ثم قلبها
دفعة وضربها على الارض واعلم ان هذا العمل كان معجزة قاهرة من وجهين احدهما ان قلع الارض واصعادها الى قريب السماء فعل خارق للعادة
وثانيها ان ضربها من ذلك البعد البعيد على الارض بحيث لم تتحرك ساير القرى المحيطة بها البتة ولم يصل افة الى لوط واهله مع قرب مكانهم من ذلك
الموضع معجزة قاهرة ايضا والثاني قوله وامطرنا عليهم حجارة من سجيل واختلفوا في السجيل على وجوه الاول انه فارسي معرب واصله سنك كل
وكانه شيء مركب من حجر وطين بشرط ان يكون في غاية الصلابة وقد عربت حروف كثيرة كالديباج والديوان والاستبرق والثاني سجيل اي مثل السجل
وهو الدلو العظيم الثالث سجيل اي شديد من الحجارة والرابع مرسلة عليهم من اسجلته اذا ارسلته وهو فعيل منه والخامس من اسجلته اي اعطيته
تقديره مثل العطية في الادرار وقيل كان كتب عليها اسماء المعذبين والسادس من السجل وهو الكتاب تقديره من مكتوب في السجل اي كتب الله ان يعذبهم
والسجل اخذ من السجل وهو الدلو العظيم لانه يتضمن احكاما كثيرة وقيل ماخوذ من المساجلة وهي المفاخرة والتاسع السجيل الطين لقوله تعالى
حجارة من طين وهو قول عكرمة وقتادة قال الحسن كان اصل الحجر هو الطين فشدد بمرور الزمان والعاشر سجيل موضع الحجارة وهي جبال مخصوصة ومنه
قوله تعالى من جبال فيها من برد واعلم انه وصف تلك الحجارة بصفات فالصفة الاولى كونها من سجيل وقد سبق ذكره والثانية قوله منضود قال
النضد هو وضع الشيء بعضه على بعض وفيه وجوه الاول انه تعالى قد خلقها في معادنها ونضد بعضها ببعض وطبع بعضها ببعض والثالث انه تعالى
كان قد خلقها في معادنها ونضد بعضها فوق بعض واعدها لاهلاك الظلمة واعلم ان قوله تعالى منضود صفة للسجيل والصفة صفة الاحجار
ومعناها في مضي الكلام في نفس قوله والخيل المسومة واختلفوا في كيفية تلك العلامة على وجوه وقال الحسن والسدي كان عليها امثال الخواتيم الثالث
قال ابو صالح رايت منها عند ام هاني وهي حجارة فيها خطوط حمر على هيئة الجزع الرابع قال ابن جريج كان عليها اسماء لا تشاكل حجارة الارض ويدل على انه

تعالى انما خلقها للعذاب الرابع قال الربيع مكتوب على كل حجر اسم من رمي به وقال تعالى عند ربك اي في خزائنه لا يتصرف في شيء منها الا هو ثم قال تعالى
وما هي من الظالمين ببعيد يعني كفار مكة والمقصود انه تعالى يرهبهم بها عن انس انه قال سال رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام عن هذا فقال
يعني ظالمي امتك ما من ظالم منهم الا وهو بعرض حجر يسقط عليه من ساعة الى ساعة وقيل الضمير في قوله وما هي للقرى اي وما تلك القرى التي وقعت فيها هذه
الواقعة من كفار مكة ببعيد وذلك لان القرى في الشام وهي قريبة من مكة والله اعلم قوله سبحانه وتعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال
يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان اني اراكم بخير واني اخاف عليكم عذاب يوم محيط ويا قوم اوفوا المكيال
والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين بقيت الله خير لكم ان كنتم مؤمنين وما انا عليكم بحفيظ
اعلم ان هذا هو القصة السادسة من القصص المذكورة في هذه السورة واعلم ان مدين اسم لابن ابراهيم ثم صار اسما للقبيلة وكثير من المفسرين يذهب الى ان مدين اسم مدينة
بناها مدين بن ابراهيم عليه السلام والمعنى على هذا التقدير وارسلنا الى اهل مدين فحذف الاهل واعلم انا بينا ان الانبياء عليهم السلام يشرعون في اول الامر بالدعوة
الى التوحيد فلهذا قال شعيب ما لكم من اله غيره ثم انهم بعد الدعوة الى التوحيد يشرعون في الاهم ثم الاهم ولما كان المعتاد من اهل مدين البخس في المكيال
والميزان دعاهم الى ترك هذه العادة فقال ولا تنقصوا المكيال والميزان والنقص فيه على وجهين احدهما ان ينقصوا الابعاض من قبلهم فينقصون من
قدره والاخر ان يكون الاستيفاء فياخذون ازيد من الواجب وذلك يوجب نقصان حق الغير وفي القسمين حصل النقصان في حق الغير ثم قال اني اراكم بخير وفيه
وجهان الاول انه حذرهم من غلاء السعر وزوال النعمة ان لم يتوبوا فكانه قال اتركوا هذا التطفيف والا ازال الله عنكم ما حصل عندكم من الخير والراحة
والثاني ان يكون التقدير انه تعالى اتاكم الخير الكثير والمال والرخص والسعة فلا حاجة بكم الى هذا التطفيف ثم قال اني اخاف عليكم عذاب يوم محيط وفيه ابحاث
البحث الاول قال ابن عباس اخاف اي اعلم حصول عذاب محيط وقال الاخرون بل المراد هو الخوف لانه يجوز ان يتركوا ذلك العمل وح لا يحصل ذلك العذاب ولما كان
هذا التجويز قايما فالحاصل هو الظن لا العلم البحث الثاني انه تعالى توعدهم بعذاب محيط بهم بحيث لا يخرج منه احد والمحيط من صفة اليوم في
الظاهر وهو في المعنى من صفة العذاب وذلك مجاز مشهور كقوله هذا يوم عصيب البحث الثالث اختلفوا في المراد بهذا العذاب فقال بعضهم
عذاب يوم القيمة لانه اليوم الموصوف بالاحاطة العذاب بالمعذبين وقال بعضهم بل يدخل فيه عذاب الدنيا والاخرة وقال بعضهم المراد عذاب الاستيصال
في الدنيا كما في حق ساير الانبياء عليهم السلام والاقرب دخول كل عذاب فيه واحاطة العذاب بهم كاحاطة الداير بما في داخلها فاصابهم من كل وجه وذلك مبالغة
في الوعيد كقوله واحيط بثمره ثم قال ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط فان قيل وقع التكرار في هذه الاية من ثلثة اوجه لانه قال اولا
ولا تنقصوا المكيال والميزان ثم قال ويا قوم اوفوا المكيال والميزان وهذا عين الاول ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم وهذا عين ما تقدم
فما الفايدة في هذا التكرار قلنا فيه وجوه الاول ان القوم لما كانوا مصرين على ذلك العمل احتيج في المنع منه الى المبالغة والتاكيد والتكرير يفيد التاكيد وشدة
العناية والاهتمام والثاني ان قوله ولا تنقصوا المكيال والميزان نهي عن التنقيص وقوله اوفوا المكيال والميزان امر بايفاء العدل والنهي عن ضد الشيء
مغاير للامر به وليس لقايل ان يقول النهي عن ضد الشيء امر به فكان التكرير لازما من هذا الوجه لانا نقول الجواب من وجهين الاول بانه تعالى جمع بين
الامر بالشيء وبين النهي عن ضده للمبالغة كما تقول صل قرابتك ولا تقطعهم فيدل هذا الجمع على غاية التاكيد الثاني ان نقول لا نسلم ان الامر كما ذكرتم لانه
يجوز ان ينهى عن التنقيص وينهى ايضا عن اصل المعاملة فهو تعالى منع عن التنقيص وامر بالايفاء ليدل ذلك على انه تعالى لم يمنع عن المعاملات ولم ينه عن
المبايعات وانما منع من التطفيف وذلك لان طايفة من الناس يقولون ان المبايعات محرمة بالكلية فلاجل ابطال هذا الخيال انه تعالى في الاية
الاولى منع من التنقيص وفي الاية الاخيرة امر بالايفاء اما قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم فليس بتكرير لانه تعالى خص المنع في الاية السابقة
بالنقصان في المكيال والميزان ثم انه تعالى عمم الحكم في جميع الاشياء فظهر بهذا البيان انها غير مكررة بل في كل واحد منها فايدة زايدة والوجه الثالث
انه تعالى في الاية الاولى ولا تنقصوا المكيال والميزان وفي الثانية قال اوفوا المكيال والميزان والايفاء عن الاتيان به على سبيل الكمال والتمام ولا
يحصل ذلك الا اذا اعطى قدرا زايدا ولهذا المعنى قال الفقهاء انه تعالى امر بغسل الوجه وذلك لا يحصل الا عند غسل جزء من اجزاء الراس فالحاصل
انه تعالى في الاية الاولى نهى عن النقصان وفي الاية الثانية امر باعطاء قدر من الزيادة ليحصل الجزم والتيقن باداء ذلك القدر الواجب الا عند اداء ذلك
القدر من الزيادة فكانه تعالى نهى اولا عن سعي الانسان في ان يجعل مال غيره ناقصا ليحصل له تلك الزيادة وفي الثانية امر بان يسعى في تنقيص مال نفسه ليخرج
باليقين عن العهدة وقوله بالقسط يعني بالعدل ومعناه الامر ثانيا بالحق بحيث يحصل معه اليقين بالخروج عن العهدة بالامر وقوله بالقسط وقد
ذكرنا ان الاية الاولى دلت على المنع من نقص في المكيال والميزان وهذه الاية دلت على المنع من النقص في كل الاشياء ثم قال ولا تعثوا في الارض مفسدين
فان قيل العثي الفساد التام فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين جار مجرى ان يقال ولا تفسدوا في الارض مفسدين قلنا فيه وجوه الاول ان من سعى في

ايصال الضرر الى الغير فقد حمل ذلك النهي عن السعي الى ايصال الضرر اليه فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين معناه ولا تسعوا في افساد مصالح الغير فان ذلك في الحقيقة سعي منكم في افساد مصالح انفسكم والثاني ان يكون المراد ولا تعثوا في الارض مفسدين مصالح دينكم واخرتكم الثالث ولا تعثوا في الارض مفسدين الاديان والشرايع ثم قال بقية الله خير لكم وقرئ تقية الله وهي تقواه ومراقبته التي تصرف عن المعاصي ثم نقول المعنى ما ابقى الله لكم من الحلال بعد ايفاء الكيل والوزن خير من البخس والتطفيف يعني المال الحلال الذي يبقى عليكم خير من تلك الزيادة الحاصلة بطريق البخس والتطفيف وقال الحسن بقية الله اي طاعة الله خير لكم من ذلك القدر القليل لان ثواب الطاعة يبقى ابدا وقال قتادة حظكم من ربكم خير لكم واقول المراد من هذه البقية اما المال الذي يبقى عليه في الدنيا واما ثواب الله واما كونه تعالى راضيا منه والكل خير من قدر التطفيف اما المال الباقي فلان الناس اذا عرفوا انسانا بالصدق والامانة والبعد عن الخيانة اعتمدوا عليه ورجعوا في كل المعاملات اليه فيفتح عليه باب الرزق واذا عرفوا بالخيانة والمكر احترزوا عنه ولم يخالطوه البتة فيضيق ابواب الرزق عليه واما ان حملنا هذه البقية على الثواب فالامر ظاهر لان كل الدنيا تنقضي وتفنى وتنقرض وثواب الله باق واما ان حملناه على حصول رضى الله فالامر ظاهر فثبت بان هذا البرهان ان بقية الله خير لكم ثم قال ان كنتم مؤمنين وانما شرط الايمان في كونه خيرا لهم لانهم ان كانوا مقرين مؤمنين بالثواب والعقاب عرفوا ان السعي في تحصيل الثواب وفي الحذر عن العقاب خير لهم من السعي في تحصيل ذلك القليل واعلم ان المعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فهذه الاية تدل ظاهرها على ان من لم يحترز عن هذا التطفيف فانه لا يكون مؤمنا ثم قال وما انا عليكم بحفيظ وفيه وجهان الاول ان يكون المعنى اني نصحتكم وارشدتكم الى الخير وما انا عليكم بحفيظ اي لا قدرة لي على منعكم عن هذا العمل القبيح الثاني انه قد اشار فيما تقدم الى ان الاشتغال بالبخس يوجب زوال النعم فقال وما انا عليكم بحفيظ يعني لو لم تتركوا هذا العمل لزالت نعم الله عليكم وانا لا اقدر على حفظها عليكم في تلك الحالة قوله جل جلاله قالوا يا شعيب اصلوتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا او ان نفعل في اموالنا ما نشاء انك لانت الحليم الرشيد في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم اصلاتك بغير واو والباقون اصلواتك على الجمع المسئلة الثانية اعلم ان شعيبا صلوات الله عليه امرهم بشيئين بالتوحيد وبترك البخس فالقوم انكروا عليه بهذين النوعين من الطاعة فقولهم ان نترك ما يعبد اباؤنا اشارة الى انه امرهم بالتوحيد وقولهم او ان نفعل في اموالنا ما نشاء اشارة الى انه امرهم بترك البخس اما الاول فقد اشاروا فيه الى التمسك بطريقة التقليد لانهم استبعدوا منه ان يامرهم بترك عبادة ما كان يعبد اباؤهم يعني الطريقة التي اخذناها من ابائنا واسلافنا فكيف نتركها وذلك تمسك بمحض التقليد المسئلة الثالثة في لفظ الصلوة ههنا قولان الاول المراد منه الدين والايمان لان الصلوة اظهر شعاير الدين فجعلوا ذكر الصلوة كناية عن الدين او نقول اصل الصلوة من الاتباع ومنه اخذ المصلي من الخيل يتلو السابق لان راسه على صلوي السابق وهما ناحيتا الفخذين والمراد دينك يامرك بذلك والثاني ان المراد منه هذه الاعمال المخصوصة روي ان شعيبا عليه السلم كان كثير الصلوة وكان قومه اذا راوه يصلي تغامزوا وتضاحكوا فقصدوا بقولهم اصلواتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا السخرية والهزؤ كما انك اذا رايت معتوها يطالع كتابا ثم يذكر كلاما فاسدا فيقال له هذا من مطالعة الكتب على سبيل الهزؤ فكذلك ههنا فان قيل تقدير الاية اصلواتك تامرك ان نفعل في اموالنا ما نشاء وهم انما ذكروا هذا الكلام على سبيل الانكار وهم ما كانوا ينكرون فاعليتهم في اموالهم ما يشاؤن فكيف وجه التاويل فيه قلنا فيه وجهان الاول التقدير اصلواتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا والثاني ان نجعل الصلوة امرة وناهية والتقدير اصلواتك تامرك بان نترك ما يعبد اباؤنا وان نترك فعل ما نشاء وعلى هذا فقوله او ان نفعل معطوف على ما في قوله ما يعبد اباؤنا والثاني عبادة الاوثان وبينهما لان نفعل في اموالنا ما نشاء وقرا ابن ابي عبلة وان تفعل في اموالنا ما تشاء بالخطاب فيهما وهو ما كان يامرهم به من ترك التطفيف والبخس والاقتناع بالحلال القليل عن الكثير من الحرام ثم قال تعالى حكاية عنهم انك لانت الحليم الرشيد وفيه وجوه الاول ان يكون المعنى انك لانت السفيه الجاهل الا انهم عكسوا ذلك على سبيل الاستهزاء كما يقال للبخيل الخسيس لو رآك حاتم لسجد لك والثاني ان يكون المراد موصوف عند نفسك وعند قومك بالحلم والرشد والوجه انه عليه السلم كان عندهم مشهورا بانه حليم رشيد فلما امرهم بمفارقتهم طريقتهم قالوا انك لانت الحليم الرشيد المعروف الطريقة في هذا الباب فكيف تنهانا عن دين اباؤنا واسلافنا واستبعاد مثل هذا العمل ممن كان موصوفا بالحلم والرشد وهذا الوجه اصوب الوجوه قوله عز شانه قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه ان اريد الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي ان يصيبكم مثل ما اصاب قوم نوح او قوم هود او قوم صالح وما قوم لوط منكم ببعيد واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ان ربي رحيم ودود فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن شعيب عليه السلم ما ذكره في الجواب عن كلامهم فالاول قوله ارايتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا وفيه وجوه الاول ان قوله ان كنت على بينة من ربي اشارة الى ما اتاه الله من المال الحلال فانه يروى ان شعيبا كان كثير المال واعلم ان جواب هذه الشرطية محذوف والتقدير

الاستفهام

انه تعالى لما اتاني جميع السعادات الروحانية وهي البينة والسعادات الجسمانية وهي المال الكثير والرزق الحسن فهل يسعني مع هذا الانعام العظيم ان اخون في وحيه وان اخالفه في امره ونهيه وهذا الجواب شديد المطابقة لما تقدم وذلك لانهم قالوا انك لانت الحليم الرشيد فكيف يليق بك مع حلمك ورشدك ان تنهانا عن دين ابائنا فكانه قال اني انما اقدمت على هذا العمل لان نعم الله عندي كثيرة وهو امرني بتبليغ هذه الرسالة فكيف يليق بي مع كثرة نعم الله علي ان اخالف امره وتكليفه الثاني ان يكون التقدير انه تعالى لما اثبت ان الاشتغال بعبادة غير الله والاشتغال بالبخس والتطفيف عمل منكر ثم انا رجل لا احتاج الى اموالكم لاجل ان الله تعالى رزقني رزقا حسنا فهل يسع لي مع هذه الاحوال ان اخون في وحي الله وحكمه والثالث ان قوله ان كنت على بينة من ربي ما حصل عنده من المعجز وقوله ورزقني منه رزقا حسنا المراد انه لا يسالهم اجرا ولا جعلا وهو الذي ذكره سائر الانبياء من قولهم لا اسالكم عليه اجرا ولا جعلا ان اجري الا على رب العالمين المسئلة الثانية قوله ورزقني منه رزقا حسنا يدل على ان ذلك الرزق انما حصل من عند الله وباعانته وانه لا مدخل للكسب فيه وفيه تنبيه على ان الاعزاز من الله تعالى والاذلال منه واذا كان الكل من الله فانا لا ابالي بمخالفتكم ولا افرح بموافقتكم وانما العزم على تقرير دين الله وايضاح شعاير الله واما الوجه الثاني من الاجوبة التي ذكرها شعيب عليه السلم قوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه قال صاحب الكشاف يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت مول عنه وخالفني عنه اذا ولى عنه وانت قاصده ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتساله عن صاحبه فيقول خالفني الى الماء يريد قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا ومنه قوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم فهذا بيان اللغة وتحقيق الكلام فيه ان القوم اعترفوا بانه حليم رشيد وذلك يدل على كمال العقل وكمال العقل يحمل صاحبه على اختيار الطريق الاصوب الاصلح فكانه عليه السلم قال لهم اعترفتم بكمال عقلي فاعلموا ان الذي اخترته لنفسي لا بد وان يكون اصوب الطرق واصلحها والدعوة الى التوحيد وترك البخس والنقصان يرجع حاصلهما الى حرفين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وانا مواظب عليهما غير تارك لهما في شيء من الاحوال البتة فلما اعترفتم بالحلم والرشد وترون اني لا اترك هذه الطريقة فاعلموا ان هذه الطريقة خير الطرق واشرف الاديان والشرايع واما الوجه الثالث من الوجوه الذي ذكرها شعيب عليه السلم ان اريد الا الاصلاح ما استطعت والمعنى ما اريد الا ان اصلحكم بموعظتي ونصيحتي وقوله ما استطعت فيه وجوه الاول انه ظرف والتقدير مدة استطاعتي للاصلاح وما دمت متمكنا منه لا اولي فيه جهدا والثاني انه بدل من الاصلاح اي المقدار الذي استطعت منه والثالث ان يكون التقدير مفعولا اي ما اريد الا ان اصلح ما استطعت اصلاحه واعلم ان المقصود من هذا الكلام ان القوم كانوا قد اقروا بانه الحليم الرشيد وانما قالوا له ذلك لانه كان مشهورا فيما بين الخلق بهذه الصفة وكانه عليه السلم قال لهم انكم تعرفون حالي اني لا اسعى الا في الاصلاح وازالة الفساد والخصومة فلما امرتكم بالتوحيد وترك ايذاء الناس فاعلموا انه دين حق وانه ليس غرضي منه ايقاع الخصومة واثارة الفتنة فانكم تعرفوني انني ابغض ذلك الطريق ولا ادور الا على ما يوجب الصلح والاصلاح بقدر طاقتي وذلك هو الابلاغ والانذار فاما الاجبار على الطاعة فلا اقدر عليه ثم انه عليه السلم اكد ذلك الكلام بقوله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب وبين بهذا ان توكله واعتماده في تنفيذ كل الاعمال الصالحة على توفيق الله وهدايته واعلم ان قوله توكلت اشارة الى محض التوحيد لان قوله عليه توكلت يفيد الحصر وهو انه لا ينبغي للانسان ان يتوكل على احد الا على الله وكيف وكل ما سوى الحق تعالى ممكن لذاته فاني لذاته ولا يحصل الا بايجاده وتكوينه واذا كان كذلك لم يجز التوكل الا على الله اعظم مراتب المعرفة المبدا هذا الذي ذكرناه واما قوله واليه انيب فهو اشارة الى معرفة المعاد وهو ايضا يفيد الحصر لان قوله واليه انيب يدل على انه لا مآب للخلق الا الى الله وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه كان اذا ذكر شعيبا قال ذاك خطيب الانبياء لحسن مراجعته قومه واما الوجه الرابع من الوجوه التي ذكرها شعيب فهو قوله ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي قال صاحب الكشاف جرم مثل كسب في تعديه تارة الى مفعول واحد واخرى الى مفعولين تقول جرم ذنبا وكسبه اياه ومنه قوله لا يجرمنكم شقاقي ان يصيبكم اي لا يكسبنكم شقاقي اصابة العذاب وقرئ ابن كثير بضم الياء من اجرمته ذنبا اذا جعلته جارما له اي كاسبا وهو منقول من جرم المتعدي الى مفعول واحد وعلى هذا فلا فرق بين جرمته ذنبا واجرمته والقراءتان مستويتان في المعنى لا تفاوت بينهما الا ان المشهورة افصح لفظا كما ان كسبته مالا افصح من اكسبته اذا عرفت هذا فنقول المراد من الاية لا يكسبنكم عداوتكم لي عذاب الاستيصال في الدنيا مثل ما حصل لقوم نوح من الغرق ولقوم هود من الريح العقيم ولقوم صالح من الرجفة ولقوم لوط من الخسف واما قوله وما قوم لوط منكم ببعيد ففيه وجهان الاول ان المراد نفي البعد في المكان لان بلاد قوم لوط قريبة من مدين والثاني ان المراد نفي البعد في الزمان لان اهلاك قوم لوط اقرب الاهلاكات التي عرفها الناس في زمان شعيب عليه السلم وعلى التقديرين فان القرب في المكان والزمان يفيد زيادة المعرفة وكمال الوقوف على الاحوال وكانه يقول اعتبروا باحوالهم واحذروا من مخالفة الله ومنازعته حتى لا ينزل بكم مثل ذلك العذاب فان قيل لم قال وما قوم لوط منكم ببعيد وكان الواجب ان يقول ببعيدين والجواب من صاحب الكشاف من وجهين الاول ان يكون التقدير وما اهلاكهم بشيء بعيد الثاني انه يجوز ان يستوي في قريب وبعيد وكثير وقليل بين المذكر والمؤنث لورودها على زنة المصادر التي هي الصهيل والنهيق ونحوهما واما الوجه الخامس من الوجوه التي ذكرها

شعيب عليه السلام ضوقوله واستغفروا ربكم عن عبادة الاوثان ثم توبوا اليه عن البخس والنقصان ان ربى رحيم باوليائه ودود قال ابو بكر الانبارى الودود فى اسماء الله
المحب لعباده من قولهم وددت الرجل ودا وقال الازهرى فى كتاب شرح اسماء الله ويجوز ان يكون ودود فعولا بمعنى مفعول كركوب وحلوب ومعناه ان
عباد الله الصالحين يودونه ويحبونه لكثرة افضاله واحسانه على الخلق واعلم ان هذا الترتيب الذى راعاه شعيب عليه السلام فى ذكر هذه الوجوه الخمسة ترتيب لطيف وذلك
لانه بين اولا ان ظهور البينة وكثرة انعام الله عليه فى الظاهر والباطن يمنعه من الخيانة فى وحى الله ويصده عن المساهلة فى تكاليفه ثم بين ثانيا انه مواظب
على العمل بهذه الدعوة ولو كانت باطلة لما اشتغل هو بها مع اعترافكم بكونه حليما رشيدا ثم بين صحته بطريق اخر وهو انه كان معروفا بتحصيل موجبات الصلاح
والاصلاح واطفاء موجبات الفتن فلو كانت هذه الدعوة باطلة لما اشتغل بها ثم لما بين صحة طريقه اشار الى نفى المعارض وقال لا ينبغى ان يحملكم عداوتى على مذهب
ودين تقعون بسببه فى العذاب الشديد من الله كما وقع فيه اقوام الانبياء المتقدمين ثم لما صحح مذهب نفسه بهذه الدلائل عاد الى تقرير ما ذكره اولا من التوحيد والمنع
من البخس فاشار الى التوحيد بقوله فاستغفروه والى المنع من البخس بقوله ثم توبوا اليه ثم بين لهم ان سبق الكفر والمعصية منهم لا ينبغى ان يمنعهم من الايمان و
الطاعة لانه تعالى رحيم ودود يقبل الايمان والتوبة من الكافر والفاسق لان رحمته لعباده وحبه لهم توجب هذا القدر وهذا تقرير فى غاية الكمال والله تعالى اعلم
قوله تعالى قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وانا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما انت علينا بعزيز اعلم انه عليه السلام لما بالغ
فى التقرير والبيان اجابوه بكلمات فاسدة والاول قولهم يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وفيه مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول انه عليه السلام كان يخاطبهم بلسانهم فلم
قالوا ما نفقه والعلماء قد ذكروا عنه انواعا من الجواب الاول ما نفقه كثيرا مما تقول وفيه صحا بل لانهم كانوا لا يلقون اليه اذهانهم لشدة نفرتهم عن كلامه وهو كقوله
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى اذانهم وقرا الثانى انهم فهموه ولكنهم ما اقاموا له وزنا فذكروا هذا الكلام على وجه الاستهانة كما يقول الرجل لصاحبه
اذا لم يعبأ بحديثه ما ادرى ما تقول الثالث ان هذه الدلائل التى ذكرتها ما اقنعتهم فى صحة التوحيد والنبوة والبعث وما يجب من ترك الظلم والسرقة فقوله ما نفقه اى
لم نعرف صحة الدلائل التى ذكرتها على صحة هذا المطلب المسئلة الثانية من الناس من قال الفقه اسم لعلم مخصوص وهو معرفة غرض الكلام من المتكلم واحتجوا بهذه
الاية وهو قوله ما نفقه كثيرا مما تقول فاضاف الفقه الى القول ثم صار اسما لنوع معين من علوم الدين ومنهم من قال انه اسم لمطلق الفهم يقال اوتى فلان
فقها فى الدين اى فهما وقال عليه السلام وفقهه فى التاويل اى فهمه تاويله والنوع الثانى من الاشياء التى ذكروها قوله وانا لنراك فينا ضعيفا وفيه وجهان
الاول انه الضعيف الذى يتعذر عليه منع القوم عن نفسه والثانى ان الضعيف الاعمى بلغة حمير واعلم ان هذا القول لوجوه الاول انه ترك
للظاهر من غير دليل والثانى ان قوله فينا يبطل هذا الوجه الا ترى انه لو قال انا لنراك اعمى فينا كان فاسدا لان الاعمى فيهم وفى غيرهم والثالث انهم
قالوا بعد ذلك ولولا رهطك لرجمناك فنفوا عنه القوة التى اثبتوها فى رهطه ولما كان المراد بالقوة التى اثبتوها للرهط هى النصرة وجب ان يكون
القوة التى نفوها عنه هى النصرة والذين حملوا اللفظ على ضعف بصره انما حملوه عليه لانه سبب للضعف واعلم ان اصحابنا يجوزون العمى على الانبياء الا ان هذا اللفظ
لا يحسن الاستدلال به فى اثبات هذا المعنى لما بيناه واما المعتزلة فقد اختلفوا فيه منهم من قال انه لا يجوز لكونه منفرا فانه لا يمكنه الاحتراز عن النجاسات و
انه يخل بجواز كونه حاكما وشاهدا فلان يمنع من النبوة كان اولى والكلام لا يليق بهذه الاية لانا بينا ان الاية لا دلالة فيها على هذا المعنى والنوع الثالث من
الاشياء التى ذكروها قولهم ولولا رهطك لرجمناك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الرهط من الثلثة الى العشرة وقيل الى السبعة و
قد كان رهطه على ملتهم فقالوا لولا حرمة رهطك عندنا بسبب كونهم على ملتنا لرجمناك والمقصود من هذا الكلام انهم بينوا انه لا حرمة له عندهم ولا
وقع له فى صدورهم وانهم انما لم يقتلوه لاجل احترام رهطه المسئلة الثانية الرجم فى اللغة عبارة عن الرمى وقد يكون بالحجارة عند قصد القتل ولما كان
الرجم سببا للقتل لا جرم سموا القتل رجما وقد يكون بالقول الذى هو القذف لقوله رجما بالغيب وقوله ويقذفون بالغيب من مكان بعيد وقد يكون بالشتم
واللعن ومنه قوله الشيطان الرجيم وقد يكون بالطرد لقوله رجوما للشياطين اذا عرفت هذا ففى الاية وجهان الاول لرجمناك لقتلناك والثانى لشتمناك
وطعنا عليك والنوع الرابع من الاشياء التى ذكروها قوله وما انت علينا بعزيز ومعناه انك لما لم تكن علينا عزيزا سهل علينا الاقدام على قتلك وايذائك
واعلم ان كل هذه الوجوه التى ذكروها ليس دفعا لما ذكره شعيب عليه السلام من الدلائل والبينات بل جارية مجرى مقابلة الدليل والحجة بالشتم والسفاهة
قوله عز شانه قال يا قوم ارهطى اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا ان ربى بما تعملون محيط ويا قوم اعملوا على مكانتكم
انى عامل سوف تعلمون من ياتيه عذاب يخزيه ومن هو كاذب وارتقبوا انى معكم رقيب اعلم ان الكفار لما خوفوا شعيبا بالقتل والايذاء
حكى الله تعالى عنه ما ذكره فى هذا المقام وهو نوعان من الكلام فالنوع الاول قوله يا قوم ارهطى اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا ان ربى بما
تعملون محيط والمعنى ان القوم زعموا انهم تركوا ايذاءه رعاية لجانب قومه فقال انتم تزعمون انكم تتركون قتلى اكراما لرهطى والله تعالى اولى كانه يقول
حفظكم اياى رعاية لامر الله اولى من حفظكم اياى رعاية لحق رهطى واما قوله واتخذتموه وراءكم ظهريا فالمعنى انكم نسيتموه وجعلتموه كالشىء المنبوذ وراء

الظهر الا العباد قال صاحب الكشاف والظهرى منسوب الى الظهر والكسر من تغييرات النسب ونظيره قولهم فى النسب الى امس امسى بكسر الهمزة وقوله ان ربى بما تعملون محيط
يعنى عالم باحوالكم ولا يخفى عليه شئ منها والنوع الثانى قوله ويا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل والمكانة الحالة التى يتمكن بها صاحبها من عمله والمعنى
اعملوا حال كونكم موصوفين بغاية المكنة والقدرة وكل ما فى وسعكم وطاقتكم من ايصال الشرور الى فانى ايضا عامل بقدر ما اتانى الله من القدرة والطاقة
ثم قال سوف تعلمون من ياتيه عذاب يخزيه ومن هو كاذب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لقائل ان يقول لم لم يقل فسوف تعلمون والجواب ادخال الفاء
وصل ظاهر بحرف موضوع للوصل واما حذفه فى الفاء فانه يجعله جوابا عن سؤال مقدر والتقدير انه لما قال ويا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل فكانهم قالوا فما
ذا يكون بعد ذلك قال سوف تعلمون فظهر ان حذف الفاء ههنا اكمل فى الفصاحة والتهويل ثم قال فارتقبوا انى معكم رقيب والمعنى فانتظروا العاقبة انى
معكم رقيب منتظر والرقيب بمعنى الراقب من رقبه كالضريب والصريم بمعنى الضارب والصارم او بمعنى المراقب كالعشير والنديم او بمعنى المرتقب كالفقير و
الرفيع بمعنى المفتقر والمرتفع قوله جل جلاله ولما جاء امرنا نجينا شعيبا والذين امنوا برحمة منا واخذت الذين ظلموا الصيحة فاصبحوا
فى ديارهم جاثمين كان لم يغنوا فيها الا بعدا لمدين كما بعدت ثمود روى الكلبى عن ابن عباس قال لم يعذب الله امتين بعذاب واحد الا قوم شعيب
وقوم صالح فاخذتهم الصيحة من تحتهم وقوم شعيب اخذتهم من فوقهم وقوله ولما جاء امرنا يحتمل ان يكون المراد منه ولما جاء وقت امرنا ملكا من الملائكة
بتلك الصيحة ويحتمل ان يكون المراد من الامر العذاب وعلى التقديرين فاخبر الله تعالى انه نجى شعيبا ومن معه من المؤمنين برحمة منه وفيه وجهان الاول ان كل
ما يصل الى العبد فليس الا بفضل الله وبرحمته والثانى ان يكون المراد من الرحمة الايمان والطاعة وساير الاعمال الصالحة وهى ايضا ما حصلت الا
بتوفيق الله ورحمته ثم وصف كيفية ذلك العذاب فقال واخذت الذين ظلموا الصيحة وانما ذكر الصيحة بالالف واللام اشارة الى المعهود السابق
وهى صيحة جبريل عليه السلام فاصبحوا فى ديارهم جاثمين والجاثم اللازم لمكانه الذى لا يتحول عنه يعنى ان جبريل عليه السلام لما صاح بهم تلك الصيحة زهق
روح كل واحد منهم فى مكانه ميتا كان لم يغنوا فيها اى كانهم لم يقيموا فى ديارها احياء متصرفين مترددين ثم قال تعالى الا بعدا لمدين كما بعدت ثمود
وقد تقدم تفسير هذه اللفظة وانما شبه حالهم بثمود لما ذكرنا انه تعالى عذبهم بمثل عذاب ثمود قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان
مبين الى فرعون وملائه فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشيد يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم النار وبئس الورد المورود
واتبعوا فى هذه لعنة ويوم القيمة بئس الرفد المرفود اعلم ان هذه هى القصة السابعة من القصص التى ذكرها الله تعالى فى هذه السورة وهى اخر
قصص هذه السورة اما قوله باياتنا وسلطان مبين ففيه وجوه الاول ان المراد من الايات التورية مع ما فيها من الشرائع والاحكام ومن السلطان المبين
المعجزات القاهرة الباهرة والتقدير ولقد ارسلنا موسى بشرايع واحكام وتكاليف وايدناه بمعجزات قاهرة وبينات باهرة الثانى ان الايات هى المعجزات
وهى قوله ان عندكم من سلطان بهذا وقوله ما انزل بها من سلطان وعلى هذا التقدير ففى الاية وجهان الاول ان هذه الايات فيها سلطان مبين لموسى على
صدق نبوته والثانى ان يراد بالسلطان المبين العصا لانها اشهرها وذلك لانه تعالى اعطى تسع ايات بينات وهى العصا واليد والطوفان والجراد والقمل
والضفادع والدم ونقص من الثمرات والسنين ومنهم من ابدل نقص الثمرات والسنين باظلال الجبل وفلق البحر واختلفوا فى ان الحجة لم سميت بالسلطان
فقال المحققون لان صاحب الحجة يقهر من لا حجة معه عند النظر كما يقهر السلطان غيره فلهذا يوصف الحجة بانها سلطان وقال الزجاج السلطان هو الحجة
والسلطان سمى سلطانا لانه حجة الله فى ارضه واشتقاقه من السليط والسليط ما يضاء به ومن هذا قيل للزيت السليط وفيه قول ثالث وهو ان السلطان
مشتق من التسلط والعلماء سلاطين بسبب كمالهم فى القوة العلمية والملوك سلاطين بسبب ما معهم من القوة والمكنة الا ان سلطنة الملوك تابعة لسلطنة
العلماء لان سلطنة العلماء من جنس سلطنة الانبياء وسلطنة الملوك من جنس سلطنة الفراعنة فان قيل اذا حملتم الايات المذكورة فى قوله باياتنا على
المعجزات والسلطان ايضا على الدلائل والمبين ايضا معناه كونه سببا للظهور فما الفرق بين هذه المراتب الثلثة قلنا الايات اسم للقدر المشترك بين
العلامات التى تفيد الظن وبين الدلائل التى تفيد اليقين واما السلطان فهو اسم لما يفيد القطع الا انه للقدر المشترك بين الدليل الذى يتاكد بالحس وبين
الدليل الذى لم يتاكد بالحس واما الدليل القاطع المتاكد بالحس فهو السلطان المبين ولما كانت معجزات موسى عليه السلام هكذا لا جرم وصفها الله بانها
سلطان مبين ثم قال الى فرعون وملائه يعنى فارسلنا موسى بمثل هذه الايات الى فرعون وملائه اى جماعته ثم قال فاتبعوا امر فرعون ويحتمل ان
يكون المراد امره اياهم بالكفر بموسى ومعجزاته ويحتمل ان يكون المراد من الامر الطريق قال تعالى وما امر فرعون برشيد اى بمرشد الى خير وقيل رشيد
اى ذى رشد واعلم ان عن طريق فرعون عن الرشد كان ظاهر الاية كان دهريا نافيا للصانع والمعاد وكان يقول لا اله للعالم وانما يجب على اهل كل بلد ان
يشتغلوا بطاعة سلطانهم وعبوديته رعاية لمصلحة العالم فكل الرشد فى عبادة الله ومعرفته فلما كان نافيا لهذين الامرين كان خاليا عن الرشد
بالكلية ثم انه تعالى ذكر حقيقة وصفة قومه فقال يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم النار وبئس الورد المورود البحث الاول اللغة يقال قدم فلان فلانا اذا تقدمه يعنى

يقدمه ومنه قادمة الرحل كما يقال قدمه بمعنى تقدمه ومنه مقدمة الجيش البحث الثاني من جهة المعنى وهو ان فرعون كان قدوة لقومه في الضلال حال ما كانوا في الدنيا وكذلك
يقدمهم الى النار وهم يتبعونه او يقال كما تقدم قومه في الدنيا فادخلهم في البحر واغرقهم فكذلك يتقدمهم في الاخرة فيدخلهم النار ويحرقهم ومعنى ايضا ان يقول
وما امر فرعون برشيد اي وما امره بصالح حميد العاقبة ويكون قوله يقدم قومه تفسيرا لذلك وايضاحا اي كيف يكون امره رشيدا مع ان عاقبته هكذا
فان قيل لم لم يقل يقدم قومه فيوردهم النار بل قال يقدم قومه فاوردهم النار بلفظ الماضي قلنا لان الماضي قد وقع ودخل في الوجود فلا سبيل الى دفعه
فاذا عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على غاية المبالغة ثم قال وبئس الورد المورود وفيه بحثان البحث الاول لفظ النار مؤنث فكان ينبغي ان يقال
بئست الورد المورود الا ان لفظ الورد مذكر فكان التذكير والتانيث جائزين كما تقول نعم المنزل دارك ونعم المنزل ومن انث بنى على تانيث الدار وهكذا
قاله الواحدي البحث الثاني الورد قد يكون بمعنى الورود فيكون مصدرا وقد يكون بمعنى الوارد قال تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقد
يكون بمعنى المورود عليه كالماء الذي يورد عليه قال صاحب الكشاف الورود المورود الذي وردوه شبه الله تعالى فرعون بمعنى من يتقدم الوارد الى
الماء وشبه اتباعه بالواردين ثم قال بئس الورد الذي يردونه النار لان الورد انما يراد لتسكين العطش وتبريد الاكباد والنار ضده ثم قال تعالى واتبعوا
في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة والمعنى انهم اتبعوا في هذه الدنيا لعنة وفي يوم القيمة ايضا ومعناه ان اللعن من الله ومن الملائكة والانبياء ملتصق
بهم في الدنيا والاخرة لا تزول عنهم ونظيره قوله تعالى في سورة القصص واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة هم من المقبوحين ثم قال بئس الرفد المرفود
والرفد هو العطية واصله الذي يعين على المطلوب سال نافع بن الازرق عبد الله بن عباس رض عن قوله بئس الرفد المرفود فقال هو اللعنة بعد اللعنة قال قتادة
ترادفت عليهم لعنتان لعنة من الله في الدنيا ولعنة في الاخرة وكل شيء جعلته عونا لشيء فقد رفدته والله اعلم قوله تعالى ذلك من انباء القرى
نقصه عليك منها قائم وحصيد وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم فما اغنت عنهم الهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء امر ربك
وما زادوهم غير تتبيب اعلم انه تعالى لما ذكر قصص الاولين قال ذلك من انباء القرى نقصه عليك والفائدة في ذكرها امور اولها ان الانتفاع بالدليل
العقلي المحض انما يحصل للانسان الكامل وذلك انما يكون في غاية الندرة فاما اذا ذكرت الدلائل ثم اكدت باقاصيص الاولين صار ذكر هذه الاقاصيص
كالموصل لتلك الدلائل العقلية الى العقول الوجه الثاني انه تعالى خلط بهذه الاقاصيص انواع الدلائل التي كانت الانبياء عليهم السلم يتمسكون بها ويذكرون
مدافعات الكفار لتلك الدلائل وشبهاتهم في دفعها ثم يذكر عقيبها اجوبة الانبياء عليهم السلم عنها ثم يذكر عقيبها انهم لما اصروا واستكبروا وقعوا في
عذاب الدنيا وبقي عليهم اللعن والعقاب في الدنيا والاخرة فكان ذكر هذه القصص سببا لايصال الدلائل والجوابات عن الشبهات الى قلوب المنكرين
وسببا لازالة القسوة والغلظة عن قلوبهم فثبت ان احسن الطرق في الدعوة الى الله ما ذكرناه الفائدة الثانية انه عليه السلم كان يذكر هذه القصص
من غير مطالعة ولا تلمذ وذلك يدل على النبوة كما قررناه الفائدة الثالثة الذين يسمعون هذه القصص يتقرر عندهم ان عاقبة الصديق والزنديق
والموافق والمنافق الى ترك الدنيا والخروج عنها الا ان المؤمن يخرج من الدنيا مع الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة والكافر يخرج
من الدنيا مع اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة واذا تكررت هذه الاقاصيص على السمع فلا بد وان يلين القلب ويخضع النفس وتزول العداوة ويحصل في
القلب خوف يحمله على النظر والاستدلال فهذا كلام قليل في فوائد ذكر هذه القصص واما قوله ذلك من انباء القرى ففيه ابحاث الاول ان قوله ذلك
اشارة الى الغائب والمراد منه ههنا الاشارة الى هذه القصص التي تقدمت وهي حاضرة الا ان الجواب عنه ما تقدم في قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه الثاني ان
ذلك الذي ذكرناه وهو كذا وكذا البحث الثالث قال صاحب الكشاف ذلك مبتدا من انباء القرى نقصه عليك خبر بعد خبر اي ذلك المذكور بعض انباء
القرى مقصوص عليك ثم قال منها قائم وحصيد والضمير في قوله منها عائد الى القرى شبه ما بقي من اثار القرى وجدرانها بالزرع القائم على ساقه وما
عفا منها وبطل بالحصيد والمعنى ان تلك القرى بعضها بقي وبعضها هلك وما بقي منه اثر البتة ثم قال تعالى وما ظلمناهم بالعذاب والاهلاك ولكن
انفسهم يظلمون وفيه وجوه الاول وما ظلمناهم بالعذاب والاهلاك ولكن ظلموا انفسهم بالكفر والمعصية الثاني ان الذي نزل بالقوم ليس بظلم
من الله تعالى بل هو عدل وحكمة لاجل ان القوم اظلموا انفسهم بسبب اقدامهم على الكفر والمعاصي فاستوجبوا لاجل تلك الاعمال من الله ذلك العذاب الثالث
قال ابن عباس رض يريد وما نقصناهم في الدنيا من النعيم والرزق ولكن نقصوا حظ انفسهم حيث استخفوا بحقوق الله تعالى ثم قال تعالى فما اغنت عنهم الهتهم
التي يدعون من دون الله من شيء اي ما نفعتهم تلك الالهة في شيء البتة ثم قال وما زادوهم غير تتبيب قال ابن عباس رض غير تخسير يقال تب اذا خسر وتببه غيره اذا اوقعه
في الخسران فالمعنى ان الكفار كانوا يعتقدون في الاصنام انها تعين على تحصيل المنافع ودفع المضار ثم انهم عند الحاجة الى المعين ما وجدوا منها لا جلب نفع ولا
دفع ضر ثم لم يجدوا ذلك فقد وجدوا ضده وهو ان ذلك الاعتقاد ازال عنهم منافع الدنيا والاخرة قوله تعالى وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي
ظالمة ان اخذه اليم شديد ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما نؤخره الا لاجل معدود

مطالعة

وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ عاصم الجحدري اذ اخذ القرى بالف واحدة والباقون بالقصر المسئلة الثانية انه تعالى لما اخبر الرسول في كتابه بما فعله بامم من تقدم
من الانبياء لما خالفوا الرسل وعاندوا عليهم ما نزل بهم من عذاب الاستيصال وبين انهم ظلموا انفسهم فحل بهم العذاب في الدنيا في حجة وكذلك اخذ ربك اذا
اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان عذابه ليس بمقصور على من تقدم بل الحال في اخذ كل الظالمين كذلك وقوله وهي ظالمة الضمير فيه عائد الى القرى وهو في الحقيقة
عائد الى اهلها ونظيره قوله وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وقوله وكم اهلكنا من قرية بطرت معيشتها واعلم انه تعالى لما بين كيفية اخذ الامم المتقدمة
ثم بين انه انما ياخذ جميع الظالمين على ذلك الوجه اتبعه بما يزيده تاكيدا وتقوية فقال ان اخذه اليم شديد فوصف ذلك العذاب بالالم والشدة ولا مسو
في الدنيا الا لاشد من عذاب الاخرة في الوهم والعقل الا انشدهما الاخرة واعلم ان هذه الاية تدل على ان من اقدم على ظلم فانه يجب عليه ان يتدارك ذلك بالتوبة
والانابة لئلا يقع في الاخذ الذي وصفه الله بانه اليم شديد ولا ينبغي ان يظن ان هذه الاحكام مختصة باولئك المتقدمين لانه تعالى قال وكذلك اخذ ربك اذا
اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان كل من شارك اولئك المتقدمين في فعل ما لا ينبغي فلا بد وان يشاركهم في ذلك الاخذ الاليم الشديد ثم قال تعالى ان في ذلك
لاية لمن خاف عذاب الاخرة قال القفال تقرير هذا الكلام ان يقال ان هؤلاء انما عذبوا في الدنيا على ذلك وهي دار العمل فلان يعذبوا عليه في الاخرة التي هي دار
الجزاء كان اولى وعلم انه اكثر ما فيه ان هذا البحث من المعتزلين عولوا على هذا الوجه وهو ضعيف وذلك لان على هذا الوجه الذي ذكره القفال يكون ظهور عذاب
الاستيصال في الدنيا دليلا على صحة القول بالقيمة والبعث والنشر حق وصدق وظاهر الاية يقتضي ان العلم بان القيمة حق كالشرط في حصول الاعتبار بظهور
عذاب الاستيصال في الدنيا وهذا المعنى كالمضاد لما ذكره القفال يجعل العلم بعذاب الاستيصال اصلا للعلم بان القيمة حق والاية تدل على ان العلم بان القيمة
حق اصل للانتفاع والاعتبار بظهور عذاب الاستيصال لا اصل للعلم بان القيمة حق والاية تدل على ان العلم بان القيمة حق اصل للانتفاع والاعتبار بظهور
عذاب الاستيصال فيبطل ما قاله القفال والاصوب عندي ان يقال العلم بان القيمة حق موقوف على العلم بان المؤثر في وجود هذه السموات والارض فاعل
مختار لا موجب بالذات وما لم يعرف الانسان ان اله العالم فاعل مختار وقادر على كل الممكنات وان جميع الحوادث الواقعة في السموات والارض لا تحصل الا
بتكوينه وقضائه لا يمكن ان يعتبر بعذاب الاستيصال وذلك لان الذين يزعمون ان المؤثر في وجود هذا العالم موجب بالذات لا فاعل مختار يزعمون
ان هذه الاحوال التي ظهرت في ايام الانبياء عليهم السلم مثل الغرق والخسف والمسخ والصيحة كلها انما حدثت بسبب قرانات الكواكب واتصال بعضها بالبعض
واذا كان الامر كذلك لم يكن حصولها دليلا على صدق الانبياء فاما الذي يؤمن بالقيمة فلا يتم ذلك الايمان الا اذا اعتقد ان اله العالم فاعل مختار
وانه عالم بجميع الجزئيات ومتى كان الامر كذلك لزم القطع بان حدوث هذه الكواكب ومراتبها تماوج ينتفع بسماع هذه القصص ويستدل بها على صدق
الانبياء عليهم السلم فثبت بما ذكرنا صحة قوله ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة ثم قال ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود واعلم انه تعالى لما ذكر
الاخرة وصف ذلك اليوم بوصفين الاول انه يوم مجموع له الناس والثاني انه يوم مشهود قال ابن عباس يشهده البر والفاجر وقال اخرون يشهده اهل السموات واهل الارض والمراد من
الشهود الحضور والمقصود من ذكره انه ربما وقع في قلب انسان انهم لما جمعوا في ذلك الوقت لم يعرف كل واحد الا واقعة نفسه فبين تعالى ان تلك الوقائع تصير
معلومة للكل بسبب المحاسبة والمساءلة ثم قال تعالى وما نؤخره الا لاجل معدود والمعنى ان تاخير الاخرة واقامة القيمة موقوف على اجل معدود وكل ماله
عدد فهو متناه وكل ما كان متناهيا فانه لا بد وان يفنى فيلزم ان يقال ان تاخير الاخرة سينتهي الى وقت لا بد وان يقيم الله القيمة فيه وان يخرب الدنيا
وكل ما هو ات قريب قوله تعالى يوم يات لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق
خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وعاصم وحمزة يات بحذف الياء والباقون باثبات
الياء قال صاحب الكشاف حذف الياء والاجتزاء عنها بالكسرة كثير في كلام لغة هذيل ونحوه قوله ادري الخليل وسيبويه المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف على باتي
هو الله تعالى كقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وقوله او ياتي ربك وبعضده وقراءة من قرا وما نؤخره بالياء اقول لا يعجبني هذا التاويل لان قوله هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله وقوله او ياتي ربك وبعضده وقراءة من قرا وما نؤخره بالياء اقول لا يعجبني هذا التاويل لان قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله حكاية
حكاها الله عن اقوام والظاهر انهم هم اليهود وذلك ليس بحجة وكذلك قوله او ياتي ربك اما ههنا فهو صريح كلام الله واسناد فعل الاتيان اليه مشكل فان قالوا
فما قولك في قوله تعالى وجاء ربك قلنا هناك تاويلات وايضا فهو صريح فلا يمكن دفعه فوجب المصير الى التاويل اما ههنا ليس اللفظ صريحا في اسناد الاتيان
الى الله فوجب الامتناع منه والجواب ان يقال المراد منه يوم ياتي الشيء المهيب الهائل المستعظم فحذف الله تعالى ذكره بعينه ليكون اقوى في التهويل المسئلة الثالثة
قال صاحب الكشاف العامل في انتصاب الظرف هو قوله لا تكلم نفس الا واصحابنا اما قوله لا تكلم نفس الا باذنه ففيه حذف والتقدير لا تكلم نفس الا باذن الله فان قيل
كيف الجمع بين هذه الاية وبين سائر الايات التي يوهم كونها مناقضة لهذه الاية منها قوله تعالى يوم ياتي كل نفس تجادل عن نفسها ومنها انهم يكذبون ويحلفون بالله

علیه وهو قولهم والله ربنا ما كنا مشركين، فمنها قوله وقفوهم انهم مسؤولون ومنها قوله هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون والجواب من وجهين الاول
حيث ورد المنع عن الكلام فهو محمول على الاعذار الكاذبة الباطلة وحيث ورد الاذن في الكلام فهو محمول على الجوابات الحقة الصحيحة الثاني ان ذلك اليوم يوم طويل
وله مواقف ففي بعضها يجادلون عن انفسهم وفي بعضها يكفون عن الكلام وفي بعضها يؤذن لهم فيتكلمون وفي بعضها يختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم اما
قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد ففيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فمنهم عائد الى اهل الموقف ولم يذكروا لانه معلوم ولان قوله لا
تكلم نفس يدل عليه وقد مر ذكر الناس في قوله مجموع له الناس المسألة الثانية قوله فمنهم شقي وسعيد يدل ظاهره على ان اهل الموقف لا يخرجون عن هذين القسمين
فان قيل اليس في الناس مجانين واطفال وهم خارجون عن هذين القسمين قلنا المراد من يحشر من الخلق للحساب وهم لا يخرجون عن هذين القسمين فان قيل احتج
القاضي بهذه الاية على فساد ما يقال ان اصحاب الاعراف لا في الجنة ولا في الدنيا فما قولكم فيه قلنا لما سلم ان الاطفال والمجانين خارجون عن هذا القسم لانهم لا
يحاسبون فلم لا يقال ان اصحاب الاعراف خارجون عنهم لانهم ايضا لا يحاسبون لان الله تعالى علم من حالهم ان ثوابهم يساوي عقابهم فلا فائدة في حسا
بهم فان قيل القاضي استدل بهذه الاية ايضا ان كل من حضر عرصة القيمة فانه لا بد ان يكون ثوابه زائدا او يكون عقابه زائدا فاما ان كان ثوابه مساويا لعقا
به فهو وان كان جائزا في العقل الا ان هذا النص دل على انه غير موجود قلنا الكلام فيه ما سبق من ان السعيد هو الذي يكون من اهل الثواب والشقي هو الذي يكون من اهل
العقاب وتخصيص هذين القسمين بالذكر لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه ان اكثر الايات مشتملة على ذكر المؤمن والكافر فقط وليس فيه ذكر
ثالث لا يكون مؤمنا ولا كافرا مع ان القاضي يثبته فاذا لم يلزم من ذكر ذلك الثالث عدمه فكذلك لا يلزم من عدم ذكر هذا الثالث عدمه والله اعلم المسألة الثالثة
اعلم ان الله تعالى حكم الان على ان بعض اهل القيمة بانه سعيد وعلى بعضهم بانه شقي ومن حكم الله تعالى عليه بحكم وعلم منه ذلك الامر امتنع ان يكون بخلافه والا
لزم ان يصير خبر الله كذبا وعلمه جهلا وذلك محال فثبت ان السعيد لا ينقلب شقيا وان الشقي لا ينقلب سعيدا ونقل هذا الدليل من هذا الكتاب
من الاحصى ويروى عن عمر رضي الله عنه انه لما نزلت قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فقلت يا رسول الله فعلى ما نعمل على شيء قد فرغ منه ام على شيء لم يفرغ منه
يا عمر وجرت به الاقلام ولكن كل ميسر لما خلق له قالت المعتزلة نقل عن الحسن انه قال فمنهم شقي بعمله قلنا الدليل القاطع لا يندفع بهذه الروايات وايضا فلا
نزاع انه انما شقي بعمله وانما سعد بعمله ولكن لما كان ذلك العمل حاصلا بقضاء الله وقدره كان الدليل الذي ذكرناه باقيا والله اعلم واعلم ان الله تعالى لما قسم
اهل القيمة الى هذين القسمين شرح حال كل واحد منهما فقال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق وفيه مسائل المسألة الاولى ذكروا في الفرق بين
الزفير والشهيق وجوها الاول قال الليث الزفير ان يملأ الرجل صدره حال كونه في الغم الشديد من النفس ويخرجه والشهيق ان يخرج ذلك النفس يقال للفرس
انه عظيم الزفرة اي عظيم البطن واقول ان الانسان اذا عظم غمه انحصر روح قلبه في داخل القلب فاذا انحصر الروح قويت الحرارة وعظمت وعند ذلك يحتاج الانسان
الى النفس القوي لاجل ان يدخل هواء كثيرا باردا حتى يقوى على ترويح تلك الحرارة فلهذا السبب يعظم في ذلك الوقت استدخال الهواء في داخل البدن وحينئذ
يرتفع صدره وينتفخ جنباه ولما كانت الحرارة الغريزية والروح الحيواني محصورين في داخل القلب استولت البرودة على الاعضاء الخارجة فربما عجز
الات النفس عن دفع ذلك الهواء الكثير المستنشق فيبقى ذلك الهواء الكثير منحصرا في الصدر ويقرب من ان يختنق الانسان منه وحينئذ تجتهد الطبيعة في
الهواء [...] فعلى قياس قول الادباء الزفير هو استدخال الهواء الكثير لترويح الحرارة الحاصلة في القلب بسبب انحصار الروح فيه والشهيق هو اخراج ذلك
الهواء عند مجاهدة الطبيعة في اخراجه فكل واحدة من هاتين الحالتين يدل على كرب شديد وغم عظيم الوجه الثاني في الفرق بين الزفير والشهيق
قال بعضهم الزفير بمنزلة ابتداء صوت الحمار بالنهيق والشهيق بمنزلة اخر صوت الحمار الوجه الثالث قال الحسن قد ذكرنا ان الزفير عبارة عن الارتفاع فهو
الزفير لهب جهنم يرفعهم بقوته حتى اذا وصلوا الى اعلى دركات جهنم وطمعوا في ان يخرجوا منها ضربتهم الملائكة بمقامع من حديد ويردونهم الى الدرك
الاسفل من جهنم وهو قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فارتفاعهم في النار هو الزفير وانحطاطهم مرة اخرى هو الشهيق الوجه الرابع
قال ابو مسلم الزفير ما يجتمع في الصدر من النفس عند البكاء الشديد فينقطع النفس والشهيق هو الصوت الذي يظهر عند اشتداد الكربة والحزن وربما تبعهما الغشية
وربما حصل عقيبه الموت الوجه الخامس قال ابو العالية الزفير في الحلق والشهيق في الصدر الوجه السادس قال الزفير الصوت الشديد والشهيق
الصوت الضعيف الوجه السابع قال ابن عباس لهم فيها زفير وشهيق يريد ندامة ونفسا عاليا وبكاء لا ينقطع وحزنا لا يندفع الثامن الزفير مشعر بالقوة والشهيق
بالضعف على ما قررناه في اللغة اذا عرفت هذا فنقول لا يبعد ان يكون المراد من الزفير ميلهم الى عالم الدنيا والى اللذات الجسمانيات والمراد من الشهيق ضعفهم
عن الاستسعاد بعالم الروحانيات والاستكمال بالانوار الالهية والمعارج القدسية ثم قال خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه
مسألتان المسألة الاولى قال قوم ان عذاب الكفار منقطع وله نهاية واحتجوا بالقران والمعقول اما القران فايات منها هذه الاية والاستدلال بها
من وجهين الاول انه تعالى قال ما دامت السموات والارض دل هذا النص على ان مدة عقابهم مساوية لمدة بقاء السموات ثم توافقنا على ان مدة بقاء السموات والارض

متناهية فيلزم ان تكون مدة عقاب الكفار منقطعة الثاني ان قوله الا ما شاء ربك استثناء عن مدة عقابهم وذلك يدل على زوال ذلك العقاب في وقت هذا الاستثناء
ومما تمسكوا به ايضا في سورة عم لابثين فيها احقابا بين تعالى ان لبثهم في ذلك العذاب لا يكون الا احقابا معدودة واما العقل فوجهان الاول ان معصية
الكفار متناهية ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلم وانه لا يجوز الثاني ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع ان ذلك النفع
لا يرجع الى الله تعالى لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا الى ذلك المعاقب لانه في حقه ضرر محض ولا الى غيره لان اهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة
لهم في الالتذاذ بالعقاب الدائم في حق غيرهم فثبت ان ذلك العقاب ضرر خال عن جهات جميع النفع فوجب ان لا يجوز واما الجمهور الاعظم من الامة فقد اتفقوا على
ان عذاب الكافر دائم وعند هذا احتاجوا الى الجواب عن التمسك بهذه الاية اما قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فذكروا عنه جوابين الاول قال المراد
سموات الاخرة وارضها قالوا والدليل على ان للاخرة سماء وارضا قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء
وايضا لا بد لاهل الاخرة مما يقلهم ويظلهم وذلك هو الارض والسموات ولقائل ان يقول التشبيه انما يحسن ويجوز اذا كان حال المشبه به معلوما مقررا فيحسن تشبيه غيره
به تأكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والارض في الاخرة غير معلوم وبتقدير ان يكون وجوده معلوما الا ان بقاءهما على وجه لا يفنى البتة غير معلوم
واذا كان اصل وجودهما مجهولا لاكثر الخلق ودوامهما ايضا مجهولا للاكثر كان تشبيه عقاب الاشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة واكثر ما في الباب ان يقال
لما ثبت بالقران وجود سموات وارض في الاخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف به وحينئذ يحسن التشبيه الا انا نقول لما كان الطريق في اثبات دوام السموات لاهل
الاخرة ودوام ارضهم هو السمع ثم السمع دل على عقاب الكافر فح الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الاصل حاصل بعينه في الفرع وفي هذه الصورة اجمعوا على
ان القياس ضائع والتشبيه باطل فكذا ههنا والوجه الثاني في الجواب قالوا ان العرب يعبرون عن الدوام والابد بقولهم ما دامت السموات والارض ونظيره
ايضا قولهم ما اختلف الليل والنهار وما طما البحر وما اقام الجبل وانه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الاشياء بناء على اعتقادهم انها
باقية ابد الاباد علمنا ان هذه الالفاظ بحسب عرفهم تفيد الابد والدوام الخالي عن الانقطاع ولقائل ان يقول هل تسلمون ان قول القائل خالدين فيها ما دامت
السموات والارض يمنع من بقائها موجودا بعد فناء السموات او تقولون انه لا يدل على هذا المعنى فان كان الاول فالاشكال لازم لان النص لما دل على انه يجب
ان يكون مدة كونهم في النار مساويا لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات ثم ثبت انه لا بد من فناء السموات
فعند هذا يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب واما ان قلتم ان هذا الكلام لا يمنع من بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات فلا حاجة بكم الى هذا الجواب البتة
فثبت ان هذا الجواب على كلا التقديرين ضائع واعلم ان الجواب الحق عندي في هذا الباب شيء اخر وهو ان المفهوم من الاية انه متى كانت السموات والارض دائمتين
كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي انه كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي انه اذا عدم الشرط عدم المشروط الا ترى انا نقول ان كان هذا انسانا فهو
حيوان فاذا قلنا لكنه انسان فانه ينتج انه حيوان اما اذا قلنا لكنه ليس بانسان لم ينتج انه ليس بحيوان لانه ثبت في علم المنطق ان استثناء نقيض المقدم لا ينتج
شيئا فكذا ههنا اذا قلنا متى دامت السموات والارض دام عقابهم فاذا قلنا لكن السموات دائمة لزم ان يكون عقابهم حاصلا اما اذا قلنا لكنه ما بقيت السموات
والارض لم يلزم زوال عقابهم فان قالوا فاذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات او لم تبق لم يبق لهذا التشبيه فائدة قلنا بل فيه اعظم الفوائد
وهو انه يدل على بقاء ذلك العقاب دهرا داهرا وزمانا لا يحيط العقل بطوله وامتداده واما انه هل يحصل له اخر ام لا فذلك يستفاد من
دليل اخر وهذا الجواب الذي قررته جواب حق ولكن انما يفهمه انسان الف شيئا من المعقولات واما الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى
الا ما شاء ربك من الزيادة التي لا اخر لها الوجه الثالث في الجواب هو ان المراد من هذا الاستثناء زمان وقوفهم في الموقف فكانه تعالى قال
فاما الذين شقوا ففي النار الا وقت وقوفهم للمحاسبة فانهم في ذلك الوقت لا يكونون في النار وقال ابو بكر الاصم المراد الا ما شاء ربك وهو
حال كونهم في القبر او المراد الا ما شاء ربك حال عمرهم في مقدار وقوفهم للحساب ثم يصيرون الى النار الوجه الرابع في الجواب قالوا الاستثناء
يرجع الى قوله لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها حصول الزفير والشهيق مع الخلود فاذا دخل الاستثناء عليه وجب ان يحصل وقت لا يحصل
فيه هذا المجموع لكنه ثبت في المعقولات انه كما ينتفي المجموع بانتفاء جميع اجزائه فكذلك ينتفي بانتفاء فرد واحد من اجزائه فاذا انتهوا اخر الامر
الى ان يصيروا ساكتين هامدين خامدين فحينئذ لم يبق لهم زفير وشهيق فانتفى احد اجزاء ذلك المجموع فح يصح ذلك الاستثناء من غير حاجة الى الحكم
بانقطاع كونهم في النار الوجه الخامس في الجواب ان يحمل هذا الاستثناء على ان العذاب لا يكون ابدا في النار بل قد ينقلون الى البرد والزمهرير
وساير انواع العذاب وذلك يكفي في صحة هذا الاستثناء الوجه السادس في الجواب قال قوم هذا الاستثناء يفيد اخراج اهل التوحيد
من النار لان قوله فاما الذين شقوا ففي النار يفيد ان جملة الاشقياء محكوم عليهم بهذا الحكم ثم قوله الا ما شاء ربك يوجب ان لا يبقى ذلك الحكم
على ذلك المجموع ويكفي في زوال حكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم فوجب ان لا يبقى حكم الخلود لبعض الاشقياء ولما ثبت ان الخلود واجب للكفار

وجب ان يقال الذين لا احكم للخلود عليهم هم الفساق من اهل الصلوة وهذا كلام قوي في هذا الباب فان قيل فهذا الوجه انما يتعين اذا فسدت ساير الوجوه التي
ذكرتموها فما الدليل على فسادها ايضا فمثل هذا الاستثنا مذكور في جانب السعدا فانه تعالى قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات
والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ قلنا انا بهذا الوجه بينا ان ظاهر هذه الاية لا يدل على انقطاع وعيد الكفار ثم اذا اردنا الاستدلال بهذه الاية على
صحة قولنا في انه تعالى يخرج الفساق من اهل الصلوة من النار قلنا اما حمل كلمة الا على سوى فهو عدول عن الظاهر واما حمل الاستثنا على حال عمر الدنيا و
البرزخ والموقف فبعيد ايضا لان الاستثنا وقع عن الخلود في النار ومن المعلوم ان الخلود في النار واذا لم يحصل الخلود لم يحصل المستثنى منه امتنع حصول
الاستثنا واما قوله الاستثنا عايد الى الزفير فهو ايضا ترك الظاهر فلم يبق في الاية محمل صحيح الا هذا الذي ذكرناه واما قوله المراد من الاستثنا نقله من
النار الى الزمهرير فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يحصل العذاب بالزمهرير الا بعد انقضا مدة السموات والارض والاخبار الصحيحة دلت على ان
النقل من النار الى الزمهرير وبالعكس يحصل في كل يوم مرارا فبطل هذا الوجه والله اعلم واما قوله ان مثل هذا الاستثنا حاصل في جانب السعدا فنقول
اجمعت الامة على انه يمتنع ان يقال ان احدا يدخل الجنة ثم يخرج منها الى النار فلاجل هذا الاجماع افتقرنا فيه الى حمل ذلك الاستثنا على احد تلك
التاويلات اما في هذه الاية لم يحصل هذا الاجماع فوجب اجراها على ظاهرها فهذا تمام الكلام في هذه الاية وانه تعالى لما ذكر هذا الاستثنا قال ان ربك فعال
لما يريد وهذا يحسن انطباقه على هذه الاية اذا حملنا الاستثنا على اخراج الفساق من النار كانه تعالى يقول اظهرت القهر والقدرة ثم اظهرت المغفرة
والرحمة لاني فعال لما يريد وليس لاحد علي حكم البتة ثم قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم سعدوا بضم السين والباقون بفتحها واما ضم السين لانها على حذف الزيادة من
اسعدوا لان سعد لا يتعدى وسعد واسعد بمعنى واحد وهو مسعود من اسما الرجال المسئلة الثانية الاستثنا في باب السعدا يجب حمله على احد الوجوه
المذكورة فيما تقدم وههنا وجه اخر وهو انه ربما اتفق لبعضهم ان يرفع من الجنة الى العرش والى المنازل الرفيعة التي لا يعلمها الا الله قال تعالى وعد
الله الذين امنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر وقوله عطا غير مجذوذ فيه مسئلتان
المسئلة الاولى جذه يجذه اذا قطعه وجذ الله دابرهم فقوله غير مجذوذ اي غير مقطوع ونظيره قوله تعالى في صفة نعيم الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة
المسئلة الثانية اعلم انه تعالى صرح في هذه الاية انه ليس المراد من هذا الاستثنا كون هذه الاية منقطعة فلما خص هذا الموضع بهذا البيان ولم يذكره في جانب
الاشقيا دل ذلك على ان المراد من ذلك الاستثنا هو الانقطاع فهذا تمام القول في هذه الاية والله اعلم قوله تعالى فلا تك في مرية مما يعبد
هؤلاء ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم من قبل وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص اعلم انه تعالى لما شرح اقاصيص عبدة الاصنام ثم اتبعه
باحوال الاشقيا واحوال السعدا شرح للرسول عليه الصلوة والسلام احوال الكفار من قومه فقال فلا تك في مرية والمعنى فلا تكن الا انه حذف النون لكثرة
الاستعمال ولان النون اذا وقع على طرف الكلمة لم يبق عند التلفظ به الا مجرد الغنة فلا جرم اسقطوه والمعنى فلا تك في شي من حال ما يعبدون في انها لا
تضر ولا تنفع ثم قال ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم من قبل والمراد انهم اشبهوا اباءهم في لزوم الجهل والتقليد ثم قال وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص
ويحتمل ان يكون المراد توفية نصيبهم من الرزق والخيرات الدنيوية ويحتمل ايضا ان يكون المراد انا موفوهم نصيبهم من ازالة العذر وازالة العلل
واظهار الدلايل وارسال الرسل وانزال الكتب ويحتمل ايضا ان يكون الكل مرادا والله اعلم قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولو
لا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وانهم لفي شك منه مريب وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم انه بما يعملون خبير اعلم انه تعالى بين
في الاية الاولى اصرار اهل مكة على انكار التوحيد بين ايضا ههنا اصرارهم على انكار نبوة محمد عليه الصلوة والسلام وتكذيبهم بكتابه وبين تعالى ان
هؤلاء الكفار كانوا على هذه السيرة الفاسدة مع كل الانبيا عليهم الصلوة والسلام وضرب لذلك مثلا وهو انه تعالى لما انزل التورية على موسى
اختلفوا فيه فقبله بعضهم وانكره اخرون وذلك يدل على ان عادة الخلق هكذا ثم قال تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وفيه وجوه
الاول ان المراد لولا ما تقدم من حكم الله بتاخير العذاب عذاب هذه الامة الى يوم القيمة لكان الذي يستحقه هؤلاء الكفار عند عظم كفرهم انزال
عذاب الاستيصال عليهم لكن المتقدم من قضايه اخره عنهم في دنياهم الثاني ولولا كلمة سبقت من ربك وهي ان الله تعالى انما يحكم بين المختلفين
يوم القيمة والا لكان من الواجب تمييز المحق من المبطل في دار الدنيا الثالث ولولا كلمة سبقت من ربك وهي ان رحمته سبقت غضبه وان احسانه راجح على
قهره والا لقضي بينهم ثم قال تعالى وانهم لفي شك منه مريب ثم قال تعالى وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المعنى
ان من عجلت عقوبته ومن اخرت ومن صدق الرسل ومن كذب فحالهم سوا في انه تعالى يوفيهم اعمالهم في الاخرة فجمعت الاية الوعد والوعيد فان توفية
جزا الطاعات وعد عظيم وتوفية جزا المعاصي وعيد عظيم وقوله انه بما يعملون خبير توكيد للوعد والوعيد فانه لما كان عالما بجميع المعلومات كان عالما بمقادير

الطاعات والعاصي وكان عالما بالقدر اللايق بكل انسان من الجزا فحينئذ لا يضيع شي من الحقوق والاجزية وذلك نهاية البيان لما حققنا المسئلة الثانية قرا ابو عمرو
والكسائي ان هذه النون حقيقة قال ابو علي اللام هي التي تقتضيه ان وذلك لان حرف ان يقتضي ان يدخل على خبرها او اسمها لام كقوله ان الله لغفور رحيم وقوله
في الاية واللام الثانية هي التي تجي بعد القسم كقولك والله ليفعلن ولما اجتمع لامان دخلت ما للفصل بينهما وكلمة ما على التقدير زايدة وقال الفرا ما ههنا
موصولة بمعنى من وتقديره التقدير كما تقدم ومثله وان منكم لمن ليبطين والقراءة الثانية في هذه الاية قرا ابن كثير ونافع وان كلا لما مخففتان والسبب
فيه انهم اعملوا ان مخففة كما تعمل مشددة لان كلمة ان مشبهة الفعل فكما يجوز اعمال الفعل تاما ومحذوفا في قولك لم يكن زيد قايما ولم يك زيد قايما فكذلك
ان وان والقراءة الثالثة قرا حمزة وابن عامر وحفص وان كلا لما مشددتان قالوا واحسن ما قيل فيه لما بالتنوين لقوله اكلا لما والمعنى وان كلا ملومين
اي مجموعين كانه قيل وان كلا جميعا المسئلة الثالثة سمعت بعض الافاضل قال انه تعالى لما اخبر عن توفية الاجزية على المستحقين في هذه الاية ذكر فيها
سبعة انواع من التوكيدات اولها كلمة ان وهي للتاكيد وثانيها لفظة كل وهي ام الباب في التاكيد وثالثها اللام الداخلة
على خبر ان تفيد التاكيد ايضا ورابعها حرف ما اذا جعلناه على قول الفرا موصولا وخامسها القسم المضمر فان تقدير الكلام وان جميعهم والله
ليوفينهم والسادسة اللام الدالة على التوكيد في هذه الكلمة الواحدة تدل على ان امر الربوبية والعبودية لا يتم الا بالبعث والقيامة وامر الحشر
والنشر ثم اردفه بقوله انه عليم خبير وهو من اعظم الموكدات والله اعلم قوله تعالى فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما
تعملون بصير ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من اوليا ثم لا تنصرون واقم الصلوة طرفي النهار وزلفا
من الليل ان الحسنات يذهبن السيات ذلك ذكرى للذاكرين واصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين فيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
لما اطنب في شرح الوعد والوعيد قال لرسوله فاستقم كما امرت وهذه الكلمة كلمة جامعة في كل ما يتعلق بالعقايد والاعمال سوا كان مختصا به
او متعلقا بتبليغ الوحي وبيان الشرايع ولا شك ان البقا على الاستقامة الحقيقية مشكل جدا وانا اضرب لذلك مثلا يقرب صعوبة هذا المعنى الى العقل
والخط المستقيم الذي يفصل بين الظل وبين الضوء خط واحد لا يقبل القسمة في العرض الا ان عين ذلك الخط فانه لا يتميز في الحس عن طرفيه فانه اذا قرب طرف الظل من طرف
الضوء اشتبه البعض بالبعض في الحس فلم يقو الحس على ادراك ذلك الخط بعينه بحيث يتميز عن كل ما سواه اذا عرفت هذا في هذا المثال فاعرف مثاله في جميع ابواب العبودية
فاولها معرفة الله تعالى على وجه يبقى العقل مصونا في طرف الاثبات عن التشبيه وفي طرف النفي عن التعطيل في غاية الصعوبة واعتبر ساير مقامات المعرفة من
نفسك وايضا فالقوة الغضبية والقوة الشهوانية حصل لكل واحد منهما طرفا افراط وتفريط وهما مذمومان والفاضل هو المتوسط بينهما بحيث لا يميل
الى احد الجانبين والوقوف عليه صعب ثم العمل به اصعب فثبت ان معرفة الصراط المستقيم في غاية الصعوبة وبتقدير معرفته فالبقا عليه والعمل به اصعب فلما
كان هذا المقام في غاية الصعوبة لا جرم قال ابن عباس رض ما نزلت على رسول الله آية في القرآن اشد ولا اشق عليه من هذه الآية ولهذا قال شيبتني سورة هود فقال
ثم [illegible] انه قال فاستقم كما امرت المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية اصل عظيم في الشريعة لان القرآن لما ورد بالامر باعمال الوضو مرتبة في اللفظ وجب
اعتبار الترتيب فيها لقوله فاستقم كما امرت ولما ورد الامر في الزكاة باداء الابل من الابل والبقر من البقر وجب اعتبارها وكذا القول في كل ما امر الله به وعندي
انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه لما دل عموم النص على حكم وجب الحكم بمقتضاه لقوله فاستقم كما امرت والعمل بالقياس انحراف عنه ثم قال ومن تاب معك اي فليستقم
المسئلة الثالثة ان الكافر والفاسق يجب عليهما الرجوع عن الكفر والفسق ففي تلك الحالة لا يصح اشتغالهما بالاستقامة اما التايب عن الكفر والفسق فانه
يصح منه الاشتغال بالاستقامة على مناهج دين الله والبقا على طريق عبودية الله تعالى ثم قال ولا تطغوا معنى الطغيان تجاوز المقدار قال ابن عباس
يريد تواضعوا لله ولا تتكبروا على احد وقيل ولا تطغوا في القرآن فتحلوا حرامه وتحرموا حلاله وقيل لا تتجاوزوا ما امرتم به وقيل لا تعدلوا عن
طريق شكره والتواضع له عند عظيم نعمه عليكم والاولى دخول الكل فيه ثم قال ولا تركنوا الى الذين ظلموا والركون هو السكون الى الشي والميل اليه بالمحبة
ونقيضه النفور عنه ولغة اخرى ركن يركن وقال الازهري وليست بفصيحة قال المحققون الركون المنهي عنه هو الرضا بما عليه الظلمة من الظلم وتحسين
الطريقة وتزيينها عند غيرهم ومشاركتهم في شي من تلك الابواب فاما مداخلتهم لدفع ضرر او اجتلاب منفعة عاجلة فغير داخل في الركون ومعنى
قوله فتمسكم النار اي انكم ان ركنتم اليهم فهذه عاقبته ثم قال وما لكم من دون الله من اوليا اي ليس لكم اوليا يخلصونكم من عذاب الله ثم لا تنصرون و
المراد لا تجدون من ينصركم في تلك الواقعة واعلم انه تعالى حكم بان من ركن الى الظلمة لا بد وان تمسه النار واذا كان كذلك فكيف يكون حال الظالم
في نفسه قوله تعالى واقم الصلوة الى قوله اجر المحسنين واعلم انه تعالى لما امر بالاستقامة اردفه بالامر بالصلوة وذلك يدل على ان اعظم
العبادات بعد الايمان هو الصلوة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى رايت في بعض كتب ابي بكر الباقلاني ان الخوارج تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان
الواجب ليس الا الفجر والعشا من وجهين احدهما انهما واقعان في طرفي النهار والله تعالى اوجب اقامة الصلوة طرفي النهار فوجب ان يكون هذا القدر كافيا

فان قيل وقوله وزلفا من الليل يوجب صلوة اخرى قلنا لا نسلم فان طرفي النهار موصوفا بان يكونا زلفا من الليل فان ما لا يكون نهارا يكون من الليل غاية ما في الباب انه هذا يقتضي عطف الصفة على الموصوف الا ان ذلك كثير في القرآن والشعر الوجه الثاني قال ان الحسنات يذهبن السيات هذا يشعر بان من صلى طرفي النهار كانت اقامتها كفارة لكل ذنب سواهما فتقدير ان يقال ان سائر الصلوات واجبة الا ان اقامتهما يجب ان يكون كفارة لتلك سائر الصلوات واعلم ان هذا القول باطل باجماع الامة فلا يلتفت اليه المسئلة الثانية كثرت المذاهب في تفسير طرفي النهار والاقرب ان الصلوة التي تقام في طرفي النهار هما الفجر والعصر وذلك لان احد طرفي النهار طلوع الشمس والطرف الثاني منه غروب الشمس فالطرف الاول هو صلوة الفجر والطرف الثاني لا يجوز ان يكون صلوة المغرب لانها داخلة تحت قوله وزلفا من الليل فوجب حمل الطرف الثاني على صلوة العصر اذا عرفت هذا كانت الاية دالة على قول ابي حنيفة في ان التنوير بالفجر افضل وذلك لان ظاهر هذه الاية يدل على وجوب اقامة الصلوة في طرفي النهار وبينا ان طرفي النهار هما الزمان الاول لطلوع الشمس والزمان الاول لغروبها واجتمعت الامة على ان اقامة الصلوة في ذلك الوقت غير مشروعة فقد تعذر العمل بظاهر هذه الاية فوجب حمله على المجاز وهو ان يكون المراد اقم الصلوة في الوقت الذي يقرب من طرفي النهار لان ما يقرب من الشئ يجوز ان يطلق عليه اسمه واذا كان كذلك فكل وقت كان اقرب الى طلوع الشمس والى غروبها كان اقرب الى ظاهر اللفظ واقامة صلوة الفجر عند التنوير اقرب الى وقت الطلوع من اقامتها عند ما يصير ظل كل شئ مثله والمجاز كلما كان اقرب الى الحقيقة كان حمل اللفظ عليه اولى فثبت ان ظاهر هذه الاية يقوي قول ابي حنيفة في هاتين المسئلتين واما قوله وزلفا من الليل فيقتضي الامر باقامة الصلوة في ثلث زلف من الليل لان اقل الجمع ثلثة والمغرب والعشاء وقتان فيجب الحكم بوجوب الوتر في حق النبي عليه الصلوة والسلام وحينئذ في حق غيره لقوله تعالى فاتبعوه ونظير هذه الاية بعينها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب فالذي هو قبل طلوع الشمس هو صلوة الفجر والذي هو قبل غروبها هو صلوة العصر ثم قال ومن الليل فسبح وهو نظير قوله وزلفا من الليل والله اعلم المسئلة الثالثة قال المفسرون نزلت هذه الاية في رجل اتى النبي عليه الصلوة والسلام فقال ما تقول في رجل اتى النبي عليه الصلوة والسلام فقال له ما تقول في رجل اصاب من امرأة محرمة كل ما يصيبه الرجل من زوجته غير الجماع فقال النبي توضا وضوءا حسنا ثم قم وصل فانزل الله تعالى هذه الاية فقيل للنبي عليه الصلوة والسلام هذا له خاصة فقال بل هو للناس عامة وقوله وزلفا من الليل قال الليث زلفة من اول الليل طائفة والجمع الزلف قال الواحدي واصل الكلمة من الزلفة والزلفى هي القربة قال ازلفته فازدلف اي قربته فاقترب المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ زلفا بضمتين وزلفا بسكون اللام وزلفى بوزن قربى فالزلف جمع زلفة كظلم في جمع ظلمة والزلف بالسكون نحو ان بسر والزلف بضمتين نحو يسر في يسر والزلفى بمعنى الزلفة كما ان القربى بمعنى القربة وهو ما يقرب من اخر النهار من الليل وقيل في تفسير وزلفا من الليل وقربا من الليل ثم قال ان الحسنات يذهبن السيات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الحسنات قولان الاول قال ابن عباس المعنى ان الصلوات الخمس كفارات لسائر الذنوب بشرط الاجتناب عن الكبائر والثاني عن مجاهد ان الحسنات هي قول العبد سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر المسئلة الثانية احتج من قال المعصية لا تضر مع الايمان بهذه الاية وذلك لان الايمان اشرف الحسنات واجلها وافضلها ودلت الاية على ان الحسنات يذهبن السيات فالايمان الذي هو اعلى الحسنات درجة لان يقوى على المعصية التي هي اقل الدرجات سيئة كان اولى فان لم يفد ازالة العقاب بالكلية فلا اقل من ان يفيد ازالة العقاب الدائم المؤبد ثم قال تعالى ذلك ذكرى للذاكرين فقوله ذلك اشارة الى قوله فاستقم كما امرت الى هيهنا ذكرى للذاكرين عظة للمتعظين وارشاد للمسترشدين ثم قال واصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين قيل على الصلوة وهو كقوله تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها قوله جل جلاله فلولا كان من القرون من قبلكم اولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه وكانوا مجرمين اعلم انه تعالى لما بين ان الامم المتقدمين حل بهم عذاب الاستيصال بين ان السبب فيه امران السبب الاول انه ما كان فيهم قوم ينهون عن الفساد في الارض فقال تعالى فلولا كان من القرون والمعنى فهلا وحكي عن الخليل انه قال كل ما كان في القرآن من كلمة لولا فمعناها هلا الا التي في الصافات قال صاحب الكشاف وما صحت هذه الرواية عنه بدليل قوله في غير الصافات لولا ان تداركه نعمة من ربه لنبذ بالعراء ولولا رجال مومنون ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله اولوا بقية فالمعنى اولو فضل وخير وسمي الفضل والجود بقية لان الرجل يستبقي مما يخرجه اجوده وافضله فصار هذا اللفظ مثلا في الجودة يقال فلان بقية القوم اي من خيارهم ومنه قولهم في الزوايا خبايا وفي الرجال بقايا ويجوز ان يكون البقية بمعنى البقوى كالتقية بمعنى التقوى اي فهلا كان منهم ذوو بقاء على انفسهم وصيانة لها من سخط الله وقوله وقرئ اولو بقية بوزن لقية من بقاه يبقيه اذا رقبه وانتظره والبقية المرة من مصدره والمعنى فلولا كان منهم اولوا مراقبة وخشية من انتقام الله ثم قال الا قليلا ولا يمكن جعله استثناء متصلا الا على هذا التقدير يكون ذلك ترغيبا لاولي البقية في النهي عن الفساد الا القليل من الناجين منهم كما تقول هلا قرأ قومك القرآن الا الصلحاء منهم تريد استثناء الصلحاء من

المرغبين في قراءة القرآن وان ثبت هذا قلنا انه استثناء منقطع والتقدير ولكن قليلا ممن انجينا من القرون نهوا عن الفساد وسائرهم تاركون للنهي والسبب الثاني لنزول العذاب الاستيصال قوله تعالى واتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه والترفه النعمة والصبي المترف اذا كان منعم البدن والمترف الذي ابطرته النعمة وسعة العيش واراد بالذين ظلموا تاركي النهي عن المنكرات اي لم يهتموا بما هو ركن عظيم من اركان الدين وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واتبعوا طلب الشهوات واللذات واشتغلوا بتحصيل الرياسات وقرأ ابو عمرو في رواية الجعفي واتبع الذين ظلموا اي واتبعوا جزاء ما اترفوا فيه ثم قال وكانوا مجرمين ومعناه ظاهر قوله تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين اعلم انه تعالى بين انه ما اهلك اهل القرى بظلم وفيه وجوه الاول ان المراد من الظلم هيهنا الشرك قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والمعنى انه تعالى لا يهلك اهل القرى بمجرد كونهم مشركين اذا كانوا مصلحين في المعاملات فيما بينهم والحاصل ان عذاب الاستيصال لا ينزل بهم لكون القوم معتقدين للشرك والكفر بل انما ينزل ذلك العذاب اذا اساؤا في المعاملات وسعوا في الايذاء والظلم ولهذا قال الفقهاء ان حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة وحقوق العباد مبناها على الضيق والشح ويقال في الاثر الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم فمعنى الاية وما كان ربك ليهلك القرى بظلم اي لا يهلكهم بمجرد شركهم اذا كانوا مصلحين يعامل بعضهم بعضا على الصلاح والسداد وهذا تاويل اهل السنة لهذه الاية قالوا والدليل عليه ان قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب انما نزل عليهم عذاب الاستيصال لما حكى الله عنهم من ايذاء الناس وظلم الخلق والوجه الثاني وهو الذي يختاره المعتزلة هو انه تعالى لو اهلكهم حال كونهم مصلحين لكان ظالما ولما كان متعاليا عن الظلم لا جرم لا يفعل ذلك بل انما يهلكهم لاجل سوء افعالهم ثم قال تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة والمعتزلة يحملون هذه الاية على مشية الالجاء والاجبار وقد سبق الكلام عليه مرارا ثم قال ولا يزالون مختلفين والمراد افتراق الناس في الاديان والاخلاق والافعال واعلم انه لا سبيل الى استقصاء مذاهب اهل العالم في هذا الموضع ومن اراد ذلك فليطالع كتابنا في الرياض المونقة الا انا نذكر هيهنا تقسيما جامعا للمذاهب فنقول الناس فريقان منهم من اقر بالعلوم الحسية كعلمنا بان النار حارة والشمس مضية والعلوم البديهية كعلمنا ان النفي والاثبات لا يجتمعان ومنهم من انكرهما والمنكرون هم السوفسطائية والمقرون فهم الجمهور الاعظم من اهل العالم وهم فريقان منهم من يسلم انه يمكن تركيب تلك العلوم البديهية بحيث يستفتح منها نتايج علمية نظرية ومنهم من انكره وهم الذين ينكرون ايضا النظر الى العلم وهم قليلون والاولون هم الجمهور الاعظم من اهل العالم وهم فريقان منهم من لا يثبت لهذا العالم الجسماني مبدا اصلا وهم الاقلون ومنهم من يثبت له مبدا وهولاء فريقان منهم من يقول ذلك المبدا موجب بالذات وهم جمهور الفلاسفة في هذا الزمان ومنهم من يقول انه فاعل مختار وهم اكثر اهل العالم ثم هولاء فريقان منهم من يقول انه ما ارسل رسولا الى العباد ومنهم من يقول ارسل الرسل فالاولون هم البراهمة والقسم الثاني ارباب الشرائع والاديان وهم المسلمون والنصارى واليهود والمجوس وفي كل واحد من هذه الطوائف اختلافات لا حد لها ولا حصر والعقول مضطربة والمطالب غامضة ومنازعات الوهم والخيال غير منقطعة ولما حسن من بقراط ان يقول في صناعة الطب العمر قصير والصناعة طويلة والقضاء عسر والتجربة خطر فلان يحسن ذكره في هذه المطالب العالية والمباحث الغامضة كان ذلك اولى فان قيل انكم حملتم قوله ولا يزالون مختلفين على الاختلاف في الاديان فما الدليل عليه ولم لا يجوز ان يحمل على الاختلاف في الالوان والالسنة والارزاق والاعمال قلنا الدليل عليه ان ما قبل هذه الاية هو قوله ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فيجب حمل هذا الاختلاف على ما يخرجهم من ان يكونوا امة واحدة وما بعد هذه الاية هو قوله الا من رحم ربك وذلك ليس ما قلناه ثم قال تعالى الا من رحم ربك واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهداية والايمان لا يحصل الا بتخليق الله وذلك لان هذه الاية تدل على ان زوال الاختلاف في الدين لا يحصل الا لمن خصه الله برحمته وتلك الرحمة ليست عبارة عن اعطاء القدرة والعقل وارسال الرسل وانزال الكتب وازاحة العذر فان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلم يبق الا ان يقال تلك الرحمة هو انه تعالى خلق فيه تلك الهداية والمعرفة ثم قال القاضي رحمه الله معناه الا من رحم ربك بان يصير من اهل الجنة والثواب فيرحمه الله تعالى بالثواب ويحتمل الا من رحمه الله بالطافه فصار مومنا بالطافه وتسهيله وهذان الجوابان في غاية الضعف اما الاول فلان قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك يفيد ان ذلك الاختلاف والثواب شيء متاخر عن زوال هذا الاختلاف جار مجرى المسبب له ومجرى المعلول فحمل هذه الرحمة على الثواب بعيد واما الثاني وهو حمل هذه الرحمة على الالطاف فنقول جميع الالطاف التي فعلها في حق المومن فهي مفعولة ايضا في حق الكافر وهذه الرحمة امر اختص به المومن فوجب ان يكون شيئا زائدا على تلك الالطاف وايضا فحصول تلك الالطاف هل يوجب رجحان وجود الايمان على عدمه او لا يوجبه فان لم يوجبه كان وجوده وعدمه بالنسبة الى حصول هذا المقصود سيان فلم يكن لطفا وان اوجب رجحانه كان وجوده حينئذ يكون حصول الايمان من الله تعالى وهما بتلك الالطاف

فقد ثبت بالدلائل العقلية انه متى حصل الرجحان فقد وجب وحينئذ يكون حصول الايمان من الله وهذا يدل على ان حصول الايمان لا يكون الا بخلق الله تعالى وقد
يتميز الايمان عن الكفر والعلم عن الجهل امتنع القصد الى تكوين الايمان والعلم وانما يحصل هذا الامتياز اذا علم كون احدهما يعني احد هذين الاعتقادين
مطابقا للمعتقد وكون الاخر ليس كذلك وانما يصح حصول هذا العلم ان لو عرفنا ان ذلك المعتقد في نفسه كيف يكون وهذا يوجب ان لا يصح القصد الى تكوين
العلم بالشي الا بعد ان كان عالما فذلك يقتضي تكوين الكاين وتحصيل الحاصل وانه محال فثبت ان زوال الاختلاف في الدين وحصول العلم والهداية لا يحصل
الا بخلق الله تعالى وهو المطلوب والله اعلم ثم قال تعالى ولذلك خلقهم وفيه ثلثة اقوال قال ابن عباس رضه وللرحمة خلقهم وهو اختيار المعتزلة قالوا ولا يجوز ان
يقال للاختلاف خلقهم ويدل عليه وجوه الاول ان عود الضمير الى اقرب المذكورين اولى من عوده الى ابعدهما واقرب المذكورين ههنا هو الرحمة والاختلاف
ابعدهما والثاني انه تعالى لو خلق الاختلاف واراد منهم ذلك لكان لا يجوز ان يعذبهم عليه ولكانوا مطيعين له بذلك الاختلاف الثالث انا اذا فسرنا
الاية بهذا المعنى كان مطابقا لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان قيل لو كان المراد وللرحمة خلقهم لقال ولتلك خلقهم ولم يقل ولذلك
قلنا ان تانيث الرحمة ليس تانيثا حقيقيا فكان محمولا على الفضل والغفران لقوله هذا رحمة من ربي وقوله ان رحمة الله قريب من المحسنين و
القول الثاني ان المراد وللاختلاف خلقهم والقول الثالث وهو المختار انه خلق اهل الرحمة للرحمة واهل الاختلاف للاختلاف روى ابو صالح عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال خلق الله اهل الرحمة لئلا يختلفوا واهل العذاب لان يختلفوا وخلق الجنة وخلق لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا والذي يدل
على صحة هذا التاويل وجوه الاول الدلائل القاطعة الدالة على ان العلم والجهل لا يمكن حصولهما في العبد الا بتخليق الله تعالى الثاني انه تعالى لما حكم على
البعض بكونهم مختلفين وعلى الاخرين بانهم اهل الرحمة وعلم ذلك امتنع انقلاب ذلك والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال الثالث انه تعالى قال بعده وتمت
كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وذلك تصريح بانه تعالى خلق اقواما للهداية والجنة واقواما اخرين للضلالة والنار وذلك
يقوي هذا التاويل قوله تعالى وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فوادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمومنين ٥
اعلم انه تعالى لما ذكر القصص الكثيرة في هذه السورة ذكر في هذه الاية نوعين من الفايدة احدهما تثبيت الفواد على اداء الرسالة وعلى الصبر واحتمال الاذى
وذلك لان الانسان اذا ابتلي بمحنة وبلية فاذا راى له فيه مشاركا خف ذلك على قلبه المصيبة اذا عمت خفت فاذا سمع الرسول هذه القصص وعلم ان حال
جميع الانبياء عليهم السلم مع اتباعهم هكذا سهل عليه تحمل الاذى عن قومه وامكنه الصبر عليه والفايدة الثانية قوله وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى
للمومنين وقوله في هذه الاية احدها في هذه السورة وثانيها في هذه الاية وثالثها في هذه الدنيا وهذا بعيد غير لايق بهذا الموضع واعلم انه
لا يلزم من تخصيص هذه السورة بمجي الحق فيها ان يكون حال ساير السور بخلافها لاحتمال ان يكون الحق المذكور في هذه السورة
اكمل حالا مما ذكر في ساير السور ولو لم يكن فيها الا قوله فاستقم كما امرت لكان الامر كما ذكرناه ثم انه تعالى بين انه جاء في هذه السورة امور ثلثة
الحق والموعظة والذكرى اما الحق فهو اشارة الى البراهين الدالة على التوحيد والعدل والنبوة والمعاد واما الموعظة فهي اشارة الى التنفير عن الدنيا
وتقبيح احوالها واما الذكرى فهو اشارة الى الاعمال النافعة الصالحة في دار الاخرة والمذكر لما هناك من السعادة والشقاوة وذلك لان الروح انما جاء
من ذلك العالم الا انه لاستغراقه في محبة الجسد نسي حال ذلك العالم فلهذا السبب صح اطلاق لفظ الذكرى عليه ثم فيه دقيقة عجيبة وهي ان المعارف
الالهية لا بد لها من موضع وقابل ومن صوح وقابلها هو القلب والقلب ما لم يكن قابل الاستعداد لقبول تلك المعارف الالهية والجلايا القدسية لم يحصل الانتفاع
بسماع الدلايل فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر صلاح القلب وهو تثبيت الفواد ثم لما ذكر صلاح حال القابل اردفه بذكر المؤثر الموجب وهو مجي
هذه السورة المشتملة على الحق الموعظة والذكرى وهذا الترتيب في غاية الشرف والجلالة والله اعلم قوله تعالى وقل للذين لا يومنون اعملوا
على مكانتكم انا عاملون ٥ وانتظروا انا منتظرون ٥ ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك
بغافل عما تعملون ٥ واعلم انه تعالى لما بلغ الغاية في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب اتبع ذلك بان قال للرسول وقل للذين لا يومنون ولم
يوثر فيهم هذه البيانات البالغة اعملوا على مكانتكم انا عاملون وهذا عين ما حكاه الله تعالى عن شعيب عليه السلم انه قال لقومه والمعنى افعلوا كل ما تقدرون
عليه في حقي من الشر فنحن ايضا عاملون وقوله اعملوا وان كانت صيغته صيغة الامر الا ان المراد منه التهديد كقوله تعالى لابليس واستفزز من استطعت منهم
بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وكقوله فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر وانتظروا ما يعدكم الشيطان من الخذلان فانا منتظرون ما وعد
الرحمن من انواع الغفران والاحسان قال ابن عباس رضه وانتظروا انا منتظرون بكم العذاب ثم انه تعالى ذكر خاتمة شريفة عالية جامعة لكل المطالب الشريفة
القدسية فقال تعالى ولله غيب السموات والارض واعلم ان مجموع ما يحتاج الانسان الى معرفته امور ثلثة وهي الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو
معرفة الموجود الذي كان موجودا قبله فذلك الموجود المتقدم عليه هو الله تعالى واعلم ان حقيقة ذات الله وكنه الوهيته غير معلوم

للبشر

للبشر البتة وانما المعلوم للبشر صفاته ثم ان صفاته قسمان صفات الجلال وصفات الاكرام اما صفات الجلال فهي سلوب كقولنا انه ليس بجوهر ولا جسم و
لا عرض وهذه السلوب ليست في الحقيقة صفات الكمال لان السلوب عدم والعدم المحض والنفي الصرف لا كمال فيه فقولنا بانه لا تاخذه سنة ولا نوم انما افاد الكمال لدلالته
على كونه عالما دائم الادراك مبرا عن التغير ولولا ذلك والا لكان عدم النوم لا يدل على كمال اصلا الا ترى ان الميت والجماد لا تاخذه سنة ولا نوم وقوله وهو يطعم
ولا يطعم انما افاد الجلال والكبرياء لانه يفيد كونه واجب الوجود لذاته غنيا عن الطعام والشراب بل عن كل ما سواه فثبت ان صفات الكمال والعز
والعلو هي الصفات الثبوتية واشرف الصفات الثبوتية الدالة على الجلال والكمال صفتان العلم والقدرة فلهذا السبب وصف الله تعالى ذاته في هذه
الاية بهما معرض التعظيم والثناء والمدح اما صفة العلم فقوله ولله غيب السموات والارض والمراد ان علمه نافذ في جميع الكليات والجزئيات والمعدومات
والموجودات والحاضرات والغايبات وتمام البيان والشرح في دلالة هذا اللفظ على نهاية الكمال ما ذكرناه في تفسير قوله سبحانه وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو واما صفات القدرة فقوله واليه يرجع الامر كله وانما يكون كذلك انه لو كان مبدا الكل ومصدر الكل هو هو والذي يكون مبدا لجميع الممكنات
والذي يكون مرجع كل المحدثات والكاينات كان عظيم القدرة نافذ المشية قهارا للعدم بالوجود والتحصيل جبارا له بالقوة والفعل والتكميل فهذان الوصفان
هما المذكوران في شرح جلال المبدا وعظمة كبريائه المرتبة الثانية من المراتب التي يجب على الانسان كونه عالما بها ان يعرف ما يجب عليه في زمان حياته في الدنيا
وما ذاك الا تكميل النفس بالمعارف الروحانية والجلالات القدسية وهذه المرتبة لها بداية ونهاية اما بدايتها فالاشتغال بالعبادات الجسمانية والروحانية
اما العبادات الجسمانية فافضل الحركات الصلوة واكمل السكنات الصيام وانفع البر الصدقة واما الروحانية فهي الفكر والتامل في عجايب صنع الله
تعالى في ملكوت السموات والارض كما قال تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض واما نهايتها فهذه المرتبة فانها من الاسباب الى مسببها وقطع النظر عن كل الممكنات
والمبدعات وتوجيه حدقة العقل الى نور عالم الجلال واستغراق الروح في اضواء عالم الكبرياء ومن وصل الى هذه الدرجة راى كل ما سواه معزولا في يد
كبريائه هالكا كا ساقط اسابه وحاصل الكلام ان اول درجة السير الى الله تعالى هو عبودية الله تعالى واخرها التوكل على الله فلهذا السبب قال فاعبده
وتوكل عليه والمرتبة الثالثة من المراتب المهمة لكل عاقل معرفة المستقبل وهو ان يعرف انه كيف يصير حاله بعد انقضاء هذه الحيوة الجسمانية وهل للاعمال اثر
في السعادة والشقاوة واليه الاشارة بقوله وما ربك بغافل عما تعملون والمقصود انه لا يضيع طاعة المطيعين ولا يهمل احوال المتمردين الجاحدين
وذلك بان يحضروا في موقف القيمة ويحاسبوا على النقير والقطمير ويعاتبوا في الصغير والكبير ثم يحصل عاقبة الامر فريق في الجنة وفريق
في السعير فظهر ان هذه الاية وافية بالايات الى جميع المطالب العلوية والمقاصد القدسية وانه ليس وراها للعقول ولا للخواطر منتهى

قال الشيخ الامام رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة قبل طلوع الصبح ليلة الاثنين من شهر رجب سنة احدي وستماية ٥
وقد كان لي ولد صالح حسن السيرة فتوفي في الغربة في عنفوان شبابه وكان قلبي كالمحترق لذلك السبب فاني
اسال اخواني في الدين وشركايي في طلب اليقين ان يذكروا ذلك الشاب وهذا المسكين بالرحمة
والمغفرة والدعاء وصلى الله على سيدنا خير خلقه محمد واله اجمعين
الطيبين الطاهرين والحمد لله وحده والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب
كتبه الفقير الحقير سالار بن نور عالم
غفر الله له ولوالديه
وللمومنين
امين
تم

وكان الفراغ من تعليقه في يوم الجمعة في وقت الضحى الرابع من ذي القعدة سنة اربع وتسعين وتسعماية الهجرية النبوية حامدا لله ومصليا على رسوله محمد

سورة يوسف مائة واحدى عشرة آية بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك آيات الكتاب المبين إنا أنزلناه قرآنا عربيا
لعلكم تعقلون قد ذكرنا في أول سورة يونس تفسير الر تلك آيات الكتاب المبين فقوله تلك اشارة الى آيات هذه السورة اي تلك الآيات
التي انزلنا اليك في هذه السورة المسماة بالر هي آيات الكتاب المبين وهو القرآن وانما وصف القرآن بكونه مبينا لوجوه الاول ان القرآن
معجزة قاهرة وآية بينة لمحمد عليه السلام والثاني انه بين فيه الهدى والرشد والحلال والحرام ولما بينت فيه هذه الاشياء كان الكتاب مبينا لهذه الاشياء
الثالث انه بين فيه قصص الاولين وشرحت فيه احوال المتقدمين ثم قال انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وفيه مسائل المسألة الاولى روي ان
اليهود قالوا لكبراء المشركين سلوا محمدا لم انتقل يعقوب من الشام الى مصر وعن كيفية قصة يوسف فانزل هذه الآية وذكر فيها انه تعالى عبر عن هذه القصة
بالفاظ عربية ليتمكنوا من فهمها ويقدروا على تحصيل المعرفة بها والتقدير انا انزلنا هذا الكتاب فيه قصة يوسف في حال كونه قرآنا عربيا وسمي
القرآن قرآنا لان القرآن اسم جنس يقع على الكل والبعض المسألة الثانية احتج الجبائي بهذه الآية على كون القرآن مخلوقا من ثلاثة اوجه الاول
ان قوله تعالى انا انزلناه يدل عليه فان القديم لا يجوز تنزيله وانزاله وتحويله من حال الى حال الثاني انه تعالى وصفه بكونه عربيا
والقديم لا يكون عربيا ولا فارسيا الثالث انه تعالى لما قال انا انزلناه قرآنا عربيا دل على انه تعالى كان قادرا على ان ينزله لا عربيا
وذلك يدل على حدوثه الرابع ان قوله تعالى تلك آيات الكتاب يدل على انه مركب من الآيات والكلمات وكل ما كان مركبا كان محدثا والجواب
عن هذه الوجوه بأسرها ان نقول بانها تدل على ان المركب من الحروف والالفاظ والعبارات محدث وذلك لا نزاع فيه انما الذي يدعى قدمه
امر آخر فسقط هذا الاستدلال المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية في قوله لعلكم تعقلون فقال كلمة لعل يجب حملها على اللام والتقدير انا انزلناه
قرآنا عربيا لتعقلوا معانيه في امر الدين اذ لا يجوز ان يراد بلعلكم الشك لانه على الله محال فثبت ان المراد انه انزله لارادة ان يعرفوا دلائله وذلك
يدل على انه تعالى اراد من كل العباد ان يعقلوا توحيده وامر دينه من عرف منهم ومن لم يعرف بخلاف قول المجبرة والجواب هب ان الامر كما ذكرتم
الا انه يدل على انه تعالى انزل هذه السورة واراد منهم معرفة كيفية هذه القصة لكن لم قلتم انها تدل على انه تعالى اراد من الكل الايمان والعمل
الصالح قوله تعالى نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين فيه مسائل المسألة الاولى
روى سعيد بن جبير انه تعالى لما انزل القرآن على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكان يتلوه على قومه فقالوا يا رسول الله لو قصصت علينا
فنزلت هذه الآية فتلاها عليهم فقالوا لو حدثتنا فقال الله نزل احسن الحديث كتابا فقالوا لو ذكرتنا فنزل الم يأن للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله
المسألة الثانية القصص اتباع الخبر بعضه بعضا واصله في اللغة المتابعة قال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وقال فارتدا على
آثارهما قصصا اي اتباعا وانما سميت الحكاية قصصا لان الذي يقص الحديث يذكر تلك القصة شيئا فشيئا كما يقال تلا القرآن اي قرأه
لانه يتلو اي يتبع ما حفظ منه آية بعد آية والقصص في هذه الآية يحتمل ان يكون مصدرا بمعنى الاقتصاص يقال قص الحديث يقصه قصصا
اذا طرده وساقه كما يقال شله يشله شلا ويجوز ان يكون من باب تسمية المفعول بالمصدر كقولك هذا قدر الله اي مقدوره وهذا
الكتاب علم فلان اي معلومه وهذا رجاؤنا اي مرجونا فان حملناه على المصدر كان المعنى نحن نقص عليك احسن الاقتصاص وعلى هذا التقدير
فالحسن يعود الى حسن البيان لا الى القصة والمراد بهذا الحسن كون هذه الالفاظ فصيحة بالغة في الفصاحة الى حد الاعجاز الا ترى ان
هذه القصة مذكورة في كتب التواريخ مع ان شيئا منها لا يشابه هذه السورة في الفصاحة والبلاغة وان حملناه على المفعول كان معناه كونه احسن
القصص لما فيه من العبر والنكت والحكم والعجائب التي ليست في غيرها فان احدى الفوائد التي في هذه القصة انه لا دافع لقضاء الله ولا
مانع من قدر الله وانه تعالى اذا قضى لانسان بخير ومكرمة فلو ان اهل العالم اجتمعوا عليه لم يقدروا على دفعه والفائدة الثانية دلالتها
على ان الحسد سبب الخذلان والنقصان والفائدة الثالثة ان الصبر مفتاح الفرج كما في حق يعقوب عليه السلام فانه لما صبر فاز بمقصوده وكذا
في حق يوسف واما قوله بما اوحينا اليك هذا القرآن فالمعنى بوحينا اليك هذا القرآن والتقدير ان جعلنا جامع الفعل بمنزلة المصدر ثم
قال وان كنت من قبله لمن الغافلين عن قصة يوسف واخوته لانه عليه السلام انما علم ذلك بالوحي ومنهم من قال المراد انه كان من
الغافلين عن الشريعة والدين قبل ذلك كما قال تعالى ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان قوله تعالى اذ قال يوسف لابيه يا
ابت اني رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين فيه مسائل المسألة الاولى تقدير الآية اذكر اذ قال يوسف قال
صاحب الكشاف الصحيح انه اسم عبراني لانه لو كان عربيا لانصرف لخلوه عن سبب آخر سوى التعريف وقرأ بعضهم يوسف بكسر السين وبفتحها
وايضا روي في يونس هذه اللغات الثلاث وعن النبي عليه السلام اذا قيل من الكريم فقولوا الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق
بن ابراهيم المسألة الثانية قرأ ابن عامر يا ابت بفتح التاء في جميع القرآن والباقون بكسر التاء اما الفتح فوجهه انه كان في الاصل
على سبيل الندبة فحذفت الالف والهاء واما الكسر فاصله يا ابي فحذفت الياء في جميع القرآن واكتفي بالكسرة عنها ثم ادخل هاء الوقف

يا ابه ثم كثر استعماله حتى صار كأنها من نفس الكلمة فادخلوا عليها الاضافة وهذا قول ثعلب وابن الانباري واعلم ان النحويين
طولوا في هذه المسألة ومن اراد كلامهم فليطالع كتبهم المسألة الثالثة ان يوسف عليه السلام رأى في المنام ان احد عشر كوكبا والشمس
والقمر سجدت له وكان له احد عشر من الاخوة ففسر الكواكب بالاخوة والشمس والقمر بالاب والام والسجود بتواضعهم له ودخولهم تحت امره وانما
قلنا ان رؤية احد عشر كوكبا على الرؤيا وبالوجهين الاول ان الكواكب لا تسجد في الحقيقة فوجب حمل الكلام على الرؤيا والثاني
قول يعقوب لا تقصص رؤياك على اخوتك وفي الآية سؤالات الاول قوله رأيتهم لي ساجدين لا يليق الا بالعقلاء في حق
الجمادات قلنا ان جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون ان الكواكب احياء ناطقة احتجوا بهذه الآية وكذلك احتجوا بقوله تعالى وكل
في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون يختص بالعقلاء وقال الواحدي انه تعالى لما وصفها بالسجود صارت كأنها تعقل فاخبر عنها كما
يخبر عمن يعقل كما قال في صفة الاصنام وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وكما في قوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم السؤال الثاني
قال اني رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر ثم عاد الى لفظ الرؤية مرة ثانية وقال رأيتهم لي ساجدين فما الفائدة في
هذا التكرير والجواب قال القفال ذكر الرؤية الاولى ليدل على انه شاهد الكواكب والشمس والقمر والثانية ليدل على مشاهدة
كونها ساجدة له وقال بعضهم انه لما قال رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر فكأنه قيل له كيف رأيتهم فقال رأيتهم لي ساجدين وقال
آخرون يحتمل ان يكون احدهما من الرؤية والآخر من الرؤيا وهذا القائل لم يبين ان ايهما يحمل على الرؤية وايهما يحمل على الرؤيا فذكر
قولا مجملا غير مبين السؤال الثالث لم اخر الشمس والقمر قلنا اخرهما لتعطفهما على الكواكب لان التخصيص بالذكر يدل على مزيد الشرف كما في
قوله وملائكته وجبريل وميكال السؤال الرابع المراد بالسجود التواضع كما في قوله ترى الاكم فيه سجدا للحوافر قلنا كلاهما محتمل والاصل
في الكلام حمله على الحقيقة ولا مانع ان يرى في المنام ان الشمس والقمر والكواكب سجدت له السؤال الخامس متى رأى يوسف هذه الرؤيا
قلنا لا شك انه رآها حال الصغر فاما ذلك الزمان بعينه فلا يعلم الا بالاخبار وقال وهب ان يوسف عليه السلام رأى وهو ابن سبع سنين
ان احد عشر عصا طوالا كانت مركوزة في الارض كهيئة الدائرة واذا عصا صغيرة تثب عليها حتى اقتلعتها فذكر ذلك لابيه فقال اياك
ان تذكر هذا لاخوتك ثم رأى وهو ابن اثنتي عشرة سنة الشمس والقمر والكواكب تسجد له فقصها على ابيه فقال لا تذكرها لهم فيكيدوا لك كيدا
وقيل كان بين رؤيا يوسف ومصير اخوته اليه اربعون سنة وقيل ثمانون سنة واعلم ان الحكماء يقولون الرؤيا الردية يظهر تعبيرها عن قريب
والرؤيا الجيدة انما يظهر تعبيرها بعد حين قالوا والسبب فيه ان رحمة الله تقتضي ان لا يحصل الاعلام بوقوع الشر الا عند قرب وصوله
حتى يكون الحزن والغم اقل واما الاعلام بالخير فيحصل متقدما على ظهوره بزمان طويل حتى تكون البهجة الحاصلة بسبب توقع حصول ذلك
الخير اكثر واتم السؤال السادس قال بعضهم المراد من الشمس ابوه ومن القمر خالته فما السبب فيه قلنا انما قال ذلك لان راحيل ورد في الخبران
والدته توفيت وما دخلت عليه حال ما كان بمصر قالوا ولو ان المراد من الشمس والقمر ابوه وامه لما ماتت لان رؤيا الانبياء عليهم السلام
لابد ان يكون وحيا وهذه الحجة ضعيفة لان يوسف عليه السلام ما كان في ذلك الوقت من الانبياء السؤال السابع وما اسماء الكواكب
قلنا روى صاحب الكشاف ان يهوديا جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا محمد اخبرني عن النجوم التي رآهن يوسف فسكت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم فنزل جبريل عليه السلام فاخبره بذلك فقال عليه السلام لليهودي ان اخبرتك هل تسلم فقال نعم قال جريان والطارق
والذيال وقابس وعمودان والفليق والمصبح والضروح والفرغ ووثاب وذو الكتفين رآها يوسف والشمس والقمر نزلن من السماء وسجدن
له فقال اليهودي اي والله انها لاسماؤها واعلم ان كثيرا من هذه الاسماء غير مذكور في الكتب المصنفة في صور الكواكب والله اعلم
بحقيقة الحال قوله تعالى قال يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا ان الشيطان للانسان عدو مبين
وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق ان
ربك عليم حكيم في الآية مسائل المسألة الاولى قرأ حفص يا بني بفتح الياء والباقون بالكسر المسألة الثانية ان يعقوب عليه السلام
كان شديد الحب ليوسف ولاخيه فحسده اخوته لهذا السبب وظهر ذلك المعنى ليعقوب عليه السلام بالامارات الكثيرة فلما ذكر يوسف عليه السلام هذه الرؤيا
وكان تأويلها ان اخوته وابويه يخضعون له فقال لا تخبرهم برؤياك فانهم يعرفون تأويلها فيكيدوا لك كيدا المسألة الثالثة
قال الواحدي الرؤيا مصدر كالبشرى والسقيا والبقيا والشورى الا انه لما صار اسما لهذا المتخيل في المنام جرى مجرى الاسماء قال
صاحب الكشاف الرؤيا بمعنى الرؤية الا انها مختصة بما كان منها في المنام دون اليقظة فلا جرم فرق بينهما بحرفي التأنيث كما
قيل في القربة والقربى وقرئ رؤياك بقلب الهمزة واوا وسمع الكسائي رياك ورياك بالادغام وضم الراء وكسرها وهي ضعيفة ثم قال
فيكيدوا قلنا هذا الكلام تأكيد للصلة كقوله للرؤيا تعبرون وكقوله نصحتك ونصحت لك وشكرتك وشكرت لك وقيل هي من صلة الكيد

على معنى فيكيدوا لك كيدا قال اهل التحقيق وهذا يدل على انه قد كان لهم علم بتعبير الرؤيا والا لم يعلموا من هذه الرؤيا ما يوجب حقدا او
غضبا ثم قال ان الشيطان للانسان عدو مبين والسبب في هذا الكلام انهم لو اقدموا على الكيد لكان ذلك مضافا الى الشيطان ونظيره
قول موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان ثم ان يعقوب عليه السلام وصل بهذا النصيحة تعبير تلك الرؤيا فذكر امورا اولها قوله وكذلك يجتبيك
ربك ويعلمك اي كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبر شأن كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء
مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد
منه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه وثانيها قوله ويعلمك من تأويل الاحاديث وفيه وجوه الاول
المراد منه تعبير الرؤيا سماه تأويلا لانه يؤول امره الى ما رآه في المنام يعني تأويل احاديث الناس فيما يرونه في منامهم قالوا انه عليه
السلام كان في علم التعبير غاية والثاني تأويل الاحاديث في كتب الله والاخبار المروية عن الانبياء المتقدمين كما ان الواحد من علماء زماننا
يشتغل بتفسير القرآن وتأويله وتأويل الاحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والثالث الاحاديث جمع حديث والحديث هو
الحادث وتأويلها مآلها ومآل الحوادث قدرة الله تعالى وتكوينه وحكمته فالمراد من تأويل الاحاديث كيفية الاستدلال باصناف
المخلوقات الروحانية والجسمانية على قدرة الله وحكمته وجلالته وثالثها قوله ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب واعلم ان من فسر الاجتباء
بالنبوة لا يمكنه ان يفسر اتمام النعمة هاهنا بالنبوة ايضا لئلا يلزم التكرار بل يفسر اتمام النعمة هاهنا بسعادات الدنيا وسعادات الآخرة اما سعادات
الدنيا فالاكثار من الاولاد والخدم والاتباع والتوسع في المال والجاه والحشمة واجلاله في قلوب الخلق وحسن الثناء والحمد واما سعادات
الآخرة فالعلوم الكثيرة والاخلاق الفاضلة والاستغراق في معرفة الله تعالى واما من فسر الاجتباء بنيل الدرجات العالية فههنا يفسر اتمام النعمة
بالنبوة ويتأكد هذا بامور الاول ان اتمام النعمة عبارة عما تصير به النعمة تامة كاملة خالية عن جهات النقصان وما ذاك في حق البشر
الا النبوة ويتأكد هذا بامور الاول فان جميع مناصب الخلق دون منصب الرسالة ناقص بالنسبة الى كمال النبوة فالكمال المطلق والتمام
المطلق في حق البشر ليس الا النبوة والثاني قوله كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق ومعلوم ان النعمة التي بها حصل امتياز ابراهيم واسحق
عن سائر الناس ليس الا النبوة فوجب ان يكون المراد باتمام النعمة هو النبوة واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا
انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها
لآل يعقوب تركنا العمل به في حق من عدا ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده وايضا ان يوسف عليه السلام قال اني رأيت احد عشر كوكبا كان
تأويله احد عشر نفسا لهم فضل وكمال ويستضيء بعلمهم ودينهم اهل الارض لانه لا شيء اضوأ من الكواكب وبها يهتدى وذلك يقتضي ان يكون
جملة اولاد يعقوب انبياء ورسلا فان قيل كيف يجوز ان يكونوا انبياء وقد اقدموا على ما اقدموا عليه في حق يوسف قلنا ذلك وقع
قبل النبوة وعندنا العصمة انما تعتبر في وقت النبوة لا قبلها القول الثاني المراد من قوله ويتم نعمته عليك خلاصه من المحن ويكون وجه التشبيه
في ذلك باسحق هو انعام الله على ابراهيم بالنجاة من النار وعلى ابنه اسحق بتخليصه من الذبح والقول الثالث ان تمام النعمة هو وصل نعمة الدنيا
بنعمة الآخرة بان جعلهم في الدنيا انبياء وملوكا ونقلهم عنها الى الدرجات العلى في الجنة واعلم ان القول الصحيح هو الاول لان النعم الثابتة
في حق البشر ليس الا النبوة وكل ما سواها فهي ناقصة بالنسبة اليها ثم انه عليه السلام لما وعده بهذه الدرجات الثلاث ختم الكلام بقوله ان ربك
عليم حكيم وقوله عليم اشارة الى قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله حكيم اشارة الى انه مقدس عن السفه والعبث لا يضع النبوة الا
في نفس قدسية وجوهرة مشرقة علوية فان قيل هذه البشارات التي ذكرها يعقوب عليه السلام هل كان قاطعا بصحتها ام لا فان كان قاطعا
بصحتها فكيف حزن على يوسف وكيف جاز ان يشتبه عليه ان الذئب اكله وكيف خاف عليه من اخوته ان يهلكوه وكيف قال لاخوته
اني اخاف ان يأكله الذئب وانتم عنه غافلون مع علمه بان الله سبحانه يجتبيه ويبعثه رسولا واما ما قلنا انه عليه السلام ما كان عالما بهذه الاحكام
بل كان ظانا فكيف حكم بها حكما جزما من غير تردد قلنا لا يبعد ان يكون قوله وكذلك يجتبيك ربك مشروطا بان لا يكيدوه
لان ذكر ذلك قد تقدم وايضا فبتقدير ان يقال انه عليه السلام كان قاطعا بان يوسف عليه السلام سيصل الى هذه المناصب الا انه لا يمتنع
ان يقع في المضار الشديدة ثم يتخلص منها ويصل الى تلك المناصب فكان خوفه لهذا السبب ويكون معنى قوله اخاف ان يأكله الذئب الزجر عن
التهاون في حفظه وان كان يعلم ان الذئب لا يصل اليه والله اعلم قوله تعالى لقد كان في يوسف واخوته آيات للسائلين اذ
قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين في الآية مسائل المسئلة الاولى ذكر صاحب الكشاف ان اسماءهم
اخوة يوسف يهوذا وروبيل ولاوي ... والاربعة الآخرون من سريتين زلفة وبلهة فلما توفيت ليا تزوج يعقوب عليه السلام اختها راحيل فولدت له بنيامين ويوسف عليه السلام المسئلة الثانية

ايات للسائلين قرأ ابن كثير آية على التوحيد والباقون آيات على الجمع لان امور يوسف كانت كثيرة وكل واحد
منها كانت آية بنفسه المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير آيات للسائلين وجوها الاول قال ابن عباس دخل حبر من اليهود على رسول
الله صلى الله عليه وآله فسمع منه قراءة يوسف فعاد الى اليهود فعلمهم انه سمعه كما في التوراة فانطلق نفر منهم فسمعوا كما سمع
فقالوا له من علمك هذه القصة فقال الله علمني فنزل لقد كان في يوسف واخوته آيات للسائلين وهذا الوجه عندي بعيد
لان المفهوم من الآية ان في واقعة يوسف عليه السلام آيات للسائلين وهذا الوجه الذي نقلناه ما كانت الآيات فيه قصة يوسف بل
كانت الآيات في اخبار محمد عنها من غير سبق تعلم ولا مطالعة وبين الكلامين فرق ظاهر الثاني ان اهل مكة اكثرهم كانوا اقارب الرسول
وكانوا ينكرون نبوته ويظهرون العداوة الشديدة معه بسبب الحسد فذكر الله تعالى هذه القصة وبين ان اخوة يوسف بالغوا في ايذائه
لاجل الحسد وبالآخرة فان الله تعالى نصره وقواه وجعلهم تحت يده ورايته ومثل هذه الواقعة اذا سمعها العاقل كانت زاجرة
له عن الاقدام على الحسد الثالث ان يعقوب عليه السلام لما عبر رؤيا يوسف عليه السلام وقع ذلك التعبير ودخل في الوجود بعد ثمانين
سنة فكذلك ان الله تعالى وعد محمدا بالنصر والظفر على الاعداء فاذا تأخر ذلك الموعود مدة من الزمان لم يدل ذلك على
كون محمد كاذبا فيه فذكر هذه القصة نافع من هذا الوجه الرابع ان اخوة يوسف بالغوا في ابطال امره ولكن الله تعالى
وعده بالنصر والظفر كان الامر كما قدره لا كما سعى فيه الاعداء فكذلك واقعة محمد فان الله تعالى لما ضمن له اعلاء الدرجة لم يضره
سعي الكفار في ابطال امره اما قوله للسائلين فاعلم ان هذه القصة فيها آيات كثيرة لمن سأل عنها وهي كقوله تعالى في اربعة ايام
سواء للسائلين ثم قال اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله ليوسف اللام
لام الابتداء وفيها تأكيد وتحقيق لمضمون الجملة اراد وان زيادة محبته لهما امر ثابت لا شبهة فيه واخوه هو بنيامين وانما
قالوا اخوه لان امهما كانت واحدة والعصبة والعصابة العشرة فصاعدا وقيل الى الاربعين لانهم جماعة تعصب بهم الامور ونقل عن علي
انه قرأ ونحن عصبة بالنصب قيل معناه ونحن نجتمع عصبة المسئلة الثانية المراد منه بيان السبب الذي لاجله قصدوا ايذاء
يوسف وذلك ان يعقوب عليه السلام كان يفضل يوسف واخاه على سائر الاولاد في الحب فتأذوا منه لوجوه احدها انهم كانوا اكبر
سنا منهما وثانيها انهم كانوا اكثر قوة واكثر قياما بمصالح الاب منهما وثالثها انهم القائمون بدفع المفاسد والآفات
والمشتغلون بتحصيل المنافع والخيرات واذا استبعدوا كون ابيهم مقدما على يوسف واخيه في هذه الفضائل ثم انه عليه السلام
كان يفضل يوسف واخاه عليهم لا جرم قالوا ان ابانا لفي ضلال مبين يعني هذا حيف ظاهر وضلال بين وهاهنا سؤالات السؤال الاول
ان من الاشياء المعلومة ان تفضيل بعض الاولاد على بعض يورث الحقد والحسد ويورث الآفات فلما كان يعقوب عليه السلام عالما
بذلك فلم اقدم على هذا التفضيل وايضا فالاسن والانفع والاعلم اقدم فلم قلب القضية والجواب انه عليه السلام فضلهما على سائر الاولاد
في المحبة والمحبة ليست في وسع البشر فكان معذورا فيه ولا يلحقه بسبب ذلك لوم السؤال الثاني ان اولاد يعقوب عليه السلام ان كانوا
آمنوا بكونه رسولا حقا من عند الله فكيف اعترضوا عليه وكيف زيفوا طريقته وطعنوا في نبوته وان كانوا مكذبين لنبوته لزم كفرهم والجواب
انهم كانوا مؤمنين بنبوة ابيهم مقرين بكونه رسولا حقا من عند الله الا انهم لعلهم جوزوا من الانبياء ان يفعلوا افعالا مخصوصة بمجرد
الاجتهاد ثم ان اجتهادهم ادى الى تخطئة ابيهم في ذلك الاجتهاد وذلك لانهم كانوا يقولون هما صبيان ما بلغا العقل الكامل ونحن
متقدمون عليهما في السن والعقل والكفاية والمنفعة وكثرة الخدمة والقيام بالمهمات فاصراره على تقديم يوسف علينا يخالف هذا
الدليل واما يعقوب عليه السلام فلعله كان يقول زيادة المحبة ليست في الوسع والطاقة فليس لله علي فيه تكليف واما تخصيصهم بمزيد
البر فيحتمل انه كان لوجوه احدها ان امهما ماتت وثانيها انه كان يرى فيه من آثار الرشد والنجابة ما لم يجد في سائر الاولاد
والحاصل ان ثالثها لعله عليه السلام وان كان صغيرا الا انه عليه السلام كان يخدم اباه بانواع من الخدمة اشرف واعلى مما كان يصدر عن سائر
الاولاد والحاصل ان هذه المسئلة كانت اجتهادية وكانت مخلوطة بميل النفس وموجبات الفطرة فلا يلزم من وقوع الاختلاف
فيها طعن احد الخصمين في دين الآخر وفي عرضه السؤال الثالث انهم نسبوا اباهم الى الضلال المبين وذلك مبالغة في الذم والطعن ومن
بالغ في الرسول كفر لا سيما اذا كان ولدا فان حق الابوة يوجب مزيد التعظيم والجواب المراد منه الضلال عن رعاية مصالح الدنيا
والبعد عن طريق الرشد والصواب السؤال الرابع ان قولهم ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد والحسد من امهات
الكبائر لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في ذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقوا
اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا

اكفادهم

بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة والجواب الامر كما ذكرتم الا ان المعتبر عندنا عصمة الانبياء في وقت حصول النبوة فاما
قبلها فذلك غير واجب قوله تعالى اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين قال
قائل منهم لا تقتلوا يوسف والقوه في غيابة الجب يلتقطه بعض السيارة ان كنتم فاعلين واعلم انه لما قوي الحسد وبلغ النهاية
قالوا لا بد لنا من تبعيد يوسف عن ابيه وذلك لا يحصل الا باحد طريقين القتل او التغريب الى ارض يحصل الياس من اجتماعه مع ابيه
وجه في الشر بفعله الحاسد اعظم من ذلك ثم ذكروا العلة فيه وهو قولهم يخل لكم وجه ابيكم والمعنى ان يوسف شغله عنا وصرف وجهه
فاذا فقده اقبل علينا بالميل والمحبة وتكونوا من بعده قوما صالحين وفيه وجوه الاول انهم علموا ان ذلك الذي عزموا عليه من الكبائر
اذا فعلنا ذلك تبنا الى الله ونصير من القوم الصالحين والثاني انه ليس المقصود بهما صلاح الدين بل المعنى انه يصلح شانكم عند ابيكم ويصير
ابوكم محبا لكم مشتغلا بشانكم الثالث انكم بسبب هذه الوحشة صرتم مشوشين لا يتفرغون لاصلاح مهم فاذا ازلتم هذه الوحشة تفرغتم لاصلاح
مهماتكم واختلفوا في هذا القائل الذي امر بالقتل على قولين احدهما انه بعض اخوته قال هؤلاء والثاني انهم شاوروا اجنبيا فاشار عليهم
بقتله ولم يقل ذلك احد من اخوته فامامن قال بالاول فقد اختلفوا فقال وهب انه شمعون وقال مقاتل انه روبيل وعن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم فانه قال الكاهن فان قيل كيف يليق بهم هذه وهم انبياء قلنا منهم من اجاب عنه بانهم كانوا في هذا الوقت مراهقين وما كانوا بالغين
وهذا ضعيف لانه بعيد من مثل نبي الله يعقوب ان يبعث جماعة من الصبيان من غير ان يكون معهم انسان عاقل حصيف يمنعهم عن القبائح وايضا
انهم قالوا وتكونوا من بعده قوما صالحين وهذا يدل على انهم قبل التوبة لا يكونون من الصالحين وذلك ينافي كونهم من الصبيان ومنهم من اجاب
بان هذا من باب الصغائر وهذا ايضا بعيد لان ايذاء الاب الذي هو نبي معصوم والكذب معه والسعي في اهلاك الاخ الصغير كل واحد
من ذلك من امهات الكبائر بل الجواب الصحيح ان يقال انهم كانوا انبياء الا ان هذه الواقعة انما اقدموا عليها قبل النبوة ثم انه تعالى
حكى ان قائلا قال لا تقتلوا يوسف قيل انه روبيل وهو ابن خالة يوسف وكان احسنهم رايا فيه فمنعهم عن القتل وقيل يهودا وكان
اقدمهم في الراي والفضل والسن ثم قال والقوه في غيابة الجب وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع في غيابات الجب على الجمع في الحرفين
والذي بعده والباقون في غيابة الجب على الواحد في الحرفين اما وجه الغيابات فهو ان للجب اقطارا ونواحي فيكون فيها غيابات
ومن وحد قال المقصود موضع واحد من الجب يغيب فيه يوسف والتوحيد احسن وادل على المعنى المطلوب لجدرى حيث الجب المسئلة الثانية
قال اهل اللغة الغيابة كل ما غيب شيئا وستره فغيابة الجب غوره وما غاب منه عن عين الناظر واظلم من اسفله والجب البير التي
ليست بمطوية سميت جبا لانها قطعت قطعا ولم يحصل فيها غير القطع من طي وما اشبهه وانما ذكرت الغيابة مع الجب دلالة على ان المشار
بطرحه في موضع مظلم من الجب لا يلحقه نظر الناظرين فافاد ذكر الغيابة هذا المعنى اذ كان يحتمل ان يلقى في موضع من الجب لا يحول بينه
وبين الناظرين المسئلة الثالثة الالف واللام في الجب يقتضي المعهود السابق واختلفوا في ذلك الجب فقال قتادة هو بئر بيت المقدس وقال وهب
بارض الاردن وقال مقاتل هو على ثلاثة فراسخ من منزل يعقوب عليه السلام وانما عينوا ذلك الجب للعلة التي ذكروها وهي قولهم يلتقطه بعض السيارة
وذلك لان تلك البير كانت معروفة عندهم كانوا يردون عليها كثيرا وكان يعلم انه اذا طرح فيها يكون الى السلامة اقرب لان السيارة اذا
وردوها شاهدوا ذلك الانسان اخرجوه وذهبوا به فكان القاه ابعد عن الهلاك المسئلة الرابعة الالتقاط تناول
الشيء من الطريق ومنه اللقطة واللقيط وقرى الحسن تلتقطه بالتاء على المعنى لان بعض السيارة ايضا سيارة وهي الجماعة الذين يسيرون في الطريق
في السفر قال ابن عباس يريد المارة وقوله ان كنتم فاعلين فيه اشارة الى ان الاولى ان لا تفعلوا شيئا من ذلك فاما ان كان ولا بد فاقتصروا على
هذا القدر ونظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به يعني الاولى ان لا تفعلوا ذلك قوله تعالى قالوا يا ابانا ما لك
لا تامنا على يوسف وانا له لناصحون ارسله معنا غدا يرتع ويلعب وانا له لحافظون اعلم ان هذا الكلام يدل على ان يعقوب كان
يخافهم على يوسف ولولا ذلك لما قالوا هذا القول واعلم انهم لما احكموا العزم ذكروا هذا الكلام واظهروا عند ابيهم انهم في غاية
المحبة ليوسف وفي غاية الشفقة عليه وكانت عادتهم ان يغيبوا عنه مدة الى الرعي فسالوا ان يرسله معهم وقد كان عليه السلام يحب تطييب
قلب يوسف فاغتر بقولهم وارسله معهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف لا تامنا قرئ باظهار النونين وبالادغام
باشمام وبغير اشمام والمعنى لم تخافنا عليه ونحن نحبه ونريد الخير به المسئلة الثانية في يرتع ويلعب خمس قراءات الاولى قرا ابن كثير بالنون
وكسر العين نرتع من الارتعاء ويلعب بالياء والارتعاء افتعال من رعيت يقال رعت الماشية الكلاء رعيا وارتعت رعيا اذا اكلته وقوله نرتع اي
نرعى الابل والمواشي وقد اضافوا الى انفسهم لان المعنى نرعى المواشي نسبوا الى انفسهم لانهم هم السبب في ذلك الرعي والحاصل انه اضاف
الارتعاء والقيام بحفظ المال الى نفسه لانه بالغ كامل واضاف اللعب الى يوسف لصغره القراءة الثانية قرى نافع كلاهما بالياء وكسر العين من

يرتع

يرتع اضاف الارتعاء الى يوسف بمعنى انه يباشر رعي الابل ليتدرب بذلك فمرة يرتعي ومرة يلعب لفعل الصبيان والقراءة الثالثة
قرى ابو عمرو وابن عامر نرتع بالنون وجزم العين ونلعب بالنون وجزم العين ومثله نلعب قال ابن الاعرابي الرتع الاكل بشره وقيل انه الخصب يقال المراد وهذا
يوصف به الانسان واما نلعب فروي انه قيل لابي عمرو وكيف يقولون نلعب وهم انبياء فقال لم يكونوا يومئذ انبياء وايضا جاز ان
يكون المراد منه اللعب الاقدام على المباحات لاجل انشراح الصدر كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لجابر فهلا بكرا تلاعبها
وتلاعبك وايضا كان لعبهم الاستباق والغرض منه تعلم المحاربة والمقاتلة مع الكفار والدليل عليه قولهم انا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند
متاعنا وانما سموه لعبا لانه في صورته القراءة الرابعة قرى اهل الكوفة كلاهما بالياء وسكون العين والمعنى اسناد الرتع واللعب الى يوسف
القراءة الخامسة يرتع بالياء ونلعب بالنون وهذا بعيد لانهم انما سالوا ارسال يوسف عليه السلام لكي يتفرج هو باللعب والله اعلم قوله
تعالى قال اني ليحزنني ان تذهبوا به واخاف ان ياكله الذئب وانتم عنه غافلون قالوا لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا
لخاسرون واعلم انهم لما طلبوا منه ان يرسل معهم يوسف عليه السلام اعتذر اليهم بشيئين احدهما ان ذهابهم به ومفارقته اياه مما يحزنه لانه كان لا
يصبر عنه ساعة والثاني خوفه عليه من الذئب اذا غفلوا عنه برعيهم ولعبهم او لعله اتهمهم به قيل انه راى في النوم ان الذئب شد على
يوسف فكان يحذره فمن هذا ذكر ذلك فكانه لقنهم العلة وفي امثالهم البلاء موكل بالمنطق وقيل الذئاب في ارضهم كانت كثيرة وقرى الذيب
بالهمزة على الاصل وبالتخفيف وقيل اشتقاقه من تذاءبت الريح اذا اتت من كل جهة فلما ذكر يعقوب هذا الكلام اجابوا بقولهم
لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون وفيه سؤالات الاول ما الفائدة اللام في قوله لئن اكله الذئب والجواب من وجهين الاول
ان كلمة ان تفيد كون الشرط مستلزما للجزاء اي ان وقعت هذه الواقعة نحن خاسرون فهذه اللام دخلت لتاكيد هذا الاستلزام الثاني قال
صاحب الكشاف هذه اللام تدل على اضمار القسم تقديره والله لئن اكله الذئب لكنا خاسرين السؤال الثاني ما فائدة الواو في قوله ونحن عصبة
والجواب انها واو الحال حلفوا لئن حصل ما خافه من خطفة الذئب اخاهم من بينهم مع انهم عشرة رجال بمثلهم تعصب الامور وتكفى
الخطوب انهم اذا لخاسرون السؤال الثالث ما المراد من قولهم انا اذا لخاسرون والجواب فيه وجوه الاول لخاسرون اي هالكون ضعفا
نظيره قوله تعالى ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون اي لعاجزون الثاني انهم يكونون مستحقين لان يدعى عليهم بالخسار والدمار وان يقال
خسرهم الله ودمرهم الله حين اكل الذئب اخاهم وهم حاضرون الثالث المعنى انا اذا لم نقدر على حفظ اخينا فقد هلكت مواشينا
وخسرناها الرابع انهم كانوا قد اتعبوا انفسهم في خدمة ابيهم واجتهدوا في القيام بمهماته وانما تحملوا تلك المتاعب ليفوزوا منه بالدعاء
والثناء فقالوا لو قصرنا في هذه الخدمة فقد احبطنا تلك الاعمال وخسرنا في كل ما صدر منا من انواع الخدمة السؤال الرابع ان يعقوب عليه
السلام اعتذر بعذرين فلم اجابوا عن احدهما دون الاخر والجواب ان حقدهم وغيظهم بسبب العذر الاول وهو شدة حبه له فلما سمعوا
ذلك المعنى تغافلوا عنه قوله تعالى فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه في غيابة الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا
وهم لا يشعرون اعلم انه لا بد من الاضمار في هذه الاية في موضعين الاول ان التقدير الاية قالوا لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا
لخاسرون فاذن له وارسله معهم ثم يتصل به قوله فلما ذهبوا به والثاني انه لا بد لقوله فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه في غيابة الجب من جواب
وهو غير مذكور وتقديره فجعلوه فيها وحذف الجواب في القرآن كثير بشرط ان يكون المذكور دليلا عليه وههنا كذلك قال السدي ان يوسف
عليه السلام لما برز مع اخوته اظهروا له العداوة الشديدة وجعل هذا الاخ يضربه فيستغيث بالاخر فيضربه ولا يرى فيهم رحيما فضربوه حتى كادوا
يقتلونه وهو يقول يا ابتاه لو تعلم ما يصنع بابنك فقال يهودا اليس قد اعطيتموني موثقا الا تقتلوه فانطلقوا به الى الجب يدلونه فيه وهو يتعلق
بشفير البير فنزعوا قميصه وكان غرضهم ان يلطخوه بالدم ويعرضوه على يعقوب فقال لهم ردوا علي قميصي لاتوارى به فقالوا ادع الشمس والقمر
والاحد عشر كوكبا تؤنسك ثم دلوه في البير حتى اذا بلغ نصفها القوه ليموت وكان في البير ماء فسقط فيه واوى الى صخرة فارادوا
ان يرضخوه بصخرة فقام يهودا فمنعهم وكان يهودا ياتيه بالطعام وروي انه عليه السلام لما القي في الجب قال يا شاهدا غير غائب ويا قريبا
غير بعيد ويا غالبا غير مغلوب اجعل لي من امري فرجا ومخرجا وروي ان ابراهيم عليه السلام لما القي في النار جرد عن ثيابه فاتاه جبريل
بقميص من حرير الجنة فالبسه اياه فدفعه ابراهيم الى اسحق واسحق الى يعقوب فجعله يعقوب في تميمة وعلقها في عنق يوسف فجاءه جبريل فاخرجه والبسه اياه ثم قال تعالى
واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وفيه مسائل المسئلة الاولى واوحينا فيه قولان احدهما ان المراد منه الوحي والنبوة
والرسالة وهذا قول طائفة من المحققين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه عليه السلام هل كان في ذلك الوقت بالغا او كان صبيا
قال بعضهم انه كان في ذلك الوقت بالغا وكان سنه سبع عشرة سنة وقال اخرون انه كان صغيرا الا انه تعالى اكمل عقله وجعله صالحا للنبوة
الوحي والنبوة كما في حق عيسى عليه السلام والقول الثاني ان المراد من هذا الوحي الالهام كما في قوله تعالى واوحينا الى ام موسى وقوله واوحى

ربك الى الحق والاول اولى لان الظاهر من الوحي ذلك فان قيل كيف جعله نبيا في ذلك الوقت وليس فينا احد بلغ الاربعين قلنا
لا يمتنع ان يشرفه بالوحي والتنزيل ويامره بتبليغ الرسالة بعد اوقات ويكون فائدة تقديم الوحي تسكين نفسه وازالة الغم والوحشة عن قلبه المسئلة
الثالثة في قوله وهم لا يشعرون قولان الاول المراد ان الله تعالى اوحى الى يوسف انك لتخبرن اخوتك بصنيعهم هذا وهم
لا يشعرون في ذلك الوقت بانك يوسف والمقصود تقوية قلبه بانه سيحصل له الخلاص من هذه المحنة ويصير مستوليا عليهم ويصيرون تحت قهره
وقد روي انهم حين دخلوا عليه لطلب الحنطة عرفهم وهم له منكرون دعا بالصاع فوضعه على يده ثم نقره فطن فقال انه ليخبرني هذا الجام
انه كان لكم اخ من ابيكم يقال له يوسف فطرحتموه في البئر وقلتم لابيكم اكله الذئب والثاني ان المراد انا اوحينا الى يوسف في البئر بانه يخبر اخوته بهذه
الاعمال وهم ما كانوا يشعرون بنزول الوحي عليه والفائدة في اخفاء ذلك الوحي عنهم انهم لو عرفوه فربما ازداد حسدهم فكانوا يقصدون
قتله المسئلة الثالثة اذا حملنا قوله وهم لا يشعرون على القول الاول كان هذا امرا من الله تعالى نحو يوسف في ان يستر نفسه عن
ابيه وان لا يخبره باحوال نفسه فلهذا السبب كتم اخبار نفسه عن ابيه طول تلك المدة مع علمه بوجد ابيه خوفا من مخالفة امر الله
فصبر على تجرع تلك المرارة فكان الله تعالى سبحانه قد قضى على يعقوب انه يوصل اليه تلك الغموم الشديدة والهموم العظيمة ليكثر رجوعه الى
الله وينقطع تعلق فكره عن الدنيا فيصل الى درجة عالية في العبودية ولا يمكن الوصول اليها الا بتحمل المحن الشديدة والله اعلم قوله تعالى
وجاؤا اباهم عشاء يبكون قالوا يا ابانا انا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فاكله الذئب وما انت بمؤمن لنا ولو
كنا صادقين وجاؤا على قميصه بدم كذب قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل والله المستعان
على ما تصفون اعلم انهم لما طرحوا يوسف عليه السلم في الجب رجعوا الى ابيهم وقت العشاء باكين وروي ابن جني عشاء بضم العين
وقالوا عشوا من البكاء فعند ذلك فزع يعقوب وقال هل اصابكم في غنمكم شي قالوا لا قال فما فعل يوسف قالوا انا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف
عند متاعنا فاكله الذئب فبكى وصاح وقال اين القميص وطرحه على وجهه حتى تخضب وجهه من الدم وروي ان امراة حاكمت
الى شريح فبكت فقال الشعبي يا ابا امية اما تراها تبكي فقال قد جاء اخوة يوسف يبكون وهم ظلمة كذبة لا ينبغي للانسان ان يقضي الا بالحق و
اختلفوا في معنى الاستباق قال الزجاج يسابق بعضنا بعضا في الرمي ومنه قوله عليه السلم لا سبق الا في خف او نصل او حافر يعني بالنصل الرمي
واصل السبق في الرمي بالسهم وهو ان يرمي اثنان ليتبين ايهما اسبق سهما وابعد غلوة ثم يوصف المتراميان بذلك فيقال استبقا وتسابقا اذا
فعلا ذلك ليتبين ايهما اسبق سهما ويدل على صحة هذا التفسير ما روي في قراءة عبد الله انا ذهبنا ننتضل والقول الثاني في تفسير الاستباق ما قاله
السدي ومقاتل نستبق نشتد ونعدو ليتبين اينا اسرع عدوا فان قيل كيف جاز ان يستبقوا وهم رجال بالغون وهذا من فعل الصبيان قلنا
الاستباق منهم كان مثل الاستباق في الخيل وكانوا يجربون بذلك انفسهم ويدربونها على العدو لانه كالالة لهم في محاربة العدو ومدافعة
الذئب اذا اختلس الشاة وقوله فاكله الذئب قيل اكل الذئب يوسف وقيل عضوا واراد وا اكل الذئب المتاع والوجه الاول اولى
ثم قالوا وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين فيه مسائل المسئلة الاولى ليس المعنى ان يعقوب عليه السلام لا يصدق من يعلم انه صادق
بل المعنى لو كنا عندك من اهل الثقة والصدق لاتهمتنا في يوسف لشدة محبتك اياه ولظننت انا قد كذبنا والحاصل انا وان كنا صادقين
لكنك لا تصدقنا لانك تتهمنا وقيل المعنى انا وان كنا صادقين فانك لا تصدقنا لانه لم يظهر عندك امارة تدل على صدقنا المسئلة
الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق لان المراد من قوله وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا
ولما ثبت ان الامر كذلك في اصل اللغة وجب ان يبقى في عرف الشرع كذلك وقد سبق الاستقصاء فيه في اول سورة البقرة في تفسير قوله
يؤمنون بالغيب ثم قال تعالى وجاؤا على قميصه بدم كذب وفيه مسائل المسئلة الاولى انما جاؤا بذلك القميص الملطخ بالدم ليوهموا
كونهم صادقين في مقالتهم قيل ذبحوا جديا ولطخوا ذلك القميص بدمه قال القاضي ولعل غرضهم في نزع قميصه عند القائه في غيابة الجب
ان يفعلوا هذا توكيدا لصدقهم لانه يبعد ان يفعلوا ذلك طمعا في نفس القميص ولا بد في المعصية من ان تقترن بها الخذلان فلو خرقوه
مع لطخه بالدم لكان الايهام اقوى فلما راى يعقوب القميص صحيحا علم كذبهم المسئلة الثانية اما المنقول فقال اصحاب العربية
الفراء والمبرد والزجاج وابن الانباري بدم كذب اي مكذوب فيه الا انه وصف بالمصدر على تقدير ذي كذب ولكنه جعل نفسه كذبا
للمبالغة قالوا والفاعل والمفعول يسميان بالمصدر قوله وجاؤا على قميصه اي فوق قميصه كما يقال جاؤا على جمالهم باحمالهم المسئلة
الثالثة فكما يقال للماء سكب ودرهم ضرب الامير وثوب نسج اليمن واما الفاعل فكقوله ان اصبح ماؤكم غورا ورجل عدل وصوم
ونساء نوح ولما سميا بالمصدر سمي المصدر بهما فقالوا للعقل المعقول وللجلد المجلود ومنه قوله تعالى بايكم المفتون وقوله اذا مزقتم كل
ممزق وقال الشعبي قصة يوسف كلها في قميصه وذلك لانهم لما القوه في الجب نزعوا قميصه ولطخوه بالدم وعرضوه على ابيه ولما شهد الشاهد

فقال ان كان قميصه قد من قبل ولما اتي بقميصه الى يعقوب فالقي على وجهه فارتد بصيرا ثم ذكر فقال ان اخوة يوسف لما ذكروا
ذلك الكلام واحتجوا على صدقهم بالقميص الملطخ بالدم قال يعقوب عليه السلم بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل قال ابن عباس بل
زينت لكم انفسكم امرا والتسويل تقرير معنى في النفس مع الطمع في اتمامه قال الازهري كان التسويل تفعيل من سول الانسان وهي
امنيته التي يطلبها فتزين لطالبها الباطل وغيره واصله مهموز غير ان العرب استثقلوا فيه الهمز قال صاحب الكشاف سولت سهلت
من السول وهو الاسترخاء اذا عرفت هذا فقوله بل رد لقوله اكله الذئب كانه قال ليس كما تقولون بل سولت لكم انفسكم في شانه امرا
اي زينت لكم انفسكم امرا غير ما تصفون واختلفوا في السبب الذي به عرف كونهم كاذبين على وجوه الاول انه عرف ذلك بسبب انه كان يعرف
الحسد الشديد في قلوبهم والثاني انه كان عالما بانه حي لانه عليه السلم قال ليوسف وكذلك يجتبيك ربك وذلك دليل قاطع على انهم كاذبون
في ذلك القول الثالث قال سعيد بن جبير لما جاؤا على قميصه بدم كذب وما كان متخرقا قال كذبتم لو اكله السبع لخرق قميصه وعن السدي
انه قال ان يعقوب عليه السلم قال ان هذا الذئب كان رحيما كيف اكل لحمه ولم يخرق قميصه وقيل انه عليه السلم لما قال ذلك قال
بعضهم بل قتله اللصوص فقال كيف قتلوه وتركوا قميصه وهم الى قميصه احوج منهم الى قتله فلما اختلفت اقوالهم عرف بسبب ذلك
كذبهم ثم قال يعقوب عليه السلم فصبر جميل وفيه مسائل المسئلة الاولى فمنهم من قال انه مرفوع بالابتداء وخبره محذوف
والتقدير فصبر جميل اجمل من الجزع ومنهم من اضمر المبتدا قال الخليل الذي افعله صبر جميل قال قطرب معناه فصبري صبر جميل وقال الفراء
فهو صبر جميل المسئلة الثانية قال يعقوب عليه السلم قد سقط حاجباه وكان يرفعهما بخرقة فقيل له ما هذا فقال طول الزمان
وكثرة الاحزان فاوحى الله اليه يا يعقوب اتشكوني فقال يا رب خطيئة اخطيتها فاغفرها لي وكان وروي عن عائشة في قصة الافك
انها قالت والله لئن حلفت لا تصدقوني وان اعتذرت فلا تعذروني فمثلي ومثلكم كمثل يعقوب وولده والله المستعان على ما تصفون
فانزل في عذري ما انزل المسئلة الثالثة عن الحسن انه سال النبي صلى الله عليه واله وسلم عن قوله فصبر جميل فقال الصبر الذي لا
شكوى فيه من شكى لم يصبر ويدل عليه من القرآن قوله انما اشكو بثي وحزني الى الله وقال مجاهد فصبر جميل من غير جزع وقال الثوري
من الصبر ان لا تحدث بوجعك ولا بمصيبتك ولا تزكي نفسك وههنا بحث وهو ان الصبر على قضاء الله واجب فاما الصبر على
ظلم الظالمين ومكر الماكرين فغير واجب بل الواجب ازالته لا سيما في الضرر العائد الى الغير وههنا ان اخوة يوسف لما ظهر كذبهم
وخيانتهم فلم صبر يعقوب على ذلك ولم لا بالغ في التفتيش والبحث سعيا منه في تخليص يوسف عن البلية والشدة ان كان في الاحياء
وفي اقامة القصاص ان صح انهم قتلوه فثبت ان هذا الصبر في هذا المقام مذموم ومما يقوي السؤال انه عليه السلم كان عالما بانه
حي سليم لانه قال له وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث والظاهر انه انما قال هذا الكلام من الوحي واذا كان عالما
بانه حي سليم فكان من الواجب ان يسعى في طلبه وايضا ان يعقوب كان رجلا عظيم القدر في نفسه من بيت عظيم شريف واهل العالم
كانوا يعرفونه ويعتقدون فيه ويعظمونه فلو بالغ في الطلب والتفحص لظهر ذلك واشتهر ولزال وجه التلبيس فما السبب في انه عليه
السلم مع شدة رغبته في حضور يوسف ونهاية حبه له لم يطلبه مع ان طلبه كان من الواجبات فثبت ان هذا الصبر مذموم عقلا
وشرعا والجواب عنه ان نقول لا جواب عنه الا ان يقال ان الله سبحانه منعه من الطلب تشديدا للمحنة عليه وتغليظا للامر عليه وايضا لعله
عرف بقرائن الاحوال ان اولاده اقوياء وانهم لا يمكنونه من الطلب والتفحص وانه لو بالغ في البحث فربما اقدموا على ايذائه وقتله وايضا
لعله عليه السلم علم ان الله تعالى يصون يوسف عن البلاء والمحنة وان امره سيعظم بالاخرة ولم يرد هتك استار اولاده وما رضي بالقائهم
في السنة الناس وذلك لان احد الولدين اذا ظلم الاخر وقع الاب في العذاب الشديد لانه ان لم ينتقم يحترق قلبه على الولد المظلوم وان
انتقم منه يحترق قلبه على الولد الذي ينتقم منه فلما وقع يعقوب عليه السلم في هذه البلية راى ان الصبر اصوب والسكوت وتفويض
الامر بالكلية الى الله المسئلة الرابعة قوله فصبر جميل يدل على ان الصبر على قسمين قد يكون جميلا وقد يكون غير جميل فالصبر
الجميل هو ان يعرف ان منزل ذلك البلاء هو الله ثم يعلم انه سبحانه مالك الملك ولا اعتراض على المالك في ان يتصرف في ملك نفسه
فيصير استغراق قلبه في هذا المقام مانعا له من اظهار الشكاية والوجه الثاني انه يعلم ان منزل هذا البلاء حكيم لا يجهل عالم لا يغفل عليم
لا ينسى رحيم لا يطغى واذا كان كذلك فكان كل ما يصدر عنه حكمة وصوابا فعند ذلك يسكت ولا يعترض والوجه الثالث انه ينكشف له
ان هذا البلاء من الحق فاستغراقه في شهود نور المبتلي منعه من الاشتغال بالشكاية عن البلاء ولذلك قيل المحبة التامة لا تزداد بالوفاء
ولا تنتقص بالجفاء لانها لو ازدادت بالوفاء لكان المحبوب هو حظ النصيب وموصل النصيب لا يكون محبوبا بالذات بل بالعرض فهذا
هو الصبر الجميل اما اذا كان الصبر لا لاجل الرضا بقضاء الله بل كان لسائر الاغراض فذلك الصبر لا يكون جميلا والضابط في جميع الافعال

والاقوال والاعتقادات ان كل ما كان لطلب العبودية لله كان حسنا والا فلا فهمنا نظهر صدق ما روي في الاثر من تطلب
ولو افعال المتقين فلنا مثل الرجل تاملا شافيا ان الذي اتى به هل الحامل والباعث عليه طلب العبودية اما الا فان اهل العالم اشتغلوا
بالتي مع انه لا ماكون في نفسه كذلك لم نطمع النيته ولما ذكر يعقوب قوله فصبر جميل قال والله المستعان على ما تصفون والمعنى ان
اقدامه على الصبر لا يمكن الا بمعونة الله لان الدواعي النفسانية تدعوا الى اظهار الجزع وهي قوية والدواعي الروحانية تدعوا الى
فكانه وقعت المحاربة بين الصنفين فما لم تحصل اعانة الله لم تحصل الغلبة فقوله فصبر جميل يجري مجرى قوله اياك نعبد وقوله والله المستعان
على ما تصفون يجري مجرى قوله اياك نستعين قوله تعالى وجاءت سيارة فارسلوا واردهم فادلى دلوه قال يا بشرى هذا غلام واسروه
بضاعة والله عليم بما يعملون وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين واعلم انه تعالى بين كيف سهل السبيل في
خلاص يوسف من تلك المحنة فقال وجاءت سيارة يعني رفقة تسير للسفر قال ابن عباس جاءت سيارة اي قوم يسيرون من مدين الى مصر
فاخطاوا الطريق فانطلقوا يهيمون على غير طريق فهبطوا على ارض فيها جب يوسف فكان الجب في قفرة بعيدة من العمران لم يكن الا للرعاة
ترد بهاو قيل كان فيها ماء ملحا فعذب حين القي يوسف فارسلوا واردهم رجلا يقال له مالك بن ذعر الخزاعي ليطلب لهم الماء والوارد
الذي يرد الماء ليستقي للقوم فادلى دلوه ونقل الواحدي عن عامة اهل اللغة انه يقال ادلى دلوه اذا ارسلها في البئر ودلاها اذا نزعها
من البئر يقال ادلى يدلي ادلاء اذا ارسل ودلا يدلو دلوا اذا جذب واخرج والدلو معروف والجمع الدلاء قال يا بشرى هذا غلام وفي الكلام
محذوف والتقدير فظهر يوسف قال المفسرون لما ادلى الوارد دلوه وكان يوسف في ناحية من قعر البئر تعلق بالحبل فنظر الوارد اليه وراى حسنه
فنادى وقال يا بشراي وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي بغير الف وبسكون الياء والباقون يا بشراي بالالف
وفتح الياء على الاضافة المسئلة الثانية في قوله يا بشراي قولان الاول انها كلمة تذكر عند البشارة ونظيره قولهم يا عجبا من كذا وقوله
يا اسفى على يوسف وهذا على القول في تفسير النداء وجهان الاول قال الزجاج معنى النداء في هذه الاشياء التي لا تجيب تنبيه المخاطبين
للقصة فاذا قلت يا عجباه فكانك قلت اعجبوا الثاني قال ابو علي كانه يقول يا ايتها البشرى هذا الوقت وقتك ولو كنت ممن يخاطب لخوطبت الان
ولامرت بالحضور واعلم ان سبب البشارة هو انهم وجدوا غلاما في غاية الحسن فقالوا نبيعه بثمن عظيم ويصير ذلك سببا لحصول الغنى والقول الثاني
وهو الذي ذكره السدي ان الذي نادى صاحبه وكان اسمه بشرى فقال يا بشرى كما تقول يا زيد وعن الاعمش انه قال دعا امراة اسمها بشرى
قال ابو علي الفارسي ان جعلنا البشرى اسما للبشارة وهو الوجه جاز ان يكون في محل الرفع مثل يا رجل لاختصاصه بالنداء وجاز ان يكون
في موضع النصب على تقدير انه جعل ذلك النداء شايعا في جنس البشرى ولم يخص كما تقول يا رجلا ويا حسرة على العباد واما قوله واسروه بضاعة ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى الضمير في واسروه بضاعة الى من يعود فيه قولان الاول انه عائد الى الوارد واصحابه اخفوا من الرفقة انهم وجدوه
في الجب وذلك انهم قالوا ان قلنا للسيارة التقطناه شاركونا فاذا قلنا اشتريناه سالونا الشركة فالاصوب ان نقول ان اهل الماء جعلوه بضاعة
عندنا على ان نبيعه لهم بمصر الثاني نقل عن ابن عباس انه قال واسروه يعني اخوة يوسف اسروا شانه والمعنى انهم اخفوا كونه اخا لهم بل قالوا انه عبد لنا
ابق منا وتابعهم عليه يوسف لانهم توعدوه بالقتل بلسان العبرانية والاول اولى لان قوله واسروه بضاعة يدل على ان المراد انهم اسروه حال
ما حكموا انه بضاعة وذلك انما يليق بالوارد لا باخوة يوسف المسئلة الثانية البضاعة القطعة من المال ومعناه ان يجعل للتجارة من بضعت اذا
اذا قطعته قال الزجاج وبضاعة منصوب على الحال كانه قال واسروه حال ما جعلوه بضاعة ثم قال تعالى والله عليم بما يعملون والمراد ان
يوسف لما راى الكواكب والشمس والقمر في النوم سجدت له وذكر ذلك حسده اخوته عليه فاحتالوا في ابطال ذلك الامر عليه فاوقعوه في
البلاء الشديد حتى لا يتيسر له ذلك المقصود وانه تعالى جعل وقوعه في ذلك حسده اخوته عليه فاحتالوا السلامة سببا لوصوله الى مصر ثم قادت بتقاديره الى
ان ملك مصر وحصل ذلك الذي عمله الاعداء في دفعه عن ذلك المطلوب صيره تعالى سببا لحصول ذلك المطلوب فلهذا المعنى قال والله عليم بما يعملون ثم قال
تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين وفي قوله شروه قولان الاول ان المراد من الشراء البيع وعلى هذا التقدير ففي ذلك البائع قولان الاول
قال ابن عباس ان اخوة يوسف لما طرحوه في الجب رجعوا وعادوا بعد ثلاثة ايام يتعرفون خبره فلما لم يروه في الجب وراوا اثار السيارة طلبوهم فلما راوا
يوسف قالوا هذا عبدنا ابق منا فقالوا لهم فبيعوه منا فباعوه منهم والمراد من قوله وشروه اي باعوه يقال شريت الشيء اذا بعته وانما وجب حمل هذا الشراء
على البيع لان الضمير في قوله وشروه وفي قوله وكانوا فيه من الزاهدين عائد الى شيء واحد لكن الضمير في وكانوا فيه من الزاهدين عائد الى الاخوة فكذا في
قوله وشروه يجب ان يكون عائدا الى الاخوة واذا كان كذلك فهم باعوه فوجب حمل هذا الشراء على البيع والقول الثاني ان بايع يوسف هم الذين اخرجوه من
البئر وقال محمد بن اسحق ربك اعلم اخوته باعوه ام السيارة وههنا قول اخر وهو انه يحتمل ان يقال المراد من الشراء نفس الشراء والمعنى ان القوم اشتروه وكانوا
فيه من الزاهدين لانهم علموا بقرائن الحال ان اخوة يوسف كانوا كاذبين في قولهم انه عبد ابق منا فخافوا ايضا انه ولد يعقوب يلحقهم في شرائه

من الله وبخطورتلك الواقعة الا انهم مع ذلك اشتروه بالاخرة بثمن بخس قليل وطمعوا في بيعه بثمن عظيم وايضا ان يقال انهم اشتروه مع انهم اظهروا من انفسهم
كونهم فيه من الزاهدين وغرضهم ان يتوسلوا بذلك الى تقليل الثمن ويحتمل ايضا ان يقال ان الاخوة لما قالوا انه عبدنا ابق صار المشتري عديم
الرغبة فيه قال مجاهد كانوا يقولون استوثقوا منه لئلا يابق ثم اعلم انه تعالى وصف ذلك الثمن بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونه بخسا قال ابن عباس
يريد حراما لان ثمن الحر حرام وقال كل بخس في كتاب الله نقصان الا هذا فانه حرام قال الواحدي وسمي الحرام بخسا لانه ناقص البركة وقال قتادة بخس ظلم
والظلم نقصان يقال ظلمه اذا نقصه وقال عكرمة والشعبي قليل وقيل ناقص عن القيمة نقصانا ظاهرا وقيل كانت الدراهم زيوفا ناقصة العيار وقال الواحدي
وعلى الاقوال كلها فالبخس مصدر وضع موضع الاسم والمعنى بثمن مبخوس الصفة الثانية قوله دراهم معدودة قيل تعد عدا ولا توزن لانهم كانوا
لا يزنون الا اذا بلغت الاوقية وهي الاربعون ويعدون ما دونها فقيل للقليل معدود لان الكثير يمتنع من عدها لكثرتها وعن ابن عباس كانت
عشرين درهما وعن السدي اثنين وعشرين درهما قالوا والاخوة كانوا احد عشر فكل واحد منهم اخذ درهمين الا يهوذا لانه لم ياخذ شيئا الصفة
الثالثة قوله وكانوا فيه من الزاهدين ومعنى الزهد قلة الرغبة يقال زهد فلان في كذا اي لم يرغب فيه واصله من القلة يقال رجل زهيد اذا
كان قليل الطمع وفيه وجوه احدها ان اخوة يوسف باعوه لانهم كانوا فيه من الزاهدين والثاني ان السيارة الذين باعوه كانوا فيه من الزاهدين
لانهم التقطوه والملتقط للشيء متهاون به لا يبالي باي شيء يبيعه او لانهم خافوا ان يظهر المستحق فينتزعه من يده فلا جرم باعوه باوكس الاثمان الثالث
ان الذين اشتروه كانوا فيه من الزاهدين وقد حققنا توجيه هذه الاقوال فيما تقدم والضمير في قوله فيه يحتمل ان يكون عائدا الى يوسف ويحتمل ان يكون عائدا الى الثمن البخس والله اعلم قوله تعالى وقال الذي اشتراه من مصر لامراته اكرمي مثواه عسى ان ينفعنا او نتخذه
ولدا وكذلك مكنا ليوسف في الارض ولنعلمه من تاويل الاحاديث والله غالب على امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون فيه مسائل المسئلة
الاولى اعلم انه ثبت في الاخبار ان الذي اشتراه اما من الاخوة او من الواردين على الماء ذهب به الى مصر وباعه هناك قيل ان الذي
اشتراه قطفير او اطفير وهو العزيز الذي كان يلي خزائن ملك مصر والملك يومئذ الريان بن الوليد رجل من العماليق وقد امن بيوسف ومات
في حياة يوسف فملك بعده قابوس بن مصعب فدعاه يوسف الى الاسلام فابى واشتراه العزيز وهو ابن سبع عشرة سنة واقام في منزله ثلاث
عشرة سنة واستوزره الريان ابن الوليد وهو ابن ثلاثين سنة واتاه الله العلم والحكمة وهو ابن ثلث وثلاثين سنة وتوفي وهو ابن مائة وعشرين
سنة وقيل كان الملك في ايامه فرعون موسى عاش اربعمائة سنة بدليل قوله ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات وقيل فرعون موسى من
اولاد فرعون يوسف وقيل اشتراه العزيز بعشرين دينارا وقيل ادخلوه السوق يعرضونه فترافعوا في ثمنه حتى ثمنه بما يساويه في الوزن
المسك والورق والحرير فابتاعه قطفير بذلك الثمن وقالوا اسم تلك المراة زليخا وقيل راعيل واعلم ان شيئا من هذه الروايات لم يدل عليه
القران ولم يثبت ايضا في خبر صحيح وتفسير كتاب الله لا يتوقف على شيء من هذه الروايات فالاليق بالعاقل ان يحترز من ذكرها
المسئلة الثانية قوله اكرمي مثواه اي منزله ومقامه عنده من قولك ثويت بالمكان اذا اقمت به ومصدره الثوى والمعنى اجعلي منزله
عندنا كريما حسنا مرضيا بدليل قوله انه ربي احسن مثواي قال المحققون امر العزيز امراته باكرام مثواه دون اكرام نفسه على انه كان ناظرا اليه على
سبيل الاجلال والتعظيم وهو كقولك سلام الله على المجلس العالي ولما امرها باكرام مثواه علل ذلك بان قال عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا لانه
كان لا يولد له ولد وكان حصورا ثم قال تعالى وكذلك مكنا ليوسف في الارض اي كما انعمنا عليه بالسلامة من الجب كذلك بان عطفنا عليه
قلب العزيز حتى توصل بذلك الى ان صار متمكنا من الامر والنهي في ارض مصر واعلم ان الكمالات الحقيقية ليست الا القدرة والعلم فلما اراد الله
اعلاء شان يوسف ذكر هذين الوصفين اما تكميله في صفة القدرة والمكنة فاليه الاشارة بقوله مكنا ليوسف في الارض واما تكميله في
صفة العلم فاليه الاشارة بقوله ولنعلمه من تاويل الاحاديث وقد تقدم تفسير هذه الكلمة واعلم انا ذكرنا انه عليه السلام لما القي في الجب قال
تعالى واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وذلك يدل ظاهرا على انه تعالى اوحى اليه في ذلك الوقت وعندنا الارهاص جائز فلا
ان يقال ان ذلك الوحي اليه في ذلك الوقت ما كان لاجل بعثته الى الخلق بل لاجل تقوية قلبه وازالة الحزن عن صدره ولاجل ان
يستانس بحضور جبريل عليهما السلام ثم انه تعالى قال ههنا ولنعلمه من تاويل الاحاديث والمراد منه ارساله الى الخلق بتبليغ التكاليف ودعوة
الخلق الى الدين الحق ويحتمل ايضا ان يقال ان ذلك الوحي الاول كان للرسالة والنبوة ويحمل قوله ولنعلمه من تاويل الاحاديث على انه تعالى
اله درجات ودرجات يصير بها كل يوم اعلى حالا مما كان قبله وقال ابن مسعود اشد الناس فراسة ثلاثة العزيز حين تفرس في يوسف فقال لامراته
اكرمي مثواه عسى ان ينفعنا والمراة التي قالت يا ابت استاجره وابو بكر حين استخلف عمر قال والله غالب وفيه وجهان الاول غالب على
امر لانه فعال لما يريد لا دافع لقضائه ولا مانع عن حكمه في ارضه وسمائه والثاني والله غالب على امر يوسف يعني ان انتظام امره كان الهيا وما
كان بسعيه فان اخوته ارادوا به كل سوء ومكروه والله اراد به الخير فكان كما اراد الله ودبر ولكن اكثر الناس لا يعلمون ان الامر كله بيد الله واعلم

ان من تامل في احوال الدنيا وعجايب احوالها عرف وتيقن ان الامر كله لله وان قضاء الله غالب قوله تعالى ولما بلغ اشده آتيناه حكما
وعلما وكذلك نجزي المحسنين في الاية مسايل المسئلة الاولى وجه النظم ان تعالى بين تعالى ان اخوة يوسف لما اساؤا اليه ثم انه صبر على
تلك الشدايد والمحن مكنه الله في الارض ثم لما بلغ اشده آتاه الله الحكم والعلم والمقصود ان جميع ما قال وفاز من النعم كان كالجزاء على صبره على تلك المحن
ومن الناس من قال ان النبوة جزاء على الاعمال الحسنة ومنهم من قال ان من اجتهد وصبر على بلاء الله وشكر نعماء الله وجد منصب الرسالة واحتجوا على
قولهم بانه تعالى لما ذكر صبر يوسف على تلك المحن ذكر انه اعطاه النبوة والرسالة ثم قال وكذلك نجزي المحسنين وهذا يدل على ان كل من اتى بالطاعات
الحسنة التي اتى بها يوسف فان الله يعطيه تلك المناصب وهذا بعيد لاتفاق العلماء على ان النبوة غير مكتسبة واعلم ان من الناس من قال ان يوسف
ما كان رسولا ولا نبيا البتة فانما كان عبدا اطاع فاحسن اليه وهذا القول باطل بالاجماع وقال الحسن انه كان نبيا من الوقت الذي قال الله في حقه واوحينا
اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وما كان رسولا ثم صار رسولا من هذا الوقت اعني قوله ولما بلغ اشده آتيناه حكما وعلما ومنهم من قال انه كان نبيا
من الوقت الذي القي فيه في غيابة الجب المسئلة الثانية قال ابو عبيدة تقول العرب بلغ فلان اشده اذا انتهى منتهاه في شبابه وقوته وقبل ان ياخذ
في النقصان وهذا اللفظ يستعمل في الواحد والجمع يقال بلغ اشده واما التفسير فروي ابن جريج عن مجاهد عن ابن عباس ولما بلغ اشده قال ثلثا وثلثين
سنة واقول هذه الرواية شديدة الانطباق على القوانين الطبية وذلك لان الاطباء قالوا الانسان يحدث في اول الامر ويتزايد كل يوم شيئا الى ان
ينتهي الى غاية الكمال ثم ياخذ في التراجع والانتقاص الى ان لا يبقى منه شي فكانت حالته شبيهة بحال القمر فانه يظهر هلالا ضعيفا ثم لا يزال يزداد الى
ان يصير بدرا تاما ثم يتراجع الى ان ينتهي الى العدم والمحاق واذا عرفت هذا فنقول مدة دور القمر ثمانية وعشرون يوما وكسر فاذا جعلت هذه المدة اربعة
اقسام كان كل قسم منها سبعة ايام فلا جرم رتبوا احوال الابدان على الاسابيع فالانسان اذا ولد كان ضعيف الخلقة نحيف التركيب الى ان يتم له سبع سنين ثم اذا
دخل في السبع الثانية حصل فيه اثار الفهم والذكاء والقوة ثم لا يزال في الترقي الى ان يتم له اربع عشرة سنة فاذا دخل في السنة الخامسة عشر دخل في الاسبوع الثالث
وهناك يكمل العقل ويبلغ الى حد التكليف وتتحرك فيه الشهوة ثم لا يزال يرتقي على هذه الحالة الى ان يتم السنة الحادية والعشرين وهناك يتم الاسبوع الثالث
ثم يدخل في السنة الثانية والعشرين وهذا الاسبوع اخر اسابيع النشو والنماء فاذا تمت السنة الثامنة والعشرون فقد تمت مدة النشو والنماء وينتقل الانسان
منه الى زمان الوقوف وهو الزمان الذي يبلغ الانسان فيه اشده وبتمام هذا الاسبوع الخامس يحصل للانسان خمس وثلثون سنة ثم ان هذه المراتب
مختلفة في الزيادة والنقصان ثم فهذه الاسابيع الخمس الذي هو اسبوع الشدة والكمال يبتدا من السنة التاسعة والعشرين الى الثالثة والثلاثين وقد
يمتد الى الخامسة والثلاثين فهذا هو الطريق المعقول في هذا الباب والله اعلم بحقايق الاشيا المسئلة الثالثة في تفسير الحكم والعلم وفيه اقوال
الاول ان الحكم والحكمة حبس النفس عن هواها وصونها عما يشينها فالمراد من الحكم الحكمة العملية والمراد من العلم الحكمة النظرية وانما قدم الحكمة العملية
هاهنا على الحكمة النظرية لان اصحاب الرياضات والمجاهدات يصلون الى الحكمة العملية ثم يترقون منها الى الحكمة النظرية واما اصحاب الافكار
العقلية والانظار الروحانية يصلون الى الحكمة النظرية ثم ينزلون منها الى الحكمة العملية وطريق يوسف هو الاول لانه صبر على البلاء
والمحنة ففتح الله عليه ابواب المكاشفات فلهذا السبب قال آتيناه حكما وعلما القول الثاني الحكم هو النبوة لان النبي يكون حاكما على الخلق والعلم علم الدين
والقول الثالث يحتمل ان يكون المراد من الحكم صيرورة نفسه المطمئنة حاكمة على نفسه الامارة بالسوء مستعلية عليها قاهرة لها ومتى صارت القوة
الشهوانية والغضبية مقهورة ضعيفة فاضت الانوار القدسية والاضواء الالهية من عالم القدس وتحقيق القول في هذا الباب ان جوهر النفس الناطقة
خلقت قابلة للمعارف الكلية والانوار العقلية الا انه قد ثبت عند نتايج البراهين القطعية وبحسب المكاشفات العلوية ان جواهر الارواح البشرية
مختلفة الماهيات فمنها ذكية وبليدة ومنها حرة ونذلة ومنها شريفة وخسيسة ومنها عظيمة الميل الى عالم الروحانيات وعظيمة الرغبة في الجسمانيات
فهذه الاقسام كثيرة وكل واحد من هذه المقامات قابلة للاشد والاضعف والاكمل والانقص فاذا اتفق ان كان جوهر النفس الناطقة جوهرا
شريفا شديدا لاستعداد لقبول الاضواء العقلية واللوايح الالهية فهذه النفس في حال الصغر لا يظهر منها هذه الاثار لان النفس الناطقة انما
تقوى على افعالها بواسطة استعمال الالات الجسدانية وهذه الالات في حال الصغر يكون الرطوبات مستولية عليها فاذا كبر الانسان واستولت
الحرارة الغريزية على البدن نضجت تلك الرطوبات وقلت واعتدلت فصارت تلك الالات البدنية صالحة لان تستعملها النفس الانسانية فاذا كانت
النفس في اصل جوهرها شريفة فعند كمال الالات البدنية يكمل معارفها ويقوى انوارها ويعظم لمعان الاضواء فيها فقوله ولما بلغ اشده اشارة الى
الالات البدنية وقوله آتيناه حكما وعلما اشارة الى استعمال النفس في قوتيها العملية والنظرية قوله تعالى وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت
الابواب وقالت هيت لك قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي انه لا يفلح الظالمون اعلم ان يوسف عليه السلم كان في غاية الجمال والحسن فلما راته
المراة طمعت فيه وقال ايضا ان زوجها كان عاجزا يقال راود فلان جاريته عن نفسها وراودته هي عن نفسه اذا حاول كل واحد منهما الوطي والجماع
وغلقت الابواب والسبب في ذلك ان هذا العمل لا يؤتى به الا في مواضع مستورة لا سيما اذا كان حراما ومع قيام الخوف الشديد وقوله وغلقت الابواب اي اغلقتها

الواحدي واصل هذا من قولهم في كل شيء نشب في شيء فلزمه قد علق يقال علق في الحايل وعلق في غضبه ومنه غلق الرهن ثم يعدى بالالف
فيقال اغلق الباب اذا جعله بحيث يعسر فتحه قال المفسرون وانما قال غلقت على التكثير لانها غلقت سبعة ابواب ثم دعته الى نفسها ثم قال تعالى وقالت
هيت لك وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي هيت لك اسم للفعل نحو رويد وصه ومعناه هلم في قول جميع اهل اللغة قال الاخفش هيت
لك مفتوحة الهاء والتاء ويجوز ايضا كسر التاء ورفعه وقال الواحدي قال ابو الفضل المنذري افادني ابن اليزيدي عن ابي زيد قال هيت لك
بالعبرانية هيتاخ اي تعال اعربه القران وقال الفراء انها لغة لاهل حوران سقطت الى مكة فتكلموا بها وقال ابن الانباري وهذا وفاق بين لغة
قريش واهل حوران كما اتفقت لغة العرب والروم في القسطاس ولغة العرب والفرس في السجيل ولغة العرب والترك في الغساق ولغة العرب والحبشة
في ناشئة الليل قرئ نافع وابن عامر هيت لك بكسر الهاء وفتح التاء وقرا ابن كثير هيت لك مثل حيث وروى هشام بن عمار عن ابن عامر هئت بكسر الهاء
وضم التاء مهموزة مثل جئت والباقون بفتح الهاء واسكان الياء وفتح التاء ثم قال تعالى ان المراة لما ذكرت هذا الكلام قال يوسف معاذ الله انه ربي احسن
مثواي فقوله معاذ الله اي اعوذ بالله معاذا والضمير في قوله انه للشان والحديث ربي احسن مثواي حين قال اكرمي مثواه فلا يليق بالعقل ان اجازيه
على ذلك الاحسان بهذه الخيانة القبيحة انه لا يفلح الظالمون الذين يجازون الاحسان بالاساءة وقيل اراد الزناة لانهم ظالمون انفسهم لان عملهم يقتضي وضع
الشيء في غير موضعه وهاهنا سؤالات السوال الاول ان يوسف عليه السلم كان حرا وما كان عبدا لاحد فقوله انه ربي كذب وذلك ذنب كبير والجواب انه عليه
السلم اجرى هذا الكلام بحسب الظاهر على وفق ما كانوا يعتقدون فيه من كونه عبدا له وايضا انه رباه وانعم عليه بالوجوه الكثيرة فعنى بكونه ربا
كونه مربيا وهذا من باب المعاريض الحسنة وان اهل الظاهر يحملونه على كونه معاذ الله على تصحيح مذهبنا في القضاء والقدر والجواب انه يدل عليه
دلالة ظاهرة لان قوله عليه السلم اعوذ بالله معاذ الله طلب من الله تعالى ان يعيذه عن ذلك العمل وتلك الاعاذة ليست عبارة عن اعطاء العقل والقدرة
والالة وازاحة الاعذار وازالة الموانع وفعل الالطاف لان كل ما كان في مقدور الله تعالى من هذا الباب فقد فعله فيكون ذلك اما طلبا لتحصيل
الحاصل او طلبا لتحصيل الممتنع وانه محال فعلمنا ان تلك الاعاذة التي طلبها يوسف من الله تعالى لا معنى لها الا ان يخلق فيه داعية جازمة في
الطاعة وان يزيل عن قلبه داعية المعصية وذلك هو المطلوب والدليل على ان المراد ما ذكرناه ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما قبح
بصره على ذنب قال يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ولان كان المراد منه تقوية داعية الطاعة وازالة داعية المعصية فكذا هاهنا وكذا في
قوله عليه السلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن والمراد من الاصبعين داعية الفعل وداعية الترك وهاتان الداعيتان لا تحصلان الا بخلق الله
والا افتقرنا الى داعية اخرى ولزم التسلسل فثبت ان قول يوسف معاذ الله من اول الدلايل على قولنا السوال الثالث ذكر يوسف عليه السلم في الجواب
عن كلامها ثلاثة اشياء احدها قوله معاذ الله والثاني قوله انه ربي احسن مثواي والثالث قوله انه لا يفلح الظالمون فما وجه تعلق هذه
الجوابات بعضها ببعض والجواب هذا الترتيب في غاية الحسن وذلك لان الانقياد لامر الله وتكاليفه اهم الاشياء لكثرة انعامه والطافه في
حق العبد فقوله معاذ الله اشارة الى ان حق الله يمنع عن هذا العمل وايضا حقوق الخلق واجبة الرعاية فلما كان هذا الرجل قد انعم في حقي
فيقبح مقابلة انعامه بالاساءة وايضا صون النفس عن الضرر واجب وهذه اللذة لذة قليلة ويتبعها خزي في الدنيا وعذاب شديد في الاخرة
واللذة القليلة اذا لزمها ضرر شديد فالعقل يقتضي تركها والاحتراز عنها فقوله انه لا يفلح الظالمون اشارة اليه فثبت ان هذه الجوابات
الثلاثة مرتبة على احسن وجوه الترتيب قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء
انه من عبادنا المخلصين اعلم ان هذه الاية من المهمات التي يجب الاعتناء بالبحث عنها وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في انه عليه السلم
هل صدر عنه ذنب ام لا وفي المسئلة قولان الاول ان يوسف عليه السلم هم بالفاحشة قال الواحدي في البسيط قال المفسرون الموثوق بعلمهم المرجوع
الى روايتهم هم يوسف ايضا بهذه المراة هما صحيحا وجلس منها مجلس الرجل من المراة فلما راى البرهان من ربه زالت كل شهوة عنه قال ابو جعفر الباقر باسناده
عن علي انه قال طمعت فيه وطمع فيها وكان طمعه فيها انه هم ان يحل التكة وعن ابن عباس انه قال حل الهميان وجلس منها مجلس الخاين وعنه ايضا
انها استلقت له وقعد بين رجليها ينزع ثيابه ثم ان الواحدي طول في كلمات عديمة الفايدة في هذا الباب وما ذكر اية يحتج بها وحديثا صحيحا يعول
عليه في تصحيح هذه المقالات فلا امعن في الكلمات العارية عن الفايدة روي ان يوسف لما قال ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب قال جبريل ولا حين
هممت يا يوسف فقال يوسف عند ذلك وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ثم قال والذين اثبتوا هذا العمل ليوسف كانوا اعرف بحقوق الانبياء وارتفاع
منازلهم عند الله من الذين نفوا الهم عنه فهذا خلاصة كلامه في هذا الباب والقول الثاني ان يوسف كان بريا عن العمل الباطل والهم المحرم وهذا قول
المحققين من المفسرين والمتكلمين وبه نقول وعنه نذب واعلم ان الدلايل الدالة على وجوب عصمة الانبياء كثيرة ولقد استقصيناها في سورة البقرة في قصة ادم عليه السلم
فلا نعيدها الا انا نزيد هاهنا وجوها فالحجة الاولى ان الزنا من منكرات الكباير والخيانة في معرض الامانة ايضا من منكرات الذنوب وايضا مقابلة الاحسان العظيم
الدايم بالاساءة الموجبة للفضيحة التامة والعار الشديد من منكرات الذنوب وايضا الصبي اذا تربى في حجر انسان وبقي مكفي المؤنة مصون العرض من اول صباه الى

زمان شبابه فاقدام هذا النبي على ايصال اقبح انواع الاساءة الى ذلك المنعم المعظم من منكرات الاعمال اذا ثبت هذا فنقول ان هذه المعصية التي
نسبوها الى يوسف عليه السلام كانت موصوفة بجميع هذه الجهات الاربعة ومثل هذه المعصية لو نسبت الى افسق خلق الله وابعدهم عن كل خير لاستنكف منه فكيف
يجوز اسناده الى الرسول المؤيد بالمعجزات القاهرة الباهرة الثاني انه تعالى قال في عين هذه الواقعة كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وذلك يدل على ان
ماهية السوء وماهية الفحشاء مصروفة عنه ولا شك ان المعصية التي نسبوها اليه اعظم انواع السوء والفحش اقسام الفحشاء فكيف يليق برب العالمين ان يشهد في عين
هذه الواقعة بكونه بريئا من السوء والفحشاء مع انه كان قد اتى باعظم انواع السوء والفحشاء وايضا فالاية تدل على ان قولنا من وجه اخر وذلك لانا
نقول هب ان هذه الاية لا تدل على نفي هذه المعصية عنه الا انه لا شك انها تفيد المدح العظيم والثناء البالغ فلا يليق بحكمة الله ان يحكي عن انسان اقدامه على
معصية عظيمة ثم انه يمدحه ويثني عليه باعظم المدائح والاثنية عقيب ان حكى عنه ذلك الذنب العظيم فان مثاله ما اذا حكى السلطان عن بعض عبيده اقبح الذنوب
والفحش الاعمال ثم يذكره بالمدح العظيم والثناء البالغ عقيبه فان ذلك يستنكر جدا فكذا ههنا الثالث ان الانبياء صلوات الله عليهم متى صدرت منهم زلة او هفوة
استعظموا ذلك واتبعوها باظهار الندامة والتوبة والطاعة والتواضع ولو كان يوسف اقدم ههنا على هذه الكبيرة المنكرة لكان من المحال ان لا يتبعها بالتوبة
والاستغفار ولو اتى بالتوبة لحكى الله تعالى عنه اتيانه بها كما في سائر المواضع وحيث لم يوجد شيء من ذلك علمنا انه ما صدر عنه في هذه الواقعة ذنب ولا معصية الرابع ان كل
من كان له تعلق بتلك الواقعة فقد شهد ببراءة يوسف عن المعصية واذا كان الامر كذلك لم يبق للمسلم توقف واعلم ان الذين لهم تعلق بهذه الواقعة يوسف وتلك
المراة وزوجها والنسوة والشهود ورب العالمين شهد ببراءته عن الذنب وابليس ايضا اقر ببراءته عن المعصية واذا كان كذلك فحينئذ لم يبق للمسلم توقف في
هذا الباب اما بيان ان يوسف عليه السلام ادعى البراءة عن الذنب فهو قوله عليه السلام هي راودتني عن نفسي وقوله عليه السلام رب السجن احب الي مما يدعونني
اليه واما بيان ان المراة اعترفت بذلك فلانها قالت للنسوة ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وايضا قالت الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن
الصادقين واما بيان ان زوج المراة اقر بذلك فهو قوله انه من كيدكن ان كيدكن عظيم يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك واما الشهود فقوله تعالى
وشهد شاهد من اهلها ان كان قميصه قد من دبر الاية واما شهادة الله تعالى بذلك فقوله كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين
فقد شهد الله في هذه الاية على طهارته اربع مرات اولها قوله لنصرف عنه السوء والفحشاء واللام للتاكيد والمبالغة والثاني قوله والفحشاء اي كذلك
لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قوله انه من عبادنا مع انه تعالى قال وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا
سلاما والرابع قوله المخلصين وفيه قراءتان تارة باسم الفاعل واخرى باسم المفعول فوروده باسم الفاعل دل على كونه اتيا بالطاعات والقربات مع
صفة الاخلاص ووروده باسم المفعول يدل على ان الله تعالى استخلصه لنفسه واصطفاه لحضرته وعلى كلا الوجهين فانه من ادل الالفاظ على
كونه منزها عما اضافوه اليه واما بيان ان ابليس اقر بطهارته فلانه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاقر بانه لا يمكنه اغواء
المخلصين ويوسف من المخلصين لقوله تعالى انه من عبادنا المخلصين فكان هذا اقرارا من ابليس بانه ما اغواه وما اضله عن طريق الهدى وعند
هذا نقول هؤلاء الجهال الذين نسبوا الى يوسف عليه السلام هذه الفضيحة ان كانوا من اتباع دين الله فليقبلوا شهادة الله على طهارته وان كانوا
من اتباع ابليس وجنوده فليقبلوا شهادة ابليس على طهارته ولعلهم يقولون كنا في اول الامر تلامذة ابليس الى ان تخرجنا عليه فزدنا عليه في
السفاهة كما قال الخوارزمي: وكنت فتى من جند ابليس فارتقى ... بي الامر حتى صار ابليس من جندي ... فلو مات قبلي كنت احسن بعده ... طرائق
فسق ليس يحسنها بعدي ... فثبت بهذه الدلائل ان يوسف صلوات الله عليه بريء عما يقوله هؤلاء الجهال واذا عرفت هذا فنقول الكلام على
ظاهر هذه الاية يقع في مقامين المقام الاول ان نقول لا نسلم ان يوسف عليه السلام هم بها والدليل عليه انه تعالى قال وهم بها لولا ان راى
برهان ربه وجواب لولا ههنا مقدم وهو كما يقال قد كنت من الهالكين لولا ان فلانا خلصك وطعن الزجاج في الجواب من وجهين الاول ان تقديم
جواب لولا شاذ وغير موجود في الكلام الفصيح والثاني ان لولا يجاب باللام فلو كان الامر كما ذكرتم لقال ولقد همت به ولهم بها لولا ان راى برهان
ربه وذكر غير الزجاج سؤالا ثالثا وهو انه لو لم يوجد الهم لما بقي لقوله لولا ان راى برهان ربه فائدة واعلم ان ما ذكره الزجاج بعيد لانا نسلم ان تاخير
جواب لولا حسن جائز الا ان جوازه لا يمنع من جواز تقديم هذا الجواب وكيف ونقل عن سيبويه انه قال انهم يقدمون الاهم فالاهم والذي هم بشانه اعنى
فكان الامر في جواز التقديم والتاخير مربوطا بشدة الاهتمام واما تعيين بعض الالفاظ بالمنع فذلك مما لا يليق بالحكمة وايضا ذكر جواب لولا
باللام جائز اما هذا لا يدل على ان ذكره بغير اللام لا يجوز ثم انا نذكر اية اخرى تدل على فساد قول الزجاج في هذين السؤالين وهي قوله تعالى
ان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين واما السؤال الثالث وهو انه لو لم يوجد الهم لم يبق لقوله تعالى لولا
ان راى برهان ربه فائدة فنقول بل فيه اعظم الفوائد وهو بيان ان ترك الهم بها ما كان لعدم رغبته في النساء وعدم قدرته عليهن بل
لاجل ان دلائل دين الله منعته عن ذلك العمل ثم نقول الذي يدل على ان جواب لولا ما ذكرناه ان لولا تستدعي جوابا وهذا المذكور يصلح جوابا له
فوجب الحكم بكونه جوابا له لا يقال انه يضمر له جوابا وترك الجواب كثير في القران فنقول لا نزاع انه كثير في القران الا ان الاصل ان لا يكون محذوفا وايضا

فالجواب انما

فالجواب انما يحسن تركه وحذفه اذا حصل في الملفوظ ما يدل عليه وههنا بتقدير ان يكون الجواب محذوفا فليس في اللفظ
ما يدل على تعيين ذلك الجواب فان ههنا انواعا من الاضمارات يحسن اضمار كل واحد منها وليس اضمار بعضها اولى من اضمار الباقي فظهر الفرق
والله اعلم المقام الثاني في الكلام على هذه الاية ان نقول سلمنا ان الهم قد حصل الا انا نقول ان قوله وهم بها لا يمكن حمله على ظاهره لان
تعليق الهم بذات المراة محال لان الهم من جنس القصد والقصد لا يتعلق بالذوات الباقية فثبت انه لا بد من اضمار فعل مخصوص يجعل متعلق ذلك الهم
وذلك الفعل غير مذكور فهم زعموا ان ذلك المضمر هو ايقاع الفاحشة بها ونحن نضمر شيئا اخر يغاير ما ذكروه وبيانه من وجوه الاول المراد انه
عليه السلام هم بدفعها عن نفسه ومنعها من ذلك القبيح لان الهم هو القصد فوجب ان يحمل في حق كل احد على القصد الذي يليق به فاللائق بالمراة العاشقة
تحصيل اللذة والتنعم والتمتع واللائق بالرسول المبعوث الى الخلق القصد الى زجر العاصي عن معصيته والى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يقال
هممت بفلان اي بضربه ودفعه فان قالوا فعلى هذا التقدير لا يبقى لقوله لولا ان راى برهان ربه فائدة قلنا بل فيه اعظم الفوائد
وبيانه من وجهين الاول انه تعالى اعلم يوسف انه لو هم بدفعها لقتلته او لكانت تامر الحاضرين بقتله فاعلمه تعالى ان الامتناع من ضربها اولى
صونا للنفس عن الهلاك والثاني انه عليه السلام لو اشتغل بدفعها عن نفسه فربما تعلقت به فكان يتمزق ثوبه من قدام وكان في علم الله ان الشاهد يشهد
بان الثوب لو تمزق من قدام لكان يوسف هو الخائن ولو كان ثوبه متمزقا من خلف لكانت المراة هي الخائنة فالله تعالى اعلمه هذا المعنى
فلا جرم لم يشتغل بدفعها عن نفسه بل ولى هاربا عنها حتى صارت شهادة الشاهد حجة له على براءته عن المعصية الوجه الثاني في الجواب
ان يفسر الهم بالشهوة وهذا مستعمل في اللغة الشائعة يقول القائل فيما لا يشتهيه ما يهمني هذا وفيما يشتهيه هذا اهم الاشياء الي فسمى الله تعالى
شهوة يوسف عليه السلام هما فمعنى الاية ولقد اشتهته واشتهاها لولا ان راى برهان ربه لدخل ذلك العمل في الوجود الثالث ان يفسر الهم بحديث النفس
وذلك لان المراة الفائقة في الحسن والجمال اذا تزينت وتهيأت للرجل الشاب القوي فلا بد ان يقع هناك بين الشهوة والحكمة وبين النفس والعقل
مجاذبات ومنازعات فتارة تقوى داعية الطبيعة والشهوة وتارة تقوى داعية العقل والحكمة فالهم عبارة عن جواذب الطبيعة ورؤية
البرهان عبارة عن جواذب العبودية ومثاله ان الرجل الصالح الصائم في الصيف الصائف اذا راى الجلاب المبرد بالثلج فان طبيعته تحمله
على شربه الا ان دينه وهداه يمنعه منه فهذا لا يدل على حصول الذنب بل كلما كانت هذه الحالة اشد كانت القوة في القيام بلوازم
العبودية اكمل فقد ظهر بحمد الله صحة القول الذي ذهبنا اليه ولم يبق في يد الواحدي الا مجرد التصلف وتعديد اقوال المفسرين
ولو كان قد ذكر في تقرير ذلك القول شبهة لاجبنا عنها الا انه ما زاد على الرواية عن بعض المفسرين واعلم ان بعض الحشوية روى عن
النبي صلى الله عليه واله انه قال ما كذب ابراهيم الا ثلاث كذبات قلت الاولى ان لا نقبل مثل هذه الاخبار فقال على طريق الاستنكار
فان لم نقبله لزمنا تكذيب الرواة فقلت له يا مسكين ان قبلناه لزمنا الحكم بتكذيب ابراهيم عليه السلام وان رددناه لزمنا الحكم بتكذيب
الرواة ولا شك ان صون ابراهيم عن الكذب اولى من صون طائفة من المجاهيل عن الكذب اذا عرفت هذا الاصل فنقول للواحدي ومن
الذي يضمن لنا ان الذين نقلوا هذا القول عن هؤلاء المفسرين كانوا صادقين ام كاذبين **المسئلة الثانية** في ان المراد بذلك البرهان
ما هو اما المحققون المثبتون للعصمة فقد فسروا رؤية البرهان بوجوه الاول انه حجة الله في تحريم الزنا والعلم بما على الزاني من العقاب
والثاني ان الله تعالى طهر نفوس الانبياء عن الاخلاق الذميمة بل نقول انه تعالى طهر نفوس المتصلين بهم عنها كما قال انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فالمراد برؤية البرهان هو حصول تلك الاخلاق وتذكير الاحوال الرادعة لهم عن الاقدام على
المنكرات والثالث انه راى مكتوبا في سقف البيت ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا والرابع انه النبوة المانعة عن
ارتكاب الفواحش والدليل عليه ان الانبياء بعثوا لمنع الخلق عن القبائح والفضائح فلو انهم منعوا الناس عنها ثم اقدموا على انواعها
والفحش اقسامها لدخلوا تحت قوله يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وايضا ان
الله تعالى عير اليهود بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وما يكون عيبا في حق اليهود كيف ينسب الى الرسول المؤيد بالمعجزات
واما الذين نسبوا المعصية الى يوسف عليه السلام فقد ذكروا في تفسير ذلك البرهان امورا الاول قالوا ان المراة قامت الى صنم لها مكلل بالدر
والياقوت في زاوية البيت فسترته بثوب فقال يوسف لم فعلت قالت استحيي من الهي هذا ان يراني على المعصية فقال يوسف اتستحيين من صنم لا يعقل
ولا يسمع ولا استحيي من الهي القائم على كل نفس بما كسبت فوالله لا افعل ذلك ابدا قالوا فهذا هو البرهان الثاني نقلوا عن ابن عباس انه
مثل له يعقوب عاضا على اصابعه اتعمل عمل الفجار وانت مكتوب في زمرة الانبياء فاستحيى منه قالوا وهو قول عكرمة ومجاهد والحسن
وسعيد بن جبير وقتادة والضحاك ومقاتل وابن سيرين قال سعيد بن جبير تمثل له يعقوب فضرب في صدره فخرجت شهوته من انامله
والثالث قالوا سمع في الهواء قائلا يقول يا ابن يعقوب لا تكن كالطير يكون له ريش فاذا زنى ذهب ريشه والرابع نقل عن ابن عباس ان

يوسف لم ينزجر برؤية صورة أبيه يعقوب حتى ركضه جبريل عليه السلام فلم يبق فيه شيء من الشهوة إلا خرج ولما نقل الواحدي هذه الروايات
لا فائدة ثم تصلف وقال هذا الذي ذكرناه قول أئمة التفسير الذين أخذوا التأويل عمن شاهد التنزيل فيقال له إنك لا تأتينا البتة إلا بهذه
التصلفات التي لا فائدة فيها فأين هذا من الحجة والدليل وأيضا فإن ترادف الدلائل على الشيء الواحد جائز وإنه عليه السلام كان ممتنعا عن الزنا بحسب
الدلائل الأصلية فلما انضاف إليها هذه الزواجر قوي الانزجار وكمل الاحتراز والعجب أنهم نقلوا أن جروا دخل حجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فبقي هناك بغير علمه قالوا فامتنع جبريل عليه السلام من الدخول عليه أربعين يوما وههنا زعموا أن يوسف حال اشتغاله بالفاحشة ذهب إليه والعجب أيضا
أنهم زعموا أنه لم يمتنع من ذلك العمل بسبب حضور جبريل ولو أن أفسق الناس وأكفرهم كان مشتغلا بفاحشة فإذا دخل عليه رجل على زي الصالحين
استحيى منه وفر وترك ذلك العمل وههنا أن يعقوب عض على أنامله فلم يلتفت ثم إن جبريل على جلالة قدره دخل عليه فلم يمتنع أيضا عن ذلك
القبيح بسبب حضوره حتى احتاج جبريل إلى أن ركضه على ظهره فنسأل الله أن يصوننا عن الغي في الدين والخذلان في طلب اليقين فهذا هو الكلام
الملخص في هذه المسألة. المسألة الثالثة في الفرق بين السوء والفحشاء وفيه وجوه الأول السوء جناية اليد والفحشاء هو الزنا الثاني
السوء مقدمات الفاحشة من القبلة والنظر بالشهوة والفحشاء هو الزنا إنه من عبادنا المخلصين أي الذين أخلصوا دينهم ومن فتح اللام أراد
الذين أخلصهم الله من الأسواء ويحتمل أن يكون المراد من ذرية إبراهيم الذين قال فيهم إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار. المسألة الرابعة قرأ
ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو المخلصين بكسر اللام في جميع القرآن والباقون بفتح اللام. قوله تعالى واستبقا الباب وقدت قميصه من دبر
وألفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءا إلا أن يسجن أو عذاب أليم قال هي راودتني عن نفسي وشهد
شاهد من أهلها إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين
فلما رأى قميصه قد من دبر قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك إنك كنت من
الخاطئين. اعلم أنه تعالى لما حكى عنها أنها همت به بكيفية طلبها وهربه فقال واستبقا الباب والمراد أنه هرب منها وحاول الخروج
من الباب وعدت المرأة من خلفه لتجذبه إلى نفسها والاستباق طلب السبق إلى الشيء ومعناه تبادرا إلى الباب كقوله واحد منهما يجتهد أعلم أن
يوسف عليه السلام سبقها إلى الباب وأراد الخروج والمرأة تعدو خلفه فلم تصل إلا إلى دبر القميص فقدته أي قطعته طولا وفي ذلك الوقت
حضر زوجها وهو المراد من قوله وألفيا سيدها لدى الباب أي صادفا بعلها تقول المرأة لبعلها سيدي وإنما لم يقل سيدهما لأن يوسف
مملوكا لذلك الرجل في الحقيقة فعند ذلك خافت المرأة من التهمة فبادرت إلى أن رمت يوسف بالفعل القبيح وقالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءا
إلا أن يسجن أو عذاب أليم والمعنى ظاهر وفي الآية لطائف فأحدها أن ما يحتمل أن تكون نافية أي ليس جزاؤه إلا السجن ويجوز أن تكون استفهامية
أي شيء جزاؤه إلا السجن كما تقول من في الدار إلا زيد وثانيها أن حبها الشديد ليوسف حملها على رعاية دقيقتين في هذا الموضع وذلك لأنها بدأت
بذكر السجن وأخرت ذكر العذاب لأن المحب لا يسعى في إيلام المحبوب وأيضا أنها لم تذكر أن يوسف يجب أن يعامل بأحد هذين الأمرين بل ذكرت
ذكرا كليا صونا للمحبوب عن الذكر بالشر والألم وأيضا قالت إلا أن يسجن والمراد أن يسجن يوما أو أقل على سبيل التخفيف فأما الحبس الدائم فإنه لا يعبر عنه بهذه
العبارة بل يقال يجب أن يجعل من المسجونين ألا ترى أن فرعون قال هكذا في حق موسى لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين وثالثها أنها لما
شاهدت من يوسف أنه استعصم منها مع أنه كان في عنفوان العمر وكمال القوة ونهاية الشهوة عظم اعتقادها في طهارته ونزاهته فاستحيت أن تقول إن يوسف قصدني
بالسوء وما وجدت من نفسها أن ترميه بهذا الكذب على سبيل التصريح بل اكتفت بهذا التعريض فانظر إلى تلك المرأة ما وجدت من نفسها أن ترميه عليه السلام
بهذا الكذب وأن هؤلاء الحشوية يرمونه بعد قريب من أربعة آلاف سنة بهذا الذنب القبيح ورابعها أن يوسف عليه السلام أراد أن يضربها ويدفعها عن نفسه وكان
ذلك بالنسبة إليها جاريا مجرى السوء فقولها ما جزاء من أراد بأهلك سوءا جار مجرى التعريض فلعلها تشغلها بأن قصد
دفعها ومنعها وفي ظاهر الأمر كانت توهم أنه قصدني بما لا ينبغي واعلم أن المرأة لما ذكرت هذا الكلام ولطخت عرض يوسف عليه السلام احتاج
إلى إزالة هذه التهمة فقال هي راودتني عن نفسي وإن يوسف عليه السلام ما هتك سترها في أول الأمر إلا أنه لما خاف على النفس وعلى العرض أظهر الأمر
واعلم أن العلامات الكثيرة كانت دالة على أن يوسف عليه السلام هو الصادق فالأول أن يوسف في ظاهر الأمر كان عبدا لهم والعبد لا يمكنه
أن يتسلط على مولاته إلى هذا الحد والثاني أنهم شاهدوا أن يوسف عليه السلام كان يعدو عدوا شديدا ليخرج والرجل الطالب للمرأة لا يخرج من
الدار على هذا الوجه والثالث أنهم رأوا المرأة زينت نفسها على أكمل الوجوه وأما يوسف فما كان عليه أثر من آثار التزين فكان إلحاق هذه
الفتنة بالمرأة أولى والرابع أنهم كانوا قد شاهدوا أحوال يوسف في المدة الطويلة فما رأوا عليه حالة تناسب إقدامه على مثل هذا الفعل
وذلك أيضا مما يقوي الظن والخامس أن المرأة ما نسبته إلى الفاحشة على سبيل التصريح بل ذكرت كلاما مجملا مبهما وأما يوسف فإنه صرح بالأمر
ولولا أنه كان متهما لما أقدم على التصريح فإن الخائن خائف والسادس قيل إن زوج المرأة كان عاجزا وآثار طلب الشهوة في المرأة كانت متكاملة

فإلحاق هذه الفتنة بالمرأة أولى فلما حصلت هذه الأمارات الكثيرة الدالة على أن مثل هذه الفتنة كان من المرأة استحيى الزوج وتوقف وسكت
لعلمه بأن يوسف صادق والمرأة كاذبة ثم إنه تعالى أظهر ليوسف دليلا آخر يقوي تلك الدلائل المذكورة ويدل على أنه بريء من الذنب وأن
المرأة هي المذنبة وهو قوله وشهد شاهد من أهلها وفي هذا الشاهد ثلاثة أقوال القول الأول أنه كان لها ابن عم وكان رجلا حكيما واتفق
في ذلك الوقت أنه كان مع الملك يريد أن يدخل عليها فقال قد سمعنا الجلبة من وراء الباب وشق القميص إلا أنا لا ندري أيكما قدام صاحبه
فإن شق القميص من قدامه فأنت صادقة والرجل كاذب وإن كان من خلفه فالرجل صادق وأنت كاذبة فلما نظروا إلى القميص ورأوا الشق من خلفه
قال ابن عمها إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم أي من عملكن ثم قال يوسف أعرض عن هذا واكتمه وقال لها استغفري لذنبك وهذا قول طائفة
من المفسرين والقول الثاني وهو أيضا منقول عن ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك أن ذلك الشاهد كان صبيا أنطقه الله في المهد قال ابن
عباس تكلم في المهد أربعة صغار شاهد يوسف وابن ماشطة بنت فرعون وعيسى ابن مريم وصاحب جريج الراهب قال الجبائي والقول الأول
أرجح لوجوه الأول أنه تعالى لو أنطق الطفل بهذا الكلام لكان مجرد قوله إنها كاذبة كافيا وبرهانا قاطعا لأنه من المعجزات والاستدلال بتمزيق
القميص من قبل ومن دبر دليل ظني ضعيف والعدول عن الحجة القاطعة حال حضورها وحصولها إلى الدلالة الظنية لا يجوز الثاني أنه تعالى قال
وشهد شاهد من أهلها وإنما قال من أهلها ليكون أولى بالقبول في حق المرأة لأن الظاهر من حال من يكون من أقرباء المرأة ومن أهلها
أن لا يقصدها بالسوء والإضرار فالمقصود بذكر كون ذلك الرجل من أهلها تقوية قول ذلك الرجل وهذا الترجيح إنما يصار إليه عند
الدلائل الظنية ولو كان هذا القول صادرا عن الصبي الذي في المهد لكان قوله حجة قاطعة ولا يتفاوت الحال بين أن يكون من أهلها وبين
أن لا يكون منهم فحينئذ لا يبقى لهذا القيد أثر والثالث أن لفظ الشاهد لا يقع في العرف إلا على من تقدمت معرفته بالواقعة وإحاطته
بها القول الثالث أن ذلك الشاهد هو القميص قال مجاهد الشاهد قميصه مشقوقا من دبر وهذا في غاية الضعف لأن القميص لا يوصف
بهذا ولا ينسب إلى الأهل واعلم أن القول الأول أيضا عليه إشكال وذلك لأن العلامة المذكورة لا تدل قطعا على براءة يوسف عن
المعصية لأن من المحتمل أن الرجل قصد المرأة لطلب الزنا فالمرأة غضبت عليه فهرب الرجل فعدت المرأة خلف الرجل لتجذبه لتضربه
ضربا وجيعا فعلى هذا الوجه يكون القميص متخرقا من دبر مع أن المرأة بريئة من الذنب والرجل يكون مذنبا جاريا مجرى التقويات
والمرجحات ثم إنه تعالى أخبر وقال فلما رأى قميصه قد من دبر وجوابه أنا بينا أن علامات كذب المرأة كانت كثيرة بالغة مبلغ اليقين
فضموا إليها هذه العلامة الأخرى لا لأجل أن يعولوا في الحكم عليها بل لأجل أن يكون جاريا مجرى المقويات والمرجحات ثم إنه تعالى
أخبر وقال فلما رأى قميصه وذلك يحتمل السيد الذي هو زوجها ويحتمل الشاهد فلهذا اختلفوا فيه قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم
أي إن قولك ما جزاء من أراد بأهلك سوءا من كيدكن فإن قيل إنه تعالى قال خلق الإنسان ضعيفا فكيف وصف كيد المرأة بالعظم
وأيضا فكيد الرجال قد يزيد على كيد النساء والجواب عن الأول أن خلقة الإنسان بالنسبة إلى خلقة الملائكة والسموات والكواكب خلقة ضعيفة
وكيد النسوان بالنسبة إلى كيد البشر عظيم ولا منافاة بين القولين وأيضا فالنساء لهن في هذا الباب من المكر والحيل ما لا يكون للرجال ولأن
كيدهن في هذا الباب يورث من العار ما لا يورثه كيد الرجال واعلم أنه لما ظهر للقوم براءة يوسف عن ذلك الفعل المنكر حكى تعالى أنه
قال يوسف أعرض عن هذا قيل إن هذا من قول العزيز وقيل إنه من قول الشاهد ومعناه أعرض عن ذكر هذه الواقعة حتى لا ينتشر خبرها
ولا يحصل العظم بسببها وكما أمر بكتمان هذه الواقعة أمر المرأة بالاستغفار وقال استغفري لذنبك وظاهر ذلك طلب المغفرة من الله لأن
أولئك الأقوام ويحتمل أن يكون المراد من الزوج ويكون معنى المغفرة العفو والصفح وعلى هذا التقدير فالأقرب أن قائل هذا القول هو
الشاهد ويحتمل أن يكون المراد الاستغفار من الله لأن أولئك الأقوام كانوا يثبتون الصانع إلا أنهم مع ذلك كانوا يعبدون الأوثان
بدليل أن يوسف عليه السلام قال أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار وعلى هذا التقدير فيجوز أن يكون القائل هو الزوج وقوله
إنك كنت من الخاطئين نسبة لها إلى أنها كانت كثيرة الخطأ فيما تقدم وهذا أحد ما يدل على أن الزوج عرف من أول الأمر أن الذنب للمرأة لا
ليوسف لأنه كان يعرف منها إقدامها على ما لا ينبغي وقال أبو بكر الأصم إن ذلك الزوج كان قليل الغيرة فاكتفى منها بالاستغفار قال
صاحب الكشاف وإنما قال من الخاطئين بلفظ التذكير تغليبا للذكور على الإناث ويحتمل أن يكون المراد إنك من نسل الخاطئين فمن ذلك
النسل سرى هذا العرق الخبيث فيك والله أعلم. قوله تعالى وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد
شغفها حبا إنا لنراها في ضلال مبين فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن وأعتدت لهن متكأ وآتت كل واحدة منهن سكينا وقالت
اخرج عليهن فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم في الآية مسائل المسألة الأولى في
لم لا يقل وقالت نسوة لوجهين الأول أن النسوة اسم مفرد لجمع المؤنث وتأنيثه غير حقيقي فلذلك لم يلحق فعله تاء التأنيث الثاني قال

تقدم الفعل يدعو الى اسقاط علامة التأنيث على قياس علامة التثنية والجمع **المسألة الثالثة** قال الكلبي هن اربع نسوة امرأة ساقي العزيز وامرأة خبازه وامرأة صاحب دوابه وامرأة صاحب سجنه وزاد مقاتل وامرأة الحاجب والاشبه ان تلك الواقعة شاعت في البلد واشتهرت وتحدث بها النساء وامرأة العزيز هي هذه المرأة المعلومة تراود فتاها الفتى الحدث الشاب والفتاة الجارية الشابة قد شغفها حبا وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان الشغاف فيه وجوه الاول ان الشغاف جلدة محيطة بالقلب يقال لها غلاف القلب يقال شغفت فلانا اذا اصبت شغافه كما تقول كبدته اذا اصبت كبده فقوله شغفها حبا اي دخل الحب الجلد حتى اصاب القلب والثاني ان حبه احاط بقلبها مثل احاطة الشغاف بالقلب ومعنى احاطة ذلك الحب بقلبها هو ان اشتغالها بحبه صار حجابا بينها وبين كل ما سوى هذه المحبة فلا يعقل سواه ولا يخطر ببالها غيره والثالث قال الزجاج الشغاف حبة القلب وسويداء القلب والمعنى انه وصل حبه الى سويداء قلبها وبالجملة فهذا كناية عن الحب الشديد والعشق العظيم **المسألة الثانية** قرأ جماعة من الصحابة والتابعين شعفها بالعين قال ابن السكيت يقال شعفه الهوى اذا بلغ الحد الاحتراق وشعف الهناء البعير اذا بلغ منه الالم الى حد الاحتراق وكشف ابو عبيدة عن هذا المعنى فقال الشعف بالعين احراق الحب القلب مع لذة يجدها كما ان البعير اذا هنئ بالقطران يبلغ منه الالم ثم يستروح اليه وقال ابن الانباري الشعف رؤوس الجبال ومعنى شعف فلان اذا ارتفع حبه الى اعلى المواضع من قلبه **المسألة الثالثة** قوله حبا نصب على التمييز ثم قال انا لنراها في ضلال مبين اي ضلال عن طريق الرشد بسبب حبها اياه كقوله ان ابانا لفي ضلال مبين ثم قال تعالى فلما سمعت بمكرهن ارسلت اليهن واعتدت لهن متكأ الاية وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** المراد من قوله سمعت بمكرهن انها سمعت قولهن وانما سمي قولهن مكرا لوجوه الاول ان النسوة انما ذكرن ذلك الكلام استدعاء لرؤية يوسف والنظر الى وجهه لانهن عرفن انهن اذا قلن ذلك عرضت يوسف عليهن ليتمهد عذرها عندهن الثاني ان امرأة العزيز اسرت اليهن حبها ليوسف وطلبت منهن كتمان هذا السر فلما اظهرن السر كان ذلك غدرا ومكرا والثالث انهن وقعن في غيبتها والغيبة انما تذكر على سبيل الخفية فاشبهت المكر **المسألة الثانية** انها لما سمعت انهن يلمنها على تلك المحبة المفرطة ارادت ابداء عذرها فاتخذت مأدبة ودعت جماعة من اكابرهن واعتدت لهن متكأ وفي تفسيره وجوه الاول المتكأ النمرق الذي يتكأ عليه الثاني المتكأ هو الطعام قال القتيبي والاصل فيه ان من دعوته ليطعم عندك فقد اعددت له وسادة فسمي الطعام متكأ على الاستعارة الثالث متكأ اترجا وهذا قول وهب وانكر ابو عبيدة ذلك ولكنه محمول على انها وضعت عندهن انواع الفواكه في ذلك المجلس والرابع متكأ طعاما يحتاج الى ان يقطع بالسكين لان الطعام متى كان كذلك احتاج الانسان الى ان يتكئ عليه عند القطع ثم نقول حاصل الكلام انها دعت اولئك النسوة واعتدت لكل واحدة منهن مجلسا معينا واتت كل واحدة منهن سكينا اما لاجل اكل الفواكه او لاجل اكل اللحم ثم انها امرت يوسف بان يخرج اليهن ويعبر عليهن وانه عليه السلام ما قدر على مخالفتها خوفا منها فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن وههنا مسائل **المسألة الاولى** في قوله اكبرنه قولان الاول اعظمنه والثاني اكبرن بمعنى حضن قال الازهري والهاء للسكت يقال اكبرت المرأة اذا حاضت وحقيقته دخلت في الكبر لانها بالحيض تخرج من حد الصغر الى حد الكبر وفيه وجه اخر وهو ان المرأة اذا خافت وفزعت فربما اسقطت ولدها وحاضت فان صح ان الاكبار بالحيض فالسبب فيه ما ذكرناه وقوله وقطعن ايديهن كناية عن دهشتهن وحيرتهن والسبب في حسن هذه الكناية انها لما دهشت كانت تظن انها تقطع الفاكهة وكانت تقطع يد نفسها او يقال انها لما دهشت صارت بحيث لا تميز نصاب السكين من حديدها فكانت تأخذ الجانب الحاد من ذلك السكين بكفها فكانت تحصل الجراحة في كفها **المسألة الثانية** اتفق الاكثرون على ان انهن انما اكبرنه بحسب الجمال الفائق والحسن الكامل قيل كان فضل يوسف على الناس في الحسن كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وعن النبي صلى الله عليه وآله مررت بيوسف الليلة التي عرج بي الى السماء فقلت لجبريل من هذا فقال يوسف فقيل يا رسول الله كيف رأيته قال كالقمر ليلة البدر وقيل كان يوسف اذا سار في ازقة مصر يرى تلألؤ وجهه في الجدران كما يرى نور الشمس من الماء عليها وقيل كان يشبه ادم عليه السلام يوم خلقه الله وهذا القول اتفقوا عليه وعندي انه يحتمل وجها اخر وهو انهن انما اكبرنه لانهن رأين عليه نور النبوة وسيما الرسالة وآثار الخضوع والاخبات وشاهدن فيه مهابة الهيبة وسيما الملكية وهي عدم الالتفات الى المطعوم والمنكوح وعدم الاعتداد بهن وكان ذلك الجمال العظيم على تلك الهيبة فتعجبن من تلك الحالة فلا جرم اكبرنه وعظمنه ووقع الرعب والمهابة منه في قلوبهن وعندي ان حمل الاية على هذا الوجه اولى فان قيل فاذا كان الامر كذلك فكيف يطابق على هذا التأويل قولها فذلكن الذي لمتنني فيه فكيف تصير هذه الحالة عذرا لها في قوة العشق وافراط المحبة قلنا قد تقرر ان الممنوع متبوع فكأنها قالت لهن مع هذا الخلق العجيب هذه السيرة الملكية الطاهرة المطهرة فحسنه يوجب الحب الشديد وسيرته الملكية توجب اليأس عن الوصول اليه فلهذا السبب وقعت في المحنة والحيرة والارق والقلق وهذا الوجه في تأويل الاية احسن **المسألة الثالثة** قال ابو عمرو وحاشا باثبات الالف بعد الشين وهي رواية الاصمعي عن نافع وهو الاصل لانه من المحاشاة وهي التنحية والتبعيد والباقون بحذف الالف للتخفيف وكثرة دورها على الالسن واتباعا للمصحف وحاشا كلمة تفيد معنى التنزيه والمعنى ههنا تنزيه الله عن العجز حيث قدر

خلق حصل فيها واما قوله حاشا لله ما علمنا عليه من سوء فللتعجب من قدرته على خلق عفيف مثله **المسألة الرابعة** قوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فيه وجهان الاول وهو المشهور ان المقصود منه اثبات الحسن العظيم له قالوا لانه تعالى ركز في الطباع ان لا حي احسن من الملك كما ركز فيها ان لا حي اقبح من الشيطان ولذلك انه تعالى قال في صفة جهنم طلعها كأنه رؤوس الشياطين وذلك لما ذكرنا انه تقرر في الطباع ان اقبح الاشياء هو الشيطان فكذلك ههنا قد تقرر في الطباع ان احسن الاحياء هو الملك فلما ارادت النسوة المبالغة في وصف يوسف بالحسن لا جرم شبهته بالملك والوجه الثاني وهو الاقرب عندي ان المشهور عند الجمهور ان الملائكة مطهرون عن بواعث الشهوة وحوادث الغضب ونوازع الوهم والخيال فطعامهم توحيد الله وشرابهم الثناء على الله ثم ان النسوان لما رأين يوسف عليه السلام لم يلتفت اليهن ورأين عليه هيبة النبوة وهيبة الرسالة وسيما الطهارة قلن انا ما رأينا فيه اثرا من الشهوة ولا البشرية ولا صفة من الانسانية فهذا قد تطهر عن جميع الصفات المغروزة في البشر فهو ترقى عن حد الانسانية ودخل في الملكية فان قالوا المراد ما ذكرتم فكيف تمهد عذر تلك المرأة عند النسوة قلنا الجواب قد سبق **المسألة الخامسة** القائلون بان الملك افضل من البشر احتجوا بهذه الاية فقالوا لا شك انهن انما ذكرن هذا الكلام في معرض تعظيم يوسف فوجب ان يكون اخراجه من البشرية وادخاله في الملكية سببا لتعظيم شأنه واعلاء مرتبته وانما الامر يكون كذلك لو كان الملك اعلى حالا من البشر ثم نقول لا يخلو اما ان يكون المقصود بيان كمال حاله في الحسن الذي هو الخلق الظاهر او كمال حاله في الحسن الذي هو الخلق الباطن والاول باطل لوجهين الاول انهن وصفنه بكونه كريما وانما يكون كريما بسبب الاخلاق الباطنة لا بسبب الخلقة والثاني انا نعلم بالضرورة ان وجه الانسان لا يشبه وجوه الملائكة البتة اما كونه بعيدا عن الشهوة والغضب معرضا عن اللذات الجسمانية متوجها الى عبودية الله تعالى مستغرق القلب والروح فيه فهو امر مشترك بين الانسان الكامل وبين الملائكة واذا ثبت هذا فنقول تشبيه الانسان بالملك في الامر الذي حصلت المشابهة فيه على سبيل الحقيقة اولى من تشبيهه بالملك فيما لم يحصل المشابهة فيه البتة فثبت ان تشبيه يوسف بالملك في هذه الاية انما وقع في الخلق الباطن لا في الصورة الظاهرة وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب ان يكون الملك اعلى حالا من الانسان في هذه الفضائل فثبت ان الملك افضل من البشر والله اعلم **المسألة السادسة** لغة اهل الحجاز اعمال ما عمل ليس وبها ورد قوله ما هذا بشرا ومنها قوله ما هن امهاتهم ومن قرأ على لغة بني تميم قرأ ما هذا بشر وهي قراءة ابن مسعود وقرئ ما هذا بشرى اي ما هو بعبد مملوك لئيم ان هذا الا ملك كريم تقول هذا بشرى اي حاصل بشرى بمعنى هذا مشترى وتقول هذا لك بشرى ام بكرى والقراءة المعتبرة هي الاولى لموافقتها المصحف ولمقابلة البشر للملك **قوله تعالى قالت فذلكن الذي لمتنني فيه ولقد راودته عن نفسه فاستعصم ولئن لم يفعل ما امره ليسجنن وليكونا من الصاغرين** واعلم ان النسوة لما قلن في امرأة العزيز قد شغفها حبا انا لنراها في ضلال مبين عظم ذلك عليها فجمعتهن فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن فعند ذلك ذكرت انهن باللوم احق لانهن بنظرة واحدة لحقهن اعظم مما نالها مع انها طال مكثه عندها فان قيل لم قال فذلكن مع ان يوسف كان حاضرا والجواب عنه من وجوه الاول قال ابن الانباري اشارت بصيغة ذلك الى يوسف بعد انصرافه من المجلس والثاني وهو الذي ذكره صاحب الكشاف وهو احسن ما قيل فيه ان النسوة كن يقلن انها عشقت عبدها الكنعاني فلما رأينه ووقعن في تلك الدهشة قالت هذا الذي رأيتموه هو ذلك العبد الكنعاني الذي لمتنني فيه يعني انكن لم تصورنه حق تصوره ولو حصلت في خيالكن صورته لتركتن هذه الملامة واعلم انها لما اظهرت عذرها عند النسوة في شدة محبتها له كشفت عن حقيقة الحال فقالت ولقد راودته عن نفسه فاستعصم واعلم ان هذا تصريح بانه عليه السلام بريء عن تلك التهمة وعن السدي انه قال فاستعصم بعد حل السراويل ولا ادري ما الذي حمله على الحاق هذه الزيادة الفاسدة الباطلة بنص الكتاب ثم قالت ولئن لم يفعل ما امره ليسجنن وليكونا من الصاغرين والمراد ان يوسف ان لم يوافقها على مرادها يوقع في السجن وفي الصغار ومعلوم ان الوعيد بالصغار له تأثير عظيم في حق من كان رفيع النفس جليل القدر عظيم الخطر مثل يوسف وقوله وليكونا كان حمزة والكسائي يقفان عليه وليكونا بالالف وكذلك قوله لنسفعا بالناصية والله اعلم **قوله تعالى قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين** اعلم ان المرأة لما قالت ولئن لم يفعل ما امره ليسجنن وليكونا من الصاغرين وسائر النسوة سمعن هذا التهديد فالظاهر انهن اجتمعن على يوسف وقلن لا مصلحة لك في مخالفة امرها والا وقعت في السجن وفي الصغار فعند ذلك اجتمع في حق يوسف انواع من الوسوسة احدها ان زليخا كانت في غاية الحسن والثاني انها كانت ذات مال وثروة وكانت على عزم ان تبذل الكل ليوسف بتقدير ان يساعدها على مطلوبها والثالث ان النسوة اجتمعن عليه وكل واحدة منهن كانت ترغبه وتخوفه بطريق اخر ومكر النساء في هذا الفن شديد والرابع انه عليه السلام كان خائفا من شرها واقدامها على قتله واهلاكه فاجتمع جهات الترغيب على موافقتها وجميع جهات التخويف على مخالفتها عليه السلام فخاف

القوة الكثيرة فيه واعلم ان القوى البشرية والطاقة الانسانية لا تفي بحصول هذه العصمة القوية فعند هذا التجأ الى الله تعالى
وقال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه وقرئ السجن بالفتح على المصدر وفيه سؤالات السؤال الاول السجن في غاية المكروهية
وما دعونني اليه في غاية المطلوبية فكيف قال المسجن احب الي من اللذة والجواب ان تلك اللذة تستعقب الاما عظاما وهي الذم
في الدنيا والعقاب في الآخرة فلهذا السبب كان السجن احب اليه مما يدعونه اليه السؤال الثاني ان حبهم له معصية كما ان الزنا معصية
فكيف يجوز ان يحب معصية السجن مع انه معصية والجواب ان تقدير الكلام انه اذا كان لا بد من التزام احد الامرين اعني الزنا والسجن
فهذا اولى لانه متى وجب التزام احد الامرين كل واحد منهما شر فاخفهما اولهما بالتحمل ثم قال والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن
من الجاهلين اصب اليهن اميل اليهن يقال صبا الى اللهو يصبو صبوا اذا مال واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان الانسان لا ينصرف عن
المعصية الا اذا صرفه الله عنها قالوا لان هذه الآية تدل على انه تعالى ان لم يصرفه عن ذلك القبيح وقع فيه وتقريره ان القدرة
والداعية الى الفعل والترك ان استويا امتنع الفعل لان الفعل رجحان لاحد الطرفين ومرجوحية للطرف الآخر وحصولهما حال
استواء الطرفين جمع بين النقيضين وهو محال وان حصل الرجحان في احد الطرفين فذلك الرجحان ليس من العبد والا لذهبت الكرة
الى غير النهاية بل من الله فان صرف عبادة عن جعله مرجوحا لانه متى صار مرجوحا صار ممتنع الوقوع لان الوقوع رجحان فلو وقع
حال المرجوحية لحصل الرجحان حال حصول المرجوحية وهو يقتضي حصول الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت بهذا ان انصراف العبد من
القبيح ليس الا من الله والتوجه الى الطاعة ليس الا من الله ويمكن تقرير هذا الكلام من وجه آخر وهو انه كان قد حصل في حق يوسف
جميع الاسباب المرغبة في تلك المعصية وهو الانتفاع بالمال والجاه والتمتع بالمطعوم والمنكوح وحصل في الاعراض عنها جميع الآلام
المنفردة ومتى كان الامر كذلك فقد قويت الداعية في الفعل وضعفت الداعية في الترك فطلب من الله سبحانه ان يحدث في قلبه
الدواعي المعارضة المنافية لدواعي المعصية اذ لو لم يحصل هذا المعارض لحصل المرجح للوقوع في المعصية خاليا عما يعارضه وذلك
يوجب وقوع الفعل وهو المراد من قوله اصب اليهن واكن من الجاهلين فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن انه هو السميع العليم
ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين ودخل معه السجن فتيان قال احدهما اني اراني اعصر خمرا وقال الآخر اني اراني
احمل فوق راسي خبزا تاكل الطير منه نبئنا بتاويله انا نراك من المحسنين في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان زوج المرأة
قد ظهر له براءة يوسف عليه السلام فلا جرم لم يتعرض له واحتالت المرأة بعد ذلك بجميع الحيل حتى تحمل يوسف على موافقتها على مرادها فلم يلتفت
عليه السلام اليها فلما ايست منه احتالت في طريق آخر وقالت لزوجها ان هذا العبد العبراني فضحني في الناس يقول لهم اني راودته
عن نفسه وانا لا اقدر على اظهار عذري فاما ان تاذن لي فاخرج واعتذر واما ان تحبسه كما حبستني فعند ذلك وقع في قلب
العزيز ان الاصلح حبسه حتى اسقط عن السنة الناس ذكر هذا الحديث وحتى تقل الفضيحة فهذا هو المراد من قوله تعالى ثم بدا لهم
من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه لان البداء عبارة عن تغير الراي عما كان عليه في الاول والمراد من الآيات براءته من قد القميص
من دبر وخمش الوجه والزام الحكم اياها بقوله انه من كيدكن ان كيدكن عظيم وذكرنا انه ظهرت هناك انواع اخر من الآيات بلغت
القطع ولكن القوم سكتوا عنها سعيا في اخفاء الفضيحة المسئلة الثانية قوله بدا لهم فعل وله فاعل وفاعله في هذا الموضع قوله
ليسجننه فظاهر هذا الكلام يقتضي اسناد الفعل الى فعل آخر والنحويون اتفقوا على ان اسناد الفعل الى الفعل لا يجوز فاذا ثبت هذا
لم يحتمل عند هذا قالوا تقدير الكلام بدا لهم سجنه الا انه اقيم هذا الفعل مقام ذلك الفعل والاسم اقول الذوق يشهد بان جعل
الفعل مخبرا عنه لا يجوز وليس لاحد ان يقول الفعل خبر فجعل الخبر مخبرا عنه لا يجوز لانا نقول الاسم قد يكون خبرا كقولك زيد قائم
اسم خبر فعلمنا انه يكون الشيء خبرا لا ينافي كونه مخبرا عنه لانا نقول في هذا الباب شكوك احدها انا اذا قلنا ضرب فعل فالمخبر عنه بانه
فعل هو ضرب فالفعل صار مخبرا عنه فان قالوا المخبر هو هذه الصيغة وهذه الصيغة اسم فنقول فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون المخبر عنه
بانه فعل اسم لا فعلا وذلك كاذب وباطل بل نقول المخبر عنه بانه فعل ان كان فعلا فقد ثبت ان الفعل يصح الاخبار عنه وان كان اسما
كان معناه انا اخبرنا عن الاسم بانه فعل ومعلوم انه باطل وفي هذا الباب ابحاث عميقة ذكرناها في كتب المعقولات المسئلة الثالثة
قال اهل اللغة الحين وقت من الزمان غير محدود يقع على القصير منه والطويل قال ابن عباس يريد الى انقطاع المقالة وما شاع
في المدينة من الفاحشة ثم قيل الحين ههنا خمس سنين وقيل بل سبع سنين وقال مقاتل بن سليمان حبس يوسف اثنى عشرة سنة والصحيح ان
المقادير غير معلومة وانما المعلوم انه بقي محبوسا مدة طويلة لقوله تعالى وادكر بعد امة واما قوله تعالى ودخل معه السجن فتيان ففيه
محذوف والتقدير لما رأوا حبسه وحذف ذلك لدلالة قوله ودخل معه السجن فتيان قيل هما غلامان كانا للملك الاكبر احدهما صاحب

طعامه والآخر صاحب شرابه رفع اليه ان صاحب طعامه يريد ان يسمه وظن الآخر يساعده عليه فامر بحبسهما وفي الآية
سؤالات السؤال الاول كيف عرفا انه عليه السلام عالم بالتعبير والجواب لعله عليه السلام سالهما عن حزنهما وغمهما فذكرا انا
في المنام بهذه الرؤيا ويحتمل انهما راياه وقد اظهر معرفته بالامور ومنها تفسير الرؤيا فعنده ذكرا له ذلك السؤال الثاني كيف
عرف انهما عبدين للملك والجواب لقوله فيسقي ربه خمرا اي مولاه ولقوله اذكرني عند ربك السؤال الثالث كيف عرف ان احدهما
صاحب شراب الملك والآخر صاحب طعامه والجواب رويا كل واحد منهما يناسب حرفته لان احدهما راى انه يعصر الخمر والآخر كان يحمل
فوق راسه خبزا السؤال الرابع كيف وقعت رؤية المنام والجواب فيه قولان الاول ان يوسف عليه السلام لما دخل السجن قال لاهله اني اعبر
الاحلام فقال الفتيان هلم فلنجرب هذا العبراني فتراءيا له فسالاه من غير ان يكونا رايا شيئا قال ابن مسعود ما رايا شيئا انما كانا تحالما
ليجربا علمه والقول الثاني قال مجاهد كانا قد رايا حين ادخلا السجن رؤيا فاتيا يوسف وسالاه عنه فقال الساقي ايها العالم اني رايت
كاني في بستان فاذا باصل حبلة حسنة فيها ثلاثة اغصان عليها ثلاثة عناقيد من عنب فجنيتها وكان كاس الملك بيدي فعصرتها فيها
وسقيت الملك فشربه فذلك قوله اني اراني اعصر خمرا وقال صاحب الطعام اني رايت كان فوق راسي ثلاث سلال فيها الخبز والوان الاطعمة
واذا سباع الطير تنهش منه فذلك قوله وقال الآخر اني اراني احمل فوق راسي خبزا تاكل الطير منه السؤال الخامس كيف عرف يوسف ان المراد
من قوله اني اعصر خمرا المنام والجواب لوجوه الاول لو لم يقصد النوم كان ذكر قوله اعصر يغنيه عن ذكر قوله اراني والثاني دل
عليه قوله نبئنا بتاويله السؤال السادس كيف يعصر الخمر والجواب فيه ثلاثة اقوال احدها ان يكون المعنى اعصر عنب خمر اي العنب الذي
يكون عصيره خمرا فحذف المضاف والثاني ان العرب تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه اذا انكشف المعنى ولم يلتبس يقولون فلان يطبخ دبسا وهو
يطبخ عصيرا والثالث قال ابو صالح يسمون العنب بالخمر فوقعت هذه اللفظة الى اهل مكة فنطقوا بها قال الضحاك نزل القرآن بالسنة جميع العرب
السؤال السابع ما معنى قوله نبئنا بتاويله الجواب تاويل الشيء ما يرجع اليه وهو الذي يؤول اليه آخر ذلك الامر السؤال الثامن ما معنى قوله
انا نراك من المحسنين والجواب من وجوه الاول معناه انا نراك تؤثر الاحسان وتاتي بمكارم الاخلاق وجميل الافعال قيل انه كان يعود مرضاهم ويؤنس
حزينهم فقالوا انك من المحسنين في حق الشركاء والاصحاب وقيل انه كان شديد المواظبة على الطاعات من الصوم والصلاة فقالوا انك من المحسنين
في امر الدين ومن كان كذلك فانه يوثق بما يقوله من تعبير الاحلام الرؤيا في سائر الامور وقيل انا نراك من المحسنين في علم التعبير وذلك لانه
متى عبر لم يخطئ كما قال وعلمتني من تاويل الاحاديث السؤال التاسع ما حقيقة علم التعبير الجواب القرآن والبرهان يدلان على صحته اما القرآن
فهو هذه الآية واما البرهان فهو انه قد ثبت ان الله سبحانه خلق جوهر النفس الناطقة بحيث يمكنها الصعود الى عالم الافلاك ومطالعة اللوح
المحفوظ والمانع لها من ذلك اشتغالها بتدبير البدن ففي وقت النوم يقل هذا الشاغل فتقوى على هذه المطالعة فاذا وقعت على حالة
من الاحوال تركت آثارا مخصوصة مناسبة لذلك الادراك الروحاني الى عالم الخيال فالمعبر يستدل بتلك الآثار الخيالية على تلك الادراكات
العقلية فهذا كلام مجمل وتفصيله مذكور في العلوم العقلية والشرعية مؤكدة وقال عليه السلام الرؤيا ثلاثة رؤيا ما يحدث به الرجل نفسه ورؤيا
تحدث من الشيطان ورؤيا حق وهذا التقسيم صحيح في العلوم العقلية وقال عليه السلام رؤيا الرجل الصالح جزء من النبوة والله اعلم قوله تعالى
قال لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نباتكما بتاويله قبل ان ياتيكما ذلكما مما علمني ربي اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة
هم كافرون واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحق ويعقوب ما كان لنا ان نشرك بالله من شيء ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس
ولكن اكثر الناس لا يشكرون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المذكور في هذه الآية ليس بجواب لما سالاه عنه فلا بد ههنا من
بيان الوجه الذي لاجله عدل عن ذكر الجواب الى هذا الكلام والعلماء ذكروا فيه وجوها الاول انه لما كان جواب احد السائلين انه
يصلب ولا شك انه متى سمع ذلك عظم حزنه واشتدت نفرته عن سماع هذا الكلام فراى ان الصلاح ان يقدم قبل ذلك ما يؤثر معه بقلبه وكلامه حتى
اذا جاءهما بعد ذلك خرج جوابه عن ان يكون سببا للتهمة والعداوة والثاني لعله عليه السلام اراد ان يبين ان درجته في العلم اعلى واعظم
مما اعتقدا فيه وذلك لانهم طلبوا منه علم التعبير ولا شك ان هذا العلم مبني على الظن والتخمين فبين لهما انه لا يمكنه الاخبار عن الغيوب
على سبيل القطع واليقين مع عجز كل الخلق عنه اذا كان الامر كذلك فبان ان يكون فائقا على سائر الناس في علم التعبير اولى فكان المقصود
من ذكر تلك المقدمة تقرير كونه فائقا في علم التعبير واصلا فيه الى ما لم يصل اليه غيره والثالث قال السدي اراد لا ياتيكما طعام ترزقانه
في النوم بين بذلك ان علمه بتاويل الرؤيا ليس مقصورا على شيء دون غيره ولذلك قال نبأتكما بتاويله والرابع لعله عليه السلام لما علم انهما
اعتقدا فيه وقبلا قوله اورد عليهما ما دل على كونه رسولا من عند الله فان الاشتغال بمهمات الدنيا والخامس لعله عليه السلام علم ان ذلك
الرجل سيصلب اجتهد في ان يدخله في الاسلام حتى لا يموت على الكفر ولا يستوجب العقاب الشديد وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة

والسادس قوله لا يأتيكما طعام ترزقانه الا نبأتكما بتأويله والمعنى انه لا يأتيكما طعام الا اخبرتكما اي طعام هو واي لون هو
وكم وكيف يكون عاقبته اي اذا اكله الانسان فهو يفيد الصحة او السقم وفيه وجه آخر قيل كان الملك اذا اراد قتل انسان صنع له طعاما مسموما
فارسله اليه فقال يوسف لا يأتيكما طعام الا اخبرتكما ان فيه سما ام لا فهذا هو المراد من قوله الا نبأتكما بتأويله وحاصله راجع الى انه ادعى الاخبار
عن الغيب وهو يجري مجرى قول عيسى عليه السلام وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم فالوجوه الثلاثة الاولى لتقرير كونه فائقا في علم التعبير والوجوه
الثلاثة الاخيرة لتقرير كونه نبيا صادقا من عند الله فان قيل فكيف يجوز حمل الآية على ادعاء المعجز انه لم يتقدم ادعاء النبوة قلنا انه وان لم يذكر
ذلك لكن يعلم انه لا بد وان يقال انه كان قد ذكره وايضا في قوله ذلكما مما علمني ربي وفي قوله واتبعت ملة آبائي ما يدل على ذلك ثم قال
تعالى ذلكما مما علمني ربي اي لست اخبركما على جهة الكهانة والنجوم وانما اخبرتكما بوحي من الله وعلم حصل بتعليم الله ثم قال اني تركت ملة قوم
لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول قوله اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله يوهم انه
عليه السلام كان في هذه الملة فنقول جوابه من وجوه الاول ان الترك عبارة عن عدم التعرض للشيء وليس من شرطه ان يكون قد كان خائضا فيه والثاني وهو
الاصح ان يقال انه عليه السلام كان عبدا لهم بحسب زعمهم واعتقادهم ولعله قبل ذلك ما كان يظهر التوحيد والايمان خوفا منهم على سبيل التقية ثم
انه اظهره في هذا الوقت فكان هذا جاريا مجرى ترك ملة اولئك الكفرة بحسب الظاهر **المسئلة الثانية** تكرير لفظ هم في قوله وهم بالآخرة هم
كافرون لبيان اختصاصهم بالكفر ولعل انكارهم للمعاد كان اشد من انكارهم للمبدا فلاجل مبالغتهم في انكار المعاد كرر هذا اللفظ للتأكيد واعلم
ان قوله اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله اشارة الى علم المبدا والمعاد ومن تأمل في القرآن المجيد وتفكر في كيفية دعوة الانبياء علم ان المقصود من ارسال
الرسل وانزال الكتب صرف الخلق الى الاقرار بالمبدا والمعاد وان ما سوى ذلك عبث ثم قال واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحق ويعقوب وفيه سؤالات
السؤال الاول ما الفائدة في ذكر هذا الكلام والجواب انه عليه السلام لما ادعى النبوة وتحدى بالمعجزة وهو علم الغيب قرن به كونه من اهل بيت النبوة
وان اباه وجده وجد ابيه كانوا انبياء الله فان الانسان متى ادعى حرفة ابيه وجده لم يستبعد ذلك منه وايضا فكمال درجة ابراهيم واسحق ويعقوب
كان امرا مشهورا في الدنيا فاذا اظهر انه ولدهم عظموه ونظروا اليه بعين الاجلال فكان انقيادهم اليه اتم وتأثر قلوبهم بكلامه اكمل السؤال
الثاني لما كان نبيا فكيف قال واتبعت ملة آبائي والنبي لا بد وان يكون مختصا بشريعة نفسه قلنا لعل مراده التوحيد الذي لا يتغير ولعله كان
رسولا من عند الله الا انه كان على شريعة ابراهيم عليه السلام السؤال الثالث لم قال ما كان لنا ان نشرك بالله من شيء وحال كل المكلفين
كذلك والجواب ليس المراد بقوله ما كان لنا انه حرم ذلك عليهم بل المراد انه تعالى طهره وطهر آباءه عن الكفر ونظيره قوله تعالى ما كان لله ان
يتخذ من ولد السؤال الرابع ما الفائدة في قوله من شيء والجواب ان اصناف الشرك كثيرة فمنهم من يعبد النار ومنهم من يعبد الكواكب ومنهم من
يعبد الملائكة ومنهم من يعبد العقل والنفس والطبيعة فقوله ما كان لنا ان نشرك بالله من شيء رد على كل هؤلاء الطوائف والفرق وارشاد
الى الدين الحق وهو انه لا موجد الا الله ولا رازق الا الله ثم قال ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس وفيه **المسئلة الاولى** انه قال ما كان لنا ان نشرك
بالله من شيء ثم قال ذلك من فضل الله فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من عدم الاشراك وهذا يدل على ان عدم الاشراك وحصول الايمان
من الله ثم بين ان الامر كذلك في حقه بعينه وفي حق سائر الناس ثم بين ان اكثر الناس لا يشكرون ويجب ان يكون المراد انهم لا يشكرون الله على
نعمة الايمان حكي ان واحدا من اهل السنة دخل على بشر بن المعتمر وقال هل تشكر الله على الايمان ام لا فان قلت لا فقد خالفت الاجماع وان
شكرته فكيف تشكره على ما ليس فعلا له فقال بشر انا نشكره لاجل انه تعالى اعطانا القدرة والعقل والالة فيجب علينا ان نشكره على
اعطاء القدرة والالة فاما ان نشكره على الايمان مع ان الايمان ليس فعلا له فذلك باطل وصعب الكلام على بشر فدخل عليهم ثمامة بن الاشرس
وقال انا لا نشكر الله على الايمان بل الله يشكرنا عليه كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فقال بعضهم صعب الكلام سهل واعلم ان الذي الزمه ثمامة باطل بنص
هذه الآية وذلك لانه تعالى بين ان عدم الاشراك من فضل الله ثم بين ان اكثر الناس لا يشكرون هذه النعمة وانما ذكره على سبيل الذم
فدل على انه يجب على كل مؤمن ان يشكر الله على نعمة الايمان وحينئذ تقوى الحجة وتكمل الدلالة وقال القاضي قوله ذلك ان جعلناه اشارة الى
التمسك بالتوحيد فهو من فضل الله انما حصل بالطافه وتسهيله ويحتمل ان يكون اشارة الى النبوة والجواب ان ذلك اشارة الى المذكور السابق
وذلك هو ترك الاشراك فوجب ان يكون ترك الاشراك من فضل الله والقاضي صرفه الى الالطاف والتسهيل فكان هذا تركا للظاهر واما صرفه
الى النبوة فبعيد لان اللفظ الدال على الاشارة يجب صرفه الى اقرب المذكورات وهو ههنا عدم الاشراك **قوله تعالى يا صاحبي السجن
أارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
ان الحكم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون** وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله يا صاحبي
السجن يريد يا صاحبي في السجن ويحتمل ايضا انه لما حصلت صحبتهما في السجن قيل لهما صاحبا السجن اضيفا اليه كما اذا كانت المرافقة القليلة كافية في ذكر

صاحبا

صاحبا فمن عرف الله واحبه طول عمره اولى بان يبقى عليه اسم المؤمن العارف المحب **المسئلة الثانية** انه عليه السلام لما ادعى النبوة
في الآية الاولى وكان اثبات النبوة مبنيا على اثبات الالهيات لا جرم شرع في هذه الآية في تقرير الالهيات ولما كان اكثر الخلق
مقرين بوجود الاله العالم القادر وانما الشأن في انهم يتخذون الاصنام على صور الارواح الفلكية ويعبدونها ويتوقعون حصول
النفع والضر منها لا جرم كان سعي اكثر الانبياء في المنع من عبادة الاوثان وكان الامر على هذا القانون من زمان يوسف فلهذا السبب
شرع ههنا في ذكر ما يدل على فساد القول بعبادة الاصنام وذكر انواعا من الدلائل والحجج فالحجة الاولى قوله أارباب متفرقون خير ام الله
الواحد القهار وتقرير هذه الحجة ان نقول انه تعالى بين ان كثرة الالهة توجب الخلل والفساد في هذا العالم وهو قوله لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا فكثرة الالهة توجب الخلل والفساد وكون الاله واحدا يقتضي حصول النظام وحسن الترتيب فلما قرر هذا المعنى في سائر
الآيات قال ههنا أارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار والمراد منه الاستفهام على سبيل الانكار والحجة الثانية ان هذه الاصنام
معمولة لا عاملة ومقهورة لا قاهرة فان الانسان اذا اراد كسرها وابطالها قدر عليها فهي مقهورة ولا تأثير لها ولا يتوقع حصول
منفعة ولا مضرة من جهتها واله العالم فعال قهار قادر يقدر على ايصال الخيرات ودفع الشرور والآفات فكان المراد ان عبادة
الالهة المقهورة الذليلة خير ام عبادة الله الواحد القهار فقوله ارباب اشارة الى الكثرة فجعل في مقابلته كونه واحدا وقوله متفرقون
اشارة الى كونها مختلفة في الصغر والكبر واللون والشكل وكل ذلك انما حصل بسبب ان الناحت والصانع نحته على تلك الصورة فقوله متفرقون
اشارة الى كونها مقهورة عاجزة وجعل في مقابلته كونه تعالى قهارا فبهذا الطريق الذي شرحناه اشتملت هذه الآية على هذين النوعين من
الظاهرين والحجة الثالثة ان كونه تعالى واحدا يوجب عبادته لانه لو كان له ثان لم يعلم من الذي خلقنا ونفعنا ودفع الآفات
عنا فيقع الشك في انا نعبد هذا ام ذاك وفيه اشارة الى ما يدل على فساد القول بعبادة الاوثان وذلك لانه بتقدير ان يحصل المساعد
على كونها نافعة ضارة الا انها كثيرة فحينئذ لا يعلم ان نفعنا ودفع الضر عنا حصل من هذا الصنم او من ذلك الآخر او حصل بمشاركتهما
ومعاونتهما وحينئذ يقع الشك في ان المستحق للعبادة هو هذا ام ذاك واما اذا كان المعبود واحدا ارتفع هذا الشك وحصل اليقين في انه
لا مستحق للعبادة الا هو ولا معبود للمخلوقات الا هو فهذا ايضا وجه لطيف مستنبط من هذه الآية الحجة الرابعة ان بتقدير ان يساعد
على ان هذه الاصنام تنفع وتضر على ما يقوله اصحاب الطلسمات الا انه لانواعها انما يظهر في اوقات مخصوصات وبحسب تأثيرات مخصوصة
وعند شرائط مخصوصة واما الاله تعالى فانه قادر على جميع المقدورات فهو قهار على الاطلاق نافذ المشيئة والقدرة في كل الممكنات
على الاطلاق فكان الاشتغال بعبادته اولى الحجة الخامسة وهي شريفة عالية وذلك لان شرط القهار ان لا يقهره احد سواه وان يكون
هو قاهرا لكل ما سواه وهذا يقتضي ان يكون الاله واجب الوجود لذاته اذ لو كان ممكنا لكان مقهورا لا قاهرا ويجب ان يكون واحدا
اذ لو حصل في الوجود واجبان لما كان قاهرا لكل ما سواه فالاله لا يكون قهارا الا اذا كان واجبا لذاته وكان واحدا واذا
كان المعبود يجب ان يكون كذلك فهذا يقتضي ان يكون الاله شيئا غير الفلك وغير الكواكب وغير النور والظلمة وغير العقل والنفس
واما من تمسك بالكواكب فهي ارباب متفرقون وهي ليست موصوفة بانها قهار وكذا القول في الطبائع والارواح والعقول والنفوس فهذا
الواحد كاف في اثبات هذا التوحيد المطلق وانه مقام عالي فهذا مجموع الدلائل المستنبطة من هذه الآية وبقي فيه سؤالات السؤال
الاول لم سماها اربابا وليست كذلك والجواب لاعتقادهم فيها انها كذلك وايضا فالكلام خرج على سبيل الفرض والتقدير والمعنى انها ان
كانت اربابا فهي خير ام الله الواحد القهار السؤال الثاني هل يجوز التفاضل بين الاصنام وبين الله تعالى حتى يقال انها خير ام الله
الواحد القهار والجواب انه خرج على سبيل الفرض والمعنى لو سلمنا انه حصل منها ما يوجب الخير فهي خير ام الله الواحد القهار ثم قال ما
تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وفيه سؤال وهو انه تعالى قال فيما قبل هذه الآية أارباب
متفرقون خير ام الله الواحد القهار وذلك يدل على وجود هذه المسميات ثم قال عقيب تلك الآية ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها وهذا يدل على ان المسمى غير حاصل وبينهما تناقض والجواب ان الذوات موجودة حاصلة الا ان المسمى بالاله غير حاصل في الحقيقة
من وجهين الاول ان ذوات الاصنام موجودة الا انها غير موصوفة بصفات الالهية واذا كان المعنى الذي هو مسمى بالاله في
غير موجود ولا حاصل الثاني ان عبدة الاصنام مشبهة فاعتقدوا ان الاله هو النور الاعظم وان الملائكة انوار صغيرة فوضعوا
على صور تلك الانوار هذه الاوثان ومعبودهم في الحقيقة هي تلك الانوار وهذا قول المشبهة فانهم صوروا جسما كبيرا مستقرا على العرش
ويعبدونه وهذا المستحيل غير موجود البتة فصح انهم لا يعبدون الا مجرد الاسماء واعلم ان جماعة ممن عبد الاصنام قالوا نحن
نقول ان هذه الاصنام آلهة للعالم بمعنى انها خلقت العالم الا انا نطلق عليها اسم الالهة ونعبدها لانا نعظمها لاعتقادنا ان الله امر بذلك

واجاب الله عنه فقال اما تسميتها بالالهية فما امر الله بذلك وما انزل في حصول هذه الحجة ولا برهانا ولا دليلا ولا سلطانا وليس لغير الله
حكم واجب القبول ولا امر واجب الالتزام بل الحكم والامر والتكليف ليس الا له ثم انه امر ان لا تعبدوا الا اياه وذلك لان العبادة نهاية
التعظيم والاجلال فلا يليق الا بمن حصل منه نهاية الانعام وهو الاله تعالى لان منه الخلق والاحياء والعقل والرزق والهداية
ونعم الله كثيرة وجهات احسانه الى الخلق غير متناهية ثم انه تعالى لما بين هذه الاشياء قال ولكن اكثر الناس لا يعلمون وتفسيره ان
اكثر الخلق ينسبون حدوث الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية لاجل انه تقرر في العقول ان الحادث
لا بد له من سبب فاذا راوا ان تغير احوال هذا العالم في الحر والبرد والفصول الاربعة انما يحصل عند تغير احوال الشمس في ارباع الفلك
ربطوا حدوث النبات وتغير احوال الحيوان باختلاف الفصول الاربعة ثم ربطوا الفصول الاربعة بحركة الشمس ثم لما شاهدوا ان احوال النبات
والحيوان مختلفة بحسب اختلاف الفصول الاربعة ربطوا حدوث النبات وتغير احوال الحيوان باختلاف الفصول الاربعة فبهذا الطريق غلب على
طباع اكثر الخلق ان المدبر لحدوث الحوادث في هذا العالم هو الشمس والقمر وساير الكواكب ثم انه تعالى اذا وفق انسانا حتى ترقى من هذه الدرجة
وعرف انها في ذواتها وصفاتها مفتقرة الى موجد ومبدع قادر حكيم عالم فذلك المحقق يكون في غاية القلة فلهذا قال ولكن اكثر
الناس لا يعلمون قوله تعالى يا صاحبي السجن اما احدكما فيسقي ربه خمرا واما الاخر فيصلب فتاكل الطير من راسه قضي الامر
الذي فيه تستفتيان واعلم انه عليه السلام لما قرر امر التوحيد والنبوة عاد الى الجواب عن السوال الذي ذكراه والمعنى ظاهر وذلك لان
الساقي لما قص رؤياه على يوسف وقد ذكرنا كيف قص عليه قال له يوسف ما احسن ما رايت اما حسن العنب فهو حسن حالك واما الاغصان
الثلاثة فثلاثة ايام يوجه الملك اليك عند انقضائهن فيردك الى عملك فتصير كما كنت بل احسن وقال للخباز لما قص عليه ما رايت
السلال الثلاث ايام يوجه اليك عند انقضائهن فيصلبك فتاكل الطير من راسك ثم نقل في التفسير انهما قالا ما راينا شيئا فقال قضي الامر الذي
فيه تستفتيان واختلفوا فيه لاجله فقالا ما راينا شيئا فقيل انهما وضعا هذا الكلام ليجربا علمه بالتعبير مع انهما ما رايا شيئا وقيل انهما ما كذبا في
هذا الجواب وقالا ما راينا شيئا فان قيل هذا الجواب الذي ذكره يوسف عليه السلام ذكره بناء على الوحي من قبل الله تعالى او بناء على التعبير والاول
باطل لان ابن عباس نقل انما ذكره على سبيل التعبير وايضا قال الله تعالى وقال للذي ظن انه ناج منهما ولو كان ذلك التعبير مبنيا على
الوحي لكان الحاصل منه القطع واليقين لا الظن والتخمين والثاني ايضا باطل لان علم التعبير مبني على الظن والحسبان والقضاء في الالزام
والحكم البتة فكيف يحكم بالجزم والقطع على الظن والحسبان والجواب لا يبعد ان يقال انهما لما سالاه عن ذلك المنام صدقا فيه او كذبا فان
الله تعالى اوحى اليه ان عاقبة كل واحد منهما تكون على الوجه المخصوص فلما نزل الوحي بذلك الغيب عند ذلك السوال وقع في الظن
انه ذكره على التعبير ولا يبعد ايضا ان يقال انه بنى ذلك الجواب على علم التعبير وقوله قضي الامر الذي فيه تستفتيان ما عنى به ان الذي
ذكره واقع لا محالة بل عنى ان حكمه في تعبير ما سالاه عنه ذلك الذي ذكره قوله تعالى وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني
عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه فلبث في السجن بضع سنين فيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الموصوف بالظن
هو يوسف او الناجي فعلى الاول كان المعنى قال للرجل الذي ظن يوسف عليه السلام كونه ناجيا وعلى هذا القول فههنا وجهان
الاول ان يحمل هذا الظن على العلم واليقين وهذا اذا قلنا بانه عليه السلام انما ذكر ذلك التعبير بناء على الوحي قال هذا القايل وورود
لفظ الظن بمعنى اليقين كثير في القران قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقال اني ظننت اني ملاق حسابيه والثاني ان
يحمل هذا الظن على حقيقة الظن وهذا اذا قلنا انه عليه السلام ذكر ذلك التعبير لا بناء على الوحي بل على الاصول المذكورة في
العلم وهي لا تفيد الا الظن والحسبان والقول الثاني ان هذا الظن صفة الناجي فان الرجلين السايلين كانا مومنين بنبوة يوسف
عليه السلام ورسالته ولكنهما كانا ناحيين الاعتقاد فيه فكان قوله لا يفيد في حقهما الا مجرد الظن المسئلة الثانية قال يوسف عليه
السلام لذلك الرجل الذي حكم بانه يخرج من الحبس ويرجع الى خدمة الملك اذكرني عند ربك اي عند الملك والمعنى اذكر عنده انه مظلوم
من جهة اخوته لما اخرجوه وباعوه ثم انه مظلوم في هذه الواقعة التي لاجلها حبس فهذا هو المراد من الذكر ثم قال فانساه الشيطان ذكر
ربه وفيه قولان الاول انه راجع الى يوسف والمعنى ان الشيطان انسى يوسف ان يذكر ربه وعلى هذا القول فيه وجهان الاول
ان تمسكه بغيره كان مستدركا عليه وتقريره من وجوه الاول ان مصلحته في ان لا يرجع في تلك الواقعة الى احد من المخلوقين وان
لا يعرض حاجته على احد سوى الله وان يقتدي بجده ابراهيم عليه السلام فانه حين وضع في المنجنيق ليرمى في النار جاءه جبريل وقال
هل من حاجة فقال اما اليك فلا فلما رجع يوسف الى المخلوق لا جرم وصف الله تعالى ذلك فانساه الشيطان ذكر ربه
التوحيد ودعاه الى عرض الحاجة على المخلوقين وكما وصفه بذلك ذكر بانه بقي لذلك السبب بضع سنين في السجن والمعنى انه لما انقطع

الى ربه الى هذا المخلوق عوقب بان لبث في السجن بضع سنين وحاصل الامر ان رجوع يوسف الى المخلوق صار سببا لامرين
احدهما انه صار سببا لاستيلاء الشيطان عليه حتى انساه ذكر ربه والثاني انه صار سببا لبقاء المحنة عليه مدة طويلة والوجه الثاني
ان يوسف عليه السلام قال في ابطال عبادة الاوثان اارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ثم انه اثبت ههنا ربا غيره حيث
قال اذكرني عند ربك ومعاذ الله ان يقال انه حكم عليه بكونه ربا بمعنى كونه الها بل حكم عليه بالربوبية كما يقال رب الدار ورب
الثوب الا ان اطلاق الرب عليه بحسب الظاهر يناقض نفي الارباب والوجه الثالث قال في تلك الاية ما كان لنا ان نشرك بالله من شيء
وذلك نفي الشرك على الاطلاق وتفويض الامر بالكلية الى الله فههنا الرجوع الى غير الله كالمناقض لذلك التوحيد واعلم ان
الاستعانة بالناس في دفع الظلم جايز في الشريعة الا ان حسنات الابرار سيات المقربين فهذا وان كان جايزا في الشريعة لعامة
الخلق الا ان الاولى بالصديقين ان يقطعوا نظرهم عن الاسباب بالكلية وان لا يشتغلوا الا بمسبب الاسباب والوجه الثاني في
الاية ان يقال انه تمسك بغير الله وطلب من الساقي ان يشرح حاله عند ذلك الملك الا انه كان من الواجب ان لا يخلي ذكر ذلك
الكلام من ذكر الله مثل ان يقول ان شاء الله او يقول ان قدر الله فلما اخلاه عن ذلك الذكر وقع هذا الاستدراك القول الثاني ان يقال
ان قوله فانساه الشيطان ذكر ربه راجع الى الناجي والمعنى ان الشيطان انسى ذلك الفتى ان يذكر يوسف للملك حتى طال الامر
فلبث في السجن بضع سنين لهذا السبب ومن الناس من قال الاولى لما روي عنه عليه السلام رحم الله يوسف لو لم يقل اذكرني عند ربك
ما لبث في السجن وعن قتادة ان يوسف عوقب بسبب رجوعه الى غير الله وعن ابراهيم التيمي انه لما انتهى الى باب السجن قال له صاحبه
ما حاجتك قال ان تذكرني عند رب سوى الرب الذي قال يوسف وعن مالك انه لما قال يوسف للساقي اذكرني عند ربك قيل يا يوسف
اتخذت من دوني وكيلا لاطيلن حبسك فبكى يوسف وقال طول البلاء انساني ذكر المولى فقلت هذه الكلمة فويل لاخوتي قال الامام الداعي الى الله روح الله
رمسه وقدس نفسه والذي جربته من اول عمري الى اخره ان الانسان كلما عول في امر من الامور على غير الله صار ذلك سببا للبلاء
والمحنة والشدة والرزية واذا عول على الله ولم يرجع الى احد من الخلق حصل ذلك المطلوب على احسن الوجوه فهذه التجربة قد استمرت
لي من اول عمري الى هذا الوقت الذي بلغت فيه الى السابع والخمسين فعند هذا استقر قلبي على انه لا مصلحة للانسان في التعويل على شيء سوى فضل
الله واحسان الله ومن الناس من رجح القول الثاني قال لان صرف وسوسة الشيطان الى ذلك الرجل اولى من صرفها الى يوسف
الصديق ولان الاستعانة بالعباد في التخلص من الظلم جايز واعلم ان الحق هو القول الاول وما ذكره هذا القايل الثاني تمسك بظاهر
الشريعة وما قرره القايل الاول تمسك باسرار الحقيقة ومكارم الشريعة ومن كان له ذوق في مقام العبودية وشرب من مشرب التوحيد
عرف ان الامر كما ذكرناه وايضا قرره القايل الاول في لفظ الاية ما يدل على ان هذا القول ضعيف لانه لو كان المراد ذلك لقال فانساه الشيطان
ذكره لربه المسئلة الثالثة ان الاستعانة بغير الله في دفع الظلم امر جايز في الشريعة لا انكار عليه الا انه لما كان ذلك مستدركا من
المحققين المتوغلين في بحار العبودية لا جرم صار يوسف عليه السلام مواخذا به عند هذا نقول الذي يصير مواخذا بهذا القدر لان يصير
مواخذا بالاقدام على الزنا ومكافاة الاحسان بالاساءة كان اولى فلما راينا ان الله تعالى واخذه بهذا القدر ولم يواخذه في تلك
القضية البتة وما عابه بل ذكره باعظم وجوه المدح والثناء علمنا انه عليه السلام كان مبرا مما نسبه الجهال والحشوية اليه المسئلة الرابعة
فلبث في السجن بضع سنين وفيه بحثان الاول بحسب اللغة قال الزجاج اشتقاقه من بضعت بمعنى قطعت ومعناه القطعة من العدد قال الفراء
ولا يذكر البضع الا مع عشرة او عشرين الى التسعين وهو يدل على ان ذلك مخصوص بما بين الثلاثة الى التسعة وهكذا رايت العرب يقولون وما رايتهم
يقولون بضع وماية وروى الشعبي ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال لاصحابه كم البضع قالوا ما دون العشرة واتفق الاكثرون على
ان المراد ههنا بضع سنين سبع سنين قالوا وان يوسف عليه السلام حين قال لذلك الرجل اذكرني عند ربك كان قد بقي في الحبس خمس سنين
ثم بقي بعد ذلك سبع سنين قال ابن عباس لما تضرع يوسف الى ذلك الرجل كان قد اقترب وقت خروجه فلما ذكر ذلك لبث في السجن بعده
سنين وروى ان الحسن روى قوله عليه السلام رحم الله يوسف لولا الكلمة التي قالها لما لبث في السجن هذه المدة الطويلة ثم بكى الحسن
وقال نحن اذا نزل بنا امر فزعنا الى الناس قوله تعالى وقال الملك اني ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر واخر
يابسات يا ايها الملا افتوني في رؤياي ان كنتم للرؤيا تعبرون قالوا اضغاث احلام وما نحن بتاويل الاحلام بعالمين
اعلم انه تعالى اذا اراد شيئا هيا اسبابه ولما دنا فرج يوسف راى ملك مصر في النوم سبع بقرات سمان خرجن من نهر يابس وسبع بقرات عجاف
فابتلعت العجاف السمان وراى سبع سنبلات خضر قد انعقد حبها وسبعا اخر يابسات فالتوت اليابسات على الخضر حتى غلبن عليها فجمع الكهنة
وذكرها لهم وهو المراد من قوله يا ايها الملا افتوني في رؤياي فقال القوم هذه الرؤيا مختلطة ولا نقدر على تعبيرها فهذا ظاهر هذا الكلام

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الليث العجف ذهاب السمن والفعل عجف يعجف والذكر اعجف والانثى عجفا والجمع عجاف في الذكران والاناث وليس في كلام العرب افعل وفعلا جمع على فعال غير اعجف وعجفا وهي شاذة حملوها على لفظ سمان فقالوا سمان وعجاف لانهما نقيضان ومن دابهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض واللام في قوله للرويا تعبرون على قول البعض زايدة لتقدم المفعول على الفعل وقال صاحب الكشاف يجوز ان يكون قوله للرويا خبر كان كما تقول كان فلان لهذا الامر اذا كان مستقلا به متمكنا منه وتعبرون خبرا اخر او حال عبرت الرويا اعبرها عبرا وعبارة وعبرتها تعبيرا اذا فسرتها وحكى الازهري انها ماخوذة من العبر وهو جانب النهر ومعنى عبرت النهر والطريق قطعته الى الجانب الاخر فقيل لعابر الرويا عابر لانه يتامل ناحيتي الرويا فيتفكر في اطرافها وينتقل من احد الطرفين الى الاخر الاضغاث جمع الضغث والضغث هو الحزمة من انواع النبت والحشيش بشرط ان يكون مما قام على ساق واستطال قال تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به اذا عرفت هذا فالرويا اذا كانت مخلوطة من اشياء غير متناسبة كانت شبيهة بالضغث **المسئلة الثانية** ان الله تعالى جعل هذه الرويا سببا لخلاص يوسف عليه السلام من السجن وذلك لان الملك لما راه قلق واضطرب بسببه لانه شاهد ان الناقص الضعيف استولى على الكامل القوي فشهدت فطرته ان هذا ليس بجيد وانه منذر بنوع من انواع الشر الا انه ما عرف كيفية الحال فيه والشي اذا صار معلوما من وجه وبقي مجهولا من وجه اخر عظم تشوق الانسان الى تكميل تلك المعرفة وقويت الرغبة في اتمام الناقص لا سيما اذا كان الانسان عظيم الشان واسع المملكة وكان ذلك الشي دالا على الشر من بعض الوجوه فبهذا الطريق قوى الله داعيته في تحصيل العلم بتعبير الرويا ثم انه تعالى اعجز المعبرين الذين حضروا عند ذلك الملك عن جواب هذه المسئلة وعماه عليهم ليصير ذلك سببا لخلاص يوسف عليه السلام عن تلك المحنة واعلم ان القوم ما نفوا عن انفسهم كونهم عالمين بعلم التعبير بل قالوا ان علم التعبير على قسمين منه ما تكون الرويا فيه منتقلة من الاشياء من الامور المحسوسة الى الحقايق الروحانية ومنه ما يكون مختلطا مضطربا ولا يكون فيها ترتيب معلوم وهو المسمى بالاضغاث والقوم قالوا ان رويا الملك من قسم الاضغاث ثم اخبروا انهم غير عالمين بتعبير هذا القسم وكانهم قالوا ان هذه الرويا مختلطة من اشياء كثيرة وما كان كذلك فنحن لا نهتدي اليها ولا يحيط عقلنا بها وفيه ايهام ان الكامل في هذا العلم والتجربة قد يهتدي اليها فعند هذه المقالة تذكر ذلك الشرابي واقعة يوسف كانه كان يعتقد فيه كونه متبحرا في هذا العلم والله اعلم **قوله تعالى وقال الذي نجا منهما وادكر بعد امة انا انبيكم بتاويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا في سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر واخر يابسات لعلي ارجع الى الناس لعلهم يعلمون** اعلم ان الملك لما سال عن رؤياه واعترف الحاضرون بالعجز عن الجواب قال الشرابي ان في الحبس رجلا فاضلا صالحا كثير العلم كثير الطاعة قصصت انا والخباز عليه منامين فذكر تاويلهما فصدق في كل ما ذكر وما اخطا في حرف فان اذنت مضيت اليه وجيتك بالجواب فهو قوله وقال الذي نجا منهما واما قوله وادكر بعد امة فنقول يحتمل وادكر عند قوله فهل من مدكر في سورة القمر قال صاحب الكشاف وادكر بالدال وهو الفصيح وعن الحسن واذكر بالذال اي تذكر واما الامة فنيه وجوه الاول بعد امة يعني بعد حين وذلك لان الحين انما يحصل عند اجتماع الايام الكثيرة كما ان الامة تحصل عند اجتماع الجمع العظيم فالحين كانه امة من الايام والساعات والثاني قرا الاشهب العقيلي بعد امة بكسر الهمزة والامة النعمة اي بعد ما انعم عليه بالنجاة الثالث قري بعد امه اي نسيان اي يقال امه يامه امها اذا نسي والفصيح امها بفتح الميم وذكره ابو عبيدة بسكون الميم وحاصل الكلام انه اما ان يكون وادكر بعد مضي الاوقات الكثيرة من الوقت الذي اوصاه يوسف بذكره عند ذلك الملك او المراد وادكر بعد وجدان النعمة عند ذلك الملك او المراد وادكر بعد النسيان فان قيل وادكر بعد امة يدل على ان الناسي هو الشرابي وانتم تقولون الناسي هو يوسف قلنا قال ابن الانباري ادكر بمعنى ذكر واخبر وهذا لا يدل على سبق النسيان فلعل الساقي انما لم يذكره للملك خوفا من ان يكون ذلك اذكارا للذنب الذي من جهته حبس فيزداد الشر ويحتمل ايضا ان يقال ان النسيان حصل ليوسف وحصل للشرابي ايضا كذلك واما قوله فارسلون خطابا اما للملك وحده وهو على سبيل التعظيم واما قوله يوسف ايها الصديق ففيه تقدير فارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ايها الصديق والصديق هو المبالغ في الصدق وصفه بهذه الصفة لانه لم يجرب عليه كذبا وقيل لانه صدق في تعبير رؤياه وهذا يدل على ان من اراد ان يتعلم من رجل شيا فانه يجب عليه ان يعظمه وان يخاطبه بالالفاظ المشعرة بالاجلال والتعظيم ثم انه اعاد السؤال بعين اللفظ الذي ذكره الملك ونعم ما فعل فان تعبير الرويا قد يختلف بسبب اختلاف الالفاظ كما هو مذكور في ذلك العلم وقوله لعلي ارجع الى الناس لعلهم يعلمون فالمراد لعلي ارجع الى الناس بفتواك لعلهم يعلمون فضلك وعلمك وانما قال لعلي ارجع الى الناس لانه راى عجز سائر المعبرين عن جواب هذه المسئلة فخاف ان يعجز هو ايضا عنه فلهذا السبب قال لعلي ارجع الى الناس **قوله تعالى قال تزرعون**

سبع سنين دابا فما حصدتم فذروه في سنبله الا قليلا مما تاكلون ثم ياتي من بعد ذلك سبع شداد ياكلن ما قدمتم لهن الا قليلا مما تحصنون ثم ياتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون اعلم انه عليه السلام ذكر تعبير تلك الرويا فقال تزرعون ومن حق هذا ان يكون خبرا بمعنى الامر كقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن والوالدات يرضعن فاخرج الامر في صورة الخبر للمبالغة في الايجاب فيجعل كانه وجد فهو يخبر عنه والدليل على كونه في معنى الامر قوله فذروه في سنبله الا قليلا مما تاكلون وقوله دابا قال اهل اللغة الداب استمرار الشي على عادة واحدة وهو دايب بفعل كذا اذا استمر في فعله وقد داب يداب دابا ودوبا اي زراعة متوالية في هذه السنين وقال ابو علي الفارسي الاكثر في داب الاسكان ولعل الفتح لغة كشمع وشمع ونهر ونهر قال الزجاج وانتصب دابا على معنى تدابون دابا وقيل انه مصدر وضع في موضع الحال تقديره تزرعون دايبين فما حصدتم فذروه في سنبله الا قليلا مما تاكلون اي كلما اردتم اكله فدوسوه ودعوا الباقي في سنبله لئلا يفسد ولا يقع السوس فيه لان ابقاء الحب في سنبله يوجب بقاءه على الصلاح ثم قال ثم ياتي من بعد ذلك سبع شداد اي سبع سنين مجدبات والشداد الصعاب التي تشتد على الناس ياكلن ما قدمتم لهن وهذا مجاز لان السنة لا تاكل فجعل اكل اهل تلك السنين مسندا الى تلك السنين وقوله الا قليلا مما تحصنون الاحصان الاحراز وهو القاء الشي في الحصن يقال احصنه احصانا اذا جعله في حرز والمراد الا قليلا مما تحرزون او تحرزون او تدخرون وكلها الفاظ ابن عباس وقوله ثم ياتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس قال المفسرون السبعة المتقدمة سنو الخصب وكثرة النعم والسبعة الثانية سنو القحط والقلة وهي معلومة من الرويا واما حال هذه السنة فما حصل في ذلك المنام شي يدل عليه بل حصل ذلك من الوحي فكانه عليه السلام ذكر انه يحصل بعد السبعة المخصبة والسبعة المجدبة سنة مباركة كثيرة الخير غزيرة النعم وعن قتادة زاده الله علم سنة فان قيل لما كانت العجاف سبعة دل ذلك على ان السنين المجدبة لا تزيد على هذا العدد ومن المعلوم ان الحاصل بعد انقضاء القحط هو الخصب فكان هذا ايضا من مدلولات المنام فان قلتم انه حصل بالالهام والوحي قلنا هب ان تبدل القحط بالخصب معلوم من المنام فتفصيل الحال وهو قوله فيه يغاث الناس وفيه يعصرون لا يعلم الا بالوحي قال ابن السكيت يقال غاث الله البلاد يغيثها غيثا اذا انزل بها وقد غيثت الارض تغاث غيثا فقوله يغاث الناس معناه يمطرون ويجوز ان يكون من قولهم اغاثه الله اذا انقذه من كرب او غم ومعناه ينقذ الناس فيه كرب الجدب وقوله وفيه يعصرون من عصر اذا نجاه وقيل معناه يمطرون من اعصرت السحابة اذا اعتصرت بالمطر ومنه قوله وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا والله اعلم **قوله تعالى وقال الملك ايتوني به فلما جاءه الرسول قال ارجع الى ربك فاساله ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن ان ربي بكيدهن عليم قال ما خطبكن اذ راودتن يوسف عن نفسه قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء قالت امرات العزيز الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب وان الله لا يهدي كيد الخائنين** اعلم انه رجع الشرابي الى الملك وعرض عليه التعبير الذي ذكره يوسف عليه السلام استحسنه الملك فقال ايتوني به استخلصه لنفسي وهذا يدل على فضيلة العلم فانه سبحانه جعل علمه سببا لخلاصه من المحنة الدنيوية فكيف لا يكون العلم سببا للخلاص من المحن الاخروية فعاد الشرابي الى يوسف فقال اجب الملك فابى يوسف عليه السلام ان يخرج من السجن الا بعد ان ينكشف امره وتزول التهمة بالكلية عنه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال لقد عجبت من يوسف وكرمه وصبره والله يغفر له حين سيل عن البقرات العجاف والسمان ولو كنت مكانه ما اخبرتهم حتى اشترط عليهم ان يخرجوني ولقد عجبت منه حين اتاه الرسول فقال ارجع الى ربك ولو كنت مكانه في السجن ولبثت في السجن ما لبث لاسرعت الاجابة وبادرتهم الباب ولما ابتغيت العذر ان كان لحليما ذا اناة واعلم ان الذي عمله يوسف من الصبر والتوقف الى ان تفحص الملك عن حاله هو اللايق بالحزم والعقل وبيانه من وجوه الاول انه لو خرج في الحال فربما كان يبقى في قلب الملك من تلك التهمة اثرها فلما التمس من الملك ان يتفحص عن حال تلك الواقعة دل ذلك على براءته عن تلك التهمة فبعد خروجه لا يقدر احد ان يلطخه بتلك الرذيلة وان يتوسل بها الى الطعن فيه الثاني ان الانسان اذا بقي في السجن اثنتي عشرة سنة اذ طلبه الملك وامر باخراجه فالظاهر انه يبادر الى الخروج فحيث لم يخرج عرف منه كونه في نهاية العقل والصبر والثبات وذلك يصير سببا لان يعتقد فيه بالبراءة عن جميع انواع التهم ولان يحكم بان كل ما قيل فيه كان كذبا وبهتانا الثالث ان التماسه من الملك ان يتفحص حاله من تلك النسوة يدل ايضا على شدة طهارته اذ لو كان ملوثا بوجه ما لكان خايفا من ان يذكر على سبيل الرابع حين قال للشرابي اذكرني عند ربك بقي بسبب تلك الكلمة في السجن بضع سنين وههنا طلبه الملك فلم يلتفت اليه ولم يقم لطلبه وزنا واشتغل باظهار براءته عن التهمة ولعله عليه السلام كان غرضه من ذلك ان لا يبقى في قلبه التفات الى رد الملك وقبوله وكان هذا العمل جاريا مجرى التلافي لما صدر منه من التوسل اليه في قوله اذكرني عند ربك وليظهر هذا المعنى لذلك الشرابي فانه هو الذي كان واسطة في الحالين معا اما قوله فاساله ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن ان ربي بكيدهن عليم ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير والكسائي بغير همزة والباقون فاساله بالهمزة وقرا عاصم برواية ابي بكر النسوة بضم النون والباقون بكسر النون وهما لغتان **المسئلة الثانية** ان هذه الاية فيها انواع من اللطايف اولها ان معنى الاية فقال للملك الرسول اسال الملك ان يتفحص لك عن حال النسوة

وحالهن ليعلم براءتي عن تلك التهمة الا انه اقتصر على ان سال الملك عن تلك الواقعة لئلا يشتمل اللفظ على ما يجري مجرى امر الملك بعمل او فعل ثانيها
انه لم يذكر سيدته مع انها هي التي سعت في القائه في السجن الطويل بل اقتصر على ذكر سائر النسوة وثالثها ان الظاهر ان اولئك النسوة نسبنه الى
عمل قبيح وفعل شنيع عند الملك فاقتصر يوسف على مجرد قوله ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن وما شكى منهن على سبيل التعيين والتفصيل ثم قال
يوسف عليه السلم بعد ذلك ان ربي بكيدهن عليم والمراد بقوله ان ربي وجهان احدهما انه هو الله تعالى لانه تعالى هو العالم بخفيات الامور والثاني
ان المراد به الملك وجعله ربا لنفسه لكونه مربيا له وفيه اشارة الى كون ذلك الملك عالما بكيدهن ومكرهن واعلم ان كيدهن في حقه يحتمل وجوها
احدها ان كل واحدة منهن بالغت في ترغيبه فلما لم يجدن المطلوب اخذن يطعن فيه وينسبنه الى القبيح وثانيها لعل كل واحدة منهن بالغت في ترغيبه
في موافقة سيدتها على مرادها ويوسف علم ان مثل هذه الخيانة في حق السيد المنعم لا تجوز فاشار بقوله ان ربي بكيدهن عليم الى مبالغتهن في الترغيب في
تلك المعاصي وثالثها انهن استخرجن وجوها من المكر والحيل في تقبيح صورة يوسف عليه السلم عند الملك فكان المراد من هذا اللفظ ذلك ثم انه تعالى حكى
عن يوسف عليه السلم لما التمس من الملك ذلك امر الملك باحضارهن وقال لهن ما خطبكن اذ راودتن يوسف عن نفسه وفيه وجهان الاول ان قوله
اذ راودتن وان كان بصيغة الجمع فالمراد منها الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والثاني ان المراد منه خطاب
الجماعة ثم ههنا وجهان الاول ان كل واحدة منهن راودت يوسف عن نفسها والثاني ان كل واحدة منهن راودت يوسف لاجل امراة العزيز فاللفظ
يحتمل كل هذه الوجوه وعند هذا السؤال قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء وهذا كالتاكيد لما ذكرن في اول الامر في حقه وهو قولهن ما
هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واعلم ان امراة العزيز كانت حاضرة وكانت تعلم ان هذه المناظرات والتفحصات انما وقعت بسببها ولاجلها فكشفت عن
الغطاء وصرحت بالقول الحق وقالت الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين وفيه مسايل المسئلة الاولى تشهد جازمة
من تلك المراة بان يوسف عليه السلم كان مبرا من كل الذنوب مطهرا عن جميع العيوب وههنا دقيقة وهي ان يوسف عليه السلم راعى جانب امراة العزيز
حيث قال ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن فذكرهن ولم يذكر تلك المراة البتة فعرفت المراة انه انما ترك ذكرها رعاية لحقها وتعظيما لجانبها واخفاء
للامر عليها فارادت ان تكافيه على هذا الفعل الحسن فلا جرم ازالت الغطاء والوطاء واعترفت بان الذنب كله من جانبها وان يوسف كان مبرا عن الكل
ورايت في الكتب ان امراة جاءت بزوجها الى القاضي وادعت عليه المهر فامر القاضي ان تكشف عن وجهها حتى يتمكن الشهود من اقامة الشهادة فقال
الزوج لا حاجة الى ذلك فاني مقر بصدقها في دعواها فقالت المراة لما اكرمتني الى هذا الحد فاشهدوا اني ابرات ذمتك عن كل حق لي عليك المسئلة الثانية
قال اهل اللغة حصحص الحق معناه وضح وانكشف وتمكن في القلوب والنفوس من قولهم حصحص البعير في بروكه اذا تمكن واستقر في الارض قال
الزجاج اشتقاقه من الحصة اي بانت حصة الحق عن حصة الباطل المسئلة الثالثة اختلفوا في ان قوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كلام من
وفيه اقوال الاول وهو قول الاكثرين انه قول يوسف عليه السلم قال الفراء ولا يبعد وصل كلام انسان بكلام انسان اخر اذا دلت القرينة عليه
ومثاله قوله تعالى ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة هذا كلام بلقيس ثم قال وكذلك يفعلون وايضا قوله تعالى
ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه كلام الداعي ثم قال تعالى ان الله لا يخلف الميعاد فعلى هذا القول سؤالات السؤال الاول قوله
ذلك اشارة الى الغايب والمراد ههنا الاشارة الى تلك الحادثة الحاضرة والجواب اجبنا عنه في قوله ذلك الكتاب وقيل ذلك اشارة الى ما فعله
من رد الرسول كانه قال ذلك الذي فعلت من ردي الرسول انما كان ليعلم الملك اني لم اخنه بالغيب السؤال الثاني متى قال يوسف هذا القول
الجواب روى عطاء عن ابن عباس ان يوسف لما دخل على الملك قال ذلك ليعلم وانما ذكره على لفظ الغيبة تعظيما للملك عن الخطاب والاولى انه عليه
السلم انما قال ذلك عند عود الرسول اليه لان ذكر هذا الكلام في حضرة الملك سوء ادب السؤال الثالث هذه الخيانة لو وقعت في حق العزيز
فكيف قال ذلك ليعلم الملك اني لم اخنه والجواب قيل المراد ليعلم الملك اني لم اخن العزيز بالغيب وقيل اذا خان وزيره فقد خانه من بعض الوجوه
وقيل ان الشرابي لما رجع الى يوسف وهو في السجن قال ليعلم العزيز اني لم اخنه بالغيب ثم ختم الكلام بقوله وان الله لا يهدي كيد الخائنين ولعل المراد
منه اني لو كنت خائنا لما خلصني الله من هذه الورطة وحيث خلصني منها ظهر اني كنت بريا عما نسبوني اليه والله اعلم والقول الثاني ان قوله
ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كلام امراة العزيز والمعنى اني وان كنت احلت الذنب عليه عند حضوره لكني ما احلت الذنب عليه عند غيبته
اي لم اقل فيه وهو في السجن خلاف الحق ثم انها بالغت في تاكيد هذا القول وقالت ان الله لا يهدي كيد الخائنين يعني اني لما اقدمت على الكيد
والمكر لا جرم افتضحت وانه لما كان بريا عن الذنب لا جرم طهره الله عنه قال صاحب هذا القول والذي يدل على صحته ان يوسف عليه السلم
ما كان حاضرا في ذلك المجلس حتى يقال لما ذكرت المراة قولها الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين ففي تلك الحالة قال
يوسف عليه السلم ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب بل يحتاج فيه الى ان يرجع الرسول من ذلك المجلس الى السجن ويذكر له تلك الحكاية ثم ان يوسف عليه
السلم يقول ابتداء ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ومثل هذا الوصل بين الكلامين الاجنبيين ما جاء في نظم ولا نثر فعلمنا ان هذا من تمام كلام المراة

والله اعلم

والله اعلم المسئلة الرابعة هذه الاية دالة على طهارة يوسف من الذنب من وجوه الاول ان الملك لما ارسل الى يوسف وطلبه فلو
كان يوسف عليه السلم متهما بعمل قبيح وكان قد صدر عنه ذنب فحش لكان يجب بحكم العرف والعادة ان يطلب من الملك ان يستر عليه تلك الواقعة فلما طلب منه ان يفحص عن تلك الواقعة كان
ذلك سعيا منه في فضيحة نفسه وفي تجديد العيوب التي صارت مندرسة مخفية والعاقل لا يفعل ذلك فهب انه وقع الشك لبعضهم في عصمته
او في نبوته الا انه لا شك انه كان عاقلا والعاقل يمتنع ان يسعى في فضيحة نفسه وفي حمل الاعداء على ان يبالغوا في اظهار عيوبه والثاني
ان النسوة شهدن في المرة الاولى بطهارته ونزاهته حيث قلن ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وفي هذه المرة الثانية حيث قلن
حاش لله ما علمنا عليه من سوء والثالث ان امراة العزيز اقرت في المرة الاولى بطهارته حيث قالت انا راودته عن نفسه فاستعصم وفي
المرة الثانية في هذه الاية فاعلم ان هذه الاية دالة على طهارته من وجوه الاول قول المراة انا راودته عن نفسه وثانيها قولها وانه
لمن الصادقين وهو اشارة الى انه صادق في قوله هي راودتني عن نفسي وثالثها قول يوسف عليه السلم ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب
والحشوية يذكرون انه لما قال يوسف هذا الكلام قال جبريل عليه السلم ولا حين هممت وهذا من رواياتهم الخبيثة وما صحت هذه الرواية في كتاب
معتمد بل هم يلحقونها بهذا الموضع سعيا منهم في تحريف ظاهر القران ورابعها قوله وان الله لا يهدي كيد الخائنين يعني ان صاحب الخيانة
لا بد وان يفتضح فلو كنت خائنا لوجب ان افتضح وحيث لم افتضح وخلصني الله عن هذه الورطة دل ذلك على اني ما كنت من الخائنين وههنا وجه
اخر وهو اقوى من الكل وهو انه في هذا الوقت تلك الواقعة صارت مندرسة وتلك المحنة صارت منتهية فاقدامه على قوله ذلك ليعلم
اني لم اخنه بالغيب مع انه خانه باعظم الخيانات اقدام على وقاحة عظيمة وعلى كذب عظيم من غير ان يتعلق به مصلحة بوجه ما والاقدام
على مثل هذه الوقاحة من غير فايدة اصلا لا يليق باحد من العقلاء فكيف يليق اسناده الى سيد العقلاء وقدوة الاصفياء فثبت ان هذه
الاية تدل دلالة قاطعة على براءته عما يقوله الجهال والحشوية والله اعلم قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما
رحم ربي ان ربي غفور رحيم في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان تفسير هذه الاية يختلف بحسب اختلاف ما قبلها لانا ان قلنا ان قوله
ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كلام يوسف كان هذا كلام يوسف وان قلنا ان ذلك من تمام كلام المراة كان هذا ايضا كذلك ونحن نفسر هذه
الاية على كلا التقديرين اما اذا قلنا ان هذا من كلام يوسف عليه السلم فالحشوية تمسكوا به وقالوا انه عليه السلم لما قال ذلك ليعلم اني
لم اخنه بالغيب قال جبريل عليه السلم ولا حين هممت وحللت تكة سراويلك فعند هذا قال يوسف وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
اي بالزنا الا ما رحم ربي اي عصم ربي ان ربي غفور للهم الذي هممت به رحيم اي لو فعلته لتاب علي واعلم ان هذا الكلام ضعيف فانا بينا
ان الاية المتقدمة برهان قاطع على براءته عن الذنب بقي ان يقال فما جوابكم عن هذه الاية فنقول فيه وجهان الاول انه عليه السلم
لما قال ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كان ذلك جاريا مجرى تزكية النفس وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم فاستدرك على نفسه بقوله وما
ابرئ نفسي والمعنى وما ازكي نفسي ان النفس لامارة بالسوء مائلة الى القبائح راغبة في المعصية والوجه الثاني في الجواب انه لما بين
على سبيل ما ذكرناه وذلك ان يوسف عليه السلم لما قال اني لم اخنه بالغيب بين ان ترك الخيانة ما كان لعدم الرغبة ولعدم ميل النفس والطبيعة فان
النفس امارة بالسوء والطبيعة تواقة الى اللذات فبين بهذا الكلام ان الترك ما كان لعدم الرغبة بل لقيام الخوف من الله تعالى واما اذا قلنا
ان هذا الكلام من بقية كلام المراة ففيه وجهان الاول وما ابرئ نفسي عن مراودته ومقصودها تصديق يوسف في قوله هي راودتني عن
نفسي الثاني انها لما قالت ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب قالت وما ابرئ نفسي عن الخيانة مطلقا فاني قد خنته حين احلت الذنب عليه وقلت ما جزاء
من اراد باهلك سوءا الا ان يسجن او عذاب اليم واودعته السجن كانها ارادت الاعتذار مما كان فان قيل جعل هذا كلاما ليوسف اولى
من جعله كلاما للمراة قلنا جعله كلاما ليوسف مشكل لان قوله قالت امراة العزيز الان حصحص الحق كلام موصول بعضه ببعض الى اخره
فالقول بان بعضه كلام المراة والبعض كلام يوسف مع تخلل الفواصل الكثيرة بين القولين وبين المجلسين بعيد وايضا جعله كلاما للمراة
مشكل ايضا لان قوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي كلام لا يحسن صدوره الا ممن احترز عن المعاصي ثم
يذكر هذا الكلام على سبيل كسر النفس وذلك لا يليق بالمراة التي استفرغت جهدها في المعصية المسئلة الثانية قالوا ما في قوله الا ما
رحم بمعنى من والتقدير الا من رحم ربي والاستثناء متصل او منقطع فيه وجهان الاول انه متصل وفي تقريره وجهان الاول ان يكون قوله
الا ما رحم ربي الا البعض الذي رحمه ربي بالعصمة كالملائكة الثاني الا ما رحم ربي اي الا وقت رحمة ربي يعني انها امارة بالسوء في كل وقت
الا وقت العصمة والقول الثاني انه استثناء منقطع والتقدير لكن رحمة ربي هي التي تصرف الاساءة كقوله ولا هم ينقذون الا رحمة منا المسئلة الثالثة
اختلف الحكماء في ان النفس الامارة بالسوء ما هي فالمحققون قالوا النفس الانسانية شيء واحد ولها صفات كثيرة فاذا مالت الى العالم
الالهي كانت نفسا مطمئنة واذا مالت الى الشهوة والغضب كانت امارة بالسوء وكونها امارة بالسوء يفيد المبالغة والسبب فيه ان النفس من

اول حدوثها قد الفت المحسوسات والتذت بها وعشقتها فاما شعورها بعالم المجردات وميلها اليها فذلك لا يحصل الا نادرا في الواحد
وذلك الواحد فانما يحصل له ذلك التجرد والانكشاف طول عمره في الاوقات النادرة فلما كان الغالب هو انجذابها الى العالم الجسماني
وكان ميلها الى الصعود الى العالم الاعلى نادرا لا جرم حكم عليها بكونها امارة بالسوء ومن زعم ان النفس المطمئنة هي النفس العقلية
النطقية واما النفس الشهوانية والغضبية فهما مغايران للنفس العقلية فالكلام في كشف الحق في هذا الباب مذكور في المعقولات
المسئلة الرابعة تمسك اصحابنا في ان الطاعة والايمان لا يحصل الا من الله بقوله تعالى الا من رحم ربي قالوا دلت الاية على ان انصراف
النفس عن الشر لا يكون الا برحمته ولفظ الاية مشعر بانه متى حصلت تلك الرحمة حصل ذلك الانصراف فنقول لا يمكن تفسير هذه الرحمة باعطاء
العقل والقدرة والالطاف كما قاله القاضي لان كل ذلك مشترك بين الكافر والمؤمن فوجب تفسيرها بشيء اخر وهو ترجيح داعية الطاعة على داعية
المعصية وقد اثبتنا ذلك بالبرهان القاطع العقلي وحينئذ يحصل منه المطلوب والله اعلم قوله تعالى وقال الملك ائتوني به استخلصه لنفسي فلما
كلمه قال انك اليوم لدينا مكين امين قال اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم في الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في
هذا الملك فمنهم من قال انه هو العزيز ومنهم من قال هو الريان الذي هو الملك الاكبر وهو الاظهر لوجهين الاول ان قول يوسف اجعلني على
خزائن الارض اني حفيظ عليم يدل عليه الثاني ان قوله استخلصه لنفسي يدل على انه قبل ذلك ما كان خالصا له وقد كان يوسف عليه السلام
قبل ذلك خالصا للعزيز فدل هذا على ان الملك الاكبر هو الملك المسئلة الثانية ذكروا ان جبريل دخل على يوسف وهو في الحبس وقال
قل اللهم اجعل لي من عندك فرجا ومخرجا وارزقني من حيث لا احتسب فقبل الله دعاءه واظهر هذا السبب في تخليصه عن السجن وتقرير الكلام
ان الملك عظم اعتقاده في يوسف لوجوه احدها انه عظم اعتقاده في علمه وذلك لانه لما عجز القوم عن الجواب الموافق الذي يشهد العقل بصحته مال
الطبع اليه وثانيها انه عظم اعتقاده في صبره وثباته وذلك انه بعد ان بقي في السجن بضع سنين لما اذن له في الخروج قال ارجع وتوقف في طلب
الا ما يدل على براءة حاله عن جميع التهم وثالثها انه عظم اعتقاده في حسن ادبه وذلك لانه اقتصر على قوله ما بال النسوة اللاتي
قطعن ايديهن وكان غرضه ذكر امرأة العزيز فستر ذكرها وتعرض لامر سائر النسوة مع انه وصل اليه من جهتها انواع عظيمة من البلاء
وهذا من الادب العجيب ورابعها براءة حاله عن جميع انواع التهم فان الخصم اقر له بالطهارة والنزاهة والبراءة عن الجرم وخامسها ان
ان الشرابي وصف له جده في الطاعات واجتهاده في الاحسان الى الذين كانوا في السجن وسادسها انه بقي في السجن بضع سنين مع انه لم يتكلم
الملك ولم يلتمس منه تخليصه من السجن فهذه الامور كل واحد منها يوجب الاعتقاد في الانسان فكيف مجموعها فلهذا السبب حسن اعتقاد الملك
واذا اراد الله شيئا جمع اسبابه وقواها اذا عرفت هذا فنقول لما ظهر للملك هذه الاحوال من يوسف احب ان يتخذه لنفسه فقال ائتوني به
استخلصه لنفسي روي ان الرسول قال ليوسف قم الى الملك متنظفا من درن السجن بالثياب النظيفة والهيئة الحسنة وكتب على باب السجن هذه منازل
البلوى وقبور الاحياء وشماتة الاعداء وتجربة الاصدقاء ولما دخل عليه قال اللهم اني اسألك بخيرك من خيره واعوذ بعزتك وقدرتك
ثم دخل عليه فسلم عليه ودعا له بالعبرانية والاستخلاص طلب خلوص الشيء من شوائب الاشتراك وهذا الملك طلب ان يكون وحده
له لان عادة الملوك ان ينفردوا بالاشياء النفيسة الرفيعة فلما علم الملك انه وحيد زمانه وفريد اقرانه اراد ان ينفرد به
روي ان الملك قال ليوسف ما من شيء الا واحب ان تشركني فيه الا في اهلي وان تأكل معي فقال يوسف اما ترى ان اكل معك وانا يوسف بن يعقوب بن
اسحق الذبيح بن ابراهيم الخليل ثم قال فلما كلمه قال وفيه قولان احدهما ان المراد فلما كلم الملك يوسف قالوا لان مجالس الملوك لا يمكن لاحد
ان يبتدئ بالكلام وانما الذي يبتدئ به هو الملك وثانيهما ان المراد فلما كلم يوسف الملك قيل لما صار يوسف الى الملك وكان في ذلك الوقت
ابن ثلثين سنة فلما رآه الملك حدثا شابا قال للشرابي هذا هو الذي علم تاويل رؤياي مع ان السحرة والكهنة ما علموها قال نعم فاقبل على
يوسف وقال اني احب ان اسمع منك تاويل رؤياي شفاها واجاب بذلك الجواب وشهد قلبه بصحته فعند ذلك قال له الملك انك اليوم لدينا مكين امين يقال
فلان مكين عند فلان بين المكانة اي المنزلة وهي حالة يتمكن بها صاحبها مما يريد وقوله امين اي قد عرفنا امانتك وبراءتك
مما نسبت اليه واعلم ان قوله مكين امين كلمة جامعة لكل ما يحتاج اليه من الفضائل والمناقب وذلك لانه لا بد في كونه مكينا من القدرة
ومن العلم اما القدرة فلان بها يحصل المكنة واما العلم فلان كونه متمكنا من افعال الخير لا يحصل الا به اذ لو لم يكن عالما بما ينبغي لامكنه تخصيص ما
ينبغي بالفعل وتخصيص ما لا ينبغي بالترك فثبت ان كونه مكينا لا يحصل الا بالقدرة والعلم واما كونه امينا فهو عبارة عن كونه حكيما لا
يفعل الفعل لداعي الشهوة وانما يفعله لداعي الحكمة فثبت ان كونه امينا مكينا يدل على كونه قادرا وعلى كونه عالما بمواقع الخير والشر والصلاح
والفساد وعلى كونه بحيث يفعل لداعي الحكمة لا لداعي الشهوة وكل من كان كذلك فانه لا يصدر عنه فعل الشر والسفه ولهذا المعنى لما حاولت
المعتزلة اثبات انه تعالى لا يفعل القبيح قالوا انه تعالى عالم بقبح القبيح عالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك لم يفعل القبيح قالوا وانما يكون

غنيا عن القبيح اذا كان قادرا واذا كان منزها عن داعية السفه فثبت وصفه بكونه امينا وهذا نهاية ما يمكن ذكره في هذا
الباب ثم حكى تعالى ان يوسف عليه السلام قال في هذا المقام اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم وفيه مسائل المسئلة الاولى
قال المفسرون لما عبر يوسف رؤيا بين يدي الملك قال له الملك فما ترى ايها الصديق قال ارى ان تزرع في هذه السنين المخصبة زرعا
كثيرا وتبني الخزائن وتجمع فيها الطعام فاذا جاءت السنون المجدبة بعنا الغلات فيحصل بهذا الطريق مال عظيم فقال الملك ومن لي بهذا
الشغل فقال يوسف اجعلني على خزائن الارض اي على خزائن ارض مصر ادخل الالف واللام على الارض والمراد منه المعهود السابق روى ابن
عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في هذه الاية انه قال رحم الله اخي يوسف لو لم يقل اجعلني على خزائن الارض لاستعمله من
ساعته لكنه لما قال ذلك اخره عنه سنة واقول هذه من العجائب لانه لما تأبى عن الخروج من السجن سهل الله عليه ذلك على احسن الوجوه
ولما سارع في ذكر هذا الالتماس اخر الله تعالى ذلك المطلوب عنه وهذا يدل على ان ترك التصرف والتفويض بالكلية الى الله اولى المسئلة الثانية
لم طلب يوسف الامارة والنبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعبد الرحمن بن سمرة يا عبد الرحمن لا تسأل الامارة وايضا فكيف طلب الامارة من سلطان
كافر وايضا لم لم يصبر مدة ولم اظهر الرغبة في طلب الامارة في الحال وايضا لم طلب امر الخزائن في اول الامر مع ان هذا يورث نوع تهمة وايضا
كيف جوز مدح نفسه بقوله اني حفيظ عليم مع انه تعالى يقول فلا تزكوا انفسكم وايضا ما الفائدة في قوله حفيظ عليم وايضا لم ترك الاستثناء
في هذا لان الاحسن ان يقول اني حفيظ عليم ان شاء الله بدليل قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فهذه اسئلة سبعة
لا بد من جوابها فنقول الاصل في جواب هذه الاسئلة ان التصرف في امور الخلق كان واجبا عليه فجاز له ان يتوصل اليه باي طريق كان
وانما قلنا ان ذلك التصرف كان واجبا عليه لوجوه الاول انه كان رسولا حقا من الله تعالى الى الخلق والرسول يجب عليه رعاية مصالح الامة بقدر
الامكان والثاني وهو انه عليه السلام علم بالوحي انه سيحصل القحط والضيق الشديد الذي ربما افضى الى هلاك الخلق العظيم فلعله تعالى امره بان يدبر
ذلك ويأتي بطريق لاجله يقل ضرر ذلك القحط في حق الخلق والثالث ان السعي في ايصال النفع الى المستحقين ودفع الضرر عنهم امر مستحسن في
العقول اذا ثبت هذا فنقول انه عليه السلام كان مكلفا برعاية المصالح من هذه الوجوه وما كان يمكنه رعايتها الا بهذا الطريق وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكان هذا الطريق واجبا ولما كان واجبا سقطت الاسئلة بالكلية واما ترك الاستثناء فقال الواحدي كان
ذلك منه خطيئة اوجبت عقوبته وهي انه تعالى اخر عنه حصول ذلك المطلوب سنة واقول لعل السبب فيه انه لو ذكر هذا الاستثناء لاعتقد الملك
فيه انما ذكره لعلمه بانه لا قدرة له على ضبط هذه المصلحة كما ينبغي فلاجل هذا المعنى ترك الاستثناء واما قوله لم مدح نفسه فجوابه من وجوه الاول
لا نسلم انه مدح نفسه ولكنه بين كونه موصوفا بهاتين الصفتين النافعتين في حصول هذا المطلوب وبين البابين فرق وكان قد غلب على ظنه
انه يحتاج الى ذكر هذا الوصف لان الملك وان علم كماله في علوم الدين لكنه ما كان عالما بانه يفي بهذا الامر ثم نقول انه مدح نفسه الا ان مدح
النفس انما يكون مذموما اذا قصد به الرجل التطاول والتفاخر والتوصل الى غير ما يحل فاما على غير هذا الوجه فلا نسلم انه محرم وقوله تعالى فلا
تزكوا انفسكم المراد منه تزكية النفس حال ما لا يعلم كونها متزكية والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية هو اعلم بمن اتقى اما اذا كان الانسان عالما بانه
صدق وحق فهذا غير ممنوع والله اعلم قوله ما الفائدة في وصفه نفسه بانه حفيظ عليم قلنا انه جار مجرى ان يقول حفيظ بجميع الوجوه التي منها يمكن
تحصيل الدخل والمال عليم بالجهات التي تصلح لان يصرف المال اليها ويقال حفيظ بجميع مصالح الناس عليم بجهات حاجاتهم او يقال حفيظ لوجوه اياديكم
وكرمكم عليم بوجوب مقابلتها بالطاعة والخضوع وهذا باب واسع يمكن تكثيره لمن اراد قوله تعالى وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث
يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع اجر المحسنين ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان
يوسف لما التمس من الملك ان يجعله على خزائن الارض لم يحك الله عن الملك انه قال قد فعلت بل الله سبحانه قال وكذلك مكنا ليوسف في الارض فههنا
المفسرون قالوا في الكلام محذوف وتقديره قال الملك قد فعلت الا ان تمكين الله له في الارض يدل على ان الملك قد اجابه الى ما سأل واقول ما قالوه
حسن الا ان ههنا ما هو احسن منه وهو ان اجابة الملك له سبب في عالم الظاهر واما المؤثر الحقيقي فليس الا انه تعالى مكنه في الارض وذلك لان ذلك
الملك كان متمكنا من القبول ومن الرد فنسبته الى القبول والى الرد على التساوي وما دام يبقى هذا التساوي امتنع حصول القبول فلا بد وان
يترجح القبول على الرد في خاطر ذلك الملك وذلك الترجيح لا يكون الا بمرجح يخلقه الله تعالى واذا خلق الله تعالى ذلك المرجح حصل القبول لا محالة فالتمكين
ليوسف ليس الا من خلق الله في قلب ذلك الملك مجموع القدرة والداعية الجازمة التي عند حصولها يجب الاثر فلهذا السبب ترك الله ذكر اجابة الملك
واقتصر على ذكر التمكين الالهي لان المؤثر الحقيقي ليس الا هو المسئلة الثانية روي ان الملك توجه وختمه بخاتمه وقلده بسيفه ووضع له
سريرا من ذهب مكللا بالدر والياقوت فقال يوسف عليه السلام اما السرير فاشد به ملكك واما الخاتم فادبر به ملكك واما التاج فليس من لباسي ولا لباس آبائي وجلس
على السرير ودانت له القوم وعزل الملك قطفير زوج المرأة المعلومة ومات بعد ذلك فزوجه الملك امرأته فلما دخل عليها قال اليس هذا خيرا مما طلبت

عن ذا نولدت له ولدين افرايم وميشا وتمام العدل بمصر واحبه الرجال والنسا واسلم على يده الملك وكثير من الناس وباع من اهل مصر في سني القحط الطعام في السنة الاولى بالدراهم والدنانير وفي الثانية بالحلي والجواهر وفي السنة الثالثة بالدواب ثم بالضياع والعقار ثم برقابهم حتى استرقهم جميعا فقالوا ما راينا ملكا اعظم شانا من هذا فصار كل الخلق عبيدا له فلما سمع ذلك قال اني اشهد الله اني قد اعتقت اهل مصر عن اخرهم ورددت عليهم املاكهم وكان لا يبيع من احد ممن يطلب الطعام اكثر من حمل بعير لئلا يضيق الطعام على الباقين هكذا رواه صاحب الكشاف والله اعلم

المسئلة الثالثة قوله وكذلك الكاف منصوب بالتمكين وذلك اشارة الى ما تقدم يعني ومثل ذلك الانعام الذي انعمنا عليه في تقريبنا اياه من قلب الملك وانجائنا اياه من غم الحبس مكنا له في الارض وقوله مكنا ليوسف اي اقدرناه على ما يريد برفع الموانع وقوله يتبوا منها حيث يشاء تفسير لقوله مكنا ليوسف في الارض لان معنى التمكين في الارض ان يكون بهذه الصفة يتبوا منها حيث يشاء وهو في موضع نصب على الحال تقديره مكناه متبوا وقرا ابن كثير نشاء بالنون مضافا الى الله والباقون بالياء مضافا الى يوسف واعلم ان قوله يتبوا منها حيث يشاء يدل على انه صار في الملك بحيث لا يدافعه احد ولا ينازعه احد بل صار مستقلا بكل ما يشاء واراد ثم بين تعالى ان ذلك من فعله فقال نصيب برحمتنا من نشاء واعلم انه تعالى ذكر اولا ان ذلك التمكين كان من الله لا من احد سواه وهو قوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض ثم اكد ذلك ثانيا بقوله نصيب برحمتنا من نشاء وفيه فائدتان الفائدة الاولى ان هذا يدل على ان الكل من الله قال القاضي تلك المملكة لما لم تتم الا بامور فعلها الله صارت كانها حصلت من قبله تعالى وجوابه انا ندعي ان نفس تلك المملكة انما حصلت من قبل الله تعالى لان لفظ القران يدل على قولنا والبرهان القاطع الذي ذكرناه يقوي قولنا فصرف هذا اللفظ الى المجاز لا سبيل اليه الفائدة الثانية انه اتاه ذلك بمحض المشيئة الالهية والقدرة قال القاضي هذه الاية تدل على انه تعالى يجري امر نعمه على ما تقتضيه المصلحة قلنا الاية تدل على ان الامور متعلقة بالمشيئة فاما رعاية قيد الصلاح فامر اعتبرته انت من نفسك مع ان اللفظ لا يدل عليه ثم قال تعالى ولا نضيع اجر المحسنين وذلك لان اضاعة الاجر اما ان يكون للعجز او للجهل او للبخل والكل ممتنع في حق الله سبحانه فكانت الاضاعة ممتنعة واعلم ان هذا شهادة من الله تعالى على ان يوسف كان من المحسنين ولو صدق القول بانه جلس منها مجلس الاربع لامتنع ان يقال انه كان من المحسنين فههنا لزم اما تكذيب الله في حكمه على يوسف بانه كان من المحسنين وهو عين الكفر او لزم تكذيب الحشوي فيما رواه وهو عين الايمان والحق ثم قال تعالى ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون وفيه مسائل المسئلة الاولى في تفسيره قولان الاول ان المراد منه ان يوسف عليه السلام وان كان قد وصل الى المنازل العالية والدرجات الرفيعة في الدنيا الا ان الثواب الذي اعده الله له في الاخرة خير وافضل واكمل ووجهات الترجيح قد ذكرناها في هذا الكتاب مرارا واطوارا وحاصل تلك الوجوه ان الخير المطلق هو الذي يكون نفعا خالصا دائما مقرونا بالتعظيم وكل هذه القيود الاربعة حاصلة في خيرات الاخرة ومفقودة في خيرات الدنيا القول الثاني ان لفظ الخير قد يستعمل لكون احد الخيرين افضل من الاخر كما يقال الجلاب خير من الماء وقد يستعمل لبيان كونه خيرا في نفسه من غير ان يكون المراد منه بيان التفضيل كما يقال الثريد خير من الله يعني ان الثريد خير من الخيرات التي حصل من احسان الله فاذا ثبت هذا فقوله ولاجر الاخرة خير ان حملناه على الوجه الاول لزم ان يكون ما اتاه في الدنيا موصوفا بالخيرية ايضا اما ان حملناه على الوجه الثاني لم يلزم ان يقال ان منافع الدنيا خيرات بل لعله يفيد ان اجر الاخرة هو الخير وما سواه عبث المسئلة الثانية لا شك ان المراد من قوله ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون شرح يوسف عليه السلام فوجب ان يصدق في حقه انه من الذين امنوا وكانوا يتقون وهذا تنصيص من الله عز وجل على انه كان في الزمان السابق من المتقين وليس ههنا زمان سابق ليوسف يحتاج الى اثبات انه فيه كان من المتقين الا ذلك الوقت الذي قال الله فيه ولقد همت به وهم بها فكان هذا شهادة من الله على انه عليه السلام كان في ذلك الوقت من المتقين وايضا قوله ولا نضيع اجر المحسنين شهادة من الله على انه ايضا من المحسنين وقوله انه من عبادنا المخلصين شهادة من الله على انه من المخلصين فثبت ان الله تعالى شهد على انه كان من المتقين ومن المحسنين ومن المخلصين والجاهل الحشوي يقول انه كان من المذنبين ولا شك ان من لم يقبل قول الله تعالى مع هذه التاكيدات كان من الاخسرين المسئلة الثالثة قال القاضي قوله تعالى ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون يدل على بطلان قول المرجئة الذين يزعمون ان الثواب يحصل في الاخرة لمن لم يتق الكبائر قلنا هذا ضعيف لانا ان حملنا لفظ خير على فعل التفضيل لزم ان يكون الثواب الحاصل للمتقين افضل ولا يلزم ان لا يحصل لغيرهم اصلا وان حملناه على اصل معنى الخيرية فهو يدل على حصول هذا الخير للمتقين ولا يدل على ان غيرهم لا يحصل له هذا الخير والله اعلم قوله تعالى وجاء اخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون ولما جهزهم بجهازهم قال ائتوني باخ لكم من ابيكم الا ترون اني اوفي الكيل وانا خير المنزلين فان لم تاتوني به فلا كيل لكم عندي ولا تقربون قالوا سنراود عنه اباه وانا لفاعلون اعلم انه لما عم القحط في البلاد وصل ايضا الى البلدة التي كان يسكنها يعقوب عليه السلام وصعب الزمان عليهم فقال لبنيه ان بمصر صالحا يمير الناس فاذهبوا اليه بدراهمكم وخذوا الطعام فخرجوا وهم عشرة ودخلوا على يوسف عليه السلام وهذه الواقعة صارت كالسبب في اجتماع

يوسف مع اخوته عليهم السلام وظهور صدق ما اخبر الله عنه في قوله حال ما القوه في الجب لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون واخبر تعالى ان يوسف عرفهم وهم ما عرفوه البتة اما انه عرفهم فلانه تعالى كان قد اخبر في قوله لتنبئنهم بامرهم بانهم يدخلون عليك وايضا الرؤيا التي راها كان دليلا على انهم يصلون اليه فلهذا السبب كان مترصدا لذلك الامر وكان كل من وصل الى بابه من البلاد البعيدة يفحص عنهم ويتعرف احوالهم ليعرف ان هؤلاء الواصلين هل هم اخوته ام لا فلما وصل اخوة يوسف الى باب داره تفحص عن احوالهم تفحصا ظهر له انهم اخوته واما انهم ما عرفوه فلوجوه الاول انه عليه السلام امر حجابه بان يوقفوهم من البعيد وما كان يتكلم معهم الا بالواسطة ومتى كان الامر كذلك لاجرم انهم لم يعرفوه ولا سيما مهابة الملك وشدة الحاجة يوجبان كثرة الخوف وكل ذلك مما يمنع من التامل التام الذي عنده يحصل العرفان والثاني انهم حين القوه في الجب كان صغيرا ثم انهم راوه بعد وفور اللحية وكبر الجثة وتغير الزي والهيئة فانهم راوه جالسا على سرير وعليه ثياب الحرير وفي عنقه طوق من ذهب وعلى راسه تاج من ذهب والقوم ايضا نسوا واقعة يوسف لطول المدة فقيل ان من وقت ما القوه في الجب الى هذا الوقت كان قد مضى اربعون سنة وكل واحد من هذه الاسباب يمنع حصول المعرفة لا سيما عند اجتماعها والثالث ان حصول العرفان والتذكر بخلق الله تعالى فلعله تعالى ما خلق ذلك العرفان في قلوبهم تحقيقا لما اخبر عنه من قوله لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون فكان ذلك من معجزات يوسف عليه السلام قال تعالى ولما جهزهم بجهازهم قال الليث جهزت القوم تجهيزا اذا تكلفت لهم جهازهم للسفر وكذلك جهاز العروس والميت وما يحتاج اليه في وجهه قال وسمعت اهل البصرة يقولون الجهاز بالكسر قال الازهري القراء كلهم على فتح الجيم والكسر لغة ليست بجيدة قال المفسرون حمل لكل رجل منهم بعيرا واكرمهم ايضا بالنزل واعطاهم ما احتاجوا اليه في السفر فذلك قوله جهزهم بجهازهم ثم بين تعالى انه لما جهزهم بجهازهم قال لهم ائتوني باخ لكم من ابيكم واعلم انه لا بد من كلام سابق حتى يصير ذلك الكلام سببا لسؤال يوسف عن حال اخيهم وذكروا فيه وجوها الاول وهو احسنها ان عادة يوسف مع الكل ان يعطيه حمل بعير لا ازيد ولا انقص واخوته الذين جاؤوا اليه كانوا عشرة فاعطاهم عشرة احمال فقالوا ان لنا ابا شيخا كبيرا واخا اخر بقي معه وذكروا ان اباهم شيخ لاجل شيبه وشدة حزنه لم يحضر وان اخاهم بقي في خدمة ابيه ولا بد لهما ايضا من حملين اخرين من الطعام فلما ذكروا ذلك قال يوسف عليه السلام فهذا يدل على ان حب ابيكم له ازيد من حبه لكم وهذا شيء عجيب لانكم مع جمالكم وعقلكم وادبكم اذا كانت محبة ابيكم لذلك الاخ اكثر من محبته لكم دل هذا على ان ذلك اعجوبة في العقل والفضل والادب فجيئوني به حتى اراه فهذا السبب محتمل مناسب الوجه الثاني انهم لما دخلوا عليه واعطاهم الطعام قال لهم من انتم قالوا نحن قوم رعاة من اهل الشام اصابنا الجهد فجئنا نمتار فقال لعلكم جئتم عيونا فقالوا معاذ الله نحن اخوة بنو اب واحد وابونا شيخ صديق نبي اسمه يعقوب قال كم انتم قالوا كنا اثني عشر فهلك منا واحد وبقي واحد مع الاب يتسلى به من ذلك الذي هلك ونحن عشرة وقد جئناك قال فدعوا بعضكم عندي رهينة وائتوني باخيكم من ابيكم ليبلغ الي رسالة ابيكم فعند هذا اقترعوا بينهم فاصابت القرعة شمعون وكان احسنهم رايا في يوسف فخلفوه عنده والوجه الثالث لعلهم لما ذكروا اباهم قال يوسف فلم تركتموه وحيدا فريدا قالوا ما تركناه وحيدا بل بقي واحد عنده فقال لهم لم استخلصه لنفسه ولم خصه بهذا المعنى لاجل نقص في جسده فقالوا لا بل لاجل انه يحبه اكثر من محبته لسائر الاولاد فعند هذا قال يوسف لما ذكرتم ان اباكم رجل عالم حكيم بعيد عن المجازفة ثم انه خصه بمزيد المحبة وجب ان يكون زائدا عليكم في الفضل وصفات الكمال مع اني اراكم فضلاء علماء فاشتاقت نفسي الى رؤية ذلك الاخ فائتوني به فالسبب الثاني ذكره المفسرون والاول والثالث محتمل والله اعلم ثم حكى تعالى عنه انه قال الا ترون اني اوفي الكيل اي اتممه ولا ابخسه وازيدكم حمل بعير اخر لاجل اخيكم وانا خير المنزلين اي خير المضيفين لانه حين انزلهم احسن ضيافتهم واقول هذا الكلام يضعف الوجه الثاني وهو الذي نقلناه عن المفسرين لان مدار ذلك الوجه على انه اتهمهم ونسبهم الى انهم جواسيس ولو شافههم بذلك الكلام فلا يليق به ان يقول لهم الا ترون اني اوفي الكيل وانا خير المنزلين وايضا يبعد عن يوسف مع كونه صديقا ان يقول لهم انتم جواسيس وعيون مع انه يعرف براءتهم عن هذه التهمة لان البهتان لا يليق بحال الصديق ثم قال فان لم تاتوني به فلا كيل لكم عندي ولا تقربون واعلم انه عليه السلام لما طلب منهم احضار ذلك الاخ جمع بين الترغيب والترهيب فهو قوله الا ترون اني اوفي الكيل وانا خير المنزلين واما الترهيب فهو قوله فان لم تاتوني به فلا كيل لكم عندي ولا تقربون وذلك لانهم كانوا في نهاية الحاجة الى تحصيل الطعام وما كان يمكنهم تحصيله الا من عنده فاذا منعهم من العود اليه كان ذلك نهاية الترهيب والتخويف ثم انهم لما سمعوا هذا الكلام من يوسف قالوا سنراود عنه اباه اي سنجتهد ونحتال في نزعه من يده وانا لفاعلون هذه المراودة والغرض من التاكيد التكرير ويحتمل وانا لفاعلون اي لجاهدون بالتحيل به ويحتمل وانا لفاعلون كل ما في وسعنا في هذا الباب قوله تعالى وقال لفتيانه اجعلوا بضاعتهم في رحالهم لعلهم يعرفونها اذا انقلبوا الى اهلهم لعلهم يرجعون فلما رجعوا الى ابيهم قالوا يا ابانا منع منا الكيل فارسل معنا اخانا نكتل وانا له لحافظون قال هل امنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل فالله خير حافظا وهو ارحم الراحمين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم لفتيانه بالالف والنون والباقون لفتيته بالتاء من غير الف وهما لغتان كالصبيان والصبية

والصبية والاخوان والاخوة قال ابو علي الفارسي جمع فتى في العدد القليل فتية والفتيان في الكثير فوجه البناء الذي للعدد القليل ان الذين يحملون
ما يجعلون بضاعتهم فيه من رحالهم يكونون قليلين لان هذا من باب لا يسارّ فوجب صونه الا عن العدد القليل ووجه الجمع الكثير انه قال اجعلوا
بضاعتهم في رحالهم والرحال تفيد العدد الكثير فوجب ان يكون المتولون لذلك كثيرين لان ذلك العمل كثير **المسئلة الثانية** انه الاكرم
على انه عليه السلام امر بوضع تلك البضاعات في رحالهم على وجه لا يعرفون ذلك فمنهم من قال انهم كانوا عارفين به وهو ضعيف لان قوله لعلهم يعرفونها
يبطل ذلك ثم اختلفوا في السبب الذي لاجله امر يوسف بوضع بضاعتهم في رحالهم على وجوه الاول انهم متى فتحوا المتاع فوجدوا بضاعتهم فيه علموا
ان ذلك كرم من يوسف فيبعثهم ذلك الى العود اليه والحرص على معاملته الثاني خاف ان لا يكون عند ابيه من الورق ما يرجعون به اليه من الحرمان
اراد به التوسعة على ابيه لان الزمان كان زمان القحط الرابع راى ان اخذ ثمن الطعام من ابيه ومن اخوته مع شدة حاجتهم الى الطعام لؤم
الخامس قال الفراء انهم متى شاهدوا بضاعتهم في رحالهم وقع في قلوبهم انهم وضعوا تلك البضاعة في رحالهم على سبيل السهو وهم انبياء واولاد
انبياء فيرجعون ليعرفوا السبب فيه او يرجعوا ليردوا المال الى مالكه السادس اراد ان يحسن اليهم على وجه لا يلحقهم عيب ولا منة السابع مقصوده
ان يعرفوا انه لا يطلب ذلك الاخ لاجل الايذاء والظلم ولا لطلب زيادة في الثمن الثامن اراد ان يعرف ابوه انه اكرمهم وطلبه لمزيد الاكرام
فلا يثقل على ابيه ارسال اخيه التاسع اراد ان يكون ذلك المال معونة لهم على شدة الزمان وكان يخاف اللصوص من قطع الطريق فوضع تلك
الدراهم في رحالهم حتى تبقى مخفية الى ان يصلوا الى ابيهم العاشر اراد ان يقابل مبالغتهم في الاساءة بمبالغته في الاحسان اليهم قوله تعالى
فلما رجعوا الى ابيهم قالوا يا ابانا منع منا الكيل وفيه قولان الاول انهم لما طلبوا الطعام للاب والاخ الباقي عند ابيهم منعوا منه فقوله منع
الكيل اشارة اليه الثاني انه منع منا الكيل في المستقبل وهو اشارة الى قول يوسف فان لم تأتوني به فلا كيل لكم عندي ولا تقربون والدليل على
المراد به قوله فارسل معنا اخانا نكتل وهذا يدل على ان المراد من المنع هذا ثم قالوا فارسل معنا اخانا نكتل قرأ حمزة والكسائي يكتل بالياء
والباقون بالنون والقراءة الاولى تقوى القول الاول والقراءة الثانية تقوى القول الثاني ثم قالوا وانا له لحافظون ضمنوا كونهم حافظين
له فلما قالوا ذلك قال يعقوب عليه السلام هل آمنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل والمعنى انكم ذكرتم مثل هذا الكلام في يوسف وضمنتم لي حفظه حيث قلتم
وانا له لحافظون ثم ههنا ذكرتم اللفظ بعينه فهل يكون ههنا الا كما كان هناك يعني لما لم يحصل الامان هناك فكذلك لا يحصل ههنا
ثم قال فالله خير حافظا قرأ حمزة والكسائي حافظا بالالف على التمييز والتفسير على تقدير هو خير لكم حافظا كقولك هو خيرهم رجلا ولله دره فارسا
وقيل هو على الحال والباقون بغير الف على المصدر يعني خيركم حفظا يعني حفظ الله لابن يامين خير من حفظكم وقرأ الاعمش فالله خير حافظ
وقرأ ابو هريرة خير الحافظين وهو ارحم الراحمين وقال معناه وثقت بكم في حفظ يوسف فكان ما كان فالآن اتوكل على الله في حفظ
بنيامين فان قيل لم بعثه معهم وقد شاهد منهم ما شاهد قلنا لوجوه احدها انهم كبروا ومالوا الى الخير والصلاح وثانيها انه كان
يشاهد انه ليس بينهم وبين بنيامين من الحسد والحقد مثل ما كان بينهم وبين يوسف وثالثها ان ضرورة القحط احوجته الى ذلك ورابعها لعله
اوحى اليه وضمن حفظه وايصاله اليه فان قيل فهل يدل قوله فالله خير حافظا على انه اذن في ذهاب ابن يامين في ذلك الوقت قلنا
الاكثرون قالوا يدل عليه وقال آخرون لا يدل عليه وفيه وجهان الاول التقدير انه لو اذن في خروجه معهم لكان في حفظ الله لا في حفظهم
الثاني انه لما ذكر يوسف قال فالله خير حافظا اي ليوسف لانه كان يعلم انه حي **قوله تعالى ولما فتحوا متاعهم وجدوا بضاعتهم ردت
اليهم قالوا يا ابانا ما نبغي هذه بضاعتنا ردت الينا ونمير اهلنا ونحفظ اخانا ونزداد كيل بعير ذلك كيل يسير** اعلم ان المتاع ما
يستمتع به وهو عام في كل شيء ويجوز ان يراد به ههنا الطعام الذي حملوه ويجوز ان يراد به اوعية الطعام ثم قال وجدوا بضاعتهم ردت
اليهم واختلف القراء في ردت فالاكثرون بضم الراء وقرأ علقمة بكسر الراء قال صاحب الكشاف كسرة الدال المدغمة نقلت الى الراء كما في
قوله قيل وبيع وحكى قطرب انهم قالوا اضرب زيد على نقل كسرة الراء فيمن سكنها الى الضاد واما قوله ما نبغي ففي كلمة ما قولان الاول
انها للنفي وعلى هذا التقدير ففيه وجوه الاول انهم كانوا قد وصفوا يوسف بالكرم واللطف وقالوا انا قدمنا على رجل في غاية الكرم اثنى علينا
ذكرنا كانه لو كان رجلا من آل يعقوب لما فعل ذلك فقولهم ما نبغي هذه بضاعتنا ردت الينا اي ما نبغي بهذا الوصف الذي ذكرناه كذبا
ولا ذكر شيء لم يكن الثاني انه بلغ في الكرم والاكرام الى غاية ما نبغي الى وراءها شيئا آخر فانه بعد ان بالغ في اكرامنا رد بضاعتنا
الينا الثالث المعنى انه رد بضاعتنا الينا فنحن لا نبغي منك عند رجوعنا اليه بضاعة اخرى فان هذه التي معنا كافية والقول الثاني
ان كلمة ما ههنا استفهامية والمعنى انهم لما رأوا انه رد اليهم بضاعتهم ثم قالوا ما نبغي هذه اي اعطانا الطعام ثم رد علينا ثمن الطعام
على احسن الوجوه فاي شيء نبغي وراء ذلك واعلم انا اذا حملنا ما على الاستفهام صار التقدير اي شيء نبغي فوق هذا الاكرام ان الملك
رد دراهمنا الينا واذا ذهبنا اليه نمير اهلنا ونحفظ اخانا ونزداد كيل بعير بسبب حضور اخينا قال الاصمعي يقال ماره يميره ميرا اذا اتاه

ميرة اي بطعام يقال ما عنده خير ولا مير قوله ونزداد كيل بعير معناه ان يوسف عليه السلام كان يكيل لكل رجل حمل بعير فاذا حضر اخوه
فلا بد ان يزداد ذلك واما اذا حملنا كلمة ما على النفي كان المعنى لا نبغي شيئا آخر هذه بضاعتنا ردت الينا فهي كافية لثمن الطعام في الذهاب
الثاني ثم نفعل كذا وكذا واما قوله ذلك كيل يسير ففيه وجوه الاول قال مقاتل ذلك كيل يسير على هذا الرجل المحسن لسخائه وحرصه على
البذل وهو اختيار الزجاج والثاني ذلك كيل يسير اي قصير المدة ليس سبيل مثله ان تطول مدته بسبب الحبس والتأخير والثالث ان يكون المراد
ذلك الذي يدفع الينا دون اخينا شيء يسير قليل فابعث الينا اخانا معنا حتى نتبدل تلك القلة بالكثرة **قوله تعالى قال لن ارسله معكم حتى
تؤتون موثقا من الله لتأتنني به الا ان يحاط بكم فلما آتوه موثقهم قال الله على ما نقول وكيل** واعلم ان الموثق مصدر بمعنى الثقة ومعناه
العهد الذي يوثق به فهو مصدر بمعنى المفعول يقول لن ارسله معكم حتى تعطوني عهدا موثوقا به وقوله من الله اي عهدا موثوقا به بسبب
تأكده باشهاد الله او بسبب القسم بالله عليه وقوله لتأتنني به دخلت اللام ههنا لاجل ان معناه ان المراد بالموثق من الله اليمين
فتقديره حتى تحلفوا بالله لتأتنني به قوله الا ان يحاط بكم فيه بحثان الاول قال صاحب الكشاف هذا الاستثناء مشكل لان قوله الا ان
يحاط مفعول له والكلام المثبت الذي هو قوله لتأتنني به في تأويل النفي فكان المعنى لا تمتنعون من الاتيان به لعلة من العلل الا لعلة واحدة
البحث الثاني قال الواحدي للمفسرين فيه قولان احدهما ان قوله الا ان يحاط بكم معناه الهلاك قال مجاهد الا ان تموتوا كلكم فيكون ذلك
عذرا لكم والعلة من العلل لا لعلة واحدة عندي والعرب تقول احيط بفلان اذا قرب هلاكه قال تعالى واحيط بثمره اي اصابه ما اهلكه
قال تعالى واحيط بثمره وظنوا انهم احيط بهم واصله ان من احاط به العدو وانسدت عليه مسالك النجاة دنى هلاكه وكل من هلك قد احيط
به والقول الثاني ما ذكره قتادة الا ان يحاط بكم الا ان تصيروا مغلوبين مقهورين فلا تقدرون على الرجوع ثم قال تعالى فلما آتوه
موثقهم قال الله على ما نقول وكيل يريد شهيد لان الشهيد وكيل بمعنى انه موكول اليه هذا العهد فان وفيتم به جازيتكم احسن الجزاء
وان غدرتم فيه كافأتكم باعظم العقوبات **قوله تعالى وقال يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة وما اغني
عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون** اعلم ان ابناء يعقوب عليهم السلام لما عزموا على الخروج الى مصر وكانوا
موصوفين بالكمال والجمال وابناء رجل واحد قال لهم لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة وفيه قولان الاول
وهو قول جمهور المفسرين انه خاف من العين عليهم ولنا ههنا مقامان المقام الاول اثبات ان العين حق والذي يدل عليه وجوه الاول
اطباق المتقدمين من المفسرين على ان المراد من هذه الآية ذلك والثاني ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يعوذ
الحسن والحسين فيقول اعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول هكذا كان يعوذ ابراهيم اسمعيل واسحق صلوات
الله عليهم والثالث ما روي عن عبادة بن الصامت قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله في اول النهار فرأيته شديد الوجع
ثم عدت اليه آخر النهار فرأيته معافا فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فرقاني وقال بسم الله ارقيك من كل شيء يؤذيك من كل عين
حاسد الله يشفيك قال فافقت والرابع روي ان بني جعفر بن ابي طالب كانوا غلمانا بيضا فقالت اسماء يا رسول الله ان العين اليهم سريعة افلا
استرقي لهم من العين فقال لها نعم والخامس دخل رسول الله بيت ام سلمة وعندها صبي يشتكي فقالت يا رسول الله اصابته العين فقال
افلا تسترقون له من العين والسادس قوله عليه السلام العين حق ولو كان شيء يسبق القدر لسبقت العين القدر والسابع قالت عائشة رضي الله عنها كان
يؤمر العائن ان يتوضأ ثم يغتسل منه المعين المقام الثاني في الكشف عن ماهيته فنقول ان ابا علي الجبائي انكر هذا المعنى انكارا بليغا ولم
يذكر في انكاره شبهة فضلا عن حجة واما الذين اعترفوا به واقروا بوجوده فقد ذكروا فيه وجوها الاول قال الجاحظ يمتد من العين
اجزاء فتتصل بالشخص المستحسن فتؤثر وتسري فيه كتأثير اللسع والسم والنار فان كان مخالفا في وجه التأثير لهذه الاشياء وقال القاضي
وهذا ضعيف لانه لو كان الامر كذلك لوجب ان يؤثر في الشخص غير المستحسن كتأثيره في المستحسن واعلم ان هذا الاعتراض وذلك لانه اذا
استحسن شيئا فقد يحب بقاءه كما اذا استحسن ولده وبستانه وقد يكره بقاءه كما اذا احس الحاسد بحصول الشيء الحسن لعدوه فان كان الاول فانه
يحصل عند ذلك الاستحسان خوف شديد من زواله والخوف الشديد يوجب انحصار الروح في داخل القلب وحينئذ يسخن القلب والروح جدا ويحصل في
الروح الباصرة كيفية قوية مسخنة وان كان الثاني فانه يحصل عند ذلك الاستحسان حسد شديد وغم عظيم بسبب حصول تلك النعمة لعدوه والحزن ايضا
يوجب انحصار الروح في داخل القلب ويحصل فيه سخونة شديدة فثبت ان عند الاستحسان القوي تسخن الروح جدا فيسخن شعاع العين بخلاف
اذا لم يستحسن فانه لا تحصل هذه السخونة فظهر الفرق بين الصورتين ولهذا السبب امر الرسول عليه الصلاة والسلام العائن بالوضوء ومن اصابته
العين بالاغتسال الوجه الثاني قال ابو هاشم وابو القسم البلخي لا يمتنع ان تكون العين حقا ويكون معناه ان صاحب العين اذا شاهد الشيء
واعجب به استحسانا كانت المصلحة له في تكليفه ان يغيّر الله ذلك الشخص وذلك الشيء حتى لا يبقى قلب ذلك المكلف متعلقا به فهذا المعنى غير ممتنع ثم لا يبعد

ايضا انه لو ذكر عند تلك الحالة وعدل عن الاعجاب وسال ربه صفه ذلك فعنده يشعر بالحلى والكسحاذ بعقه ولا سنه ولما كان هذه
العاده مطرده لاجرم قيل العين حق الوجه الثالث وهو قول الحكما مبنى على مقدمه وهي انه ليس من شرط الموثر ان يكون مايتره بحسب الكيفيات المحسوسة اعنى الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه بل قد يكون التاثير نفسانيا محضا ولا يكون للقوى الجسمانيه بها تعلق والذي
يدل عليه ان اللوح الذى قد يكون قليل العرض اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان على المشى عليه ولو كان موضوعا فيما بين جدارين عاليين
تعذر الانسان عن المشى عليه وما ذاك الا لان خوفه من السقوط يوجب سقوطه منه فعلمنا ان التاثيرات النفسانيه موجوده وايضا ان الانسان اذا تصور
كون فلان موذيا له حصل في قلبه غضب ويسخن مزاجه جدا فمبدا تلك السخونة ليس الا ذلك التصور النفساني ولان مبدا الحركات البدنيه ليس الا التصورات النفسانيه
ولما ثبت ان تصور النفس يوجب تغير بدنه الخاص لم يبعد ايضا ان يكون بعض النفوس بحيث يتعدى تاثيرها الى ساير الابدان فثبت انه لا يمتنع في العقل
كون النفس موثره في ساير الابدان وايضا جواهر النفوس مختلفه بالماهيه فلا يمتنع ان يكون بعض النفوس بحيث يوثر في تغيير بدن حيوان آخر بشرط
ان يراه ويتعجب منه فثبت ان هذا المعنى محتمل والتجارب من الزمن الاقدم ساعدت عليه والنصوص النبويه نطقت به فعند هذا لا يبقى في وقوعه شك واذا
ثبت هذا ثبت ان الذى اطبق المتقدمون من المفسرين في تفسير هذه الاية باصابة العين كلام حق لا يمكن رده والله اعلم والقول الثاني وهو قول ابي
علي الجبائي ان ابناء يعقوب اشتهروا بمصر وتحدث الناس بهم وبحسنهم وكمالهم فقال لا تدخلوا تلك المدينه من باب واحد على ما انتم عليه من العدد والهيبه
فلم يامن عليهم حسد الناس وقال لم يامن عليهم ان يخافهم الملك الاعظم على ملكه فيحبسهم واعلم ان هذا الوجه محتمل لا انكار فيه الا ان القول
الاول قد بينا انه لا امتناع فيه بحسب العقل والمفسرون اطبقوا عليه فوجب المصير اليه والله اعلم ونقل عن الحسن انه قال خاف عليهم العين فقال لا تدخلوا
من باب واحد ثم رجع الى علمه فقال وما اغنى عنكم من الله من شيء وعلم ان العين ليست بشيء وكان قتاده يفسر الاية باصابة العين ويقول ليس في قوله وما
اغنى عنكم من الله من شيء ابطال له لان العين وان صح فالله قادر على دفع اثره والقول الثالث انه عليه السلام كان عالما بان ملك مصر هو ولده الا ان الله
تعالى ما اذن له في اظهار ذلك فلما بعث ابناءه اليه قال لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقه وكان غرضه ان يصل بنيامين الى يوسف في
وقت الخلوه وهذا قول ابراهيم النخعي واما قوله وما اغنى عنكم من الله من شيء فاعلم ان الانسان مامور بان يراعى الاسباب المعتبره في هذا العالم ومامور ايضا
بان يعتقد بانه لا يحصل الا ما قدره الله وان الحذر لا يدفع القدر فان الانسان مامور بان يحذر عن الاشياء المهلكه والاغذيه الضاره ويسعى في
تحصيل المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ثم انه مع ذلك ينبغي ان يكون جازما بانه لا يصل اليه الا ما قدره الله ولا يحصل في الوجود الا ما اراده
الله فقوله عليه السلام لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقه اشاره الى رعاية الاسباب المعتبره في هذا العالم وقوله وما اغنى عنكم
من الله من شيء اشاره الى عدم الالتفات الى الاسباب والى التوحيد المحض والبراءة من كل شيء سوى الله وقول القايل كيف يمكن الجمع بين هذين
القولين فهذا السوال غير مختص به وذلك لانه لا نزاع انه لا بد من اقامة الطاعات والاحتراز عن المعاصي والسيئات مع انا نعتقد ان السعيد من
سعد في بطن امه وان الشقي من شقي في بطن امه فكذا ههنا وايضا ياكل ويشرب ويحترز عن السموم وعن الدخول في النار مع انا نعتقد ان الموت والحياة
لا يحصلان الا بتقدير الله فكذا ههنا فظهر ان هذا السوال غير مختص بهذا المقام بل هو بحث عن سر مسئلة الجبر والقدر بل الحق ان العبد يجب
عليه ان يسعى باقصى الجهد والقدره وبعد ذلك السعي البليغ والجهد الجهيد فانه يعلم ان كل ما يدخل في الوجود فلا بد وان يكون بقضاء الله
ومشيته وسابق حكمه وحكمته ثم انه تعالى اكد هذا المعنى فقال ان الحكم الا لله واعلم ان هذا من اول الدلايل على صحة قولنا في القضاء والقدر وذلك
لان الحكم عبارة عن الالزام والمنع عن النقيض سميت حكمة الدابه بهذا الاسم لانها تمنع الدابه عن الحركات الفاسده فالحكم انما سمى حكما لانه
يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر بحيث يصير الطرف الآخر ممتنع الحصول فبين الله تعالى ان الحكم بهذا التفسير ليس الا لله وذلك يدل
على ان جميع الممكنات مستنده الى قضائه وقدره ومشيته وحكمه اما بغير واسطه او بواسطه ثم قال عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون
ومعناه انه لما ثبت ان الكل من الله ثبت انه لا توكل الا على الله فان الرغبة ليست الا في رجحان وجود المراد على عدمه والرهبة
ليست الا من رجحان وجود المكروه على عدمه وذلك الرجحان المانع من النقيض هو الحكم وثبت بالبرهان انه لا حكم الا لله فلزم الجزم
بان حصول كل الخيرات ودفع كل الآفات من الله وذلك يوجب انه لا توكل الا على الله فهذا مقام شريف عالي وقد اشرنا الى ما هو البرهان
الحق فيه والشيخ ابو حامد الغزالي اطنب في تقرير هذا في كتاب التوكل من كتب احياء علوم الدين فمن اراد الاستقصاء فيه فليطالع ذلك الكتاب
قوله تعالى ولما دخلوا من حيث امرهم ابوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء الا حاجة في نفس يعقوب قضاها وانه لذو علم لما علمناه
ولكن اكثر الناس لا يعلمون قال المفسرون لما قال يعقوب وما اغنى عنكم من الله من شيء صدقه الله في ذلك فقال وما كان ذلك التفرق يغني من الله
من شيء وفيه بحثان الاول قال ابن عباس ذلك التفرق ما كان يرد قضاء الله ولا امرا قدره الله وقال الزجاج ان العين لو قدر ان
تصيبهم لاصابتهم وهم متفرقون كما تصيبهم مجتمعين وقال ابن الانباري لو سبق في علم الله ان العين تهلكهم عند الاجتماع كان

نفوسهم كاجتماعهم وهذه النكات متفاد به وحاصلها ان الحذر لا يغني عن القدر البحث الثاني قوله من شيء يحتمل النصب بالمفعولية والرفع
بالفاعلية اما الاول فهو كقولك ما رايت من احد فالتقدير ما رايت احدا كذا ههنا تقدير الاية ان تفرقهم ما كان يغني من قضاء الله شيئا
اى ذلك التفرق ما كان يخرج شيئا من تحت قضاء الله واما الثاني فهو كقولك ما جاءني من احد وتقديره ما جاءني احد فكذا ههنا التقدير
ما كان يغني عنهم من الله شيء مع قضائه واما قوله الا حاجة في نفس يعقوب قضاها يعني ان الدخول على صفة التفرق قضاء حاجة في نفس
يعقوب ثم ذكروا في تفسير تلك الاية وجوها احدها خوفه عليهم من اصابة العين وثانيها خوفه عليهم من حسد اهل مصر وثالثها خوفه عليهم
من ان يقصدهم ملك مصر بسوء ورابعها انه لما تفرقوا وصل كل واحد منهم الى الملك بنفسه ودار بها خوفه عليهم من ان لا يرجعوا اليه
وكل هذه الوجوه متقاربه واما قوله وانه لذو علم لما علمناه فقال الواحدي يمكن ان يكون ما مصدريه والهاء عايده الى يعقوب
والتقدير وانه لذو علم من اجل تعليمنا ويمكن ان يكون ما بمعنى الذى والهاء عايده اليها والتقدير وانه لذو علم للشيء الذي علمناه
يعني انا لما علمناه شيئا حصل له العلم بذلك الشيء وفي الاية قولان آخران الاول ان المراد بالعلم الحفظ اى وانه لذو حفظ لما
علمناه ومراقبه له والثاني لذو علم بفوايد ما علمناه وحسن آثاره وهو اشاره الى كونه عالما بما علمه ثم قال ولكن اكثر الناس لا
يعلمون وفيه وجهان الاول ولكن اكثر الناس لا يعلمون مثل علم يعقوب والثاني لا يعلمون ان يعقوب بهذه الصفه في العلم والمراد
باكثر الناس المشركون الذين لا يعلمون ان الله تعالى كيف ارشد اولياءه الى العلوم التى تنفعهم في الدنيا والآخرة والله اعلم قوله تعالى ولما
دخلوا على يوسف آوى اليه اخاه قال اني انا اخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون فلما جهزهم بجهازهم جعل السقايه في رحل اخيه ثم
اذن موذن ايتها العير انكم لسارقون قالوا واقبلوا عليهم ماذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك ولمن جاء به حمل بعير وانا به
زعيم واعلم انه لما اتوه باخيهم بنيامين اكرمهم واضافهم واجلسهم كل اثنين منهم على مايده فبقي ابن يامين وحده فبكى وقال لو كان
اخي يوسف حيا لاجلسني معه فقال يوسف بقي اخوكم وحده فاجلسه معه على مايدته ثم امر ان ينزل كل اثنين منهم بيتا وقال هذا لا ثاني
له فاتركوه معي فآواه اليه ولما راى تاسفه لاخ له هلك قال له اتحب ان اكون اخاك بدل اخيك الهالك قال من يجد اخا مثلك ولكن
لم يلدك يعقوب ولا راحيل فبكى يوسف وقام اليه وعانقه وقال له اني انا اخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون اذا عرفت هذا فنقول قوله
آوى اليه اخاه اى انزله في الموضع الذى كان ياوى اليه وقوله اني انا اخوك فيه قولان قال وهب لم يرد انه اخوه من النسب ولكن
اراد به اني اقوم لك مقام اخيك في الايناس ولا تستوحش بالتفرد والصحيح ما عليه ساير المفسرين من انه اراد تعريف النسب لان ذلك
اقوى في ازالة الوحشه وحصول الانس ولان الاصل في الكلام الحقيقه فلا وجه لصرفه عنها الى المجاز من غير ضروره واما قوله فلا تبتئس
بما كانوا يعملون قال اهل اللغة تبتئس تفتعل من البوس وهو الضرر والشده والابتياس اجتلاب الحزن والبوس وقوله بما كانوا يعملون فيه
وجوه الاول المراد بما كانوا يعملون من ايذائهم على حسدنا وحرصهم على انصراف وجه ابينا عنا والثاني ان يوسف عليه السلام ما بقي
في قلبه شيء من العداوه وصار صافيا مع اخوته فاراد ان يجعل قلب اخيه صافيا معهم ايضا فقال لا تبتئس بما كانوا يعملون اى لا تلتفت الى ما صنعوا
فيما تقدم ولا تلتفت الى اعمالهم المنكره التى اقدموا عليها الثالث انهم انما فعلوا بيوسف ما فعلوه لانهم حسدوا اقبال الاب عليه وتخصيصه بمزيد
الاكرام فخاف ابن يامين ان يحسدوه بسبب ان خصه الملك بمزيد الاكرام فامنه عنه وقال لا تلتفت الى ذلك فان الله قد جمع بيني وبينك الرابع روى الكلبي
عن ابن عباس ان اخوة يوسف كانوا يعيرون يوسف واخاه بسبب ان جدهما ابا امهما كان يعبد الاصنام وان ام يوسف امرت يوسف فسرق جونه
كانت لابيها فيها اصنام رجاء ان يترك عبادتها اذا فقدها فقال له لا تبتئس بما كانوا يعملون اى من التعيير لنا بما كان عليه جدنا والله اعلم
ثم قال تعالى فلما جهزهم بجهازهم جعل السقايه في رحل اخيه وقد مضى الكلام في الجهاز والرحل واما السقايه فقال صاحب الكشاف مشربه
يسقى بها وهي الصواع قيل كان يسقى بها الملك ثم جعلت صاعا يكال به وهذا بعيد لان الاناء الذى يشرب الملك الكبير منه لا يصلح ان يجعل
صاعا وقيل كانت الدواب تسقى بها ويكال بها ايضا وهذا اقرب ثم قال بعضهم كانت من فضه مموهه بالذهب وقيل كانت من ذهب وقيل كانت مرصعه
بالجواهر وهذا ايضا بعيد لان الانيه التى يسقى الدواب منها لا تكون كذلك والاصوب ان يقال ان ذلك الاناء شيء كان له قيمة اما الى هذا
الحد الذى ذكروه فلا ثم قال تعالى ثم اذن موذن ايتها العير يقال اذنه اى اعلمه وفي الفرق بين اذنه واذنه وجهان قال ابن الانباري
اذن معناه اعلم اعلاما بعد اعلام لان فعل يوجب تكرار الفعل قال ويجوز ان يكون اعلاما واحدا وقيل ان العرب تجعل فعل بمعنى افعل
في كثير من المواضع وقال سيبويه الفرق بين اذنت واذنت ان اذنت معناه اعلمت ولا فرق بينهما والتاذين معناه النداء والتصويت بالاعلام
واما قوله تعالى ايتها العير فقال ابو الهيثم كل ما امتير عليه من الابل والحمير والبغال فهو عير وقول من قال العير الابل خاصه باطل وقيل
العير الابل التى عليها الاحمال لانها تعير اى تذهب وتجيء وقيل هي قافله الحمير ثم كثر ذلك حتى قيل لقافله عير كانها جمع عير واصلها عير

كنت وسقت اذا عرفت هذا فنقول قوله ايتها العير المراد اصحاب العير كقوله يا خيل الله اركبوا وقرا ابن مسعود وجعل السقاية على حذف جواب لما كانه قيل فلما جهزهم بجهازهم وجعل السقاية في رحل اخيه امهلهم حتى انطلقوا ثم اذن مؤذن ايتها العير انكم لسارقون فان قيل فكيف يليق بالرسول الحق من عند الله ان يبهت قوما وينسبهم الى السرقة كذبا وبهتانا وان كان الثاني وهو انه ما كان ذلك بامره فهلا اظهر براءتهم عن تلك التهمة قلنا العلماء ذكروا في الجواب عنه وجوها الاول انه عليه السلم لما اظهر لاخيه اني يوسف قال اني اريد ان احبسك هاهنا ولا سبيل اليه الا بهذه الحيلة فان رضيت بها فالامر لك فرضي بان يقال في حقه ذلك وعلى هذا التقدير لم يتالم قلبه بسبب هذا الكلام فخرج عن كونه ذنبا والثاني ان المراد انكم لسارقون ليوسف عن ابيه الا انهم ما اظهروا هذا الكلام والمعاريض لا تكون الا كذلك والثالث ان ذلك المؤذن ربما ذكر ذلك النداء على سبيل الاستفهام وعلى هذا التقدير يخرج عن ان يكون كذبا الرابع ليس في القران انهم نادوا بذلك النداء عن امر يوسف والاقرب الى ظاهر الحال انهم فعلوا ذلك من انفسهم لانهم لما طلبوا السقاية وما وجدوها وما كان هناك احد الا هم غلب على ظنهم انهم الذين اخذوها ثم ان اخوة يوسف قالوا ماذا تفقدون وقرا ابو عبد الرحمن السلمي تفقدون من افقدته اذا وجدته فقيدا قالوا نفقد صواع الملك قال صاحب الكشاف قرئ صواع وصُواع وصوع وصوغ والعين معجمة وغير معجمة وقال بعضهم جمع صواع صيعان كغراب وغربان وجمع اصواع كباب وابواب وقال اخرون لا فرق بين الصواع والصاع والدليل عليه قراءة ابي هريرة قالوا نفقد صاع الملك وقال بعضهم الصواع اسم والسقاية وصف كقولهم كوز وسقاء فالكوز اسم والسقاء وصف ثم قال ولمن جاء به حمل بعير اي من الطعام وانا به زعيم قال مجاهد الزعيم هو المؤذن الذي اذن وتفسير زعيم كفيل قال الكلبي الزعيم هو الكفيل بلسان اهل اليمن وروى ابو عبيد عن الكسائي زعمت به ازعم زعما وزعامة اي كفلت به وهذه الاية تدل على ان الكفالة كانت صحيحة في شرعهم وقد حكم بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في قوله الزعيم غارم فان قيل هذه الكفالة بشيء مجهول قلنا حمل بعير من الطعام كان معلوما عندهم فصحت الكفالة به الا ان هذه كفالة مال لرد سرقة وهو كفالة ما لم يجب لانه لا يحل للسارق ان ياخذ شيئا على رد السرقة ولعل مثل هذه الكفالة كانت تصح عندهم والله اعلم **قوله تعالى قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد في الارض وما كنا سارقين قالوا فما جزاؤه ان كنتم كاذبين قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه كذلك نجزي الظالمين** قال البصريون الواو في والله بدل عن الباء والتاء بدل عن الواو وضعف عن التصرف في سائر الاسماء وجعلت فيما هو احق بالقسم وهو الله عز وجل قال المفسرون حلفوا على امرين احدهما على انهم ما جاؤا لاجل الفساد في الارض لانه ظهر في احوالهم امتناعهم من التصرف في اموال الناس بالكلية لا بالاكل ولا بارسال الدواب في مزارع الناس حتى روي انهم كانوا قد شدوا افواه دوابهم لئلا تعبث في زرع وكانوا مواظبين على انواع الطاعات ومن كانت هذه صفته فالفساد في الارض لا يليق به والثاني انهم ما كانوا سارقين وقد حصل لهم فيه شاهد قاطع وهو انهم لما ردوا بضاعتهم في رحالهم من بلادهم الى مصر ولم يستحلوا اخذها والسارق لا يفعل ذلك البتة ثم لما بينوا براءتهم عن تلك التهمة قال اصحاب يوسف فما جزاؤه ان كنتم كاذبين فاجابوا وقالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه كذلك نجزي الظالمين قال ابن عباس كانوا في ذلك الزمان يستعبدون كل سارق وكان استعباد السارق لهم يجري مجرى وجوب القطع في شرعنا والمعنى جزاء هذا السارق الجرم من وجد المسروق في رحله اي ذلك الشخص هو جزاء هذا الجرم والمعنى ان استعباده هو جزاء هذا الجرم قال الزجاج وفيه وجهان احدهما ان يقال جزاؤه مبتداء ومن وجد في رحله خبره والمعنى جزاء السارق الذي وجد في رحله المسروق الرق ويكون قوله فهو جزاؤه زيادة في البيان كما يقال جزاء السارق القطع فهو جزاؤه والثاني ان يقال جزاؤه مبتداء خبره من وجد في رحله فهو هو فقام جزاؤه مقام هو وهو في موضع خبر المبتداء والتقدير كانه قيل جزاؤه من وجد في رحله فهو هو جزاؤه الا انه اقام المظهر مقام المضمر للتاكيد والمبالغة في البيان وانشد النحويون لا ارى الموت يسبق الموت شيء نغص الموت ذا الغنى والفقيرا واما قوله كذلك نجزي الظالمين اي مثل هذا الجزاء جزاء الظالمين يريد اذا سرق ثم قيل هذا من بقية كلام اخوة يوسف وقيل انهم لما قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه فقال اصحاب يوسف كذلك نجزي الظالمين **قوله تعالى فبدا باوعيتهم قبل وعاء اخيه ثم استخرجها من وعاء اخيه كذلك كدنا ليوسف ما كان لياخذ اخاه في دين الملك الا ان يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم** اعلم ان اخوة يوسف لما اقروا بان من وجد المسروق في رحله فجزاؤه ان يسترق قال لهم المؤذن انه لا بد من تفتيش امتعتكم فانصرف بهم الى يوسف فبدا يوسف باوعيتهم قبل وعاء اخيه لازالة التهمة والاوعية جمع وعاء وهو كل ما اذا وضع فيه شيء احاط به ثم استخرجها من وعاء اخيه وقرا الحسن وعاء اخيه بالضم وهي لغة وقرا سعيد بن جبير اعاء اخيه بقلب الهمزة الواو فان قيل لم ذكر ضمير الصواع مرات ثم انثه قلنا قالوا رجع ضمير المؤنث الى السقاية وضمير المذكر الى الصواع او يقال الصواع يذكر ويؤنث فكل واحد منهما جائز او يقال لعل يوسف كان يسميه سقاية وعبيده صواعا فقد وقع فيما يتصل به من الكلام سقاية وفيما يتصل بهم صواعا عن قتادة انه قال كان لا ينظر الى وعاء الا استغفر الله تائبا مما قذفهم به حتى اذا لم يبق الا اخوه قال ما ارى هذا قد اخذ شيئا فقالوا لا نذهب حتى تتفحص عن حاله ايضا فلما نظروا الى متاعه استخرجوا الصواع

في شرعهم

من وعاء

من وعاء اخيه والقوم كانوا قد حكموا بان من سرق يسترق فاخذوا برقبته وجروه الى دار يوسف ثم قال تعالى كذلك كدنا ليوسف وفيه بحثان الاول المعنى ومثل ذلك الكيد كدنا ليوسف وذلك اشارة الى الحكم باسترقاق السارق اي مثل ذلك الحكم الذي ذكره اخوة يوسف حكمنا ليوسف الثاني ان لفظ الكيد مشعر بالحيلة والخديعة وذلك في حق الله محال الا انا ذكرنا قانونا معتبرا في هذا الباب وهو ان امثال هذه الالفاظ تحمل على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقررنا هذا الاصل في تفسير قوله ان الله لا يستحيي والكيد مبداه السعي بالحيل والخديعة ونهايته القاء الانسان من حيث لا يشعر في امر مكروه لا سبيل له الى دفعه فالكيد في حق الله تعالى محمول على هذا المعنى ثم اختلفوا في المراد بالكيد هاهنا فقال بعضهم المراد ان اخوة يوسف سعوا في ابطال امر يوسف والله تعالى نصره وقواه واعلى امره وقال اخرون المراد من هذا الكيد هو ان الله تعالى القى في قلوب اخوة يوسف ان حكموا بان جزاء السارق هو ان يسترق لا جرم لما ظهر الصواع في رحله حكموا عليه بالاسترقاق وصار ذلك سببا لتمكن يوسف عليه السلم من امساك اخيه عند نفسه ثم قال تعالى ما كان لياخذ اخاه في دين الملك والمعنى انه كان حكم الملك في السارق ان يضرب ويغرم ضعفي ما سرق فما كان يوسف قادرا على حبس اخيه عند نفسه بناء على دين الملك وحكمه الا ان الله تعالى كاد له ما جرى على لسان اخوته ان جزاء السارق هو الاسترقاق فقدر بناء على هذا الكلام على ان توصل الى اخذ اخيه وحبسه عند نفسه وهو معنى قوله الا ان يشاء الله ثم قال نرفع درجات من نشاء وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي درجات بالتنوين غير مضاف والباقون بالاضافة **المسئلة الثانية** المراد من قوله نرفع درجات من نشاء هو انه تعالى يريه وجوه الصواب في بلوغ المراد ويخصه بانواع العلوم واقسام الفضائل والمراد هاهنا هو انه رفع درجة يوسف على اخوته في كل شيء واعلم ان هذه الاية تدل على ان العلم اشرف المقامات واعلى الدرجات وتوسعة من يشاء وايضا وصف ابراهيم عليه السلم بقوله نرفع درجات من نشاء عند ما حكى عنه ذكر دلائل التوحيد والبراءة عن الهية الشمس والقمر والكواكب ووصف هاهنا ايضا يوسف بقوله نرفع درجات من نشاء لما هداه الى هذه الحيلة وكم بين المرتبتين من التفاوت ثم قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم والمعنى ان اخوة يوسف كانوا علماء فضلاء الا ان يوسف كان زائدا عليهم فضلا وعلما واعلم ان المعتزلة احتجوا بهذه الاية على انه تعالى عالم لذاته لا بالعلم فقالوا لو كان عالما بالعلم لكان ذا علم ولو كان كذلك لحصل فوقه عليم تمسكا بعموم هذه الاية وهذا باطل فذاك باطل واعلم ان اصحابنا قالوا دلت سائر الايات على اثبات العلم لله وهي قوله ان الله عنده علم الساعة انزله بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه واذا وقع التعارض فنحن نحمل الاية التي تمسك الخصم بها على واقعة يوسف واخوته غاية ما في الباب انه يوجب تخصيص العموم الا انه لا بد من المصير اليه لان العالم مشتق من العلم والمشتق مركب والمشتق منه مفرد وحصول المركب بدون المفرد محال في بديهة العقل فكان الترجيح من جانبنا والله اعلم **قوله تعالى قالوا ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال انتم شر مكانا والله اعلم بما تصفون** اعلم انه لما خرج الصواع من رحل اخيه نكس اخوته رؤسهم وقالوا هذه الواقعة عجيبة ان راحيل ولدت ولدين لصين ثم قالوا يا بني راحيل ما اكثر البلاء علينا منكم فقال بنيامين ما اكثر البلاء علينا منكم ذهبتم باخي وضيعتموه في المفازة ثم تقولون لي هذا الكلام فقالوا له كيف خرج الصواع من رحلك فقال وضعه في رحلي من وضع البضاعة في رحالكم واعلم ان ظاهر الاية يقتضي انهم قالوا للملك ان هذا الامر ليس بغريب منه فان اخاه الذي هلك كان ايضا سارقا وكان غرضهم من هذا الكلام انا لسنا على طريقته ولا على سيرته وهو واخوه مختصان بهذه الطريقة لانهما من ام اخرى واختلفوا في السرقة التي نسبوها الى يوسف على اقوال الاول قال سعيد بن جبير كان جده ابو امه كافرا يعبد الوثن وامرته امه بان يسرق تلك الاوثان ويكسرها فلعله يترك عبادة الاوثان ففعل ذلك فهذه هي السرقة الثاني انه كان يسرق الطعام من مائدة ابيه ويدفعه الى الفقراء وقيل سرق عناقا من ابيه ودفعه الى مسكين وقيل دجاجة والثالث ان عمته كانت تحبه حبا شديدا فارادت ان تمسكه عند نفسها وكان قد بقي عندها منطقة لاسحق عليه السلم وكانوا يتبركون بها فشدتها على وسط يوسف ثم قالت انه سرقها وكان حكمهم ان من يسرق يسترق فتوصلت بهذه الحيلة الى امساكه عند نفسها والرابع انهم كذبوا عليه وبهتوه وكانت قلوبهم مملوة من الغضب على يوسف بعد تلك الوقائع وبعد انقضاء تلك المدة الطويلة وهذه الواقعة تدل على ان قلب الحاسد لا يطهر من الغل البتة ثم قال تعالى فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم واختلفوا في ان الضمير في قوله فاسرها الى اي شيء يعود على قولين قال الزجاج فاسرها اضمار على شريطة التفسير تفسيره انتم شر مكانا وانما انث لان قوله انتم شر مكانا جملة او كلمة لانهم يسمون الطائفة من الكلام كلمة كانه قال فاسر الجملة والكلمة التي هي قوله انتم شر مكانا وفي قراءة ابن مسعود فاسره على التذكير يريد القول والكلام وطعن ابو علي الفارسي في هذا الوجه فيما استدركه على الزجاج من وجهين الاول قال الاضمار على شريطة التفسير يكون على ضربين احدهما ان يفسر بمفرد كقولنا نعم رجلا زيد ففي نعم ضمير فاعله ورجلا تفسير لذلك الفاعل المضمر والاخر ان يفسر بجملة واصل هذا يقع في الابتداء كقوله فاذا هي شاخصة ابصار الذين كفروا وقل هو الله احد ثم ان العوامل الداخلة على المبتداء والخبر تدخل عليه ايضا كقوله انه من يات ربه مجرما والمعنى القصة شاخصة ابصار الذين كفروا والامر الله احد

فانها لا تعمى الابصار اذا عرفت هذا فنقول تفسير المضمر على شريطة التفسير في كلا القسمين متصل بالجملة التي فيها الاضمار ولا يكون خارجا
عن تلك الجملة ولا مباينا لها وههنا التفسير منفصل عن الجملة التي حصل فيها الاضمار فوجب ان لا يحسن والثاني انه تعالى قال انتم شر مكانا وذكره
دخل على انه ذكر هذا الكلام ولو قلنا انه عليه السلام اضمر هذا الكلام لكان قوله قال ذلك كذبا واعلم ان هذا الطعن ضعيف اما الاول فلانا
لا نسلم من حق التفسير الاول مع قسم بالرفع اما الثاني فلانا نحمل ذلك على انه عليه السلام قال ذلك على سبيل الخفية وبهذا التقدير يسقط هذا السؤال
والله اعلم الوجه الثاني ان الضمير في قوله فاسرها عائد الى الاجابة كانهم لما قالوا ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل اسر يوسف اجابتهم في نفسه في
ذلك الوقت ولم يبدها لهم في تلك الحالة الى وقت ثان ويجوز ايضا ان يكون اضمار المقالة والمعنى اسر يوسف المقالة والمراد من المقالة تلك
المقالة كما يراد بالخلق المخلوق وبالعلم المعلوم يعني اسر يوسف كيفية تلك السرقة ولم يبين انها كيف وقعت وانه ليس فيها ما يوجب الذم
والطعن روي عن ابن عباس انه قال عوقب يوسف ثلث مرات لاجل همه بها عوقب بالحبس وبقوله اذكرني عند ربك عوقب بالحبس الطويل
وبقوله انكم لسارقون عوقب بقولهم فقد سرق اخ له من قبل ثم حكى تعالى عن يوسف عليه السلام انه قال انتم شر مكانا اي انتم شر منزلة عند الله
لما قدمتم عليه من ظلم اخيكم وعقوق ابيكم فاخذتم اخاكم وطرحتموه في الجب ثم قلتم لابيكم ان الذئب قد اكله وانتم كاذبون ثم بعتموه بعشرين درهما
ثم بعد المدة الطويلة والزمان الممتد ما زال الحقد والغضب والحسد عن قلوبكم فرميتموه بالسرقة ثم قال والله اعلم بما تصفون يريد ان سرقة يوسف
كانت لله رضا وبالجملة الوجوه المذكورة في سرقة لا توجب شيئا من عود الذم واللوم اليه والمعنى فالله اعلم بان هذا الذي وصفتموه
به هل يوجب عود مذمة اليه ام لا والله اعلم قوله تعالى قالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدنا مكانه انا نراك من المحسنين قال معاذ
الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون اعلم انه تعالى بين انهم بعد الذي ذكروه من قولهم ان يسرق فقد سرق
اخ له من قبل احبوا موافقته والعدول الى طريقة الشفاعة فانهم وان كانوا قد اعترفوا ان حكم الله في السارق ان يستعبد لكن العفو
الله كان جائزا ايضا فقالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا في السن ويجوز ان يكون في القدر والدين وانما ذكروا ذلك لان كونه
ابنا لرجل كبير القدر يوجب العفو والصفح عنه ثم قالوا فخذ احدنا مكانه ويحتمل ان يكون المراد منه على طريق الاستعباد ويحتمل ان المراد
على طريق الرهن حتى نوصل الفداء اليكم قالوا انا نراك من المحسنين وفيه وجوه احدها انا نراك من المحسنين لو فعلت ذلك الثاني
انا نراك من المحسنين الينا حيث اكرمتنا واعطيتنا البدل الكثير وحصلت مطلوبنا على احسن الوجوه ورددت الينا ثمن الطعام والثالث انه
عليه السلام لما اشتد القحط على القوم ولم يجدوا شيئا يشترون به الطعام فكانوا يبيعون انفسهم وصار ذلك سببا لصيرورة اهل مصر عبيدا له ثم انه
اعتق الكل فلعلهم قالوا انك من المحسنين الى عامة الناس بالاعتاق فكن محسنا ايضا الى هذا الانسان باعتاقه من هذه المحنة فقال معاذ
الله اي اعوذ بالله معاذا ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده اي اعوذ بالله ان اخذ بريئا بمذنب قال الزجاج موضع ان نصب المعنى اعوذ بالله
من ان ناخذ احدا بغيره فلما سقطت كلمة من انتصب الفعل وقوله انا اذا لظالمون لقد تعديت وظلمت ان اخذت انسانا بجرم صدر عن غيره
فان قيل هذه الواقعة من اولها الى اخرها تزوير وكذب فكيف يليق بالرسول المبالغة في التزوير الى هذا الحد وايذاء الناس من غير سبب
لا سيما اذا حبس اخاه عنده بهذه التهمة فانه يعظم حزن ابيه ويشتد غمه فكيف يليق بالرسول المبالغة في التزوير الى هذا الحد والجواب
لعله تعالى امره بذلك تشديدا للمحنة على يعقوب ونهاه عن العفو والصفح واخذ البدل كما امر الله تعالى صاحب موسى بقتل من لو بقي لطغى على
ابيه ولكفر قوله تعالى فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا قال كبيرهم الم تعلموا ان اباكم قد اخذ عليكم موثقا من الله ومن قبل ما فرطتم في
يوسف فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي او يحكم الله لي وهو خير الحاكمين فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انهم لما قالوا فخذ احدنا
مكانه وقال يوسف في جوابه معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انقطع طمعهم من يوسف عليه السلام
في رده فعند هذا قال تعالى فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا وهو مبالغة في يأسهم من رده خلصوا نجيا اي تفردوا عن سائر الناس
يتناجون ولا شبهة ان المراد يتناجون ويتشاورون ويجيلون الرأي فيما دفعوا اليه لانهم انما اخذوا ميثاقا من ابيهم
المؤكد وعدا ان كانوا متهمين في حق يوسف فلو لم يعودوا الى ابيهم لحصلت محن كثيرة احدها انه كان شيخا كبيرا فبقاؤه وحده من غير
احد من اولاده حصلت له محنة كثيرة وثانيها ان اهل بيتهم محتاجون الى الطعام اشد الحاجة وثالثها ان يعقوب عليه السلام ربما ظن انه لو
بالكلية هلكوا وذلك غم شديد ولو عادوا الى ابيهم بدون بنيامين لعظم حياؤهم فان ظاهر الامر يوهم انهم خانوه في هذا الابن كما خانوه
في الابن الاول ولكان يوهم ايضا انهم لما لم يبالوا بالمواثيق المؤكدة وزنا فلا شك ان هذا الموضع موضع حيرة وفكرة وذلك يوجب
التفاوض والتشاور طلبا للاصلح الاصوب فهذا هو المراد من قوله فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا المسألة الثانية قال الواحدي
ابن كثير استيأسوا حتى استيأس الرسل بغير همز وفي ايأس لغتان مثل ... ومن قال استيأس قلب

العين الى موضع الفاء فصار استفعل ولفظ استيأس ثم حذف الهمزة قال صاحب الكشاف استيأسوا يئسوا وزيادة السين والتاء للمبالغة
كما في قوله استعصم وقوله خلصوا نجيا قال الواحدي يقال خلص الشيء يخلص خلوصا اذا ذهب عنه الشائب من غيره ثم فيه وجهان
قال الزجاج خلصوا اذا انفردوا وليس معهم اخوهم وقال الباقون تميزوا عن الاجانب وهذا هو الاظهر واما قوله نجيا فقال صاحب
الكشاف النجي على معنيين يكون بمعنى المناجي كالعشير والسمير بمعنى المعاشر والمسامر ومنه قوله تعالى وقربناه نجيا وبمعنى المصدر الذي هو
التناجي كما قيل النجوى بمعناه فعلى هذا معنى خلصوا نجيا اعتزلوا وانفردوا عن الناس خالصين لا يخالطهم سواهم نجيا ذوي
نجوى او فوجا نجيا اي مناجيا للمناجاة بعضهم بعضا واحسن الوجوه ان يقال انهم تمحضوا تناجيا لان من كمل حصول امر من الامور
فيه وصفا بانه صار عين ذلك الشيء فلما اخذوا في التناجي على غاية الجد صاروا كانهم في انفسهم صاروا نفس التناجي وحقيقته اما قوله
قال كبيرهم فقيل المراد كبيرهم في السن وهو روبيل وقيل كبيرهم في العقل وهو يهودا وهو الذي نهاهم عن قتل يوسف ثم
حكى تعالى عن هذا الكبير انه قال الم تعلموا ان اباكم قد اخذ عليكم موثقا من الله ومن قبل ما فرطتم في يوسف وفيه مسائل المسألة الاولى
عن ابن عباس لما قال يوسف عليه السلام معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده غضب يهودا وكان اذا غضب وصاح فلا تسمع
حامل الا وضعت ويقوم شعره على جلده فلا يسكن حتى يضع آل يعقوب يده عليه فقال لبعض اخوته اكفوني اسواق اهل مصر وانا اكفيكم الملك
فقال يوسف لابن صغير له قم فمسه فذهب غضبه وهم ان يصيح فركض يوسف رجله على الارض وقبض على تلابيبه فجذبه فسقط عنده فقال يا ايها
العزيز فلما خلصوا ايسوا من قبول الشفاعة تذاكروا ان اباهم اخذ عليهم موثقا من الله وايضا كانوا متهمين بواقعة يوسف فكيف الخلاص عن هذه
الورطة المسألة الثانية لفظ ما في قوله ما فرطتم فيها وجوه الاول ان يكون صلة اي ومن قبل هذا قصرتم في شأن يوسف ولم تحفظوا
عهد ابيكم الثاني ان يكون مصدرية ومحله الرفع على الابتداء وخبره الظرف وهو من قبل ومعناه ووقع من قبل تفريطكم في يوسف الثالث
عطفا على مفعول الم تعلموا والتقدير الم تعلموا اخذ ابيكم موثقا وتفريطكم من قبل في يوسف الرابع ان يكون موصولة بمعنى ومن قبل هذا ما فرطتموه اي قدمتموه
في حق يوسف من الخيانة العظيمة ومحله الرفع والنصب المذكورين ثم قال فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي او يحكم الله لي وهو خير الحاكمين
اي افارق ارض مصر حتى ياذن لي ابي في الانصراف او يحكم الله لي بالخروج منها او بالانتقال من اخراجي او بخلاصي من يده بسبب من الاسباب
وهو خير الحاكمين لانه لا يحكم الا بالحق والعدل وبالجملة فالمراد ظهور عذر يزول معه حياؤه وخجله من ابيه بموت او غيره قاله اعطاه الله
تعالى في اظهار عذره بوجه من الوجوه والله اعلم قوله تعالى ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا
وما كنا للغيب حافظين واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها وانا لصادقون اعلم انهم لما تبين لهم ان الاصوب هو الرجوع او تركه
ظهر لهم ان الاصوب هو الرجوع وان يذكروا لابيهم كيفية الواقعة على الوجه من غير تفاوت والظاهر ان هذا القول قاله ذلك الكبير الذي قال فلن
ابرح الارض حتى ياذن لي ابي ويحكى ان روبيل بقي هو في مصر وبعث سائر الاخوة الى الاب فان قيل كيف حكموا عليه بانه سرق من غير بينة لا سيما وهو
قد اجاب بالجواب الشافي فقال الذي جعل البضاعة في رحالكم والجواب عنه من وجوه الاول انهم شاهدوا ان الصواع كان موضوعا في موضع ما كان
يدخله احد الا هم فلما شاهدوا انهم اخرجوا الصواع من رحله غلب على ظنونهم انه هو الذي اخذ الصواع واما قوله وضع الصواع في
رحلي من وضع البضاعة في رحالكم فالفرق ظاهر لان هناك لما رجعوا بالبضاعة اليهم اعترفوا بانهم هم الذين وضعوها في رحالهم واما هذا الصواع
فان احدا لم يعترف بانه هو الذي وضع الصواع في رحله فظهر الفرق ولهذا السبب غلب على ظنونهم انه سرق فشهدوا بناء على هذا الظن
ثم بينوا انهم غير قاطعين بهذا الامر بقولهم وما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين الوجه الثاني في الجواب ان تقدير الكلام
ان ابنك سرق في قول الملك واصحابه ومثله كثير في القران قال تعالى انك لانت الحليم الرشيد اي عند نفسك وقال ذق انك انت العزيز
الكريم اي عند نفسك واما عندنا فلا فكذا ههنا الوجه الثالث في الجواب ان ابنك ظهر عليه ما يشبه السرقة ومثل هذا الشيء قد يسمى سرقة فان اطلاق
اسم احد الشبيهين على الشبيه الاخر جائز في القران قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها الوجه الرابع ان القوم ما كانوا انبياء في ذلك الوقت فلا يبعد
ان يقال انهم ذكروا هذا الكلام على سبيل المجازفة لا سيما وقد شاهدوا شيئا يوهم ذلك الوجه الخامس ان ابن عباس كان يقرا ان ابنك سرق
اي نسب الى السرقة وهذه القراءة لا حاجة فيها الى التاويل لان القوم نسبوه الى السرقة الا انا قد ذكرنا في هذا الكتاب ان امثال هذه القراءة
لا تدفع السؤال لان الاشكال انما هو في صحة القراءة الاولى فان ثبتت لم يبق الا الرجوع الى احد الوجوه او ادعاء ان القراءة الاولى باطلة
ولم يصح ان تكون هي هذه القراءة فاما اذا سلمنا ان القراءة الاولى صحيحة كان الاشكال باقيا سواء صحت هذه الثانية او لم تصح ثبت انه لا بد من الرجوع
الى احد الوجوه المذكورة اما قوله وما شهدنا الا بما علمنا فظاهره يدل على ان الشهادة غير العلم بدليل ان قوله وما شهدنا
الا بما علمنا يقتضي كون الشهادة مغايرة للعلم ولانه عليه السلام قال اذا علمت مثل الشمس فاشهد وذلك ايضا يقتضي ما ذكرناه وليست الشهادة

ايضا عبارة عن قول اشهد ان لا اله الا الله اخبار عن الشهادة والاخبار عن الشهادة غير الشهادة اذا ثبت هذا فنقول
الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو الذي تسميه المتكلمون بكلام النفس والله اعلم اما قوله وما كنا للغيب حافظين ففيه وجوه
الاول انا رأينا انهم اخرجوا الصواع من رحله فاما حقيقة الحال فغير معلومة لنا فان الغيب لا يعلمه الا الله والثاني قال عكرمة معناه
لعل الصواع دس في متاعه بالليل فان الغيب اسم الليل على بعض اللغات الثالث قال مجاهد والحسن وقتادة ما علمنا ان ابنك يسرق ولو
علمنا ذلك ما ذهبنا به الى الملك وما اعطيناك موثقا من الله في رده الينا الرابع نقل ان يعقوب عليه السلام قال لهم هب انه سرق ولكن كيف
عرف الملك ان شرع بني اسرائيل ان من سرق يسترق بل انتم ذكرتموه لغرض لكم وقالوا عند هذا الكلام انا ذكرنا له ان هذا الحكم ثابت
وقوعنا في هذه الواقعة وما كنا نعلم ان هذه الواقعة تقع فينا فقوله وما كنا للغيب حافظين اشارة الى هذا المعنى فان قيل هل يجوز
من يعقوب ان يسعى في اخفاء حكم الله تعالى على هذا القول قلنا لعله هذا الحكم مخصوصا بما اذا كان المسروق منه مسلما فلهذا انكر ذكر هذا الحكم
عند الملك الذي ظنه كافرا ثم حكى تعالى واسأل القرية التي كنا فيها واعلم انهم متهمين بسبب واقعة يوسف بالغوا في ازالة التهمة عن انفسهم
فقالوا واسأل القرية التي كنا فيها والاكثرون اتفقوا على ان المراد من هذه القرية مصر وقال قوم بل المراد قرية على باب مصر حين جرت
السرقة والتفتيش ثم فيه قولان الاول المراد واسأل اهل القرية الا انه حذف المضاف وهذا النوع من المجاز مشهور في لغة العرب قال ابو
علي الفارسي ودافع هذا في اللغة كدافع الضروريات وجاحد المحسوسات والثاني قال ابو بكر الانباري والمعنى اسأل القرية والعير والجدران
والحيطان فانها تجيبك وتذكر لك صحة ما ذكرناه لانك من اكابر الانبياء فلا يبعد ان ينطق الله الجماد اذ معجزة لك حتى يخبرك بصحة ما ذكرناه وفيه
وجه ثالث وهو ان الشيء اذا ظهر ظهورا تاما فقد يقال فيه سل السماء والارض وجميع الاشياء عنه والمراد انه بلغ في الظهور الى الغاية التي
بقي الشك فيه محال اما قوله والعير التي اقبلنا فيها قال المفسرون كان قد صحبهم قوم من الكنعانيين فقالوا اسألهم عن هذه الواقعة ثم انهم
لما بالغوا في التأكيد والتقرير قالوا وانا لصادقون يعني سواء نسبتنا الى التهمة او لم تنسبنا اليها فانا صادقون وليس غرضهم ان يثبتوا
انفسهم بصدق انفسهم فان هذا يجري مجرى اثبات الشيء بنفسه بل الانسان اذا قدم ذكر الدليل القاطع على صحة الشيء فقد يقول بعده انا صادق
في ذلك يعني تأمل فيما ذكرته من الدلائل والبينات يزول عنك الشك والشبهة **قوله تعالى قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل عسى الله ان يأتيني**
بهم جميعا انه هو العليم الحكيم والله المستعان على ما تصفون اعلم ان يعقوب عليه السلام لما سمع من ابنائه ذلك الكلام لم يصدقهم فيما ذكروا
وذكر كما انه ذكر في واقعة يوسف عليه السلام بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل فذكر هذا الكلام بعينه ههنا لواقعة بنيامين الا انه في واقعة يوسف
والله المستعان على ما تصفون وقال ههنا عسى الله ان يأتيني بهم جميعا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال بعضهم ان قوله بل سولت لكم انفسكم امرا
فليس المراد ههنا الكذب والاحتيال كما في واقعة يوسف حين قال بل سولت لكم انفسكم لكنه عنى سولت لكم انفسكم اخراج ابن يامين عني والمصير
الى مصر طلبا للمنفعة فعاد من ذلك شر وضرر والحتم علي في ارساله معكم ولم تعلموا ان قضاء الله ربما جاء على خلاف تقديركم وقيل بل المعنى سولت لكم
انفسكم امرا خيلت لكم انفسكم انه سرق وما سرق **المسئلة الثانية** قيل ان روبيل لما عزم على الاقامة بمصر امر الملك ان يذهب مع اخوته قال له
والا الصحيح انه لا يبقى بمصر امرأة حامل الا وضعت حملها فقال يوسف دعوه ولما رجع القوم الى يعقوب عليه السلام واخبروه بالواقعة بكى وقال يا
بني لا تخرجون من عندي مرة الا ونقص بعضكم ذهبتم مرة فنقص يوسف وفي الثانية نقص شمعون وفي هذه الثالثة نقص ابن يامين وروبيل ثم بكى وقال
عسى الله ان يأتيني بهم جميعا وانما حكم بهذا الحكم لوجوه الاول لما طال حزنه وبلاؤه ومحنته علم انه تعالى سيجعل له فرجا ومخرجا عن قريب فقال ذلك
على سبيل حسن الظن برحمة الله والثاني لعله تعالى كان قد اخبره من بعد محنة يوسف انه حي وظهرت له علامات ذلك وانما قال عسى
الله ان يأتيني بهم جميعا لانهم حين ذهبوا بيوسف كانوا اثني عشر فضاع يوسف وبقي احد عشر ولما ارسلهم الى مصر عاد تسعة لان ابن يامين حبس
بمصر واحتبس معه الكبير الذي قال فلن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي فلما كان الغائبون ثلاثة لا جرم قال عسى الله ان يأتيني بهم جميعا ثم قال انه
هو الحكيم العليم يعني بجميع الامور الحكيم فيها على الوجه المطابق للفضل والاحسان والرحمة والاكرام **قوله تعالى وتولى عنهم وقال يا**
اسفا على يوسف وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضا او تكون من الهالكين قال انما اشكو بثي
وحزني الى الله واعلم من الله ما لا تعلمون يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون فلما دخلوا عليه قالوا يا ايها العزيز مسنا واهلنا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل واعلم ان يعقوب عليه السلام لما سمع من
ابنائه ضاق قلبه جدا واعرض عنهم وفارقهم ثم بالآخرة طلبهم وعاد اليهم وههنا مقامات اما المقام الاول وهو اعراضه عنهم وفراره منهم فهو
قوله وتولى عنهم وقال يا اسفى على يوسف واعلم انه لما ضاق قلبه بسبب الكلام الذي سمعه من ابنائه في حق بنيامين عظم عليه وعظم اسفه على يوسف
وقال يا اسفا على يوسف وانما عظم حزنه على مفارقة يوسف عند هذه الواقعة لوجوه الاول ان الحزن القديم الكامل والفرع اذا وقع على الفرع كان ذلك

وقال متمم بن نويرة فقال اتبكي كل قبر رأيته لقبر ثوى بين اللوى فالدكادك فقلت له ان الاسى يبعث الاسى فدعني فهذا
كله قبر مالك وذلك انه رأى قبرا فتجدد حزنه على اخيه مالك فلاموه عليه فاجاب بان الاسى يبعث الاسى والوجه الثاني ان بنيامين
ويوسف كانا من ام واحدة وكانت المشابهة بينهما في الصورة والصفة اكمل فكان يعقوب عليه السلام يتسلى برؤيته عن رؤية يوسف فلما
وقع ما وقع زال ما يوجب ذلك السلوة فعظم الالم والوجه الثالث ان المصيبة في يوسف كان اصل مصيباته التي عليها ترتبت سائر
المصائب والرزايا فكان الاسف عليه اسفا على الكل الرابع ان هذه المصائب الجديدة كانت اسبابها جارية مجرى الامور التي يمكن معرفتها
والبحث عنها واما واقعة يوسف فهو عليه السلام كان يعلم كذبهم في السبب الذي ذكروه واما السبب الحقيقي فما كان معلوما له وايضا انه عليه
السلام كان يعلم ان هؤلاء في الحياة واما يوسف فما كان يعلم انه حي او ميت فلهذا السبب عظم حزنه على مفارقته وقويت مصيبته على
الجهل بحاله **المسئلة الثانية** من الجهال من عاب يعقوب عليه السلام على قوله يا اسفا على يوسف قال لان هذا اظهار للجزع وجار مجرى
الشكاية من الله وانه لا يجوز والعلماء بينوا انه ليس الامر كما ظن هذا الجاهل وتقريره انه عليه السلام لم يذكر الا هذه الكلمة ثم عظم بكاؤه
والمراد من قوله وابيضت عيناه من الحزن ثم امسك لسانه عن النياحة وذكر ما لا ينبغي وهو قوله فهو كظيم ثم انه ما اظهر الشكاية مع احد من الخلق بدليل
قوله انما اشكو بثي وحزني الى الله وكل ذلك يدل على انه لما عظمت مصيبته وقويت محنته فانه صبر وتجرع الغصة وما اظهر الشكاية فلا جرم استوجب
به المدح العظيم والثناء الكبير روي ان يوسف عليه السلام قال لجبريل عليه السلام هل لك علم بيعقوب قال نعم قال وكيف حزنه قال حزن سبعين ثكلى
وهي التي لها ولد واحد ثم يموت قال فهل له اجر قال نعم اجر مائة شهيد وقيل روي عن محمد بن علي الباقر عليه السلام قال رجل ليعقوب عليه السلام فقال له
انت ابراهيم قال انا ابن ابن ابراهيم والهموم غيرتني وذهبت بحسني وقوتي فاوحى الله تعالى اليه حتى متى تشكوا الى عبادي وعزتي لو لم
تشكني لابدلتك لحما ودما خيرا من لحمك ودمك فكان من بعد يقول انما اشكو بثي وحزني الى الله وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه كان ليعقوب اخ وهو اخيه فقال ما الذي اذهب بصرك وقوس ظهرك فقال الذي اذهب بصري البكاء على يوسف والذي قوس ظهري
الحزن على بن يامين فاوحى الله اليه اما تستحي تشكوني الى غيري فقال انما اشكو بثي وحزني الى الله ثم قال اي رب اما ترحم الشيخ الكبير قوست
ظهري واذهبت بصري فاردد علي ريحانتي يوسف وبنيامين فاتاه جبريل بالبشرى وقال لو كانا ميتين لنشرتهما لك فاصنع طعاما للمساكين
فان احب عبادي الانبياء والمساكين فكان يعقوب عليه السلام اذا اراد الغداء نادى مناديه من اراد الغداء فليتغد مع يعقوب واذا كان
صائما نادى مثله عند الافطار وروي انه كان يرفع حاجبيه بخرقة من الكبر فقال له رجل ما هذا الذي اراه بك قال طول الزمان وكثرة
الاحزان فاوحى الله اليه اتشكوني يا يعقوب فقال يا رب خطيئة اخطأتها فاغفرها لي قلنا انا ذكرنا انه لم يأت الا بالصبر والثبات وترك النياحة
روي ان ملك الموت دخل على يعقوب عليهما السلام فقال له جئت لتقبضني قبل ان ارى حبيبي قال لا ولكن جئت لاحزن لحزنك واشجو لشجوك واما
البكاء فليس من المعاصي روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكى على ولده ابراهيم وقال القلب يجزع والعين تدمع ولا نقول ما يسخط الرب
وانا عليك يا ابراهيم لمحزونون وايضا فاستيلاء الحزن على الانسان ليس باختياره فلا يكون ذلك داخلا تحت التكليف واما التأوه وارسال
البكاء فقد يصير بحيث لا يقدر على دفعه واما ما ورد في الروايات التي ذكرتم فالمعاتبة فيها انما كانت لاجل ان حسنات الابرار سيئات
المقربين وايضا فهنا دقيقة اخرى وهي ان الانسان اذا كان في موضع وتفتيش والتردد فلا بد وان يرجع الى الله فيعقوب عليه السلام ما كان
علم ان يوسف بقي حيا او صار ميتا فكان متوقفا فيه وبسبب توقفه كان يكثر رجوعه الى الله وينقطع قلبه عن الالتفات الى كل ما سوى الله
الا في هذه الواقعة وكانت احواله في هذه الواقعة مختلفة فربما صار في بعض الاوقات مستغرق الهم بذكر الله وان يذكر هذه الواقعة
ذكرها نسيه كلا سواء فلهذا السبب صارت هذه الواقعة بالنسبة اليه جارية مجرى الالقاء في النار للخليل ومجرى الذبح لابنه الذبيح والله اعلم
فان قيل اليس ان الاولى عند نزول المصيبة الشديدة ان يقول انا لله وانا اليه راجعون حتى يستوجب الثواب العظيم المذكور في قوله
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون قلنا قال بعض المفسرين انه لم يعط الاسترجاع امة الا هذه الامة اكرمهم الله به
اذا اصابتهم مصيبة وهذا عندي ضعيف لان قوله انا لله اشارة الى انا مملوكون لله فهو الذي خلقنا واوجدنا وقوله وانا اليه راجعون اشارة
الى انه لا بد من الحشر والقيامة ومن المحال ان يقال ان امة من الامم لا يعرفون ذلك فمن عرف عند نزول بعض المصائب به انه حصل في اول
الامر كلا لله وانه لا بد في العاقبة من رجوعه الى الله فهناك تحصل السلوة التامة عن تلك المصيبة ومن المحال ان يكون المؤمن بالله غير
عارف بذلك **المسئلة الثالثة** قالوا يا اسفا على يوسف نداء الاسف وهو كقوله يا عجبا والتقدير كانه ينادي الاسف ويقول هذا اوان
حضورك واوان مجيئك وقد قررنا هذا الموضع في مواضع كثيرة منها تفسير قوله خاشا لله والاسف الحزن على ما فات قال الليث اذا جاءك امر
ولم تطقه فانت اسيف اي حزين ومتأسف ايضا قال الزجاج الاصل يا اسفي الا ان ياء الاضافة يجوز ابدالها بالالف لخفة الالف والفتحة ثم قال

وابيضت عيناه من الحزن وفيه وجوه الاول انه لما قال يا اسفا على يوسف غلب عليه البكاء وعند غلبة البكاء يكثر الماء في العين فتصير العين كانها ابيضت من بياض ذلك الماء فقوله وابيضت عيناه كناية عن غلبة البكاء والدليل على صحة هذا القول ان تاثير الحزن في غلبة البكاء لا في حصول العمى فلو حملنا الابيضاض على غلبة البكاء كان هذا التعليل حسنا ولو حملناه على العمى لم يحسن هذا التعليل فكان ما ذكرناه اولى وهذا التفسير مع هذا الدليل رواه الواحدي عن ابن عباس في البسيط والقول الثاني ان المراد هو العمى قال مقاتل لم يبصر ست سنين حتى كشفه الله تعالى بقميص يوسف وهو قوله فالقوه على وجه ابي يات بصيرا قيل توفي ان جبريل عليه السلام دخل على يوسف عليه السلام حال ما كان في السجن فقال ان بصر ابيك ذهب من الحزن عليك فوضع يده على راسه وقال ليت امي لم تلدني ولم اك حزنا على ابي والقايلون بهذا التاويل قالوا الحزن الدايم يوجب العمى لانه يوجب كدورة في سواد العين ومنهم من قال ما عمي ولكنه صار بحيث يدرك ادراكا ضعيفا قيل ما جفت عينا يعقوب من وقت فراق يوسف الى حين لقايه وتلك المدة ثمانون عاما وما كان على وجه الارض عبد اكرم على الله من يعقوب اما قوله تعالى من الحزن برفع الحاء وسكون الزاء وقرئ الحزن بفتحهما قال الواحدي اختلفوا في الحزن والحزن فقال قوم الحزن البكاء والحزن ضد الفرح وقال قوم هما لغتان يقال اصابه حزن شديد وحزن شديد وهو مذهب اكثر اهل اللغة وروى يونس عن ابي عمرو قال اذا كان في موضع النصب فتحوا الحاء والزاء كقوله تعالى ترى اعينهم تفيض من الدمع حزنا واذا كان في موضع الجر والرفع فهو بضم الحاء كقوله من الحزن وقوله انما اشكوا بثي وحزني الى الله قال هو في موضع رفع بالابتداء اما قوله تعالى فهو كظيم فيجوز ان يكون بمعنى الكاظم وهو الممسك على حزنه فلا يظهره وقال ابن قتيبة ويجوز ان يكون بمعنى المكظوم ومعناه المملوء من الحزن مع سد طريق نفثه المصدور من كظم السقاء اذا اشده على ما فيه ويجوز ايضا ان يكون بمعنى مملوء من الغيظ على اولاده واعلم ان اشرف اعضاء الانسان هذه الثلثة فبين تعالى انها كانت غريقة في الغم فاللسان كان مشغولا بقوله يا اسفى والعين بالبكاء والبياض والقلب بالغم الذي يشبه الوعاء الذي شد فلا يمكن خروج الماء منه وهذه مبالغة في وصف ذلك الغم اما قوله تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا او تكون من الهالكين ففيه المسئلة الاولى قال ابن السكيت يقال ما زلت افعله وما فتئت افعله وما برحت افعله ولا يتكلم بهن الا مع الجحد قال ابو زيد يقال ما فتئت اذكره وما فتئت افتأ فتاء وفتوا اذا نسيته وانقطعت عنه قال النحويون وحرف النفي ههنا مضمر على معنى ما تفتؤ او لا تفتؤ وجاز حذفه لانه لو كان اثباتا لكان باللام والنون نحو والله لافعلن فلما كان بغير اللام والنون عرف ان كلمة لا مضمرة وانشدوا قول امرء القيس فقلت يمين الله ابرح قاعدا والمعنى لا ابرح قاعدا ومثله كثير واما المفسرون فقال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة لا تزال تذكر وعن مجاهد لا تفتر عن حبه كانه جعل الفتو والفتور اخوين المسئلة الثانية حكى الواحدي عن اهل المعاني ان الحرض فساد الجسم والعقل للحزن والحب وقولهم حرضت فلانا على فلان تاويله افسدته واحميته عليه قال تعالى وحرض المومنين على القتال اذا عرفت هذا فنقول وصف الرجل بانه حرض اما ان يكون للارادة انه ذو حرض فحذف المضاف او للارادة انه لتناهيه في الفساد والضعف فكانه صار عين الحرض ونفس الفساد واما الحرض بكسر الراء فهو الصفة وجاءت القراءة بهما معا اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين عبارات الاولى ان الحرض والحارض هو الفاسد في جسمه وعقله وثانيها سال نافع بن الازرق ابن عباس عن الحرض فقال الفاسد الدنف وثالثها انه الذي يكون لا كالاحياء ولا كالاموات وذكر ابو روق ان انس بن مالك قرا حتى تكون حرضا بضم الحاء وسكون الراء قال يعني مثل عود الاشنان وقوله او تكون من الهالكين اي من الاموات ومعنى الاية انهم قالوا لابيهم انك لا تزال تذكر يوسف بالحزن والبكاء عليه حتى تصير بذلك الى مرض لا تنتفع بنفسك معه او تموت بالغم كانهم قالوا انت الان في بلاء شديد ونخاف ان يحصل ما هو اشد منه واراد وا بهذا القول منعه عن كثرة البكاء فان قيل لم حلفوا على ذلك مع انهم لم يعلموا ذلك قطعا قلنا انهم بنوا هذا الامر على الظاهر فان قيل القايلون بهذا الكلام تالله تفتؤ تذكر من هم قلنا الاظهر ان هؤلاء ليسوا هم الاخوة الذين فعلوا ذلك بيوسف بل هم الجماعة الذين كانوا في الدار من اولاد اولاده وخدمه ثم حكى عن يعقوب عليه السلام انه قال انما اشكوا بثي وحزني الى الله يعني ان هذا الذي اذكره في حضرة الله سبحانه والانسان اذا بث شكواه الى الله كان في زمرة المحققين كما قال عليه السلام اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك والبث هو التفريق قال تعالى وبث فيها من كل دابة فالحزن اذا اسر الانسان كان هما واذا ذكره لغيره كان بثا فقال البث الحزن والحزن اشد الهم وذلك لانه متى امكنه ان يمسك لسانه عن ذكره لم يكن ذلك الحزن مستوليا عليه بل كان اعظم وعجز الانسان عن ضبطه فانطلق اللسان بذكره شاء ام لا كان بثا وذلك يدل على ان الانسان صار عاجزا فيه وقد استولى على الانسان فقوله بثي وحزني اي لا اذكر الحزن العظيم والحزن القليل الا مع الله وقرئ الحزن وحزني بفتحتين وحزني بضمتين قيل دخل على يعقوب رجل وقال يا يعقوب ضعف جسمك ونحف بدنك وما بلغت سنا عاليا قال الذي بي كثرة غمومي فاوحى الله اليه يا يعقوب اتشكوني الى خلقي فقال يا رب خطية اخطاتها فاغفرلي فغفر له فكان بعد ذلك اذا سيل

قال انما اشكوا بثي وحزني الى الله وروى انه اوحى الله اليه انما احدث عليكم لانكم ذبحتم شاة جاءكم مسكين فلم تطعموه وان احب خلقي الى الانبياء والمساكين فاصنع طعاما وادع اليه المساكين وقيل اشترى جارية مع ولدها فباع ولدها فبكت حتى عميت ثم قال يعقوب واعلم من الله ما لا تعلمون اي من رحمته واحسانه ما لا تعلمون وهو انه تعالى ياتي بالفرج من حيث لا احتسب وهو اشارة الى انه كان يتوقع وصول يوسف اليه وذكروا لسبب هذا التوقع امورا احدها ان ملك الموت اتاه فقال يا ملك الموت هل قبضت روح يوسف قال لا يا نبي الله ثم اشار الى جانب مصر وقال اطلبه ههنا وثانيها انه عليه السلام علم ان رويا يوسف صادقة لان امارات الرشد والكمال كانت ظاهرة في يوسف عليه السلام ورويا مثله لا تخطئ وثالثها لعله تعالى اوحى اليه انه سيوصله اليه ولكنه تعالى ما عين الوقت فلهذا بقي في القلق ورابعها قال السدي لما اخبره بنوه بسيرة الملك وكمال حاله في اقواله وافعاله طمع ان يكون هو يوسف وقال يبعد ان يظهر في الكفار مثله وخامسها علم قطعا ان بنيامين لا يسرق وسمع ان الملك ما اذاه وما ضربه فغلب على ظنه ان ذلك الملك هو يوسف فهذا هو جملة الكلام في المقام الاول والمقام الثاني انه رجع الى اولاده وامرهم بالتحسس واعلم انه عليه السلام لما طمع في وجدان يوسف بناء على الامارات المذكورة قال لبنيه يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه والتحسس طلب الشيء بالحاسة وهو شبيه التسمع والتبصر قال ابو بكر الانباري يقال تحسست عن فلان ولا يقال من فلان وقيل ههنا من يوسف لانه اقيم من مقام عن قال ويجوز ان يكون ادخلت للتبعيض والمعنى تحسسوا خبرا من اخبار يوسف واستعلموا اخبار يوسف وذكرت كلمة من لما فيها من الدلالة على التبعيض وقيل تحسسوا بالجيم كما قرئ بهما في الحجرات ثم قال ولا تيأسوا من روح الله قال الاصمعي الروح ما يجده الانسان من نسيم الهوى فيسكن اليه وتركيب الراء والواو والحاء يفيد الحركة والاهتزاز فكل ما يهتز الانسان له ويلتذ بوجوده فهو روح وقال ابن عباس لا تياسوا من روح الله يريد من رحمة الله وعن قتادة من فضل الله وقال ابن زيد من فرج الله وهذه الالفاظ متقاربة وقرا الحسن وقتادة من روح الله بالضم اي من رحمته ثم قال انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قال ابن عباس ان المومن من الله على خير يرجوه في البلاء ويحمده في الرخاء اعلم ان اليأس من رحمة الله لا يحصل الا اذا اعتقد الانسان ان الاله العالم غير قادر على الكمال او غير عالم بجميع المعلومات او ليس بكريم وكل واحد من هذه الثلثة يوجب الكفر فاذا كان اليأس لا يحصل الا عند حصول احد هذه الثلثة وكل واحد منها كفر ثبت ان اليأس لا يحصل الا لمن كان كافرا والله اعلم وقد بقي من مباحث هذه الاية سوالات السوال الاول ان بلوغ يعقوب في حب يوسف عليه السلام الى هذا الحد العظيم لا يليق الا بمن كان غافلا عن الله تعالى فان من عرف الله احبه ومن احب الله لم يتفرغ قلبه لحب شيء سوى الله تعالى وايضا القلب الواحد لا يتسع للحب المستغرق لشيئين فلما كان قلبه مستغرقا في حب ولده امتنع ان يقال انه كان مستغرقا في حب الله السوال الثاني ان عند استيلاء الحزن الشديد عليه كان من الواجب عليه ان يشتغل بذكر الله وبالتفويض اليه والتسليم لقضائه فاما قوله يا اسفى على يوسف فذلك لا يليق باهل الدين والعلم فضلا عن اكابر الانبياء عليهم السلام السوال الثالث لا شك ان يعقوب كان من اكابر الانبياء وكان ابوه وجده وعمه كلهم من اكابر الانبياء عليهم السلام ومن المشهورين في جميع الدنيا ومن كان كذلك ثم وقعت له واقعة هائلة صعبة في اعز اولاده عليه لم تبق تلك الواقعة خفية عليه بل لا بد وان يبلغ في الشهرة الى حيث يعرفها كل احد لا سيما وقد انقضت المدة الطويلة فيها ويعقوب على حزنه الشديد واسفه العظيم وكان يوسف في مصر وكان يعقوب في بعض بوادي الشام قريبا من مصر فمع قرب المسافة يمتنع بقاء مثل هذه الواقعة مخفية السوال الرابع لم لا بعث يوسف عليه السلام احدا الى يعقوب ويعلمه انه في الحيوة والسلامة ولا يقال انه كان يخاف اخوته لانه بعد ان صار ملكا قاهرا كان يمكنه ارسال الرسل اليه واخوته ما كانوا يقدرون على دفع رسوله السوال الخامس كيف جاز ليوسف ان يضع الصاع في وعاء اخيه ثم يستخرجه منه ويلصق به تهمة السرقة مع انه كان بريا عنها السوال السادس كيف رغب في الصاق هذه التهمة وفي حبسه عند نفسه مع انه كان يعلم انه يزداد حزن ابيه ويقوى والجواب عن الاول ان مثل هذه المحبة الشديدة تزيل عن القلب كل ما سواه من الخاطر ثم ان صاحب هذه المحبة الشديدة يكون كثير الرجوع الى الله تعالى كثير الاشتغال والدعاء فيصير ذلك سببا لكمال الاستغراق وعن الثاني ان الدواعي الانسانية لا تزول في الحيوة العاجلة وقتادة كان يقول يا اسفى على يوسف وتارة كان يقول فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون واما بقية الاسولة فالقاضي اجاب عنها بجواب كلي حسن فقال هذه الوقايع التي نقلت الينا اما ان يمكن تخريجها على الاحوال المعتادة او لا يمكن فان كان الاول فلا اشكال وان كان الثاني فنقول كان ذلك الزمان زمان الانبياء وخرق العادة في هذا الزمان غير مستبعد فلم يمتنع ان يقال ان بلدة يعقوب مع انها كانت قريبة من بلدة يوسف عليه السلام ولكن لم يصل خبر احدهما الى الاخر على سبيل نقض العادة وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون قالوا ءانك لانت يوسف قال انا يوسف وهذا اخي قد من الله علينا انه من يتق ويصبر

فان الله لا يضيع اجر المحسنين ان المفسرين اتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير ان يعقوب لما قال لبنيه اذهبوا فتحسسوا من يوسف
قبلوا منه بهذه الوصية فعادوا الى مصر ودخلوا على يوسف فقالوا له يا ايها العزيز فان قيل اذا امرهم يعقوب بان يتحسسوا امر يوسف
واخيه فلم عدلوا الى الشكوى وطلب ايفاء الكيل قلنا لان المتحسس يتوصل الى مطلوبه بجميع الطرق والاعتراف بالعجز وضيق اليد ورثة
الحال وقلة المال وشدة الحاجة مما يرقق القلب فقالوا نجربه في ذكر هذه الامور فان رق قلبه لنا ذكرنا له المقصود والا اكتفينا بالبت
ذكر الواقعة وقالوا يا ايها العزيز والعزيز هو الملك القادر المنيع مسنا واهلنا الضر وهو الفقر والحاجة وكثرة العيال وقلة الطعام وعنوا بالاهل
من خلفوهم وجئنا ببضاعة مزجاة فيه ابحاث البحث الاول معنى الازجاء في اللغة الدفع قليلا قليلا ومثله التزجية تقول الريح تزجي السحاب قال تعالى الم تر ان الله
يزجي سحابا وزجيت فلانا بالقول دافعته وفلان يزجي العيش اي يدفع الزمان بالحيلة البحث الثاني انما وصفوا تلك البضاعة بالازجاء اما لنقصانها
او لرداءتها او لهما جميعا والمفسرون ذكروا كل هذه الاقسام قال الحسن البضاعة المزجاة القليلة وقال اخرون انها كانت رديئة واختلفوا
في تلك الرداءة قال ابن عباس كانت دراهم رديئة لا تقبل في ثمن الطعام وقيل خلق الغرارة والحبل وقيل متاع الاعراب الصوف والسمن
وقيل حبة الخضراء وقيل الاقط وقيل النعال والادم وقيل سويق المقل وقيل ان دراهم مصر كانت تنقش فيها صورة يوسف والدراهم التي جاؤا
بها ما كان فيها صورة يوسف فما كانت مقبولة عند الناس البحث الثالث في بيان انه لم سميت البضاعة القليلة الرديئة مزجاة وفيه وجوه الاول
قال الزجاج هي من قولهم فلان يزجي العيش اي يدفع الزمان بالقليل والمعنى انا جئنا ببضاعة ندافع بها الزمان وليست مما ينتفع به وعلى
هذا الوجه فالتقدير ببضاعة مزجاة بها الايام الثاني قال ابو عبيدة انما قيل للدراهم الرديئة مزجاة لانها مردودة مدفوعة غير مقبولة ممن
ينفقها قال وهي من الازجاء والازجاء عند العرب السوق والدفع الثالث بضاعة مزجاة اي موجوة مدفوعة عن الانفاق لا ينفق مثلها الا من اضطر
واحتاج اليها لفقد غيرها مما هو اجود منها الرابع قال الكلبي مزجاة لغة العجم وقيل من لغة القبط قال ابو بكر الانباري لا ينبغي ان يجعل لفظ عربي معروف
الاشتقاق والتصريف منسوبا الى القبط البحث الرابع قرأ حمزة والكسائي مزجاة بالامالة لان اصله الياء والباقون بالنصب والتفخيم واعلم ان حاصل
الكلام في كون البضاعة مزجاة اما قلتها او نقصانها او مجموعهما ولما وصفوا شدة حالهم ووصفوا بضاعتهم بانها مزجاة قالوا له فاوف لنا الكيل
والمراد ان تسامحنا اما بان تقيم الناقص مقام الزائد او تقيم الرديء مقام الجيد قالوا وتصدق علينا والمراد المسامحة بما بين الثمنين وان يسعر لهم بالرديء
كما يسعر بالجيد واختلف الناس في انه هل كان ذلك طلبا للصدقة فقال سفيان بن عيينة ان الصدقة كانت حلالا للانبياء قبل محمد عليه السلام ...
وعلى هذا التقدير كانهم طلبوا القدر الزائد على سبيل الصدقة وانكر الباقون وقالوا حال الانبياء وحال اولاد الانبياء تنافي طلب الصدقة
لانهم يأبون من الخضوع للمخلوقين ويغلب عليهم الانقطاع الى الله والاستغناء عمن سواه وروي عن الحسن ومجاهد انهما كرها ان يقول الرجل في
دعائه اللهم تصدق علي لان الصدقة ممن يبتغي الثواب وايضا قالوا التصدق اعطاء الصدقة والمتصدق المعطي واجاز الليث ان يقال للسائل متصدق
واباه الاكثرون وروي انهم لما قالوا مسنا واهلنا الضر وتضرعوا اليه ارفضت عيناه فعند ذلك قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ قيل
دفعوا اليه كتاب يعقوب من يعقوب اسرائيل الله بن اسحق ذبيح الله بن ابراهيم خليل الله الى عزيز مصر اما بعد فانا اهل بيت موكل بنا البلاء اما جدي
فشدت يداه ورجلاه ورمي به في النار فنجاه الله وجعلها عليه بردا وسلاما واما ابي فوضع السكين على قفاه ليقتل ففداه الله واما انا فكان
لي ابن وكان احب اولادي الي فذهب به اخوته الى البرية ثم اتوني بقميصه ملطخا بالدم وقالوا قد اكله الذئب فذهبت عيناي من البكاء عليه ثم كان لي ابن
وكان اخاه من امه وكنت اتسلى به فذهبوا به اليك ثم رجعوا وقالوا انه سرق وانك حبسته عندك وانا اهل بيت لا نسرق ولا نلد سارقا فان رددته
علي والا دعوت عليك دعوة تدرك السابع من اولادك والسلام فلما قرأ يوسف الكتاب لم يتمالك وعيل صبره وعرفهم انه يوسف ... حكى الله تعالى عنه
في هذا المقام انه قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه قال انه لما قرأ كتاب ابيه يعقوب ارتعدت مفاصله واقشعر جلده ولان قلبه وكثر بكاؤه
بانه يوسف وقيل انه لما رأى يوسف اخوته تضرعوا اليه ووصفوا ما هم عليه من شدة الزمان وقلة الحيلة ادركته الرقة فصرح بانه يوسف وقوله هل
علمتم ما فعلتم بيوسف استفهام يفيد تعظيم الواقعة ومعناه ما اعظم ما ارتكبتم من يوسف واقبح ما اقدمتم عليه وهو كما يقال للمذنب هل تدري من
عصيت هل تعرف من خالفت واعلم ان هذه الاية تصديق لقوله واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون واما قوله واخيه فالمراد ما
كانوا يعرضونه للغم بسبب افراده عن اخيه لابيه وامه وايضا كانوا يؤذونه ومن جملة اقسام ذلك الايذاء قالوا في حقه ان يسرق فقد سرق اخ له
من قبل فاسرها يوسف واما قوله اذ انتم جاهلون فهو يجري مجرى العذر كانه قال انتم انما اقدمتم على ذلك الفعل القبيح المنكر حال ما كنتم في حالة
الصبا في حالة الغرور يعني والان لستم كذلك ونظيره ما يقال في تفسير قوله تعالى ما غرك بربك الكريم الذي خلقك ثم قيل انما ذكر تعالى هذا
الوصف المعين ليكون جاريا مجرى الجواب وهو ان يقول العبد يا رب غرني كرمك وكذلك ههنا انما ذكر ذلك ازالة للخجالة عنهم وتخفيفا للامر عليهم ثم ان اخوته
قالوا ائنك لانت يوسف قرأ ابن كثير انك على لفظ الخبر وقرأ نافع اينك لانت يوسف بفتح الالف غير ممدود وبالياء وابو عمرو آينك بهذا الالف ويمد

قالون عن نافع والباقون ائنك بهمزتين وكل ذلك على الاستفهام وقرأ ابي او انت يوسف فحصل في هذه القراءة ان منهم من قرأ بالاستفهام ومنهم من قرأ
بالخبر اما الاولون فقالوا ان يوسف لما قال لهم هل علمتم ما فعلتم بيوسف تبسم فابصروا ثناياه وكانت كاللؤلؤ المنظوم فشبهوه بيوسف فقالوا له
استفهاما ائنك لانت يوسف ويدل على صحة الاستفهام انه قال انا يوسف وانما اجابهم عما استفهموا عنه واما من قرأ على الخبر فحجته ما روي عن
ابن عباس ان اخوة يوسف لم يعرفوه حتى وضع التاج عن رأسه وكانت في قرنه علامة وكان ليعقوب واسحق مثلها شبه الشامة فلما رفع
التاج عرفوه بتلك العلامة فقالوا انك لانت يوسف ويجوز ايضا ان يكون ابن كثير اراد الاستفهام ثم حذف حرف الاستفهام وقال انا يوسف وفيه
بحثان الاول اللام لام الابتداء وانت المبتدأ ويوسف خبره والجملة خبر ان والبحث الثاني انه انما صرح بالاسم تعظيما لما نزل به من ظلم اخوته وما عوضه
الله من الظفر والنصر فكانه قال انا الذي ظلمتموني على اعظم الوجوه والله اوصلني الى اعظم المناصب انا ذلك العاجز الذي قصدتم قتله والقاءه في
البئر ثم صرت كما ترون ولهذا قال وهذا اخي مع انهم كانوا يعرفونه لان مقصوده ان يقول وهذا ايضا كان مظلوما كما كنت ثم انه صار منعما عليه
من فضل الله كما ترون وقوله قد من الله علينا قال ابن عباس بكل خير في الدنيا والاخرة وقال اخرون بالجمع بيننا بعد التفرقة وقوله انه من يتق ويصبر
من يتق معاصي الله ويصبر على اذى الناس فان الله لا يضيع اجر المحسنين والمعنى انه من يتق الله ويصبر فان الله لا يضيع اجرهم فوضع المحسنين موضع الضمير
لاشتماله على المتقين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان يوسف عليه السلام وصف نفسه في هذا المقام الشريف بكونه متقيا ولو انه اقدم على
ما تقوله الحشوية في زليخا لكان هذا القول كذبا منه وذلك الكذب في مثل هذا المقام الذي يؤمن فيه الكافر ويتوب فيه الفاجر لا يليق بالعقلاء المسئلة
الثانية قال الواحدي روي عن ابن كثير في طريق قنبل انه من يتقي باثبات الياء ووجهه ان يجعل من بمنزلة الذي فلا يوجب الجزم ويجوز على هذا الوجه
قوله ويصبر في موضع الرفع الا انه حذف الرفع طلبا للتخفيف كما يخفف في عضد وسبع قوله تعالى قالوا تالله لقد آثرك الله علينا وان كنا لخاطئين قال
لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يأت بصيرا واتوني باهلكم اجمعين واعلم ان يوسف
عليه السلام لما ذكر لاخوته ان الله تعالى من عليه وان من يتق المعاصي ويصبر على اذى الناس فانه تعالى لا يضيعهم صدقوه فيه واعترفوا له بالفضل والمزية
وقالوا تالله لقد آثرك الله علينا قال الاصمعي يقال آثرك ايثارا اي فضلك وفلان اثير عند فلان اذا كان يؤثره بفضله وصلته والمعنى لقد
فضلك الله علينا بالعلم والحلم والعقل والفضل والحسن والملك واحتج بعضهم بهذه الاية على ان اخوته لم يكونوا انبياء لان جميع المناصب التي تكون مغايرة لمنصب
النبوة كالعدم اليه فلو شاركوه في النبوة لما ابتغوا ان احوال الدنيا لا عبرة بها في جنب منصب النبوة واما قوله وان كنا لخاطئين يقال خطئ خطأ اذا تعمد
الخطيئة عمدا وفرق بين الخاطي والمخطي ولهذا يقال لمن يجتهد في الاحكام فلا يصيب انه مخطئ ولا يقال انه خاطئ واكثر المفسرين على ان الذنب الذي
اعتذروا منه هو اقدامهم على الغاية في الحسد وبيعه وتبعيده عن الاهل والاب والبيت قال ابو علي الجبائي انهم لم يعتذروا من ذلك الذي وقع منهم قبل
البلوغ لان ما يقع قبل البلوغ فلا يكون ذنبا فلا يعتذر منه وانما اعتذروا مما اخطأوا بعد ذلك فان لم يظهروا لابيهم ما فعلوه ليعلم انه حي وان الذئب
لم يأكله وهذا الكلام ضعيف من وجوه الاول انا بينا انه لا يجوز ان يقال انهم اقدموا على تلك الاعمال في زمان الصبا لانه من البعيد في مثل يعقوب
ان يبعث جماعة من الصبيان غير البالغين من غير ان يبعث معهم رجلا عاقلا يمنعهم عما لا ينبغي ويحملهم على ما ينبغي والثاني ان الامر على ما ذكروه الا انا
نقول غاية ما في الباب انه لا يجب عليهم الاعتذار عن ذلك اما لانه لا يمكن ان يقال انه لا يحسن الاعتذار عنه والدليل عليه ان المذنب اذا تاب عن عقابه
ثم قد يعيد التوبة والاعتذار مرة اخرى فعلمنا ان الانسان قد يتوب عند ما لا تكون التوبة واجبة عليه واعلم انهم لما اعترفوا بفضله عليهم وبكونهم مجرمين
خاطئين قال يوسف عليه السلام لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وفيه بحثان البحث الاول التثريب التوبيخ ومنه قوله عليه السلام اذا زنت امة احدكم فليجلدها الحد ولا
يثرب اي ولا يعيرها بالزنى فقوله لا تثريب عليكم لا توبيخ ولا عيب واصل التثريب من الثرب وهو الشحم الذي هو غاشية الكرش ومعناه ازالة الثرب
كما ان التجليد ازالة الجلد قال عطاء الخراساني طلب الحوائج الى الشباب اسهل منها الى الشيوخ الا ترى قول يوسف لاخوته لا تثريب عليكم اليوم وقول يعقوب سوف
استغفر لكم ربي البحث الثاني ان قوله اليوم متعلق بماذا وفيه قولان الاول انه متعلق بقوله لا تثريب عليكم اي لا اثربكم اليوم وهو اليوم
الذي هو مظنة التثريب فما ظنكم بسائر الايام وفيه احتمال اخر وهو اني حكمت في هذا اليوم بان لا تثريب مطلقا لان قوله لا تثريب نفي للماهية ونفي الماهية
تقتضي انتفاء جميع افراد الماهية فكان ذلك مفيدا للنفي المتناول لكل الاوقات والاحوال ثم انه لما بين لهم انه ازال عنهم ملامة الدنيا طلب من الله
ان يزيل عنهم عقاب الاخرة فقال يغفر الله لكم والمراد منه الدعاء والقول الثاني ان قوله اليوم متعلق بقوله يغفر الله لكم والمراد منه الدعاء والقول
الثاني ان قوله متعلق بقوله يغفر الله لكم كانه لما نفى التثريب مطلقا بشرهم بان الله غفر ذنبهم في هذا اليوم وذلك لانهم لما انكسروا وخجلوا واعترفوا
وتابوا فالله قبل توبتهم وغفر ذنبهم فلذلك قال اليوم يغفر الله لكم وروي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اخذ بعضادتي باب الكعبة يوم فتح مكة وقال
لقريش ما تروني فاعلا بكم قالوا نظن خيرا اخ كريم وقد قدرت فقال اقول ما قال اخي يوسف لا تثريب عليكم اليوم وروي ان ابا سفيان لما جاء ليسلم قال له العباس
اذا اتيت رسول الله فاتل عليه لا تثريب عليكم اليوم ففعل فقال رسول الله غفر الله لك ولمن علمك وروي ان اخوة يوسف لما عرفوه ارسلوا اليه انك تدعونا ...

بكرة وعشيا ونحن لا نستحيي منك لما صدر منا من الاساءة اليك فقال يوسف ان اهل مصر وان ملكت فيهم فانهم ينظرون بالعين الاولى ويقولون سبحان
الله من بلغ عبدا بيع بعشرين درهما ما بلغ ولقد شرفت الان بكم وعظمت في العيون حيث علم الناس انكم اخوتي واني من حفدة ابراهيم ثم قال يوسف اذهبوا بقميصي
هذا فالقوه على وجه ابي يات بصيرا قال المفسرون لما عرفهم يوسف نفسه سالهم عن ابيه فقالوا ذهبت عيناه فاعطاهم قميصه قال المحققون انما
عرف ان القاء ذلك القميص على وجهه يوجب قوة البصر بوحي من الله ولولا الوحي لما عرف ذلك لان العقل لا يدل عليه ويمكن ان يقال لعل يوسف
عليه السلام علم ان اباه ما صار اعمى الا انه من كثرة البكاء وضيق القلب ضعف بصره فاذا القي عليه قميصه فلا بد وان ينشرح صدره وان يحصل في قلبه الفرح
وذلك يقوي الروح ويزيل الضعف فحينئذ يقوى بصره ويزول عنه ذلك النقصان فهذا القدر مما يمكن معرفته فان القوانين الطبية تدل على صحة
هذا المعنى وقوله يات بصيرا اي يصير بصيرا ويشهد له فارتد بصيرا ويقال المراد يات الي وهو بصير فلما افرده واياه بالذكر
الباقين واتوني باهلكم اجمعين قال الكلبي كان اهله نحوا من سبعين انسانا وقال مسروق دخل قوم يوسف مصر وهم ثلثة وتسعون من رجل وامرأة
وروي ان يهودا حامل القميص قال انا احزنته بحمل القميص الملطخ بالدم اليه فافرحه كما احزنته وقيل حمله يهودا وخرج حافيا حاسرا من مصر الى
كنعان وبينهما مسيرة ثمانين فرسخا قوله تعالى ولما فصلت العير قال ابوهم اني لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون قالوا تالله انك لفي ضلالك
القديم فلما ان جاء البشير القاه على وجهه فارتد بصيرا قال الم اقل لكم اني اعلم من الله ما لا تعلمون قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا
خاطئين قال سوف استغفر لكم ربي انه هو الغفور الرحيم يقال فصل فلان من عند فلان فصولا اذا خرج من عنده وفصل مني اليه كتاب
اذا نفذ وفصل يكون لازما ومتعديا فاذا كان لازما فمصدره الفصول واذا كان متعديا فمصدره الفصل قال المفسرون لما خرجت العير من
مصر متوجهة الى كنعان قال يعقوب عليه السلام لمن حضر عنده من اهله وقرابته وولد ولده اني لاجد ريح يوسف ولم يكن هذا القول مع اولاده لانهم
كانوا غائبين بدليل انه عليه السلام قال اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه واختلفوا في قدر المسافة فقيل مسيرة ثمانية ايام وقيل
واختلفوا في كيفية وصول هذه الرائحة قال مجاهد هبت ريح فصفقت القميص ففاحت روائح الجنة في الدنيا واتصلت بيعقوب عليه السلام فوجد
ريح الجنة فعلم عليه السلام انه ليس في الدنيا من ريح الجنة الا ما كان من ذلك القميص فمن ثم قال اني لاجد ريح يوسف وروى الواحدي باسناده عن
انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اما قوله اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يات بصيرا فان نمرود الجبار لما القى
ابراهيم في النار نزل اليه جبريل عليه السلام بقميص من الجنة وطنفسة من الجنة فالبسه القميص واقعده على الطنفسة وقعد معه يحدثه فكسا ابراهيم
ذلك القميص اسحق وكساه اسحق يعقوب وكساه يعقوب يوسف عليهم الصلاة والسلام فجعله في قصبة من فضة وعلقها في عنقه فالقي في الجب والقميص في
عنقه وذلك قوله بقميصي هذا والتحقيق ان يقال انه تعالى اوصل تلك الرائحة اليه على سبيل اظهار المعجزة لان وصول الرائحة اليه من هذه
المسافة البعيدة امر ناقض للعادة فيكون معجزة ولا بد من كونها معجزة لاحدهما والاقرب انه ليعقوب حيث الكلام عنه ونسبوه في هذا الكلام
الى ما لا ينبغي فظهر ان الامر كما ذكر فكان معجزة له قال اهل المعاني ان الله تعالى اوصل اليه ريح يوسف عند انقضاء مدة المحنة ومجيء وقت
الروح والفرج من المكان البعيد ومنع من وصول خبره اليه مع قرب احدى البلدتين من الاخرى في مدة ثمانين سنة وذلك يدل على ان كل سهل
فهو في زمان المحنة صعب وكل صعب فهو في زمان الاقبال سهل ومعنى اجد ريح يوسف اشم وعبر عنه بالوجود لانه وجدان له بحاسة الشم
وقوله لولا ان تفندون قال ابو بكر الانباري افند الرجل اذا خرف وتغير عقله وفند اذا جهل ونسب ذلك اليه وعن الاصمعي اذا كثر كلام
الرجل فهو من خرف فهو المفند وقال صاحب الكشاف التفنيد النسبة الى الفند ولا يقال عجوز مفندة لانها لم تكن في شبيبتها ذات راي حتى تفند في كبرها فقوله
لولا ان تفندون اي لولا ان تنسبوني الى الخرف ولما ذكر يعقوب ذلك قال الحاضرون عنده تالله انك لفي ضلالك القديم وفي الضلال ههنا
وجوه الاول قال مقاتل يعني بالضلال ههنا الشقاء يعني شقاء الدنيا والمعنى انك لفي شقائك القديم بما تكابد من الاحزان على يوسف ونحوه
قوله تعالى انا اذا لفي ضلال وسعر يعنون لفي شقاء دنيانا وقال قتادة لفي ضلالك القديم لفي حبك القديم ثم لا تنساه ولا تذهل عنه وهو
كقولهم ان ابانا لفي ضلال مبين ثم قال قتادة قد قالوا كلمة غليظة لم يكن يجوز ان يقولوها لنبي الله تعالى وقال الحسن انما خاطبوه بذلك
لاعتقادهم ان يوسف قد مات فكان يعقوب في ولوعه بذكره ذاهبا عن الرشد والصواب وقوله فلما ان جاء البشير الاول
انه لا موضع لها من الاعراب فقد تذكر زيادة كما ههنا وقد تحذف كقوله فلما ذهب عن ابراهيم الروع والمذهبان جميعا موجودان في اشعار العرب
والثاني قال البصريون موضع ان رفع بفعل مضمر والتقدير فلما ان ظهر ان جاء البشير اي ظهر مجيء البشير فاضمر الرافع قال جمهور المفسرين البشير يهودا
قال انا ذهبت بالقميص ملطخا بالدم وقلت ان يوسف اكله الذئب فانا اذهب اليوم بالقميص فاخبره انه حي فافرحه كما احزنته قال القاه على
وجهه اي طرح البشير القميص على وجه يعقوب او يقال القاه يعقوب على وجه نفسه فارتد بصيرا اي رجع بصيرا ومعنى الارتداد انقلاب الشيء الى
حال قد كان عليها وقوله فارتد بصيرا اي صيره الله بصيرا كما يقال طالت النخلة والله تعالى اطالها واختلفوا فقال بعضهم انه كان قد عمي

بالكلية فانه

بالكلية فانه تعالى جعله بصيرا في هذا الوقت وقال آخرون بل كان قد ضعف بصره من كثرة البكاء وكثرة الاحزان فلما القوا القميص على
وجهه وبشر بحياة يوسف عظم فرحه وانشرح صدره وزالت احزانه فعند ذلك قوي بصره وزال النقصان عنه فعند هذا قال الم اقل
لكم اني اعلم من الله ما لا تعلمون والمراد علمه بحياة يوسف من جهة الرؤيا لان هذا المعنى هو الذي له تعلق بما تقدم وهو اشارة الى ما
تقدم من قوله انما اشكو بثي وحزني الى الله واعلم من الله ما لا تعلمون روي انه سال البشير وقال كيف يوسف قال هو ملك مصر فقال ما
اصنع بالملك على اي دين تركته قال على دين الاسلام قال الان تمت النعمة ثم ان اولاد يعقوب اخذوا يعتذرون اليه وقالوا استغفر لنا ذنوبنا
انا كنا خاطئين فقال سوف استغفر لكم ربي وظاهر الكلام انه لم يستغفر لهم في الحال بل وعدهم بانه يستغفر لهم بعد ذلك ثم اختلفوا في سبب هذا
المنع على وجوه الاول قال ابن عباس والاكثرون اراد ان يستغفر لهم في وقت السحر لان هذا الوقت اوفق الاوقات لرجاء الاجابة
الثاني قال ابن عباس في رواية اخرى اخر الاستغفار الى ليلة الجمعة لانها اوفق اوقات الاجابة الدعاء الثالث اراد ان يعرف هل
تابوا في الحقيقة ام لا وهل حصلت توبتهم مقرونة بالاخلاص التام ام لا الرابع انه استغفر لهم في الحال وقوله سأستغفر لكم ربي معناه اني
اداوم على هذا الاستغفار في الزمان المستقبل فقد روي انه كان يستغفر لهم كل ليلة جمعة في نيف وعشرين سنة وقيل قام الى الصلاة في
وقت السحر فلما فرغ رفع يديه وقال اللهم اغفر لي جزعي على يوسف وقلة صبري عنه واغفر لولدي ما فعلوا في حق يوسف فاوحى الله قد غفرت
لك ولهم اجمعين وروي ان ابناء يعقوب قالوا ليعقوب ويوسف وقد غلب عليهم الخوف والبكاء ما يغني عنا عفوكما ان لم يعف عنا ربنا فان لم
الشيخ الى القبلة قائما يدعو وقام يوسف خلفه يؤمن وقاموا خلفهما اذلة خاشعين عشرين سنة حتى قل صبرهم وظنوا انها الهلكة فنزل جبريل
عليه السلام وقال ان الله اجاب دعوتك في اولادك وعقد مواثيقهم بعدك على النبوة وقد اختلف الناس في نبوتهم وهو مشهور قوله تعالى
فلما دخلوا على يوسف اوى اليه ابويه وقال ادخلوا مصر ان شاء الله امنين ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا وقال يا ابت هذا
تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وقد احسن بي اذ اخرجني من السجن وجاء بكم من البدو من بعد ان نزغ الشيطان بيني
وبين اخوتي ان ربي لطيف لما يشاء انه هو العليم الحكيم اعلم انه روي ان يوسف وجه الى ابيه جهازا ومائتي راحلة ليتجهز اليه بمن
معه وخرج يوسف والملك في اربعة آلاف من الجند والعظماء واهل مصر باجمعهم فتلقوا يعقوب وهو يمشي يتوكأ على يهودا فنظر الى الخيل والناس
فقال يا يهودا هذا فرعون مصر قال لا هذا ولدك فذهب يوسف يبدأه بالسلام فمنع من ذلك وكان يعقوب احق بذلك فقال يعقوب السلام عليك
وقيل ان يعقوب وولده دخلوا مصر وهم اثنان وسبعون ما بين رجل وامرأة وخرجوا منها مع موسى والمقاتلون منهم ستمائة الف وخمسمائة
وسبعون رجلا سوى الصبيان والشيوخ اما قوله اوى اليه ابويه ففيه بحثان البحث الاول في المراد بابويه قولان الاول المراد ابوه وامه
وعلى هذا القول فقيل ان امه كانت باقية حية الى ذلك الوقت وقيل انها كانت قد ماتت الا ان الله تعالى احياها ونشرها من قبرها حتى سجدت
له تحقيقا لرؤيا يوسف القول الثاني المراد ابوه وخالته لان امه ماتت في النفاس باخيه بنيامين وقيل بنيامين بالعبرانية ابن الوجع ولما
ماتت امه تزوج ابوه بخالته فسماها الله تعالى باحد الابوين لان الرابة تدعى اما لقيامها مقام الام ولان الخالة ام كما ان العم اب
ومنه قوله واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق البحث الثاني اوى اليه ضمهما اليه واعتنقهما فان قيل ما معنى دخولهم عليه قبل دخول مصر
قلنا كان حين استقبلهم نزل بهم في خيمة او بيت هناك فدخلوا عليه وضم اليه ابويه ثم قال ادخلوا مصر اما ادخلوا مصر ان شاء الله امنين
ففيه بحثان البحث الاول فالذي انه قال هذا القول قبل دخولهم مصر لانه كان قد استقبلهم وهذا الذي قررناه وعن ابن عباس المراد
بقوله ادخلوا مصر اي اقيموا بها امنين سمى الاقامة دخولا لاقتران احدهما بالآخر البحث الثاني الاستثناء وهو ان شاء الله امنين
وقيل انه عائد الى الامن لا الى الدخول والمعنى ادخلوا مصر امنين ان شاء الله ونظيره قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام
ان شاء الله امنين وقيل انه عائد الى الدخول على القول الذي ذكرنا انه قد قال لهم هذا الكلام قبل ان دخلوا مصر البحث الثالث في معنى
قوله امنين على انفسكم واموالكم واهليكم لا تخافون احدا وكانوا فيما سلف يخافون ملوك مصر وقيل امنين من القحط والشدة والفاقة وقيل امنين
من ان يعيرهم يوسف بالجرم السالف اما قوله ورفع ابويه على العرش قال اهل اللغة العرش السرير الرفيع قال تعالى ولها عرش عظيم
والمراد بالعرش ههنا السرير الذي كان ليوسف يجلس عليه اما قوله وخروا له سجدا ففيه اشكال لان يعقوب عليه السلام كان ابا يوسف وحق
الابوة حق عظيم قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا فقرن حق الوالدين بحق نفسه وايضا انه كان شيخا والشاب
يجب عليه تعظيم الشيخ والثالث انه كان من اكابر الانبياء ويوسف وان كان نبيا الا ان يعقوب كان اعلى حالا منه والرابع ان جد يعقوب
عليه السلام واجتهاده في تكثير الطاعات اكثر من جد يوسف ولما اجتمعت هذه الجهات الكثيرة فهذا يوجب ان يبالغ يوسف في خدمة يعقوب
عليه السلام فكيف استجاز يوسف ان يسجد له يعقوب هذا تقرير السؤال والجواب عنه من وجوه الاول وهو قول ابن عباس في رواية عطاء ان

ان المراد بهذه الايه انهم اخروا له اى لاجل وجدانه سجدًا لله وحاصله انه كان سجود الشكر فالمسجود له هو الله الا ان ذلك السجود
انما كان لاجله والدليل على صحة هذا التاويل ان قوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدًا مشعر بانهم صعدوا ذلك السرير ثم سجدوا
ولو سجدوا ليوسف لسجدوا له قبل الصعود على السرير لان ذلك ادخل في التواضع فان قالوا هذا التاويل لا يطابق قوله يا ابت هذا تاويل رءياى من
قبل والمراد منه قوله انى رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين اى رايتهما ساجدين لاجلى اى انها سجدت لله لطلب
مصلحتي والسعي في اعلاء منصبي واذا كان هذا محتملا سقط السؤال وعندي ان هذا التاويل متعين لانه يبعد من عقل يوسف ودينه ان يرضى
بان يسجد له ابوه مع سابقته في حقوق الولادة والشيخوخة والعلم والدين وكمال النبوة والوجه الثاني في الجواب ان يقال انهم جعلوا يوسف
كالقبلة وسجدوا لله شكرا لنعمة وجدانه وهذا ايضا تاويل حسن فانه يقال صليت للكعبة كما يقال صليت الى الكعبة قال حسان
ما كنت اعلم ان الامر منصرف عن هاشم ثم منها عن ابي حسن اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالاثار والسنن وهذا يدل
على انه يجوز ان يقال فلان صلى للقبلة فكذلك يجوز ان يقال سجد للقبلة وخروا له سجدا اى جعلوه كالقبلة ثم سجدوا لله تعالى شكرا
لنعمة وجدانه الوجه الثالث في الجواب ان التواضع قد يسمى سجودا كقوله ترى الاكم فيها سجدا للحوافر فكان المراد هنا التواضع الا ان هذا مشكل
لانه تعالى قال وخروا له سجدا والخرور الى السجدة مشعر بالاتيان بالسجدة على اكمل الوجوه واجيب عنه بان الخرور قد يعنى به المرور قال
تعالى لم يخروا عليها صما وعميانا يعنى لم يمروا الوجه الرابع في الجواب ان نقول الضمير في قوله وخروا له غير عائد الى الابوين لا محالة
والا لقال وخروا له ساجدين بل الضمير عائد الى اخوته والى سائر من كان يدخل عليه لاجل التهنئة فالتقدير ورفع ابويه على العرش
مبالغة في تعظيمهما واما الاخوة وسائر الداخلين فخروا له ساجدين فان قالوا فهذا لا يلائم قوله يا ابت هذا تاويل رءياى من قبل قد جعلها
قلنا ان تعبير الرؤيا لا يجب ان يكون مطابقا للرؤيا بحسب الصورة والصفة من كل الوجوه فسجود الكواكب والشمس والقمر تعبر بتعظيم
الاكابر من الناس له ولا شك ان ذهاب يعقوب مع اولاده من كنعان الى مصر لاجل تعظيمه له في غاية التعظيم له فكفى هذا القدر في صحة الرؤيا فاما ان
يكون التعبير مساويا لاصل الرؤيا في الصورة والصفة فلم يقل بوجوبه احد من العقلاء الوجه الخامس لعل الفعل الدال على التحية والاكرام في ذلك
الوقت هو السجود فكان مقصودهم من السجود تعظيمه وهذا في غاية البعد لان المبالغة في التعظيم كانت اليق بيوسف منها بيعقوب فلو كان
الامر كما قلتم لكان من الواجب ان يسجد يوسف ليعقوب الوجه السادس فيه ان يقال لعل اخوته حملتهم الانفة والاستعلاء على ان لا يسجدوا له على سبيل التواضع
وعلم يعقوب انهم لو لم يفعلوا ذلك لصار ذلك سببا لثوران الفتن ولظهور الاحقاد القديمة بعد كمونها فهو عليه السلام مع جلالة قدره وعظيم حقه
بسبب الابوة والشيخوخة والتقدم في الدين والعلم والنبوة فعل ذلك السجود حتى تصير مشاهدتهم لذلك سببا لزوال تلك الانفة والنفرة عن قلوبهم
الا ترى ان السلطان الكبير اذا نصب محتسبا فاذا اراد ترتيبه مكنه من اقامة الحسبة فكذا ههنا الوجه السابع لعل الله تعالى امر يعقوب بتلك
السجدة لحكمة خفية لا يعرفها الا هو كما انه امر الملائكة بسجود ادم لحكمة لا يعرفها الا هو ويوسف ما كان راضيا بذلك في قلبه الا انه لما علم ان
الله امره بذلك سكت ثم حكى تعالى ان يوسف لما راى هذه الحالة قال يا ابت هذا تاويل رءياى من قبل قد جعلها ربي حقا وفيه بحثان
الاول قال ابن عباس انه لما راى سجود ابويه واخوته له هاله ذلك واقشعر جلده منه قال ليعقوب هذا تاويل رءياى من قبل ولعل
هذا يقوي الجواب السابع كانه قال يا ابت لا يليق بمثلك مع جلالتك في العلم والدين والنبوة ان تسجد لولدك الا ان هذا امر امرت به
وتكليف كلفت به فان رؤيا الانبياء حق كما ان رؤيا ابراهيم ذبح ولده صار سببا لوجوب ذلك الذبح عليه في اليقظة فكذلك صارت
الرؤيا التي رءاها يوسف وحكاها ليعقوب سببا لوجوب ذلك السجود عليه فلهذا السبب حكي عن ابن عباس ان يوسف لما راى ذلك هاله واقشعر جلده
ولكنه لم يقل شيئا واقول لا يبعد ان يكون ذلك من تمام تشديد الله تعالى على يعقوب كانه قيل له انت كنت دائم الرغبة في وصاله دائم الحزن بسبب فراقه
فاذا وجدته فاسجد له فكان الامر بتلك السجدة من تمام التشديد والله اعلم بحقائق الامور البحث الثاني اختلفوا في مقدار المدة بين هذا
الوقت وبين وقت الرؤيا فقيل ثمانون سنة وقيل سبعون وقيل اربعون وهو قول الاكثرين ولذلك يقولون ان تاويل الرؤيا صح بعد
اربعين وقيل ثماني عشرة سنة وعن الحسن انه القي في الجب وهو ابن سبع عشرة سنة وبقي في العبودية والسجن والملك ثمانين ثم وصل
الى ابيه واقاربه وعاش بعد ذلك ثلاثا وعشرين سنة والله اعلم بالحقائق ثم قال وقد احسن بي اي يقال احسن به واليه قال كثير
اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت اذ اخرجني من السجن ولم يذكر اخراجه من البئر لوجوه الاول انه قال
لاخوته لا تثريب عليكم اليوم ولو ذكر واقعة البئر لكان ذلك تثريبا لهم فكان اهماله جاريا مجرى الكرم الثاني انه لما خرج من البئر لم يصر
ملكا بل صيروه عبدا اما لما خرج من السجن صيروه ملكا فكان هذا الاخراج اقرب من ان يكون انعاما كاملا الثالث انه لما خرج من البئر
وقع في المضار الحاصلة بسبب تهمة المراة ولما خرج من السجن وصل الى ابيه واخوته وزالت التهمة فكان هذا اقرب الى المنفعة الرابع

الواحدي النعمة في اخراجه من السجن اعظم لان دخوله في السجن كان بسبب ذنب هم به وهذا ينبغي ان يحمل على ميل الطبع ورغبة النفس وهذا
وان كان في محل العفو في حق غيره الا انه ربما كان سببا للمؤاخذة في حقه لان حسنات الابرار سيئات المقربين ثم قال وجاء بكم من البدو
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في الاية قولان الاول جاء بكم من البدو اي من البادية وقال الواحدي البدو بسيط من الارض
يظهر فيه الشخص من بعيد واصله من بدا يبدو بدوا ثم سمي المكان باسم المصدر فيقال بدو وحضر وكان يعقوب عليه السلام وولده بارض كنعان
اهل مواش وبرية والقول الثاني قال ابن عباس كان يعقوب قد تحول الى بدا وسكنها ومنها قدم على يوسف وله بها مسجد تحت جبلها
قال ابن الانباري بدا اسم موضع معروف يقال هو بين شعب وبدا وهما موضعان ذكرهما جميل وكثير فقال واتت التي حببت شغبى الى بدا الي
وأوطاني بلاد سواهما واذا على هذا القول معناه قصد هذا الموضع الذي يقال له بدا يقال بدا القوم بدوا اذا اتوا
بدا كما يقال غار القوم اذا اتوا غورا فكان معنى الاية وجاء بكم من قصد بدا وعلى هذا القول كان يعقوب وولده حضريين لان البدو لم
يرد به البادية لكن عنى به قصد بدا الى هنا كلام الواحدي في البسيط
المسئلة الثانية تمسك اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد خلق الله تعالى
لان خروج العبد من السجن اضافه الى نفسه بقوله اذ اخرجني من السجن ومجيئهم من البدو اضافه الى نفسه بقوله وجاء بكم من البدو وهذا صريح في ان فعل العبد بعينه
فعل الله وحمل هذا على ان المراد ان ذلك انما حصل باقدار الله تعالى وتيسيره عدول عن الظاهر ثم قال من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي قال
صاحب الكشاف نزغ افسد بيننا واغرى واصله من نخس الرائض الدابة وحملها على الجري يقال نزغه ونسغه اذا نخسه واعلم ان الجبائي والكعبي والقاضي
احتجوا بهذه الاية على بطلان الجبر قالوا لانه تعالى اخبر عن يوسف عليه السلام انه اضاف الاحسان الى الله واضاف النزغ الى الشيطان ولو
كان ذلك من الرحمن ايضا لوجب ان ينسب اليه كما في النعم والجواب ان اضافة هذا الفعل الى الشيطان مجاز لان عندكم الشيطان لا يتمكن الا
من الكلام الخفي وقد اخبر الله عنه فقال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فثبت ان ظاهر القران يقتضي اضافة هذا
الفعل الى الشيطان مع انه ليس كذلك وايضا فان كان اقدام المرء على المعصية بسبب الشيطان فاقدام الشيطان على المعصية ان كان بسبب
شيطان اخر لزم التسلسل وان لم يكن بسبب شيطان اخر فليقل مثله في حق الانسان فثبت ان اقدام المرء على الجهل والفسق ليس بسبب الشيطان
وليس ايضا بسبب نفسه لان احدا لا يميل طبعه الى اختيار الجهل والفسق الذي يوجب وقوعه في ذم الدنيا وعقاب الاخرة ولما كان وقوعه في الكفر
والفسق لا بد له من موقع وقد بطل القسمان لم يبق الا ان يقال ذلك من الله تعالى والذي يؤكد ذلك ان الاية المتقدمة على هذه الاية هي
قوله اذ اخرجني من السجن وجاء بكم من البدو وصرح بان الكل من الله ثم قال ان ربي لطيف لما يشاء والمعنى ان حصول الاجتماع بين يوسف وبين ابيه واخوته مع الالفة والمحبة وطيب العيش وفراغ البال كان في غاية البعد عن العقول الا انه تعالى لطيف فاذا اراد حصول
شيء هيا اسبابه فحصل وان كان في غاية البعد عن الحصول الا انه تعالى لطيف ثم قال انه هو العليم الحكيم يعني ان كونه لطيفا في افعاله انما كان لاجل
انه عليم بجميع الاعتبارات الممكنة التي لا نهاية لها فيكون عالما بالوجه الذي يسهل تحصيل ذلك الصعب وحكيم اي محكم في فعله حاكم في قضاياه حكيم في افعاله مبرا
عن العبث والباطل والله اعلم قوله تعالى رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث فاطر السموات والارض انت وليي في الدنيا
والاخرة توفني مسلما والحقني بالصالحين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** روى ان يوسف اخذ بيد يعقوب فطاف به في خزائنه فادخله خزائن
الذهب والفضة وخزائن الحلي وخزائن الثياب وخزائن السلاح فلما ادخله خزانة القراطيس قال يا بني ما اعقك عندك هذه القراطيس وما كتبت الي على
ثمان مراحل قال نهاني جبريل عنه قال سله عن السبب قال انت ابسط اليه فساله فقال جبريل عليه السلام امرني الله بذلك لقولك واخاف ان ياكله الذئب فهلا
خفتني وروى ان يعقوب عليه السلام اقام معه اربعا وعشرين سنة ولما قرب وفاته اوصى اليه ان يدفنه بالشام الى جنب ابيه اسحق فمضى بنفسه ودفنه
وعاد الى مصر وعاش بعد ابيه ثلاثا وعشرين سنة فعند ذلك تمنى ملك الاخرة فتمنى الموت وقيل ما تمناه نبي قبله ولا بعده فتوفاه الله تعالى طيبا طاهرا فتخاصم اهل مصر في دفنه كل احد يحب ان يدفن في محلته حتى هموا بالقتال فراوا ان الاصلح ان يعملوا له صندوقا من مرمر ويجعلوه فيه ويدفنوه
في النيل بمكان يمر الماء عليه ثم يصل الى مصر فتصل بركته الى الكل وولد له افراثيم وميشا وولد لافراثيم نون ولنون يوشع فتى موسى ثم دفن يوسف هناك
الى ان بعث موسى فاخرج عظامه من مصر ودفنها عند قبر ابيه **المسئلة الثانية** في قوله من الملك ومن تاويل الاحاديث للتبعيض لانه لم
يعط الا بعض ملك الدنيا او بعض ملك مصر وبعض التاويل قال الاصم انما قال من الملك لانه كان دون ملك فوقه واعلم ان مراتب الموجودات ثلاثة
المؤثر الذي لا يتاثر وهو الاله تعالى وتقدس والمتاثر الذي لا يؤثر وهو عالم الاجسام فانها قابلة للشكل والتصوير والصفات المختلفة والاعراض
المتضادة ولا يكون لها تاثير في شيء اصلا وهذان القسمان متباعدان جدا ويتوسطهما قسم ثالث وهو عالم الارواح فخاصية جوهر الارواح
انها تقبل الاثر والتصرف عن عالم نور جلال الله ثم انها اذا اقبلت على عالم الاجسام تصرفت فيه واثرت فيه فتعلق الروح بعالم الاجسام بالتدبير
والتدبير وتعلقه بعالم الالهيات بالعلم والمعرفة فقوله قد اتيتني من الملك اشارة الى تعلق النفس بعالم الاجسام وقوله وعلمتني من تاويل الاحاديث

الى ان تعلقنا بالحضرة جلال الله ولما كان لا نهاية لهما لدرجات هذين النوعين في الكمال والنقصان والقوة والضعف والجلاء والخفاء امتنع ان يحصل للانسان الاستعداد متناهيه فكان الحاصل في الحقيقة بعضا من ابعاض الملك وبعضا من ابعاض العلم فلهذا السبب ذكره بكلمة من لانها دالة على التبعيض ثم قال فاطر السموات والارض وفيه ابحاث البحث الاول تفسير لفظ الفاطر بحسب اللغة قال ابن عباس ما كنت ادري معنى الفاطر حتى احتكم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما انا فطرتها وانا ابتدات حفرها وقال اهل اللغة اصل الفطر في اللغة الشق يقال فطر ناب البعير اذا بدا وفطرت الشئ فانفطر اي شققته فانشق وتفطرت الارض بالنبات والشجر بالورق اذا تصدعت هذا اصله في اللغة ثم صار عبارة عن الايجاد لان ذلك الشئ حال عدمه كانه كان في ظلمة وخفاء فلما دخل في الوجود صار كانه انشق من العدم وخرج ذلك الشئ منه البحث الثاني ان لفظ الفاطر قد يظن انه عبارة عن تكوين الشئ عن العدم المحض بدليل الاشتقاق الذي ذكرناه الا ان الحق انه لا يدل عليه ويدل عليه وجوه احدها انه قال الحمد لله فاطر السموات والارض ثم بين انه انما خلقهما من الدخان حيث قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فدل على ان لفظ الفاطر لا يدل عليه ولا يفيد احداث ذلك الشئ من العدم المحض وثانيها انه قال فطرة الله التي فطر الناس عليها مع انه تعالى انما خلق الناس من التراب قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم وثالثها ان الشئ انما يكون حاصلا عند حصول مادته وصورته مثل الكون فانه انما يكون موجودا اذا صارت المادة المخصوصة موصوفة بالصورة المخصوصة فعند عدم الصورة ما كان ذلك المجموع موجودا وبايجاد تلك الصورة صار موجودا فذلك الكون فعلمنا ان كونه موجدا للكون لا يقتضي كونه موجدا لمادة الكون فثبت ان لفظ الفاطر لا يفيد كونه تعالى موجدا للاجزاء التي منها تركبت السموات والارض وانما صار الى كونه تعالى موجدا لها بحسب الدلايل العقلية لا بحسب لفظ القران واعلم ان قوله تعالى فاطر السموات والارض يوهم ان تخليق السموات متقدم على تخليق الارض عند من يقول الواو تفيد الترتيب ثم العقل يؤكده ايضا وذلك لان تعين المحيط يوجب تعين المركز اما حصول المركز بعينه فانه لا يوجب تعين المحيط لانه يمكن ان يحيط بالمركز الواحد محيطات لا نهاية لها اما ما لا يمكن ان يحصل للمحيط الواحد الا مركز واحد بعينه فاللفظ يشعر ايضا ان السموات كثيرة وان الارض واحدة ووجه الحكمة فيه قد ذكرناه في قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض البحث الثالث قال الزجاج نصبه من وجهين احدهما على الصفة لقوله رب وهو نداء مضاف في موضع نصب والثاني يجوز ان نصب على نداء ثان ثم قال انت وليي في الدنيا والاخرة والمعنى انت الذي تتولى اصلاح جميع مهماتي في الدنيا والاخرة وتوصل الملك الفاني بالملك الباقي وهذا يدل على ان الايمان والطاعة كله من الله اذ لو كان ذلك من العبد لكان المتولي لمصالحه هو وحينئذ يبطل عموم قوله انت وليي في الدنيا والاخرة ثم قال توفني مسلما والحقني بالصالحين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان النبي عليه السلام حكى عن جبريل عن رب العزة انه قال من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين فلهذا المعنى من اراد الدعاء لا بد وان يقدم عليها ذكر الثناء عليه فههنا يوسف صلوات الله عليه لما اراد ان يذكر الدعاء قدم عليه الثناء وهو قوله رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث فاطر السموات والارض ثم ذكر عقيبه الدعاء وهو قوله توفني مسلما والحقني بالصالحين ونظيره ما فعله الخليل صلوات الله عليه في قوله الذي خلقني فهو يهدين فمن ههنا الى قوله رب هب لي حكما ثناء على الله ثم قوله رب هب لي حكما الى اخر الكلام دعاء فكذا ههنا **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان قوله توفني مسلما هل هو طلب منه الله للوفاة ام لا قال قتادة سال ربه اللحوق به ولم يتمن نبي قط الموت قبله ولا بعده وتابعه كثير من المفسرين على هذا القول وقال ابن عباس في رواية عطا يريد اذا توفيتني فتوفني على الاسلام فهذا طلب لان يجعل الله وفاته على الاسلام وليس فيه ما يدل على انه طلب الوفاة واعلم ان اللفظ صالح للامرين ولا يبعد في الرجل العاقل اذا كمل عقله ان يتمنى الموت ويعظم رغبته فيه لوجوه كثيرة منها ان كمال النفس الانسانية على ما بيناه في ان يكون عالما بالالهيات وفي ان يكون ملكا مالكا ومتصرفا في الجسمانيات وذكرنا ان مراتب التفاوت في هذين النوعين غير متناهية والكمال المطلق فيهما ليس الا لله وكل ما دون ذلك فهو ناقص والناقص اذا حصل له شعور بنقصانه وذاق لذة الكمال بقي في القلق والالم الطلب والاضطرار واذا كان الكمال المطلق ليس الا لله كان حصوله للانسان ممتنعا لزم ان يبقى الانسان ابدا في قلق الطلب والم التعب واذا عرف الانسان هذه الحالة عرف انه لا سبيل له الى دفع هذا التعب عن النفس الا بالموت فح يتمنى الموت والسبب الثاني لتمني الموت ان الحكماء والعقلاء اطبقوا على مذمة الدنيا الا ان حاصل كلامهم راجع الى امور ثلاثة احدها ان هذه السعادات سريعات الزوال مشرفة على الفناء والالم الحاصل عند زوالها اشد من اللذة الحاصلة عند وجدانها وثانيها انها غير خالصة بل هي مخلوطة بالمنغصات والمكدرات وثالثها ان الاراذل من الخلق يشاركون الافاضل فيها بل ربما كانت حصة الاراذل اكثر من حصة الافاضل فهذه الجهات الثلث منفرة عن هذه اللذات ولما عرف العاقل انه لا سبيل له الى هذه اللذات الا مع هذه الجهات المنفرة لا جرم يتمنى الموت ليتخلص عن هذه الافات والسبب الثالث وهو الاقوى عند المحققين ان هذه اللذات الجسمانية لا حقيقة لها وانما حاصلها دفع الالام فلذة الاكل عبارة عن دفع الم الجوع ولذة الوقاع عبارة عن دفع الالم الحاصل بسبب الدغدغة المتولدة من حصول المني في اوعية المني ولذة الامارة والرياسة عبارة عن دفع الالم الحاصل من الاستنكاف وطلب الرياسة واذا كان حاصل هذه اللذات ليس الا دفع الالام لا جرم صارت عند العقلاء خسيسة

ناقصة وح يتمنى الانسان الموت ليتخلص من الاحتياج الى هذه الاحوال الخسيسة والسبب الرابع ان مداخل اللذات الدنيوية قليلة وهي ثلاثة انواع لذة الاكل ولذة الوقاع ولذة الرياسة ولكل واحد منها عيوب كثيرة اما لذة الاكل فعنها عيوب احدها ان هذه اللذة ليست قوية فان الشعور بالم القولنج الشديد والعياذ بالله منه اشد من الشعور بلذة الاكل وثانيها ان هذه اللذة لا يمكن ابقاؤها فان الانسان اذا اكل وشبع لم يبق فيه الالتذاذ بالاكل فهي لذة ضعيفة ومع ضعفها غير باقية وثالثها انها في نفسها خسيسة فان الاكل عبارة عن ترطيب ذلك الطعام بالبزاق المجتمع في الفم ولا شك انه شئ منفر كما يصل الى المعدة تظهر فيه الاستحالة الى الفساد والنتن والعفونة وذلك ايضا منفر ورابعها ان جميع الحيوانات الخسيسة شاركته فيها فان الروث في مذاق الجعل كاللوزينج في مذاق الانسان وكما ان الانسان يكره تناول غذاء الجعل فكذلك الجعل يكره تناول غذاء الانسان واما اللذة فمشترك فيها بين الكل وخامسها ان الاكل انما يطيب عند اشتداد الجوع والجوع حاجة شديدة والحاجة نقص وآفة وسادسها ان الاكل مستحقر عند العقلاء حتى قيل من كانت همته ما يدخل في بطنه فقيمته ما يخرج من بطنه فهذه هي الاشارة المختصرة الى معايب الاكل واما لذة النكاح فكل ما ذكرناه في الاكل حاصل ههنا مع اشياء اخرى وهي ان النكاح سبب لحصول الولد وح تكثر الحاجة الى تحصيل المال فيحتاج الانسان بسببها الى الاحتيال في طلب المال بطرق لا نهاية لها وربما صار هالكا بسبب طلب المال واما طلب الرياسة فعيوبها كثيرة والذي نذكره ههنا سبب واحد وهو ان كل واحد يكره بالطبع ان يكون خادما مامورا ويحب ان يكون مخدوما آمرا فاذا سعى الانسان في ان يصير رئيسا آمرا كان على مخالفة كل من سواه فكانه ينازع كل الخلق في ذلك فهو يحاول تحصيل تلك الرياسة وجميع اهل الشرق والغرب يحاولون ابطاله ودفعه ولا شك ان كثرة الاسباب توجب قوة حصول الاثر واذا كان كذلك كان حصول هذه الرياسة كالمتعذر ولو حصل فانه يكون على شرف الزوال في كل حين واوان وبكل سبب من الاسباب وكان صاحبها عند حصولها في الخوف الشديد من الزوال وعند زوالها في الاسف العظيم والحزن الشديد بسبب ذلك الزوال واعلم ان العاقل اذا تامل هذه المعاني علم قطعا انه لا صلاح له في طلب هذه اللذات والسعي في هذه الخيرات البتة ثم ان النفس خلقت مجبولة على طلبها والعشق الشديد عليها والرغبة التامة في الوصول اليها وح يتولد في القلب تباين وهو ان الانسان ما دام يكون في هذه الحياة الجسمانية فانه يكون طالبا لهذه اللذات وما دام يطلبها كان في عين الافات وفي لجة الحسرات وهذا اللازم مكروه فالملزوم مثله فح يتمنى زوال هذه الحياة الجسمانية والسبب في الامور المرغبة في الموت ان مجامع هذه اللذات الجسمانية متكررة لا يمكن الزيادة عليها والتكرير يوجب الملالة اما سعادات الاخرة فهي انواع كثيرة غير متناهية قال الداعي الى الله فكذلك نفسه وروحه وانا صاحب هذه الحالة والمتوغل فيها ولو فتحت الباب وبالغت في عيوب هذه الحياة الجسمانية فربما كتبت المجلدات وما وصلت الى القليل منها فلهذا السبب صرت مواظبا في اكثر الاوقات على ذكر هذا الذي ذكره يوسف عليه السلام وهو قوله رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث الى قوله والحقني بالصالحين **المسئلة الثالثة** تمسك اصحابنا بهذه الاية في ان الايمان من الله وتقريره ان تحصيل الاسلام وابقاءه اذا كان من العبد كان طلبه من الله فاسدا وتقريره ان يقول افعل يا من لا يفعل والمعتزلة ابدا يشنعون علينا ويقولون اذا كان الفعل من الله فكيف يجوز ان يقال للعبد افعل مع انك لست فاعلا له ونحن نقول ههنا ايضا اذا كان تحصيل الايمان وابقاؤه من العبد لا من الله فكيف يطلب ذلك من الله قال الجبائي والكعبي معناه الطف لي في الاقامة على الاسلام الى ان اموت عليه وهذا الجواب ضعيف لان السؤال وقع عن الاسلام فحمله على اللطف عدول عن الظاهر وايضا فكل ما في مقدور الله من الالطاف فقد فعله وكان طلبه من الله محالا والله اعلم **المسئلة الرابعة** لقايل ان يقول ان الانبياء عليهم السلام يعلمون انهم يموتون لا محالة على الاسلام فكان هذا الدعاء جاريا مجرى طلب تحصيل الحاصل وانه لا يجوز والجواب احسن ما قيل فيه ان كمال حال المسلم ان يستسلم لحكم الله على وجه يستقر قلبه على ذلك الاستسلام ويرضى بقضاء الله ويكون مطمئن النفس منشرح الصدر منفسح القلب في هذا الباب وهذه حالة زائدة على الاسلام الذي هو ضد الكفر فالمطلوب ههنا هو الاسلام بهذا المعنى والله اعلم **المسئلة الخامسة** ان يوسف عليه السلام كان من اكابر الانبياء والصلاح اول درجات المؤمنين فالواصل الى الغاية كيف يليق به ان يطلب البداية قال ابن عباس وغيره من المفسرين يعني بابائه ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والمعنى الحقني بهم في ثوابهم ومراتبهم ودرجاتهم وههنا مقام اخر في تفسير هذه الاية على لسان اصحاب المكاشفات وهو ان النفوس المفارقة اذا اشرقت بالانوار الالهية واللوامع القدسية فاذا كانت متناسبة متشاكلة انعكس النور الذي في كل واحد منها الى الاخرى بسبب تلك الملازمة والمجانسة فتعظم تلك الانوار وتقوى تلك الاضواء ومثال تلك الاحوال المرايا الصقيلة الصافية اذا وضعت وضعا متى اشرقت الشمس عليها انعكس الضوء من كل واحدة منها الى الاخرى فهناك يقوى الضوء ويكمل النور وينتهي في الاشراق والبريق واللمعان الى حد لا تطيقه العيون الضعيفة فكذلك ههنا والله اعلم **قوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون** اعلم ان قوله ذلك رفع بالابتداء وخبره من انباء الغيب ونوحيه اليك خبر ثان وما كنت لديهم اي ما كنت عند اخوة يوسف اذ اجمعوا امرهم اي عزموا على امرهم وذكرنا الكلام في هذه اللفظة عند قوله فاجمعوا امركم وهم يمكرون

يوسف واعلم ان المقصود من هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا لان اخبار عن الغيب ان محمدا عليه السلام ما طالع الكتب ولم يتلمذ احد
وما كانت البلدة بلدة العلماء فاتيانه بهذه القصة الطويلة على وجه لم يقع فيها تحريف ولا غلط من غير مطالعة ولا تعلم من غير ان يقال انه
حاضرا معهم لابد وان يكون معجزا وكيف يكون معجزا وقد سبق تقريره في المقدمة في هذا الكتاب مرارا وقوله وما كنت لديهم ذكر على سبيل التهكم لان كل احد يعلم
ان محمدا لم يكن معهم والله اعلم قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وما تسئلهم عليه من اجر ان هو الا ذكر للعالمين وكاين من اية
في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون افامنوا ان تاتيهم غاشية
من عذاب الله او تاتيهم الساعة بغتة وهم لا يشعرون واعلم ان وجه اتصال هذه الاية بما قبلها ان كفار قريش وجماعة من اليهود طلبوا
هذه القصة من رسول الله على سبيل التعنت فاعتقد رسول الله انه اذا ذكرها لهم اصروا على كفرهم فنزلت هذه الاية وكانه اشارة الى ما ذكره الله تعالى
في قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قال ابو بكر الانباري جواب لو محذوف لان جواب لو لا يكون مقدما عليها
ولا يجوز ان تقول قمت لو قمت وقال الفراء في المصادر يقال حرص يحرص حرصا ولغة اخرى شاذة حرص يحرص حرصا والحرص طلب الشي باقصى
ما يكون من الاجتهاد وقوله وما تسالهم عليه من اجر معناه ظاهر وقوله ان هو الا ذكر للعالمين اي هو تذكرة لهم في دلايل التوحيد والعدل والنبوة
والمعاد والقصص والتكاليف والعبادات ومعناه ان هذا القران مشتمل على هذه المصالح والمنافع العظيمة ثم انه لا يطلب منهم مالا ولا جعلا فلو كانوا
عقلاء لقبلوا ولم يتمردوا وقوله وكاين من اية في السموات والارض الاية يعني انه لا عجب اذا لم يتاملوا في الدلايل الدالة على نبوتك فان العالم مملوء من
دلايل التوحيد والعلم والقدرة والحكمة ثم انهم يمرون عليها ولا يلتفتون اليها واعلم ان دلايل التوحيد والعلم والقدرة والحكمة والرحمة لا
بد وان يكون امورا محسوسة وهي اما الاجرام الفلكية واما الاجرام العنصرية اما الاجرام الفلكية فهي قسمان اما الافلاك واما الكواكب
الافلاك فقد يستدل بمقاديرها المعينة على وجود الصانع وقد يستدل بكون بعضها فوق بعض او تحت وقد يستدل باحوال حركاتها في
سرعتها وبطوها اما بسبب ان حركاتها مسبوقة بالعدم فلا بد من محرك قادر واما بسبب كيفية حركاتها في سرعتها وبطوها واما بسبب اختلاف جهات
الحركات اما الاجرام الكوكبية فتارة يستدل على وجود الصانع بمقاديرها واحيازها وحركاتها وتارة بالوانها واضوايها وتارة بتاثيراتها في
حصول الاضواء والاظلال والظلمات واما الدلايل الماخوذة من الاجرام العنصرية فاما ان يكون ماخوذة من بسايطها وهي عجايب البر والبحر
واما من المواليد وهي اقسام احدها الاثار العلوية كالرعد والبرق والسحاب والمطر والثلج والهالة والقوس وثانيها المعادن على اختلاف طبايعها
وصفاتها وكيفياتها وثالثها النبات وخاصية الخشب والورق والثمر واختصاص كل واحد منها بطبع خاص وخاصية مخصوصة ورابعها اختلاف احوال
الحيوانات في اشكالها وطبايعها واصواتها وخلقتها وخامسها تشريح ابدان الناس وتشريح القوى الانسانية وبيان المنفعة الحاصلة منها فهذه
مجامع الدلايل وفي هذا الباب ايضا قصص الاولين وحكايات الاقدمين ان الملوك الذين استولوا على الارض وخربوا البلاد وقهروا العباد
ماتوا ولم يبق منهم في الدنيا خبر ولا اثر ثم بقي الوزر والوبال عليهم فهذا ضبط انواع هذه الدلايل والكتاب المحتوي على شرح هذه الدلايل هو كتاب العلم
الاعلى والعلم الاسنى والعقل البشري لا يفي بالاحاطة بها فلهذا السبب ذكره الله تعالى على سبيل الابهام قال صاحب الكشاف قرئ والارض بالرفع على الابتداء
ويمرون عليها خبره وقرى السدي والارض بالنصب على تقدير ان يضمر فعل يفسره يمرون عليها اي يطوونها وفي مصحف عبد الله والارض يمشون عليها
الارض واما قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فالمعنى انهم كانوا مقرين بوجود الله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
لكنهم كانوا يثبتون له شريكا في المعبودية وعن ابن عباس هم الذين يشبهون الله بخلقه وعنه ايضا انه قال نزلت هذه الاية في تلبية مشركي العرب
لانهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا شريكا هو لك تملكه وما ملك وعنه ايضا ان اهل مكة قالوا الله ربنا وحده لا شريك له والملايكة بناته فلم
يوحدوا بل اشركوا وقال عبدة الاصنام ربنا الله وحده والاصنام شفعاؤنا عنده وقالت اليهود ربنا الله وحده وعزير ابن الله وقالت
النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابنه وقال عبدة الشمس والقمر ربنا الله وحده وهولاء اربابنا وقال المهاجرون والانصار ربنا الله وحده لا
شريك له واحتجت الكرامية بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن الاقرار باللسان فقط لانه تعالى حكم بكونهم مؤمنين مع انهم مشركون وذلك يدل
على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وجوابه معلوم اما قوله افامنوا ان تاتيهم غاشية من عذاب الله فالمعنى عقوبة تغشاهم وتنبسط عليهم وتغمرهم او
تاتيهم الساعة بغتة اي فجاة وبغتة نصب على الحال يقال بغتهم الامر بغتا وبغتة اذا اتاهم من حيث لم يتوقعوا وقوله وهم لا يشعرون كالتاكيد
لقوله بغتة قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان الله وما انا من المشركين قال المفسرون قل
يا محمد لهم هذه الدعوة التي ادعو اليها والطريقة التي انا عليها سبيلي وسنتي ومنهاجي وسمي الدين سبيلا لانه الطريق الذي يؤدي الى الثواب
ومثله قوله ادع الى سبيل ربك واعلم ان السبيل في اصل اللغة الطريق شبهوا المعتقدات بها لما ان الانسان يمر عليها الى الجنة ادعوا الى الله على بصيرة وحجة
وبرهان انا ومن اتبعني اي سيرتي وطريقتي وسيرة اتباعي الدعوة الى الله لان كل من ذكر الحجة واجاب عن الشبهة فقد دعا بمقدار وسعه الى الله

وهذا يدل

وهذا يدل على ان الدعاء الى الله انما يحسن ويجوز مع هذا الشرط وهو ان يكون على بصيرة مما يقول وعلى هدى ويقين فان لم يكن كذلك فهو محض
الغرور وقال عليه السلام العلماء امناء الرسل على عباد الله من حيث يحفظون ما يدعونهم اليه وقيل ايضا يجوز ان ينقطع الكلام عند قوله ادعوا
الى الله ثم ابتدا وقال على بصيرة انا ومن اتبعني وقوله وسبحان الله عطف على قوله هذه سبيلي اي قل هذه سبيلي وقل سبحان الله تنزيها لله
عما اشركوا وما انا من المشركين الذين اتخذوا مع الله ضدا وندا وكفوا وولدا وهذه الاية تدل على ان حرفة الكلام وعلم الاصول حرفة الانبياء
عليهم السلام وان الله تعالى ما بعثهم الى الخلق الا لاجلها قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى افلم
يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الاخرة خير للذين اتقوا افلا تعقلون اعلم انه قرا حفص نوحي
بالنون والباقون بالياء افلا تعقلون نافع وابن عامر ورواية عن عاصم تعقلون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة واعلم
ان الجماعة منكري نبوته عليه السلام قالوا ان الله لو اراد ارسال رسول لبعث ملكا فقال تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى
فلما كان الكل كذلك فكيف تعجبوا في حقك يا محمد والاية تدل على ان الله تعالى ما بعث رسولا الى الخلق من النسوان وايضا لم يبعث رسولا
من اهل البادية قال عليه السلام من بدا جفا ومن اتبع الصيد غفل ثم قال افلم يسيروا في الارض فينظروا الى مصارع الامم المكذبة وقوله ولدار
الاخرة خير للذين اتقوا المعنى دار الحال الاخرة لان للناس حالين حال الدنيا وحال الاخرة ومثله قوله صلاة الاولى اي صلاة الفريضة
الاولى وان بيان الاخرة خير من الدنيا فقد ذكرناه لايله مرارا قوله تعالى حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم
نصرنا فنجي من نشاء ولا يرد باسنا عن القوم المجرمين واعلم انه قرا عاصم وحمزة والكسائي كذبوا بالتخفيف وكسر الذال والباقون بالتشديد
ومعنى التخفيف من وجهين احدهما ان الظن واقع بالقوم اي حتى اذا استيأس الرسل من ايمان القوم فظن القوم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا
من النصرة والظفر فان قيل لم يجر فيما سبق ذكر الرسل فكيف يحسن عود هذا الضمير اليهم قلنا ذكر الرسل يدل على المرسل اليهم وان شيت قلت
ان ذكرهم جرى فيما قبل في قوله افلم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم فيكون الضمير للذين من قبلهم من مكذبي
الرسل والظن ههنا بمعنى التوهم والحسبان والوجه الثاني ان يكون الرسل ظنوا انهم كذبوا فيما وعدوا وهذا التاويل منقول عن ابن
عباس قالوا وانما كان الامر كذلك لاجل ضعف البشرية الا انه بعيد لان المؤمن لا يجوز ان يظن بالله الكذب بل يخرج بذلك عن الايمان فكيف
يجوز مثله على الرسل واما قراءة التشديد ففيه وجهان الاول ان الظن بمعنى اليقين يعني وايقنوا ان الامم كذبوهم تكذيبا لا يصدر منهم الايمان
بعد ذلك فح دعوا عليهم فهنالك انزل الله عليهم عذاب الاستيصال وورود الظن بمعنى العلم كثير في القران قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم اي يتيقنون ذلك والثاني ان يكون الظن بمعنى الحسبان والتقدير على هذا اذا استيأس الرسل من ايمان قومهم وظن الرسل ان الذين امنوا
به كذبوه وهذا التاويل منقول عن عايشة رضي الله عنها وهو احسن الوجوه المذكورة في هذه الاية روى ان ابن ابي مليكة نقل عن
ابن عباس انه قال وظن الرسل انهم كذبوا لانهم كانوا بشرا الا ترى الى قوله حتى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله
قريب قال فذكرت ذلك لعايشة رضي الله عنها فانكرته وقالت ما وعد الله محمدا عليه السلام شيا الا وعلم انه سيوفيه ولكن البلاء لم يزل بالانبياء حتى
خافوا ان يكذبهم الذين كانوا قد امنوا بهم وهذا الرد والتاويل في غاية الحسن من عايشة واما قوله جاءهم نصرنا اي لما بلغ الحال الحد المذكور
جاءهم نصرنا فنجي من نشاء قرا عاصم وابن عامر فنجي من نشاء بنون واحدة وتشديد الجيم وسكون الياء قال علي بن عيسى هذا خطا في المصحف بنون
واحدة وروي عن الكسائي ادغام احدى النونين في الاخرى فقرا بنون وتشديد الجيم وسكون الياء قال علي بن عيسى هذا خطا لان النون
متحركة فلا تدغم في الساكن ولا يجوز ادغام النون في الجيم والباقون بنونين وتخفيف الجيم وسكون الياء على الاستقبال على معنى ونحن نفعل بهم ذلك واعلم
ان هذا حكاية حال الا ترى ان القصة فيما مضى وانما حكى فعل الحال كما ان قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه اشارة الى الحاضر والقصة
ماضية قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه و
تفصيل كل شي وهدى ورحمة لقوم يؤمنون واعلم ان الاعتبار عبارة عن العبور من الطرف المعلوم الى الطرف المجهول والمراد منه التامل
والتفكر ووجه الاعتبار بقصصهم امور الاول ان الذي قدر على اعزاز يوسف بعد القايه في الجب واعلايه بعد حبسه في السجن وتمليكه مصر بعد
ان كانوا يظنون به انه عبد لهم وجمعه مع والديه على ما احب بعد المدة الطويلة لقادر على اعزاز محمد واعلاء كلمته والثاني ان الاخبار عنه
جار مجرى الاخبار عن الغيوب فيكون معجزة دالة على صدق محمد عليه السلام الثالث انه ذكر في اول السورة نحن نقص عليك احسن القصص ثم
ذكر في اخره لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب تنبيها على ان حسن هذه القصة انما كان بسبب انه يحصل منها العبرة ومعرفة الحكمة والعدل
والمراد من قصصهم قصة يوسف وابيه واخوته وفي الناس من قال المراد قصص الرسل لانه تقدم في القران ذكر قصص ساير الرسل الا ان الاولى
ان يكون المراد قصة يوسف فان قيل لم قال عبرة لاولي الالباب مع ان قوم محمد كانوا ذوو عقول واحلام وقد كان الكثير منهم لم يعتبر

ذلك قلنا ان جميعهم كانوا متمكنين من الاعتبار والمراد من وصف هذه القصة بكونها عبرة كونها بحيث يمكن ان يعتبر العاقل
او نقول المراد من اولي الالباب الذين اعتبروا وتفكروا وتأملوا وانتفعوا بمعرفتها لان اولي الالباب لفظ يدل على المدح والثناء
فلا يليق الا بما ذكرناه واعلم انه تعالى وصف هذه القصة بصفات الصفة الاولى كونها عبرة لاولي الالباب وقد تقدم تقريره الصفة
الثانية قوله ما كان حديثا يفترى وفيه قولان الاول ان المراد ان الذي جاء به محمد صلى الله عليه وآله لا يصح منه ان يفتريه لانه لم يقرأ
الكتب ولم يتلمذ لاحد ولم يخالط العلماء فمن المحال ان يفتري هذه القصة بحيث تكون مطابقة لما ورد في التوراة من غير تفاوت الثاني
المراد ليس بكذب في نفسه لانه لا يصح ثم انه تعالى اكد كونه غير مفترى فقال ولكن تصديق الذي بين يديه والثالث قوله اشارة الى ان هذه القصة
وردت على الوجه الموافق لما في التوراة وسائر الكتب الالهية ونصب تصديقا على تقدير ولكن كان تصديق الذي بين يديه كقوله ما كان
محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله قاله الفراء والزجاج ثم قال ويجوز رفعه على قياس النحو على معنى ولكن هو تصديق الذي بين يديه
والصفة الثالثة قوله وتفصيل كل شيء وفيه قولان الاول المراد تفصيل كل شيء من واقعة يوسف مع ابيه واخوته والثاني انه عائد الى
القرآن كقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء فان جعل هذا الوصف وصفا لكل القرآن اليق من جعله وصفا لقصة يوسف وحدها ويكون المراد
ما يتضمنه من الحلال والحرام وسائر ما يتصل بالدين قال الواحدي وعلى التفسيرين جميعا فهو من العام الذي اريد به الخاص كقوله ورحمتي وسعت
كل شيء تريد كل شيء يجوز ان يدخل فيها وقوله واوتيت من كل شيء الصفة الرابعة والخامسة كونها هدى في الدنيا وسببا لحصول الرحمة في
القيمة لقوم يؤمنون خصهم بالذكر لانهم هم انتفعوا به كما قررناه في قوله تعالى هدى للمتقين والله اعلم بالصواب تم سورة يوسف عليه السلام

سورة الرعد اربعون وخمس آيات

بسم الله الرحمن الرحيم سورة الرعد مكية سوى قوله ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة وقوله ومن عنده علم الكتاب
وقال الاصم هي مدنية باجماع القراء سوى قوله ولو ان قرآنا سيرت به الجبال **بسم الله الرحمن الرحيم المر تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق
ولكن اكثر الناس لا يؤمنون** اعلم انا قد تكلمنا في هذه الالفاظ قال ابن عباس معناه انا الله اعلم وقال في رواية عطاء انا الملك الرحمن وقد امالها
ابو عمرو والكسائي وغيرهما وفخمها جماعة منهم عاصم وقوله تلك اشارة الى آيات السورة المسماة بالمر ثم قال آيات الكتاب الذي وعد الله محمدا صلى الله عليه وآله
وسلم بان ينزله عليه وجعله باقيا على وجه الدهر وقوله والذي انزل اليك من ربك مبتدأ وقوله الحق خبره ومن الناس من تمسك بهذه الآية في نفي القياس فقال
الحكم المستنبط بالقياس غير نازل من عند الله والا لكان من لم يحكم به كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وبالاجماع لا يكفر
ان الحكم المثبت بالقياس غير نازل من عند الله واذا كان كذلك وجب ان لا يكون حقا لان قوله والذي انزل اليك من ربك الحق يقتضي ان لا حق الا
ما انزل الله فكل ما لم ينزله الله فليس بحق واذا لم يكن حقا وجب ان يكون باطلا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ومثبتو القياس يجيبون عنه بان الحكم
المثبت بالقياس نازل ايضا من عند الله لانه لما امر بالعمل بالقياس كان الحكم الذي دل عليه القياس نازلا من عند الله ولما ذكر تعالى ان المنزل على محمد
صلى الله عليه وآله وسلم حق بين ان اكثر الناس لا يؤمنون على سبيل الزجر والتهديد **قوله تعالى الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى
على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون** اعلم انه تعالى لما ذكر ان اكثر الناس
لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يدل على صحة التوحيد والمعاد وهو هذه الآية وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف الله مبتدأ والذي رفع السموات
خبر بدليل قوله تعالى وهو الذي مد الارض ويجوز ان يكون الذي رفع السموات صفة وقوله يدبر الامر يفصل الآيات خبر بعد خبر وقال الواحدي العمد
الاساطين وهو جمع عماد يقال عماد وعمد مثل اهاب واهب وقال الفراء العمد جمع عمود مثل اديم وادم وقضيم وقضم والعمد والعماد
ما يعمد به الشيء ومنه يقال فلان عمدة قومه اذا كانوا يعتمدونه فيما بينهم **المسألة الثانية** اعلم انه تعالى استدل باحوال السموات وباحوال الشمس
والقمر وباحوال الارض وباحوال النبات اما الاستدلال باحوال السموات فهو قوله تعالى الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها والمعنى ان هذه الاجسام العظيمة
بقيت واقفة في الجو العالي ويستحيل ان يكون بقاؤها هناك لاعيانها ولذواتها لوجهين الاول ان الاجسام متساوية في تمام الماهية فلو وجب حصول جسم في حيز
لوجب حصول كل جسم في ذلك الحيز والثاني ان الخلاء لا نهاية له والاحياز المفروضة في ذلك الخلاء الصرف غير متناهية وهي باسرها متساوية فلو
وجب حصول جسم في حيز معين لوجب حصوله في جميع الاحياز ضرورة ان الاحياز باسرها متشابهة فثبت ان حصول الاجرام الفلكية في احيازها ومواقعها
ليس امرا واجبا لذاته بل لا بد له من مخصص ومرجح ولا يجوز ان يقال انها بقيت هناك لسلسلة فوقها او لعمود تحتها والا لعاد الكلام في ذلك الحافظ ولزم المرور
الى ما لا نهاية له وهو محال فثبت ان بقاء الاجرام الفلكية في احيازها العالية لاجل ان مدبر العالم تعالى وتقدس اوقفها هناك فهذا برهان قاهر
على وجود الاله القادر القاهر ويدل ايضا على ان الاله ليس بجسم ولا مختص بحيز معين لانه لو كان حاصلا في حيز معين لامتنع ان يكون حصوله في ذلك
الحيز لذاته ولعينه ولما بينا ان الاحياز باسرها متساوية فيمتنع ان يكون حصوله في حيز معين لذاته فلا بد وان يكون بتخصيص مخصص وكل ما حصل بالفاعل

المختار

المختار فهو محدث فاختصاصه بالحيز المعين محدث وذاته لا تنفك عن ذلك الاختصاص وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فثبت انه لو كان حاصلا
في الحيز المعين لكان حادثا وذلك محال فثبت انه تعالى غني عن الحيز والجهة وايضا فكل ما سماك فهو سماء فلو كان تعالى موجودا في جهة فوق لكان من
جملة السموات فدخل تحت قوله الذي رفع السموات بغير عمد فكل ما كان مختصا بجهة فوق فهو محتاج الى حفظ الاله بحكم هذه الآية فوجب ان يكون
الاله منزها عن جهة فوق اما قوله ترونها ففيه اقوال الاول انه كلام مستأنف والمعنى رفع السموات بغير عمد ثم قال ترونها اي وانتم
ترون انها مرفوعة بلا عماد الثاني قال الحسن في الآية تقديم وتأخير تقديره رفع السموات ترونها بغير عمد واعلم انه اذا امكن حمل الكلام
على ظاهره كان المصير الى التقديم والتأخير غير جائز والثالث ان قوله ترونها صفة للعمد والمعنى بغير عمد مرئية اي للسموات
عمد ولكنها لا ترونها قالوا ولها عمد على جبل قاف وهو جبل من زبرجد محيط بالدنيا ولكنكم لا ترونه وهذا التأويل في غاية السقوط لانه
تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة على وجود الاله القادر ولو كان المراد ما ذكروه لما ثبتت الحجة لانه يقال ان السموات لما كانت مستقرة
على جبل قاف فاي دلالة تبقى فيها على وجود الاله وعندي فيه وجه آخر احسن من الكل وهو ان العماد ما يعتمد عليه وقد دللنا ان هذه
الاجسام انما بقيت واقفة في الجو العالي بقدرة الله فحينئذ يكون عمدها هي قدرة الله فنتج ان يقال رفع السموات بغير عمد ترونها اي لها عمد
في الحقيقة الا ان تلك العمد هي امساك الله وحفظه وتدبيره وابقاؤه اياها في الجو العالي وانتم لا ترون ذلك التدبير ولا تعرفون كيفية ذلك الامساك
واما قوله ثم استوى على العرش فاعلم انه ليس المراد منه كونه تعالى مستقرا على العرش لان المقصود من هذه الآية ذكر ما يدل على وجود الصانع
ويجب ان يكون ذلك شيئا مشاهدا معاينا وان احدا ما رأى انه تعالى مستقر على العرش فكيف يمكن الاستدلال به عليه وايضا فبتقدير ان يشاهد كونه
مستقرا على العرش الا ان ذلك لا يشعر بكمال حاله وغاية جلاله وهذا يوجب التغير وايضا الاستواء ضد الاعوجاج وظاهر الآية تدل على انه كان
معوجا مضطربا ثم صار مستويا وكل ذلك على الله محال فثبت ان المراد استواؤه على عالم الاجسام بالقهر والقدرة والتدبير والحفظ يعني ان
من فوق العرش الى ما تحت الثرى في حفظه وفي تدبيره وفي الاحتياج اليه واما الاستدلال باحوال الشمس والقمر فهو قوله وسخر الشمس والقمر
الآية وحاصله يرجع الى الاستدلال على وجود الصانع القادر القاهر بحركات هذه الاجرام وذلك لان الاجسام متماثلة فهذه الاجرام
قابلة للحركة والسكون فاختصاصها بالحركة الدائمة دون السكون لا بد له من مخصص وايضا ان كل واحدة من تلك الحركات مختصة بكيفية معينة من البطء
والسرعة فلا بد ايضا من مخصص لا سيما عند من يقول الحركة البطيئة معناها حركات مخلوطة بسكنات وهذا يوجب الاعتراف بانها تتحرك في بعض
الاحيان وتسكن في بعض فحصول الحركة في ذلك الحيز والسكون في الحيز الآخر لا بد فيه ايضا من مرجح والوجه الثالث وهو ان تقدير تلك الحركات
والكيفيات بمقادير مخصوصة على وجه يحصل عودها اتمها وادوارها متساوية بحسب المدة حالة عجيبة فلا بد لها من مقدر والوجه الرابع ان بعض تلك
الحركات والسكنات مقادير مشرقية وبعضها مغربية وبعضها مائلة الى الشمال وبعضها مائلة الى الجنوب وهذا ايضا لا يتم الا بتدبير كامل وحكمة بالغة
والنوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الآية قوله كل يجري لاجل مسمى وفيه قولان الاول قال ابن عباس للشمس مائة وثمانون منزلا كل يوم
لها منزل وذلك يتم في ستة اشهر ثم انها تعود مرة اخرى الى واحد واحد منها في ستة اشهر مرة اخرى وكذلك القمر له ثمانية وعشرون منزلا
فالمراد بقوله كل يجري لاجل مسمى وحقيقته انه تعالى قدر لكل واحد من هذه الكواكب سيرا خاصا الى جهة خاصة بمقدار خاص من السرعة والبطء
ومتى كان الامر كذلك لزم ان يكون لها بحسب كل لحظة ولمحة حالة اخرى ما كانت حاصلة قبل ذلك والقول الثاني ان المراد كونهما متحركين الى يوم القيامة
وعند ذلك اليوم تنقطع هذه الحركات وتبطل تلك السيرات كما وصف الله تعالى ذلك بقوله اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت واذا السماء انفطرت
انشقت واذا السماء انفطرت وجمع الشمس والقمر وهو قوله سبحانه وتعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم انه تعالى لما ذكر هذه الدلائل قال يدبر
الامر وكل واحد من المفسرين حمل هذا على تدبير نوع آخر من احوال العالم والاولى حمله على الكل فهو يدبرهم بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة
والاغناء والافقار ويدخل فيه انزال الوحي وبعثة الرسل وتكليف العباد وفيه دليل عجيب على كمال الرحمة والقدرة وذلك لان هذا العالم المعلوم من
اعلى العرش الى ما تحت الثرى انواع واجناس لا يحيط بها الا الله والدليل المذكور دل على ان اختصاص كل واحد منها بوضعه وموضعه وصفته وطبيعته وحليته
ليس الا من الله ومن المعلوم ان كل من اشتغل بتدبير شيء فانه لا يمكنه تدبير شيء آخر فانه يشغله شان عن شان اما العاقل فانه اذا تأمل في هذه الآية
علم انه تعالى يدبر عالم الاجسام وعالم الارواح ويدبر الكبير كما يدبر الصغير ولا يشغله شان عن شان ولا يمنعه تدبير عن تدبير وذلك يدل على انه تعالى
في ذاته وصفاته وعلمه وقدرته عن مشابهة المحدثات والممكنات ثم قال يفصل الآيات وفيه قولان الاول انه يبين الآيات الدالة على الهيته وحكمته وعلمه
والثاني ان الدلائل الدالة على وجود الصانع قسمان احدهما الموجودات الباقية الدائمة كالافلاك والشمس والقمر وهذا النوع من الدلائل هو الذي تقدم
ذكره والثاني الدلائل الموجودات الحادثة المتغيرة كالموت بعد الحياة والفقر بعد الغنى والمرض بعد الصحة وكون الاحمق في اهنا العيش والعاقل في
اشد الاحوال النوع من الموجودات والاحوال دلالتها على وجود الصانع الحكيم ظاهرة قاهرة فقوله تعالى يفصل الآيات اشارة الى انه يحدث بعضها

عصب بعض على سبيل التمييز والتفصيل ثم قال لعلكم بلقاء ربكم توقنون واعلم ان الدلايل المذكوره كما تدل على وجود الصانع الحكيم فهي ايضا تدل على
صحة الحشر والنشر لان من قدر على خلق هذه الاشياء وتدبيرها على عظمتها وكثرتها فلان يقدر على الحشر والنشر كان اولى وروي ان واحدا قال
لعلي ابن ابي طالب عليه السلم انه تعالى كيف يحاسب الخلق دفعة واحده فقال كما يرزقهم الان دفعة واحده وكما يسمع نداءهم ويجيب دعاءهم الان
دفعة واحده حاصل الكلام انه تعالى كما قدر على ابقاء الاجرام الفلكيه والكرات الكوكبيه في الجو العالي وان كان الخلق عاجزين عنه فكذلك
لا يبعد ان يرد الارواح الى الاجساد وان كان الخلق عاجزين عنه وكما يمكنه ان يدبر ما فوق العرش الى ما تحت الثرى بحيث لا يشغله شان عن
شان ومن الاصحاب من تمسك بلفظ اللقاء على الرويه وقد مر تقريره في هذا الكتاب مرارا واطوارا والله اعلم **قوله تعالى وهو الذي مد
الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون** اعلم
انه تعالى لما قرر الدلايل السماويه اردفها بتقرير الدلايل الارضيه فقال وهو الذي مد الارض واعلم ان الاستدلال بها من وجوه الاول ان الشي اذا تزايد
حجمه ومقداره صار كان ذلك الحجم وذلك المقدار مقدرا فقوله مد الارض اشارة الى انه سبحانه هو الذي جعل مخصصا بذلك المقدار المعين الحاصل له لا ازيد
ولا انقص والدليل عليه هو ان كون الارض ازيد مقدارا مما هو الان او انقص منه امر جايز ممكن في نفسه فاختصاصه بذلك المقدار المعين لا بد وان يكون
بتخصيص مخصص وتقدير مقدر الثاني قال ابو بكر الاصم المد هو البسط الى ما لا يدرك منتهاه فقوله وهو الذي مد الارض يشعر بانه تعالى جعل حجم الارض حجما كبيرا لا
يقع البصر على منتهاه فان الارض لو كانت اصغر حجما مما هي الان عليه لما كمل الانتفاع به الثالث قال قوم كانت الارض مدوره فمدها ودحاها من مكة
من تحت البيت فذهبت كذا وكذا وقال اخرون كانت مجتمعه عند البيت المقدس فقال لها اذهبي كذا وكذا واعلم ان هذا الكلام انما يتم اذا قلنا الارض مسطحة لا
الاكره واصحاب هذا القول احتجوا عليه بقوله والارض بعد ذلك دحاها وهذا القول مشكل من وجهين الاول انه ثبت بالدليل ان الارض كريه وكيف يمكن المكابره
فيه فان قالوا قوله مد الارض ينافي كونها كره وقوله بعد ذلك دحاها وهذا القول مشكل قلنا لا نسلم ان الارض جسم عظيم والكره اذا كانت في غاية الكبر كان
كل قطعة منها تشاهد كالسطح والتفاوت الحاصل بينه وبين السطح لا يحصل الا في علم الله الا ترى انه قال والجبال اوتادا فجعلها اوتادا مع ان العالم من
الناس يستقرون عليها فكذلك هاهنا والثاني ان هذه الايه انما ذكرت ليستدل بها على وجود الصانع والشرط فيه ان يكون ذلك امرا مشاهدا معلوما حتى
يصح الاستدلال به على وجود الصانع وكونها مجتمعه تحت البيت امر غير مشاهد ولا محسوس فلا يمكن الاستدلال به على وجود الصانع فثبت ان التاويل الحق ما
ذكرناه والنوع الثاني من الدلايل الاستدلال باحوال الجبال واليه الاشاره بقوله وجعل فيها رواسي اي ثابتة باقيه في احيازها غير منتقلة عن
اماكنها يقال رسى هذا الوتد وارسيته والمراد ما ذكرنا واعلم ان الاستدلال بوجود الجبال على وجود الصانع القادر الحكيم من وجوه الاول ان طبيعة
الارض طبيعة واحدة فحصول الجبل في بعض جوانبها دون البعض لا بد وان يكون بتخليق القادر الحكيم قالت الفلاسفة هذه الجبال انما تولدت لان البحار كانت
في هذا الجانب من العالم فكان يتولد طينا لزجا ثم يقوى تاثير الشمس فيها فينقلب حجرا كما نشاهده في كوز الفقاع ثم ان الماء كان يغور ويتحجر البقية فلهذا
السبب تولدت هذه الجبال قالوا وانما كانت البحار حاصله في هذا الجانب من العالم لان اوج الشمس وحضيضها متحركان ففي الدهر الاقدم كان حضيض
الشمس في جانب الشمال والشمس متى كانت في حضيضها كانت اقرب الى الارض فكان التسخين اقوى وشدة السخونه توجب انجذاب الرطوبات فحين كان الحضيض
في جانب الشمال كانت البحار في جانب الشمال والان لما انتقل الاوج الى جانب الشمال والحضيض الى جانب الجنوب انتقلت البحار الى جانب الجنوب فبقيت هذه
الجبال في جانب الشمال هذا حاصل كلام القوم في هذا الباب وهو ضعيف من وجوه الاول ان حصول الطين في البحر امر عام ووقوع الشمس عليها امر
عام فلم حصل هذا الجبل في بعض الجوانب دون البعض الثاني انا نشاهد في بعض الجبال كان تلك الاحجار موضوعة ساقا فساقا فكان البناء بناه من لبنات
موضوع بعضها على بعض ويبعد حصول مثل هذا التركيب من السبب الذي ذكروه الثالث ان اوج الشمس الان قريب من اول السرطان فعلى هذا من الوقت
الذي انتقل اوج الشمس الى جانب الشمال مضى قريب من تسعة الاف سنه وبهذا التقدير ان الجبال في هذه المدة الطويله كانت في التفتت توجب ان لا يبقى من
الاحجار شي لكن ليس الامر كذلك فعلمنا ان السبب الذي ذكروه ضعيف والوجه الثاني من الاستدلال باحوال الجبال على وجود الصانع ذي الجلال ما يحصل فيها
من معادن الفلزات السبعه ومواضع الجواهر النفيسه وقد يحصل فيها معادن الزاجات والاملاح وقد يحصل فيها معادن النفط والقير والكبريت فكون الارض
واحدة في الطبيعه وكون الجبال واحدة في الطبع وكون تاثير الشمس واحدا في الكل يدل دليلا ظاهرا على ان الكل بتقدير الله القادر المتعالي
عن مشابهة المحدثات والممكنات والوجه الثالث من الاستدلال باحوال الجبال انه بسببها تتولد الانهار على وجه الارض وذلك ان الحجر جسم صلب فاذا
تصاعدت الابخره من قعر الارض ووصلت الى الجبل احتبست هناك ولا تزال تتكامل فيحصل تحت الجبال مياه عظيمه ثم انها لكثرتها وقوتها تنثقب وتخرج
وتسيل على وجه الارض فمنفعة الجبال في تولد الانهار هو من هذا الوجه ولهذا السبب ففي اكثر الامر انما ذكر الله الجبال قرن بها ذكر الانهار مثل
ما في هذه الايه ومثل قوله وجعلنا فيها رواسي شامخات واسقيناكم ماء فراتا والنوع الثالث من الدلايل المذكوره في هذه الايه الاستدلال
بعجايب خلقة النبات واليه الاشاره بقوله ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في ان الحبه اذا وقعت في الارض

وابتلت نداوة الارض ربت وكبرت وبسبب ذلك ينشق اعلاها واسفلها فيخرج من الشق الاعلى الشجرة الصاعده ومن الشق الاسفل العروق
الغايصه في اسفل الارض وهذا من العجايب لان طبيعة تلك الحبه واحده وتاثير الطبايع والكواكب والافلاك فيها واحد ثم انه خرج
من الجانب الاعلى من تلك الحبه جرم صاعد الى الهواء ومن الاسفل منها جرم غايص في الارض ومن المحال ان يتولد من الطبيعة الواحدة طبيعتان
متضادتان فعلمنا ان ذلك انما كان بسبب تدبير المدبر الحكيم والمقدر القديم لا بسبب الطبع والخاصيه ثم ان الشجرة النابتة من تلك الحبه بعضها
يكون خشبا وبعضها يكون نورا وبعضها يكون ثمرة ثم ان تلك الثمرات انما يحصل في اجسام مختلفة الطبايع فالجوز له اربعة انواع من القشور القشر الاعلى
وتحته القشرة الخشبيه وتحته القشرة المحيطة باللب وتحت تلك القشرة قشرة اخرى في غاية الرقة تمتاز عما فوقها حال كون الجوز واللوز
رطبا وايضا قد يحصل في الثمرة الواحدة الطبايع المختلفة فالاترج قشره حار يابس ولحمه حار رطب وحماضه بارد يابس وبزره حار يابس وكذلك
العنب قشره وعجمه باردان يابسان ولحمه وماؤه حار رطب فتولد هذه الطبايع المختلفة من الحبة الواحدة مع تساوي تاثيرات الطبايع و
النجوم والافلاك لا بد وان يكون لاجل الحكيم القديم **المسئلة الثانيه** المراد بزوجين اثنين صنفان اثنان والاختلاف اما من حيث الطعم كالحلو
والحامض او الطبيعه كالحار والبارد او اللون كالابيض والاسود فان قيل الزوجان لا بد وان يكونا اثنين فما الفايده في قوله زوجين اثنين قلنا قيل
انه تعالى اول ما خلق العالم وخلق فيه الاشجار خلق من كل نوع من الانواع اثنين فقط فلو قال خلق زوجين لم يعلم ان المراد النوع او الشخص اما لما قال
اثنين علمنا ان الله سبحانه اول ما خلق من كل زوجين اثنين لا اقل ولا ازيد والحاصل ان بناء الناس فيهم الان كثرة الا انهم ابتدوا من زوجين
اثنين بالشخص هما ادم وحوا فكذلك القول في جميع الاشجار والزروع والله اعلم والنوع الرابع من الدلايل المذكوره في هذه الايه الاستدلال باحوال
الليل والنهار واليه الاشاره بقوله يغشي الليل النهار والمقصود ان الانعام لا يكمل الا بالليل والنهار وتعاقبهما كما قال تعالى فمحونا اية الليل وجعلنا
اية النهار مبصرة ومنه قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وقد سبق الاستقصاء في تقريره فيما سلف من هذا الكتاب قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم يغشي
الليل بالتشديد وفتح الغين والباقون بالتخفيف ثم انه تعالى لما ذكر هذه الدلايل النيره والقواطع القاهره قال ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون
واعلم انه تعالى في اكثر الامر حيث يذكر الدلايل الماخوذه من العالم العلوي يجعل مقطعها ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون والسبب فيه ان الفلاسفة
يسندون حوادث العالم السفلي الى الاختلافات الواقعة في الاشكال الكوكبيه فما لم يقم الدلاله على دفع هذا السوال لا يتم المقصود فلهذا قال
ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون كانه تعالى يقول مجال الفكر باق بعد ولا بد بعد هذا المقام من التفكر والتامل ليتم الاستدلال واعلم ان
الجواب عن هذا السوال من وجهين احدهما ان نقول هب انكم اسندتم حوادث العالم السفلي الى الاحوال الفلكيه والاتصالات الكوكبيه الا انا اقمنا
الدليل القاطع على اختصاص كل واحد من الاجرام الفلكيه بطبعه وصفته وخاصيته لا بد وان يكون بتخصيص المقدر القديم والمدبر الحكيم فعند
سقط هذا السوال وهذا الجواب قد قرره الله في هذا المقام لانه تعالى ابتدا بذكر الدلايل السماويه وقد بينا انها كيف تدل على وجود
الصانع ثم انه تعالى اتبعها بالدلايل الارضيه فلو قال قايل لم لا يجوز ان يكون هذه الحوادث الارضيه لاجل الاحوال الفلكيه كان جوابا ان نقول
هب ان الامر كذلك الا انا دللنا فيما تقدم على افتقار الاجرام الفلكيه الى الصانع الحكيم فح لا يكون هذا السوال قادحا في غرضنا والوجه الثاني من
الجواب انا نقيم الدلايل على انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم السفليه لاجل الاتصالات الفلكيه وذلك هو المذكور في الايه التي بعد هذه الايه ومن تامل
في هذه اللطايف ووقف في الوقوف عليها علم ان هذا الكتاب مشتمل على علوم الاولين والاخرين **قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وجنات
من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لايات لقوم يعقلون** في الايه
مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان المقصود من هذه الايه اقامة الدلاله على انه لا يجوز ان يكون حدوث الحوادث في هذا العالم لاجل الاتصالات الفلكيه
والحركات الكوكبيه وتقريره من وجهين الاول انه حصل في الارض قطع مختلفة بالطبيعه والماهيه وهي مع ذلك متجاوره فبعضها تكون سبخة وبعضها تكون حرة
وبعضها تكون صلبه وبعضها تكون منبتة وبعضها تكون حجرية او رمليه وبعضها يكون طينا لزجا ثم انها متجاورة وتاثير الشمس وساير الكواكب في تلك القطع على
السويه فدل هذا على ان اختلافها في صفاتها بتقدير العزيز العليم والثاني ان القطعة الواحدة من الارض تسقى بماء واحد فيكون تاثير الشمس فيه متساويا ثم ان
تلك الثمار تجي مختلفة في الطعم واللون والطبيعه والخاصيه حتى انك قد تاخذ عنقودا من العنب فيكون جميع حباته حلوه نضيجة الا حبة واحدة فانها بقيت حامضة
يابسة ونحن نعلم بالضروره ان نسبة الطبايع والافلاك الى الكل على السويه بل نقول هاهنا ما هو اعجب منه وهو انه يوجد في بعض انواع الورد ما يكون احد وجهيه
في غاية الحمرة والوجه الثاني في غاية السواد مع ان ذلك الورد في غاية الرقة والنعومة فيستحيل ان يقال وصل تاثير الشمس الى احد طرفيه دون الثاني وهذا يدل
دلالة قطعية على ان الكل بتدبير الفاعل المختار لا بسبب الاتصالات الفلكيه وهو المراد من قوله تعالى يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل فهذا
تمام الكلام في تقرير هذه الحجه وتفسيرها وبيانها واعلم ان بذكر هذا الباب فقد تمت هذه الحجه فان هذه الحوادث السفلية لا بد لها من مؤثر وثبت ان ذلك المؤثر
ليس هو الكواكب والافلاك والطبايع فعند ذلك يجب القطع بانه لا بد من فاعل اخر سوى هذه الاشياء وعنده يتم الدليل ولا يبقى بعده مقام التفكر البتة

فلهذا السبب قال ههنا ان في ذلك لايات لقوم يعقلون لانه لا دافع لهذه الحجة الا ان يقال ان هذه الحوادث السفلية حدثت لا لموثر البتة وذلك يقدح في كمال العقل لان العلم بافتقار الحادث الى المحدث لما كان علما ضروريا كان عدم حصول هذا العلم قادحا في كمال العقل فلهذا قال ان في ذلك لايات لقوم يعقلون وقال في الاية المتقدمة ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون فهذه لطايف نفيسة من اسرار علم القران ونسال الله العظيم ان يجعل الوقوف عليها سببا للفوز والغفران **المسئلة الثانية** في الارض قطع متجاورات قال الاصم ارض قريبة من ارض اخرى واحدة طيبة والاخرى سبخة واخرى حرة واخرى رملة اوحصباء واخرى تكون حمراء واخرى تكون سوداء وبالجملة فاختلاف بقاع الارض في الارتفاع والانخفاض والطبع والخاصية امر معلوم وفي بعض المصاحف قطعا متجاورات والتقدير وجعل فيها رواسي وجعل في الارض قطعا متجاورات واما قوله وجنات من اعناب وزرع ونخيل فالجنة البستان الذي يحصل فيه الكروم والنخل والزرع وتحفه تلك الاشجار والدليل عليه قوله تعالى جعلنا لاحدهما جنتين من اعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا قرا ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان كلها بالرفع عطفا على قوله وجنات والباقون بالجر عطفا على الاعناب وقرا حفص عن عاصم في رواية القواس صنوان وغير صنوان بضم الصاد والباقون بكسر الصاد وهما لغتان جمع صنو مثل قنو وقنوان ويجمع ايضا مثل اسم واسماء فاذا كثرت فهو الصني والصني بكسر الصاد وفتحها والصنوان يكون الاصل واحدا ثم يتفرع منه النخلتان والثلث والاكثر وذكر ثعلب عن ابن الاعرابي الصنو المثل ومنه قوله عليه السلم الا ان عم الرجل صنو ابيه اي مثل ابيه اذا عرفت هذا فنقول ان فسرت الصنو بالتفسير الاول كان المعنى ان النخيل منها ما ينبت من اصل واحد شجرتان واكثر ومنها ما لا يكون كذلك واذا فسرنا بالتفسير الثاني كان المعنى ان اشجار النخيل قد تكون متماثلة ومتشابهة وقد لا تكون كذلك ثم قال تعالى يسقى بماء واحد قرا عاصم وابن عامر يسقى بالياء على تقدير يسقى كله او لتغليب المذكر على المونث والباقون بالتاء لقوله جنات قال ابو عمرو ومما يشهد للتانيث قوله تعالى ونفضل بعضها على بعض في الاكل قرا حمزة والكسائي يفضل بالياء عطفا على قوله يدبر ويفصل ويغشي والباقون بالنون على تقدير ونحن نفضل في الاكل قولان حكاهما الواحدي قال الزجاج الاكل الثمر الذي يوكل وحكى عن غيره ان الاكل المهيا للاكل واقول هذا اولى لقوله تعالى في صفة الجنة اكلها دائم وهو عام في جميع المطعومات وابن كثير ونافع يقرآن الاكل ساكنة الكاف في جميع القران والباقون مضمومة وهما لغتان **قوله تعالى وان تعجب فعجب قولهم ااذا كنا ترابا اانا لفي خلق جديد اولئك الذين كفروا بربهم واولئك الاغلال في اعناقهم واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون** وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر الدلايل الدالة على ما يحتاج اليه في معرفة المبدا ذكر بعده مسئلة المعاد فقال وان تعجب فعجب قولهم وفيه قولان القول الاول قال ابن عباس ان تعجب يا محمد من عبادتهم ما لا يملك لهم نفعا ولا ضرا بعد ما عرفوا الدلايل الدالة على التوحيد فهذا اعجب والثاني تقدير الكلام ان تعجب يا محمد من عبادتهم ما لا يملك لهم نفعا ولا ضرا فقد عجبت في موضع العجب بانهم اعترفوا بانه تعالى مدبر السموات والارضين وخالق الخلايق اجمعين وانه هو الذي رفع السموات بغير عمد وهو الذي سخر الشمس والقمر على وفق مصالح العباد وهو الذي اظهر في العالم انواع السحاب والرياح فمن كانت قدرته وافية بهذه الاشياء العظيمة كيف لا يكون وافيا باعادة الانسان بعد موته لان القادر على الاقوى الاكمل بان يكون قادرا على الاقل الاضعف اولى فهذا هو تقرير موضع التعجب انه تعالى لما حكى عنهم هذا الكلام حكم عليهم بثلاثة اشياء اولها اولئك الذين كفروا بربهم وهذا يدل على ان كل من انكر البعث والقيمة فهو كافر وانما لزم من انكار البعث الكفر بالله من حيث ان انكار البعث لا يتم الا بانكار القدرة او العلم او العدل والصدق اما انكار القدرة فكما اذا قيل ان اله العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فلا يقدر على الاعادة وقيل انه وان كان قادرا لكنه ليس تام القدرة فلا يمكنه ايجاد الحيوان الا بواسطة الابوين وتاثيرات الطبايع والافلاك واما انكار العلم فكما اذا قيل انه تعالى غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع عن العاصي واما انكار الصدق فكما اذا قيل انه وان اخبر عنه لكنه لا يفعل لان الكذب جايز عليه ولما كان كل هذه الاشياء كفرا ثبت ان انكار البعث كفر بالله والصفة الثانية واولئك الاغلال في اعناقهم وفيه قولان الاول قال الاصم المراد بالاغلال كفرهم وذلتهم وانقيادهم للاصنام ونظيره قوله تعالى انا جعلنا في اعناقهم اغلالا وقال الشاعر لهم عن الرشد اغلال واقياد ويقال للرجل هذا غل في عنقك للعمل الردي معناه انه لازم لك وانك مجازى عليه بالعذاب قال القاضي هذا وان كان محتملا الا ان حمل الكلام على الحقيقة اولى وانا اقول يمكن نصرة قول الاصم بان ظاهر الاية يقتضي حصول الاغلال في اعناقهم وذلك غير حاصل فانتم تحملون الكلام على انه سيحصل هذا المعنى ونحن نحمله على انه حاصل في الحال الا ان المراد بالاغلال ما ذكرناه فكل واحد منا تارك للحقيقة من بعض الوجوه فلم كان قولكم اولى من قولنا والقول الثاني المراد انه يجعل الاغلال في اعناقهم يوم القيمة والدليل عليه قوله تعالى اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله ثم في النار يسجرون والصفة الثالثة قوله تعالى واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والمراد منه التهديد بالعذاب المخلد المؤبد واحتج اصحابنا على ان العذاب المخلد ليس الا للكفار بهذه الاية فقالوا قوله هم فيها خالدون يفيد انهم هم الموصوفون بالخلود لا غيرهم وذلك يدل على ان اهل الكباير لا يخلدون في النار **المسئلة الثانية** قال المتكلمون العجب هو الذي لا يعرف سببه وذلك في حق الله محال فكان المرا

د ان تعجب فعجب عندك ولقايل ان يقول قرئ بعضهم في الاية الاخرى بل عجبت باضافة العجب الى نفسه تعالى فيجب تاويله وقد بينا ان امثال هذه الايات يجب تنزيهها عن مبادي الاعراض ويجب حملها على نهايات الاعراض فان الانسان اذا تعجب من الشي انكره فكان هذا محمولا على الانكار **المسئلة الثالثة** اختلف القراء في قوله تعالى ااذا كنا ترابا اانا لفي خلق جديد وامثاله اذا كان على الاستفهام في الاول والثاني فمنهم من يجمع بين الاستفهامين بهمزة مطولة كما قرءها ابو عمرو وعاصم وحمزة بهمزتين في كل القران ومنهم من لا يجمع بين الاستفهامين ثم اختلفوا فنافع وابن عامر والكسائي يستفهم على الاول ويقرا على الخبر في الثاني وابن عامر على الخبر في الاول والاستفهام في الثاني ثم اختلفوا على وجه اخر فنافع يهمزه غير مطولة وابن عامر والكسائي بهمزتين ما نافع فكذلك الا في الصافات وكذلك ابن عامر الا في الواقعة وكذلك الكسائي الا في العنكبوت والصافات **المسئلة الرابعة** قال الزجاج العامل في اذا كنا ترابا محذوف تقديره اذا كنا ترابا نبعث ودل ما بعده على المحذوف والله سبحانه اعلم **قوله تعالى ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وان ربك لشديد العقاب** اعلم انه عليه السلم كان يهددهم تارة بعذاب القيمة وتارة بعذاب الدنيا والقوم كلما هددهم بعذاب القيمة انكروا القيمة والبعث والحشر والنشر وهو الذي تقدم ذكره في الاية الاولى وكلما هددهم بعذاب الدنيا قالوا فجيئنا بهذا العذاب وطلبوا منه اظهاره وانزاله على سبيل الطعن فيه واظهار ان الكلام الذي يقوله كلام لا اصل له فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم انهم يستعجلون الرسول بالسيئة قبل الحسنة والمراد من السيئة ههنا نزول العذاب عليهم كما حكى الله تعالى عنهم في قوله فامطر علينا حجارة وقوله لن نؤمن لك حتى تفجر لنا الى قوله او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا وانما قالوا ذلك طعنا فيما ذكره الرسول وكان عليه السلم يعدهم على الطاعة بالثواب في الاخرة وبحصول النصر والظفر في الدنيا فالقوم طلبوا منه نزول العذاب ولم يطلبوا منه حصول النصر والظفر فهذا هو المراد من قوله يستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقيل ههنا بالاهمال والتاخير وانما سموا العذاب سيئة لانه يسوؤهم ويوذيهم واما قوله وقد خلت من قبلهم المثلات فالمعنى ان العرب تقول للعقوبة مثلة ومثلة وصدقة وصدقة فالاول لغة اهل الحجاز والثاني لغة تميم فمن قال مثلة فجمعها مثلات ومن قال مثلة فجمعها مثلات ومثلات باسكان الثاء هكذا حكاه الواحدي عن الفراء والزجاج وقال ابن الاعرابي المثلة العقوبة المبقية في المعاقب شينا تغير بقي الصورة معه قبيحة وهو من قولهم مثل فلان بفلان اذا قبح صورته اما بقطع اذنه وانفه او سمل عينه او بقر بطنه هذا هو الاصل ثم يقال للعار الباقي والخزي اللازم مثلة قال الواحدي واصل هذا الحرف من المثل الذي هو الشبه ولما كان الاصل ان يكون العقاب مشابها للمعاقب عليه مماثلا له لا جرم سمي بهذا الاسم قال صاحب الكشاف وقرئ المثلات بضمتين لاتباع الفاء العين والمثلات بفتح العين والميم وسكون الثاء بفتح الميم وسكون الثاء والمثلات بضم الميم وسكون الثاء تخفيفا للمثلات والمثلات جمع مثلة كركبة وركبات اذا عرفت هذا فنقول يعني انهم يستعجلونك بالعذاب الذي لم اعاجلهم به وقد علموا ما نزل من عقوباتنا بالامم الخالية فلم يعتبروا بها وكان ينبغي ان يردعهم خوف ذلك من الكفر اعتبارا بالحال ما سلف واما قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي حال اشتغالهم بالظلم كما انه يقال رايت الامير على اكله اي حال اشتغاله بالاكل فهذا يقتضي كونه تعالى غافرا للانسان حال كونه مشغولا بالظلم ومعلوم ان حال اشتغال الانسان بالظلم لا يكون تائبا فلهذا دل على انه تعالى قد يغفر الذنب قبل الاستغفار والاشتغال بالتوبة ثم نقول ترك العمل بهذا الدليل في حق الكفر فوجب ان يبقى معمولا به في حق الكبيرة وهو المطلوب او نقول انه تعالى لم يقتصر على قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم بل ذكر معه قوله وان ربك لشديد العقاب فوجب ان نحمل الاول على اصحاب الكباير وان نحمل الثاني على احوال الكفار فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من هذه المغفرة تاخير العقاب الى الاخرة بل نقول يجب حمل اللفظ عليه لان القوم لما طلبوا تعجيل العقاب فالجواب المذكور فيه يجب ان يكون محمولا على تاخير العقاب حتى ينطبق الجواب على السوال ثم نقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان ربك لذو مغفرة او عقاب لاهل الصغاير لان عقوبتهم مكفرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون المراد وان ربك لذو مغفرة اذا تابوا وانه تعالى انما لا يعجل العذاب امهالا لهم في الايمان والتوبة فان تابوا فهو ذو مغفرة وان عظم ظلمهم فان لم يتوبوا فهو شديد العقاب ثم نقول لم لا يجوز المراد لذو مغفرة لاهل الصغاير لان عقوبتهم مكفرة والجواب عن الاول ان تاخير العذاب لا يسمى مغفرة والا لوجب ان يقال ان الكفار كلهم مغفورون لاجل ان الله تعالى اخر عقابهم الى الاخرة وعن الثاني انا بينا ان ظاهر الاية يقتضي حصول المغفرة حال حصول الظلم وبينا ان حال حصول الظلم يمتنع حصول التوبة وعن الثالث ان الله تعالى تمدح بهذا والمدح انما يحصل بالتفضل اما باداء الواجب فلا تمدح فيه وعندكم يجب غفران الصغاير فسقطت هذه الاسولة و [illegible] ما ذكرناه **قوله تعالى ويقول الذين كفروا لولا انزل عليه اية من ربه انما انت منذر ولكل قوم هاد** واعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم طعنوا في نبوته بسبب طعنهم في الحشر والنشر اولا ثم طعنوا في نبوته بسبب طعنهم في صحة ما ينذرهم به من نزول عذاب الاستيصال ثانيا ثم طعنوا في نبوته بان طلبوا منه المعجزة والبينة ثالثا وهو المذكور في هذه الاية واعلم ان السبب فيه انهم انكروا كون القران معجزا وما لو هذا

كتاب مثل سائر الكتب واتيان الانسان بتصنيف معين وكتاب معين لا يكون معجزا البتة وانما المعجز ما يكون مثل معجزات موسى وعيسى عليهما السلام
ان من الناس من زعم انه لم يظهر معجز في صدق محمد عليه الصلوات والتحيات والتسليمات سوى القرآن قالوا لان هذا الكلام انما يصح اذا طعنوا
في كون القرآن معجزا مع انه ما ظهر عليه نوع آخر من المعجزات الا ان بتقدير ان يكون قد ظهر على يده نوع آخر من المعجزات امتنع ان يقولوا لولا انزل عليه
آية من ربه فثبت ان هذا يدل على انه عليه السلام ما كان له معجز سوى القرآن فاعلم ان الجواب عنه من وجهين الاول لعل المراد منه طلب
معجزات سوى المعجزات التي شاهدوها منه عليه السلام كحنين الجذع ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل فطلبوا منه معجزات
قاهرة غير هذه الامور مثل فلق البحر وقلب العصا ثعبانا فان قيل فما السبب في ان الله تعالى منعهم وما اعطاهم قلنا انه تعالى لما اظهر المعجز الواحد
فقد تم الغرض فيكون طلب الباقي تحكما وظهور القرآن معجز فما كان مع ذلك حاجة الى سائر المعجزات وايضا فلعله تعالى علم انهم يصرون على العناد بعد
ظهور تلك المعجزة الملتمسة وكانوا يصيرون حينئذ مستوجبين لعذاب الاستئصال فلهذا السبب ما اعطاهم الله مطلوبهم وقد بين الله تعالى ذلك بقوله
ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون بين انه تعالى انما لم يعطهم مطلوبهم لعلمه تعالى بانهم لا ينتفعون به وايضا فتح الباب يفضي
الى ما لا نهاية له وهو انه كلما اتى بمعجز جاء واحد آخر وطلب منه معجزا اخرى وذلك يوجب سقوط دعوة الانبياء عليهم السلام وانه باطل الوجه الثاني
في الجواب لعل الكفار ذكروا هذا الكلام قبل مشاهدة سائر المعجزات ثم انه تعالى لما حكى عن الكفار ذلك قال انما انت منذر ولكل قوم هاد وفيه مسائل
المسئلة الاولى اتفق القراء على ان التنوين في قوله هاد وحذف الياء في الوصل واختلفوا في الوقف فقرأ ابن كثير بالوقف على الياء على الاصل
والباقون بغير الياء وهي رواية ابن فليح عن ابن كثير للتخفيف **المسئلة الثانية** في تفسير هذه الآية وجوه الاول المراد ان الرسول عليه السلام منذر
لقومه مبين لهم ولكل قوم من قبله هاد ومنذر وداع انه تعالى سوى بين الكل في اظهار المعجزة الا انه كان لكل قوم طريقة مخصوصة لاجلها استحق
التخصيص بتلك المعجزة المخصوصة فلما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام هو السحر جعل معجزته ما هو اقرب الى طريقتهم ولما كان الغالب في ايام
الرسول صلى الله عليه وآله الفصاحة والبلاغة جعل معجزته ما كان لائقا بذلك الزمان وهو فصاحة القرآن فلما كان العرب لا يؤمنون بهذه
المعجزة مع انها اليق بطباعهم فبان لا يؤمنوا عند اظهار سائر المعجزات اولى فهذا الذي قرره القاضي وهو الوجه الصحيح الذي يبقى الكلام معه منتظما
والوجه الثاني وهو ان المعنى انهم يجحدون كون القرآن معجزا فلا يضيق قلبك بسببه انما انت منذر فما عليك الا ان تنذر ولست بقادر على ان تخلق
الايمان في قلوبهم ولكل قوم هاد على هدايتهم بالتخليق وهو الله سبحانه فيكون المعنى ليس لك الا الانذار واما الهداية فمن الله واعلم ان اهل السنة
من المفسرين ذكروا ههنا اقوالا الاول المنذر والهادي شيء واحد والتقدير انما انت ولكل قوم منذر على حدة ومعجزة كل واحد منهم غير معجزة
الثاني المنذر محمد والهادي هو الله عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد والضحاك الثالث المنذر النبي والهادي علي عليه السلام قال ابن
عباس وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يده على صدره ثم قال انا المنذر ثم اومأ الى منكب علي وقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون
من بعدي **قوله تعالى الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير
المتعال سواء منكم من اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار** في الآية مسائل **المسئلة الاولى** في وجه النظم وجوه
الاول انه تعالى لما حكى عنهم انهم طلبوا آيات اخرى غير ما اتى بها الرسول بين انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم من حالهم انهم هل طلبوا الآيات
للاسترشاد وطلب البيان او لاجل التعنت والعناد وهل ينتفعون بظهور تلك الآيات او يزداد اصرارهم واستكبارهم فلو علم تعالى انهم طلبوا لاجل الاسترشاد
ومزيد الفائدة لاظهره الله وما منعهم عنه لكنه تعالى لما علم انهم لم يقولوا ذلك الا لاجل محض العناد لا جرم انه تعالى منعهم عن اعطائها وهو كقوله تعالى ويقولون
لولا انزل عليه آية من ربه فقل انما الغيب لله فانتظروا وقوله قل انما الآيات عند الله الثاني في النظم انه تعالى لما قال وان تعجب فعجب قولهم في انكار البعث
وذلك انهم انكروا البعث بسبب ان اجزاء ابدان الحيوانات عند تفرقها وتفتتها يختلط بعضها ببعض ولا يبقى الامتياز فبين الله تعالى انما لا يبقى الامتياز
في حق من لا يكون عالما بالجزئيات اما من كان عالما بجميع المعلومات فانه يبقى تلك الاجزاء بحيث يتميز بعضها عن البعض ثم احتج على كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات بانه يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد الثالث ان هذا متصل بقوله تعالى ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة والمعنى انه تعالى
عالم بجميع المعلومات فهو تعالى انما ينزل العذاب بحسب ما يعلم كونه مصلحة والله اعلم **المسئلة الثانية** لفظ ما في قوله ما تحمل وما تغيض وما تزداد اما ان
تكون موصولة واما ان تكون مصدرية فان كانت موصولة فالمعنى انه يعلم ما تحمله من الولد انه من اي الاقسام اهو ذكر او انثى وتام او ناقص وحسن او قبيح
وطويل او قصير وغير ذلك من الاحوال الحاضرة والمترقبة ثم قال وما تغيض الارحام الغيض هو النقصان سواء كان لازما او متعديا يقال غاض الماء وغضته
انا ومنه قوله تعالى وغيض الماء والمراد من الآية وما تنقصه الارحام الا انه حذف الراجع وما تزداد اي تأخذه زائدا تقول اخذت منه حقي وازددت
كذا ومنه قوله تعالى وازدادوا تسعا ثم اختلفوا فيما تنقصه الرحم وتزداده على وجوه الاول عدد الولد فان الرحم قد يشتمل على واحد وعلى اثنين وعلى ثلثة
واربعة روي ان شريكا كان رابع اربعة في بطن امه الثاني الولد قد يكون مخدجا وقد يكون تاما الثالث مدة ولادته قد تكون تسعة اشهر وازيد

عليها الى سنتين عند ابي حنيفة والى اربع عند الشافعي والى خمس عند مالك وقيل ان الضحاك ولد لسنتين وهرم بن حيان بقي في بطن امه اربع
سنين ولذلك سمي هرما الرابع الدم فانه تارة يقل وتارة يكثر الخامس ما ينقص بالسقط من غير ان يتم وما يزداد بالتمام السادس ما ينقص بظهور دم
الحيض وذلك لانه اذا سال الدم في وقت الحيض ضعف الولد ونقص وبمقدار حصول ذلك النقصان يزداد ايام الحمل لتصير هذه الزيادة جابرة
لذلك النقصان قال ابن عباس كلما سال الحيض في وقت الحمل يوما زاد في مدة الحمل يوما ليحصل به الجبر ويعتدل الامر السابع ان دم الحيض فضلة تجتمع في
بدن المرأة فاذا امتلأت عروقها من تلك الفضلات فاضت وخرجت وسالت من دواخل تلك العروق ثم اذا سالت تلك المواد
امتلأت عروقها من تلك الفضلات تلك العروق مرة اخرى هذا كله اذا قلنا ان كلمة ما موصولة اما اذا قلنا انها مصدرية فالمعنى انه تعالى
يعلم حمل كل انثى ويعلم غيض الارحام وازديادها لا يخفى عليه شيء من ذلك ولا من اوقاته واحواله واما قوله تعالى وكل شيء عنده بمقدار فمعناه بقدر واحد
لا يجاوزه ولا ينقص عنه كقوله انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله في اول الفرقان وخلق كل شيء فقدره تقديرا واعلم ان قوله وكل شيء يحتمل ان يكون
المراد من العندية العلم ومعناه انه تعالى يعلم كمية كل شيء وكيفيته على الوجه المفصل المبين ومتى كان الامر كذلك امتنع وقوع التغيير في تلك المعلومات
ويحتمل ان يكون المراد من العندية انه تعالى خصص كل حادث بوقت معين وحالة معينة بمشيئته الازلية وارادته السرمدية وعند حكماء الاسلام انه تعالى وضع اشياء
كلية واودع فيها قوى وخواص وحركها بحيث يلزم من حركاتها المتصلة بالمبادئ المخصوصة احوال جزئية معينة ومناسبات مخصوصة بتقدير ويدخل
في هذه الآية احوال العباد وافعالهم وخواطرهم وهو من ادل الدلائل على بطلان قول المعتزلة ثم قال تعالى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال
قال ابن عباس يريد علم ما غاب عن خلقه وما شهدوه قال الواحدي فعلى هذا الغيب مصدر يريد به الغائب والشهادة اراد بها الشاهد واختلفوا
في المراد بالغائب والشاهد قال بعضهم الغائب هو المعدوم والشاهد هو الموجود وقال آخرون الغائب ما غاب عن الحس والشاهد ما حضر للحس وقال آخرون
الغائب ما لا يعرفه الخلق والشاهد ما يعرفه الخلق ونقول المعلومات قسمان المعدومات والموجودات والمعدومات قسمان معدومات يمتنع وجودها
ومعدومات لا يمتنع وجودها والموجودات ايضا قسمان موجودات يمتنع عدمها وموجودات لا يمتنع عدمها ولكل واحد من هذه الاقسام الاربعة
احكام وخواص والكل لله تعالى وحكى الشيخ الامام الوالد رحمه الله عن ابي القسم الانصاري عن امام الحرمين رحمهما الله انه كان يقول لله تعالى
معلومات لا نهاية لها وله في كل واحد من تلك المعلومات معلومات اخرى لا نهاية لها لان الجوهر الفرد يعلم من حاله انه يمكن وقوعه في احياز لا
نهاية لها وله في كل واحد من تلك على البدل وموصوف بصفات لا نهاية لها على البدل وهو تعالى عالم بكل تلك الاحوال على التفصيل وكل هذه الاقسام
داخل تحت قوله سبحانه عالم الغيب والشهادة ثم انه تعالى ذكر عقيبه قوله الكبير المتعال وهو تعالى يمتنع ان يكون كبيرا بحسب الجثة والحجم والمقدار فوجب
ان يكون كبيرا بحسب القدرة والبقاء والالهية ثم وصف نفسه بانه المتعالي وهو المنزه عن كل ما لا يجوز عليه في ذاته وصفاته وفعاله فهذه الآيات دالة على كونه
تعالى موصوفا بالعلم الكامل والقدرة التامة ومنزها عما لا ينبغي وذلك يدل على كونه تعالى قادرا على البعث الذي انكروه وعلى الآيات التي ا
اقترحوها وعلى العذاب الذي استعجلوه وانه انما يؤخر ذلك بحسب المشيئة والالهية عند قوم وبحسب المصلحة عند آخرين وقرأ ابن كثير المتعالي باثبات الياء في
الوقف والوصل على الاصل والباقون بحذف الياء في الحالين للتخفيف ثم انه تعالى لما ذكر كونه عالما بكل المعلومات قال سواء منكم من اسر القول ومن
جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لفظ سواء يطلب اثنين تقول سواء زيد وعمرو ثم فيه وجهان الاول ان
سواء مصدر والمعنى ذو سواء كما تقول عدل زيد وعمرو اي ذوا عدل الثاني ان يكون سواء بمعنى مستوي وهو على هذا التقدير لا حاجة الى الاضمار الا
ان سيبويه يستقبح ان تقول مستو زيد وعمرو لان اسماء الفاعلين اذا كانت نكرة لا يبتدأ بها ولقائل ان يقول بل هذا الوجه اولى لان حمل الكلام عليه يغني عن التزام
الاضمار الذي هو خلاف الاصل **المسئلة الثانية** في المستخفي والسارب قولان الاول يقال اخفيت الشيء اخفيه اخفاء فخفي واستخفى فلان من فلان اي توارى
واستتر منه وقوله وسارب بالنهار قال الفراء والزجاج ظاهر بالنهار في سربه اي طريقه يقال خل له سربه اي طريقه وقال الازهري تقول العرب سربت
الابل تسرب سربا اي مضت في الارض ظاهرة حيث شاءت واذا عرفت ذلك فمعنى الآية سواء كان مستخفيا في الظلمات وكان ظاهرا في الطرقات فعلم الله محيط
بالكل وقال ابن عباس سواء ما اضمرته القلوب واظهرته الالسن وقال مجاهد سواء من يقدم على القبائح في ظلمات الليل وسواء من يأتي بها في النهار على سبيل
التوالي والقول الثاني نقله الواحدي عن الاخفش وقطرب انه قال المستخفي الظاهر والسارب المتواري ومنه خفيت الشيء واخفيته اي اظهرته واخفيت الشيء ا
استخرجته ويسمى النباش المختفي والسارب المتواري الداخل سربا السرب الوحش اذا دخل في كناسه قال الواحدي وهذا الوجه صحيح في اللغة الا ان الا
ختيار الاول لاطباق اكثر المفسرين عليه وايضا فالليل يدل على الاستتار والنهار على الظهور والانتشار والله اعلم **قوله تعالى له معقبات من بين
يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من
دونه من وال** اعلم ان الضمير في قوله له عائد الى من في قوله سواء منكم من اسر القول وقيل على اسم الله في عالم الغيب والشهادة والمعنى لله معقبات واما
المعقبات فيجوز ان تكون اصل هذه الكلمة معتقبات فادغمت التاء في القاف كقوله وجاء المعذرون من الاعراب فالمراد المعتذرون ويجوز ان تكون من

عقبه اذا جاء على عقبه قال تسمى العقب من كل شيء ما خلف يعقب ما خلفه والمعنى في كلا الوجهين واحد فاذا عرفت هذا فنقول في المراد بالمعقبات
قولان الاول وهو المشهور الذي عليه الجمهور ان المراد منه الملائكة الحفظة وانما صح وصفهم بالمعقبات اما لاجل ان ملائكة الليل تعقب ملائكة
النهار وبالعكس واما لاجل انهم يعقبون اعمال العباد ويتبعونها بالحفظ والكتابة وكل من عمل عملا ثم عاد اليه فقد عقب فعلى هذا المراد بالمعقبات
ملائكة الليل والنهار وروي عن عثمان انه قال يا رسول الله اخبرني عن العبد كم معه من الملائكة فقال عليه السلام ملك عن يمينك للحسنات وهو امين
على الذي على الشمال فاذا عملت حسنة كتبت عشرا واذا عملت سيئة قال الذي على الشمال لصاحب اليمين اكتب قال لا لعله يتوب فاذا قال ثلاثا قال نعم
اراحنا الله منه فبئس القرين ما اقل مراقبته لله واستحياءه منا قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه وملك قابض على ناصيتك فاذا
تواضعت لربك رفعك وان تجبرت قصمك وملكان يحفظان عليك الصلاة على محمد وملك على فيك لا يدع ان تدخل الحية فيك وملكان على عينيك فهؤلاء
عشرة املاك على كل ادمي يبدل ملائكة الليل بملائكة النهار فهم عشرون ملكا على كل ادمي وعنه عليه السلام يتعاقب فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار
ويجتمعون في صلاة الصبح وصلاة العصر وهو المراد من قوله ان قران الفجر كان مشهودا قيل تصعد ملائكة الليل والنهار وقال ابن جريج هو مثل
قوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد صاحب اليمين يكتب الحسنات والذي عن يساره يكتب السيئات وقال مجاهد ما من عبد الا وله ملك موكل يحفظه من الجن
والانس والهوام في نومه ويقظته وفي الاية سؤالات السؤال الاول الملائكة ذكور فلم ذكر في جمعها جمع الاناث وهو المعقبات الجواب فيه قولان
الاول قال الفراء المعقبات ذكران جمع ملائكة معقبة ثم جمعت معقبة بمعقبات كما قيل ابناوات سعد ورجالات بكر جمع رجال والذي يدل
على التذكير قوله يحفظونه والثاني وهو قول الاخفش انما انثت لكثرة ذلك منها نحو نسابة وعلامة وهو ذكر السؤال الثاني ما المراد من كون اولئك المعقبات
معقبات من بين يديه ومن خلفه والجواب ان المستخفي بالليل والسارب بالنهار قد احاط به هؤلاء المعقبات فيعدون عليه اعماله واقواله ولا يشذ من تلك
الاعمال والاقوال من حفظهم شيء اصلا وقال بعضهم بل المراد يحفظونه من جميع المهالك من بين يديه ومن خلفه لان السارب بالنهار اذا سعى في مهماته
فانما يحذر من بين يديه ومن خلفه السؤال الثالث ما المراد من قوله من امر الله والجواب ذكر الفراء فيه قولين الاول انه على التقديم والتاخير
والتقدير له معقبات من امر الله يحفظونه والثاني ان فيه اضمارا اي ذلك الحفظ من امر الله اي مما امر الله به فحذف الاسم واجري خبره كما تكتب على
الكيس الفان والقول الثالث ذكره ابن الانباري ان من بمعنى الباء والتقدير يحفظونه بامر الله وباعانته والدليل على انه لا بد من المصير
الى ذلك انه لا قدرة للملائكة ولا لاحد من الخلق ان يحفظوا احدا من امر الله ومما قضاه الله السؤال الرابع ما الفائدة في جعل هؤلاء الملائكة موكلين علينا
والجواب اعلم ان هذا الكلام غير مستبعد وذلك لان المنجمين اتفقوا على ان التدبير في كل يوم لكوكب على حدة وكذلك القول في كل ليلة ولا شك انه
تكون لتلك الكواكب ارواح عندهم فتلك التدبيرات المختلفة في الحقيقة لتلك الارواح وكذلك القول في تدبير القمر والهيلاج والكدخداه على ما
يقوله المنجمون واما اصحاب الطلسمات فهذا الكلام مشهور في السنتهم كذلك فانهم يقولون اخبرني طباعي التام والمراد بالطباع التام ان لكل
انسان روحا فلكية تتولى اصلاح مهماته ودفع بلياته وافاته فان كان هذا متفقا عليه بين قدماء الفلاسفة واصحاب الاحكام فكيف يستبعد مجيئه من
الشرع وتمام التحقيق فيه ان الارواح البشرية مختلفة في جواهرها وطبائعها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وبعضها حرة وبعضها نذلة وبعضها
قوية القهر والسلطان وبعضها ضعيفة نحيفة وكما ان الامر في الارواح البشرية يكون شادكه في طبقة خاصة وصفة مخصوصة فانها تكون في تربية
من الارواح الفلكية مشاكلة لها في الطبع والخاصية وتكون تلك الارواح البشرية كانها اولاد لذلك الروح الفلكي ومتى كان الامر كذلك كان
فان ذلك الروح الفلكي يكون معينا لها على مهماتها ومرشدا لها الى مصالحها وعاصما لها من صنوف الافات فهذا كلام ذكره المحققون من الفلاسفة
واذا كان الامر كذلك علمنا ان الذي وردت به الشريعة امر مقبول عند الكل فكيف يمكن استنكاره من الشريعة فان قيل فما الفائدة في احلال هؤلاء
الملائكة مع بني ادم وتسليطهم عليهم قلنا فيه وجوه الاول ان الشياطين يدعون الى الشرور والمعاصي فهؤلاء الملائكة يدعون الى الخيرات
والطاعات والثاني قال مجاهد ما من عبد الا ومعه ملك موكل يحفظه من الجن والانس والهوام في نومه ويقظته الثالث انا نرى ان
الانسان قد يقع في قلبه داع قوي من غير سبب ثم يظهر بالاخرة ان وقوع تلك الداعية في قلبه كان سببا من اسباب مصالحه وخيراته وقد يتكشف
ايضا بالاخرة انه كان سببا لوقوعه في افة او في معصية او في مفسدة فظهر ان الداعي الى الامر الاول كان مريدا للخير والراحة
والى الامر الثاني كان مريدا للفساد والمحنة والاول هو الملك الهادي والثاني هو الشيطان المغوي الرابع ان الانسان اذا علم ان الملائكة تحصي عليه
اعماله كان الى الحذر من المعاصي اقرب لان من امن يعتقد جلالة الملائكة وعلو مراتبهم فاذا حاول الاقدام على معصية واعتقد انهم يشاهدونها
زجره الحياء منهم عن الاقدام عليها كما يزجره اذا حضره من يعظمه من البشر واذا علم ان الملائكة يكتبونها كان الردع اكمل السؤال الخامس
ما الفائدة في كتابة اعمال العباد قلنا ههنا مقامان الاول ان تفسير الكتابة قال المتكلمون الفائدة في تلك الصحف وزنها فان يرجح كفة الطاعات
ظهر للخلائق انه من اهل الجنة وبالضد قال القاضي وهذا بعيد لان الادلة قد دلت على ان كل واحد قبل مماته عند المعاينة يعلم انه من السعداء

او من الاشقياء فلا يجوز توقف حصول تلك المعرفة على الميزان ثم اجاب القاضي عن هذا الكلام وقال ايضا لا يمتنع ما روي ان ذلك لامر يرجع
الى حصول سرور له عند الخلق العظيم انه من اولياء الله في الجنة وبالضد من ذلك في اعداء الله والمقام الثاني وهو قول الحكماء ان اهل الا
سلام ان الكتابة عبارة عن نقوش مخصوصة وضعت بالاصطلاح لتعريف بعض المعاني المخصوصة فلو قدرنا كون تلك النقوش دالة على تلك المعاني
لاعيانها وذواتها كانت تلك الكتابة اقوى واكمل اذا ثبت هذا فنقول ان الانسان اذا اتى بعمل من الاعمال مرات وكرات كثيرة
متوالية حصل في نفسه بسبب تكررها ملكة قوية راسخة فان كانت تلك الملكة ملكة في اعمال نافعة في السعادات الروحانية عظم
ابتهاجه بها عند الموت وان كانت تلك الملكة ملكة ضارة في الاحوال الروحانية عظم تضرره بها عند الموت اذا ثبت هذا فنقول
ان التكرير الكثير لما كان سببا لحصول تلك الملكة الراسخة كان لكل واحد من تلك الاعمال المتكررة اثر في حصول تلك الملكة الراسخة وذلك
الاثر وان كان غير محسوس الا انه حاصل في الحقيقة واذا عرفت هذا ظهر انه لا يحصل للانسان لمحة ولا حركة ولا سكون الا ويحصل
منه في جوهر نفسه اثر من اثار السعادة او اثر من اثار الشقاوة قل او كثر فهذا هو المراد من كتابة الاعمال عند هؤلاء والله اعلم بحقائق
الامور فهذا كله اذا فسرنا قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه بالملائكة القول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس
واختاره ابو مسلم الاصفهاني ان المراد يستوي في علم الله السر والجهر والمستخفي بظلمة الليل والسارب بالنهار المستظهر بالمعاونين والانصار
وهم الملوك والانصار والامراء فمن لجا الى الليل فلن يفوت الله امره ومن سار نهارا بالمعقبات وهم الاحراس والاعوان الذين يحفظونه
لم ينجه احتراسهم عن الله تعالى والمعقب العون لانه اذا ابصر هذا ذاك فلا بد وان يبصر ذاك هذا فتصير كل واحد منهم معاقبة لبصر الاخر
فهذه المعقبات لا تخلص من قضاء الله ومن قدره وهم وان ظنوا انهم يخلصون مخدومهم من امر الله ومن قضائه فانهم لا يقدرون على ذلك
البتة والمقصود من ذلك الكلام بعث السلاطين والامراء والكبراء على ان يطلبوا الخلاص من المكاره من حفظ الله وعصمته ولا يعولوا
في دفعها على الاعوان والانصار ولذلك قال تعالى بعده واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال اما قوله ان الله
لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فكلام جميع المفسرين يدل على ان المراد لا يغير ما هم فيه من النعم بانزال الانتقام الا بان يكون منهم العصيان
والفساد قال القاضي والظاهر لا يحتمل الا هذا المعنى فانه لا شيء مما يفعله تعالى سوى العقاب الا وقد يبتدئ به في الدنيا من غير تغيير يصدر من العبد فيما
تقدم لانه تعالى يبتدئ بالنعم دينا ودنيا ويفضل في ذلك من شاء على من يشاء فالمراد بما ذكره تعالى التغيير بالهلاك والعقاب ثم اختلفوا فقال بعضهم
هذا الكلام راجع الى قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة فبين تعالى انه لا ينزل بهم عذاب الاستئصال الا والمعلوم منهم الاصرار على الكفر والمعصية
حتى قالوا اذا كان المعلوم ان فيهم من يؤمن او في عقبهم من يؤمن فانه تعالى لا ينزل عليهم عذاب الاستئصال وقال بعضهم بل الكلام مجرى على
الاطلاق والمراد منه ان كل قوم بالغوا في الفساد وغيروا طريقتهم في اظهار عبودية الله تعالى فانه تعالى يزيل عنهم النعم وينزل عليهم انواعا من
العذاب وقال بعضهم ان المؤمن الذي يكون مختلطا باولئك الاقوام فربما دخل في ذلك العقاب روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه عن النبي
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان الناس اذا راوا الظالم فلم ياخذوا على يديه يوشك ان يعمهم الله بعقاب واحتج ابو علي الجبائي
والقاضي بهذه الاية في مسئلتين **المسئلة الاولى** انه لا يعاقب اطفال المشركين بذنوب ابائهم حتى لم يغيروا ما بانفسهم من نعمة بتغيير حالهم من
النعم الى العذاب **المسئلة الثانية** قالوا الاية تدل على بطلان قول المجبرة انه تعالى يبتدئ العبد بالضلال والخذلان اول ما يبلغ لان ذلك اعظم
من العقاب مع انه ما كان منه تغيير والجواب ان ظاهر هذه الاية يدل على ان فعل الله تعالى في التغيير موقوف على فعل العبد الا ان قوله
وما تشاؤون الا ان يشاء الله يدل على ان فعل العبد موقوف على فعل الله فوقع التعارض اما قوله تعالى واذا اراد الله بقوم سوءا فلا
مرد له فقد احتج اصحابنا به على ان العبد غير مستقل في الفعل قالوا وذلك لانه اذا كفر العبد فلا شك انه تعالى يحكم بانه يستحق الذم في الدنيا والعقاب
في الاخرة فلو كان العبد مستقلا بتحصيل الايمان قادرا على رد ما اراده الله فح بطل قوله واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له فثبت
ان الاية المذكورة وان اشعرت بمذهبهم الا ان هذه الاية من اقوى الدلائل على مذهبنا قال الضحاك عن ابن عباس لم تغن المعقبات شيئا وقال عطاء
عنه لا راد لعذابي ولا ناقض لحكمي وما لهم من دونه من وال يلي امرهم ويمنع العذاب عنهم والله اعلم **قوله تعالى هو الذي يريكم البرق خوفا**
وطمعا وينشئ السحاب الثقال ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال
اعلم انه تعالى لما خوف العباد بانزال ما لا مرد له اتبعه بذكر هذه الايات وهي مشتملة على امور ثلاثة وذلك لانها دلائل على قدرة الله وحكمته وانها
تشبه النعم والاحسان من بعض الوجوه وتشبه العذاب والقهر من بعض الوجوه واعلم انه تعالى ذكر ههنا امورا اربعة فالاول البرق وهو قوله هو الذي
يريكم البرق خوفا وطمعا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف في انتصاب قوله خوفا وطمعا وجوه الاول انه لا يصح ان يكون مفعولا لهما
لانهما ليسا بفعل الفاعل المعلل الا على تقدير حذف المضاف اي ارادة خوف وطمع او على معنى اخافة واطماعا والثاني يجوز ان يكونا منتصبين على الحال

من البرق كانه في نفسه خوف وطمع او المفعول له اي اخافة واطماعا الثالث ان يكون حالا من المخاطبين اي خائفين وطامعين المسألة الثانية
في كون البرق خوفا وطمعا وجوه الاول ان عند لمعان البرق يخاف وقوع الصواعق على كل شيء ويطمع في نزول الغيث قال المتنبي فتى كالسحاب
الجون يخشى ويرتجى يرجى الحيا منه وتخشى الصواعق الثاني انه يخاف المطر من له فيه ضرر كالمسافر وكمن في جرينه التمر والزبيب ويطمع فيه من له فيه
نفع الثالث ان كل شيء يحصل في الدنيا فهو خير بالنسبة الى اخرين فكذلك المطر خير في حق من يحتاج اليه في اوانه وشر في حق من يضره ذلك اما بحسب المكان
او بحسب الزمان المسألة الثالثة اعلم ان حدوث البرق دليل عجيب على قدرة الله تعالى سبحانه وبيانه ان السحاب لا شك انه جسم مركب من اجزاء رطبة
مائية ومن اجزاء هوائية ولا شك ان الغالب عليه الاجزاء المائية والماء جسم بارد رطب والنار جسم حار يابس وظهور الضد من الضد التام على خلاف
العقل فلا بد من صانع مختار يظهر الضد من الضد فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الريح احتقنت في داخل جرم السحاب واستولى البرد على ظاهره
فانجمد السطح الظاهر منه ثم ان ذلك الريح يمزقه تمزيقا عنيفا فيتولد عن ذلك التمزيق حركة عظيمة عنيفة والحركة العنيفة موجبة للسخونة وهي البرق
والجواب ان كل ما ذكرتموه على خلاف المعقول وبيانه من وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه كلما حصل البرق فلا بد وان يحصل
الرعد وهو الصوت الحادث من تمزق السحاب ومعلوم ان الامر ليس كذلك فانه كثيرا ما يحدث البرق القوي من غير حدوث الرعد الثاني ان السخونة
الحاصلة بسبب قوة الحركة مقابلة بالطبيعة المائية الموجبة للبرد وعند حصول هذا العارض القوي كيف تحدث النارية بل نقول النيران العظيمة
تنطفي بصب الماء عليها والسحاب كله ماء فكيف يمكن ان يحدث فيه شعلة ضعيفة نارية الثالث من مذهبكم ان النار الصرفة لا لون لها البتة فهب انه
حصلت النارية بسبب قوة الحركة الحاصلة في اجزاء السحاب لكن من اين حدث ذلك اللون الاحمر فثبت ان السبب الذي ذكروه ضعيف وان حدوث النار
الخالصة في جرم السحاب مع كونه ماء خالصا لا يمكن الا بقدرة القادر الحكيم النوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وينشئ
السحاب الثقال قال صاحب الكشاف السحاب اسم الجنس والواحد سحابة والثقال جمع ثقيلة لانك تقول سحابة ثقيلة وسحاب ثقال كما تقول امرأة كريمة ونساء
كرام وهي الثقال بالماء واعلم ايضا ان هذا من دلائل القدرة والحكمة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يقال انها حدثت في جو الهواء او يقال انها
تصاعدت من وجه الارض فان كان الاول وجب ان يكون حدوثها باحداث محدث حكيم قادر وهو المطلوب وان كان الثاني وهو ان يقال ان
تلك الاجزاء تصاعدت من الارض فلما وصلت الى الطبقة الباردة من الهواء بردت فثقلت فرجعت الى الارض فنقول هذا باطل وذلك لان الامطار
مختلفة فتارة تكون القطرات كبيرة وتارة تكون صغيرة وتارة تكون متقاربة واخرى تكون متباعدة وتارة تدوم مدة نزول المطر زمانا طويلا وتارة
قليلا فاختلاف الامطار في هذه الصفات مع ان طبيعة الارض واحدة وطبيعة الشمس المسخنة للبخارات واحدة لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار
وايضا فالتجربة دلت على ان للدعاء والتضرع في نزول الغيث اثرا عظيما ولذلك كانت صلاة الاستسقاء مشروعة فعلمنا ان المؤثر فيه هو قدرة الفاعل لا الطبيعة والخاصية
النوع الثالث من الدلائل المذكورة في هذه الآية الرعد وهو قوله ويسبح الرعد بحمده وفيه اقوال الاول ان الرعد اسم ملك من الملائكة وهذا الصوت
المسموع هو صوت ذلك الملك بالتسبيح والتهليل عن ابن عباس ان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الرعد وما هو فقال ملك من الملائكة موكل بالسحاب
معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث يشاء الله قالوا فما الصوت الذي يسمع قال زجره السحاب وعن الحسن انه خلق من خلق الله ليس بملك فعلى هذا
القول الرعد اسم للملك الموكل بالسحاب وصوته تسبيح الله تعالى وذلك الصوت ايضا يسمى بالرعد ويؤكد هذا ما روي ان ابن عباس كان اذا سمع الرعد
قال سبحان الذي سبحت له وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان الله ينشئ السحاب فينطق احسن النطق ويضحك احسن الضحك فنطقه الرعد وضحكه البرق واعلم
ان هذا القول غير مستبعد وذلك لان عند اهل السنة البنية ليست شرطا لحصول الحياة فلا يبعد من الله تعالى ان يخلق الحياة والعلم والقدرة والنطق
في اجزاء السحاب فيكون هذا الصوت المسموع فعلا له كيف يستبعد ونحن نرى ان السمندل يتولد في النار والضفادع تتولد في الماء والدودة العظيمة
ربما تولدت في الثلوج القديمة وايضا فاذا لم يبعد تسبيح الجبال في زمن داود ولا تسبيح الحصى في زمن محمد عليهما السلام فكيف يستبعد تسبيح السحاب وعلى
هذا القول فهذا الشيء المسمى بالرعد ملك او ليس بملك فيه قولان احدهما انه ليس بملك لانه عطف عليه الملائكة فقال والملائكة من خيفته والمعطوف
مغاير للمعطوف عليه والثاني انه لا يبعد ان يكون من جنس الملائكة وانما حسن افراده بالذكر على سبيل التشريف كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل
وميكال وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح القول الثاني ان الرعد اسم لهذا الصوت المخصوص ومع ذلك فان الرعد يسبح الله
سبحانه لان التسبيح والتقديس وما يجري مجراهما ليس الا وجود لفظ يدل على حصول المعاني المنزهة والتقديس لله تعالى فلما كان حدوث هذا الصوت
دليلا على وجود موجود متعال عن النقص والامكان كان ذلك في الحقيقة تسبيحا وهو معنى قوله وان من شيء الا يسبح بحمده القول الثالث المراد من كون الرعد
مسبحا ان من يسمع الرعد فانه يسبح الله تعالى فلهذا المعنى اضيف هذا التسبيح اليه القول الرابع من كلمات الصوفية الرعد صعقات الملائكة والبرق زفرات
افئدتهم والمطر بكاؤهم فان قيل ما حقيقة الرعد قلنا قد استقصينا القول فيه في سورة البقرة في قوله فيه ظلمات ورعد وبرق اما قوله والملائكة
من خيفته فاعلم ان من المفسرين من يقول عنى بهؤلاء الملائكة اعوان الرعد فانه سبحانه جعل له اعوانا ومعنى قوله والملائكة من خيفته اي وتسبح الملائكة من خيفة

الله وخشيته قال ابن عباس انهم خائفون من الله لا كخوف ابن آدم فان احدهم لا يعرف من على يمينه ومن على يساره لا يشغله عن عبادة الله طعام
ولا شراب ولا شيء واعلم ان المحققين من الحكماء يذكرون ان هذه الآثار العلوية انما تتم بقوى روحانية فلكية فللسحاب روح معين من الارواح الفلكية
يدبره وكذا القول في الرياح وفي سائر الآثار العلوية وهذا عين ما نقلناه ان الرعد اسم ملك من الملائكة يسبح الله فهذا الذي قاله المفسرون
بهذه العبارة هو عين ما ذكره المحققون من الحكماء فكيف يليق بالعاقل الانكار النوع الرابع من الدلائل المذكورة في هذه الآية قوله ويرسل الصواعق
فيصيب بها من يشاء من عباده واعلم انا قد ذكرنا معنى الصواعق في سورة البقرة قال المفسرون نزلت هذه الآية في عامر بن الطفيل واربد بن ربيعة
اخي لبيد بن ربيعة اتيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخاصمانه ويجادلانه ويريدان الفتك به فقال اربد اخبرنا عن ربنا امن نحاس هو ام من حديد ثم ان اربد لما رجع
ارسل الله صاعقة فاحرقته ورمي عامر بغدة كغدة البعير ومات في بيت سلولية واعلم ان امر الصاعقة عجيب جدا وذلك لانها نار تتولد في السحاب
واذا نزلت من السحاب فربما غاصت في البحر واحرقت الحيتان تحت البحر والحكماء بالغوا في وصف قوتها ووجه الاستدلال ان النار حارة يابسة وطبيعتها
ضد طبيعة السحاب فوجب ان تكون طبيعتها في الحرارة واليبس اضعف من طبيعة النيران الحادثة عندنا على العادة لكنه ليس الامر كذلك فانها اقوى نيران
هذا العالم فثبت ان اختصاصها بمزيد تلك القوة لا بد وان يكون بسبب تخصيص الفاعل المختار واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الدلائل الاربعة قال وهم
يجادلون في الله وهو شديد المحال والمراد انه تعالى لما بين دلائل كمال العلم في قوله الله يعلم ما تحمل كل انثى وبين دلائل كمال القدرة في هذه الآيات
ثم قال وهم يجادلون في الله اي هؤلاء الكفار مع ظهور هذه الدلائل يجادلون في الله وهو يحتمل وجوها الاول ان يكون المراد الرد على الكافر
الذي قال اخبرنا عن ربنا امن نحاس ام من حديد وثانيها ان يكون المراد الرد عليهم في انكار عذاب الاستئصال وثالثها ان يكون المراد الرد على جدالهم في
انكار البعث وابطال الحشر والنشر ورابعها ان يكون المراد الرد عليهم في طلب سائر المعجزات وفي هذه الواو قولان الاول انها للحال والمعنى فيصيب بالصاعقة
من يشاء في حال جداله في الله وذلك لان اربد لما جادل في الله احرقته الصاعقة والثاني انها واو الاستئناف كانه تعالى لما تمم ذكر هذه الدلائل
قال بعد ذكرها وهم يجادلون في الله ثم قال تعالى وهو شديد المحال وفي لفظ المحال اقوال قال ابن قتيبة الميم زائدة وهو من الحول ونحوه ميم مكان قال
الازهري هذا غلط فان الكلمة اذا كانت على مثال فعال اوله ميم مكسورة فهي اصلية مثل مهاد وملاك ومراس واختلفوا انه مأخوذ على وجوه الاول قيل
من قولهم محل فلان بفلان اذا سعى به الى السلطان وعرضه للهلاك وتمحل لكذا اذا تكلف استعمال الحيلة واجتهد فيه فكان المعنى انه سبحانه شديد المكر لاعدائه
يهلكهم بطريق لا يتوقعونه الثاني ان المحال عبارة عن الشدة ومنه تسمى السنة الصعبة سنة المحل وماحلت فلانا اي قاويته اينا اشد وقال ابو مسلم المحال
من المحل بمعنى الشدة وفعال يقع على المجازاة والمغالبة فكان المعنى انه تعالى شديد المغالبة وللمفسرين ههنا عبارات قال مجاهد وقتادة شديد القوة
وقال ابو عبيدة شديد العقوبة وقال الحسن شديد النقمة وقال ابن عباس شديد الحول الثالث قال ابن عرفة يقال ماحل عن امره اي جادل فقوله
تعالى شديد المحال اي شديد الجدال الرابع روي عن بعضهم شديد المحال اي شديد الحقد قالوا وهذا لا يصح لان الحقد لا يمكن في حق الله الا
انا قد ذكرنا في هذا الكتاب ان امثال هذه الالفاظ اذا وردت في حق الله فانها تحمل على نهايات الاغراض فالمراد بالحقد ههنا انه تعالى يريد ايصال الشر
اليه مع انه يخفي عنه تلك الارادة والله اعلم قوله تعالى له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء الا كباسط كفيه الى الماء
ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين الا في ضلال اعلم ان قوله له دعوة الحق فيه بحثان البحث الاول في اقوال المفسرين وفيه وجوه
احدها روى عكرمة عن ابن عباس انه قال دعوة لا اله الا الله وثانيها قول الحسن ان الله هو الحق فدعاؤه هو الحق كانه يومئ الى ان الانقطاع
اليه في الدعاء هو الحق وثالثها ان عبادته هي الحق والصدق واعلم ان الحق هو الموجود والموجود قسمان قسم يقبل العدم فهو حق يمكن ان يكون
باطلا وقسم لا يقبل العدم وذلك هو الحق الحقيقي فاذا كان واجب الوجود هو الحق في الموجودات واعتقاد وجوده هو الحق في الاعتقادات وذكره
بالثناء والالهية والكمال هو الحق في الاذكار فلهذا قال له دعوة الحق البحث الثاني قال صاحب الكشاف دعوة الحق فيه وجهان احدهما ان تضاف
الى الحق الذي هو نقيض الباطل كما تضاف الكلمة اليه في قولك كلمة الحق والمقصود منه الدلالة على كون هذه الدعوة مختصة بكونها حقة وكونها
على مباينة كونها باطلا وهذا من باب اضافة الشيء الى صفته والثاني ان تضاف الى الحق الذي هو الله سبحانه على معنى دعوة المدعو الحق
الذي يسمع فيجيب وعن الحسن الحق هو الله وكل دعاء اليه فهو دعوة الحق ثم قال تعالى والذين يدعون من دونه يعني والآلهة الذين يدعوهم
الكفار من دون الله لا يستجيبون لهم بشيء مما يطلبونه الا استجابة باسط كفيه الى الماء والماء جماد لا يشعر ببسط كفيه ولا بعطشه وحاجته اليه ولا
يقدر ان يجيب دعاءه ويبلغ فاه فكذلك ما يدعونه جماد لا يحس بدعائهم ولا يستطيع اجابتهم ولا يقدر على نفعهم وقيل شبهوا في قلة فائدة دعائهم
لآلهتهم بمن اراد ان يغرف الماء بيديه ليشربه فبسطهما ناشرا اصابعه ولم تصل كفاه الى ذلك الماء ولم يبلغ مطلوبه من شربه وقرئ تدعون بالتاء
كباسط كفيه بالتنوين ثم قال وما دعاء الكافرين الا في ضلال اي الا في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان دعوا الله لم يجبهم وان دعوا الآلهة لم تستطع
والله اعلم قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال واعلم ان المراد في هذا السجود قولان

ان المراد منه السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض وعلى هذا الوجه ففيه وجهان احدهما ان اللفظ وان كان عاما الا ان المراد به الخصوص وهم المؤمنون فبعض
المؤمنين يسجدون لله طوعا بسهولة ونشاط ومن المسلمين من يسجد لله كرها لصعوبة ذلك عليه مع انه يحمل نفسه على اداء تلك الطاعة شاء ام ابى والثاني
ان اللفظ عام والمراد منه ايضا العام وعلى هذا فقيل انه لا اشكال لانه ليس يجب لكل السموات والارض فانه يسجد لله بل الملائكة يسجدون لله و
المؤمنون من الجن والانس يسجدون لله واما الكافرون فلا يسجدون وعند هذا نجيب عنه من وجهين الاول ان المراد من قوله ولله يسجد من في
السموات والارض اي يجب على كل من في السموات والارض ان يسجد لله فعبر عن الوجوب بالوقوع والحصول والثاني وهو ان المراد من السجود التعظيم
والاعتراف بالعبودية وكل من في السموات والارض يعترفون بعبودية الله تعالى على ما قال ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله واما القول الثاني في تفسير الاية هو ان السجود عبارة عن الانقياد والخضوع وترك الامتناع وكل من في السموات والارض ساجد لله تعالى
بهذا المعنى لان قدرته ومشيته نافذة في الكل وتحقيق الكلام ان ما سواه ممكن لذاته والممكن هو الذي تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على السوية
وكل من كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه وبالعكس الا لتاثير موجد ومؤثر فيكون وجود كل ما سوى الحق بايجاده وكل ما سواه
باعدامه فتاثيره نافذ في جميع الممكنات في الايجاد والاعدام وذلك هو السجود وهو التواضع وهو الخضوع وهو الانقياد ونظير هذه الاية قوله
تعالى بل له من في السموات والارض كل له قانتون وقوله وله اسلم من في السموات والارض واما قوله تعالى طوعا وكرها فالمراد ان بعض الحوادث
مما يميل الطبع الى حصوله وبعضها مما ينفر الطبع عنه كالموت والفقر والعمى والزمانة وجميع اصناف المكروهات والكل حاصل بقضايه وقدره وتكوينه
ولا قدرة لاحد من الامتناع والمدافعة ثم قال تعالى وظلالهم بالغدو والاصال وفيه قولان الاول قال المفسرون كل شخص سواء كان مؤمنا او كافرا
فان ظله يسجد لله قال مجاهد ظل المؤمن يسجد لله طوعا وهو طايع وظل الكافر يسجد لله وهو كاره وجاء في التفسير ان الكافر يسجد لغير الله وظله يسجد لله وعند هذا
قال ابن الانباري لا يبعد ان يخلق الله في الظلال عقولا وافهاما تسجد الله بها وتخشع كما جعل للجبال افهاما حتى اشتغلت بتسبيح الله وحتى ظهر اثر التجلي فيها كما قال
تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا القول الثاني وهو ان المراد من سجود الظلال ميلانها من جانب الى جانب وطولها بسبب انحطاط الشمس وقصرها بسبب ارتفاع
الشمس فهي منقادة مستسلمة في طولها وقصرها وميلها من جانب الى جانب وانما خص الغدو والاصال بالذكر لان الظلال انما تعظم وتكثر في
هذين الوقتين قوله تعالى قل من رب السموات والارض قل الله قل افاتخذتم من دونه اولياء لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا قل هل يستوي الاعمى
والبصير ام هل تستوي الظلمات والنور ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار اعلم
انه تعالى لما بين ان كل من في السموات ساجد لله بمعنى كونه خاضعا له عدل الى الرد على عبدة الاصنام فقال قل من رب السموات والارض
قل الله ولما كان هذا الجواب جوابا يقر به المسئول ويعترف به ولا ينكره امره عليه السلام ان يكون هو الذاكر لهذا الجواب تنبيها على انهم لا ينكرونه البتة
ولما بين انه سبحانه هو الرب لكل الكائنات قال لهم فلم اتخذتم من دونه اولياء هي جمادات وهي لا تملك لانفسها نفعا ولا ضرا ولما كانت عاجزة عن
تحصيل المنفعة لنفسها ودفع المضرة عن غيرها كانت عن تحصيل المنفعة لغيرها ودفع المضرة عن غيرها كان ذلك اولى واذا لم تكن قادرة على ذلك كانت عبادتها محض العبث والسفه ولما ذكر هذه الحجة
الظاهرة بين ان الجاهل بمثل هذه الحجة يكون كالاعمى والعالم بها كالبصير والجهل بمثل هذه الحجة كالظلمات والعلم بها كالنور وكما ان كل واحد يعلم بالضرورة ان
الاعمى لا يساوي البصير وان الجاهل بهذه الحجة لا يساوي العالم بها قرى حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم يستوي الظلمات والنور بالياء لانه تانيث غير حقيقي
على اسم الجمع والباقون بالياء واختاره ابو عبيدة ثم البيان فقال ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم يعني هذه الاشياء التي زعموا
انها شركاء لله ليس لها خلق يشبه خلق الله حتى يقولوا انها تشارك الله في الخالقية فيجب ان تشاركه في الالهية بل هؤلاء المشركون يعلمون بالضرورة ان هذه الاصنام
لم يصدر عنها فعل ولا خلق ولا اثر واذا كان الامر كذلك كان حكمهم بكونها شركاء لله في الالهية محض السفه والجهل وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
اعلم ان اصحابنا استدلوا بهذه الاية في مسئلة خلق الافعال من وجوه الاول ان المعتزلة زعموا ان الحيوانات تخلق حركات وسكنات مثل الحركات
والسكنات التي يخلقها الله تعالى وعلى هذا التقدير فقد جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذه الاية في معرض الذم والانكار
فدلت هذه الاية على ان العبد لا يخلق فعل نفسه قال القاضي نحن وان قلنا ان العبد يفعل ويحدث الا انا لا نطلق القول بانه يخلق ولو اطلقناه
لم نقل انه يخلق كخلق الله لان احدنا يفعل بقدرة والله يخلق لجلب منفعة ودفع مضرة والله تعالى منزه عن كل ذلك فثبت ان تقدير كون العبد خالقا الا انه
لا يكون خلقه كخلق الله وايضا فهذا الالزام لا يلزم المجبرة ايضا لانهم يقولون عين ما هو خلق الله تعالى فهو كسب للعبد وفعل له وهذا عين الشرك لان الاله
والعبد في حق ملك الافعال المنزلة الشريكين الذين لا مال لاحدهما الا وللاخر فيه حق وايضا فهو تعالى انما ذكر الكلام عيبا للكفار وذما لطريقتهم ولو
كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما بقي لهذا الذم فايدة لان للكفار ان يقولوا على هذا التقدير ان الله تعالى لما خلق هذا الكفر فينا فلم يذمنا
عليه ولم ينسبنا الى الجهل والتقصير مع انه حصل فينا لا بفعلنا واختيارنا والجواب عن السؤال الاول ان لفظ الخلق اما ان يكون عبارة عن الاخراج
من العدم الى الوجود او يكون عبارة عن التقدير وعلى الوجهين فبتقدير ان يكون العبد محدثا فانه لا بد وان يكون خالقا واما قوله العبد وان كان

خالقا الا انه ليس خلقه كخلق الله قلنا الخلق عبارة عن الايجاد والتكوين والاخراج من العدم الى الوجود ومعلوم ان الحركة الواقعة بقدرة
العبد لما كانت مثل الحركة الواقعة بقدرة الله تعالى كان احد المخلوقين مثلا للمخلوق الثاني وحينئذ يصح ان يقال هذا الذي هو مخلوق العبد
مثل لما هو مخلوق الله تعالى بل لا شك في حصول المخالفة في سائر الاعتبارات الا ان حصول المخالفة في سائر الوجوه لا يقدح في حصول
المماثلة من هذا الوجه وهذا القدر يكفي في الاستدلال واما قوله هذا لازم على المجبرة حيث قالوا ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فنقول هذه الاية دالة
على انه لا يجوز ان يكون خلق العبد مثلا لخلق الله ونحن لا نثبت للعبد خلقا البتة فكيف يلزمنا ذلك اما قوله لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما حسن ذم الكفار
على هذا المذهب قلنا حاصله يرجع الى انه لما حصل المدح والذم وجب ان يكون العبد مستقلا بالفعل وهو منقوض بانه تعالى ذم ابا لهب على كفره مع انه علم منه انه
يموت على الكفر وقد ذكرنا ان خلاف المعلوم محال الوقوع فهذا تقرير هذا الوجه في هذه الاية واما الوجه الثاني في التمسك بهذه الاية بل الله خالق كل
شيء ولا شك ان فعل العبد شيء فوجب ان يكون خالقه هو الله وسائر دلايلهم ما تقدم والوجه الثالث في التمسك بهذه الاية قوله تعالى وهو الواحد القهار
وبيانه انه تعالى واحد في اي المعاني ولما كان المذكور السابق هو الخلاقية وجب ان يكون المراد هو الواحد في الخلاقية القهار لكل ما سواه
وح يكون ايضا دليلا على صحة قولنا والله اعلم المسئلة الثانية زعم بعضهم ان الله تعالى لا يقع عليه اسم الشيء واعلم ان هذا النزاع ليس الا في
اللفظ وهو ان هذا الاسم هل يقع عليه ام لا فزعم انه لا يقع هذا الاسم على الله تعالى واحتج بانه لو كان شيئا لوجب ان يكون خالقا لنفسه لقوله تعالى
خالق كل شيء ولما كان ذلك محالا وجب ان لا يقع عليه اسم الشيء ولا يقال هذا عام دخله التخصيص لان العام المخصوص انما كان المخصوص اقل من
الباقي واخس منه كما اذا قلت اكلت هذا الرمان مع انه سقطت منه حبات ما اكلتها وههنا ان الله تعالى اعلى الموجودات واشرفها فكيف يحكى
ذكر اللفظ العام الذي يتناول مع كون الحكم مخصوصا في حقه الحجة الثانية تمسك بقوله تعالى ليس كمثله شيء والمعنى ليس مثل مثله شيء ومعلوم ان
كل حقيقة فانها مثل مثل نفسها فالباري تعالى مثل مثل نفسه مع انه تعالى نص على ان مثل مثله ليس بشيء فهذا التنصيص على انه تعالى غير مسمى باسم
الشيء والحجة الثالثة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها دلت هذه الاية على انه لا يجوز ان يدعى الله الا بالاسماء الحسنى ولفظ الشيء يتناول
اخس الموجودات فلا يكون هذا اللفظ مشعرا بمعنى حسن فوجب ان لا يكون اللفظ من الاسماء الحسنى فوجب ان لا يجوز ان يكون دعاء الله بهذا اللفظ
والاصحاب تمسكوا في اطلاق هذا الاسم عليه تعالى بقوله قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم واجاب الخصم عنه بان قوله
قل اي شيء اكبر شهادة سؤال متروك الجواب وقوله قل الله شهيد بيني وبينكم كلام مبتدا مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله والله اعلم المسئلة
الثالثة تمسك المعتزلة بهذه الاية في انه تعالى عالم لذاته لا بالعلم وقادر لذاته لا بالقدرة وقالوا لانه لو حصل لله تعالى علم وقدرة وحياة
لكانت هذه الصفات اما ان يخلق الله او ما ان لا يخلقه والاول باطل والا لزم التسلسل والثاني باطل لان قوله خالق كل شيء يتناول الذات
والصفات حكمنا بدخول التخصيص فيه في حق الله لوجب ان يبقى فيما سوى الذات على الاصل وهو ان يكون تعالى خالقا لكل شيء سوى ذاته تعالى فلو
كان لله تعالى علم وقدرة لوجب كونه تعالى خالقا لهما وهو محال وايضا تمسكوا بهذه الاية في خلق القران قالوا الاية دالة على انه تعالى خالق كل
الاشياء ولو دخله التخصيص في حق ذاته فوجب ان يبقى على عمومه في سائر الاشياء والقران ليس هو الله تعالى فوجب ان يكون مخلوقا وان يكون
داخلا تحت هذا العموم والجواب الحق في الباب ان هذا العام الا انا نخصصها في حق صفات الله بسبب الدلايل القطعية والله اعلم قوله تعالى
انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب
الله الحق والباطل فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال للذين استجابوا لربهم
الحسنى والذين لم يستجيبوا له لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به اولئك لهم سوء الحساب وماويهم جهنم وبئس المهاد
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب اعلم انه تعالى لما شبه المؤمن والكافر والايمان والكفر بالاعمى
والبصير والظلمات والنور ضرب للايمان والكفر مثلا اخر فقال انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها ومن حق الماء ان يستقر في الاودية المنخفضة عن الجبال
والتلال بقدر سعة تلك الاودية وصغرها ومن حق كل الاودية اذا على قدر الاودية ان ينبسط على الطرفين ومن حق الزبد الذي يحمله الماء فيطفوا
ويربوا عليه ان يتبدد في الاطراف ويبطل ثم كان ذلك الزبد وما يجري مجرى الغثاء من الرياض وما يختلط بالماء من الاجسام الخسيسة ثم
ذكر الله تعالى هذا الزبد الذي لا يظهر الا بالنار وذلك لان كل واحد من الاجساد السبعة اذا اذيب بالنار لابتغاء حلية او متاع اخر من الالات
التي يحتاج اليها في مصالح البيت فانه ينفصل عنها نوع من الزبد والخبث لا ينتفع به بل يبطل ويضيع ويبقى الخالص فالحاصل ان الوادي اذا جرى
طفا عليه زبد وذلك الزبد يبطل ويبقى الماء وما في الاجساد السبعة اذا اذيبت لاجل اتخاذ الحلي او لاجل اتخاذ سائر الامتعة انفصل خبث وزبد يبطل ويبقى
ذلك الجوهر المنتفع به فكذلك ههنا انزل من السماء الكبرياء والجلال والاحسان فالمراد به القران والاودية قلوب العباد وشبه القلوب بالاودية لان
القلوب تستقر فيها انوار علوم القران كما ان الاودية يستقر فيها المياه النازلة من السماء وكما ان كل واد انما يحصل فيه من مياه الامطار

يلتوي بسعة او ضيقه فكذا ههنا كل قلب يحصل فيه من انوار علم القرآن ما يليق به لكن القلب من طهارته وخبثه وقوة فهمه وقصوره وكما ان الماء يعلوه زبد والاجساد السبعة يخالطها خبث ثم ان ذلك الزبد والخبث يذهب ويضيع ويبقى جوهر الماء وجوهر الاجساد السبعة كذا بيانات القرآن والحكمة يختلط بها شكوك وشبهات ثم انها بالاخرة تزول وتضيع ويبقى العلم والدين والمكاشفة في العاقبة فهذا تقرير المثل وانطباق المثل على الممثل به واكثر المفسرين سكتوا عن بيان كيفية التمثيل والتشبيه **المسئلة الثانية** في المباحث اللفظية التي في هذه الآية الاودية جمع وادي في الوادي قولان الاول وهو عبارة عن الفضاء المنخفض عن الجبال والتلال الذي يجري فيه السيل هذا قول عامة اهل اللغة وقولنا الثاني قال ثم ودي اذا سال قال ومنه الوادي فيما ادي بخروجه وسيلانه ومنه الوادي وعلى هذا القول فالوادي اسم للماء السائل كالسيل والاول هو القول المشهور الا ان على هذا التقدير يكون قوله سالت اودية مجازا والتقدير سالت مياه الاودية الا انه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه البحث الثاني قال ابو علي الفارسي الوادي جمع واد ولا نعلم فاعلا جمع على افعلة قال ويشبه ان يكون ذلك لتعاقب فاعل وفعيل على الشيء الواحد كعالم وعليم وشاهد وشهيد وناصر ونصير ثم ان وزن فاعل يجمع على افعال كصاحب واصحاب وطاير واطيار وجمع افعيل على افعلة كجريب واجربة ثم لما حصلت المناسبة المذكورة بين فاعل وفعيل لا جرم يجمع الفاعل على جمع فعيل فقال واد واودية ويجمع الفعيل على جمع الفاعل فيقال يتيم وايتام وشريف واشراف هذا قاله ابو علي الفارسي وقال غيره نظير واد واودية ناد واندية للمجلس البحث الثالث انما ذكروا لفظ اودية على سبيل التنكير لان المطر انما يأتي الا على طريق المناوبة بين البقاع فيسيل بعض اودية الارض دون بعض اما قوله تعالى بقدرها ففيه بحثان البحث الاول قال الواحدي القدر والقدر مبلغ الشيء يقال كم قدر هذه الدراهم وقدرها ومقدارها اي كم يبلغ في الوزن فما يكون مساويا لها في الوزن فهو قدرها البحث الثاني سالت اودية بقدرها اي بقدرها من الماء فان صغر قل الماء وان اتسع الوادي كثر الماء اما قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا ففيه بحثان الاول قال الفراء اربد الوادي ارباد اي الاشم زبده وقوله رابيا قال الزجاج طافيا عاليا فوق الماء وقال غيره زائدا بسبب انتفاخه يقال ربا يربو اذا زاد اما قوله تعالى ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله فاعلم انه تعالى لما ضرب المثل بالزبد الحاصل من الماء اتبعه بضرب المثل بالزبد الحاصل من النار وفيه مباحث البحث الاول قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم يوقدون بالياء وحجته ابو عبيدة لقوله ينفع الناس فاخبر فليس فيها مخاطب والباقون بالتاء على الخطاب وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انه خطاب للمذكورين في قوله قل افاتخذتم والثاني انه يجوز ان يكون خطابا عاما يراد به الكافة وما يوقدون ايها الموقدون البحث الثاني ان الايقاد على الشيء على ضربين احدهما ان لا يكون ذلك الشيء في النار فهو كقوله تعالى فاوقد لي يا هامان على الطين والثاني ان يوقد على الشيء ويكون ذلك الشيء في النار فان من اراد تذويب الاجساد السبعة جعلها في النار فلهذا السبب قال ههنا ومما يوقدون عليه في النار البحث الثالث قوله ابتغاء حلية او متاع قال اهل المعاني الذي يوقد عليه لابتغاء الحلية الذهب والفضة والذي يوقد عليه لابتغاء الامتعة الحديد والنحاس والرصاص والاسرب يتخذ منها الاواني والاشياء التي ينتفع بها والمتاع كل ما يتمتع به وقوله زبد مثله اي زبد مثل زبد الماء الذي يحمله السيل ثم قال تعالى كذلك يضرب الله الاشال الحق والباطل والمعنى كذلك يضرب الله الامثال للحق والباطل ثم قال واما الزبد فيذهب جفاء قال الفراء الجفاء الرمي والاطراح يقال جفا الوادي غثاءه جفاء اذا رماه والجفاء اسم للمجتمع منه المنضم بعضه الى بعض وموضع جفاء نصب على الحال والمعنى ان الزبد قد يعلو على وجه الماء ويربو وينتفخ الا انه بالآخرة يضمحل ويبطل ويبقى الحق ظاهرا لا يشوبه شيء من الشبهات وفي قراءة رؤبة ابن العجاج جفالا وعن ابي حاتم لا نقرا بقراءة رؤبة لانه كان ياكل الفار اما قوله تعالى للذين استجابوا لربهم ففيه قولان الاول انه تم الكلام عند قوله كذلك يضرب الله الامثال ثم استانف الكلام فقال الذين يبقى هو مثل المستجيب والذي يقوله للذين استجابوا لربهم ومحل الرفع بالابتداء والحسنى خبره وتقديره لهم الحسنى والحالة الحسنى الثاني انه متصل بما قبله والتقدير كانه قال الذي يبقى هو مثل المستجيب والذي يذهب جفاء مثل من لا يستجيب ثم بين الوجه في كونه مثلا وان لمستجيب الحسنى وهي الجنة ولمن لا يستجيب انواع الحسرة والعقوبة وفيه وجه آخر وهو ان يكون التقدير كذلك يضرب الله الامثال للذين استجابوا لربهم الاستجابة الحسنى فيكون الحسنى صفة لمصدر محذوف واعلم انه تعالى ذكر ههنا احوال السعداء واحوال الاشقياء اما احوال السعداء فهي قوله للذين استجابوا لربهم الحسنى والمعنى ان الذين اجابوه الى ما دعاهم اليه من التوحيد والعدل والنبوة وبعث الاموات والتزام الشرائع الواردة على لسان رسوله فلهم الحسنى قال ابن عباس الجنة وقال اهل المعاني الحسنى هي المنفعة العظمى في الحسن وهي المنفعة الخالصة عن شوائب المضرة الدائمة الخالية عن الانقطاع المقرونة بالاعظام والاجلال ولم يذكر الزيادة ههنا لانه تعالى قد ذكرها في سورة اخرى وهي قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة واما احوال الاشقياء فهي قوله والذين لم يستجيبوا له فانهم اربعة من العذاب والعقوبة النوع الاول قوله لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به والافتداء جعل احد الشيئين بدلا من الآخر ومفعول افتدوا محذوف تقديره لافتدوا به انفسهم اي جعلوه فداء انفسهم من العذاب والكناية في به عائدة الى ما في قوله ما في الارض واعلم ان هذا المعنى حق لان المحبوب بالذات

كل انسان هو ذاته وكل ما سواه فهو انما يحبه لكونه وسيلة الى مصالح ذاته فاذا كانت النفس في الضرر والالم والتعب كان ما كان يحبه من عالم الاجساد والارواح فانه يرضى ان يجعله فداء للنفس لان المحبوب بالعرض لا بد وان يكون فداء لما كان محبوبا بالذات والنوع الثاني من انواع العذاب الذي اعده الله لهم هو قوله اولئك لهم سوء الحساب قال الزجاج لان كفرهم احبط اعمالهم واقول لهذا حالتان حالة اشتغاله بالله وبعبوديته ومحبته فهي الحالة السعيدة الشريفة العلوية الملكية وكل ما يشغله بغير الله فهي الحالة الضارة المؤذية الخسيسة ولا شك ان بين الحالتين تعاندا لان الاشد يدفع الاضعف والاقوى يزيل الاضعف ولا شك انه المواظبة على الاعمال المناسبة لهذه الاحوال يوجب قوتها ورسوخها لما ثبت في المعقولات ان كثرة الافعال توجب حصول الملكات الراسخة فكل واحد من تلك الافعال جني الملح والخطوة بالبال والالتفات الضعيف فلا بد وان يوجب اثرا ما في حصول تلك الحالة في النفس فهذا هو الحساب وعند التأمل في هذه المحصول يتعين الانسان قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اذا ثبت هذا فالسعداء هم الذين استجابوا لربهم في الاعراض عما سوى الله وفي الاقبال بالكلية على عبودية الله تعالى فلا جرم حصل لهم الحسنى واما الاشقياء فهم الذين لم يستجيبوا لربهم فلهذا السبب وجب ان يحصل لهم الحساب والمراد سوء الحساب انهم احبوا الدنيا واعرضوا عن المولى فلما ماتوا بقوا محرومين عن معشوقهم الذي هو الدنيا وبقوا محرومين عن الفوز بسعادة خدمة المولى والنوع الثالث من عقوباتهم قوله ومأواهم جهنم وذلك لانهم كانوا غافلين عن الاستعداد لخدمة المولى عاشقين على لذات الدنيا فاذا ماتوا فارقوا معشوقهم فيحترقون على مفارقتها وليس عندهم شيء آخر يجبر هذه المصيبة فلذلك كان مأواهم جهنم ثم انه تعالى وصف هذا المأوى فقال وبئس المهاد ولا شك ان الامر كذلك قال تعالى افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى فهذا اشارة الى المثل المتقدم وهو العالم بالشيء كالبصير والجاهل كالاعمى وليس احدهما كالآخر لان الاعمى اذا اخذ يمشي من غير قائد فالظاهر انه يقع في البئر وفي المهالك وربما افسد ما كان على طريقه من الامتعة النافعة اما البصير فانه يكون آمنا من الهلاك والاهلاك ثم قال انما يتذكر اولوا الالباب والمراد انه لا ينتفع بهذه الامثلة الا ارباب الالباب الذين يطلبون من كل صورة معناها ويأخذون من كل قشر لبابها ويعبرون من كل ظاهر الى سره ولبابه والله اعلم قوله تعالى الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرؤن بالحسنة السيئة اولئك لهم عقبى الدار جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وازواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار اعلم ان هذه الآية هل متعلقة بما قبلها ام لا فيه قولان الاول انها متعلقة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انه يجوز ان يكون قوله الذين يوفون صفة لاولي الالباب والثاني ان يكون ذلك صفة لقوله افمن يعلم انما انزل يعلم انه انزل اليك من ربك الحق والقول الثاني ان يكون قوله الذين يوفون بعهد الله مبتدا واولئك لهم عقبى الدار خبره كقوله والذين ينقضون عهد الله واولئك لهم اللعنة واعلم ان هذه الآية من اولها الى آخرها جملة واحدة شرطية وشرطها مشتمل على قيود اما القيود المعتبرة في الشرط فهي تسعة القيد الاول قوله الذين يوفون بعهد الله وفيه وجوه الاول قال ابن عباس يريد الذي عاهدهم عليه حين كانوا في صلب آدم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى الثاني ان المراد بعهد الله كل امر قام الدليل على صحته وهو من وجهين احدهما الاشياء التي اقام الله عليها دليلا عقليا قاطعا لا يقبل النسخ ولا التغيير والآخر التي قام عليها الدلائل السمعية وبين لهم تلك الاحكام والحاصل انه دخل تحت قوله يوفون بعهد الله القيام بكل ما اقام الدليل عليه ويصح اطلاق لفظ العهد على الحجة بل الحق انه لا عهد اوكد من الحجة والدلالة بيان ذلك ان من حلف على الشيء فانما يلزمه الوفاء به اذا ثبت وجوبه لا لمجرد اليمين لذلك يلزمه ان يحنث فيه اذا كان ذلك خيرا له فلا عهد اوكد من الزام الله اياه ذلك بدليل العقل او بدليل السمع ولا يكون العبد موفيا للعهد بان يأتي بكل تلك الاشياء كما ان الحالف على اشياء كثيرة لا يكون بارا في يمينه الا اذا فعل الكل ويدخل فيه الاتيان بجميع المأمورات والانتهاء عن جميع المنهيات ويدخل فيه الوفاء بالعقود في المعاملات ويدخل فيه الامانات وهذا القول هو المختار الصحيح في تأويل الآية القيد الثاني قوله ولا ينقضون الميثاق وفيه اقوال الاول وهو قول الاكثرين ان هذا الكلام قريب من الوفاء بالعهد فريب من عدم نقض الميثاق والعهد وهذا مثل ان يقول انه لما وجب وجوده امتنع عدمه فهذان المفهومان متغايران الا انهما متلازمان فكذلك الوفاء بالعهد يلزمه ان لا ينقض الميثاق واعلم ان الوفاء بالعهد من اجل مراتب السعادات قال عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له والآيات الواردة في هذا الباب كثيرة في القرآن والقول الثاني ان الميثاق ما وثقه المكلف على نفسه فالحاصل ان قوله الذين يوفون بعهد الله اشارة الى ما كلف الله العبد به ابتداء وقوله ولا ينقضون الميثاق اشارة الى ما الزمه العبد من انواع الطاعات بحسب اختيار نفسه نحو النذر بالطاعات والخيرات القول الثالث المراد بالوفاء بالعهد عهد الربوبية والعبودية والمراد بالميثاق المواثيق المذكورة في التوراة والانجيل وسائر الكتب الالهية على حق

الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم عند ظهوره واعلم ان الوفاء بالعهد يتحقق في العقول والشرايع قال عليه السلم من عاهد الله فغدر فيه
كان فيه خصلة من النفاق وعنه عليه السلم ثلثة انا خصمهم يوم القيمه ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى عهدا فغدر ورجل استاجر اجيرا فاستوفى
عمله وظلمه اجره ورجل باع حرا فاسترق الحر واكل ثمنه وقيل كان بين معاويه وملك الروم عهدا فاراد ان يذهب اليهم وينقض العهد فاذا رجل
على فرس يقول وفاء لا غدر سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشدن عقده ولا يحلها حتى يمضي امده
وينبذ اليهم على سواء قلت من هذا قال عمرو بن عنبسه فرجع معاويه القيد الثالث قوله والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل وههنا سوال وهو ان
الوفاء بالعهد وترك نقض العهد يشتمل على وجوب الاتيان بجميع المامورات والاحتراز عن كل المنهيات فما الفايدة في ذكر هذه القيود المذكورة بعدها
فالجواب من وجهين الاول انه ذكر ذلك لئلا يظن ظان ان ذلك فيما بينه وبين الرب فلا جرم افرد ما بينه وبين العباد بالذكر والثاني انه تاكيدا
هذا معقول ذكروا في تفسيره وجوها الاول ان المراد منه صلة الرحم قال عليه السلم ثلث ياتين يوم القيمة لها ذلق الرحم تقول اي رب قطعت والامانة
اي رب تركت والنعمة تقول اي رب كفرت والقول الثاني ان المراد صلة محمد وموازرته صلى الله عليه واله وسلم ونصرته في الجهاد والقول الثالث ان المراد
رعاية جميع الحقوق الواجبة للعباد فيدخل فيه صلة الرحم وصلة القرابة الثابتة بسبب اخوة الايمان كما قال انما المومنون اخوة ويدخل في هذه الصلة
امدادهم بايصال الخيرات ودفع الافات بقدر الامكان ومن هذا الباب عيادة المرضى وشهود الجنائز وافشاء السلم على الناس والتبسم في وجوههم
وكف الاذى عنهم ويدخل فيه كل حيوان حتى الهرة والدجاجة وعن الفضيل بن عياض ان جماعة دخلوا عليه بمكة فقال من اين انتم قالوا من خراسان
قال اتقوا الله وكونوا من حيث شئتم واعلموا ان العبد لو احسن كل الاحسان وكانت له دجاجة فاساء اليها لم يكن من المحسنين واقول حاصل الكلام
على قوله والذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق اشارة الى التعظيم لامر الله وقوله والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل اشارة الى الشفقة على
خلق الله الا انه يكون الخشية والخوف منه مستوليا على قلبه وهذه الخشية نوعان احدهما ان يكون خايفا من ان يقع زيادة او نقصان او خلل في
عباداته بحيث يوجب فساد العبادة او يوجب نقصان ثوابها والثاني وهو خوف الجلال وذلك لان العبد اذا حضر عند السلطان المهيب القاهر فانه وان
كان في غير طاعته الا انه لا يزول عن قلبه مهابة الجلالة والرفعة والعظمة والقيد الخامس قوله ويخافون سوء الحساب واعلم ان في القيد الرابع اشارة
الى الخشية من الله وهذا القيد الخامس اشارة الى الخوف من سوء الحساب وهذا يدل على ان المراد بالخشية من الله تعالى ما ذكرناه من خوف الجلال
والمهابة والعظمة والا لزم التكرار والقيد السادس قوله والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم ويدخل فيه الصبر على ثقل العبادات والصبر على ثقل الامراض
والمضار والغموم والاحزان والصبر على المشتهيات وبالجملة الصبر على ترك المعاصي وعلى اداء الطاعات ثم ان الانسان قد يقدم على
الصبر لوجوه احدها ان يصبر ليقال ما اكمل صبره واشد قوته على تحمل النوائب وثانيها ان يصبر لئلا يعاب بسبب الجزع وثالثها ان يصبر لئلا
يحصل شماتة الاعداء ورابعها ان يصبر لعلمه انه لا فايدة في الجزع فالانسان اذا اتى بالصبر لاحد هذه الوجوه لم يكن ذلك داخلا في كمال النفس
وسعادة القلب اما اذا صبر على البلاء لعلمه بان ذلك البلاء قسمة حكم بها القسام العلام المنزه عن العبث والباطل والسفه بل لا بد وان يكون
تلك القسمة مشتملة على حكمة عالية ومصلحة راجحة او رضي بذلك لانه تصرف المالك في ملكه ولا اعتراض على المالك في ان يتصرف في ملكه او يصبر لانه
لانه صار مستغرقا في مشاهدة المبتلي فكان استغراقه في تجلي نور المبتلي ذاهلا عن التالم وهذا اعلى مقامات الصديقين فهذه الوجوه الثلثة
الذي يصدق عليها انه صبر ابتغاء لوجه الله تعالى ومعناه انه صبر لمجرد طلب رضوانه واعلم ان قوله ابتغاء وجه ربه فيه دقيقة وهي ان
العاشق اذا ضربه معشوقه فربما كان نظر العاشق يرضى بذلك الضرب لالتذاذه بالنظر الى وجه معشوقه فكذلك العبد يصبر على البلاء
والمحنة ويرضى به لاستغراقه في نور معرفة الحق سبحانه وهذه دقيقة لطيفة القيد السابع قوله واقاموا الصلاة واعلم ان الصلاة والزكوة وان
كانا داخلين في الجملة الاولى الا انه تعالى افردهما بالذكر تنبيها على كونهما اشرف من ساير العبادات وقد سبق في هذا الكتاب تفسير اقامة الصلاة
ولا يمنع دخول النوافل فيه ايضا والقيد الثامن قوله تعالى وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الحسن
المراد الزكوة المفروضة فان من لم يتهم بترك اداء الزكوة فالاولى اداؤها في السر وان صار متهما بترك اداء الزكوة فالاولى اداؤها في العلانية
وقيل السر ما يوديه بنفسه والعلانية ما يوديه الى الامام وقال اخرون بل المراد الزكوة الواجبة والصدقة التي يوتى بها على صفة التطوع
فالسر يرجع الى التطوع وقوله علانية يرجع الى الزكوة الواجبة **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة انه تعالى رغب في الانفاق من كل ما كان رزقا
وذلك يدل على انه لا رزق الا الحلال اذ لو كان الحرام رزقا لكان قد رغب تعالى في انفاق الحرام وانه لا يجوز القيد التاسع قوله ويدرؤن بالحسنة
السيئة وفيه وجهان الاول انهم اذا اتوا بمعصية دروها ودفعوها بالتوبة كما روي انه عليه السلم قال لمعاذ بن جبل اذا عملت سيئة
فاعمل بجنبها حسنة تمحها والثاني ان المراد انهم لا يقابلون الشر بالشر بل يقابلون الشر بالخير كما قال تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وعن
وعن ابن عمر ليس الواصل من وصل ثم وصل تلك مجازاة لكنه من قطع ثم وصل وعطف على من لم يصله وليس الحليم من ظلم ثم حلم حتى اذا هيجه قوم اهتاج

لكن الحليم

لكن الحليم من قدر ثم عفى وعن الحسن هم الذين اذا حرموا اعطوا واذا ظلموا عفوا ويروى ان شقيق بن ابراهيم البلخي دخل على عبد الله بن
المبارك متنكرا فقال له من اين انت فقال من بلخ فقال وهل تعرف شقيقا قال نعم قال فكيف طريقة اصحابه فقال اذا منعوا صبروا واذا
اعطوا شكروا فقال عبد الله طريقة كلابنا هكذا فقال فكيف ينبغي ان يكون الامر فقال الكاملون هم الذين اذا منعوا شكروا وان اعطوا اثروا
واعلم ان مجموع هذه القيود التسعة هي القيود المذكورة في الشرط اما القيود المذكورة في الجزاء فهي ثلاثة القيد الاول قوله اولئك لهم عقبى
الدار اي عاقبة الدار وهي الجنة لانها هي التي اراد الله ان يكون عاقبة الدنيا ومرجع اهلها قال الواحدي العقبى العاقبة يجوز ان يكون مصدرا
كالشورى والقربى والفتيا والرجعى وقد يجي مثل هذا ايضا على فعلى كالنجوى والدعوى وعلى فعلى كالذكرى والضيزى ويجوز ان يكون اسما
وهو ههنا مصدر مضاف الى الفاعل والمعنى اولئك لهم ان يعقب اعمالهم الدار التي هي الجنة القيد الثاني قوله جنات عدن يدخلونها وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** قال الزجاج جنات عدن بدل من عقبى والكلام في جنات عدن ذكرناه مستقصى عند قوله ومساكن طيبة في جنات
عدن وذكروا ههنا مذهب المفسرين ومذهب اهل اللغة **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير وابو عمرو يدخلونها بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله
والباقون بفتح الياء وضم الخاء على اسناد الدخول اليهم القيد الثالث ومن صلح من ابائهم وازواجهم وذرياتهم وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
قرا ابن ابي عبلة صلح بضم اللام قال صاحب الكشاف والفتح افصح **المسئلة الثانية** من رفع لاجل العطف على الواو في قوله يدخلونها ويجوز ان يكون
نصبا كما تقول دخلوا وزيدا اي مع زيد **المسئلة الثالثة** في قوله ومن صلح قولان الاول قال ابن عباس يريد
من صدق بما صدقوا به وان لم يعمل مثل اعمالهم وقال الزجاج بين تعالى ان الانساب لا تنفع اذا لم يحصل معها اعمال صالحة بل الاباء والازواج
والذريات لا يدخلون الجنة الا بالاعمال الصالحة قال الواحدي والصحيح ما قال ابن عباس لان الله تعالى جعل من ثواب المطيع سروره بحضور
اهله معه في الجنة وذلك مما يدل على انهم يدخلونها كرامة للمطيع الاتي بالاعمال الصالحة ولو دخلوها باعمالهم الصالحة لم يكن ذلك كرامة
للمطيع ولا فايدة في الوعد به اذ كل من كان مصلحا في عمله فهو يدخل الجنة واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان المقصود بشارة المطيع بكل
ما يزيده سرورا وبهجة فاذا بشر الله المكلف بانه اذا دخل الجنة فانه يحضره معه ازواجه واولاده فلا شك انه يعظم سرور المكلف بذلك ويقوى بهجته تعالى
وتعالى ان من اعظم موجبات سرورهم ان يجتمعوا فيتذاكروا احوالهم في الدنيا ثم يشكرون الله على الخلاص منها والفوز بالجنة ولذلك قال تعالى
في صفة اهل الجنة انهم يقولون يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين **المسئلة الرابعة** قوله تعالى وازواجهم ليس فيه ما
يدل على التمييز بين زوجة وزوجة ولعل الاولى من مات عنها او ماتت عنه وما روي عن سودة انه لما هم الرسول صلى الله عليه واله وسلم بطلاقها
قالت يا رسول الله احشرني في جملة نسائك كالدليل على ما ذكرناه القيد الرابع قوله تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما
صبرتم فنعم عقبى الدار وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس لهم خيمة من درة مجوفة طولها فرسخ وعرضها فرسخ لها الف باب مصاريعها
من ذهب يدخل عليهم من كل باب ملك يقولون لهم سلام عليكم بما صبرتم على امر الله قال ابو بكر الاصم من كل باب من ابواب البر كباب الصلاة
وباب الزكوة وباب الصبر ويقولون نعم ما اعقبكم الله بعد الدار الاولى واعلم ان دخول الملايكة ان حملناه على الوجه الاول فهو رتبة
عظيمة وذلك لانه تعالى اخبر عن اكرام المطيعين انهم يدخلون جنة الخلد ويجمع بهم اباءهم وازواجهم وذرياتهم على احسن الوجوه ثم ان الملايكة
مع جلالة قدرهم يدخلون عليهم لاجل التحية والاكرام ثم عند الدخول يكرمونهم بالتحية والسلم ويبشرونهم بقولهم فنعم عقبى الدار ولا
شك ان هذا غاية ما ذكره المتكلمون من ان الثواب منفعة خالصة دايمة مقرونة بالاجلال والتعظيم وعن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
انه كان ياتي قبور الشهداء راس كل حول فيقول السلم عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والخلفاء الاربعة هكذا يفعلون واما ان حملناه على
الوجه الثاني في تفسير الاية ان الملايكة طوايف منهم روحانيون ومنهم كروبيون فالعبد اذا راض نفسه بانواع الرياضات كالصبر والشكر
والمراقبة والمحاسبة ولكل واحدة من هذه المراتب جوهر قدسي وروح علوي يختص بتلك الصفة مزيد اختصاص فعند الموت اذا اشرقت
تلك الجواهر القدسية تجلت فيها من كل روح من الارواح السماوية ما يناسبها من الصفة المخصوصة فيفيض عليها من ملايكة الصبر كمالات مخصوصة
نفسانية لا تظهر الا في مقام الصبر ومن ملايكة الشكر كمالات روحانية لا تتجلى الا في مقام الشكر وهكذا القول في جميع المراتب والله اعلم
المسئلة الثانية تمسك بعضهم بهذه الاية على ان الملك افضل من البشر فقالوا انه سبحانه ختم مراتب سعادات البشر بدخول الملايكة عليهم
على سبيل التحية والاكرام والتعظيم والسلم ولو كانوا اقل من مرتبة البشر لما كان دخولهم عليهم لاجل السلم والتحية موجبا علو درجاتهم وشرف
مراتبهم الا ترى ان من عاد من سفره الى بيته فاذا قيل في معرض كمال رتبته انه زاره الامير والوزير والقاضي والمفتي وهذا يدل على ان
درجة ذلك المزور اقل وادنى من درجات الزائرين **المسئلة الثالثة** قال الزجاج ههنا محذوف تقديره والملايكة يدخلون عليهم من كل باب
يقولون سلام عليكم فاضمر القول ههنا لان في الكلام دليلا عليه فاما الباء في قوله بما صبرتم ففيه وجهان احدهما انه متعلق بالسلم والمعنى انه انما

حصلت هذه السلامة بواسطة صبركم على الطاعات وترك المحرمات والثاني انه متعلق بمحذوف والتقدير ان هذه الكرامات التي
ترونها وهذه الخيرات التي تشاهدونها انما حصلت بواسطة ذلك الصبر والله اعلم قوله تعالى والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه
ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار اعلم انه تعالى لما ذكر صفات السعداء وذكر ما
ترتب عليها من احوال الرتب العالية اتبعها بذكر احوال الاشقياء وذكر ما ترتب عليها من الاحوال المخزية المكربة فاتبع الوعد بالوعيد والثواب بالعقاب
ليكون البيان كاملا فقال الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وقد بينا ان عهد الله ما الزم عباده بواسطة الدلايل العقلية والسمعية لانها اوكد من كل
وكل يمين اذ اليمين انما تفيد التوكيد بواسطة الدلايل الدالة على انها توجب الوفاء بمقتضاها والمراد من نقض هذه العهود ان لا ينظر المرء في الادلة اصلا
ثم لا يمكن العمل بموجبها وبان ينظر فيها ويعلم صحتها ثم يعاند فلا يعمل بعلمه وبان ينظر في الشبهة فيعتقد خلاف الحق والمراد من قوله من بعد ميثاقه
اي من بعد ان وثق الله تلك الادلة واحكمها لانه لا شيء اقوى مما دل الله على وجوبه في انه ينفع فعله ويضر تركه فان قيل فاذا كان العهد لا يكون
الا مع الميثاق فما الفائدة في اشتراطه تعالى بقوله من بعد ميثاقه قلنا لا يمتنع ان يكون المراد الادلة المؤكدة لانه تعالى قد يؤكد الدليل بدليل
اخر سواء كانت تلك المؤكدات دلايل عقلية او سمعية ثم قال تعالى ويقطعون ما امر الله به ان يوصل وذلك في مقابلة قوله من قبل والذين يصلون
ما امر الله به ان يوصل فجعل من صفات هؤلاء القطع بالضد من ذلك الوصل والمراد به قطع كل ما اوجب الله وصله ويدخل فيه وصل الرسول بالموالاة والمعاونة
ووصل الارحام ووصل سائر من له حق ثم قال ويفسدون في الارض وذلك الفساد هو الدعاء الى غير دين الله وقد يكون بالظلم في النفوس والاموال
وتخريب البلاد ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الصفات قال اولئك لهم اللعنة واللعن من الله الابعاد من خير الدنيا والاخرة الى ضدها من عذاب ونقمة
ولهم سوء الدار لان المراد جهنم وليس فيها الا ما يسوء الصابر اليها قوله تعالى الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحيوة الدنيا
في الاخرة الا متاع واعلم انه تعالى لما حكم على من نقض عهد الله في قبول التوحيد والنبوة بانهم ملعونون في الدنيا ومعذبون في الاخرة فكانه
قيل لو كانوا اعداء لما فتح الله عليهم ابواب النعم واللذات في الدنيا فاجاب عنه بهذه الاية وهو انه تعالى يبسط الرزق على البعض ويضيق على البعض ولا
تعلق لذلك بالكفر والايمان فاجاب عنه فقد يوجد الكافر موسعا عليه دون المؤمن ويوجد المؤمن مضيقا عليه دون الكافر فالدنيا دار امتحان قال
الواحدي معنى القدر في اللغة قطع الشيء على مساواة غيره من غير زيادة ولا نقصان قال المفسرون معنى يقدر ههنا يضيق ونظيره قوله
تعالى ومن قدر عليه رزقه اي ضيق ومعناه انه يعطيه بقدر كفايته لا يفضل عليه شيء قوله وفرحوا بالحيوة الدنيا فهو راجع الى من بسط له الرزق
وبين تعالى ان ذلك لا يوجب الفرح لان الحيوة العاجلة بالنسبة الى الاخرة كالحقير القليل الى ما لا نهاية له قوله تعالى ويقول الذين كفروا لولا
انزل عليه اية من ربه قل ان الله يضل من يشاء ويهدي اليه من اناب اعلم ان الكافر قالوا يا محمد ان كنت رسولا فاتنا بمعجزات
قاهرة مثل معجزات موسى وعيسى عليهما السلام واجاب عن هذا السوال بقوله ان قل ان الله يضل من يشاء ويهدي اليه من اناب وبيان هذا الجواب
من وجوه الاول كانه تعالى يقول ان الله تعالى انزل اليه ايات ظاهرة ومعجزات قاهرة ولكن الاضلال والهداية من الله فاضلكم عن
تلك الايات القاهرة الباهرة وهدى الى ما اخرين اليها حتى عرفوا بها نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم في دعوى النبوة وان كان كذلك فلا
فايدة في تكثير الايات والمعجزات وثانيها انه كلام يجري مجرى التعجب من قولهم وذلك لان الايات الباهرة المتكاثرة التي ظهرت على محمد رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم كانت اكثر من ان تكون مشتبهة على العاقل فلما طلبوا بعدها ايات اخرى كان موضعا للتعجب والانكار فكانه قيل لهم ما اعظم عنادكم
ان الله يضل من يشاء من كان على صفتكم من التصميم وشدة الشكيمة فلا سبيل الى هدايتكم وان انزلت كل اية ويهدي من كان على خلاف صفتكم وثالثها
انهم لما طلبوا ساير الايات والمعجزات فكانه قيل لهم لا فايدة في ظهور الايات والمعجزات فان الاضلال والهداية الى الله فلو حصلت الايات الكثيرة فلم
تحصل الهداية فلم تطلب الهداية ورابعها قال ابو علي الجبائي والمعنى ان الله يضل من يشاء عن رحمته وثوابه عقوبة له على كفره فلستم ممن يجيبه الله تعالى الى
ما يسال لاستحقاقكم العقاب والاضلال عن الثواب ويهدي اليه من اناب الى الجنة ومن تاب وامن قال وهذا يبين ان الهدى هو الثواب من
انه علقه بمن تاب اي باب والهدى الذي يفعله بالمؤمن هو الثواب لانه يستحقه على ايمانه ودل بذلك على انه تعالى انما يضل عن الثواب بالعقاب
لا عن الدين بالكفر على من ذهب اليه من خالفنا هذا تمام كلام ابي علي الجبائي وقوله اناب اي اقبل الى الحق وحقيقته دخل في نوبة الخير
قوله تعالى الذين امنوا وتطمين قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب الذين امنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن ماب واعلم
ان قوله الذين امنوا بدل من قوله من اناب قال ابن عباس يريد اذا سمعوا القران خشعت قلوبهم واطمانت فان قيل اليس انه تعالى قال في سورة الانفال
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم والوجل ضد الاطمينان فكيف وصفهم ههنا بالاطمينان والجواب من وجوه الاول انهم اذا ذكروا العقوبات
ولم يؤمنوا من ان يقدموا على المعاصي فهناك يحصل الوجل واذا ذكروا بعظيم وعده بالثواب والرحمة سكنت قلوبهم الى ذلك واحد الامرين لا ينافي الاخر
لان الوجل هو تذكر العقاب والطمانينة تذكر الثواب ويوجد الوجل في حال فكرهم في المعاصي ويوجد الطمانينة عند اشتغالهم بالطاعات الثاني ان المراد

عليهم بكون القران معجزا يوجب حصول الطمانينة لهم في كون محمد صلى الله عليه واله وسلم نبيا من عند الله اما شكهم في انهم هل اتوا بالطاعات على سبيل التمام
والكمال يوجب حصول الوجل في قلوبهم والثالث انه حصلت في قلوبهم الطمانينة في ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده وان محمدا صادق في
كل ما اخبر عنهم الا انهم حصل الخوف والوجل في قلوبهم انهم هل اتوا بالطاعة الموجبة للثواب ام لا وهل احترزوا عن المعصية الموجبة للعقاب ام لا وفي
ان في قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب ابحاثا غامضة دقيقة وهي من وجوه الاول ان الموجودات على ثلاثة اقسام مؤثر لا يتاثر ومتاثر لا
يؤثر وموجود يؤثر في شيء ويتاثر عن شيء فالمؤثر الذي لا يتاثر هو الله تعالى والمتاثر الذي لا يؤثر هو الجسم فانه ذات قابلة للصفات المختلفة والاثار
المتباينة وليس له خاصية الا القبول فقط واما الموجود الذي يؤثر تارة ويتاثر اخرى فهو الموجودات الروحانية وذلك لانها اذا توجهت الى الحضرة
الالهية صارت قابلة للاثار الفايضة عن مشية الله تعالى وقدرته وتكوينه وايجاده واذا توجهت الى عالم الاجسام اشتاقت الى التصرف فيها لان عالم
الارواح مدبر لعالم الاجسام اذا عرفت هذا فالقلب كلما توجه الى مطالعة عالم الاجساد حصل فيه الاضطراب والقلق والميل الشديد الى الاستيلا عليها
والتصرف فيها اما اذا توجه القلب الى مطالعة الحضرة الالهية وحصل فيها الانوار الصمدية والاضواء الالهية فهناك يبقى القلب ساكنا فلهذا السبب قال
الا بذكر الله تطمئن القلوب الثاني ان القلب اذا وصل الى شيء فانه يطلب الانتقال منه الى حالة اخرى اشرف منها لانه لا سعادة في عالم الجسم الا وفوقها
مرتبة اخرى في اللذة والغبطة اما اذا انتهى القلب الى الاستسعاد بالمعارف الالهية والاضواء الصمدية الرشيدة بقي هناك واستقر ولم يقدر على الانتقال البتة
لانه ليس هناك درجة اخرى في السعادة اعلى منه واكمل فلهذا المعنى قال الا بذكر الله تطمئن القلوب والوجه الثالث في تفسير هذه الاية ان الاكسير اذا وقعت
منه ذرة على الجسم النحاسي انقلب ذهبا باقيا على كر الدهور صابرا على الذوبان الحاصل بالنار فاكسير نور جلال الله اذا وقع في القلب اولى ان يقلبه
جوهرا صافيا باقيا نورانيا لا يقبل التغير والتبدل فلهذا قال الا بذكر الله تطمئن القلوب ثم قال تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن ماب وفيه مسايل
المسئلة الاولى في تفسير كلمة طوبى ثلاثة اقوال الاول انها اسم شجرة في الجنة روي عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وفي دار كل مؤمن قال الطبرسي في تفسيره
عن جماعة انها شجرة اصلها في دار النبي صلى الله عليه واله وسلم وفي
دار كل مؤمن منها غصن والقول الثاني وهو قول اهل اللغة طوبى مصدر من طاب كبشرى وزلفى ومعنى طوبى لك اصبت طيبا ثم اختلفوا على
تسلية وقرة عين لهم عن ابن عباس وقيل نعم ما لهم عن عكرمة وقيل غبطة لهم عن الضحاك وقيل حسنى لهم عن قتادة وقيل خير لهم وكرامة عن الاصم
وقيل العيش الطيب لهم عن الزجاج واعلم ان المعاني متقاربة والتفاوت يقرب من ان يكون في اللفظ والحاصل انه مبالغة في نيل الطيبات ويدخل فيه جميع
اللذات وتفسيره ان اطيب الاشياء في كل الامور حاصل لهم والقول الثالث ان هذه اللفظة غريبة ثم اختلفوا فقال بعضهم طوبى اسم الجنة بالحبشية
وقيل اسم الجنة بالهندية وقيل البستان بالهندية وهذا القول ضعيف لانه ليس في القران الا العربي لا سيما واشتقاق هذه اللفظة من
اللغة العربية ظاهر المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف الذين امنوا مبتدا وطوبى لهم خبره ومعنى طوبى لك اصبت طيبا ومحلها النصب او الرفع كقوله
طيب لك وسلام عليك والقراءة في قوله وحسن ماب بالرفع والنصب تدل على محليهما وقرئ مكوزة الاعرابي طيبى لهم والله اعلم فالمراد حسن
المرجع والمقر وكل ذلك وعد من الله باعظم النعيم ترغيبا في طاعته وتحذيرا عن معصيته قوله تعالى كذلك ارسلناك في امة قد خلت من
قبلها امم لتتلوا عليهم الذي اوحينا اليك وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا اله الا هو عليه توكلت واليه متاب اعلم ان الكاف في
قوله كذلك ارسلناك للتشبيه قيل وجه التشبيه ارسلناك كما ارسلنا الانبياء قبلك واعطيناهم كتبا كذلك اعطيناك هذا الكتاب وانت تتلوه عليهم
فلما ذا انكروا كتابك وقال صاحب الكشاف كذلك ارسلناك اي مثل ذلك الارسال يعني ارسلناك ارسالا له شان وفضل على ساير الارسالات ثم فسر
كيف ارسله فقال في امة قد خلت من قبلها امم وانت خاتم الانبياء واما قوله لتتلوا عليهم الذي اوحينا وهم يكفرون بالرحمن واي حال
هؤلاء انهم يكفرون بالرحمن فبلغ الرحمة الذي وسعت رحمته كل شيء وما بهم من نعمة فمنه وكفروا بنعمته في ارسال مثلك اليهم وانزال هذا القران
المعجز عليهم قل هو ربي الواحد المتعالي عن الشركاء لا اله الا هو عليه توكلت وهو نصري واليه المتاب فيثيبني على مصابرتكم ومجاهدتكم قيل نزل قوله
وهم يكفرون بالرحمن في عبد الله بن امية وكان يقول اما الله فنعرفه واما الرحمن فلا نعرفه الا صاحب اليمامة يعنون مسيلمة الكذاب فقال تعالى
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وكقوله تعالى واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن وقيل انه عليه السلام لما صالح قريشا
زمن الحديبية كتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله فقال المشركون لين كنت رسول الله ثم قاتلناك فقد ظلمناك ولكن اكتب هذا ما صالح محمد بن عبد الله
كذلك ولما كتب الكاتب بسم الله الرحمن الرحيم قالوا اما الرحمن فلا نعرفه وكانوا يكتبون باسمك اللهم فقال عليه السلام اكتبوا كما يريدون واعلم ان قوله
يكفرون بالرحمن اذا حملناه على هاتين الروايتين كان معناه انهم كفروا باطلاق هذا الاسم على الله تعالى لا انهم كفروا بالله تعالى وقال اخرون
بل كفروا بالله اما جحدا له واما لاثباتهم الشركاء معه قال القاضي وهذا القول اليق بالظاهر لان قوله وهم يكفرون بالرحمن يقتضي انهم كفروا
بالله وهو المفهوم من الرحمن وليس المفهوم منه الاسم كما لو قال قايل كفروا بالحمد وكذبوه لكان المفهوم هو دون اسمه والله اعلم قوله تعالى ولو

ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى بل لله الامر جميعا افلم ييأس الذين امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة او تحل قريبا من دارهم حتى ياتي وعد الله ان الله لا يخلف الميعاد اعلم انه

روى ان اهل مكة قعدوا في فناء الكعبة فاتاهم الرسول صلى الله عليه واله وسلم وعرض الاسلام عليهم فقال عبد الله بن امية المخزومي سير لنا

جبال مكة حتى ينفسح علينا المكان علينا واجعل لنا انهارا نزرع فيها او احي لنا بعض اموتنا لنسألهم احق ما تقول ام باطل فقد كان عيسى

يحيي الموتى او سخر لنا الريح حتى نركبها ونسير الى البلاد فقد كانت الريح مسخرة لسليمان فلست باهون على ربك من سليمان فنزل قوله تعالى

ولو ان قرانا سيرت به الجبال عن اماكنها او قطعت به الارض اي شققت فجعلت انهارا وعيونا او كلم به الموتى لكان هو هذا القران الذي

انزلناه عليك وحذف جواب لو لكونه معلوما وقال الزجاج المحذوف هو انه لو ان قرانا سيرت به الجبال وكذا الما امنوا به كقوله ولو اننا

نزلنا اليهم الملائكة ثم قال تعالى بل لله الامر جميعا يعني ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وليس لاحد ان يتحكم عليه في فعله وحكمه ثم قال تعالى

افلم ييأس الذين امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في قوله افلم ييأس قولان احدهما افلم

وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان الياس بمعنى العلم في لغة النخع وهذا قول اكثر المفسرين مثل مجاهد والحسن وقتادة واحتجوا عليه بقول سحيم

ألم ييأس الاقوام اني انا ابنه ... وان كنت عن ارض العشيرة نائيا ... وانشد ابو عبيدة ... اقول لهم بالشعب اذ ييسرونني ... الم تيأسوا اني ابن فارس زهدم

اي الم تعلموا وقال الكسائي ما وجدت العرب تقول يئست بمعنى علمت والوجه الثاني ما روي ان عليا عليه السلام وابن عباس رضي الله عنه كانا يقرءان

افلم يتبين الذين امنوا فقيل لابن عباس افلم ييأس قال اظن الكاتب كتبها وهو ناعس ويريد انه كان في الخط يتبين فزاد الكاتب سنة واحدة فصار يئس

فقرئ يئس وهذا القول بعيد جدا لانه يقتضي كون القران محلا للتحريف وذلك يخرجه عن كونه حجة قال صاحب الكشاف وهذا القول والله الا

فرية بلا مرية والقول الثالث قول الزجاج المعنى افلم ييأس الذين امنوا من ايمان هؤلاء لان الله لو شاء لهدى الناس جميعا ونزيده ان العلم بان الشيء

لا يكون يوجب الياس من كونه والملازمة توجب حسن المجاز فلهذا السبب حسن اطلاق لفظ الياس لارادة العلم والله اعلم **المسئلة الثانية** احتج

اصحابنا بقوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فالمعنى انه تعالى ما هداهم الناس جميعا والمعتزلة تارة

يحملون هذه المشيئة على مشيئة الالجاء وتارة يحملون الهداية على الهداية الى طريق الجنة ومنهم من يجري الكلام على ظاهره ويقول انه تعالى ما شاء هداية

الاطفال والمجانين والكلام في هذه المسئلة قد سبق مرارا اما قوله تعالى ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة ففيه مسئلتان **المسئلة**

الاولى قوله الذين كفروا فيه قولان الاول اراد به جميع الكفار لان الوقائع الشديدة التي وقعت لبعض الكفار من القتل والسبي اوجب حصول الغم

في قلب الكل الثاني اراد بعض الكفار وهم جماعة معينون والالف واللام في لفظ الكفار للمعهود السابق وهو ذلك الجمع المعين **المسئلة الثانية** في الاية

وجهان الاول ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا من كفرهم وسوء اعمالهم قارعة داهية تقرعهم بما يحل بهم من الله في كل وقت من صنوف

البلايا والمصائب في نفوسهم واولادهم واموالهم او تحل القارعة قريبا منهم فيفزعون ويضطربون ويتطاير اليهم شررها وتتعدى اليهم شرورها

حتى ياتي وعد الله وهو موتهم او القيامة والوجه الثاني ولا يزال كفار مكة تصيبهم بما صنعوا برسول الله من العداوة والتكذيب قارعة لان رسول

الله عليه الصلاة والسلام كان لا يزال يبعث السرايا فيغير حول مكة ويختطف منهم ويصيب من مواشيهم او تحل انت يا محمد قريبا من دارهم بجيشك كما

حل بالحديبية حتى ياتي وعد الله وهو فتح مكة وكان الله تعالى قد وعده ذلك ثم قال ان الله لا يخلف الميعاد والغرض منه تقوية قلب الرسول وازالة

الحزن عنه قال القاضي وهذا يدل على بطلان قول من يجوز الخلف على الله في ميعاده وهذه الاية وان كانت واردة في حق الكفار الا

ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيقتضي تناول كل وعيد ورد في حق الفساق وجوابنا ان الخلف غير وتخصيص العموم غير ونحن لا نقول

بالخلف ولكنا نخصص عمومات الوعيد بالايات الدالة على العفو والله العفو سبحانه اعلم قوله تعالى ولقد استهزئ برسل من قبلك فامليت للذين

كفروا ثم اخذتهم فكيف كان عقاب افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت لا كمن لم يكن وجعلوا لله شركاء قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم

ام بظاهر من القول بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل ومن يضلل الله فما له من هاد لهم عذاب في الحياة الدنيا ولعذاب

الاخرة اشق وما لهم من الله من واق واعلم ان القوم انما طلبوا سائر المعجزات من الرسول صلى الله عليه واله وسلم على سبيل الاستهزاء والسخرية وكان

ذلك يشق عليه ويتاذى من تلك الكلمات فالله تعالى انزل هذه الايات تسلية له وتصبيرا له على سفاهة قومه فقال ان القوم سائر الانبياء

بهم كما ان قومك يستهزءون بك فامليت للذين كفروا اي اطلت لهم المدة بتاخير العقوبة ثم اخذتهم فكيف كان عقابي لهم فاعلم اني ساستمر هؤلاء

استمرارا ذلك المتقدمين والاملاء الامهال وان يترك ملاوة من الزمان في خفض وامن كالبهيمة يملى لها في المرعى وهذا وعيد لهم وجواب عن

اقتراحهم الايات على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على سبيل الاستهزاء ثم انه تعالى اورد على المشركين ما يجري مجرى الحجاج وما يكون توبيخا لهم

وتعجيبا للعقول من عقولهم فقال افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت والمعنى انه قادر على كل الممكنات عالم بجميع المعلومات من الجزئيات والكليات واذا

كان كذلك

كان كذلك كان عالما بجميع احوال النفوس وقادرا على تحصيل مطالبها من تحصيل المنافع ودفع المضار ومن ايصال الثواب اليها على

كل الطاعات وايصال العقاب اليها على كل المعاصي وهذا هو المراد من قوله تعالى قائم على كل نفس بما كسبت وما ذكره الا الحق سبحانه ونظيره

قوله تعالى قائما بالقسط واعلم انه لا بد لهذا الكلام من جواب واختلفوا فيه على وجوه الاول التقدير افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت

كمن ليس بهذه الصفة وهي الاصنام التي لا تضر ولا تنفع وهذا الجواب مضمر في قوله وجعلوا لله شركاء والتقدير افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت

كشركائهم التي لا تضر ولا تنفع ونظيره قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وما جاء جوابه الا انه مضمر في قوله

فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله فكذا ههنا قال صاحب الكشاف يجوز ان تقدر ما يقع خبرا للمبتدا ويعطف عليه قوله وجعلوا والتقدير افمن هو

بهذه الصفة لم يوحدوه وجعلوا له شركاء والوجه الثاني وهو الذي ذكره السيد صاحب حل العقد فقال يجعل الواو في قوله وجعلوا واو الحال

ونضمر للمبتدا خبرا فيكون المبتدا معه جملة مقررة للانكار ما يقاربها من الحال والتقدير افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت موجود والحال جعلوا

له شركاء ثم اقيم الظاهر وهو قوله لله مقام المضمر تقريرا للالهية وتصريحا بها وهذا كما تقول اجواد يعطي الناس ويغنيهم موجود ويحرم مثلي واعلم

انه تعالى لما قرر هذه الحجة زاد في الحجاج فقال قل سموهم وانما يقال ذلك في الامر المستحقر الذي بلغ في الحقارة الى ان لا يذكر ولا يوضع له اسم

فعند ذلك يقال سمه ان شئت يعني انه اخس من ان يسمى ويذكر ولكنك ان شئت ان تضع له اسما فافعل فكانه تعالى قال قل سموهم بالالهة على

سبيل التهديد والمعنى سواء سميتموهم بهذا الاسم او لم تسموهم بها فانهم في الحقارة بحيث لا يستحق ان يلتفت العاقل اليها ثم زاد في الحجاج

فقال ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام نظاهرة والمراد بقيد دون على ان تخبروه بعلمه وتعلمونه وهو لا يعلم وانما خص الارض بنفي

الشريك عنها وان لم يكن له شريك البتة لانهم ادعوا له شركاء في الارض لا في غيرها ام بظاهر من القول يعني تموهون باظهار قول لا

لا حقيقة وهو كقوله تعالى يقولون ذلك بافواههم ثم انه تعالى بين بعد هذا الحجاج سوء طريقتهم فقال على وجه التحقير لما هم عليه بل زين

للذين كفروا مكرهم قال الواحدي معنى بل ههنا كانه يقول دع ذكر الدليل فانه لا فائدة فيه لانه زين لهم مكرهم فلا ينتفعون بذكر

هذه الدلائل قال القاضي لا شبهة انه تعالى انما ذكر ذلك لاجل ان يذمهم به واذا كان كذلك امتنع ان يكون ذلك المزين هو الله بل لا

بد وان يكون اما شياطين الجن او شياطين الانس واعلم ان هذا التاويل ضعيف لوجوه الاول انه ان كان المزين احد شياطين الجن والانس

فالمزين في قلب ذلك الشيطان ان كان شيطانا اخر لزم التسلسل وان كان هو الله فقد زال السؤال الثاني ان افعال القلوب لا تقدر عليها

الا الله تعالى والثالث انا قد دللنا على ان ترجيح الداعي لا يحصل الا من الله وعند حصوله يجب الفعل والله اعلم اما قوله وصدوا عن السبيل فاعلم

انه قرا عاصم وحمزة والكسائي وصدوا بضم الصاد وفي حم المؤمن وصد عن السبيل بالضم على ما لم يسم فاعله بمعنى ان الكفار صدهم غيرهم وعند اهل السنة

ان الله صدهم وعند المعتزلة فيه وجهان قيل الشيطان وقيل انفسهم وبعضهم بعضا كما يقال فلان معجب وان لم يكن ثم غيره وقوله فاعلم والباقون بفتح

الصاد وصدوا في السورتين يعني ان الكفار صدوا عن سبيل الله اي اعرضوا عنه وقيل صرفوا غيرهم وهو لازم ومتعد وحجة القراءة الاولى

مشاكلتها لما قبلها من بناء الفعل للمفعول وحجة القراءة الثانية قوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم قال ومن يضلل الله فما له من هاد

واعلم ان اصحابنا تمسكوا بهذه الاية من وجوه اولها قوله تعالى بل زين للذين كفروا مكرهم وقد بينا بالدليل ان ذلك المزين هو الله

وثانيها قوله وصدوا عن السبيل بضم الصاد وقد بينا ان ذلك الصاد هو الله تعالى وثالثها قوله ومن يضلل الله فما له من هاد وهو صريح في المقصود

وتصريح بان ذلك المزين وذلك الصاد ليس الا هو الله ورابعها قوله تعالى لهم عذاب في الحياة الدنيا ولعذاب الاخرة اشق اخبر عنهم بانهم سيقعون

في عذاب الاخرة واخبار الله ممتنع التغيير واذا امتنع وقوع التغيير في هذا الخبر امتنع صدور الايمان منه وكل هذه الوجوه قد لخصناه في هذا

الكتاب مرارا قال القاضي ومن يضلل الله اي عن ثواب الجنة لكفره فما له من هاد سببا لذكرنا ان الثواب لا ينال الا بالطاعة خاصة فمن نزاع عنها لم يجد

السبيلا وقيل المراد بذلك ومن حكم انه ضال وسماه ضالا وقيل المراد ومن يضلل عن الايمان بان يجده كذلك ثم قال والوجه الاول اقوى

واعلم ان الوجه الاول ضعيف جدا لان الكلام انما وقع في شرح ايمانهم وكفرهم في الدنيا ولم يجر ذكر ثوابهم في الجنة البتة فصرف الكلام عن المذكور

الى غير المذكور بعيد وايضا فهب انا نساعد على ان الامر كما ذكره الا انه تعالى لما اخبر عنهم انهم لا يدخلون الجنة فقد حصل المقصود لان خلاف

معلوم الله وخبره محال ممتنع الوقوع واعلم انه تعالى لما اخبر عنهم بتلك الامور المذكورة بين انه جمع لهم بين عذاب الدنيا وبين عذاب الاخرة

الذي هو اشق ولانهم لا دافع لهم عنه لا في الدنيا ولا في الاخرة اما عذاب الدنيا فالقتل واللعن والذم والاهانة وهل يدخل المصائب والامراض

في ذلك ام لا اختلفوا فقال بعضهم انها لا تكون عقابا لان كل واحد نزلت به مصيبة فانه مامور بالصبر عليها ولو كان عقابا لم يجب ذلك فالمراد

على هذا القول من الاية القتل والسلب واغتنام الاموال واللعن وانما قال ولعذاب الاخرة اشق لانه ازيد ان شئت بسبب القوة والشدة وان شئت

بسبب كثرة الانواع وان شئت بسبب انه لا يختلط بها شيء من موجبات الراحة وان شئت بسبب الدوام وعدم الانقطاع ثم بين بقوله وما لهم من الله

من واق ان احدهم لا يعصمهم مما ينزل بهم من عذاب الله تعالى قال الواحدي اكثر القراء وقفوا على من غير اثبات الياء في قوله ومن يضلل الله
فما له من هاد وكذلك في قوله وال الوقف في الرفع والجر بحذف الياء في الوصل فيصلا في الوقف الحركة التي وقوله واق وهو الوجه
وهو الوجه لانك تقول في الوصل هذا هاد ووال وواق فتحذف الياء لسكونها والتقائها مع التنوين فاذا وقفت انحذف التنوين في الوقف
الرفع والجر انحذفت الياء في الوصل فصادف الوقف الحركة التي هي كسرة في عين فاعل فحذفتها كما تحذف سائر الحركات التي تقف عليها فيصير هاد ووال
وواق وكان ابن كثير يقف بالياء هادي ووالي وواقي ووجهه ما حكى سيبويه ان بعض من يوثق بعربيته من العرب يقول هذا داعي فيقفون بالياء
قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار اكلها دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقوا وعقبى الكافرين النار فيه
مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر عقاب الكافرين في الدنيا وفي الاخرة اتبعه بذكر ثواب المتقين وفي قوله مثل الجنة التي
اقوال الاول قال سيبويه مثل الجنة مبتدأ وخبره محذوف والتقدير وفيما نقص عليكم مثل الجنة والثاني قال الزجاج مثل الجنة جنة من صفتها
كذا وكذا والثالث مثل الجنة مبتدأ وخبره تجري من تحتها الانهار كما تقول صفة زيد اسمر الرابع هو قوله اكلها دائم لانه الخارج عن العادة كانه
قال مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار كما تعلمون من حال جنانكم هذه ان اكلها دائم المسئلة الثانية اعلم ان الله تعالى
وصف الجنة بصفات ثلثة اولها تجري من تحتها الانهار وثانيها ان اكلها دائم والمعنى ان جنان الدنيا لا يدوم ورقها وثمرها ومنافعها اما
جنان الاخرة فثمارها دائمة غير منقطعة وثالثها ان ظلها دائم ايضا والمراد انه ليس هناك حر ولا برد ولا شمس ولا ظلمة ونظيره قوله لا
يرون فيها شمسا ولا زمهريرا ثم انه تعالى لما وصف الجنة بهذه الصفات الثلث بين ان ذلك عقبى الذين اتقوا يعني عاقبة اهل التقوى
هي الجنة وعاقبة الكافرين النار وحاصل الكلام من هذه الاية ان ثواب المتقين منافع خالصة عن الشوب موصوفة بصفة الدوام واعلم
ان قوله تعالى اكلها دائم فيه مسائل ثلث المسئلة الاولى انه يدل على ان الجنة لا تفنى كما يحكى عن جهم واتباعه المسئلة الثانية انه يدل
على ان حركات اهل الجنة لا تنتهي الى سكون دائم كما يقوله ابو الهذيل المسئلة الثالثة قال القاضي هذه الاية تدل على ان الجنة لم تخلق بعد لانها
لو كانت مخلوقة لوجب ان يفنى وان ينقطع اكلها لقوله كل شيء هالك الا وجهه لكن لا ينقطع اكلها لقوله تعالى اكلها دائم فوجب ان لا يكون الجنة مخلوقة
ثم قال ولا ننكر ان يحصل الان في السموات جنان كثيرة يتمتع بها الملائكة ومن يعاد حيا من الانبياء والشهداء وغيرهم على ما روي في ذلك الا انا
نقول ان جنة الخلد خاصة انما تخلق بعد الاعادة والجواب ان دليلهم مركب من ايتين احديهما قوله كل شيء هالك الا وجهه والاخرى قوله
اكلها دائم فاذا ادخلنا التخصيص في احد هذين العمومين سقط دليلهم فنخص احد هذين العمومين بالدلائل الدالة على ان الجنة مخلوقة
وهو قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للمتقين قوله تعالى والذين اتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك ومن الاحزاب
من ينكر بعضه قل انما امرت ان اعبد الله ولا اشرك به اليه ادعوا واليه مآب في المراد بالكتاب قولان الاول انه القرآن والمراد ان
اهل القرآن يفرحون بما انزل على محمد من انواع التوحيد والعدل والنبوة والبعث والاحكام والقصص ومن الاحزاب الجماعات من اليهود و
النصارى وسائر الكفار من ينكر بعضه وهو قول الحسن وقتادة فان قيل الاحزاب ينكرون كل ما في القرآن قلنا الاحزاب لا ينكرون كل ما
في القرآن لانه ورد فيه اثبات علمه وقدرته وحكمته واقاصيص الانبياء والاحزاب ما كانوا ينكرون كل هذه الاشياء والقول الثاني ان المراد
بالكتاب التورية والانجيل على هذا التقدير ففي الاية قولان قال ابن عباس الذين اتيناهم الكتاب هم الذين امنوا بالرسول من اهل الكتاب
كعبد الله بن سلام وكعب واصحابهما ومن اسلم من النصارى وهم ثمانون رجلا اربعون بنجران وثلثون بارض الحبشة وفرحوا بالقرآن لانهم
امنوا به وصدقوه والاحزاب بقية اهل الكتاب وسائر المشركين قال القاضي وهذا الوجه اولى من الاول لان الاشبه فيمن اوتي القرآن انهم يفرحون
بالقرآن اما اذا حملناه على هذا الوجه ظهرت الفائدة ويمكن ان يقال لا يبعد ان يقال ان الذين اوتوا القرآن يزداد فرحهم به لما رأوا فيه
من العلوم الكثيرة والفوائد العظيمة فلهذا السبب حكى الله تعالى فرحهم به والثاني الذين اتيناهم الكتاب اليهود اعطوا التورية والنصارى اعطوا
الانجيل يفرحون بما انزل في القرآن لانه مصدق لما معهم ومن الاحزاب من سائر الكفار من ينكر بعضه وهو قول مجاهد قال القاضي وهذا لا يصح
لقوله يفرحون بما انزل اليك يعم جميع ما انزل الله اليه ومعلوم انهم لا يفرحون بكل ما انزل الله ويمكن ان
يجاب فيقال ان قوله بما انزل اليك لا يفيد العموم بدليل جواز ادخال لفظتي الكل والبعض عليه ولو كانت كلمة ما للعموم لكان ادخال لفظ الكل عليه تكرارا
وادخال لفظ البعض عليه نقضا ثم انه تعالى لما بين هذا جمع كل ما يحتاج المرء اليه في معرفة المبدأ والمعاد في الفاظ قليلة فقال انما امرت ان اعبد الله ولا اشرك
به اليه ادعوا واليه مآب وهذا الكلام جامع لكل ما ورد التكليف به وفيه فوائد اولها ان كلمة انما للحصر ومعناه اني ما امرت الا بعبادة الله وذلك
يدل على انه لا تكليف ولا امر ولا نهي الا بذلك وثانيها ان العبادة غاية التعظيم وذلك يدل على ان المرء مكلف بالنظر والاستدلال بذلك وثالثها ان
الله لا يمكن الا بعد تحصيل معرفته ولا سبيل الى معرفته الا بالدليل فهذا يدل على ان المرء مكلف بالنظر والاستدلال في معرفة ذات الصانع وفي صفاته

وما يجب ويجوز ويستحيل عليه ورابعها ان عبادة الله تعالى واجب وهو يبطل قول نفاة التكليف ويبطل القول بالجبر المحض وخامسها
قوله ولا اشرك به وهذا يدل على نفي الشركاء والانداد والاضداد بالكلية ويدخل فيه ابطال قول من اثبت معبودا سوى الله تعالى سواء قال
ان ذلك المعبود هو الشمس او القمر او الكواكب او الاصنام او الاوثان او الارواح العلوية او يزدان واهرمن على ما يقوله المجوس او النور و
الظلمة على ما يقوله الثنوية وسادسها قوله اليه ادعوا واليه مآب والمراد انه كما وجب عليه الاتيان بهذه العبادة فكذلك يجب عليه الدعوة الى عبودية
الله تعالى وهو اشارة الى النبوة وسابعها قوله واليه مآب وهو اشارة الى الحشر والنشر والبعث والقيامة فاذا تأمل الانسان في هذه الالفاظ القليلة
ووقف على ما بيناه عرف انها محتوية على جميع المطالب المعتبرة في الدين قوله تعالى وكذلك انزلناه حكما عربيا ولئن اتبعت اهواءهم بعد ما جاءك من
العلم ما لك من الله من ولي ولا واق فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى شبه انزاله حكما عربيا بما انزل الى من تقدم من الانبياء اي
كما انزلنا الكتاب على الانبياء بلسانهم كذلك انزلنا اليك القرآن والكناية في قوله انزلناه يعود الى ما في قوله يفرحون بما انزل اليك يعني القرآن
المسئلة الثانية قوله انزلناه حكما عربيا فيه وجوه الاول حكمة عربية مترجمة بلسان العرب الثاني ان القرآن مشتمل على اقسام التكاليف فالحكم لا
يمكن الا بالقرآن فلما كان القرآن سببا للحكم جعل نفس الحكم على سبيل المبالغة الثالث انه تعالى حكم على جميع المكلفين بقبول القرآن والعمل به فلما
حكم على وجوب قبوله جعله حكما واعلم ان قوله حكما عربيا نصب على الحال والمعنى انزلناه حال كونه حكما عربيا المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الاية
دالة على حدوث القرآن من وجوه الاول انه تعالى وصفه بكونه منزلا وذلك لا يليق الا بالمحدث الثاني انه وصفه بكونه عربيا والعربي هو الذي
حصل بوضع العرب واصطلاحهم وما كان كذلك كان محدثا الثالث الاية دالة على انه انما كان حكما عربيا لان الله تعالى جعله كذلك وصفه
بالصفة وكل ما كان كذلك فهو محدث والجواب هو ان كل هذه الوجوه دالة على ان المركب من الحروف والاصوات محدث ولا نزاع فيه والله اعلم
المسئلة الرابعة روي ان المشركين كانوا يدعونه الى ملة ابائه فتوعده الله تعالى على متابعتهم في تلك المذاهب وشيء ان يصلي الى قبلتهم بعد
تحوله عنها قال ابن عباس الخطاب مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمراد امته وقيل بل الغرض منه حث الرسول على القيام بحق الرسالة وتحذير من خلافها
ويتضمن ذلك تحذير جميع المكلفين لان من هو ارفع منزلة اذا حذر هذا التحذير فهم بذلك احق واولى والله اعلم قوله تعالى ولقد ارسلنا رسلا
من قبلك وجعلنا لهم ازواجا وذرية وما كان لرسول ان ياتي باية الا باذن الله لكل اجل كتاب يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب اعلم ان القوم كانوا يذكرون انواعا من الشبهات في ابطال نبوته فالشبهة الاولى قولهم ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في
الاسواق وهذه الشبهة انما ذكرها الله تعالى في سورة اخرى والشبهة الثانية قولهم الرسول الذي ارسله الله الى الخلق لا بد وان يكون
من جنس الملائكة كما حكى الله عنهم في قوله لو ما تاتينا بالملائكة وقوله لولا انزل عليه ملك فاجاب الله تعالى عنه بقوله ولقد ارسلنا رسلا من قبلك
وجعلنا لهم ازواجا وذرية يعني ان الانبياء الذين كانوا قبله كانوا من جنس البشر لا من جنس الملائكة فاذا جاز ذلك في حقهم فلم لا
يجوز في حقه الشبهة الثالثة عابوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بكثرة الزوجات وقالوا لو كان رسولا من عند الله لما كان مشتغلا بامر النساء
بل كان معرضا عنهن مشتغلا بالزهد فاجاب الله عنه بقوله ولقد ارسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم ازواجا وذرية ويحتمل هذا الكلام
ان يكون جوابا عن الشبهة المتقدمة ويصلح ايضا ان يكون جوابا عن هذه الشبهة كان لسليمان عليه السلم ثلثمائة امرأة مهرية وسبعمائة سرية
ولداود مائة امرأة والشبهة الرابعة قالوا لو كان رسولا من عند الله لكان اي شيء طلبنا منه من المعجزات اتى به ولم يتوقف ولما لم يكن الامر كذلك
علمنا انه ليس برسول فاجاب الله عنه بقوله وما كان لرسول ان ياتي باية الا باذن الله وتقريره ان المعجزة الواحدة كافية في ازالة العذر والعلة
وفي اظهار الحجة البينة واما الزوائد عليها فهو مفوض الى مشيئة الله ان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها ولا اعتراض لاحد عليه في ذلك الشبهة الخامسة
انه عليه السلم كان يخوفهم بنزول العذاب وظهور النصرة له ولقومه ثم ان ذلك الموعود كان يتأخر فلما لم يشاهدوا تلك الامور احتجوا بها على القدح
في نبوته وقالوا لو كان نبيا صادقا لما ظهر كذبه فاجاب الله تعالى عنه بقوله لكل اجل كتاب يعني نزول العذاب على الكفار وظهور النصر
والفتح للاولياء قضى الله بحصولها في اوقات معينة مخصوصة ولكل حادث وقت معين ولكل اجل كتاب فقبل حصول ذلك الوقت لا يحدث ذلك
الحادث فتأخر تلك المواعيد لا يدل على كونه كاذبا الشبهة السادسة قالوا لو كان صادقا في دعوى الرسالة لم ينسخ الاحكام التي نص الله تعالى
على ثبوتها في الشرائع المتقدمة نحو التورية والانجيل لكنه نسخها وحرفها نحو تحريف القبلة ونسخ اكثر احكام التورية والانجيل فوجب ان لا يكون نبيا حقا
فاجاب الله سبحانه عنه بقوله يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ويمكن ايضا ان يكون قوله لكل اجل كتاب كالمقدمة لتقرير هذا الجواب
لانا نشاهد انه تعالى يخلق حيوانا عجيبا بديع الخلقة من قطرة من النطفة ثم يبقيه مدة مخصوصة ثم يميته ثم يفرق اجزاءه فلما لم يمتنع ان يحيي
اولا ثم يميت ثانيا فكيف يمتنع ان يشرع الحكم في بعض الاوقات ثم ينسخه في بعض الاوقات وكان المراد من قوله لكل اجل كتاب ما ذكرناه ثم انه
تعالى لما قرر ذلك المقدمة قال يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب والمعنى انه يوجد تارة ويعدم اخرى ويحيي تارة ويميت اخرى

اجزاء

وبعني بارة ونفيرا اخرى فكذلك لم يبعد ان يشرع الحكم تارة ثم ينسخه اخرى بحسب المصلحة المشيئة الالهية عند اهل السنة او بحسب المصلحة على
المصالح عند المعتزلة فهذا تمام التحقيق في تفسير هذه الاية ثم ان ههنا مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى لكل اجل كتاب فيه اقوال الاول ان
لكل شيء وقتا مقدرا فالايات التي سألوها لها وقت معين حكم الله به وكتبه في اللوح المحفوظ فلا تتأخر عن ذلك الحكم بسبب تحكماتهم الفاسدة ولو ان
الله اعطاهم ما التمسوه لكان فيه اعظم الفساد الثاني ان لكل اجل كتاب حادث وقتا معينا قضى الله حصوله فيه كالحيوة والموت والغنى والفقر
والسعادة والشقاوة ولا تغير البتة عن ذلك الوقت والثالث ان هذا من المقلوب والمعنى ان لكل كتاب منزل من السماء اجل ينزل فيه اى لكل
كتاب وقت يعمل به فوقت العمل بالتورية والانجيل قد انقضى ووقت العمل بالقرآن قد اتى وحضر الرابع لكل اجل معين كتاب عند الملائكة الحفظة
وللانسان احوال اولها نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم يشرهم شاب ثم شيخ وكذلك القول في جميع احوال من الايمان والكفر والسعادة والشقاوة والحسن
والقبح الخامس لكل وقت شيء يشتمل على مصلحة خفية ومنفعة لا يعلمها الا الله تعالى فاذا جاء ذلك الوقت حدث ذلك الحادث ولا يجوز حدوثه في غيره واعلم
ان هذه الاية صريحة في ان كل الامور بقضاء الله وقدره وان الامور مرهونة باوقاتها لان قوله تعالى لكل اجل كتاب معناه ان حدث كل امر حادث
معينا ويجب ان يكون ذلك التعين لاجل خاصية الوقت فان ذلك محال لان كل الاجزاء المفترضة في الاوقات المتعاقبة متساوية فوجب ان يكون
اختصاص كل وقت بالحادث الذي يحدث فيه وهو بفضل الله تعالى واختياره وذلك يدل على ان الكل من الله وهو نظير قوله عليه السلام جف القلم
بما هو كاين الى يوم القيمة المسئلة الثانية يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم ويثبت ساكنة الثاء خفيفة
الباء من اثبت يثبت والباقون بفتح الثاء وتشديد الباء من التثبيت وحجة من خفف ضد المحو الاثبات لا التثبيت ولان التشديد للتكثير وليس
القصد بالمحو التكثير فكذلك ما يكون في مقابلته ومن شدد احتج بقوله واشد تثبيتا وقوله فثبتوا المسئلة الثالثة المحو ذهاب اثر الكتابة يقال محاه يمحوه
اذهب اثره وقوله ويثبت قال النحويون اراد ويثبته الا انه استغنى بتعدية الفعل الاول عن تعدية الثاني وهو كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات
المسئلة الرابعة في هذه الاية قولان الاول انها عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ قالوا ان الله يمحو من الرزق ويزيد فيه وكذا القول في
الاجل والسعادة والشقاوة والايمان والكفر وهو مذهب عمر وابن مسعود والقائلون بهذا القول كانوا يدعون ويتضرعون الى الله تعالى في ان يجعلهم سعداء
لا اشقياء وهذا التاويل رواه جابر عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والقول الثاني ان هذه الاية خاصة في بعض الاشياء دون البعض وعلى
هذا التقدير ففي الاية وجوه الاول المراد من المحو والاثبات نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر بدلا عن الاول الثاني انه تعالى يمحو من ديوان الحفظة
ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مأمورون بكتبة كل قول وفعل فيمحو غيره وطعن ابو بكر الاصم فيه فقال انه تعالى وصف الكتاب بقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها وقال ايضا فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اجاب القاضي بان المباح لا صغيرة ولا كبيرة وللاصم ان يجيب
عن هذا الجواب فيقول انكم باصطلاحكم خصصتم الصغيرة والكبيرة بالذنب الصغير والذنب الكبير وهذا مجرد اصطلاح المتكلمين اما في اصل اللغة فالصغر
والكبر يتناولان كل فعل وعرض لانه ان كان حقيرا فهو صغير وان كان غير ذلك فهو كبير وعلى هذا التقدير فقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها يتناول المباحات ايضا الثالث انه تعالى اراد بالمحو ان من اذنب اثبت ذلك الذنب في ديوانه فاذا تاب عنه محي من ديوانه الرابع يمحو
الله ما يشاء وهو من جاء اجله ويدع من لم يجئ اجله ويثبته الخامس انه تعالى يثبت في اول السنة حكم تلك السنة فاذا مضت السنة محيت واثبت كتاب
للمستقبل السادس يمحو نور القمر ويثبت نور الشمس السابع يمحو الدنيا ويثبت الاخرة الثامن انه في الارزاق والمحن والمصايب يثبتها في الكتاب ثم يزيلها
بالدعاء والصدقة وفيه حث على الانقطاع الى الله تعالى التاسع العبد فما مضى منها فهو المحو وما حصل وحضر فهو الاثبات العاشر يزيل ما يشاء
ويثبت ما يشاء من حكمه لا يطلع على غيبه احد فهو المنفرد بالحكم كما شاء وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة والاغناء والافقار
بحيث لا يطلع على تلك الغيوب احد من خلقه واعلم ان هذا الباب فيه مجال عظيم فان قال قائل الستم تزعمون ان المقادير سابقة قد جف بها القلم
وليس الامر بانف فكيف يستقيم مع هذا المعنى المحو والاثبات قلنا ذلك المحو والاثبات ايضا مما جف به القلم فلا يمحو الا ما سبق في علمه وقضائه محوه
المسئلة الخامسة قالت الرافضة البداء جائز على الله وهو ان يعتقد شيئا ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا فيه بقوله يمحو الله ما
يشاء ويثبت واعلم ان هذا باطل لان علم الله من لوازم ذاته المخصوصة وما كان كذلك كان دخول التغير والتبدل فيه محالا المسئلة السادسة اما
ام الكتاب فالمراد اصل الكتاب والعرب تسمى كل ما يجري مجرى الاصل للشيء اما له ومنه ام الراس للدماغ وام القرى لمكة وكل مدينة فهي ام لما حولها من
القرى فكذلك ام الكتاب هو الذي يكون اصلا لجميع الكتب وفيه قولان الاول ان ام الكتاب هو اللوح المحفوظ وجميع حوادث العالم العلوي
والعالم السفلي مثبت فيه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال كان الله ولا شيء معه ثم خلق اللوح واثبت فيه احوال جميع الخلق الى قيام الساعة
قال المتكلمون الحكمة فيه ان يظهر للملائكة كونه تعالى عالما بجميع المعلومات على سبيل التفصيل وعلى هذا التقدير فعند الله كتابان احدهما الكتاب
الذي يكتبه الملائكة على الخلق وذلك الكتاب محل المحو والاثبات والكتاب الثاني هو اللوح المحفوظ وهو الكتاب المشتمل على تعين جميع الاحوال العلوية والسفلية

وهو الباقي

وهو الباقي روى ابو الدرداء عن النبي صلى الله عليه واله وسلم ان الله سبحانه في ثلث ساعات بقين من الليل ينظر في الكتاب الذي لا
ينظر فيه احد غيره فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وللحكماء في تفسير ام الكتاب كلمات عجيبة واسرار غامضة والقول الثاني ان ام الكتاب
هو علم الله فانه تعالى عالم بجميع المعلومات من الموجودات والمعدومات وان تغيرت الا ان علم الله بها باق منزه عن التغير فالمراد
بام الكتاب هو ذاك قوله تعالى واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب والمعنى واما نرينك بعض الذي
نعدهم من العذاب او نتوفينك قبل ذلك فانما عليك البلاغ والمعنى سواء اريناك ذلك او توفيناك قبل ذلك فالواجب عليك تبليغ احكام الله واداء
امانته ورسالته وعلينا الحساب والبلاغ اسم اقيم مقام التبليغ كالسراح والاداء قوله تعالى اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها
والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب وقد مكر الذين من قبلهم فلله المكر جميعا يعلم ما تكسب كل نفس وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار
اعلم انه تعالى لما وعد رسوله بانه يريه بعض ما يوعدهم او يتوفاه قبل ذلك بين في هذه الاية ان اثار حصول تلك المواعيد وعلاماتها قد ظهرت
وقويت وفي قوله اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها اقوال الاول ان المراد انا نأتي ارض الكفرة ننقصها من اطرافها وذلك لان
المسلمين يستولون على اطراف مكة ويأخذونها من الكفرة قهرا وجبرا فانتقاص احوال الكفرة وازدياد قوة المسلمين من اقوى العلامات والامارات
والعلامات على ان الله ينجز وعده ونظيره قوله تعالى افلا يرون انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها افهم الغالبون وقوله سنريهم اياتنا في
الافاق والقول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس ان قوله ننقصها من اطرافها المراد منه موت اشرافها وكبرائها وعلمائها وذهاب الصلحاء
والاخيار قال الواحدي وهذا القول وان احتمله اللفظ الا ان اللائق بهذا الموضع هو الوجه الاول ويمكن ان يقال هذا الوجه ايضا
لا يليق بهذا الموضع وتقريره ان يقال اولم يروا ما يحدث في الدنيا من الاختلافات خراب بعد عمارة وموت بعد حيوة وذل بعد عز ونقص بعد
كمال واذا كانت هذه التغيرات مشاهدة محسوسة فما الذي يؤمنهم ان يقلب الله الامر على هؤلاء الكفرة فيجعلهم ذليلين بعد ان كانوا عزيزين و
مقهورين بعد ان كانوا قاهرين وعلى هذا الوجه يحسن اتصال هذا الكلام بما قبله وقيل ننقصها من اطرافها بموت اهلها وتخريب بلادهم وديارهم
فهؤلاء الكفرة كيف امنوا من ان يحدث فيهم امثال هذه الوقايع ثم قال تعالى مؤكدا لهذا المعنى والله يحكم لا معقب لحكمه ومعناه لا راد لحكمه والمعقب هو
الذي يعقبه بالرد والابطال منه وقيل لصاحب الحق معقب لانه يعقب غريمه بالاقتضاء والطلب فان قيل ما محل قوله لا معقب لحكمه قلنا هو جملة
محلها النصب على الحال كانه قيل والله يحكم نافذا حكمه خاليا عن المدافع والمعارض والمنازع ثم قال وهو سريع الحساب قال ابن عباس يريد سريع
الحساب قال ابن عباس يريد سريع الانتقام يعني ان حسابه للمجازاة بالخير والشر يكون سريعا قريبا لا يدافعه دافع واما قوله وقد مكر الذين من قبلهم
يعني ان كفار الامم الماضية قد مكروا بانبيائهم مثل نمرود مكر بابراهيم وفرعون مكر بموسى واليهود مكروا بعيسى ثم قال فلله المكر جميعا قال
الواحدي معناه ان مكر جميع الماكرين له اي هو حاصل بتخليقه وارادته لانه ثبت انه تعالى هو الخالق لجميع اعمال العباد وايضا فذلك
المكر لا يضر الا باذنه ولا يؤثر الا بتقديره وفيه تسلية للنبي صلى الله عليه واله وسلم وامان له من مكرهم كانه قيل له اذا كان حدوث المكر من
الله وتاثيره في الممكور به ايضا من الله وجب ان لا يكون الخوف الا من الله وان لا يكون الرجاء الا من الله وذهب بعض الناس الى ان هذا
المعنى فلله جزاء المكر وذلك لانهم لما مكروا بالمؤمنين بين الله تعالى انه يجازيهم على مكرهم قال الواحدي والاول اظهر القولين بدليل قوله
قوله تعالى يعلم ما تكسب كل نفس يريد ان اكتساب العباد باسرها معلومة لله تعالى وخلاف المعلوم محال الوقوع واذا كان كذلك فكل ما
علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع وكل ما علم عدمه فهو ممتنع الوقوع واذا كان كذلك فلا قدرة للعبد على الفعل والترك فكان الكل من الله
قالت المعتزلة الاية الاولى ان دلت على قولكم فالاية الثانية وهي قوله يعلم ما تكسب كل نفس دلت على قولنا لان الكسب هو الفعل المشتمل على دفع
ضرر او جلب منفعة ولو كان حدوث الفعل بخلق الله لم يكن لقدرة العبد فيه اثر فوجب ان لا يكون للعبد كسب وجوابنا ان مذهبنا ان مجموع القدرة
مع الداعي يستلزم الفعل وعلى هذا التقدير فالكسب حاصل للعبد ثم انه تعالى اكد ذلك بالتهديد فقال وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار
وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وسيعلم الكافر لمن عقبى الدار على لفظ المفرد والباقون على الجمع قال صاحب الكشاف
قرئ الكافر والكفار والكافرون والذين كفروا اى اهله وقرا جناح بن حبيش وسيعلم الكافر لمن عقبى الدار على لفظ المفرد والباقون على الجمع
من علمه يخبر المسئلة الثانية المراد بالكافر الجنس كقوله ان الانسان لفي خسر والمعنى انهم وان كانوا جهالا بالعواقب فسيعلمون لمن العاقبة المحمودة
وذلك كالزجر والتهديد والقول الثاني وهو قول عطاء يريد المستهزئين وهم خمسة والمقتسمين وهم ثمانية وعشرون والقول الثالث وهو قول
ابن عباس يريد ابا جهل والقول الاول هو الصواب قوله تعالى ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب
اعلم انه تعالى حكى عن القوم انهم انكروا كونه رسولا من عند الله ثم انه احتج عليهم بامرين الاول شهادة الله على نبوته والمراد من تلك الشهادة انه تعالى
اظهر المعجزات الدالة على كونه صادقا في ادعاء الرسالة وهذا اعلى مراتب الشهادة لان الشهادة قول يفيد غلبة الظن بان الامر كذلك واما الفعل المخصوص فهو المعجز

فلانه فعل مخصوص يوجب القطع بكونه رسولا من عند الله فكان اظهار المعجزة اعظم مراتب الشهادة والثاني قوله ومن عنده علم الكتاب وفيه قراتان
احدهما القراة المشهورة ومن عنده علم الكتاب يعني والذي عنده علم الكتاب والثانية ومن عنده وكلمة من ههنا لابتداء الغاية اي ومن عند الله حصل
علم الكتاب اما على القراة الاولى ففي تفسير الاية وجوه الاول ان المراد شهادة الذين اسلموا من اهل الكتاب لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهم عبد الله
بن سلام وسلمان الفارسي وتميم الداري وروي عن سعيد بن جبير انه كان يبطل هذا الوجه ويقول السورة مكية فلا يجوز ان يكون المراد ابن سلام واصحابه
لانهم اسلموا في المدينة بعد الهجرة واجيب عن هذا السؤال بان قيل هذه السورة مدنية وان كانت هذه مكية الا هذه الاية فلا يجوز ان
والاية وايضا فاثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع كونهما غير معصومين عن الكذب وهذا السؤال واقع والقول الثاني ان المراد ان الكتاب الذي جئتكم
به معجزة قاهرة وبرهان باهر الا انه لا يحصل العلم بكونه معجزا الا لمن علم ما في هذا الكتاب من الفصاحة والبلاغة واشتماله على الغيوب وعلى العلوم
الكثيرة فمن عرف هذا الكتاب على هذا الوجه علم كونه معجزا فقوله ومن عنده علم الكتاب اي ومن عنده علم القران وهو قول الاصم القول الثالث
ومن عنده علم المراد به الذي حصل عنده علم التوراة والانجيل يعني كل من كان عالما بهذين الكتابين علم اشتمالهما على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه
وسلم فاذا انصف ذلك العالم ولم يكذب كان شاهدا على ان محمدا رسول الله حقا ومن عنده القول الرابع ومن عنده علم الكتاب هو الله تعالى
وهو قول الحسن وسعيد بن جبير والزجاج قال الحسن لا والله ما يعني الا الله والمعنى كفى بالذي يستحق العبادة وبالذي لا يعلم علم ما في اللوح الا هو شهيدا
بيني وبينكم قال الزجاج لا يشهد ان الله تعالى لا يستشهد على صحة حكمه بغيره وهذا القول مشكل لان عطف الصفة على الموصوف وان كان جائزا
في الجملة الا انه خلاف الاصل لا يقال شهد بهذا زيد والفقيه بل يقال شهد بهذا زيد الفقيه واما قوله انه تعالى لا يستشهد بغيره على صدق حكمه
فبعيد لانه لما جاز ان يقسم الله تعالى على صدق قوله بالتين والزيتون فاي امتناع فيما ذكره الزجاج والقراة الثانية وهي قوله ومن عنده علم
الكتاب على من الجارة فالمعنى ومن لدنه علم الكتاب لان احدا لا يعلم الكتاب الا من فضله واحسانه وتعليمه ثم على هذه القراة ففيه ايضا قراتان ومن
عنده علم الكتاب ومن المراد العلم الذي هو ضد الجهل اي هذا العلم انما حصل من عند الله والقراة الثانية ومن عنده علم الكتاب بضم العين وكسر اللام
على ما لم يسم فاعله والمعنى انه تعالى لما احتج عليهم بشهادة الله على ما ذكرنا وكان لا معنى لشهادة الله تعالى على نبوته الا اظهار
القران على وفق دعواه ولا يعلم كون القران معجزا الا بعد الاحاطة بمعاني القران واسراره بين ان هذا العلم لا يحصل الا من عند الله والمعنى ان
الوقوف على كون القران معجزا لا يحصل الا اذا شرف الله ذلك العبد بان يعلمه علم القران قال الامام الداعي الى الله رحمه الله رحمة واسعة وتم
تفسير هذه السورة يوم الاحد الناسع عشر من شعبان سنة احدى وستمائة وانا التمس من كل من نظر في كتابي هذا وانتفع به ان يخص ولدي محمدا
بالرحمة والغفران وان يذكرني بالدعا واقول في مرثيته ذلك الولد الصالح ✿ اري معالم هذا العالم الفاني ✿ ممزوجة بحياة واحزان ✿ خيراته مثل
احلام مفزعة ✿ وشره في الوراء دائم دان ✿ سورة ابراهيم خمسون اية قوله بسم الله الرحمن الرحيم الر كتاب انزلناه
اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد اعلم ان هذا الكلام في ان هذه السورة مكية او مدنية طريقه
جيار ومتى لم يكن في السورة المسماة بالاحكام مقصود كبير فالمكية والمدنية سواء وانما يختلف الغرض في ذلك اذا حصل فيه ناسخ ومنسوخ فيكون فايدته عظيمة
وقوله الر كتاب معناه ان السورة المسماة بالر كتاب انزلناه اليك صفة لذلك الخبر وفيه مسايل المسالة الاولى هذه الاية تدل على ان القران
موصوف بكونه منزلا من عند الله قالت المعتزلة والنازل والمنزل لا يكون قديما وجوابنا ان الموصوف بالنازل والمنزل هو هذه الحروف وهي
ملانواع المسيلة الثانية قالت المعتزلة اللام في قوله لتخرج الناس من الظلمات لام الغرض والحكمة وهذا يدل على انه تعالى انما انزل هذا الكتاب لهذا
وذلك على ان افعال الله واحكامه معللة برعاية المصالح اجاب اصحابنا عنه بان من فعل فعلا لاجل شي اخر فهذا انما يفعل لو كان عاجزا عن تحصيل ذلك
المقصود الا بهذه الواسطة وذلك في حق الله محال واذا ثبت بالدليل انه يمتنع تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالعلل ثبت ان كل ظاهر اشعر به فانه مأول
محمول على معنى اخر المسيلة الثالثة انما شبه الكفر بالظلمات لانه نهاية ما يتحير الرجل فيه من طريق الهداية وشبه الايمان بالنور لانه نهاية ما ينجلي به طريق
هدايته المسيلة الرابعة قال القاضي هذه الاية فيها دلالة على ابطال القول بالجبر من جهات احدها انه تعالى لو كان يخلق الكفر في الكافر فكيف يصح اخراجهم
منه بالكتاب وثانيها انه تعالى اضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الرسول فان كان خالق ذلك الكفر هو الله تعالى فكيف يصح من الرسول
اخراجهم منه بالكتاب وكان للكافرين ان يقولوا انك تقول ان الله خلق الكفر فينا فكيف يصح منك ان تخرجنا منه فان قال انا اخرجكم من الظلمات
التي هي كفر مستقبل لا واقع فلهم ان يقولوا ان كان تعالى يخلقه فينا لم يصح ذلك الاخراج وان لم يخلقه فنحن خارجون منه بلا اخراج وثالثها
انه صلى الله عليه واله وسلم انما يخرجهم من الكفر بالكتاب بان يتلوه عليهم ليتدبروه ويتأملوه ويعلموا بالنظر والاستدلال كونه تعالى عالما قادرا
حكيما ويعلموا بكون القران معجزا صدق الرسول عليه السلم حتى يعلموا منه صدق كل ما اداه اليهم من الشرايع وذلك لا يصح الا اذا كان الفعل
لهم ويقع باختيارهم ويصح منهم ان يقدموا عليه ويصرفوا عنه والجواب عن الكل ان نقول ان الفعل الصادر من العبد اما ان يصدر حال استوا الداعي

الى الفعل او الترك او حال رجحان احد الطرفين على الاخر والاول باطل لان صدور الفعل عنه رجحان لجانب الوجود على جانب العدم
وحصول الرجحان حال حصول الاستواء محال والثاني يعني قولنا انه يمتنع صدور الفعل عنه الا بعد حصول الرجحان فان كان ذلك الرجحان منه
عاد السؤال وان لم يكن منه بل من الله تعالى فح يكون المؤثر الاول هو الله تعالى وذلك المطلوب المسيلة الخامسة احتج اصحابنا على صحة
قولهم في فعل العبد مخلوق بقوله تعالى باذن ربهم فان معنا الاية ان الرسول لا يمكنه اخراج الناس من الظلمات الى النور الا باذن ربهم
والمراد بهذا الاذن اما الامر واما العلم واما المشية والخلق وحمل الاذن على الامر محال لان الاخراج من الجهل الى العلم لا يتوقف على الامر
فانه سواء حصل الامر او لم يحصل فان الجهل يتميز عن العلم والباطل يتميز عن الحق وايضا فان حمل الاذن على العلم محال لان العلم يتبع المعلوم
على ما هو عليه فالعلم بالخروج من الظلمات الى النور تابع لذلك الخروج ويمتنع ان يقال ان حصول ذلك الخروج تابع للعلم بحصول ذلك الخروج
ولما بطل هذان القسمان لم يبق الا ان يكون المراد من الاذن المشية والتخليق وذلك يدل على ان الرسول لا يمكنه اخراج الناس من الظلمات الى
النور الا بمشية الله وتخليقه قال القاضي لا يجوز ان يكون المراد من الاذن الا الطاف قلنا الطاف الطف لفظ مجمل ونحن نفصل القول فيه فنقول
المراد بالاذن اما ان يكون امرا يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم او لا يقتضي ذلك فان كان الثاني لم يكن له فيه اثر البتة
فامتنع ان يقال انه انما حصل بسببه ولاجله فبقي الاول وهو ان المراد بالاذن معنى يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم وقد دللنا
في الكتب العقلية انه متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب ولا معنى لذلك الا الداعية الموجبة وهو عين قولنا والله اعلم المسيلة السادسة
القايلون بان معرفة الله تعالى لا يمكن تحصيلها الا من تعليم الرسول والامام احتجوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى صرح في هذه الاية بان
الرسول هو الذي يخرجهم من الظلمات الكفر الى النور الايمان وذلك على معرفة الله تعالى لا تحصل الا من طريق التعليم والجواب الرسول كالمنبه واما المعرفة فهي
انما تحصل من الدليل والله اعلم المسيلة السابعة الاية دالة على ان طرق الكفر والبدعة كثيرة وان طريق الحق ليس الا الواحد لانه تعالى قال
لتخرج الناس من الظلمات الى النور فعبر عن الجهل والكفر بالظلمات وهي صيغة جمع وعبر عن الايمان والهداية بالنور وهو لفظ مفرد وذلك
يدل على ان طرق الجهل كثيرة واما طريق العلم والايمان فليس الا الواحد المسيلة الثامنة في قوله الى صراط العزيز الحميد وجهان الاول انه بدل
من قوله الى النور بتكرير العامل كقوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم الثاني يجوز ان يكون على وجه الاستيناف كانه قيل الى اي نور فقيل
الى صراط العزيز الحميد المسيلة التاسعة قالت المعتزلة الفاعل انما يكون اتيا بالصلاح والصواب تاركا للقبيح والعبث اذا كان قادرا على كل
المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات فانه لم يكن قادرا على الكل فربما فعل القبيح بسبب العجز وان لم يكن عالما بكل المعلومات فربما
فعل القبيح بسبب الجهل وان لم يكن غنيا عن كل الحاجات فربما فعل القبيح بسبب الحاجة اما اذا كان قادرا على الكل عالما بالكل غنيا عن الكل
ثبت بما ذكرنا ان صراط العزيز اشارة الى كمال القدرة وقوله الحميد اشارة الى كونه مستحقا للحمد في افعاله وذلك انما يحصل اذا كان عالما
بالكل غنيا عن الكل فثبت بما ذكرناه ان صراط الله انما كان موصوفا بكونه شريفا عاليا رفيعا لكونه صراطا للاله الموصوف بكونه عزيزا حميدا
فلهذا المعنى وصف الله نفسه بهذين الوصفين في هذا المقام المسيلة العاشرة انما قدم ذكر العزيز على ذكر الحميد لان الصحيح ان اول العلم
بالله العلم بكونه تعالى قادرا ثم بعد ذلك العلم بكونه عالما ثم العلم بعد ذلك بكونه غنيا عن الحاجات والعزيز هو القادر والحميد هو العالم الغني فلما
كان العلم بكونه تعالى قادرا متقدما على العلم بكونه عالما بالكل غنيا عن الكل لا جرم قدم الله ذكر العزيز على ذكر الحميد والله اعلم قوله تعالى
الله الذي له ما في السموات وما في الارض وويل للكافرين من عذاب شديد الذين يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة ويصدون عن
سبيل الله ويبغونها عوجا اولئك في ضلال بعيد في الاية مسايل المسالة الاولى قرا نافع وابن عامر الله مرفوعا بالابتداء وخبره ما
بعده وقيل التقدير هو الله والباقون بالجر عطفا على قوله العزيز الحميد وههنا بحث وهو ان جماعة من المحققين ذهبوا الى ان قولنا الله
جار مجرى الاسم العلم لذات الله سبحانه وذهب قوم اخرون الى انه لفظ مشتق والحق عندنا هو الاول ويدل عليه وجوه الاول ان
الاسم المشتق عبارة عن شي حصل له المشتق منه فالاسود مفهومه شي ما حصل له السواد والناطق مفهومه شي ما حصل له النطق فلو كان
الله اسما مشتقا من معنى لكان المفهوم شي ما حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم مفهوم كلي لا يمنع من حيث هو هو عن وقوع الشركة فيه فلو
كان قولنا الله لفظا مشتقا لكان مفهومه صالحا لوقوع الشركة فيه ولو كان الامر كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله للتوحيد لان المستثنى
هو قولنا الله وهو غير مانع من وقوع الشركة فيه ولما اجمعت الامة على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله جار مجرى الاسم
العلم الثاني ان كلما اردنا ان نذكر سائر الصفات والاسماء ذكرنا اولا قولنا الله ثم وصفناه بسائر الصفات كقولنا هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن
الرحيم الملك القدوس ولا يمكننا ان نعكس الامر فنقول الرحمن الرحيم هو الله فعلمنا ان الله اسم علم للذات المخصوصة وسائر الالفاظ دالة على الصفات
والنعوت الثالث ان ما سوى قولنا الله كلها دالة اما على الصفات السلبية كقولنا القدوس السلام او على الصفات الاضافية كقولنا العالم القادر

بانزل من هذه الثلثة فلو لم يكن قولنا الله اسما للذات المخصوصة لكان جميع اسمائه الفاظا داله على صفاته ولم يحصل فيها ما يدل على ذات المخصوصة
وذلك بعيد لانه يبعد ان لا يكون من حضرته سبحانه اسم مخصوص والرابع قوله تعالى هل تعلم له سميا والمراد هل تعلم من سمي غير الله وذكر على ان قولنا
الله اسم لذاته المخصوصة واذا ظهرت هذه المقدمات فالترتيب الحسن ان يذكر الاسم ثم يذكر عقيبه الصفات كقوله تعالى هو الله الخالق الباري المصور
فاما ان ينعكس فيقال هو الخالق الله الباري فذلك غير جائز اذا ثبت هذا فنقول الذين قرؤوا الله الذي له ما في السموات وما في الارض ارادوا ان
يجعلوا قولنا الله مبتدأ ويجعلوا ما بعده خبرا عنه وهذا هو الحق الصحيح فاما الذين قرؤوا الله بالجر عطفا على العزيز الحميد فهو مشكل لما بينا ان الحسن
ان يقال الله هو الخالق واما ان يقال الخالق الله فهذا لا يحسن وعند هذا اختلفوا في الجواب على وجوه الاول قال ابو عمرو بن العلا القراءة بالخفض على
التاخير والتقديم صراط الله العزيز الحميد الذي له ما في السموات والثاني انه لا يبعد ان يذكر الصفة اولا ثم يذكر الاسم ثم يذكر الصفة مرة اخرى كما
يقال مررت بالامام الاجل محمد الفقيه وهو بعينه نظير قوله صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وتحقيق القول فيه انا بينا ان الصراط انما يكون
ممدوحا محمودا اذا كان صراطا للعالم القادر الغني والله تعالى عبر عن هذه الامور الثلثة بقوله العزيز الحميد ثم لما ذكر هذا المعنى وقعت في هذه الشبهة في
ان ذلك العزيز الحميد من هو فعطف عليها قوله الله الذي له ما في السموات وما في الارض ازالة لتلك الشبهة الثالث قال صاحب الكشاف الله عطف بيان
العزيز الحميد وتحقيق هذا القول ما قررناه فيما تقدم الرابع قد ذكرنا في اول هذا الكتاب ان قولنا الله في اصل اللغة مشتق الا انه صار بالعرف جاريا مجرى
الاسم العلم فحيث بدا بذكره وعطف عليه سائر الصفات فذلك لاجل انه جعل اسم علم واما في هذه الاية فحيث جعل وصفا للعزيز الحميد فذلك لانه جعل كونه
لفظا مشتقا فلا جرم بقي صفة الخامس ان الكفار ربما وصفوا الوثن بكونه عزيزا حميدا فلما قال ليخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط
العزيز الحميد وبقي في خاطر عبدة الاوثان انه ربما كان ذلك العزيز الحميد هو الوثن فازال الله هذه الشبهة وقال الله الذي له ما في السموات وما في الارض
المسئلة الثانية قوله تعالى الذي له ما في السموات وما في الارض يدل على انه تعالى غير مختص بالعلو والجهة وذلك ان كل ما سماك وعلاك فهو سماء فلو حصل
ذات الله في جهة فوق لكان حاصلا في السماء وهذه الاية دالة على ان كل ما في السموات فهو ملكه فيلزم كونه مالكا لنفسه وهو محال فدلت هذه الاية
على انه منزه عن الحصول في جهة فوق المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على انه خالق الاعمال العباد لانه قال له ما في السموات وما في الارض وافعال
العباد حاصلة في السماء وفي الارض فوجب القول بان افعال العباد له بمعنى كونها مملوكة له والملك عبارة عن القدرة فوجب القول بان افعال العباد له بمعنى كونها
مقدورة لله واذا ثبت انها مقدورة لله فوجب وقوعها بقدرة الله والا لكان العبد قد منع الله تعالى من ايقاع مقدوره وذلك محال واعلم ان قوله تعالى
له ما في السموات وما في الارض يفيد الحصر والمعنى ان ما في السموات له لا لغيره وذلك يدل على انه لا مالك الا الله ولا حاكم الا الله ثم انه تعالى لما ذكر ذلك
عطف على الكفار بالوعيد فقال وويل للكافرين من عذاب شديد والمعنى انهم لما تركوا عبادة الله الذي هو المالك للسموات والارض ولكل ما فيهما الى عبادة ما
لا يملك ضرا ولا نفعا ويخلق ولا يخلق ولا ادراك لها ولا فعل فالويل كل الويل لمن كان كذلك وانما خص هؤلاء بالويل لان المعنى انهم يولولون من عذاب شديد ويضجون
منه ويقولون يا ويلاه ونظيره قوله تعالى دعوا هنالك ثبورا ثم بين تعالى صفة هؤلاء الكفار الذين توعدهم بالويل الذي تعيينا عظم العذاب وذكر من صفاتهم ثلثة
انواع الاول الذين يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة وفيه مسائل المسئلة الاولى ان شئت جعلت الذين من صفة الكافرين في الاية المتقدمة وان شئت جعلته
مبتدأ وجعلت الخبر قوله اولئك وان شئت نصبته على الذم المسئلة الثانية الاستحباب طلب محبة الشيء واقول ان الانسان قد يحب الشيء ولكنه لا يحب كونه محبا لذلك الشيء
مثل من يميل طبعه الى الفسق والفجور ولكنه يكره كونه محبا لها اما اذا احب الشيء وطلب كونه محبا له واحب تلك المحبة فهذا هو نهاية المحبة للحيوة الدنيوية وان
يكون الانسان كذلك اذا كان غافلا عن الحياة الاخرة والا اذا كان غافلا عن معايب هذه الحياة العاجلة ومن كان كذلك كان في نهاية الضلال لانه
وذلك لان هذه الحيوة موصوفة بانواع كثيرة من العيوب فاحدها انه بسبب هذه الحياة انفتحت ابواب الالام والاسقام والغموم والهموم والمخافات و
الاحزان وثانيها ان هذه اللذات في الحقيقة لا حاصل لها الا دفع الالام بخلاف اللذات الروحانية فانها في انفسها لذات وسعادات وثالثها ان سعادات هذه
الحيوة منغصة بسبب الانقطاع والانقراض والانقضاء ورابعها انها حقيرة قليلة وبالجملة فلما كانت هذه الحياة الا من كان غافلا عن معايبها وكان غافلا
عن فضائل الروحانية الاخروية ولذلك قال تعالى والاخرة خير وابقى وهذه الكلمة جامعة لكل ما ذكرناه المسئلة الثالثة انما قال يستحبون الحياة الدنيا
على الاخرة لان فيه اضمارا والتقدير يستحبون الحياة الدنيا ويؤثرونها على الاخرة فجمع تعالى بين هذين الوصفين ليبين ان الاستحباب في الدنيا وحده لا يكون
مذموما الا بعد ان يضاف اليه الايثار على الاخرة فاما من احبها ليصل بها الى منافع النفس والى خيرات الاخرة فلن يكون مذموما حتى اذا آثر على اخرته بان
يختار منها ما يضره باخرته فهذه المحبة هي المحبوبة المذمومة النوع الثاني من الصفات التي وصف الله الكفار بها قوله ويصدون عن سبيل الله واعلم ان من عرف بالكفار
الدنيا فهو ضال ومن منع وصول الغير الى سبيل الله ودينه فهو مضل فالمرتبة الاولى اشارة الى كونهم ضالين وهذه المرتبة الثانية وهي كونهم صادين عن سبيل الله
اشارة الى كونهم مضلين والنوع الثالث من تلك الصفات قوله ويبغونها عوجا واعلم ان الاضلال على مرتبتين المرتبة الاولى ان يسعى في صد الغير ومنعه من الوصول
الى النهج القويم والصراط المستقيم والمرتبة الثانية ان يسعى في القاء الشكوك والشبهات في المذهب الحق ويحاول تقبيح صورته بكل ما يقدر عليه من الحيل وهذا هو النهاية

في الضلال والاضلال واليه الاشارة بقوله ويبغونها عوجا قال صاحب الكشاف الاصل في الكلام ان يقال ويبغون لها عوجا فحذف الجار واوصل الفعل ولما ذكر الله
هذه المراتب الثلثة لاحوال هؤلاء الكفار قال في وصفهم اولئك في ضلال بعيد وانما وصف هذا الضلال بالبعد لوجوه الاول انا بينا ان اقصى مراتب الضلال
هو الذي وصفه الله تعالى في هذه المرتبة فهذه المرتبة في غاية البعد عن طريق الحق فان شرط الضدين ان يكونا في غاية التباعد مثل السواد والبياض فكذا
الذي وصفه الله تعالى بهذا الضلال الذي يكون واقعا على هذا الوجه يكون في غاية البعد عن الحق فانه لا يعقل ضلال اقوى ولا اكمل من هذا الضلال والوجه الثاني
ان يكون المعنى بعيدا عن طريقة الضلال الى الهدى لانه يمكن ذلك في نفوسهم والوجه الثالث ان يكون المراد من الضلال الهلاك والتقدير اولئك في ضلال اي في هلاك
يطول عليهم ولا ينقطع واراد بالبعد امتداده وزوال انقطاعه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من
يشاء وهو العزيز الحكيم في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر في اول السورة كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور كان هذا انعاما على
الرسول من حيث انه فوض اليه هذا المنصب العظيم وانعاما ايضا على الخلق من حيث ارسل اليهم من يخلصهم من ظلمات الكفر ويرشدهم الى نور الايمان فذكر في هذه الاية ما
يكمل النعمة والاحسان في الوجهين اما بالنسبة الى الرسول فلانه تعالى بين ان سائر الانبياء كانوا مبعوثين الى قومهم خاصة فاما انت يا محمد فمبعوث الى عامة الخلق فكان
هذا الانعام في حقك افضل واكمل واما بالنسبة الى عامة الخلق فهو انه تعالى ذكر انه بعث رسولا الى قوم الا بلسان ذلك القوم فانه متى كان الامر كذلك كان فهمهم لاسرار تلك الشريعة
ووقوفهم على حقائقها اسهل وعن الغلط والخطا ابعد فهذا هو وجه النظم المسئلة الثانية احتج بعض الناس بهذه الاية على ان اللغات اصطلاحية لا توقيفية قال لان التوقيف
لا يحصل الا بارسال الرسل وقد دلت هذه الاية على ان ارسال جميع الرسل لا يكون الا بلغة قومهم وذلك يقتضي تقدم حصول اللغات على ارسال الرسل واذا كان كذلك
امتنع حصول تلك اللغات بالتوقيف فوجب حصولها بالاصطلاح المسئلة الثالثة زعم طايفة من اليهود يقال لهم العيسوية ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله
الى العرب لا الى سائر الطوائف وتمسكوا بهذه الاية من وجهين الاول ان القرآن لما كان نازلا بلغة العرب لم يعرف كونه معجزا بسبب ما فيه من الفصاحة الا العرب
لا يكون القرآن حجة عليهم الثاني ان قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه المراد بذلك اللسان لسان العرب وذلك يقتضي ان تعالى انه ليس له قوم سوى العرب وذلك
يدل على انه مبعوث الى العرب فقط والجواب انه لا يجوز ان يكون المراد من يكون قوما اهل بلده وليس المراد من قومه اهل دعوته والدليل على عموم الدعوة قوله تعالى يا
ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا بل الى الثقلين لان التحدي كما وقع مع الانس فقد وقع مع الجن بدليل قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا المسئلة الرابعة تمسك اصحابنا بقوله تعالى فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء على ان الضلال والهداية من الله تعالى والاية صريحة
في هذا المعنى قال الاصحاب ومما يؤكد المعنى ما روي ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما اقبلا في جماعة من الناس وقد ارتفعت اصواتهما الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام
ما هذا قال بعضهم يا رسول الله يقول ابو بكر الحسنات من الله والسيئات من انفسنا ويقول عمر كلاهما من الله وتبع بعضهم ابا بكر وبعضهم عمر فتعرف الرسول ما قاله ابو بكر واعرض
عنه حتى عرف في وجهه ثم اقبل على عمر فتعرف ما قاله وعرف البشر في وجهه ثم قال اقضي بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبريل وميكائيل فقال جبريل مثل مقالتك يا عمر وقال
ميكائيل مثل مقالتك يا ابا بكر فقضى اسرافيل عليهم السلم ان القدر كله خيره وشره من الله وهذا قضائي بينكما قالت المعتزلة هذه الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه
من وجوه الاول انه تعالى قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم والمعنى انا ارسلنا كل رسول بلسان قومه ليبين لهم الدين تلك التكاليف بلسانهم
فيكون ادراكهم لذلك البيان اسهل ووقوفهم على المقصود والغرض اكمل وهذا الكلام انما يصح لو كان مقصود الله تعالى ارسال الرسل حصول الايمان للمكلفين و
لو كان مقصوده الاضلال وخلق الكفر فيهم لم يكن ذلك الكلام ملايما لهذا المقصود الثاني انه عليه السلم اذا قال لهم ان الله يخلق الكفر والضلال فيكم فلهم ان
يقولوا له فما الفايدة في بيانك وما المقصود من رسالتك وهل يمكننا ان نزيل كفرا خلقه الله فينا عن انفسنا وحينئذ تبطل دعوة النبوة وتفسد دعوة الرسول الثالث انه
اذا كان الكفر حاصلا بخلق الله ومشيته وجب ان يكون الرضا به واجبا لان الرضا بقضاء الله واجب وذلك لا يقوله عاقل الرابع انه قد دللنا على ان
الاية دالة وهي قوله لتخرج الناس من الظلمات الى النور يدل على مذهب العدل وايضا اخر هذه الاية يدل عليه وهو قوله وهو العزيز الحكيم وكيف يكون حكيما من كان خالقا
للكفر والقبائح ومريدا لها فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل قوله فيضل من يشاء ويهدي من يشاء على انه تعالى يخلق الكفر في العبد فوجب المصير الى التاويل وقد
استقصينا في ذكر هذه التاويلات في سورة البقرة في تفسير قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ولا باس باعادة بعضها فالاولى ان المراد بالاضلال هو الحكم بكونه
ضالا يقال فلان يكفر فلانا ويضلله اي يحكم بكونه كافرا والثاني ان يكون المراد من الاضلال الاذهاب بهم عن طريق الجنة الى النار والهدى عبارة عن ارشادهم الى طريق
الجنة والثالث انه تعالى لما ترك الضال على ضلاله ولم يتعرض له صار كانه اضله والمهتدي لما اعانه بالالطاف صار كانه هو الذي هداه قال صاحب الكشاف
والمراد من الاضلال التخلية ومنع الالطاف وبالهداية التوفيق واللطف والجواب قوله اولا ان قوله ليبين لهم لا يليق به ان يضلهم الله قلنا قال الفراء اذا ذكر فعل
وبعده فعل اخر فان كان الفعل الثاني مشاكلا للاول نسقته عليه وان لم يكن مشاكلا استانفته ورفعته نظيره قوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم
ويابى الله فالواو والى الله في موضع رفع لا يجوز الا ذلك لانه لا يحسن ان يقال يريدون ان ياباه فلما لم يكن وضع الثاني موضع الاول بطل العطف ونظيرها
قوله تعالى لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء ومن ذلك قولهم اردت ان ازورك فيمنعني المطر بالرفع غير منسوق على ما قبله لما ذكرناه ومثله قول الشاعر
يريدان يعربه فيعجمه اذا عرفت هذا فنقول ههنا قوله تعالى ليبين لهم ثم قال فيضل الله من يشاء ذكره فيضل بالرفع فدل انه مذكور على سبيل الاستيناف وانه عطف

مسيطرون على قبول واقول تقرير هذا الكلام من حيث المعنى كانه قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليكون بيانه لتلك الشرائع بلسانهم الذي الفوه واعتادوه
ثم قال ومع ان الامر كذلك فانه تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء والغرض منه التنبيه على ان تقوية البيان لتلك الشرائع بلسانهم الذي الفوه واعتادوه ثم قال ومع
حصول الهداية فربما كمل البيان ولا تحصل الهداية وربما ضعف البيان وحصلت الهداية وانما كان الامر كذلك لاجل ان الهداية والضلال لا يحصلان الا من
الله اما قوله ثانيا لو كان الضلال حاصلا بخلق الله تعالى لكان للكفار ان يقولوا لم الغلظة في بيانك ودعوتك فنقول معارضة ان الخصم يسلم ان هذه الايات
اخبار عن كونه ضالا لا يقبل الا الكفر فلما اخبر الهك عن كوني كافرا فان امنت صار الهك كاذبا فهل اقدر على جعل الهك كاذبا وهل اقدر على جعل علمه جهلا واذا لم
اقدر عليه فكيف تامرني بهذا الايمان فثبت ان السؤال الذي اورده الخصم علينا فهو ايضا وارد عليه واما قوله ثالثا يلزم ان يكون الرضا بالكفر واجبا لان
الرضا بقضاء الله واجب قلنا ويلزمك ايضا في مذهبك ان السعي في تكذيب الله وتجهيله واجبا لانه تعالى لما اخبر عن كفره وعلم كفره فازالة الكفر عنه تستلزم قلب علمه
جهلا وخبره الصدق كذبا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيلزمك على مذهبك ان يجب على العبد ان يسعى في تكذيب الله وتجهيله وهذا اشد استحالة مما الزمته علينا
واما قوله رابعا ان مقدمة الاية وهو قوله تعالى ليخرج الناس من الظلمات الى النور يدل على صحة الاعتزال فنقول وقد ذكرنا ان قوله باذن ربهم يدل
على صحة مذهب اهل السنة واما قوله خامسا انه تعالى وصف نفسه في اخر الاية بكونه حكيما وذلك ينافي كونه تعالى خالقا للقبائح والكفر مريدا له فنقول قد وصف نفسه
بكونه عزيزا والعزيز هو الغالب القاهر فلو اراد الايمان من الكافر مع انه لا يحصل واراد عدم الكفر منه وقد حصل لما بقي عزيزا غالبا فثبت ان الوجوه التي ذكرها
ضعيفة والتاويلات الثلاثة التي ذكروها قد مر ابطالها في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة والله اعلم قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا
ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله ان في ذلك لايات لكل صبار شكور واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ انجاكم من ال
فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الله تعالى
بين انه انما ارسل محمدا صلى الله عليه وآله وسلم الى الناس ليخرجهم من الظلمات الى النور وذكر كمال انعامه عليه وعلى قومه في ذلك الارسال وفي البعث اتبع ذلك
بشرح بعثة سائر الانبياء الى اقوامهم وكيفية معاملة اقوامهم معهم ليكون ذلك تصبيرا للرسول عليه السلم على اذى قومه وارشادا له الى كيفية مكالمتهم ومعاملتهم فذكر
على العادة المالوفة قصص بعض الانبياء فبدا بذكر قصة موسى عليه السلم فقال ولقد ارسلنا موسى باياتنا قال الاصم ايات موسى عليه السلم هي العصا واليد البيضاء
والقمل والضفادع والدم وفلق البحر وانفجار العيون من الحجر واظلال الجبل وانزال المن والسلوى وقال الجبائي ارسل الله موسى الى قومه من بني اسرائيل بالايات
وهي دلالة وكتبه المنزلة عليه وامره ان يبين لهم الدين وقال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى قال في صفة محمد عليه السلم كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات
الى النور وقال في حق موسى عليه السلم ان اخرج قومك من الظلمات الى النور والمقصود بيان ان المقصود من البعثة واحد في حق جميع الانبياء وهو ان يسعوا
في اخراج الخلق من الظلمات الى النور ومن ظلمات الضلالات الى انوار الهداية المسئلة الثانية قال الزجاج قوله ان اخرج قومك معناه اي بان
اخرج قومك ثم قال وان هاهنا تصلح ان تكون مفسرة بمعنى اي ويكون المعنى ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك اي بان اخرج قومك كان المعنى قلنا له
اخرج قومك ومثله قوله تعالى وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا على الهتكم والتاويل قيل لهم امشوا وتصلح ايضا ان تكون مخففة التي هي للخبر والمعنى ارسلناه
بان يخرج قومه الا ان الجار حذف ووصلت ان بلفظ الامر ونظيره قوله كتبت اليه ان قم واعلم ان الزجاج حكى هذا عن الفارسي عن سيبويه اما قوله
وذكرهم بايام الله فاعلم انه تعالى امر موسى عليه السلم في هذا المقام بشيئين احدهما ان يخرجهم من ظلمات الكفر والثاني ان يذكرهم بايام الله وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الواحدي الايام جمع يوم واليوم هو مقدار المدة من طلوع الشمس الى غروبها وكانت الايام في الاصل ايوام فاجتمعت الواو والياء وسبقت
احداهما بالسكون فادغمت احداهما في الاخرى وغلبت الياء المسئلة الثانية انه يعبر عن الايام بالوقائع العظيمة التي وقعت فيها يقال فلان عالم بايام العرب
ويريد وقائعها وفي المثل من ير يوما ير به معناه من ابدى في يوم سرورا بمصرع غيره راه غيره في يوم اخر حزينا بمصرع نفسه وقال تعالى وتلك الايام نداولها
بين الناس اذا عرفت هذا فالمعنى عظهم بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد فالترغيب والوعد ان يذكرهم ما انعم الله عليهم وعلى من قبلهم ممن امن بالرسل في سائر
الايام والترهيب والوعيد ان يذكرهم باس الله وعذابه وانتقامه ممن كذب الرسل فيما سلف من الايام مثل ما نزل بعاد وثمود وغيرهم من العذاب ليرغبوا
في الوعد فيصدقوا ويحذروا من الوعيد فيتركوا التكذيب واعلم ان ايام الله في حق موسى منها ما كان ايام الراحة والنعماء مثل انزال المن والسلوى
وفلق البحر وتظليل الغمام ثم قال تعالى ان في ذلك لايات لكل صبار شكور والمعنى ان في ذلك التذكير ايات للكل والتنبيه دلائل لمن كان صبارا شكورا
لان الحال اما ان يكون حال محنة وبلية او حال منحة وعطية فان كان الاول كان المؤمن صبارا وان كان الثاني كان شكورا وهذا تنبيه على ان المؤمن
يجب ان لا يخلو زمانه من احد هذين الامرين فان جرى الوقت على ما يلائم طبعه ويوافق ارادته كان مشغولا بالشكر وان جرى بما لا يلائم طبعه ولا
موافقة كان مشغولا بالصبر فان قيل ان ذلك التذكير ايات للكل فلم خص الصبار الشكور بها قلنا فيه وجوه الاول انهم لما كانوا هم المنتفعين بتلك
الايات صار كانها ليست ايات الا لهم كما في قوله هدى للمتقين وقوله انما انت منذر من يخشاها الثاني لا يبعد ان يقال الانتفاع بهذا النوع من التذكير
لا يمكن حصوله الا لمن كان صابرا او شاكرا اما الذي لا يكون كذلك لم ينتفع بهذه الايات واعلم انه تعالى لما ذكر انه امر موسى عليه السلم ان يذكرهم بايام الله

حكى عن موسى انه ذكرهم بها فقال واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ انجاكم من ال فرعون فقوله اذ انجاكم ظرف للنعمة بمعنى الانعام
اي اذكروا انعام الله عليكم في ذلك الوقت وفي الاية سؤالات السؤال الاول ذكر في سورة البقرة يذبحون وفي الاعراف يقتلون وههنا ويذبحون
مع الواو فما الفرق والجواب ذكر تعالى في سورة البقرة يذبحون بغير واو لانه تفسير لقوله سوء العذاب وفي التفسير لا يحسن ذكر الواو تقول اتاني القوم
زيد وعمرو ولانك اردت ان تفسر القوم بهما ومثله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب فالاثام لما صار مفسرا بالمضاعفة لا جرم حذف عنه الواو
الثاني كان فعل ال فرعون بلاء من ربهم والجواب من وجهين احدهما ان تمكين الله تعالى اياهم حتى فعلوا ما فعلوا كان بلاء من الله والثاني وهو ان ذلك
اشارة الى الانجاء وهو بلاء عظيم والبلاء هو الابتلاء وذلك قد يكون بالنعمة تارة وبالمحنة اخرى قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وهذا الوجه اولى لانه
يوافق صدر الاية وهو قوله تعالى واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم السؤال الثالث ان ذبح الابناء كان بلاء اما استحياء النساء كيف كان بلاء
الجواب كانوا يستخدمونهن بالاستحياء وفي الخلاص منه نعمة وايضا ابقاؤهن منفردات عن الرجال فيه اعظم المضار قوله تعالى واذ تاذن ربكم لئن شكرتم
لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد علم ان قوله تعالى واذ تاذن ربكم من جملة ما قال موسى لقومه كانه قيل واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة
الله عليكم واذكروا حين تاذن ربكم ومعنى تاذن اذن ربكم ونظير اذن وتاذن توعد واوعد وتفضل وافضل ولا بد في تفعل من زيادة معنى ليس في
افعل كانه قيل واذ تاذن ربكم ايذانا بليغا ينتفي عنده الشكوك وتنزاح عنه الشبه والمعنى واذ تاذن ربكم فقال لئن شكرتم او اجرى تاذن
مجرى قال لانه ضرب من القول وفي قراءة ابن مسعود واذ قال ربكم لئن شكرتم واعلم ان المقصود من الاية بيان ان من اشتغل بشكر نعم الله زاده الله من
نعمه ولا بد ههنا من معرفة حقيقة الشكر ومن البحث عن تلك النعم الزائدة الحاصلة عند الاشتغال بالشكر اما الشكر فهو عبارة عن الاعتراف بنعمة المنعم مع تعظيمه
وتوطين النفس على هذه الطريقة اما الزيادة في النعمة فهي اقسام منها النعم الروحانية ومنها النعم الجسمانية اما النعم الروحانية فهي ان الشاكر يكون
ابدا في مطالعة اقسام نعم الله وانواع فضله وكرمه ومن كثر احسانه الى الرجل احبه الرجل لا محالة فشغل النفس بمطالعة انواع فضل الله واحسانه
توجب تاكد محبة العبد لله ومقام المحبة اعلى مقامات الصديقين ثم قد يترقى العبد من تلك الحالة الى ان يصير حبه للمنعم شاغلا له عن الالتفات
الى النعمة ولا شك ان منبع السعادات وعنوان كل الخيرات محبة الله ومعرفته فثبت ان الاشتغال بالشكر يوجب مزيد النعم الروحانية واما مزيد النعم الجسمانية
فلان الاستقراء دل على ان كل من كان اشتغاله بشكر نعم الله اكثر كان وصول نعم الله اليه اكثر وبالجملة فالشكر انما حسن موقعه لانه اشتغال بمعرفة
المعبود وكل مقام تحول من عالم الغرور الى عالم القدس فهو المقام السعيد العالي الذي يوجب السعادة في الدين والدنيا واما قوله ولئن كفرتم ان عذابي
لشديد فالمراد منه الكفران لا الكفر لان المذكور في مقابلة الشكر ليس الا الكفران والسبب فيه ان كفران النعمة لا يحصل الا عند الجهل بكون تلك
النعمة نعمة من الله والجاهل به جاهل بالله من اعظم انواع العقاب والعذاب وايضا فههنا دقيقة اخرى وهو ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن
لذاته فوجوده انما يحصل بايجاد الواجب لذاته وعدمه انما يحصل باعدام الواجب لذاته واذا كان كذلك فكل ما سوى الحق فهو منقاد للحق مطواع له واذا
كانت الممكنات باسرها منقادة للحق سبحانه فكل قلب حضر فيه نور معرفة الله وشرف جلاله انقاد لصاحب ذلك القلب كل ما سواه وتسخر له كل ما يعاين وبهذا
الطريق الروحي تحصل العلم كل ما سواه لان حضور ذلك النور في قلبه يستخدم كل ما سواه بالطبع واذا خلا القلب عن ذلك النور ضعف وصار خسيسا فيستخدمه كل
ما سواه ويسخره كل ما يغايره فبهذا الطريق الروحي تحصل العلم بان الاشتغال بمعرفة الحق يوجب انفتاح ابواب الخيرات في الدنيا والاخرة والاعراض عن معرفة
الحق والاشتغال بالجسمانيات يوجب انفتاح ابواب الافات والمخافات في الدنيا والاخرة قوله تعالى وقال موسى ان تكفروا انتم ومن في الارض
جميعا فان الله لغني حميد الم ياتكم نبؤا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله جاءتهم رسلهم بالبينات
فردوا ايديهم في افواههم وقالوا انا كفرنا بما ارسلتم به وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب علم ان موسى عليه السلم لما بين ان الاشتغال
بالشكر يوجب تزايد الخيرات في الدنيا والاخرة والاشتغال بكفران النعم يوجب العذاب الشديد وحصول الافات في الدنيا والاخرة بين بعده ان
منافع الشكر ومضار الكفران لا تعود الا الى صاحب الشكر وصاحب الكفران اما المعبود والمشكور فانه متعال عن ان ينتفع بالشكر او يستضر بالكفران
فلا جرم قال تعالى وقال موسى ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا فان الله لغني حميد والغرض منه بيان انه تعالى انما امر بهذه الطاعات
لمنافع عائدة الى العابد لا لمنافع عائدة الى المعبود والذي يدل على ان الامر كذلك ما ذكره الله تعالى في قوله ان الله لغني حميد وتفسيره انه واجب الوجود
لذاته وواجب الوجود بحسب جميع صفاته واعتباراته فانه لو لم يكن واجب الوجود لذاته لافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح فلم يكن غنيا
وقد وصفناه غنيا هذا خلف واذا ثبت ان واجب الوجود لذاته كان ايضا واجب الوجود بحسب جميع كمالاته اذ لو لم تكن ذاته كافية في حصول جميع
كمالاته لافتقر في حصوله الى سبب منفصل فحينئذ لا يكون غنيا وقد وصفناه غنيا وهذا خلف فثبت ان ذاته كافية في حصول جميع كمالاته واذا كان الامر كذلك
كان حميدا لذاته لانه لا معنى للحميد الا الذي يستحق الحمد فثبت بهذا التقرير الذي ذكرناه ان كونه غنيا حميدا يقتضي ان لا يزداد بشكر الشاكرين وان لا ينتقص بكفران

الكافرين لطابق المعنى قال ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا فان الله لغني حميد وهذه المعاني من لطائف الاسرار واعلم ان قوله تعالى ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا فسواء حمل على الكفر الذي يقابل الايمان او على الكفر الذي يقابله الشكر فالمعنى لا يستعاد البتة فانه تعالى غني عن الشكر في كل كمالاته وجميع نعوت كبريائه وجلاله ثم انه تعالى قال الم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود وذكر ابو مسلم الاصفهاني انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا من موسى عليه السلم لقومه والمقصود انه عليه السلم كان يخوفهم بمثل هلاك من تقدم ويجوز ان يكون مخاطبة من الله تعالى على لسان موسى لقومه يذكرهم امر القرون الاولى والمقصود انما هو حصول العبرة باحوال المتقدمين وهذا المقصود حاصل على التقديرين الا ان الاكثرين ذهبوا الى انه ابتداء مخاطبة لقوم الرسول الاول عليه السلم واعلم انه تعالى ذكر اقواما ثلثة وهم نوح وعاد وثمود ثم قال تعالى والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله وذكر صاحب الكشاف فيه احتمالين الاول انه يكون قوله والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله جملة من مبتدأ وخبر وقعت اعتراضا والثاني ان قوله والذين من بعدهم معطوف على قوم نوح وعاد وثمود وقوله تعالى لا يعلمهم الا الله اعتراض اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى لا يعلمهم الا الله فيه قولان الاول ان يكون المراد لا يعلم كنه مقاديرهم الا الله لان المذكور في القرآن جملة فاما ذكر العدد والعمر والكيفية والكمية فغير حاصل والقول الثاني المراد ذكر اقوام ما بلغنا اخبارهم اصلا كذبوا رسلا لم يعرفهم احد ولا يعلمهم الا الله والقائلون بهذا القول الثاني يعيبون قول من يصل الانساب الى آدم عليه السلم وكان ابن مسعود اذا قرأ هذه الاية قال كذب النسابون يعني انهم يدعون علم الانساب وقد نفى الله علمها عن العباد وعن ابن عباس بين عدنان واسمعيل ثلاثون ابا لا يعرفون ونظير هذه الاية قوله تعالى وقرونا بين ذلك كثيرا وكلا تبرنا تتبيرا وقوله تعالى ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه كان في انتسابه لا يجاوز معد بن عدنان بن ادد وقال تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم وتعلموا من النجوم ما تستدلون به على الطريق قال القاضي وعلى هذا الوجه فانه لا يمكن القطع على مقدار السنين من لدن آدم عليه السلم الى هذا الوقت لانه ان امكن ذلك لم يبعد تحصيل العلم بالانساب الموصلة فان قيل اي القولين اولى قلنا القول الثاني عندي اقرب لان قوله تعالى لا يعلمهم الا الله نفي العلم بذواتهم اذ لو كانت ذواتهم معلومة وكان المجهول هو مدد اعمارهم وكيفية صفاتهم لما صح نفي العلم بذواتهم ولما كان ظاهر الاية دليلا على نفي العلم بذواتهم لا جرم كان الاقرب هو القول الثاني ثم انه تعالى لما حكى عن هؤلاء الاقوام الذين تقدم ذكرهم انهم لما جاءتهم رسلهم بالبينات والمعجزات اتوا بامور اولها قوله تعالى فردوا ايديهم في افواههم وفي معناه قولان الاول ان المراد باليد والفم الجارحتان المعلومتان والثاني ان المراد بهما شيء غير هاتين الجارحتين وانما ذكرهما مجازا وتوسعا اما من قال بالقول الاول ففيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون الضمير في ايديهم وفي افواههم عائدا الى الكفار وعلى هذا التقدير ففيه احتمالات الاول ان الكفار ردوا ايديهم في افواههم فعضوها من الغيظ والضجر من شدة نفرتهم عن رؤية الرسل واستماع كلامهم ونظيره قوله تعالى عضوا عليكم الانامل من الغيظ وهذا القول مروي عن ابن عباس وابن مسعود وهو اختيار القاضي والثاني انهم لما سمعوا كلام الانبياء عجبوا منه وضحكوا على سبيل السخرية فعند ذلك ردوا ايديهم في افواههم كما يفعل ذلك من غلبه الضحك فوضع يده على فيه والثالث انهم وضعوا ايديهم على افواههم مشيرين بذلك الى الانبياء ان كفوا عن هذا الكلام واسكتوا عن ذكر هذا الحديث عن الكلبي والرابع انهم اشاروا بايديهم الى السنتهم وما تكلموا به من قولهم انا كفرنا بما ارسلتم به اي هذا الجواب عندنا لما ذكرتموه وليس عندنا غيره اقناطا لهم من التصديق الا ترى الى قوله تعالى فردوا ايديهم في افواههم وقالوا انا كفرنا بما ارسلتم به الوجه الثاني ان يكون الضميران راجعين الى الرسل ووضعوها على افواههم ليسكتوهم ويقطعوا كلامهم الثاني ان الرسل لما ايسوا منهم سكتوا ووضعوا ايديهم على افواههم فان من ذكر كلاما عند قوم وانكروه وخافهم فذلك المتكلم ربما وضع يده على فم نفسه وغرضه ان يعرفهم انه لا يعود الى ذلك الكلام البتة والوجه الثالث ان يكون الضمير في ايديهم يرجع الى الكفار وفي الافواه الى الرسل وفيه وجهان الاول ان الكفار لما سمعوا وعظ الانبياء ونصائحهم وكلامهم اشاروا بايديهم الى افواه الرسل تكذيبا لهم وردا عليهم والثاني ان الكفار وضعوا ايديهم على افواه الانبياء عليهم السلم منعا لهم من الكلام ومن بالغ في منع غيره من الكلام فقد يفعل ذلك اما على القول الثاني وهو ان ذكر اليد والفم توسع ومجاز وفيه وجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني المراد به ما نطقت الرسل من الحجج وذلك لان اسماع الحجة انعام عظيم والانعام يسمى يدا يقال لفلان عندي يد اذا اولاه معروفا وقد تذكر اليد والمراد منه صفقة البيع والعقد كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم والبينات التي كانت الانبياء عليهم السلم يذكرونها ويقررونها نعم وايادي وايضا العهود التي كانوا ياتون بها مع القوم ايادي جمع ... الايادي فثبت ان بيانات الانبياء وعهودهم صح تسميتها بالايدي واذا كان النصائح والعهود ايادي ونعما فاذا لم يقبل صارت مردودة الى حيث جاءت ونظيره قوله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم فلما كان القبول تلقيا بالافواه عن الافواه كان الدفع ردا في الافواه فهذا تمام كلام ابي مسلم في تقرير هذا الوجه الثاني نقل محمد بن جرير عن بعضهم ان معنى قولهم فردوا ايديهم في افواههم انهم سكتوا عن الجواب يقال للرجل اذا امسك عن الجواب رد يده في فيه وتقول العرب كلمت فلانا في حاجة فرد يده في فيه اذا سكت عنه فلم يجب ثم انه زيف هذا الوجه وقال انهم قد اجابوا بالتكذيب لانهم قالوا انا كفرنا بما ارسلتم به كما قررنا الوجه الثالث المراد من الايدي نعم الله على ظاهرهم وباطنهم ولما كذبوا الانبياء فقد عرضوا تلك النعم للازالة والابطال فقوله فردوا ايديهم في افواههم اي ردوا ايادي نعم الله على انفسهم بالكلمات التي صدرت عن افواههم ولا يبعد حمل في على معنى الباء لان حروف الجر لا يمتنع اقامة بعضها مقام بعض

ببعض النوع الثاني في الانبياء التي حكاها الله عن الكفار قوله انا كفرنا بما ارسلتم به والمعنى انا كفرنا بما زعمتم ان الله ارسلكم فيه لانهم ما اقروا بانهم رسل والنوع ان المرتبة الاولى انهم سكتوا عن قبول قول الانبياء وحاولوا اسكات الانبياء عن تلك الدعوى وهذه المرتبة الثانية انهم صرحوا بكونهم كافرين بتلك البعثة والنوع الثالث قولهم وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قال صاحب الكشاف وقرئ تدعونا بادغام النون مريب موقع في الريبة وذي ريبة من ارابه واربته اذا اوقعته في الريبة وهي قلق النفس وان لا يطمئن الى الامر فان قيل انهم لما ذكروا في المرتبة الثانية انهم كافرون برسالتهم كيف ذكروا بعد ذلك كونهم شاكين مرتابين في صحة قولهم قلنا كانهم قالوا اما ان نكون كافرين برسالتكم وان لم ندع هذا الجزم واليقين فلا اقل من ان نكون شاكين مرتابين في صحة نبوتكم وعلى التقديرين فلا سبيل الى الاعتراف بنبوتكم قوله تعالى قالت رسلهم افي الله شك فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى قالوا ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين واعلم ان اولئك الكفار لما قالوا للرسل وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قالت لهم رسلهم وهل تشكون في الله وفي كونه فاطر السموات والارض وفاطر لانفسنا وارواحنا وارزاقنا وجميع مصالحنا وانا لا ندعوكم الا الى عبادة هذا الاله المنعم ... الا عن عبادة غيره وهذه المعاني يشهد صريح العقل بصحتها فكيف قلتم وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب وهذا النظم في غاية الحسن وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قوله افي الله شك استفهام على سبيل الانكار فلما ذكر هذا المعنى اردفه بالدلالة الدالة على وجود الصانع المختار وهو قوله فاطر السموات والارض وقد ذكرنا في هذا الكتاب ان وجود السموات كيف يدل على احتياجها الى الصانع المختار الحكيم مرارا واطوارا فلا نعيدها ههنا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف ادخلت همزة الانكار على الظرف لان الكلام ليس في الشك انما هو في ان وجود الله لا يحتمل الشك واليقين واقول من الناس من ذهب الى ان الوقوف على الدلائل ... فالفطرة شاهدة بوجود الصانع المختار ويدل على ان الفطرة الاصلية شاهدة بذلك وجوه الاول قال بعض العقلاء ان من لطم وجه صبي لطمة فتلك اللطمة تدل على وجود الصانع فلان الصبي العاقل اللطمة على وجهه يصيح ويقول من الذي ضربني وما ذاك الا لان شاهد فطرته تدل على ان هذه اللطمة لما حدثت بعد عدمها وجب ان يكون حدوثها لاجل فاعل فعلها ولاجل مختار ادخلها في الوجود فلما شهدت الفطرة الاصلية بافتقار ذلك الحادث مع قلته وحقارته الى الفاعل فبان تشهد بافتقار جميع حوادث العالم الى الفاعل كان اولى واما دلالتها على وجوب التكليف فلان ذلك الصبي ينادي ويصيح ويقول لم ضربني ذلك الضارب وهذا يدل على ان فطرته شهدت بان الافعال الانسانية داخلة تحت الامر والنهي ومندرجة تحت التكليف وانتهى واما دلالتها على حصول دار الجزاء فهو ان ذلك الصبي يطلب الجزاء على تلك اللطمة وما دام يمكنه طلب الجزاء فانه لا يتركه فلما شهدت الفطرة الاصلية بالجزاء على ذلك العمل القليل فبان تشهد على وجوب الجزاء على جميع الاعمال كان اولى واما دلالتها على وجوب النبوة فلانهم يحتاجون الى انسان يبين لهم مقدار العقوبة الواجبة على ذلك القدر من الجناية كم هي ولا معنى للنبي الا الانسان الذي يقدر هذه الامور ويبين هذه الاحكام فثبت ان فطرة العقل حاكمة بان الانسان لا بد له من هذه الامور الاربعة الوجه الثاني في التنبيه على ان الاقرار بوجود الصانع بديهي هو ان الفطرة شاهدة بان حدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة مبنية على التركيبات اللطيفة الموافقة للحكمة والمصلحة يستحيل الا عند وجود نقاش عالم وبان حكيم ومعلوم ان آثار الحكمة في العالم العلوي والسفلي اكثر من آثار تلك الدار المختصرة فلما شهدت الفطرة الاصلية بافتقار النقش الى النقاش والبناء الى البناء فبان تشهد بافتقار كل هذا العالم الى الفاعل المختار الحكيم كان اولى الوجه الثالث ان الانسان اذا وقع في محنة شديدة وبلية قوية لا يبقى له في ظنه رجاء المعاونة من احد فكانه باصل خلقته ومقتضى جبلته يتضرع الى من يخلصه عنها ويخرجه عن علائقها وحبائلها وما ذاك الا شهادة الفطرة بالافتقار الى الصانع المدبر الوجه الرابع ان الموجود اما ان يكون غنيا عن المؤثر فهو الموجود الواجب لذاته لانه الذي لا حاجة به الى غيره وان لم يكن غنيا عن المؤثر فهو محتاج والمحتاج لا بد له من المحتاج اليه وذلك هو الصانع المختار الوجه الخامس ان الاعتراف بوجود الاله المختار المكلف وبوجود المعاد احوط فوجب المصير اليه فهذه مراتب اربعة اولها ان الاقرار بوجود الاله احوط لانه لو لم يكن موجودا فلا خير في الاقرار بكونه مختارا اما لو كان مختارا ففي انكاره كونه مختارا اعظم المضار ورابعها الا بوجود مكلف عباده لانه لو لم يكلف احدا من عبيده شيئا فلا ضرر في اعتقاد انه كلف العباد اما لو كلف ففي انكار تلك التكاليف اعظم المضار ورابعها الاقرار بوجود المعاد فانه ان كان الحق انه لا معاد فلا ضرر في الاقرار بوجوده فلانه لا تفوت الا هذه اللذات الجسمانية وهي حقيرة ومنغوصة وان كان الحق هو وجود المعاد ففي انكاره اعظم المضار فظهر ان الاقرار بهذه المقامات احوط ... لان بديهة العقل حاكمة بانه يجب دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان والله اعلم المسئلة الثالثة لما اقام الدليل على وجود الصانع بكونه فاطر السموات والارض وصف بكمال الرحمة والكرم والجود وبين ذلك من وجهين الاول قوله يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم قال صاحب الكشاف قال يغفر لكم من ذنوبكم قال ابو عبيدة من زائدة ... قائلها معنى التبعيض في قوله تعالى من ذنوبكم ثم اجاب وقال ما جاء هذا الا في خطاب الكافرين كقوله فاتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم وقال في خطاب المؤمنين هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم الى ان قال يغفر لكم ذنوبكم وقال يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ... يدل على صحة ما ذكرناه ثم قال وكذلك التفرقة بين الخطابين ولئلا يستوي بين الفريقين في الميعاد وقيل اريد انه يغفر لكم ما بينهم وبين الله بخلاف ما بينهم وبين العباد من المظالم هذا كلام هذا الرجل قال الواحدي في البسيط قال ابو عبيدة من زائدة وانكر سيبويه زيادتها في الواجب واذا قلنا انها ليست زائدة ههنا ففيه وجهان احدهما انه ذكر البعض ههنا واريد به الجمع توسعا والثاني ان من ههنا للبدل والمعنى لتكون المغفرة بدلا من الذنوب فدخلت من لتضمن المغفرة معنى البدل من السيئة

القاضي ذكروا الاصحاب ان كلمة من ههنا تفيد التبعيض والمعنى انكم اذا تبتم فان الله يغفر لكم الذنوب التي هي من الكبائر واما التي من الصغائر فلا حاجة الى غفرانها لانها
في انفسها مغفورة قال القاضي وقد ابعد في هذا التاويل لان الكفار صغايرهم ككبايرهم في انها لا تغفر الا بالتوبة وانما تكون الصغيرة مغفورة من المؤمنين من حيث
يزيد ثوابهم على عقابهم فاما من لا ثواب له اصلا فلا يكون شيء من ذنوبه صغيرا ولا يكون شيء منها مغفورا ثم قال وفيه وجه اخر وهو ان الكافر قد ينسى
بعض ذنوبه في حال توبته وانابته فلا يكون المغفور منها الا ما ذكره وتاب منه فهذا جملة اقوال الناس في هذه الكلمة **المسئلة الرابعة** اقول هذه الاية تدل
على انه تعالى قد يغفر الذنب من غير توبة في حق اهل الايمان والدليل عليه انه قال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وعد بغفران بعض الذنوب مطلقا من غير اشتراط التوبة فوجب
ان يغفر بعض الذنوب مطلقا من غير التوبة وذلك البعض ليس هو الكفر لانعقاد الاجماع على انه تعالى لا يغفر الكفر الا بالتوبة عنه والدخول في الايمان فوجب ان يكون
البعض الذي يغفره من غير التوبة هو ما عدا الكفر من الذنوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال كلمة من صلة على ما قاله ابو عبيدة او نقول المراد من البعض ههنا
هو الكل على ما قاله الواحدي او نقول المراد منه تمييز المؤمن عن الكافر في الخطاب على ما قاله صاحب الكشاف او نقول المراد تخصيص هذا الغفران بالكبائر على ما قاله
الاصم او نقول المراد منه الذنوب التي يذكرها الكافر عند الدخول في الايمان كما قاله القاضي فنقول هذه الوجوه باسرها ضعيفة اما قوله انها صلة فمعناه
الحكم على كلمة من كلام الله بانها عبث ضايع والعاقل لا يجوز المصير اليه من غير ضرورة واما قول الواحدي المراد من كلمة من ههنا الكل فهو عين ما قاله ابو
عبيدة لان حاصله ان قوله يغفر لكم من ذنوبكم هو انه يغفر لكم ذنوبكم وهذا عين ما نقله عن ابي عبيدة وحكي عن سيبويه انكاره واما قوله المراد منه ابدال السيئة
بالحسنة فليس في اللغة ان كلمة من تفيد الابدال واما قول صاحب الكشاف المراد منه تمييز خطاب المؤمن عن خطاب الكافر بمزيد التشريف فهو من باب الطامات
لان هذا التبعيض ان حصل فلا حاجة الى ذكر هذا الجواب وان لم يحصل كان هذا الكلام فاسدا واما قول الاصم فقد سبق ابطاله واما قول القاضي فجوابه
ان الكافر اذا اسلم صارت توبته باسرها مقبولة لقوله عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له فثبت ان جميع ما ذكروه من التاويلات ضعيف ساقط بل المراد ما ذكرنا انه
تعالى يغفر بعض ذنوبه من غير توبة وهو ما عدا الكفر واما الكفر فهو ايضا من الذنوب وانه تعالى لا يغفره الا بالتوبة واذا ثبت انه تعالى يغفر كبائر الكفار من غير
توبة بشرط ان ياتي بالايمان فبان يحصل هذه الحالة للمؤمن كان اولى هذا ما خطر بالبال على سبيل الارتجال والله اعلم بحقيقة الحال النوع الثاني مما وعد الله به تعالى
في هذه الاية قوله ويؤخركم الى اجل مسمى وفيه وجهان الاول ان المعنى انكم ان امنتم اخر الله موتكم الى اجل مسمى والا عاجلكم بعذاب الاستيصال الثاني قال
ابن عباس المعنى يمتعكم في الدنيا باللذات والطيبات الى الموت فان قيل اليس انه تعالى قال فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فكيف قال ههنا ويؤخركم
الى اجل مسمى قلنا قد تكلمنا في هذه المسئلة في سورة الانعام في قوله ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم حكى تعالى ان الرسل لما ذكروا هذه الاشياء لاولئك الكفار
قالوا ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين واعلم ان هذا الكلام مشتمل على ثلاثة انواع من الشبهة الاولى ان الاشخاص الانسانية
متساوية في تمام الماهية فيمتنع ان يبلغ التفاوت بين تلك الاشخاص الى هذا الحد وهو ان يكون الواحد منهم رسولا من عند الله مطلعا على الغيب مخالطا لزمرة الملائكة
والباقون يكونون غافلين عن كل هذه الاحوال وايضا كانوا يقولون ان كنت قد فارقتنا في هذه الاحوال العالية الالهية الشريفة فحب ايضا ان تفارقنا في هذه
الاحوال الخسيسة وهي الحاجة الى الاكل والشرب والوقاع وهذه الشبهة هي المراد من قولهم ان انتم الا بشر مثلنا والشبهة الثانية التمسك بطريقة التقليد وهي انهم وجدوا
اباءهم وعلماءهم وكبراءهم متفقين مطبقين على عبادة الاوثان قالوا ويبعد ان يقال ان اولئك القدماء على كثرتهم وقوة خواطرهم لم يعرفوا بطلان هذا الدين
وان الرجل الواحد عرف فساده ووقف على بطلانه والعوام ربما زادوا في هذا الباب كلاما اخر وذلك ان الرجل العالم اذا ابى كلام بعض المتقدمين قالوا له ان
كلامك انما يظهر صحته لو كان المتقدمون حاضرين واما المناظرة مع الميت فسهلة هذا كلام ذكره الحمقى والرعاع واولئك الكفار ذكروه ايضا وهذه الشبهة هي المراد من قوله
تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا والشبهة الثالثة انهم قالوا المعجزة لا تدل على الصدق اصلا وان كانوا سلموا ان المعجزة تدل على الصدق الا ان الذي جاء به اولئك
الرسل شيء وانه زعموا انها امور معتادة وانها ليست من باب المعجزات الخارجة عن قدرة البشر الى هذا النوع من الشبهة الاشارة بقوله فاتونا بسلطان مبين فهذا
تفسير هذه الاية بحسب الوسع والله اعلم **قوله تعالى قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا
باذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما لنا الا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا ولنصبرن على ما اذيتمونا وعلى الله فليتوكل المتوكلون** اعلم انه تعالى
لما حكى عن الكفار شبهاتهم في الطعن في النبوة حكى عن الانبياء عليهم السلام جوابهم عنها اما الشبهة الاولى وهي قولهم ان انتم الا بشر مثلنا فجوابها ان الانبياء سلموا ان الامر
كذلك لكنهم بينوا ان التماثل في البشرية والانسانية لا يمنع من اختصاص بعض البشر بمنصب النبوة لان هذا المنصب منصب يمن الله به على من يشاء من عباده واذا كان الامر
كذلك فقد سقطت هذه الشبهة واعلم ان هذا المقام مقام بحث شريف دقيق وهو ان جماعة من حكماء الاسلام قالوا ان الانسان ما لم يكن في نفسه وفي بدنه مخصوصا بخواص
علوية قدسية فانه يمتنع عقلا حصول صفة النبوة له واما الظاهريون من اهل السنة والجماعة فقد زعموا ان حصول النبوة عطية من الله تعالى يهبها لكل من يشاء من عباده ولا
يتوقف حصولها على امتياز ذلك الانسان عن سائر الناس بمزيد اشراق نفساني وقوة قدسية وهؤلاء تمسكوا بهذه الاية فانه تعالى بين ان حصول النبوة ليس الا بمحض
المنة من الله والعطية منه والكلام في هذا الباب غامض دقيق والاولون اجابوا بانهم لم يذكروا فضائلهم النفسانية والجسدانية تواضعا منهم واقتصروا على قولهم ولكن الله
يمن على من يشاء من عباده بالنبوة لانه قد علم الله تعالى انه لا يخصهم بتلك الكرامات الا وهم موصوفون بالفضائل التي لاجلها استوجبوا ذلك التخصيص كما قال الله تعالى الله اعلم

حيث يجعل

حيث يجعل رسالته واما الشبهة الثانية وهي قولهم اطباق السلف على ذلك الدين الذي يدل على كونه حقا لانه لا يبعد ان يظهر للرجل الواحد ما لم يظهر للخلق
العظيم منها واما الشبهة فجوابه عين الجواب المذكور عن الشبهة الاولى لان التمييز بين الحق والباطل والصدق والكذب عطية من الله وفضل من الله ولا يبعد ان يخص بعض
عبيده بهذه العطية ويحرم الجمع العظيم منها واما الشبهة الثالثة فهي قولهم انا لا نرضى بهذه المعجزات التي اتيتم بها وانما نريد معجزات قاهرة قوية فالجواب عنها قوله
وما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن الله وهذا الجواب ان المعجز الذي جئنا به وتمسكنا به حجة قاطعة وبينة قاهرة ودليل تام فاما الاشياء التي طلبتموها
فهي امور زائدة والحكم فيها لله فان خلقها واظهرها فله الفضل وان لم يفعلها فله العدل ولا حكم عليه بعد ظهور قدر الكفاية ثم انه تعالى حكى عن الانبياء والرسل عليهم السلام
انهم قالوا بعد ذلك وعلى الله فليتوكل المتوكلون والظاهر ان الانبياء لما اجابوا عن شبهاتهم بتلك الاجوبة فالقوم اخذوا في السفاهة والتخويف والوعيد فعند
هذا قالت الانبياء عليهم السلام لا نخاف من تخويفكم ولا نلتفت الى تهديدكم فانا توكلنا على الله واعتمدنا على فضل الله ولعله سبحانه كان قد اوحى اليهم ان اولئك
الكفرة لا يقدرون على ايصال الشر والافة اليهم وان لم يكن حصل هذا الوحي الا ان ارواحهم مشرقة بالمعارف الالهية مشرقة باضواء عالم الغيب والروح متى كانت
موصوفة بهذه الصفات قل ما تبالي بالاحوال الجسمانية وقل ما تقيم لها وزنا في حالتي السراء والضراء وطور الشدة والرخاء فلهذا السبب توكلوا على الله وعولوا
على فضل الله وقطعوا اطماعهم عن سوى الله والذي يدل على ان المراد ما ذكرناه قوله تعالى حكاية عنهم وما لنا الا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا يعني انه
تعالى لما خصنا بهذه الدرجات الروحانية والمعارف الالهية فكيف يليق بنا ان لا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا بل اللائق بنا ان لا نتوكل الا عليه وان لا نعول
في تحصيل المهمات الا عليه فان من فاز بشرف العبودية ووصل الى مقام الاخلاص والمكاشفة يقبح به ان يرجع في امر من الامور الى غير الحق سواء كان فلكا او ملكا او روحا
وجملة هذه الاية دالة على انه تعالى يعصم اولياءه والمخلصين في عبوديته عن كيد اعدائهم ومكرهم ثم قالوا ولنصبرن على ما اذيتمونا فان الصبر مفتاح الفرج و
مطلع الخيرات والحق لابد وان يصير غالبا قاهرا والباطل لابد وان يصير مغلوبا مقهورا ثم اعادوا قولهم وعلى الله فليتوكل المتوكلون والفايدة فيه انهم
امروا انفسهم على ان الامر الكبير بالتوكل على الله في قوله وما لنا الا نتوكل على الله ثم لما فرغوا من انفسهم امروا اتباعهم بذلك فقالوا وعلى الله فليتوكل المتوكلون
وذلك يدل على ان الامر بالخير لا يؤثر موقعه الا اذا اتى بذلك الخير اولا وقرات في كلام الشيخ ابي حامد الغزالي فصلا حسنا وحاصله ان الانسان اما ان يكون ناقصا
او كاملا او كان خاليا عن الوصفين اما الناقص فاما ان يكون ناقصا في ذاته ولكنه لا يسعى في تنقيص حال غيره واما ان يكون ناقصا ويكون مع ذلك ساعيا في تنقيص
حال الغير فالاول هو الضال والثاني هو الضال المضل واما الكامل فاما ان يكون كاملا ولا يقدر على تكميل الغير وهم الاولياء واما ان يكون كاملا
ويقدر على تكميل الناقصين وهم الانبياء عليهم السلام ولذلك قال عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ولما كانت مراتب النقصان والكمال في مراتب الاضلال
والاكمال غير متناهية بحسب الكمية والكيفية لا جرم كانت مراتب الولاية والنبوة غير متناهية بحسب النقصان والكمال فالولي هو الانسان الكامل الذي لا يقوى
على التكميل والنبي هو الانسان الكامل المكمل ثم قد تكون قوته الروحانية النفسانية وافية بتكميل انسانين ناقصين وقد تكون اقوى من ذلك فيفي بتكميل عشرة
ومائة وقد تكون تلك القوة قوية قاهرة تؤثر تاثير الشمس في العالم فيقلب ارواح اكثر العالم من مقام الجهل الى مقام المعرفة ومن طلب الدنيا الى طلب الاخرة وذلك
مثل روح محمد صلى الله عليه واله وسلم فان قيل حين ظهوره كان العالم مملوا من اليهود واكثرهم كانوا مشبهة ومن النصارى وهم حلولية ومن المجوس وفي مذهبهم
ظاهر ومن عبدة الاوثان وسخافة مذهبهم اظهر من ان يحتاج الى بيان فلما ظهرت دعوة محمد صلى الله عليه واله وسلم سرت قوة روحه في الارواح فقلب اكثر اهل
العالم من الشرك الى التوحيد ومن التجسيم الى التنزيه ومن الاستغراق في طلب الدنيا الى التوجه الى عالم الاخرة فمن هذا المقام ينكشف للانسان مقام النبوة والرسالة
واذا عرفت هذا فنقول قوله وما لنا الا نتوكل على الله وقد هدانا اشارة الى ما تيسر لارواحهم الكاملة في تكميل الارواح الناقصة فهذه اسرار عالية مخزونة في
الفاظ القران فمن نظر في علم القران وكان غافلا عنها كان محروما من علوم اسرار علوم القران والله اعلم وفي الاية وجه اخر وهو ان قوله تعالى وما
كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون المراد منه ان الذين يطلبون سائر المعجزات وجب عليهم ان يتوكلوا في حصولها على الله لا علينا فان
شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها واما قوله في الاخر ولنصبرن على ما اذيتمونا وعلى الله فليتوكل المتوكلون فالمراد منه الامر بالتوكل على الله في دفع الكفار
وسفاهتهم وعلى هذا التقدير فالتكرار غير حاصل لان قوله وعلى الله فليتوكل وارد في موضعين مختلفين بحسب مقصودين متغايرين وقيل ايضا ان الاول
ذكر لاستحداث التوكل والثاني للسعي في ابقائه وادامته **قوله تعالى وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين
ولنسكننكم الارض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه وياتيه
الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ** اعلم انه تعالى لما حكى عن الانبياء عليهم السلام انهم اكتفوا في دفع شرور اعدائهم بالتوكل عليه والاعتماد
على حفظه وحياطته حكى عن الكفار انهم بالغوا في السفاهة وقالوا لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا والمعنى ليكونن احد الامرين لا محالة اما اخراجكم واما عودكم
في ملتنا والسبب فيه ان اهل الحق في كل زمان يكونون قليلين واهل الباطل يكونون كثيرين والظلمة والفسقة يكونون متعاضدين متعاونين فلهذا السبب قدروا
على هذه السفاهة فان قيل فهذا يوهم انهم كانوا على ملتهم في اول الامر حتى يعودوا فيها قلنا الجواب من وجوه الاول ان اولئك الانبياء انما نشاوا في
تلك البلاد وكانوا من تلك القبائل في اول الامر ما اظهروا المخالفة مع اولئك الكفار بل كانوا على ظاهر امرهم ساكتين عنهم من غير اظهار مخالفة فالقوم ظنوا لهذا السبب انهم كانوا

فى اول الامر على الكفر دينهم فلهذا السبب قالوا او لتعودن فى ملتنا الوجه الثانى ان هذا حكاية لكلام الكفار ولا يجب فى كل ما قالوا ان يكونوا صادقين فلعلهم
توهموا ذلك مع انه ما كان الامر كما توهموه الثالث لعل الخطاب وان كان فى الظاهر اليهم عليهم السلم الا ان المقصود بهذا الخطاب اتباعهم واصحابهم ولا شك
انهم كانوا قبل ذلك الوقت على دين اولئك الكفار الرابع قال صاحب الكشاف العود بمعنى الصيرورة كثير فى كلام العرب الخامس لعل اولئك الانبياء كانوا قبل
على ملة من الملل ثم انه تعالى اوحى اليهم بنسخ هذه الملة وامرهم بشريعة اخرى وبقى الاقوام على تلك الشريعة التى صارت منسوخة مصرين على سبيل الكفر وعلى هذا التقدير
فلا يبعد ان يطلبوا من الانبياء ان يعودوا الى تلك الملة الا ذكر لا يبعد ان يكون المعنى او لتعودن فى ملتنا الحاكم عليه قبل ادعاء الرسالة من السكوت عن ذكر معايبنا
والتعرض له بالطعن والقدح وعلى جميع هذه الوجوه فالسوال زائل والله اعلم واعلم ان الكفار لما ذكروا هذا الكلام قال تعالى فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين ولنسكننكم
الارض من بعدهم قال صاحب الكشاف لنهلكن الظالمين حكاية تقتضى اضمار القول واجرا الايحاء مجرى القول لانه ضرب منه وقرا ابو حيوه ليهلكن وليسكننكم باليا
اعتبار الاوحى فان هذا اللفظ لفظ الغيبة ونظيره قولك اقسم زيد ليخرجن او لاخرجن والمراد بالارض ارض الظالمين وديارهم ونظيره قوله تعالى واورثنا
القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها واورثكم ارضهم وديارهم واموالهم وعن النبى صلى الله عليه واله وسلم من اذى جاره ورثه الله داره وكلم
ان هذه الاية تدل على ان من توكل على ربه فى دفع عدوه كفاه الله امر عدوه ثم قال تعالى ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد فقوله ذلك اشارة الى ما قضى الله به
من اهلاك الظالمين واسكان المومنين ديارهم اى ذلك الامر حق لمن خاف مقامى وفى قوله مقامى وجوه الاول المراد موقفى وهو موقف الحساب وذلك لان الموقف موقف
الله الذى يقف فيه عباده يوم القيمة ونظيره واما من خاف مقام ربه وقوله ولمن خاف مقام ربه جنتان الثانى المقام مصدر كالقيام قال تعالى قياما ومقاما
قال الفراء ذلك لمن خاف مقامى اى لمن خاف قيامى عليه ومراقبتى اياه كقوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت الثالث ذلك لمن خاف مقامى اى اقامتى على العدل
والصواب فانه لا يقضى الا بالحق ولا يحكم الا بالعدل وهو تعالى مقيم على العدل لا يميل عنه ولا ينحرف البتة الرابع ذلك لمن خاف مقامى اى مقام العبد عندى
وهو من باب اضافة المصدر الى المفعول الخامس ذلك لمن خاف مقامى اى لمن خافنى وذكر المقام ههنا مثل ما يقال سلام الله على المجلس العالى والمراد سلام الله
على فلان وكذا ههنا ثم قال وخاف وعيد قال الواحدى الوعيد اسم من اوعد ايعادا وهو التهديد قال ابن عباس خاف ما اوعدت من العذاب واعلم انه تعالى
ذكر اولا ذلك لمن خاف مقامى ثم عطف عليه وخاف وعيد فهذا ينبغى ان يكون الخوف من الله مغاير الخوف من وعيد الله ونظيره ان حب الله مغاير لحب ثواب الله وهذا مقام
شريف عال فى اسرار الحكمة والتصوف ثم قال واستفتحوا وخاب وفيه مسائل المسئلة الاولى الاستفتاح ههنا معنيان احدهما طلب الفتح بالنصرة فقوله واستفتحوا اى
استنصروا الله على اعدائهم وهو كقوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح والثانى الفتح الحكم والقضا فقوله واستفتحوا اى واستحكموا الله وسالوه القضاء بينهم وهو ماخوذ
من الفتاحة وهى الحكومة كقوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اذا عرفت هذا فنقول وكلا القولين ذكرهما المفسرون اما القول الاول فالمستفتحون هم الرسل وذلك
لانهم استنصروا الله ودعوا على قومهم بالعذاب لما يئسوا من ايمانهم قال نوح رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وقال موسى ربنا اطمس على اموالهم وقال
لوط انصرنى على القوم المفسدين واما على الثانى وهو طلب الحكومة والقضا فالاولى ان يكون المستفتحون هم الامم وذلك انهم قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من
عندك فامطر علينا حجارة من السماء وكقول اخرين ائتنا بعذاب الله ان كنت من الصادقين المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله واستفتحوا معطوف على فاوحى اليهم وقرى
واستفتحوا بلفظ الامر وعطف على قوله لنهلكن الظالمين اى اوحى اليهم ربهم فقال لنهلكن الظالمين وقال لهم استفتحوا ثم قال تعالى وخاب كل جبار عنيد وفيه مسائل المسئلة
الاولى ان قلنا المستفتحون هم الرسل كان المعنى ان الرسل استفتحوا فنصروا وظفروا بمقصودهم ففازوا وخاب كل جبار عنيد وهم قومهم وان قلنا المستفتحون هم الكفرة كان
المعنى ان الكفار استفتحوا على الرسل ظنا منهم بانهم على الحق والرسل على الباطل وخاب كل جبار عنيد منهم وما افلح بسبب استفتاحه على الرسل المسئلة الثانية الجبار ههنا المتكبر
عن طاعته وعبادته ومنه قوله تعالى ولم يكن جبارا عصيا قال ابو عبيدة عن الاحمر يقال فيه جبرية وجبرة وجبروة وجبروت وحكى الزجاج الجبرية والجبرية بكسر الجيم والباء
والتجبار والجبورة قال الواحدى فهى تسع لغات فى مصدر الجبار وفى الحديث ان امراة حضرت النبى صلى الله عليه واله وسلم فامرها بامر فابت عليه فقال دعوها فانها جبارة اى
متكبرة واما العنيد فقد اختلف اهل اللغة فى اشتقاقه قال البصريون اصل العنود الخلاف والتباعد والترك وقال غيرهم اصله من العند وهو الناحية يقال فلان يمشى عندا اى
ناحية وعاند وعنداعده فى ناحية معرضا وعاند فلان فلانا اذا جانبه وكان منه على ناحية اذا عرفت هذا فنقول كونه جبارا متكبرا اشارة الى الخلق النفسانى وكونه
عنيدا اشارة الى الاثر الصادر عن ذلك الخلق وهو كونه مجانبا عن الحق منحرفا عنه ولا شك ان الانسان الذى يكون خلقه هو التجبر والتكبر وفعله هو العنود وهو الانحراف
عن الحق والصدق كان خائبا عن كل الخيرات خاسرا عن جميع اقسام السعادات واعلم انه تعالى لما حكم عليه بالخيبة وصفه بكونه جبارا عنيدا وصف كيفية عذابه بامور
ان لفظ وراء اسم لما توارى عنك من القدام والخلف متوارا عنك صح اطلاق لفظ وراء على كل واحد منهما قال الشاعر عسى الكرب الذى امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب
ويقال ايضا الموت وراء كل احد الثانى قال ابو عبيدة وابن السكيت لفظ الوراء من الاضداد يقع على الخلف والقدام والسبب فيه ان كل ما كان خلفا فانه يجوز ان ينقلب
قداما وبالعكس فلا جرم جاز وقوع لفظ الوراء على القدام ومنه قوله تعالى وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا ويقال الموت من وراء الانسان الثالث قال ابن الاعرابى
وراء بمعنى بعد قال الشاعر وليس وراء الله للمرء مذهب اى ليس بعد الله مذهب اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكم عليه بالخيبة فى قوله وخاب كل جبار عنيد ثم قال تعالى من ورائه
جهنم اى من بعد هذه الخيبة يدخل جهنم النوع الثانى ما ذكره الله من احوال هذا الكافر قوله ويسقى من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه وفيه سوالات السوال الاول

عله ويبقى الجواب على محذوف تقديره من ورائه جهنم يلقى فيها ويسقى من ماء صديد السوال الثانى عذاب اهل النار من وجوه كثيرة فلم خص هذه الحالة بالذكر الجواب
يشبه ان يكون اشد انواع العذاب فخصص بالذكر مع قوله تعالى وياتيه الموت من كل مكان وما هو بميت السوال الثالث ما وجه قوله من ماء صديد الجواب انه عطف
بيان والتقدير انه لما قال ويسقى من ماء فكانه قيل اى ماء فقال صديد وذلك بان يخلق الله فى جهنم ما يشبه الصديد فى النتن والغلظ والقذارة وهو ايضا فى نفسه يكون صديدا
لان كراهته تصد عن تناوله وهو كقوله وسقوا ماء حميما فقطع امعاءهم وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه السوال الرابع ما معنى يتجرعه ولا يكاد
يسيغه الجواب التجرع تناول المشروب جرعة جرعة على الاستمرار ويقال ساغ الشراب فى الحلق يسوغ سوغا واساغه الله واعلم ان كاد فيه قولان احدهما ان نفيه اثبات و
نفى نفى فقوله لا يكاد يسيغه اى يسيغه بعد ابطاء لان العرب تقول ما كدت اقوم اى قمت بعد ابطاء قال تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون اى فعلوه بعد ابطاء
والدليل على حصول الاساغة قوله تعالى يصهر به ما فى بطونهم ولا يحصل الصهر الا بعد الاساغة وايضا فان قوله يتجرعه يدل على انهم اساغوا الشىء فكيف يصح ان
يقال بعده انه لا يسيغه البتة والقول الثانى ان يكاد للمقاربة فقوله لا يكاد لنفى المقاربة يعنى لم يقارب ان يسيغه فكيف يحصل الاساغة كقوله لم يكد يراها اى
لم يقرب من رؤيتها فكيف يراها فان قيل فقد ذكرتم الدليل على حصول الاساغة فكيف الجمع بينه وبين هذا الوجه قيل عنه جوابان احدهما ان المعنى ولا يسيغه جميعه
كانه يجرع البعض وما ساغ الجميع الثانى ان الدليل الذى ذكرتم انما دل على وصول بعض تلك الشراب الى جوفهم الا ان ذلك ليس بالاساغة لان الاساغة
فى اللغة اجراء الشراب فى الحلق على تقبل النفس واستطابة المشروب والكافر يتجرع ذلك الشراب على كراهية ولا يسيغه اى لا يستطيبه ولا يشربه شربا مرة واحدة وعلى
الوجهين يصح لا يكاد على نفى المقاربة والله اعلم والنوع الثالث ما ذكره تعالى فى وعيد هذا الكافر قوله وياتيه الموت من كل مكان وما هو بميت والمعنى ان موجبات
الموت احاطت به من جميع الجهات ومع ذلك فانه لا يموت وقيل من كل جزء من اجزاء جسده والنوع الرابع قوله ومن ورائه عذاب غليظ وفيه وجهان الاول
المراد من العذاب الغليظ كونه دائما غير منقطع الثانى انه فى كل وقت يستقبله يتلقى عذابا اشد مما قبله قال الفضيل هو قطع الانفاس وحبسها فى الاجساد والله اعلم
قوله تعالى مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شىء ذلك هو الضلال البعيد الم تر ان الله خلق
السموات والارض بالحق ان يشا يذهبكم ويات بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز اعلم انه تعالى لما ذكر انواع عذابهم فى الاية المتقدمة بين فى هذه الاية
ان اعمالهم باسرها تصير ضائعة باطلة لا ينتفعون بشىء منها وعند هذا يظهر كمال خسرانهم لانهم لم يجدوا فى القيمة الا العقاب الشديد وكل ما عملوه فى الدنيا وجدوه باطلا
ضائعا وذلك هو الخسران الشديد وفى الاية مسائل المسئلة الاولى فى ارتفاع قوله مثل الذين وجوه الاول قال سيبويه التقدير وفيما يتلى عليكم مثل الذين
كفروا وقوله كرماد جملة مستانفة على تقدير سوال سائل يقول كيف مثلهم فقيل اعمالهم كرماد الثانى قال الفراء التقدير مثل اعمال الذين كفروا بربهم
كرماد فحذف المضاف اعتمادا على ما يذكر بعد المضاف اليه وهو قوله اعمالهم ومثله قوله تعالى الذى احسن كل شىء خلقه اى خلق كل شىء وكذا قوله ويوم القيمة ترى
الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة والمعنى ترى وجوه الذين كذبوا على الله مسودة الثالث ان يكون التقدير صفة الذين كفروا اعمالهم كرماد كقولك صفة زيد
عرضه مصون وماله مبذول الرابع ان يكون اعمالهم بدلا من قوله مثل الذين كفروا والتقدير مثل اعمالهم وقوله كرماد هو الخبر الخامس ان يكون المثل صلة
والتقدير الذين كفروا اعمالهم المسئلة الثانية اعلم ان وجه المشابهة بين هذا المثل وبين هذه الاعمال هو ان الريح العاصف تطير الرماد وتفرق اجزاءه
بحيث لا يبقى لذلك الرماد اثر ولا خبر فكذا ههنا ان كفرهم ابطل اعمالهم واحبطها بحيث لم يبق من تلك الاعمال معهم خبر ولا اثر ثم اختلفوا فى المراد بهذه الاعمال
على وجوه الاول ان المراد منها ما عملوه من اعمال البر كالصدقة وصلة الرحم وبر الوالدين واطعام الجائع وذلك لانها تصير محبطة باطلة بسبب كفرهم بالله ولو
فى حرانهم صيرورتها محبطة باطلة بسبب كفرهم ولولا كفرهم لانتفعوا بها والقول الثانى ان تلك الاعمال عبادتهم الاصنام وما كلفوا انفسهم من كفرهم الذى ظنوه ايمانا وطريقا الى
الخلاص والوجه فى خسرانهم وندامتهم فى ذلك انهم اتعبوا ابدانهم فيها الدهر الطويل لكى ينتفعوا بها فصارت وبالا عليهم والقول الثالث ان المراد من هذه الاعمال كلا القسمين
لانهم اذا راوا الاعمال التى كانت فى انفسها خيرات قد بطلت والاعمال التى ظنوها خيرات وافنوا فيها اعمارهم قد بطلت ايضا وصارت من اعظم الموجبات لعذابهم
فلا شك انه تعظم حسرتهم وندامتهم فلذلك قال تعالى ذلك هو الضلال البعيد المسئلة الثالثة قرى الرياح فى يوم عاصف جعل العصف لليوم وهو لما فيه وهو الريح
اذا الرياح كقولك يوم ماطر وليلة ساكنة وانما السكون لريحها قال الفراء وان شئت قلت فى يوم عاصف الريح فحذف ذكر الريح لكونه مذكورا قبل ذلك وان
والكميت قلت فى يوم ذى عصوف وقرى فى يوم عاصف بالاضافة المسئلة الرابعة قوله لا يقدرون مما كسبوا على شىء اى لا يقدرون على شىء مما كسبوا انتفع به
فى الدنيا ولا فى الاخرة وذلك لانه ضاع بالكلية وفسد وهذه الاية دالة على كون العبد مكتسبا للافعال اعلم انه تعالى لما تمم هذا المثال قال الم تر ان
الله خلق السموات والارض وفيه مسائل المسئلة الاولى وجه النظم انه تعالى لما بين ان اعمالهم تصير باطلة ضائعة بين ان ذلك البطلان والاحباط انما
جاء بسبب صدورهم وهو كفرهم بالله واعراضهم عن العبودية فان الله لا يبطل اعمال المخلصين ابتداء وكيف يليق بحكمته ان يفعل ذلك وانه تعالى ما خلق كل هذا العالم
الا لداعية الحكمة والصواب المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائى خالق السموات والارض على اسم الفاعل على الاضافة كقوله
فاطر السموات والارض فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والباقون خلق على فعل ماض السموات والارض بالنصب لانه مفعول المسئلة الثالثة ما نظيره لقوله
فى سورة يونس ما خلق الله ذلك الا بالحق وقوله فى ال عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله فى ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا اما اهل السنة

الا بالحق وهو دلالتها على وجود الصانع وعلمه وقدرته واما المعتزلة فيقولون الا بالحق اي لم يخلق ذلك عبثا بل لغرض صحيح ثم قال تعالى ان يشأ يذهبكم ويأت
بخلق جديد والمعنى ان من كان قادرا على خلق السموات والارض بالحق فبان يقدر على افناء قوم واماتتهم وعلى ايجاد اخرين واحيائهم كان اولى لان القادر
على الاصعب لان يكون قادرا على الاسهل الاضعف اولى قال ابن عباس هذا الخطاب مع كفار مكة يريد اميتكم يا معشر الكفار واخلق قوما خيرا منكم
واطوع منكم ثم قال وما ذلك على الله بعزيز اي ممتنع لما ذكرنا ان القادر على افناء كل العالم وايجاده بان يكون قادرا على افناء اشخاص مخصوصة وايجاد امثالهم
اولى واحرى والله اعلم قوله تعالى وبرزوا لله جميعا فقال الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء قالوا لو هدانا الله
لهديناكم سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف عذاب هؤلاء الكفار ذكر عقيبه انا عالمهم يصير محتجا بالجملة كما في هذه
الاية كيفية خجلتهم عند تمسك اتباعهم بهم وكيفية افتضاحهم عندهم وهذا اشارة الى العذاب الروحاني الحاصل بسبب الفضيحة والخجالة وفيه مسائل المسألة الاولى برزوا معناه
في اللغة ظهر بعد الخفاء ومنه يقال للمكان الواسع البراز لظهوره وقيل في قوله تعالى وترى الارض بارزة اي ظاهرة لا يسترها شيء وامرأة برزة اذا كانت تظهر
ويقال برز فلان على اقرانه اذا فاقهم وسبقهم واصله في الخيل اذا سبق احدها قيل قد برز عليها كانه خرج من غمارها فظهر اذا عرفت هذا فنقول ههنا ابحاث البحث
الاول قوله وبرزوا لله ورد بلفظ الماضي وان كان معناه الاستقبال لان كل ما اخبر الله تعالى عنه فهو حق وصدق فصار كانه قد حصل ودخل في الوجود ونظيره
ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب النار البحث الثاني قد ذكرنا ان البروز في اللغة عبارة عن الظهور بعد الاستتار وهذا في حق الله محال فلا بد من تأويل وجوه الاول
انهم كانوا يستترون من العيون عند ارتكاب الفواحش ويظنون ان ذلك خاف على الله فاذا كان يوم القيامة انكشفوا الى الله عند انفسهم وعلموا ان الله لا
تخفى عليه خافية الثاني انهم خرجوا من قبورهم وبرزوا للحساب لله ولحكمه الثالث في تأويل الحكماء ان النفس اذا فارقت الجسد فكانه زال الغطاء والوطاء وبقيت مجردة بذاتها
عن كل ما سواها وذلك هو البروز لله البحث الثالث قال ابو بكر الاصم قوله وبرزوا لله هو المراد من قوله الاية السابقة ومن ورائه عذاب غليظ واعلم ان قوله وبرزوا
لله قريب من قوله يوم تبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر وذلك لان البواطن تظهر في ذلك اليوم والاحوال الكامنة تنكشف فان كانوا من السعداء برزوا للحاكم الحكيم
بصفاتهم القدسية واحوالهم العلوية ووجوههم مشرقة وارواحهم صافية مستبشرة يتجلى لها نور الجلال ويعظم فيها اشراق عالم القدس فما اجل تلك الاحوال
وان كانوا من الاشقياء برزوا لموضع العظمة ومنازل الكبرياء ذليلين مهينين خاضعين خاشعين واقعين في خزي الخجالة ومذلة الفضيحة وموقف المهانة والفرقة نعوذ
بالله منها ثم حكى الله ان الضعفاء يقولون للرؤساء هل تقدرون على دفع عذاب الله عنا والمعنى انا انما اتبعناكم لهذا اليوم ثم ان الرؤساء يعترفون بالعجز
والخزي والذل وقالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من عذاب الله من محيص ومن المعلوم ان اعتراف الرؤساء والسادة والمتبوعين بمثل هذا العجز والخزي
والنكال يوجب الخجالة العظيمة والخزي الكامل التام فكان المقصود من ذكر هذه الاية استيلاء عذاب الفضيحة والخجالة والخزي عليهم مع ما تقدم ذكره من سائر انواع
العذاب والعقاب نعوذ بالله منها المسألة الثانية كتب الضعفاء بواو قبل الهمزة في بعض المصاحف والسبب فيه انه كتب على لفظ من يفخم الالف قبل الهمزة فيميلها
الى الواو ونظيره علماء بني اسرائيل المسألة الثالثة الضعفاء الاتباع والعوام والذين استكبروا هم السادة والكبراء قال ابن عباس المراد اكابرهم الذين استكبروا
عن عبادة الله انا كنا لكم تبعا اي في الدنيا قال الفراء واكثر اهل اللغة التبع جمع تابع مثل خادم وخدم وباقر وبقر وحارس وحرس وراصد ورصد قالوا
ويجوز وجائز ان يكون مصدرا سمي به اي كنا ذوي تبع واعلم ان هذه التبعية يحتمل ان يقال المراد منها التبعية في الكفر ويحتمل ان يكون المراد منها التبعية في
الدنيا فهل انتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء اي هل يمكنكم دفع عذاب الله عنا فان قيل ما الفرق بين من في قوله من عذاب الله وبين من في قوله من شيء قلنا الاولى
للتبيين والثانية للتبعيض يعني هل انتم مغنون عنا بعض شيء هو بعض عذاب الله اي بعض عذاب الله وعند هذا حكى الله عن الذين استكبروا انهم قالوا لو هدانا الله لهديناكم وفيه وجوه
قال ابن عباس معناه لو ارشدنا الله لارشدناكم قال الواحدي معناه انهم دعوهم الى الضلال لان الله اضلهم ولم يهدهم فدعوا اتباعهم الى الضلال ولو هداهم لدعوهم
الى الهدى قال صاحب الكشاف لعلهم قالوا ذلك مع انهم كذبوا فيه ويدل عليه قوله تعالى حكاية عن المنافقين يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم
ان المعتزلة لا يجوزون صدور الكذب عن اهل القيمة فكان هذا القول منه مخالفا لاصول مشايخه فلا يقبل منه الثاني قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون المعنى لو كنا
من اهل اللطف فلطف بنا ربنا واهتدينا لهديناكم الى الايمان وذكر القاضي هذا الوجه وزيفه بان قال لا يجوز حمل هذا على اللطف لان ذلك قد فعله الله الثالث
ان يكون المعنى لو خلصنا الله من العذاب وهدانا الى طريق الجنة لهديناكم والدليل على ان المراد من الهدي هذا الذي ذكرناه ان هذا هو الذي التمسوه وطلبوه
فوجب ان يكون المراد من الهدي هذا الذي ذكرناه ثم قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص اي يستوي علينا الجزع والصبر والهمزة وام للتسوية ونظيره
اصبروا او لا تصبروا سواء عليكم ثم قالوا ما لنا من محيص اي منجى ومهرب والمحيص قد يكون مصدرا كالمغيب والمشيب ومكانا كالمبيت والمصيف ويقال حاص عنه وجاض بمعنى واحد
والله اعلم قوله تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا
تلوموني ولوموا انفسكم ما انا بمصرخكم وما انتم بمصرخي اني كفرت بما اشركتمون من قبل ان الظالمين لهم عذاب اليم اعلم انه تعالى لما ذكر المناظرة التي وقعت بين
الرؤساء والاتباع من كفرة الانس اردفها بالمناظرة التي وقعت بين الشياطين واتباعه من الانس فقال وقال الشيطان لما قضي الامر وفي المراد بقوله لما قضي الامر
وجوه الاول قال المفسرون اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار اخذ اهل النار في لوم ابليس وتقريعه فيقوم فيما بينهم خطيبا ويقول ما اخبر الله عنه بقوله

وقال الشيطان لما قضي الامر الثاني ان المراد من قوله لما قضي الامر لما انقضت المحاسبة والقول الاول اولى لان اخر الامر اهل القيمة استقرار
المطيعين في الجنة واستقرار الكافرين في النار ثم يدوم الامر بعد ذلك والقول الثالث هو ان ههنا ان الفساق من اهل الصلاة يخرجون من النار
ويدخلون الجنة ولا يبعد ان يكون المراد من قوله لما قضي الامر ذلك الوقت لان في ذلك الوقت تنقطع الاحوال المتغيرة ولا يحصل بعده الا امر
ما حصل قبل ذلك اما الشيطان فالمراد ابليس لان لفظ الشيطان لفظ مفرد فيتناول الواحد وابليس راس الشياطين ورئيسهم فحمل اللفظ عليه اولى لا سيما وعن
رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال اذا جمع الله الخلق وقضى بينهم يقول الكافر قد وجد المسلمون من يشفع لهم فمن يشفع لنا ما هو الا ابليس هو الذي اضلنا فيأتونه
ويسألونه فعند ذلك يقول هذا القول اما قوله ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم ففيه مباحث البحث الاول المراد ان الله وعدكم وعد الحق وهو البعث والجزاء
على الاعمال فوفى لكم بما وعدكم ووعدتكم خلاف ذلك فاخلفتكم وتقرير ذلك ان النفس تدعو الى هذه الاحوال الدنيوية ولا تتصور كيفية السعادات الاخروية والكمالات
النفسانية والله يدعو اليها ويرغب فيها كما قال والاخرة خير وابقى البحث الثاني قوله وعد الحق من باب اضافة الشيء الى نعته كقوله وحب الحصيد ومسجد الجامع على قول
الكوفيين والمعنى وعدكم الوعد الحق وعلى مذهب البصريين يكون التقدير وعد اليوم الحق والامر الحق او يكون التقدير وعدكم الحق ثم ذكر المصدر تأكيدا البحث الثالث
في الاية اضمار من وجهين الاول التقدير ان الله وعدكم وعد الحق فصدقكم ووعدتكم فاخلفتكم وحذف ذكره لدلالة تلك الحالة على صدق ذلك الوعد لانهم كانوا يشاهدونها
وليس وراء العيان بيان ولانه ذكر في وعد الشيطان الاخلاف فدل ذلك على الصدق في وعد الله الثاني ان قوله ووعدتكم فاخلفتكم الوعد يقتضي مفعولا ثانيا وحذف
ههنا للعلم به والتقدير ووعدتكم ان لا جنة ولا نار ولا حشر ولا حساب اما قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا اي قدرة وتمكن وقهر فاقسركم على المعاصي والكفر
فيها الا ان دعوتكم الا دعائي اياكم الى الضلالة بوسوستي وتزييني قال النحويون ليس الدعاء من جنس السلطان فقوله الا ان دعوتكم من جنس قولهم ما تحيتهم الا
الضرب قال الواحدي انه استثناء منقطع اي لكن دعوتكم وعندي انه يمكن ان يقال الاستثناء ههنا حقيقي لان قدرة الانسان على حمل الغير على عمل من الاعمال
تارة يكون بالقهر والقسر وتارة يكون بتقوية الداعية في قلبه بالقاء الوساوس اليه فهذا نوع من انواع التسلط ثم ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الشيطان لا قدرة له
على تصريع انسان وتعويج اعضائه وجوارحه وازالة عقله عنه كما تقوله العوام والحشوية ثم قال فلا تلوموني ولوموا انفسكم يعني ما كان مني الا الدعاء والوسوسة
وكنتم سمعتم دلائل الله وشاهدتم مجيء انبياء الله فكان من الواجب عليكم ان لا تغتروا بقولي ولا تلتفتوا الي فلما رجحتم قولي على الدلائل الظاهرة كان اللوم عليكم لا
علي في هذا الباب وفي الاية مسائل المسألة الاولى قالت المعتزلة هذه الاية تدل على اشياء الاول انه لو كان الكفر والمعصية والارادة الكفر من الله تعالى لوجب ان يقول
فلا تلوموني ولا انفسكم فان الله قضى عليكم الكفر واجبركم عليه الثاني ظاهر هذه الاية تدل على ان الشيطان لا قدرة له على تصريع الانسان وعلى تعويج اعضائه كما
يقول الحشوية والعوام الثالث هذه الاية تدل على ان الانسان لا يجوز ذمه ولومه وعقابه بسبب فعل الغير وعند هذا يظهر انه لا يجوز عقاب اولاد الكفار بسبب
كفر ابائهم اجاب بعض الاصحاب عن هذه الوجوه بان هذا قول الشيطان فلا يجوز التمسك به واجاب الخصم عنه بانه لو كان هذا القول منه باطلا لبين الله بطلانه واظهر
انكاره وايضا فلا فائدة في ذكر اليوم في ذكر الباطل والقول الفاسد الا ترى ان قوله ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم كلام حق وقوله وما كان
لي عليكم من سلطان قول حق بدليل قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين المسألة الثانية هذه الاية تدل على ان الشيطان الاصلي هو النفس
لان الشيطان بين انه ما اتى الا بالوسوسة فلولا الميل الحاصل بسبب الشهوة والغضب والوهم والخيال والا لم يكن لوسوسته اثر البتة فدل هذا على ان الشيطان الاصلي
هو النفس فان قال قائل بين لنا حقيقة الوسوسة قلنا الفعل انما يصدر عن الانسان عند حصول امور ترتب بعضها على بعض ترتيبا لازما وبيانه
ان اعضاء الانسان بحكم السلامة الاصلية الطبيعية صالحة للفعل والترك والاقدام والاحجام فما لم يحصل في القلب ميل الى ترجيح الفعل على الترك وبالعكس امتنع صدور
الفعل وذلك الميل هو الارادة الجازمة والقصد الجازم ثم ان تلك الارادة الجازمة لا تحصل الا عند حصول علم او اعتقاد او ظن بان ذلك الفعل سبب للنفع او سبب لدفع الضرر فان
لم يحصل فيه هذا الاعتقاد لم يحصل الميل الى الفعل ولا الى الترك والحاصل ان الانسان اذا احس بشيء وترتب عليه شعوره بكونه ملائما له او بكونه منافرا له او
غير ملائم ولا منافر فان حصل الشعور بكونه ملائما له ترتب عليه الميل الجازم الى الفعل وان حصل الشعور بكونه منافرا له ترتب عليه الميل الجازم الى الترك وان
لم يحصل لا هذا ولا ذاك لم يحصل الميل لا الى الشيء ولا الى الضد بل يبقى الانسان كما كان وعند حصول ذلك الميل الجازم تصير القدرة مع ذلك الميل الجازم موجبة للفعل
واذا عرفت هذا فنقول صدور الفعل عن مجموع القدرة والداعي الحاصل امر واجب فلا يكون للشيطان مدخل فيه وصدور الميل عن تصور كونه خيرا او تصور كونه شرا
عن مطلق الشعور بيانه امر لازم فلا مدخل للشيطان فيه فلم يبق للشيطان مدخل في شيء من هذه المقامات الا في ان يذكره شيئا بان يلقي اليه حديثا مثل ان الانسان
كان غافلا عن صورة امرأة فيلقي الشيطان حديثها في خاطره فالشيطان لا قدرة له الا في هذا المقام وهو عين ما حكى الله عنه انه قال وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني يعني ما كان مني الا مجرد هذه الدعوة فاما بقية المراتب فما صدرت عني وما كان لي فيها اثر البتة بقي في هذا المقام سؤالات السؤال الاول
كيف يفعل الشيطان حرف الدعوة في داخل اعضاء الانسان وكيف القاء الوسوسة اليه والجواب للناس في الملائكة والشياطين قولان القول الاول ان ما سوى الله
محصور في القسمة العقلية على ثلاثة اقسام المتحيز والحال في المتحيز والذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه وهذا القسم الثالث لم يقم الدليل البتة على فساد القول به بل الدلائل الكثيرة قامت
على صحة القول به وهذا هو المسمى بالارواح ان كانت طاهرة مقدسة من عالم الروحانيات المقدسة فهم الملائكة وان كانت خبيثة داعية الى الشرور وعالقة بالاجسام

ومنازل الظلمات منهم الشياطين اذا عرفت هذا فنقول على هذا التقدير لا يكون الشيطان جسما يحتاج الى الولوج فى داخل البدن بل هو جوهر روحانى خبيث

مجبول على الشر والنفس الانسانية كذلك فلا يبعد على هذا التقدير فى ان يلقى جنس تلك الارواح انواعا من الوساوس والاباطيل الى جوهر النفس الانسانية وذكر بعض

العلماء فى هذا الباب احتمالا ثانيا وهو ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالنوع وهى طوائف فكل طائفة منها فى تدبير روح من الارواح السماوية فنوع من

النفوس البشرية يكون حسن الاخلاق كريمة الافعال موصوفة بالفرح والسرور وسهولة الامور وهى تكون منتسبة الى روح اخرى من الارواح السماوية وهذه الارواح

البشرية كالاولاد لتلك الارواح السماوية وكالنتائج الحاصلة وكالفروع المتفرعة عليها وتلك الارواح السماوية هى التى تتولى ارشادها الى مصالحها وهى التى

تخصها بالالهامات حالتى النوم واليقظة والقدماء كانوا يسمون تلك الارواح بالطباع التام وشك ان لتلك الارواح السماوية التى هى الاصل والينبوع شعبا كثيرة

ونتائج كثيرة وهى باسرها تكون من جنس روح هذا الانسان وهى لاجل مشاكلتها ومجانستها يعين بعضها بعضا على الاعمال اللائقة بها والافعال المناسبة لطبائعها

ثم انها ان كانت جيرة طاهرة طيبة كانت ملكية وكانت تلك الاعانة مسماة بالالهام وان كانت شريرة خبيثة قبيحة الاعمال كانت شياطين وكانت تلك الاعانة

مسماة بالوسوسة وذكر بعض العلماء احتمالا ثالثا وهو ان النفوس البشرية والارواح الانسانية اذا فارقت ابدانها قويت فى تلك الصفات التى اكتسبتها

من تلك الابدان وكانت فيها فاذا احدثت نفس اخرى مشاكلة لتلك النفس المفارقة فى بدن مشاكل لبدن تلك النفس المفارقة تعلق تعلقا شديدا بهذا البدن وتصير تلك

النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن ومعاضدة لها فى افعالها واحوالها بسبب هذه المشاكلة ثم ان كان هذا المعنى فى ابواب الخير والبر كان

ذلك الهاما وان كان فى باب الشر كان وسوسة فهذه وجوه محتملة تفريعا على القول باثبات جواهر قدسية مبراة عن الحجم والتحيز والقول بالارواح الطاهرة

والخبيثة كلام مشهور عند قدماء الفلاسفة فليس لهم ان ينكروا اثباتها على صاحب شرعنا صلوات الله عليه واله واما القول الثانى وهو ان الملائكة والشياطين لا بد

لها وان تكون اجساما فنقول ان على هذا التقدير يمتنع ان نقول انها اجسام كثيفة بل لا بد من القول بانها اجسام لطيفة والله سبحانه ركبها تركيبا عجيبا وهى ان تكون

لطافتها لا تقبل التفرق والتمزق والفساد والبطلان ونفوذ الاجسام اللطيفة فى عمق الاجسام الكثيفة غير مستبعد الا ترى ان الروح الانسانية جسم لطيف نافذ فى

عمق البدن واذا عقل ذلك فكيف يستبعد نفوذ انواع كثيرة من الاجسام اللطيفة فى داخل هذا البدن الا ترى ان جرم النار يسرى فى جرم الفحم وماء الورد يسرى فى ورق الورد

ودهن السمسم يسرى فى جرم السمسم فكذا هاهنا فظهر مما قررنا ان القول باثبات الجن والشياطين امر لا تحيله العقول ولا تبطله الدلائل وان الاصرار على الانكار ليس الا من نتيجة الجهل

وقلة الفطنة ولما ثبت ان القول بالشياطين ممكن فى الجملة فنقول الاخلق والاولى ان يقال الملائكة على هذا القول مخلوقون من النور وان الشياطين مخلوقون

من الدخان واللهب كما قال تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وهذا القول هو المشهور عند قدماء الفلاسفة فكيف يليق بالعاقل ان يستبعده من صاحب شرعنا

السؤال الثالث لم قال الشيطان فلا تلوموني ولوموا انفسكم وهو ايضا ملوم بسبب اقدامه على تلك الوسوسة الباطلة والجواب اراد بذلك لا تلوموني على فعلكم ولوموا انفسكم

عليه لانكم عدلتم عنا بوجه هداية الله لكم ثم قال تعالى حكاية عن الشيطان انه قال ما انا بمصرخكم وما انتم بمصرخى وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ما انا

بنافعكم ولا منقذكم قال ابن الاعرابى الصارخ المستغيث والمصرخ المغيث يقال صرخ فلان اذا استغاث وقال واصرخاه واصرخته اغثته المسئلة الثانية قرأ حمزة بمصرخى

بكسر الياء قال الواحدى وهو قراءة الاعمش ويحيى بن وثاب قال الفراء ولعلها من وهم القراء فانه قل من سلم منهم من الوهم ولعله ظن ان الباء فى قوله بمصرخى خافضة للحرف كله

هذه الخطة وهذا خطأ لان الياء من المتكلم خارجة من ذلك قال وما ترى انهم وهموا فيه قوله نوله ما تولى ونصله جهنم بجزم الهاء ظنوا ان الجزم فى الهاء وهو

لان الهاء فى موضع نصب فقد انجزم الفعل قبلها بسقوط الياء منه ومن النحويين من تكلف فى ذكر وجه لصحته الا ان الاكثرين قالوا انه لحن والله اعلم ثم قال تعالى

حكاية عنهم انى كفرت بما اشركتمون من قبل وفيه مسائل المسئلة الاولى ما فى قوله انى كفرت بما اشركتمون من قبل فيه قولان الاول انها مصدرية والمعنى كفرت باشراككم اياى

مع الله فى الطاعة والمعنى انه جحد ما كان يعتقده اولئك الاتباع من كون ابليس شريك الله تعالى فى تدبير هذا العالم وكفر به اويكون المعنى انهم كانوا يطيعون الشيطان

فى اعمال الشر كما كانوا يطيعون الله فى اعمال الخير هذا هو المراد بالاشراك والثانى وهو قول الفراء ان المعنى ان ابليس قال انى كفرت بالله الذى اشركتمونى به من قبل

والمعنى انه كان كفره قبل كفر اولئك الاتباع ويكون المراد بقوله ما فى هذا الموضع من والقول هو الاول لان الكلام انما ينتظم بالتفسير الاول ولا يمكن ان يقال

الكلام ينتظم على التفسير الثانى والتقدير كانه يقول لا تاثير لوسوستى فى كفركم بدليل انى كفرت قبل وقوعكم فى الكفر وما كان كفرى بسبب وسوسة اخرى والا لزم

التسلسل فثبت بهذا ان سبب الوقوع فى الكفر شئ اخر سوى الوسوسة وعلى هذا التقدير ينتظم الكلام اما قوله ان الظالمين لهم عذاب اليم فالاظهر انه كلام الله والاقرب

ان ابليس قبل هذا الكلام ولا يبعد ايضا ان يكون ذلك من بقية كلام ابليس قطعا لاطماع اولئك الكفار عن الاغاثة والاعانة قوله تعالى وادخل الذين امنوا وعملوا

الصالحات جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها باذن ربهم تحيتهم فيها سلام وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لما بالغ فى شرح احوال الاشقياء من

الوجوه الكثيرة شرع احوال السعداء وقد عرفت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم والمنفعة الخالصة اليها الاشارة بقوله تعالى وادخل

الذين امنوا وعملوا الصالحات جنات تجرى من تحتها الانهار وكونها دائمة اشار اليه بقوله خالدين فيها والتعظيم حصل من وجهين احدهما ان تلك المنافع انما حصلت

باذن الله وامره والثانى قوله تحيتهم فيها سلام لان بعضهم يحيى بعضا بهذه الكلمة والملائكة يحيونهم بها كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم

والرب الرحيم يحييهم ايضا بهذه الكلمة كما قال سلام قولا من رب رحيم وان السلام مشتق من السلامة والاظهر ان المراد انهم سلموا من افات الدنيا وحسراتها

وفنون الايمان واقسامها وانواع غمومها وما اصدق ما قالوا بان السلامة من محن عالم الاجسام الكائنة الفاسدة من اعظم النعم لا سيما اذا حصل بعد الخلاص منها الفوز بالبهجة الروحانية والسعادة الملكية المسئلة الثانية قرأ الحسن وادخل الذين امنوا على فعل المتكلم اى وادخلهم انا وعلى هذه القراءة فقوله باذن ربهم يتعلق بما بعده اى تحيتهم فيها سلام باذن ربهم يعنى ان الملائكة يحيونهم باذن ربهم قوله تعالى الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء توتى اكلها كل حين باذن

ربها ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار اعلم انه تعالى لما شرح احوال الاشقياء واحوال

السعداء ذكر مثالا يبين الحال فى حكم هذين القسمين وهو هذا المثل وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ذكر شجرة موصوفة بصفات اربع ثم شبه الكلمة الطيبة بها

فالصفة الاولى التى لتلك الشجرة كونها طيبة وذلك يحتمل امورا احدها كونها طيبة المنظر والصورة والشكل وثانيها كونها طيبة الريح وثالثها كونها طيبة الثمرة يعنى ان الفواكه المتولدة منها تكون لذيذة مستطابة

ورابعها كونها طيبة بحسب المنفعة يعنى انها كما يستلذ اكلها فكذلك يعظم الانتفاع بها ويجب حمل قوله شجرة طيبة على مجموع هذه الوجوه لان باجتماعها يحصل كمال الطيب

والصفة الثانية قوله اصلها ثابت اى راسخ باق امن من الانقطاع والزوال والفناء وذلك لان الشئ الطيب اذا كان فى معرض الانقراض والانقضاء فهو وان كان يحصل

الفرح بسبب وجدانه الا انه يعظم الحزن بسبب الخوف من زواله وانقضائه اما اذا علم من حاله انه باق دائم لا يزول ولا ينقضى فانه يعظم الفرح بوجدانه ويكمل السرور

ويكمل السرور بسببه والصفة الثالثة قوله وفرعها فى السماء وهذا الوصف يدل على كمال تلك الشجرة من وجهين الاول ان ارتفاع الاغصان وقوتها فى التصاعد يدل على

ثبات الاصل ورسوخ العروق والثانى انها متى كانت متصاعدة مرتفعة عن عفونات الارض وقاذورات الابنية فكانت ثمراتها نقية طاهرة طيبة عن جميع الشوائب

والصفة الرابعة قوله تعالى توتى اكلها كل حين باذن ربها والمراد ان الشجرة الموصوفة بهذه الصفة كانت موصوفة بهذه الصفة وهى ان ثمراتها لا تكون حاضرة دائمة فى

كل الاوقات ولا تكون مثل الاشجار التى تكون ثمارها حاضرة فى بعض الاوقات دون بعض فهذا شرح هذه الشجرة التى ذكرها الله فى هذا الكتاب الكريم ومن المعلوم

بالضرورة ان الرغبة فى تحصيل مثل هذه الشجرة يجب ان تكون عظيمة وان العاقل متى امكنه تحصيلها وتملكها فانه لا يجوز له ان يتغافل عنها وان يتساهل فى الفوز بها

اذا عرفت هذا فنقول معرفة الله والاستغراق فى محبته وفى خدمته وطاعته تشبه هذه الشجرة فى هذه الصفات الاربعة اما الصفة الاولى وهى كونها طيبة فهى حاصلة

بل كان لا طيب ولا لذيذ فى الحقيقة الا هذه المعرفة وذلك لان اللذة الحاصلة بتناول الفاكهة المعينة انما حصلت لان ادراك تلك الفاكهة امر ملائم لمزاج البدن

فلاجل تلك الملاءمة والمناسبة انما حصلت تلك اللذة العظيمة فهاهنا الملائم لجوهر النفس النطقية والروح القدسية ليس الا معرفة الله ومحبته والاستغراق والابتهاج بها

فوجب ان تكون هذه المعرفة لذيذة جدا بل نقول اللذة الكاملة الحاصلة من ادراك الفاكهة يجب ان تكون اقل حالا من اللذة الحاصلة باشراق جوهر النفس بمعرفة الله وبيان هذا التفاوت

من وجوه احدها ان المدركات المحسوسة انما تصير محسوسة مدركة بسبب ان سطح الحاس يلاقى سطح المحسوس فقط واما ان يكون ان جرم المحسوس نفذ فى جرم الحاس فليس

الامر كذلك لان الاجسام تمتنع تداخلها اما هاهنا فمعرفة الله وذلك النور وذلك الاشراق صار ساريا فى جوهر النفس ومتحدا به فكان النفس عند حصول ذلك الاشراق صارت عين

ذلك الاشراق فهذا فرق عظيم بين البابين والوجه الثانى فى الفرق ان فى الالتذاذ بالفاكهة المدرك هى القوة الذائقة والمحسوس هو الطعم المخصوص وهاهنا المدرك

هو النفس القدسية والمعلوم والمشعور به هو ذات الحق جل جلاله وصفات جلاله واكرامه فوجب ان يكون نسبة احدى اللذتين الى الاخرى كنسبة احد المذكورين الى الاخر

والوجه الثالث فى الفرق ان اللذة الحاصلة بتناول الفاكهة الطيبة حصلت لانها فى الحال لانها كيفية سريعة الاستحالة شديدة التغير اما كمال الحق وجلاله فانه ممتنع التغير

والتبدل واستعداد جوهر النفس بقبول تلك السعادة ايضا ممتنع التغير فظهر الفرق العظيم من هذا الوجه واعلم ان الفرق بين النوعين يجب ان يكون من وجوه الاول غير

متناهية والمكلف بهذه الوجوه الثلاثة يبين الفرق للعقل السليم على سائرها واما الصفة الثانية وهى كون هذه الشجرة ثابتة الاصل فهذه الصفة فى شجرة معرفة الله اقوى واكمل

وذلك لان عروق هذه الشجرة راسخة فى جوهر النفس القدسية وهذا الجوهر جوهر مجرد من الكون والفساد بعيد عن التغير والفناء وايضا مدد هذا الرسوخ انما هو من تجلى جلال

الله وهذا التجلى من لوازم كونه سبحانه فى ذاته نور النور ومبدأ الظهور وذلك مما يمتنع عقلا زواله لانه سبحانه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود فى جميع صفاته والتغير

والتبدل والزوال والبخل والمنع محال فى حقه فثبت ان الشجرة الموصوفة بكونها ثابتة الاصل ليست الا هذه الشجرة الموصوفة بكونها ثابتة الاصل ليست الا هذه الشجرة الصفة الثالثة

لهذه الشجرة كونها بحيث يكون فرعها فى السماء واعلم ان شجرة المعرفة لها اغصان صاعدة فى هواء هذا العالم الالهى واغصان نابتة فى هذا العالم الجسمانى اما النوع

الاول فهى اقسام كثيرة ويجمعها قوله عليه السلام التعظيم لامر الله ويدخل فيه التأمل فى دلائل معرفة الله فى عالم الارواح وفى عالم الاجساد وفى عالم الافلاك والكواكب

واحوال العالم السفلى ويدخل فيه محبة الله والشوق الى الله والمواظبة على ذكر الله والاعتماد بالكلية على الله والاستغناء فى ذكر هذه الاقسام غير مطموع لانها امور

غير متناهية واما النوع الثانى فهى اقسام كثيرة ويجمعها قوله عليه السلام والشفقة على خلق الله ويدخل فيه الرحمة والرأفة والصفح والتجاوز عن الذنوب والسعى فى

ايصال الخير ودفع الشر عنهم ومقابلة الاساءة بالاحسان وهذه الاقسام ايضا غير متناهية وهى فروع نابتة من شجرة معرفة الله تعالى فان الانسان كلما كان اكثر توغلا فى معرفة الله تعالى

كانت هذه الاحوال عنده اكمل واقوى وافضل واما الصفة الرابعة فهى قوله تعالى توتى اكلها كل حين هذه الشجرة اولى بهذه الصفة من الاشجار الجسمانية لان شجرة المعرفة موجبة

لهذه الاحوال ومؤثرة فى حصولها والسبب لا ينفك عن المسبب فاثر رسوخ شجرة المعرفة فى ارض القلب ان يكون نظره بالعين كما قال فاعتبروا يا اولى الابصار وان يكون سماعه بالحكمة

كما قال الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ونطقه بالصدق والصواب كما قال قولوا الحق ولو على انفسكم وهذا الانسان كلما كان رسوخ شجرة المعرفة في ارض قلبه اقوى
واكمل كان ظهور هذه الاثار عنده اكثر وربما توغل في هذا الباب فيصير بحيث كلما لاحظ شيا لاحظ الحق فيه وربما عظم ترقيه فيه فيصير لا يرى شيا الا وقد كان راى
الله قبله فهذا هو المراد من قوله سبحانه تؤتي اكلها كل حين وايضا فما ذكرناه الى الحياة النفسانية والملكات الروحانية التي تحصل في جواهر الارواح ثم لا تزال تصعد منها
في كل حين ولحظة ولمحة كلام طيب وعمل صالح وخضوع وخشوع وبكاء وتذلل كثمرة هذه الشجرة اما قوله باذن ربها ففيه دقيقة عجيبة وذلك لان عند حصول هذه الاحوال
السنية والدرجات العالية قد يفرح الانسان بها من حيث هي هي وقد يترقى فلا يكون فرحه في الحقيقة بالمولى لا بهذه الاحوال ولذلك قال بعض المحققين من اثر
العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن اثر العرفان لا لاجله بل لاجل المعروف به فقد خاض لجة الوصول فقوله باذن ربها التفسير الذي شرحناه والبيان الذي يحيط
ان هذا المثال الذي ذكره الله في هذا الكتاب مثال هادي الى عالم القدس وحضرة الجلال وسرادقات الكبرياء ونسال الله مزيد الاهتداء والرحمة انه سميع مجيب وذكر
بعضهم في تقريب هذا المثال كلاما لا باس به فقال انما مثل الله سبحانه الايمان بالشجرة لان الشجرة لا تستحق ان تسمى شجرة الا بثلاثة اشياء عرق راسخ واصل ثابت واغصان عالية
كذلك الايمان لا يتم الا بثلاثة اشياء معرفة في القلب وقول باللسان وعمل بالاركان المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف في نصب قوله كلمة طيبة وجهان الاول انه منصوب
بمضمر والتقدير جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا الثاني قال ويجوز ان تنصب مثلا وكلمة بضرب اي ضرب كلمة طيبة مثلا بمعنى جعلها مثلا ثم قال كشجرة
طيبة خبر مبتدا محذوف والتقدير هي كشجرة طيبة الثالث قال صاحب الكشاف في حل العقد اظن ان الاوجه ان يجعل قوله كلمة طيبة عطف بيان والكاف في قوله كشجرة في محل
النصب بمعنى مثل شجرة طيبة المسئلة الثالثة قال ابن عباس الكلمة الطيبة هي قولنا لا اله الا الله والشجرة الطيبة هي النخلة في قول الاكثرين وقال صاحب الكشاف انها كل شجرة
طيبة الثمار كالنخلة وشجرة التين والعنب والرمان اراد كشجرة طيبة الثمرة الا انه لم يذكرها لدلالة الكلام عليها اصلها ثابت اي اصل هذه الشجرة الطيبة ثابت وفرعها اي اعلاها
في السماء والمراد الهواء لان كل شيء ما سماك وعلاك فهو سماء تؤتي اكلها اي ثمرها وما يؤكل منها كل حين واختلفوا في تفسير هذا الحين فقال ابن عباس سنة لانها
تحمل الى مثلها سنة اشهر ثم جاء رجل الى ابن عباس فقال نذرت ان لا اكلم اخي حينا فقال الحين ستة اشهر وتلا تؤتي اكلها كل حين وقال مجاهد وابن زيد سنة لان الشجرة من
العام الى العام تحمل الثمرة وقال سعيد بن المسيب شهران لان مدة اطعام النخلة شهران وقال الزجاج جميع ما شاهدناه من اهل اللغة يذهبون الى ان الحين اسم كالوقت يصلح للاوقات
كلها طالت ام قصرت والمراد من قوله تؤتي اكلها كل حين انه ينتفع بها في كل وقت وفي كل ساعة ليلا ونهارا شتاء وصيفا قالوا والسبب فيه ان النخلة اذا تركوا عليها الثمر
من السنة الى السنة انتفعوا بها في جميع اوقات السنة واقول هولاء وان اصابوا في البحث عن مفردات الفاظ الاية الا انهم بعدوا عن ادراك المقصود لانه تعالى وصف هذه الشجرة بالصفات
المذكورة ولا حاجة بنا الى ان تلك الشجرة هي النخلة ام غيرها فانا نعلم بالضرورة ان الشجرة الموصوفة بالصفات المذكورة لا في تفسير الحين ايضا من هذا الباب والله اعلم ثم قال ويضرب الله الامثال للناس لعلهم
يتذكرون والمعنى ان في ضرب الامثال زيادة افهام وتذكير وتصوير للمعاني وذلك لان المعاني العقلية المحضة لا تقبلها الحس والخيال والفهم فاذا ذكر ما يساويها من المحسوسات
ترك الحس والخيال والوهم تلك المنازعة وانطبق المعقول على المحسوس وحصل فيه الفهم التام والوصول الى المطلوب واما قوله تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من
فوق الارض ما لها من قرار فاعلم ان الشجرة الخبيثة هي الجهل بالله فانه اول الافات وعنوان المخافات وراس الشقاوات ثم انه تعالى شبهها بالشجرة الموصوفة بالصفات الثلاث او لها
انها تكون خبيثة فمنهم من قال انها الثوم لانه صلى الله عليه وآله وسلم وصف الثوم بانها شجرة خبيثة وقيل انها الكشوث وقيل انها شجرة الحنظل لكثرة ما فيها من المضار وقيل
انها شجرة الشوك واعلم ان هذا التفصيل لا حاجة اليه فان الشجرة قد تكون خبيثة الرائحة وقد تكون خبيثة الطعم وقد تكون خبيثة الصورة والمنظر وقد تكون بحسب اشتمالها على
المضار الكثيرة والشجرة الجامعة لكل هذه الصفات وان لم تكن موجودة الا انها لما كانت معلومة الصفة كان التشبيه بها نافعا في المطلوب والصفة الثانية قوله اجتثت من فوق
الارض وهذه الصفة في مقابلة قوله اصلها ثابت وفرعها ومعنى اجتثت من فوق الارض استوصلت وحقيقة الاجتثاث اخذ الجثة وقوله من فوق الارض معناه ليس لها اصل
ولا عرق فكذلك الشرك بالله ليس له حجة ولا ثبات ولا قوة والصفة الثالثة قوله ما لها من قرار وهذه الصفة كالمتممة للصفة الثانية والمعنى انه ليس لها استقرار يقال قر الشيء قرارا
كقولك ثبت ثباتا شبه بها القول الذي لم يعضد بحجة فهو داحض غير ثابت واعلم ان هذا البيان في صفة الكلمة الخبيثة في غاية الكمال وذلك لانه تعالى بين كونها موصوفة بالمضار الكثيرة
فاليها الاشارة بقوله مثل كلمة خبيثة واما كونها خالية عن المنافع فاليها الاشارة بقوله اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والله اعلم قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا
بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء واعلم انه تعالى لما بين ان صفة الكلمة الطيبة ان يكون اصلها ثابتا وصفة الكلمة الخبيثة ان
يكون لها اصل ثابت بل تكون منقطعة ولا يكون لها قرار ذكر ان ذلك القول الثابت الصادر في الحياة الدنيا يوجب ثبات كرامة الله لهم وثبات ثوابه عليهم والمقصود بيان ان
الثبات في المعرفة والطاعة يوجب الثبات في الثواب والكرامة من الله فقوله يثبت الله على الثواب وقوله بالقول الثابت في الحياة الدنيا اي بالقول الثابت الذي كان يصدر عنهم حال
ما كانوا في الحياة الدنيا ثم قال تعالى ويضل الله الظالمين يعني كما ان الكلمة الخبيثة ما كان لها اصل ثابت ولا فرع باسق فكذلك اصحاب الكلمة الخبيثة وهم الظالمون يضلهم
الله عن كرامته ويمنعهم من الفوز بثوابه وفي الاية قول اخر وهو القول المشهور ان هذه الاية وردت في سؤال الملكين في القبر فيلقن الله المؤمن كلمة الحق في القبر عند
السؤال ويثبته عليه اياه على الحق عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال في قوله يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة قال حين يقال له في القبر من

ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام والمراد من لفظ القول في قوله بالقول الثابت هو ان الله تعالى اثبتهم في القبر بسبب مواظبتهم في
الحياة الدنيا على هذا القول ولهذا الكلام تقرير عقلي وهو انه لما كانت المواظبة على الفعل اكثر كان رسوخ تلك الحالة في العقل والقلب اقوى وكلما كانت مواظبة العبد على ذكر
لا اله الا الله وعلى التامل في حقائقهما ودقائقهما اكمل واتم كان رسوخ هذه المعرفة في عقله وقلبه بعد الموت اقوى واكمل قال ابن عباس من دام على الشهادة في الحياة
الدنيا ثبته الله عليها في قبره ولقنه اياها وانا نقر الاخرة شبيها بالقبر لان الميت انقطع بالموت عن احكام الدنيا ودخل في احكام الاخرة وقوله ويضل الله الظالمين يعني ان
الكافرين اذا سئلوا في قبورهم قالوا لا ندري وانما قال ذلك لان الله اضله وقوله ويفعل الله ما يشاء يعني ان شاء هدى وان شاء اضل ولا اعتراض في فعله عليه البتة
قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فان مصيركم الى النار اعلم
انه تعالى عاد الى وصف احوال الكفار في هذه الاية فقال الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا نزل في اهل مكة حيث اسكنهم الله حرمه الامن وجعل عيشهم في السعة وبعث فيهم محمدا
نبيا وما عرفوا قدر هذه النعمة ثم انه تعالى حكى عنهم انواعا من الاعمال القبيحة الاول قوله بدلوا نعمة الله كفرا وفيه وجوه الاول انهم كان يجب عليهم ان يكونوا بدل الشكر لنعمة الله كفرا لانهم لما
وجب عليهم الشكر بسبب تلك النعم اتوا بالكفر كانهم غيروا الشكر الى الكفر وبدلوه تبديلا والثاني انهم بدلوا نفس نعمة الله لانهم لما كفروا سلبهم الله تلك النعم عنهم فبقي
الكفر معهم بدلا من النعم الثالث انه تعالى انعم عليهم بالرسول والقران فاختاروا الكفر على الايمان والنوع الثاني ما حكى الله عنهم قوله واحلوا قومهم دار البوار وهو الهلاك
يقال رجل بائر وقوم بور ومنه قوله تعالى وكنتم قوما بورا واراد بدار البوار جهنم بدليل انه فسرها بجهنم فقال جهنم يصلونها وبئس القرار اي المقر وهو مصدر سمي به
والنوع الثالث من اعمالهم القبيحة قوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما حكى عنهم انهم بدلوا نعمة الله كفرا ذكر انهم بعد ان كفروا
بالله جعلوا له اندادا والمراد من هذا الجعل الحكم والاعتقاد والقول والمراد من الانداد الاشباه والشركاء وهذا التشريك يحتمل وجوها احدها انهم جعلوا الاصنام شركاء له في
العبودية وثانيها انهم كانوا يرجعون باثبات الشركاء لله وهو قولهم
لبيك لا شريك لك الا شريكا هو لك تملكه وما ملك المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو ليضلوا عن سبيله بفتح الياء من ضل يضل والباقون بضم الياء من اضل غيره يضل المسئلة الثالثة
اللام في قوله ليضلوا عن سبيله لام العاقبة لان عبادة الاوثان سبب يؤدي الى الضلال ويحتمل ان يكون لام كي اي اتخذوا الاوثان كي يضلوا غيرهم هذا اذا قرئ بالضم فانه يحتمل
الوجهين واذا قرئ بالنصب فلا يحتمل الا لام العاقبة لانهم لم يريدوا اضلال انفسهم وتحقيق القول في لام العاقبة ان المقصود من الشيء لا يحصل الا في اخر المراتب كما قيل اول
الفكر اخر العمل فكل ما حصل في العاقبة كان شبيها بالامر المقصود في هذا المعنى والمشابهة احد الامور المصححة لحسن المجاز فلهذا السبب حسن ذكر الكلام في العاقبة ولما حكى
الله تعالى عنهم هذه الانواع الثلاثة من الاعمال القبيحة قال قل تمتعوا فان مصيركم الى النار والمراد ان حال الكافر في الدنيا كيف كانت فانها بالنسبة الى ما سيصل اليه من
العذاب في الاخرة تمتع ونعيم فلهذا المعنى قال قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وايضا ان هذا الخطاب مع الذين حكى عنهم هذه الانواع انهم بدلوا نعمة الله كفرا فاولئك كانوا
في الدنيا في نعم كثيرة فلا جرم حسن قوله قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وهذا الامر يسمى امر التهديد ونظيره قوله تعالى اعملوا ما شئتم وكما في قوله قل تمتع بكفرك قليلا
انك من اصحاب النار قوله تعالى قل لعبادي الذين امنوا يقيموا الصلوة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلال واعلم انه تعالى
لما امر الكافرين على سبيل التهديد والوعيد بالتمتع بنعم الدنيا امر المؤمنين في هذه الاية بترك التمتع بالدنيا والمبالغة في المجاهدة بالنفس والمال وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرا حمزة والكسائي لعبادي بسكون الياء والباقون بفتح الياء لالتقاء الساكنين تحركا الى النصب المسئلة الثانية في قوله يقيموا وجهان الاول انه يكون جوابا للامر المحذوف
هو القول تقديره قل لعبادي الذين امنوا اقيموا الصلاة وانفقوا الثاني يجوز ان يكون هو امرا مستانفا بحذف لام الامر اي ليقيموا كقولك قل لزيد ليضرب عمرا وانما جاز
حذف اللام لان قوله قل عوض منه ولو قيل ابتداء يقيموا الصلاة لم يجز المسئلة الثالثة ان الانسان بعد الفراغ عن الايمان لا قدرة له على التصرف في شيء الا في نفسه
وماله اما النفس فيجب شغلها بخدمة المعبود في الصلاة واما المال فيجب صرفه الى البذل في طاعة الله فهي الثلاثة التي هي الطاعات المعتبرة وهي الايمان والصلاة والزكوة
وتمام القول في هذه الامور الثلاثة ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون المسئلة الرابعة قالت المعتزلة الاية تدل على
ان الرزق لا يكون حراما لان الاية دلت على ان الانفاق من الرزق ممدوح ولا شيء من الانفاق من الحرام بممدوح ينتج ان الرزق ليس بحرام وقد تقدم تقرير
هذا الكلام مرارا المسئلة الخامسة في انتصاب قوله سرا وعلانية وجوه الاول ان يكون على الحال اي ذوي سر وعلانية بمعنى مسرين ومعلنين والثاني على
الظرف اي سرا وعلانية والثالث على المصدر اي انفاق سر وانفاق علانية والمراد اخفاء التطوع واعلان الواجب واعلم انه تعالى لما امر باقامة الصلاة والزكوة
قال من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلال قال ابو عبيدة البيع ههنا الفداء والخلال المخالة وهو مصدر من خاللت خلالا ومخالة وهي المصادقة وقال مقاتل
انما هو يوم لا بيع فيه ولا شرى ولا مخالة ولا قرابة فكانه تعالى يقول انفقوا اموالكم في الدنيا حتى تجدوا ثواب ذلك الانفاق في مثل هذا اليوم الذي لا تحصل فيه
مبايعة ولا مخالة ونظير هذه الاية قوله تعالى في سورة البقرة لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان قيل كيف نفى المخالة في هاتين الايتين مع انه اثبتها في
قوله الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين قلنا الاية الدالة على نفي المخالة محمولة على المخالة بسبب ميل الطبيعة ورغبة النفس والاية الدالة على حصول المخالة

يحول على حصول الحالة الحاصلة بسبب عبودية الله ومحبته قوله تعالى الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار واتاكم من كل ما سالتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار اعلم انه لما اطال الكلام في وصف احوال السعداء واحوال الاشقياء بالدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال علمه وقدرته وذكر هنا عشرة انواع من الدلائل اولها خلق السموات وثانيها خلق الارض واليهما الاشارة بقوله تعالى الله الذي خلق السموات والارض وثالثها قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ورابعها قوله وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره وخامسها قوله وسخر لكم الانهار وسادسها وسابعها قوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وثامنها وتاسعها وسخر لكم الليل والنهار وعاشرها قوله واتاكم من كل ما سالتموه وهذه الدلائل العشرة قد مر ذكرها في هذا الكتاب وتقريرها وتفسيرها مرارا واطوارا ولا باس نذكرها هنا بعض الفوائد اعلم ان قوله والله مبتدا وقوله الذي خلق خبره ثم انه بدا بخلق السموات والارض وقد ذكرنا في هذا الكتاب ان السماء والارض من كم وجها تدل على وجود الصانع الحكيم وانما بدا بذكرهما هنا لان الاصلان اللذان يتفرع عليهما سائر الادلة المذكورة بعدهما فذكر فائدته وقال بعده وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وفيه مباحث الاول لولا السماء لم يصح انزال الماء منها ولولا الارض لم يوجد ما يستقر الماء فيه فظهر انه لابد من وجودهما حتى يحصل هذا المطلوب وهذا المقصود البحث الثاني قوله وانزل من السماء ماء فيه قولان الاول منهما ان الماء نزل من السحاب وسمي السحاب سماء اشتقاقا من السمو وهو الارتفاع والثاني انه تعالى انزله من نفس السماء وهذا بعيد لان الانسان ربما كان واقفا على قلة جبل عال ويرى الغيم اسفل منه فاذا نزل من ذلك الجبل صار يرى ذلك الغيم ماطرا عليهم واذا كان هذا امرا مشاهدا بالبصر كان النزاع فيه باطلا البحث الثالث قال قوم انه تعالى اخرج هذه الثمرات بواسطة هذا الماء المنزل من السماء على سبيل العادة وذلك لان هذا المعنى مصلحة للمكلفين لانهم اذا علموا ان هذه المنافع القليلة يجب ان يتحمل في تحصيلها المشاق والمتاعب فالمنافع العظيمة الدائمة في دار الاخرة اولى ان يتحمل المشاق في طلبها واذا كان المرء يترك اللذة والراحة طلبا لهذه الخيرات الحقيرة فلان يترك اللذات الدنيوية ليفوز بثواب الله ويتخلص عن عقابه اولى ولهذا السبب لما زال التكليف في الاخرة انال الله كل نفس مشتهاها من غير تعب ولا نصب هذا قول المتكلمين وقال قوم اخرون انه تعالى يحدث الثمار والزرع بواسطة هذا الماء النازل من السماء والمسالة كلامية محضة وقد ذكرناها في سورة البقرة البحث الرابع قال ابو مسلم لفظ الثمرات يقع في الاغلب على ما يحصل على الاشجار ويقع ايضا على الزروع والنبات كقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده البحث الخامس قال تعالى فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمراد انه تعالى انما اخرج هذه الثمرات لاجل ان يكون رزقا لنا والمقصود انه تعالى قصد بتخليق هذه الثمرات ايصال الخير والنفع الى المكلفين لان الاحسان لا يكون احسانا الا اذا قصد المحسن بفعله ايصال النفع الى المحسن اليه البحث السادس قال صاحب الكشاف قوله من الثمرات بيان للرزق اي اخرج به رزقا هو ثمرات ويجوز ان يكون من الثمرات مفعول اخرج ورزقا حالا من المفعول او نصبا على المصدر من اخرج لانه في معنى رزق والتقدير ورزق من الثمرات رزقا لكم فاما الحجة الرابعة وهي قوله وسخر لكم الفلك لتجري في البحر وذلك لانه تعالى خص كل طرف من اطراف الارض بنوع اخر من النعمة حتى ان نعمة هذا الطرف اذا نقلت الى الجانب الاخر من الارض وبالعكس كثر الربح في التجارات ثم ان هذا النقل لا يمكن الا بسفن البر وهي الجمال وبسفن البحر وهي الفلك المذكورة في هذه الاية فان قيل ما معنى وسخر لكم الفلك مع ان تركيب السفينة من اعمال العباد قلنا اما على قولنا ان فعل العبد خلق الله تعالى فلا سؤال واما على مذهب المعتزلة فقد اجاب القاضي عنه فقال لولا انه تعالى خلق الاشجار الصلبة التي منها يمكن تركيب السفن ولولا خلقه للحديد وسائر الالات ولولا تعريفه العباد كيف يتخذوا ولولا انه تعالى خلق الماء على صفة السيلان التي باعتبارها يصح جري السفينة الالات ولولا خلقه تعالى الرياح وخلق الحركات القوية فيها ولولا انه اوسع الانهار وجعل لها من العمق ما يجوز جري السفن فيه لما وقع الانتفاع بالسفن فصار لاجل انه تعالى هو الخالق لهذه الاحوال وهو المدبر لهذه الامور والمسخر لها حسن اضافة السفن اليه البحث الثاني انه اضاف ذلك التسخير الى امره لان الملك العظيم قلما يوصف بانه فعل وانما يقال فيه بانه امر بكذا تعظيما لشانه ومنهم من حمله على ظاهر قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وتحقيق هذا الوجه راجع الى ما ذكرناه البحث الثالث لما كان الفلك من الجمادات فتسخيرها مجاز والمعنى انه لما كان يجري على وجه الماء كما يشتهيه الملاح كانه حيوان مسخر له الحجة الخامسة قوله تعالى وسخر لكم الانهار واعلم ان ماء البحر قلما ينتفع به في الزراعات لا جرم ذكر تعالى نعامه على الخلق بتسخير الانهار والعيون حتى ينبعث الماء منها الى مواضع الزرع والنبات وايضا ماء البحر لا يصلح للشرب والصالح لهذا المهم هو مياه الانهار الحجة السادسة والسابعة قوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين واعلم ان الانتفاع بالشمس والقمر عظيم وقد ذكره الله تعالى في ايات منها قوله تعالى وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ومنها قوله والشمس والقمر بحسبان ومنها قوله وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ومنها قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقوله دائبين معنى الدؤوب في اللغة مرور الشيء في العمل على عادة مطردة يقال داب يداب دابا ودؤوبا وقد ذكرنا هذا في قوله تزرعون سبع سنين دابا قال المفسرون قوله دائبين معناه يدابان في سيرهما وانارتهما وتاثيرهما في ازالة الظلمة وفي اصلاح النبات والحيوان فان الشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل ولولا الشمس لما حصلت الفصول الاربعة ولولاها لاختلت مصالح العالم بالكلية وقد ذكرنا منافع الشمس والقمر باستقصاء في اول هذا الكتاب الحجة الثامنة والتاسعة وسخر لكم الليل والنهار واعلم ان منافعهما كثيرة وبعضها مذكور في القران كقوله وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار

معاشا وقوله وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا قال المتكلمون تسخير الليل والنهار مجاز لانهما عرضان والاعراض لا تسخر الحجة العاشرة واتاكم من كل ما سالتموه اعلم انه تعالى لما ذكر تلك النعم العظيمة بين بعد ذلك انه لم يقتصر عليها بل اعطى عباده من المنافع والمرادات ما لا ياتي على بعضها التعديد والاستقصاء فقال واتاكم من كل ما سالتموه والمفعول محذوف تقديره من كل مسؤول شيئا وقرئ ومن كل بالتنوين وما سالتموه نفي ومحله نصب على الحال اي اتاكم من جميع ذلك غير سائليه ويجوز ان يكون ما موصولة والتقدير واتاكم من كل ذلك ما احتجتم اليه ولم تصلح احوالكم ومعايشكم الا به فكانكم سالتموه او طلبتموه بلسان الحال ثم انه تعالى لما ذكر هذه النعم ختم هذا الكلام بقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها قال الواحدي النعمة هنا اسم اقيم مقام المصدر يقال انعم الله عليه ينعم انعاما ونعمة اقيم الاسم مقام الانعام كقولك انفقت عليه انفاقا ونفقة بمعنى واحد ولذلك لم يجمع لانه في مذهب المصدر ومعنى قوله لا تحصوها اي لا تقدرون على تعديد جميعها لكثرتها واعلم ان الانسان اذا اراد ان يعرف ان الوقوف على اقسام نعم الله ممتنع فعليه ان يتامل في شيء واحد ليعرف عجز نفسه ونحن نذكر مثالين المثال الاول ان الاطباء ذكروا ان الاعصاب قسمان منها دماغية ومنها نخاعية واما الدماغية فانها سبعة ثم اتعبوا انفسهم في معرفة الحكم الناشئة من كل واحد من تلك الازواج السبعة ثم مما لا شك فيه ان كل واحدة من تلك الازواج السبعة ايضا تنقسم الى شعب كثيرة وكل واحدة من تلك الشعب ايضا ينقسم الى شعب دقيقة ادق من الشعر ومتولدات من الشعب ولكل واحد منها ممر الى الاعضاء ولو ان شعبة واحدة اختلت اما بسبب الكمية او بسبب الكيفية او بسبب الوضع لاختلت مصالح البنية ثم ان تلك الشعب الكثيرة دقيقة جدا ولكل واحد منها حكمة مخصوصة فاذا نظر الانسان في هذا المعنى عرف ان لله تعالى بحسب كل شظية من تلك الشظايا العصبية على العبد نعمة عظيمة لو فاتت لعظم الضرر عليه وعرف قطعا انه لا سبيل له الى الوقوف عليها والاطلاع على احوالها وعند هذا القطع يعرف معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكما اعتبرت هذه في الشظايا العصبية فاعتبر مثله في الشرايين والاوردة وفي كل واحد من الاعضاء البسيطة والمركبة بحسب الكمية والكيفية والوضع والفعل والانفعال حتى ترى اقسام هذا الباب بحرا لا ساحل له واذا اعتبرت حال الحيوان الواحد فاعتبر بذلك في الانسان الواحد فاعرف اقسام نعم الله تعالى في نفسه وروحه فان عجائب عالم الارواح اكثر من عجائب عالم الاجساد ثم لما اعتبرت حال الحيوان الواحد فعند ذلك اعتبر احوال عالم الافلاك والكواكب وطبقات العناصر وعجائب البر والبحر والنبات والحيوان وعند هذا تعرف ان عقول جميع الخلايق لو ركبت وجعلت عقلا واحدا ثم بذلك العقل يتامل الانسان في عجائب حكمة الله في اقل الاشياء لما ادرك منها الا القليل فسبحانه تقدس عن اوهام المتوهمين المثال الثاني انه اذا اخذ اللقمة الواحدة لتضعها في الفم فانظر الى ما قبلها والى ما بعدها اما الامور التي قبلها فاعرف ان تلك اللقمة من الخبز لا تتم ولا تكمل الا اذا كان هذا العالم بكليته قائما على الوجه الاصوب لان الحنطة لا بد منها وانها لا تنبت الا بمعونة الفصول الاربعة وتركيب الطبائع وظهور الرياح والامطار ولا يحصل شيء منها الا بعد دوران الافلاك واتصال بعض الكواكب ببعض على وجوه مخصوصة في الحركات وفي كيفيتها في الجهة والسرعة والبطء ثم بعد تكون الحنطة لا بد من الة الطحن والخبز ولا تحصل الا بعد تولد الحديد في ارحام الجبال ثم ان الالات الحديدية لا يمكن اصلاحها الا بالات اخرى حديدية سابقة عليها ولا بد من انتهائها الى الة حديدية هي اول هذه الالات فتامل كيف تكونت على الاشكال المخصوصة ثم اذا حصلت تلك الالات فانظر انه لا بد من اجتماع العناصر الاربعة وهي الارض والماء والهواء والنار حتى يمكن طبخ الخبز من ذلك الدقيق فهذا هو النظر فيما تقدم حصول هذه اللقمة واما النظر فيما بعد حدوثها فتامل في تركيب بدن الحيوان فانه تعالى كيف خلق هذه الابدان حتى يمكنها الانتفاع بتلك اللقمة وانه كيف يتضرر الحيوان بالاكل وفي اي الاعضاء تحصل تلك المضار ولا يمكنك ان تعرف القليل من هذه الا بمعرفة علم التشريح وعلم الطب بالكلية فظهر بما ذكرنا ان الانتفاع باللقمة الواحدة لا يمكن الا بمعونة جملة هذه الامور والعقول قاصرة عن ادراك ذرة من هذه المباحث فظهر بالبرهان الباهر صحة قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم قال ان الانسان لظلوم كفار قيل لظلوم النعمة باغفال شكرها كفار شديد الكفران لها وقيل ظلوم في الشدة يشكو ويجزع كفار في النعمة يجمع ويمنع والمراد من الانسان ههنا الجنس يعني ان عادة هذا الجنس هو هذا الذي ذكرناه وههنا بحثان الاول ان الانسان مجبول على النسيان وعلى الملالة فاذا وجد نعمة نسيها في الحال وظلمها بترك شكرها وان لم ينسها فانه في الحال يملها فيقع في الكفران للنعمة وايضا ان نعم الله كثيرة فمتى حاول التامل في بعضها غفل عن الباقي البحث الثاني انه تعالى قال في هذا الموضع ان الانسان لظلوم كفار وقال في سورة النحل ان الله لغفور رحيم ولما تاملت فيه لاحت لي فيه دقيقة كانه يقول اذا حصلت النعم الكثيرة فانت الذي اخذتها وانا الذي اعطيتها فحصل لك عند اخذها وصفان وهما كونك ظلوما كفارا ولي وصفان عند اعطائها وهما كوني غفورا رحيما والمقصود كانه يقول ان كنت ظلوما فانا غفور وان كنت كفارا فانا رحيم اعلم عجزك وقصورك فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير ولا اجازي جفاك الا بالوفاء ونسال الله تعالى حسن العاقبة والرحمة قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل المتقدمة انه لا معبود الا الله سبحانه وانه لا يجوز عبادة غير الله البتة حكى عن ابراهيم عليه السلام انه طلب من الله اشياء احدها قوله رب اجعل هذا البلد امنا والمراد مكة امنا ذا امن فان قيل اي فرق بين قوله اجعل هذا بلدا امنا وبين قوله اجعل هذا البلد امنا قلنا سال في الاول ان يجعله من جملة البلاد التي يامن اهلها ولا يخافون وفي الثاني ان يزيل عنها الصفة التي كانت حاصلة لها وهي الخوف ويحصل لها ضد تلك الصفة وهو الامن كانه قال هو بلد مخوف

نا جعله امنا وقد تقدم تفسيره في سورة البقرة وبابنا قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرى واجنبني ثلاث
لغات قال الفراء اهل الحجاز يقولون جنبني يجنبني بالتخفيف واهل نجد يقولون اجنبني شره وجنبني شره واصله جعل الشي عن غيره على جانب وناحية **المسئلة الثانية**
للسائل ان يقول الاشكال في هذه الاية من وجوه احدها ان ابراهيم عليه السلام دعا ربه ان يجعل مكة امنا وما قبل الله دعاءه لان جماعة خربوا الكعبة
واغاروا على مكة وثانيها ان الانبيا عليهم السلام لا يعبدون الوثن البتة فاذا كان كذلك فما الفايدة في قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وثالثها انه طلب من
الله ان لا يجعل ابناءه من عبدة الاصنام والله تعالى لم يقبل دعاءه لان كفار قريش كانوا من اولاده مع انهم كانوا يعبدون الاصنام فان قال انهم
ما كانوا من اولاد ابراهيم وانما كانوا ابنا ابنائه والدعاء مخصوص بالابنا فنقول فاذا كان المراد من اوليك الابنا ابناءه من صلبه وهم ما كانوا الا اسمعيل
واسحق عليهما السلام وهما كانا من اكابر الانبياء عليهم السلام وقد علم ان الانبياء عليهم السلام لا يعبدون الاصنام فقد عاد السوال في انه ما الفايدة في ذلك
الدعاء والجواب عن السوال الاول من وجهين الاول نقل انه عليه السلام لما فرغ من بناء الكعبة ذكر هذا الدعاء والمراد منه جعل تلك البلدة امنة من
الخراب والثاني وهو ان نجعل اهلها امنين كقوله واسأل القرية اي اهل القرية وهذا الوجه عليه اكثر المفسرين وعلى هذا التقدير فالجواب من وجهين الاول انما
ما اختص به مكة من حصول مزيد في الامن وهو ان الخايف كان اذا التجى الى مكة امن وكان الناس مع شدة العداوة بينهم يلاقون بعضهم بعضا
بمكة فلا يخاف بعضهم بعضا ومن ذلك امن الوحش فانهم يقربون من الناس اذا كانوا بمكة ويكونون مستوحشين عن الناس خارج مكة فهذا النوع من الامن حاصل
في مكة فوجب حمل الدعاء عليه والوجه الثاني ان يكون المراد من قوله اجعل هذا البلد امنا اي بالامر والحكم بكونه امنا وذلك الامن والحكم حاصل
لا محالة والجواب عن السوال الثاني قال الزجاج معناه ثبتني على اجتناب عبادتها كما قال واجعلنا مسلمين لك اي ثبتنا على الاسلام ولقايل ان يقول السوال
باق لانه لما كان المعلوم انه تعالى يثبت الانبيا على نبينا وعليهم السلام على الاجتناب من عبادة الاصنام فما الفايدة في هذا السوال والصحيح عندي في الجواب وجهان
الاول انه عليه السلام وان كان يعلم انه تعالى يعصمه عن عبادة الاصنام الا انه ذكر ذلك هضما للنفس واظهارا للحاجة والفاقة الى فضل الله في كل المطالب
والثاني ان الصوفية يقولون ان الشرك نوعان شرك جلي وشرك خفي والاول هو الذي يقول به المشركون والثاني هو تعلق القلب بالوسايط وبالاسباب
الظاهرة والتوحيد المحض هو ان ينقطع نظره عن الوسايط ولا يرى متصرفا سوى الله تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام المراد منه ان يعصمه عن هذا الشرك الخفي و
الله اعلم بمراده والجواب عن السوال الثالث من وجوه الاول قال صاحب الكشاف قوله وبني اراد بنيه من صلبه والفايدة في هذا الدعاء عين الفايدة التي
ذكرناها في قوله واجنبني وبني الثاني قال بعضهم اراد من بنيه اولاده واولاد اولاده كل من كان موجودين حال الدعاء ولا شك ان دعوته مجابة فيهم الثالث
مجاهد لم يعبد احد من اولاد ابراهيم عليه السلام صنما والصنم هو التمثال المصور وما ليس بصنم فهو وثن وكفار قريش ما عبدوا التمثال وانما كانوا
يعبدون احجارا مخصوصة وهذا الجواب ليس بقوي لانه عليه السلام لا يجوز ان يريد بهذا الدعاء الا عبادة غير الله والحجر كالصنم في ذلك والرابع ان هذا
الدعاء مختص بالمومنين من اولاده والدليل عليه انه قال في اخر الاية فمن تبعني فانه مني ومن عصاني وذلك يفيد ان من لم يتبعه على دينه فانه ليس
منه ونظيره قوله تعالى لنوح انه ليس من المومنين من اولاده والدليل عليه انه عمل غير صالح الخامس لعله وان كان عمم في الدعاء الا انه تعالى اجاب دعاءه
في حق البعض دون البعض وذلك لا يوجب تحقير الانبياء عليهم السلام ونظيره قوله تعالى في حق ابراهيم عليه السلام قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بقوله تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام على ان الكفر والايمان من الله وتقرير الدليل
ان ابراهيم عليه السلام طلب من الله ان يجنبه ويجنب اولاده من الكفر فدل ذلك على ان التبعيد من الكفر والتقريب من الايمان ليس الا من الله وقول المعتزلة انه محمول على الالطاف
فاسد لانه عدول عن الظاهر ولانا قد ذكرنا وجوها كثيرة في افساد هذا التاويل ثم حكى الله تعالى عن ابراهيم قال رب انهن اضللن كثيرا من الناس واتفقوا
الفرق على ان قوله اضللن مجاز لانها جمادات والجمادات لا تفعل شيا البتة الا انه لما حصل عند عبادتها اضيف اليها كما تقول فتنتهم الدنيا وغرتهم اي افتتنوا
بها واغتروا بسببها ثم قال فمن تبعني فانه مني اي هو جار مجرى بعضي لفرط اختصاصه بي وقربه مني ومن عصاني في غير الدين فانك غفور رحيم واحتج اصحابنا
بهذه الاية على ان ابراهيم عليه السلام ذكر هذا الكلام وغرضه الشفاعة في حق اصحاب الكبائر من امته والدليل على ان قوله ومن عصاني فانك غفور رحيم
صريح في طلب المغفرة والرحمة لاوليك العصاة فنقول اوليك العصاة اما ان يكونوا من الكفار او لا يكونوا كذلك والاول باطل من وجهين الاول انه عليه السلام بين
في مقدمة هذه الاية انه متبري من الكفار وهو قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وايضا قوله فمن تبعني فانه مني يدل بمفهومه على ان من لم يتبعه على دينه فانه
ليس منه ولا يهتم باصلاح مهماته والثاني ان الامة مجمعة على ان الشفاعة في اسقاط عقاب الكفار غير جايزة ولما بطل هذا ثبت ما قلنا فنقول تلك المعصية اما ان تكون
من الصغاير او من الكباير بعد التوبة او من الكباير قبل التوبة والاول والثاني باطل لان قوله ومن عصاني اللفظ فيه مطلق فتخصيصه بالصغيرة عدول عن الظاهر
وايضا فالصغاير والكباير بعد التوبة واجبة الغفران عند الخصوم ولا يمكن حمل اللفظ عليه فثبت ان هذه الاية شفاعة في اسقاط العقاب عن اهل الكباير قبل

التوبه واذا ثبت حصول هذه الشفاعة في حق ابراهيم عليه السلام ثبت في حق محمد عليهما السلام لوجهين الاول انه لا قايل بالفرق والثاني هو انه
منصب على المناصب فلو حصل لابراهيم مع انه غير حاصل لمحمد عليهما السلام لكان نقصانا في حق محمد عليه السلام مامور بالاقتدا بابراهيم لقوله تعالى اوليك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده وقوله واتبع ملة ابراهيم فهذا وجه قريب في اثبات الشفاعة لمحمد عليهما السلام في اسقاط العقاب عن اصحاب الكباير والله اعلم واذا عرفت هذا
فلنذكر قول المفسرين قال السدي معناه ومن عصاني ثم تاب وقيل ان هذا الدعاء انما كان قبل ان يعلم ان الله لا يغفر الشرك وقيل ومن عصاني باقامته على الكفر
فانك غفور رحيم يعني انك قادر على ان تغفر له وترحمه بان تنقله عن الكفر الى الاسلام وقيل المراد من هذه المغفرة ان لا يعاجلهم بالعقاب فلا يمهلهم حتى يتوبوا
او يكون المراد ان لا يعجل اخترامهم فيفوتهم التوبة واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة اما الاول وهو حمل هذه الشفاعة على المعصية بشرط التوبة فقد ابطلناه واما
الثاني وهو قوله هذه الشفاعة انما كانت قبل ان يعلم ان الله لا يغفر الشرك فنقول هذا ايضا بعيد لانا بينا ان مقدمة هذه الاية تدل على انه لا يجوز ان يكون
مراد ابراهيم عليه السلام من هذا الدعاء هو الشفاعة في اسقاط العقاب للكفر واما الثالث وهو قوله المراد من كونه غفورا رحيما ان ينقله من الكفر الى الايمان فهذا
ايضا بعيد لان المغفرة والرحمة مشعرة باسقاط العقاب ولا اشعار فيهما بالنقل من صفة الكفر الى صفة الايمان والله اعلم واما الرابع وهو ان يحمل المغفرة والرحمة
على ترك تعجيل العقاب وترك تعجيل الاماتة فنقول هذا باطل لان الكفار في زماننا هذا الاكثرون منهم لم يعاجلهم الله بالعقاب ولا بالموت مع انا اهل
الاسلام متفقون على انهم ليسوا مغفورين ولا مرحومين فبطل تفسير المغفرة والرحمة بهذا الوجه فظهر بما ذكرنا صحة ما قررناه من الدليل والله اعلم **قوله تعالى ربنا
اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل افيدة من الناس تهوي اليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون
ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شي في الارض ولا في السماء الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق ان ربي لسميع الدعاء
رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء ربنا اغفر لي ولوالدي وللمومنين يوم يقوم الحساب** اعلم انه سبحانه حكى عن ابراهيم عليه السلام
في هذا الموضع انه طلب في دعايه امورا سبعة الاول طلب من الله نعمة الامان وهو قوله رب اجعل هذا البلد امنا والابتداء بطلب نعمة الامن في هذا الدعاء
يدل على انه اعظم انواع النعم والخيرات وانه لا يتم شي من مصالح الدين والدنيا الا به وسيل بعض العلماء ان الامن افضل ام الصحة فقال الامن افضل والدليل عليه ان
شاة لو كسرت رجلها فانها تصح بعد زمان ثم انها تقبل على الرعي والاكل ولو انها ربطت في موضع وربط بالقرب منها ذيب فانها تمسك عن العلف ولا تتناوله الى ان تموت وذلك
يدل على ان الضرر الحاصل من الخوف اشد من الضرر الحاصل من الم الجسد المطلوب الثاني ان يرزقه الله التوحيد ويصونه عن الشرك وهو قوله رب اجنبني وبني ان
نعبد الاصنام والمطلوب الثالث قوله ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم فقوله من ذريتي اي بعض ذريتي وهو اسمعيل ومن ولد منه بواد هو
مكة غير ذي زرع ليس فيه شي من الزرع كقوله قرانا عربيا غير ذي عوج بمعنى لا يحصل فيه اعوجاج عند بيتك المحرم وذكروا في تسميته بالمحرم وجوها الاول
ان الله حرم التعرض له والتهاون به وجعل ما حوله حرما لمكانه الثاني انه كان لم يزل ممتنعا منيعا يهابه كل جبار كالشي المحرم الذي حقه ان يجتنب الثالث سمي
محرما لانه محترم معظم لا يحل انتهاكه الرابع لانه حرم على الطوفان اي منع منه كما سمي عتيقا لانه اعتق منه فلم يستول عليه الخامس امر الصايرين اليه ان يحرموا
على انفسهم اشياء كانت تحل لهم من قبل السادس حرم موضع البيت حين خلق السموات والارض وحفه بسبعة من الملائكة وهو مثل البيت المعمور الذي بناه
ادم فرفع الى السماء السابع حرم على عباده ان يقربوه بالدماء والاقذار وغيرهما روي ان هاجر كانت امة لسارة فوهبتها لابراهيم عليه السلام
فولدت اسماعيل فقالت سارة كنت اريد ان يهب الله لي من خليله ولدا فمنعنيه ورزقه خادمتي وقالت لابراهيم ابعدهما عني فنقلهما الى مكة واسمعيل رضيع
ثم رجع فقالت هاجر الى من تتركنا فقال الى الله ثم دعا بقوله ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع الى اخر الاية ثم انها عطشت وعطش الصبي فانتهت
بالصبي الى موضع زمزم فضرب بقدمه ففارت عينا فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم رحم الله ام اسمعيل لولا انها عجلت لكان زمزم عينا معينا ثم عاد
ابراهيم بعد كبر اسمعيل واشتغل هو مع اسمعيل برفع قواعد البيت قال القاضي اكثر الامور المذكورة في هذه الحكاية بعيد لانه لا يجوز لابراهيم ان ينقل ولده الى حيث لا
طعام ولا ماء مع انه كان يمكنه ان ينقلهما الى بلدة اخرى من بلاد الشام لاجل قول سارة الا اذا قلنا ان الله اعلمه انه يحصل هناك ماء وطعام واقول واما ظهور ماء زمزم
فيحتمل ان يكون ارهاصا لاسمعيل عليه السلام لان ذلك عندنا جايز خلافا للمعتزلة وعند المعتزلة انه معجزة لابراهيم عليه السلام ثم قال ربنا ليقيموا الصلاة واللام متعلق باسكنت
اي اسكنت قوما من ذريتي وهم اسمعيل واولاده بهذا الوادي الذي لا زرع فيه ليقيموا الصلاة ثم قال ربنا فاجعل افيدة من الناس تهوي اليهم وفيه مباحث البحث الاول
قال الاصمعي هوى يهوي هويا بالفتح اذا سقط من علو الى اسفل وقيل تهوي اليهم تريدهم وقيل تسرع اليهم وقيل تنحط اليهم وتنحدر اليهم وتنزل يقال هوى الحجر من راس الجبل
يهوي اذا انحدر وانصب والثاني ان هذا البلد جامع للدين والدنيا اما الدنيا فلانه يدخل فيه ميل الناس الى الذهاب الى تلك البلدة بسبب النسك والطاعة
لله تعالى واما الدين فلانه يدخل فيه ميل الناس الى نقل المتاعات اليهم بسبب التجارات ولاجل هذا الميل يتسع عيشهم ويكثر طعامهم ولباسهم البحث الثالث كلمة من في
قوله فاجعل افيدة من الناس تفيد التبعيض والمعنى فاجعل افيدة بعض الناس مايلة اليهم قال مجاهد لو قال افيدة الناس لازدحمت عليه فارس والروم والترك

والهند وقال سعيد بن جبير لو قال افيدة الناس لحجت اليهود والنصارى والمجوس ولكنه قال افيدة من الناس فهم المسلمون ثم قال وارزقهم من الثمرات
وذلك يدل على ان المطلوب بالدعاء ايصال الثمرات قال وارزقهم من الثمرات وذلك يدل على ان المطلوب ايصال بعض الثمرات اليهم البحث الثاني يحتمل
ان يكون المراد بايصال الثمرات اليهم على سبيل التجارات وان يكون المراد عمارة القرى بالقرب منها ليحصل تلك الثمار ثم قال لعلهم يشكرون وذلك يدل على
ان المقصود للعاقل من منافع الدنيا ان يتفرغ لاداء العبادات واقامة الطاعات واداء الواجبات المطلوب الرابع قوله ربنا انك تعلم ما نخفي وما
نعلن واعلم انه عليه السلام لما طلب من الله تعالى تيسير المنافع لاولاده وتسهيلها عليهم ذكر انه لا يعلم عواقب الاحوال ونهايات الامور في المستقبل وانه تعالى هو
العالم بها والمحيط باسرارها فقال ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن والمعنى انك اعلم باحوالنا ومصالحنا ومفاسدنا وقيل ما نخفي من الوجد بسبب حصول الفرقة بيني
وبين اسمعيل وما نعلن من البكاء وقيل ما نخفي من الحزن المتمكن في القلب وما نعلن يريد ما جرى بينه وبين هاجر حين قالت له عند الوداع الى من تكلنا قال
الى الله اكلكم قالت الله امرك بهذا قال نعم قالت اذا لا نخشى ثم قال وما يخفى على الله من شيء في كل مكان ولفظة من تفيد الاستغراق كانه قيل وما يخفى عليه
شيء وفيه قولان احدهما انه كلام الله عز وجل تصديقا لابراهيم لقوله وكذلك يفعلون والثاني انه من كلام ابراهيم يعني وما يخفى على الذي هو عالم الغيب من شيء
في كل مكان ولفظة من تفيد الاستغراق كانه قيل وما يخفى عليه شيء ما ثم قال الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق وفيه مباحث الاول اعلم ان
القران يدل على انه تعالى انما اعطى ابراهيم هذين الولدين اعني اسمعيل واسحق على الكبر والشيخوخة فاما مقدار ذلك السن فغير معلوم من القران وانما نرجع
الى الروايات فقيل لما ولد اسمعيل كان سن ابراهيم تسع وتسعين سنة ولما ولد اسحق كان سنه مائة واثنتي عشرة سنة وقيل ولد اسمعيل لاربع وستين وولد اسحق
لتسعين وعن سعيد بن جبير لم يولد لابراهيم الا بعد مائة وسبعة عشر سنة وانما ذكر على الكبر لان المنة بهبة الولد في هذا السن اعظم من حيث ان هذا الزمان
زمان وقوع الياس من الولادة والظفر بالحاجة في وقت الياس من اعظم النعم ولان الولادة في تلك السن كانت اية لابراهيم عليه السلام فان قيل ان ابراهيم
عليه السلام انما ذكر هذا الدعاء عندما اسكن اسمعيل وهاجر امه في ذلك الوادي وفي ذلك الوقت ما ولد له اسحق فكيف يمكن ان يقول الحمد لله الذي وهب لي
على الكبر اسمعيل واسحق قلنا قال القاضي هذا الدليل يقتضي ان ابراهيم انما ذكر هذا الكلام في زمان اخر لا عقيب ما تقدم من الدعاء ويمكن ايضا ان يقال انه
عليه السلام انما ذكر هذا الدعاء بعد كبر اسمعيل وظهور اسحق وان كان ظاهر الروايات بخلافه البحث الثاني على في قوله على الكبر بمعنى مع كقوله اني على ما بي من الكبر
اعلم من حيث توكل الكلف وهو في موضع الحال ومعناه وهب لي وانا كبير وفي حال الكبر البحث الثالث المناسبة بين قوله ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من
شيء في الارض ولا في السماء وبين قوله الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق هو انه كان في قلبه ان يطلب من الله اعانتهما واعانة ذريتهما بعد موته
ولكنه لم يصرح بهذا المطلوب بل قال ربنا انك تعلم ما في قلوبنا وضمايرنا ثم قال الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق وذلك يدل ظاهرا على انهما يبقيان بعد
موته وانه مشغول القلب بسببهما فكان هذا دعاء لهما بالخير والمعونة بعد موته على سبيل الرمز والتعريض وذلك يدل على ان الاشتغال بالثناء عند الحاجة الى
الدعاء افضل من الدعاء ثم قال ان ربي لسميع الدعاء واعلم انه لما ذكر الدعاء على سبيل الرمز والتعريض لا على وجه الايضاح والتصريح قال ربي لسميع الدعاء
اي هو عالم بالمقصود سواء صرحت به او لم اصرح به وقوله سميع الدعاء من قولك سمع الملك كلام فلان اذا اعتد به وقبله ومنه سمع الله لمن حمده المطلوب الخامس
قوله رب اجعلني مقيم الصلاة وفيه مسايل المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فقالوا ان قوله تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام يدل على ان ترك المنهيات لا تحصل الا من الله وقوله رب اجعلني مقيم الصلاة يدل على ان فعل المامورات لا تحصل الا من الله
وهذا تصريح بان ابراهيم عليه السلام كان مصرا على ان الكل من الله المسئلة الثانية تقدير هذه الاية رب اجعلني مقيم الصلاة واجعل بعض ذريتي كذلك لان كلمة من في
قوله ومن ذريتي للتبعيض وانما ذكر هذا التبعيض لانه علم باعلام الله انه يكون في ذريته جمع من الكفار وذلك قوله لا ينال عهدي الظالمين المطلوب السادس
انه عليه السلام لما دعا الله في المطالب المذكورة دعا الله في ان يتقبل دعاءه فقال ربنا وتقبل دعائي وقال ابن عباس يريد عبادتي بدليل قوله تعالى واعتزلكم وما
تدعون من دون الله المطلوب السابع قوله ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب وفيه مسايل المسئلة الاولى لقايل ان يقول ان طلب المغفرة انما يكون
بعد سابقة الذنب فهذا يدل على انه كان قد صدر الذنب عنه والثاني انه كان قاطعا بان الله يغفر له فكيف طلب تحصيل ما كان قاطعا بحصوله والجواب المقصود
منه الالتجاء الى الله تعالى وقطع الطمع الا من فضله وكرمه ورحمته المسئلة الثانية ان قال قايل كيف جاز ان يستغفر لابويه وكانا كافرين والجواب عنه من
وجوه الاول ان المنع منه لا يعلم الا بالتوقيف فلعله لم يجد منه منعا فظن كونه جايزا الثاني اراد بوالديه ادم وحوا الثالث كان بشرط الاسلام ولقايل ان يقول
لو كان الامر كذلك لما كان الاستغفار باطلا ولو لم يكن باطلا لبطل قوله تعالى الا قول ابراهيم لابيه لاستغفرن لك وقال بعضهم كانت امه مومنة ولهذا السبب خص
اباه بالذكر في قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه والله اعلم وفي قوله يوم يقوم الحساب قولان الاول يقوم اي يثبت وهو مستعار من قيام القايم على
الرجل والدليل عليه قولهم قامت الحرب على ساقها ونظيره قوله ترجلت الشمس اي اشرقت وثبت ضوؤها كانها قامت على رجل الثاني ان يسند الى الحساب قيام

اهله على سبيل المجاز مثل قوله واسئل القرية والله اعلم قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار
مهطعين مقنعي رؤسهم لا يرتد اليهم طرفهم وافئدتهم هواء اعلم انه لما بين دلايل التوحيد ثم حكى عن ابراهيم عليه السلام انه طلب من الله ان يصونه عن الشرك
وطلب منه ان يوفقه الاعمال الصالحة وان يخصه بالرحمة والمغفرة في يوم القيمة ذكر بعد ذلك ما يدل على وجود القيمة في قوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
والمقصود منه التنبيه على انه تعالى لو لم ينتقم للمظلوم من الظالم لزم ان يكون اما غافلا عن تلك المظالم او عاجزا عن الانتقام او كان راضيا بذلك الظلم
ولما كانت الغفلة والعجز والرضا بالظلم محالا على الله امتنع ان لا ينتقم للمظلوم من الظالم فان قيل كيف يليق بالرسول ان يحسب الله موصوفا بالغفلة والجواب من
وجوه الاول المراد التثبيت على ما كان عليه من انه لا يحسب الله غافلا كقوله ولا تكونن من المشركين ولا تدع مع الله الها اخر وكقوله يا ايها الذين امنوا
امنوا بالله ورسوله والثاني ان المقصود منه بيان انه لو لم ينتقم لكان عدم الانتقام لاجل غفلته عن ذلك الظلم ولما كان امتناع هذه الغفلة معلوما
لكل احد لا جرم كان عدم الانتقام وان كان محالا والثالث ان المراد ولا تحسبنه يعاملهم معاملة الغافل عما يعملون ولكن معاملة الرقيب عليهم المحاسب
على النقير والقطمير الرابع ان يكون هذا الكلام وان كان خطابا مع النبي في الظاهر الا ان يكون في الحقيقة خطابا مع الامة وعن سفيان بن عيينة انه تسلية
للمظلوم وتهديد للظالم ثم بين انه تعالى انما يؤخر عقاب هؤلاء الظالمين ليوم موصوف بصفات الصفة الاولى انه تشخص فيه الابصار يقال شخص بصر الرجل بقيت
عينه مفتوحة لا يطرفها وشخوص البصر يدل على الحيرة والدهشة وسقوط القوة الصفة الثانية قوله مهطعين وفي تفسير الاهطاع اقوال اربعة احدها قال
ابو عبيدة هو الاسراع يقال اهطع البعير في سيره واستهطع اذا اسرع وعلى هذا الوجه فالمعنى ان الغالب من حال من يبقى بصره شاخصا من شدة الخوف ان يبقى
واقفا بين تعالى ان حالهم بخلاف هذا المعتاد فانهم مع شخوص ابصارهم يكونون مهطعين اي مسرعين نحو ذلك البلاء والقول الثاني في الاهطاع قال احمد بن يحيى
المهطع الذي ينظر في ذل وخشوع والاخر المهطع الساكت والرابع قال الليث يقال للرجل اذا قر وذل قد اهطع الصفة الثالثة قوله مقنعي رؤسهم
والاقناع رفع الراس والنظر في ذل وخشوع وقوله مقنعي رؤسهم اي رافعي رؤسهم والمعنى ان المعتاد فيمن يشاهد البلاء انه يطرق راسه عنه لكي لا
يراه فبين تعالى ان حالهم بخلاف هذا المعتاد وانهم يرفعون رؤسهم الصفة الرابعة قوله لا يرتد اليهم طرفهم والمراد من هذه الصفة دوام ذلك الشخوص في
قوله تشخص فيه الابصار فلا تعتقد كون هذا الشخوص دايما وقوله لا يرتد اليهم طرفهم يفيد دوام هذا الشخوص وذلك يدل على دوام تلك الحيرة والدهشة
في قلوبهم الصفة الخامسة قوله وافئدتهم هواء والهواء الخلاء الذي لم تشغله الاجرام ثم جعل وصفا فقيل قلب فلان هواء اذا كان خاليا والمراد بيان ان قلوب
الكفار خالية يوم القيمة عن جميع الخواطر والافكار لعظم ما نالهم من الحيرة ومن كل رجاء وامل لما تحققوه من العقاب ومن كل سرور لكثرة ما فيه من الحزن
اذا عرفت هذه الصفات الخمس فقد اختلفوا في وقت حصولها فقيل انها عند المحاسبة بدليل انه تعالى انما ذكر هذه الصفات عقيب وصفه ذلك اليوم بانه يوم يقوم
الحساب وقيل انها تحصل عند ما يتميز فريق فالسعداء يذهبون الى الجنة والاشقياء الى النار وقيل بل يحصل عند اجابة الداعي والقيام من القبور
والاول اولى للدليل الذي ذكرناه والله اعلم قوله تعالى وانذر الناس يوم ياتيهم العذاب فيقول الذين ظلموا ربنا اخرنا الى اجل قريب نجب دعوتك
ونتبع الرسل اولم تكونوا اقسمتم من قبل ما لكم من زوال وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الامثال واعلم ان
قوله تعالى يوم ياتيهم العذاب فيه بحثان البحث الاول قال صاحب الكشاف يوم ياتيهم العذاب مفعول ثان لقوله وانذر وهو يوم القيمة البحث الثاني الالف
واللام في لفظ العذاب للمعهود السابق يعني وانذر الناس يوم ياتيهم العذاب الذي تقدم ذكره وهو شخوص ابصارهم وكونهم مهطعين مقنعي رؤسهم ثم البحث
الثالث الانذار التخويف بذكر المضار والمفسرون على ان قوله يوم ياتيهم العذاب هو يوم القيمة وحمله ابو مسلم على انه حال المعاينة والظاهر يشهد بخلافه
لانه تعالى وصف اليوم بان عذابهم ياتي فيه وانهم يسالون الرجعة ويقال لهم اولم تكونوا اقسمتم ولا يليق ذلك الا بيوم القيمة وحجة ابي مسلم ان هذه
الاية شبيهة بقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق ثم حكى الله سبحانه ما يقوله
الكفار في ذلك اليوم فقال فيقول الذين ظلموا ربنا اخرنا الى اجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل اولم تكونوا اقسمتم واختلفوا في المراد بقوله اخرنا
الى اجل قريب فقال بعضهم طلبوا الرجعة الى الدنيا ليتلافوا ما فرطوا فيه وقال بعضهم طلبوا الرجوع الى حال التكليف بدليل قوله نجب دعوتك ونتبع
الرسل واما على قول ابي مسلم فتاويل هذه الاية ظاهر فقال تعالى مجيبا لهم اولم تكونوا اقسمتم من قبل ما لكم من زوال ومعناه ما ذكره الله في اية اخرى
وهو قوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت الى غير ذلك مما كانوا ينكرونه من انكار المعاد فقرعهم تعالى بهذا القول لان التقريع بهذا
الجنس اقوى ومعنى ما لكم من زوال لا شبهة في انهم كانوا يقولون لا زوال لنا من هذه الحياة الى حياة اخرى ومن هذه الدار الى دار المجازاة لا انهم ينكرون
ان يزولوا عن حياة الى موت او عن شباب الى هرم او عن فقر الى غنى ثم انه تعالى زادهم تقريعا اخر بقوله وسكنتم في مساكن الذين ظلموا يعني سكنتم في
مساكن الذين كفروا قبلكم وهم قوم نوح وعاد وثمود فظلموا انفسهم بالكفر والمعصية لان من شاهد هذه الاحوال وجب عليه ان يعتبر فاذا لم يعتبر كان مستحقا

للذم والتقريع ثم قال وتبين لكم كيف فعلنا بهم وظهر لكم ان عاقبتهم عادت الى الخزي والوبال والنكال فان قيل فلما ذا قال وتبين لكم
كيف فعلنا بهم ولم يكونوا مقرون بان الله تعالى اهلكهم لاجل تكذيبهم قلنا انهم علموا ان اوليك المتقدمين كانوا طالبين للدنيا ثم انهم فنوا وانقرضوا ولم
يزالوا يعلمون انه لا فايدة في طلب الدنيا والواجب الجد والاجتهاد في طلب الدين والواجب على من عرف ذلك ان يكون خايفا وجلا فيكون ذلك زاجرا له هذا اذا
قرئ بالياء اما اذا قرئ بالنون فلا شبهة فيه لان التقدير كانه تعالى قال اولم نبين لكم كيف فعلنا بهم وليس كل ما يبين لهم يتبينوه اما قوله وضربنا لكم الامثال
فالمراد ما اورده الله تعالى في القران مما يعلم به انه قادر على الاعادة كما قدر على الابتداء وقادر على التعذيب المؤجل كما يفعل الهلاك المعجل وذلك في كتاب
كثير والله اعلم قوله تعالى وقد مكروا مكرهم وان كان مكرهم لتزول منه الجبال واعلم انه تعالى لما ذكر صفة عقابهم اتبعها بذكر كيفية مكرهم فقال وقد مكروا
مكرهم وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الضمير في قوله وقد مكروا الى ماذا يعود على وجوه الاول ان يكون الضمير عايدا الى الذين سكنوا في مساكن
الذين ظلموا انفسهم وهذا القول صحيح لان الضمير يعود الى اقرب المذكورات الثاني ان يكون المراد به قوم محمد والدليل عليه قوله وانذر الناس يا محمد وقد مكر
قومك مكرهم وذلك المكر هو الذي ذكره الله في قوله واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك اي يخرجوك وقوله مكرهم اي مكرهم العظيم الذي استفرغوا فيه
جهدهم والثالث المراد من هذا المكر نمرود حاول الصعود الى السماء فاتخذ لنفسه تابوتا وربط قوايمه الاربع باربعة نسور وكان قد جوعها ورفع فوق
الاربع من التابوت عصا اربع وعلق على كل واحدة منها قطعة لحم ثم انه جلس مع صاحبه في ذلك التابوت فلما ابصرت النسور تلك اللحوم تصاعدت في جو الهوا
ثلثة ايام وغابت الدنيا عن عين نمرود وراى السماء بحالها فنكس تلك العصا التي علق عليها اللحم فسفلت النسور وهبطت الى الارض فهذا هو المراد من مكرهم قال
القاضي وهذا بعيد جدا لان الخطر فيه عظيم ولا يكاد العاقل يقدم عليه وما جاء فيه خبر صحيح معتمد عليه ولا حاجة في تاويل الاية اليه المسئلة الثانية قوله تعالى
وعند الله مكرهم وفيه وجهان الاول ان يكون المكر مضافا الى الفاعل كالاول والمعنى ومكتوب عند الله مكرهم فهو مجازيهم عليه بمكر هو اعظم منه والثاني
ان يكون المكر مضافا الى المفعول والمعنى وعند الله مكرهم الذي يمكرهم به وهو عذابهم الذي يستحقونه ياتيهم من حيث لا يشعرون ولا يحتسبون اما قوله تعالى وان
كان مكرهم لتزول منه الجبال فاعلم انه قرئ الكسايي وحده لتزول منه الجبال بفتح اللام الاولى ورفع اللام الاخرة منه والباقون بكسر الاولى ونصب الثانية
اما القراءة الاولى فمعناه ان مكرهم كان معدا لان يزول منه الجبال وليس المقصود من هذا الكلام الاخبار عن وقوعه بل التعظيم والتهويل وهو كقوله
تكاد السموات يتفطرن منه واما القراءة الثانية فالمعنى ان لفظة ان في قوله وان كان مكرهم بمعنى ما واللام المكسورة بعدها يعني بها الجحد ومن سبيلها نصب الفعل
المستقبل والنحويون يسمونها لام الجحد ومثله قوله وما كان الله ليعذبهم وما كان الله ليذر والحال ههنا مثل امر النبي عليه السلام ودين اعلامه ودلاله
على معنى ان ثبوتها كثبوت الجبال الراسية لان الله تعالى وعد نبيه اظهار دينه على كل الاديان ويدل على صحة هذا المعنى قوله تعالى بعد هذه الاية ولا تحسبن
الله مخلف وعده رسله اي قد وعدك الظهور عليهم والغلبة لهم والمعنى وما كان مكرهم لتزول منه الجبال اي وكان مكرهم اوهن واضعف من ان تزول منه الجبال
الراسيات التي هي دين محمد ودلايل شرعه عليه الصلاة والسلام وقرئ علي وعمر رضوان الله عليهما وان كاد مكرهم قوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان
الله عزيز ذو انتقام واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وفي هذه الاية فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله والمقصود منه التنبيه على
انه تعالى لو لم يقم القيمة ولم ينتقم للمظلومين من الظالمين لزم اما كونه غافلا واما كونه مخلفا في الوعد ولما تقرر في العقول السليمة ان كل ذلك محال كان القول
بانه لا تقوم القيمة باطلا وقوله مخلف وعده رسله يعني قوله انا لننصر رسلنا وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي فان قيل هلا قيل مخلف وعده رسله ولم قدم المفعول
الثاني على الاول قلنا ليعلم انه لا يخلف الوعد اصلا كقوله ان الله لا يخلف الميعاد ثم قال رسله ليدل به على انه تعالى لما لم يخلف وعده احدا وليس من شانه
اخلاف المواعيد فكيف يخلف رسله الذين هم خيرته وصفوته وقوله مخلف وعده رسله بجر الرسل ونصب الوعد والتقدير مخلف رسله وعده وهذه القراءة في الضعف
كمن قرئ قتل اولادهم شركايهم ثم قال ان الله عزيز ذو انتقام عزيز اي غالب لا يماكر ذو انتقام لاوليايه قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
وبرزوا لله الواحد القهار وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الاصفاد سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار ليجزي الله كل نفس ما كسبت ان الله
سريع الحساب هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الالباب اعلم انه تعالى لما قال عزيز ذو انتقام بين وقت انتقامه فقال
يوم تبدل الارض غير الارض وعظم من حال ذلك اليوم لانه لا امر اعظم في العقول والنفوس من تغير السموات والارض وفي الاية مسايل المسئلة الاولى ذكر الزجاج
في نصب يوم وجهين اما على الظرف على الانتقام او على البدل من قوله يوم ياتيهم العذاب المسئلة الثانية اعلم ان التبديل يحتمل وجهين احدهما ان يكون
الذات باقية وتبدل صفتها بصفة اخرى والثاني ان تفنى الذات الاولى وتحدث اخرى والدليل على ان ذكر لفظ التبديل لارادة التغير في الصفة جايز انه تعالى
بدل الحلقة خاتما اذا اذبتها وسويتها خاتما فنقلتها من شكل الى شكل ومنه قوله تعالى فاولئك يبدل الله سياتهم حسنات ويقال بدلت قميصي جبة اي نقلت العين
من صفة الى صفة اخرى ويقال بدل زيد اذا تغيرت احواله واما ذكر لفظ التبديل عند وقوع التبديل في الذوات فكقولك بدلت الدراهم دنانير ومنه قوله تعالى بدلناهم

جلودا غيرها وقوله وبدلناهم بجنتيهم جنتين اذا عرفت ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذين المفهومين ففي الاية قولان الاول ان المراد تبديل الصفة لا
تبديل الذات قال ابن عباس هي تلك الارض الا انها تغيرت في صفاتها فتسير عن الارض جبالها وتفجر بحارها وتسوى فلا ترى فيها عوجا ولا امتا وروى ابو هريرة
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال تبدل الارض غير الارض فيبسطها ويمدها مد الاديم العكاظي لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله والسموات اي وتبدل السموات
غير السموات وهو كقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر وتبديل السموات بانتثار الكواكب وانفطارها وتكوير شمسها وخسوف قمرها وكونها ابوابا
وانها تكون تارة كالمهل وتارة كالدهان والقول الثاني ان المراد به تبديل الذات قال ابن عباس تبدل بارض كالفضة البيضاء النقية لم يسفك فيها دم ولم
تعمل عليها خطيئة فهذا شرح هذين القولين ومن الناس من رجح القول الاول قال لان قوله يوم تبدل الارض غير الارض المراد هذه الارض والتبدل
صفة مضافة اليها وعند حصول الصفة لا بد وان يكون الموصوف موجودا فلما كان الموصوف بالتبدل هو هذه الارض وجب كون هذه الارض باقية مع صفاتها عند حصول
ذلك التبدل والا لامتنع حصول ذلك التبدل فوجب ان يكون الباقي هو الذات فثبت ان هذه الاية يقتضي كون الذات باقية والقايلون بهذا القول هم الذين
يقولون ان عند قيام القيمة لا يعدم الله الذوات والاجسام وانما يعدم صفاتها واحوالها والله اعلم واعلم انه يبعد ان يقال المراد من تبديل الارض والسموات
هو انه تعالى يجعل الارض جهنم ويجعل السموات الجنة والدليل عليه قوله تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وقوله كلا ان كتاب الفجار لفي سجين واما قوله وبرزوا
لله الواحد القهار فنقول اما البروز لله فقد فسرناه في قوله تعالى وبرزوا لله جميعا وانما ذكر الواحد القهار لان الملك اذا كان لمالك واحد غلاب لا يغالب فهنالك لا
يغاث فلا مستغاث لاحد الى غيره فكان الامر في غاية الصعوبة ونظيره قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ولما وصف نفسه سبحانه بكونه قهارا بين عجزهم وذلتهم
وقال وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الاصفاد يقال قرنت الشي بالشي اذا شددته به ووصلته والقران اسم الحبل الذي يشد به شيئان وجاء ههنا على التكثير لكثرة اوليك
القوم والاصفاد جمع صفد وهو القيد اذا عرفت هذا فنقول في قوله مقرنين ثلاثة اوجه احدها قال الكلبي مقرنين كل كافر مع شيطان في غل وقال عطاء هو معنى
قوله واذا النفوس زوجت اي قرنت فيقرن الله نفوس المؤمنين بالحور العين ونفوس الكافرين بقرنايهم من الشياطين واقول حظ البحث العقلي منه ان
الانسان اذا فارق الدنيا فاما ان يكون قد راض نفسه وهذبها ودعاها الى معرفة الله ومعرفته وطاعته ومحبته او ما فعل ذلك بل تركها متوغلة في اللذات
الجسمانية مقبلة على الاحوال الوهمية والخيالية فان كان الاول فتلك النفس تفارق مع ملكة البهجة بالحضرة الالهية بالعبودية وان كان الثاني فتلك النفس
تفارق مع الاسف والحزن والبلاء الشديد بسبب الميل الى عالم الجسم وهذا هو المراد بقوله واذا النفوس زوجت وشيطان النفس الكافر هي الملكات الباطلة
والجواذب الفاسدة وهو المراد ان تلك النفوس الشقية والارواح الكدرة الظلمانية لكونها متجانسة متشاكلة ينضم بعضها الى بعض وينادي ظلمة كل واحد منها الى الاخر
فانجذاب كل واحد منها الى الاخرى في تلك الظلمات والخسارات هي المراد بقوله مقرنين في الاصفاد والقول الثالث قال ابن زيد قرنت ايديهم الى رقابهم
بالاغلال وحظ العقل ان الملكات الحاصلة في جوهر النفس انما يحصل بتكرر الافعال الصادرة من الجوارح والاعضاء فاذا كانت تلك الملكات ظلمانية كدرة
وصارت في المثال كان ايديها وارجلها قرنت وغلت اعناقهم واما قوله في الاصفاد ففيه وجهان احدهما ان يكون ذلك متعلقا بمقرنين والمعنى يقرنون في
الاصفاد والثاني ان لا يكون متعلقا به والمعنى انهم مقرنون مصفدون وحظ العقل معلوم مما سبقت الاشارة اليه الصفة الثانية قوله تعالى سرابيلهم من قطران
السرابيل جمع سربال وهو القميص والقطران فيه ثلاث لغات قطران وقطران بفتح القاف وكسرها مع سكون الطاء وهو شي يحلب من شجر يسمى الابهل فيطبخ و
تطلى به الابل الجربى فيحرق الجرب بحرارته وحدته وقد تصل حرارته الى داخل الجوف ومن شانه انه يسارع فيه اشتعال النار وهو اسود اللون منتن الريح فيطلى به
جلود اهل النار حتى يصير ذلك الطلاء كالسرابيل وهي القميص ويحصل بسببها اربعة انواع من العذاب لذع القطران ولذعه وحرقه واسراع النار في جلودهم
واللون الوحش ونتن الريح ايضا التفاوت بين قطران الدنيا وقطران الاخرة كالتفاوت بين النارين واقول حظ العقل من هذا ان جوهر الروح جوهر مشرق
لامع من عالم القدس وعالم الجلال وهذا البدن جار مجرى السربال والقميص له وكل ما يحصل للنفس من الالام والغموم فانما يحصل بسبب هذا البدن فلهذا البدن
لذع وحرق في جوهر النفس بنار الشهوة والغضب والحرص وانما يسارع الى جوهر الروح بسبب ولونه للكثافة والكدورة والظلمة وهو الذي يخفي لمعان الروح وضوءه و
سبب حصول النتن والعفونة فما اشبه هذا الجسد بسرابيل من قطران وقرا بعضهم من قطر آن والقطر النحاس والصفر المذاب والآن المتناهي الحرارة قال ابو بكر
الانباري وتلك النار لا تبطل ذلك القطران ولا تفنيه كما لا تهلك النار اجسادهم والاغلال التي عليهم والصفة الثالثة قوله وتغشى وجوههم النار ونظيره قوله تعالى
افمن يتقي بوجهه سوء العذاب وقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم واعلم ان موضع المعرفة والفكر والعلم والجهل هو القلب وموضع الفكر والوهم والخيال هو
الراس واثر هذه الاحوال تظهر في الوجه فلهذا السبب خص الله هذين العضوين بظهور اثار العقاب فيهما فقال في القلب نار الله الموقدة التي تطلع على الافيدة
وقال في الوجه وتغشى وجوههم النار وقرئ تغشى وجوههم النار بمعنى تتغشى ولما ذكر تعالى هذه الصفات الثلاثة قال ليجزي الله كل نفس ما كسبت قال الواحدي
المراد منه انفس الكفار لان ما سبق ذكره لا يليق ان يكون جزاء لاهل الايمان واقول يمكن اجراء اللفظ على عمومه لان لفظ الاية يدل على انه تعالى يجزي كل نفس بما

وادجلهم

جميله وكسبه فلما كان كسبهم لا الكفر والمعصية كان جزاؤهم هو هذا العقاب المذكور ولما كان كسب المؤمنين الايمان والطاعة كان اللائق بهم الثواب وايضا
انه تعالى لما عاقب المجرمين فابرهم فلان يثيب المطيعين على طاعتهم كان اولى ثم قال تعالى ان الله سريع الحساب والمراد انه تعالى لا يظلمهم ولا يزيد على عقابهم الذي
يستحقونه وحط العقل منه ان الاخلاق الطيبة هي المبادي لحصول الالام الروحانية وحصول تلك الاخلاق في النفس يحصل بتكرر صدور تلك الاعمال منهم في
الدنيا فان الملكات النفسانية انما تحصل في جوهر النفس بسبب الافعال المتكررة وعلى هذا التقدير فتلك الالام تتفاوت بحسب تلك الافعال في قلتها وكثرتها وشدتها وضعفها
وذلك يشبه الحساب ثم قال سبحانه وتعالى هذا بلاغ للناس اي هذا التذكير والموعظة ثم اختلفوا فقيل في قولها بلاغ للناس اي كفاية في الموعظة ثم اختلفوا فقيل
ان قوله هذا اشارة الى كل القران وقيل بل اشارة الى كل هذه السورة وقيل بل اشارة الى المذكور من قوله ولا تحسبن الله الى قوله ان الله سريع الحساب وقوله
قوله تعالى ولينذروا به فهو معطوف على محذوف اي لينصحوا ولينذروا به اي بهذا البلاغ ثم قال وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الالباب وفيه مسائل

المسئلة الاولى قد ذكرنا في هذا الكتاب مرارا ان الفضل للانسانية لها شعبتان القوة الاولى النظرية وكمالها في معرفة الموجودات واقسامها واجناسها
وانواعها حتى تصير النفس كالمراة التي يتجلى فيها قدس الملكوت وتظهر فيها جلال اللاهوت ورئيس هذه المعارف والجلايا معرفة الله بوحدانيته وصفاته وافعاله
والشعبة الثانية القوة العملية وسعادتها في ان تصير موصوفة بالاخلاق الفاضلة التي تصير مبادي لصدور الافعال الكاملة عنها ورئيس سعادات
هذه القوة طاعة الله وخدمته اذا عرفت هذا فنقول قوله وليعلموا انما هو اله واحد اشارة الى ما يجري مجرى الرئيس لكمال القوة النظرية وقوله وليذكر
اولوا الالباب اشارة الى ما يجري مجرى الرئيس لكمال القوة العملية فان الفائدة في التذكير انما هي الاعراض عن الاعمال الباطلة والاقبال على الاعمال
الصالحة وهذه الحالة كالدليل القاطع في ان سعادة الانسان لا تحصل الا من هاتين الجهتين المسئلة الثانية هذه الايات تشعر بان التذكير بهذه المواعظ والنصائح
يوجب الوقوف على التوحيد والاقبال على العمل الصالح والوجه فيه ان المراد لما سمع هذه التخويفات والتحذيرات عظم خوفه واشتغل بالنظر والتامل
الى معرفة الله التوحيد والنبوة واشتغل بالاعمال الصالحة المسئلة الثالثة قال القاضي اول هذه السورة واخرها والتامل فيوصل الى معرفة التوحيد
يدل على ان العبد يستقبل بفعله ان شاء اطاع الله شاء عصى اما اول السورة فهو قوله تعالى لتخرج الناس من الظلمات الى النور فانا قد ذكرنا هناك ان هذا يدل
على ان المقصود من انزال الكتاب ارشاد الخلق كلهم الى الدين والتقوى ومنعهم عن الكفر والمعصية واما اخر السورة فلان قوله وليذكروا اولوا الالباب يدل على
انه تعالى انما انزل هذه السورة وانما ذكر هذه النصائح والمواعظ لاجل ان ينتفع الخلق بها فيصيروا مؤمنين مطيعين ويتركوا الكفر والمعصية فظهر ان اول هذه السورة
واخرها متطابقان في افادة هذا المعنى واعلم ان الجواب المستقصى عنه مذكور في اول السورة فلا فائدة في الاعادة المسئلة الرابعة هذه الاية دالة على انه لا
فضيلة للانسان ولا منقبة له الا بسبب عقله لانه سبحانه وتعالى بين انه انما انزل هذه الكتب وانما بعث هذه الرسل لتذكر اولي الالباب فلولا الشرف العظيم والمرتبة
العالية لاولي الالباب والا لما كان الامر كذلك قال الامام الداعي الى الله رضي الله عنه وقدس نفسه تم تفسير هذه السورة يوم الجمعة اخر شعبان ختم الله بالخير
والغفران سنة احدى وستمائة في صحراء بلغان ونسال الله الخلاص من الغموم والاحزان والفوز بدرجات الجنان والتجنب من دركات النيران انه الملك المنان
والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله سيد الاولين والاخرين وعلى اولاده وصحبه الى يوم الدين رب يسر

سورة الحجر تسعون وتسع اية

بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك ايات الكتاب وقران مبين ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون

اعلم ان قوله تلك اشارة الى ما تضمنته السورة من الايات والمراد بالايات وبالقران المبين الكتاب الذي وعد الله به محمدا عليه السلام وتنكير القران للتفخيم والمعنى
تلك الايات ايات ذلك الكتاب الكامل في كونه كتابا في كونه قرانا مفيدا للبيان اما قوله ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع
وعاصم ربما خفيفة الباء والباقون مشددة قال ابو حاتم اهل الحجاز يخففون ربما وقيس وبكر يثقلونها واقول هذه اللفظة لغات وذلك لان الراء من رب
وردت مضمومة ومفتوحة اما اذا كانت مضمومة فالباء قد وردت مشددة ومخففة وساكنة وعلى كل التقديرات تارة مع حرف ما وتارة بدونها وايضا
تارة مع التاء وتارة بدونها وانشد ابو علي ما يدل على ان رب فيه ... ماكون لدينهم ناكر متزع ... ورب تسكين الباء وانشد وابن الهذلي ... ازهير ان يشب القذال فانني
رب هيضل مرس لففت بهيضل ... والهيضل جماعة متسلحة وايضا هذه الكلمة قد تجي حالتي تشديد الباء وتخفيفها مع حرف التاء كقولك ربت وتارة مع التاء وحرف ما كقولك
ربتما وربتما هذا كله اذا كانت الراء من رب مضمومة وقد تكون مفتوحة فيقال رب وربما وربما حكاه قطرب قال ابو علي الفارسي من الحروف ما دخل عليه حرف
التانيث نحو ثم وثمت ولا ولات فهذه اللغات باسرها رواها الواحدي في البسيط المسئلة الثانية رب حرف جر عند سيبويه ويلحقها ما على وجهين احدهما ان تكون نكرة بمعنى
شي وذلك كقوله ربما تكره النفوس من الامر له فرجة كحل العقال فما في هذا البيت اسم والدليل عليه عود الذكر اليه علمنا بذلك انه اسم وكما يدل على ان ما يكون
اسما اذا وقعت بعد رب وقوع من بعدها كما ان قوله تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لما عاد الذكر علمنا انه لكنه اسم وكما يدل على انه
اسما اذا وقعت بعد رب وقوع من بعدها في قوله يا رب من يعض اذا دنا ومن على بغضاءه واعتدى فكما دخلت رب على كلمة من وكانت نكرة فكذلك يدخل على

كلما فهذا والضرب الاخر ان تدخل ما كافة كما في هذه الاية والنحويون يسمون ما هذه الكافة يريدون انها بدخولها كفت الحرف عن العمل الذي كان له
واذا حصل هذا الكف تهيات للدخول على ما لم تكن تدخل عليه على الاسم المفرد نحو رب رجل يقول ذاك ولا تدخل على الفعل فلما دخلت ما عليها هياتها للدخول
على الفعل كهذه الاية المسئلة الثالثة اتفقوا على ان رب موضوعة للتقليل وهي في التقليل نظيرة كم في التكثير فاذا قال الرجل ربما زرتنا فلانا دل بربما على تقليل الزيارة
قال الزجاج ومن قال ان رب يعني بها الكثير فهو ضد ما يعرفه اهل اللغة وعلى هذا التقدير فههنا سوال وهو ان تمني الكافر الاسلام مقطوع به وكلمة رب
تفيد الظن وايضا ان ذلك التمني يكثر ويتصل فلا يليق به لفظة ربما مع انها تفيد التقليل والجواب عنه من وجوه الاول من عادة العرب انهم اذا ارادوا التكثير
ذكروا لفظا وضع للتقليل واذا ارادوا اليقين ذكروا لفظا وضع للشك والمقصود منه اظهار الترفع والاستغناء عن التصريح بالغرض فيقولون ربما ندمت على
ما فعلت ولعلك تندم على فعلك وان كان العلم حاصلا بكثرة الندم ووجوده بغير شك ومنه قول القائل قد اترك القرن مصفرا انامله والوجه الثاني في
الجواب ان هذا التقليل ابلغ في التهديد ومعناه انه يكفيك قليل الندم في كونه زاجرا لك عن هذا العمل فكيف كثيره والوجه الثالث في الجواب انه يشغلهم
العذاب عن تمني ذلك الا في القليل المسئلة الرابعة اتفقوا على ان كلمة رب مختصة بالدخول على الماضي كما يقال ربما قصدني عبد الله ولا يكاد يستعمل
المستقبل بعدها وقال بعضهم ليس الامر كذلك والدليل عليه قوله ربما تكره النفوس من الامر هذا الاستدلال ضعيف لان الابيات ان كلمة رب في هذا
البيت داخلة على الاسم وكلامنا في انها اذا دخلت على الفعل وجب كون ذلك الفعل ماضيا فاين احدهما من الاخر الا ان قول هولاء الادباء
انه لا يجوز دخول هذه الكلمة على الفعل المستقبل لا يمكن تصحيحه بالدليل العقلي وانما الرجوع فيه الى النقل والاستعمال ولو انهم وجدوا
بيتا مشتملا على هذا الاستعمال لقالوا انه جائز صحيح وكلام الله اقوى واجل واشرف فلم لم يتمسكوا بورود هذه الاية على جوازه وصحته ثم
نقول ان الادباء اجابوا عن هذا السوال من وجهين الاول قالوا المترقب في اخبار الله تعالى بمنزلة الماضي المقطوع به في تحققه فكانه قيل
ربما ود والثاني ان كلمة ما في قوله ربما يود الذين كفروا اسم ويود صفة له والتقدير رب شي يوده الذين كفروا قال الزجاج من زعم ان الاية
على اضمار كان وتقديره ربما كان يود الذين كفروا فقد خرج بذلك عن قول سيبويه الا ترى ان كان لا تضمر عنده ولم يجز عبد الله المقتول وانت تريد
كن عبد الله المقتول المسئلة الخامسة في تفسير الاية وجوه على مذهب المفسرين فان كل احد يحمل قوله ربما يود الذين كفروا على حالة اخرى والاصح ما قاله
الزجاج فانه قال الكافر كلما راى حالا من احوال العذاب وراى حالا من احوال المسلم ود لو كان مسلما وهذا الوجه هو الاصح واما المنقلون فقد ذكروا وجوها
قال الضحاك المراد منه ما يكون عند الغرغرة عند الموت فان الكافر اذا شاهد علامات العقاب ود لو كان مسلما وقيل ان هذه الحالة تحصل اذا اسودت
وجوههم وقيل عند دخولهم النار ونزول العذاب فانهم يقولون اخرنا الى اجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل وروى ابو موسى ان النبي صلى الله عليه و
سلم قال اذا كان يوم القيمة واجتمع اهل النار في النار ومعهم من شاء الله من اهل القبلة قال الكفار لهم الستم مسلمين قالوا بلى قالوا فما اغنى عنكم اسلامكم
وقد صرتم معنا في النار فيغضب الله لهم بفضل رحمته فيامر باخراج كل من كان من اهل القبلة من النار فيخرجون منها فحينئذ يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين وقرا
رسول الله صلى الله عليه وسلم الاية وعلى هذا القول اكثر المفسرين وروى مجاهد عن ابن عباس قال ما يزال الله تعالى يرحم المؤمنين ويخرجهم من النار
ويدخلهم الجنة بشفاعة الملايكة والانبياء حتى انه تعالى في اخر الامر يقول من كان من المسلمين فليدخل الجنة فهنالك يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين
قال القاضي هذه الروايات مبنية على انه تعالى يخرج اصحاب الكباير من النار وعلى ان شفاعة الرسول مقبولة في اسقاط العقاب وهذان الاصلان عنده
مردودان فعند هذا اجرى على وجه يطابق قوله ويوافق مذهبه وهو انه تعالى لو اخر ادخال طايفة من المومنين الجنة بحيث يغلب على ظنون الكفرة انه تعالى
لا يدخلهم الجنة البتة ثم انه تعالى يدخلهم فيزداد غم الكفرة وحسرتهم وهنالك يودون لو كانوا مسلمين قال فبهذا الطريق يصح هذه الاخبار والله
اعلم فان قيل اذا كان اهل القيمة يتمنون امثال هذه الاحوال وجب ان يتمنى المومن الذي يقل ثوابه درجة المومن الذي يكثر ثوابه والمتمنى لما لا
يكون في الغصة وتالم القلب وهذا يقتضي ان يكون اكثر المومنين في الغصة وتالم القلب قلنا احوال اهل الاخرة لا تقاس باحوال اهل الدنيا فالله سبحانه
ارضى كل احد بما رزقه فيخرج عن قلوبهم طلب الزيادة كما قال ونزعنا ما في صدورهم من غل والله اعلم اما قوله ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل ففيه مسايل
المسئلة الاولى المعنى دع الكفار ياخذوا حظوظهم من دنياهم فتلك خلاقهم ولا خلاق لهم في الاخرة وقوله ويلههم الامل يقال الهيته عن الشي اي شغلته
وجاء في الحديث ان ابن الزبير كان اذا سمع صوت الرعد لهى عن حديثه قال الكسايي والاصمعي كل شي تركته فقد لهيت عنه وانشد صرمت حبالك فالهها
عنها زينب ولقد اطلت عتابها لو تعتب قوله فالهها عنها اي اتركها واعرض عنها قال المفسرون شغلهم الامل عن الاخذ بحظهم في الايمان والطاعة فسوف
يعلمون المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يصد عن الايمان ويفعل بالمكلف ما يكون مفسدة له في الدين والدليل عليه انه تعالى
قال لرسوله ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون فحكم بان اقبالهم على التمتع واستغراقهم في طول الامل يلهيهم عن الايمان والطاعة ثم انه تعالى

اذن لهم فيها وذلك على خلاف المقصود قالت المعتزلة ليس هذا اذن وتجويز بل تهديد ووعيد قلنا ظاهر قوله ذرهم اذن لهم فيها وذلك يدل على المقصود
قالت المعتزلة اليس هذا اذن اقصى ما في الباب انه تعالى نبه على قبائحهم على هذه الاعمال الفضيحة في دينهم وهذا عين ما ذكرناه من انه تعالى اذن
في شي مع انه نص على كونه الذي غيه لهم في الدين المسئلة الثالثة دلت الاية على ان ايثار التلذذ والتنعم ما يودي الى طول الامل ليس من اخلاق المومنين
وعن بعضهم التمرغ في الدنيا من اخلاق الهالكين والاخبار في ذم الامل كثيرة عن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال يهرم ابن ادم ويشب منه اثنان الحرص على
المال والحرص على العمر عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه خط خطوطا وخط خطا ناحية ثم قال هذا ابن ادم وهذا الامل وهذا الاجل ودون الامل تسعون منية
فان اخطته احداهن والا فالهرم ومن رواية وعن علي عليه السلم انه قال انما اخشى عليكم اثنتين طول الامل واتباع الهوى وان طول الامل ينسي الاخرة وان
اتباع الهوى يصده عن الحق والله اعلم قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون في الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما توعد من قبل من كذب الرسول عليه السلم بقوله ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل اتبعه بما يوكد الزجر وهو قوله وما اهلكنا من قرية
الا ولها كتاب معلوم في الهلاك والعذاب وانا نمتنع فيه التقدم والتاخير فالذين تقدموا كان وقت هلاكهم في الكتاب معجلا والذين تاخروا كان وقت هلاكهم
مؤخرا وذلك نهاية في الزجر والتهديد المسئلة الثانية قال قوم المراد بهذا الهلاك عذاب الاستيصال الذي كان ينزله بالمكذبين المعاندين كما فعله في قوم
نوح وقوم هود وعاد وثمود وغيرهم وقال اخرون المراد بهذا الهلاك الموت قال القاضي والاقرب ما تقدم لانه في الزجر اقرب فبين تعالى ان هذا الكامل
لا ينبغي ان يغتر العاقل به لان العذاب مدخر فان لكل امة وقتا معينا في نزول العذاب لا يتقدم ولا يتاخر وقال قوم اخرون المراد بهذا الهلاك مجموع الامرين
ويجوز عذاب الاستيصال ونزول الموت لان كل واحد منهما يشارك الاخر في كونه هلاكا فوجب حمل اللفظ على القدر المشترك الذي يدخل فيه القسمان معا
المسئلة الثالثة قال الفراء لو لم يكن الواو مذكورة في قوله ولها كتاب معلوم كان صوابا كما في اية اخرى وهي قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الا لها
منذرون وهو كما تقول ما رايت احدا الا وعليه ثياب وان شئت قلت الا عليه ثياب اما قوله ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون ففيه مسايل المسئلة الاولى
قال الواحدي من في قوله من امة زايدة لانها تفيد التبعيض اي هذا الحكم لم يحصل في بعض من ابعاض هذه الحقيقة فيكون ذلك في افادة عموم النفي اكد المسئلة الثانية
قال صاحب الكشاف في النظم معنى ذا كان واقعا على شخص كان معناه انه جازه وخلفه كقولك سبق زيد عمرا اي جازه وخلفه وراه ومعناه انه قصر عنه وما بلغه
فاذا كان واقعا على زمان كان بالعكس في ذلك الوقت كقولك سبق فلان عام كذا معناه مضى قبل اتيانه ولم يبلغه فقوله ما تسبق من امة اجلها معناه انه لا يحصل
ذلك الامر قبل ذلك الوقت ولا بعده بل انما يحصل في ذلك الوقت بعينه والسبب ان اختصاص كل حادث بوقته المعين دون الوقت الذي قبله او بعده ليس على سبيل الاتفاق
الواقع لا عن مرجح ولا عن مخصص لان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح محال وانما اختص حدوثه بذلك الوقت المعين لان اله العالم خصصه به بعينه واذا
كان كذلك فقدرة الله وارادته اقتضتا ذلك التخصيص وعلمه وحكمه تعلقا بذلك الاختصاص بعينه ولما كان تغير صفات الله تعالى اعني الارادة والقدرة والعلم و
الحكم ممتنعا كان تغير ذلك الاختصاص ممتنعا اذا عرفت هذا فنقول هذا الدليل بعينه قائم في افعال العباد اعني ان الصادر من زيد هو الايمان والطاعة ومن عمرو
هو الكفر والمعصية فيمتنع دخول التغير فيها فان قالوا هذا انما يلزم لو كان المقتضي لحدوث الكفر والايمان من زيد وعمرو هو قدرة الله ومشيته اما اذا قلنا المقتضي لذلك
هو قدرة زيد وعمرو ومشيتهما سقط ذلك قلنا قدرة زيد وعمرو ومشيتهما ان كانا موجبين لذلك الفعل المعين فخالق تلك القدرة والمشية الموجبتين لذلك الفعل هو الذي
قدر ذلك الفعل بعينه ويعود الالزام وان لم يكونا موجبين لذلك الفعل بل كانا صالحين له ولضده فكان رجحان احد الطرفين على الاخر ان لم يكن لمرجح فقد عاد الكلام
الى انه حصل ذلك الاختصاص لا لمخصص فهو باطل وان كان ذلك المخصص فذلك المخصص ان كان هو العبد عاد البحث ولزم التسلسل وان كان هو الله تعالى فحينئذ يعود البحث
الى ان فعله الماعين وتقدير تخصيص الله تعالى وح يعود الالزام المسئلة الثالثة دلت الاية على ان كل من مات او قتل فانما مات باجله وان من قال يجوز ان
يموت قبل اجله مخطي فان قالوا هذا الاستدلال انما يتم اذا حملنا قوله وما اهلكنا على الموت اما اذا حملناه على عذاب الاستيصال فكيف يلزم قلنا قوله وما اهلكنا
ان تدخل تحته الموت او للقتل فان دخل فالاستدلال ظاهر لازم وان لم يدخل فنقول انه لا اجل وجب في عذاب الاستيصال ان لا يتقدم ولا يتاخر عن وقته المعين
قائم في الموت فوجب ان يكون الحكم ههنا كذلك قوله تعالى وقالوا يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون لوما تاتينا بالملائكة ان كنت من الصادقين ما
ننزل الملائكة الا بالحق وما كانوا اذا منظرين انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد الكفار ذكر بعده شبههم في انكار نبوته
فالشبهة الاولى انهم كانوا يحكمون عليه بالجنون وفيه احتمالان الاول انه صلوات الله عليه واله كان يظهر عليه عند نزول الوحي حالة شبيهة بالغشي فظنوا انها جنون والدليل
عليه قوله تعالى ويقولون انه لمجنون وما هو الا ذكر للعالمين وايضا قوله اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة والثاني انهم كانوا يستبعدون كونه رسولا حقا من عند الله
والرجل اذا سمع كلاما مستبعدا من غيره فربما قال له هذا جنون وانت مجنون لبعد ما ذكره من طريقة العقل فقوله انك لمجنون في هذه الاية يحتمل الوجهين اما قوله يا ايها
الذي نزل عليه الذكر ففيه وجهان الاول انهم ذكروه على سبيل الاستهزاء كما قال فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وكما قال قوم شعيب انك لانت الحليم الرشيد

وكما قال تعالى وبشرهم بعذاب اليم لان البشارة بالعذاب ممتنعة والثاني يا ايها الذي نزل عليه الذكر في زعمه واعتقاده وعند اصحابه واتباعه ثم حكى عنهم انهم قالوا
في تقرير شبهتهم لوما تاتينا بالملائكة ان كنت من الصادقين وفيه مسايل المسئلة الاولى المراد لو كنت صادقا في ادعاء النبوة لاتيتنا بملائكة يشهدون عندنا بصدقك
فيما تدعيه من الرسالة فان المرسل الحكيم اذا حاول تحصيل امر وله طريق يفضي الى تحصيل ذلك المطلوب المقصود قطعا وطريق اخر قد يفضي ويكون في محل الشكوك و
الشبهات فان كان ذلك الحكيم اراد تحصيل ذلك المطلوب فانه يحاول تحصيله بالطريق الاول لا بالطريق الثاني وانزال الملائكة الذين يصدقونك ويقررون قولك
طريق يفضي الى حصول هذا المطلوب قطعا والطريق الذي به تقرر صحة نبوتك طريق في محل الشكوك والشبهات فلو كنت صادقا في ادعاء النبوة لوجب في حكمة الله انزال
الملائكة الذين يصرحون بتصديقك وحيث لم يفعل ذلك علمنا انك لست من النبوة في شي فهذا طريق تقرير هذه الشبهة ونظيره قوله تعالى في سورة الانعام وقالوا لولا
انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضي الامر وفيه احتمال اخر وهو ان النبي صلى الله عليه واله وسلم كان يخوفهم بنزول العذاب ان لم يومنوا فالقوم طالبوه بنزول
ذلك العذاب ان لم يومنوا وقالوا له لوما تاتينا بالملائكة الذين ينزلون علينا بذلك العذاب الموعود وهذا هو المراد من قوله ويستعجلونك بالعذاب ولولا اجل مسمى
لجاءهم العذاب ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله ما ننزل الملائكة الا بالحق وما كانوا اذا منظرين فنقول ان كان المراد من قولهم لوما تاتينا بالملائكة
هو الوجه الاول كان تقرير هذا الجواب ان انزال الملائكة لا يكون الا بالحق وعند حصول الفائدة وقد علم الله من حال هولاء الكفار انه لو انزل عليهم الملائكة
لبقوا مصرين على كفرهم وعلى هذا التقدير فيصير انزالهم عبثا باطلا ولا يكون حقا فلهذا السبب ما انزلهم الله وقال المفسرون المراد ههنا بالحق الموت والمعنى انهم
لا ينزلون الا بالموت او بعذاب الاستيصال فلم يبق بعد نزولهم انظار ولا امهال ونحن لا نريد انزال عذاب الاستيصال بهذه الامة فلهذا السبب ما انزلنا الملائكة
واما ان كان المراد من قوله تعالى لوما تاتينا بالملائكة استعجالهم في نزول العذاب الذي كان الرسول عليه السلم يتوعدهم به فتقرير الجواب ان الملائكة لا ينزلون
الا بعذاب الاستيصال وحكمنا في امة محمد صلى الله عليه واله وسلم ان لا يفعل ذلك بهم وان يمهلهم لما علم من ايمان بعضهم ومن ايمان اولاد الباقين المسئلة الثانية
قال الفراء والزجاج لولا ولوما لغتان معناهما هلا ويستعملان في الخبر والاستفهام فالخبر مثل قولك لولا انت لفعلت كذا ومنه قوله تعالى لولا انتم لكنا مومنين
والاستفهام لولا انزل عليه ملك وكهذه الاية قال الفراء لوما الميم فيه بدل عن اللام في لولا ومثله استولى على الشي واستوى عليه وخالمته
وحاللته اذا صادقته وهو خلي وحلي المسئلة الثالثة ما ننزل الملائكة الا بالحق قرا حمزة والكسائي وحفص وعاصم ما ننزل بالنون وكسر الزاي والتشديد
والملائكة بالنصب لوقوع الانزال عليها والمنزل هو الله تعالى وقرا ابو بكر عن عاصم ما تنزل على فعل ما لم يسم فاعله والملائكة بالرفع والباقون ما تنزل الملائكة
الا بالحق على اسناد فعل النزول الى الملائكة المسئلة الرابعة قوله وما كانوا اذا منظرين يعني ان نزلنا الملائكة لم ينظروا اي لم يمهلوا فان التكليف يزول عند نزول الملائكة
قال صاحب النظم لفظة اذن مركبة من كلمتين من اذ وهو اسم بمنزلة حين الا ترى انك تقول اتيتك اذ جئتني اي حين جئتني ثم ضم اليها ان فصار اذ ان ثم استثقلوا الهمزة
فحذفوها فصار اذن ومجي لفظة ان دليل على اضمار فعل بعدها والتقدير وما كانوا منظرين اذ ان كان ما طلبوا وهذا وجه حسن ثم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون وفيه مسايل المسئلة الاولى ان القوم انما قالوا يا ايها الذي نزل عليه الذكر لاجل انهم سمعوا النبي صلى الله عليه واله وسلم كان يقول ان الله
تعالى نزل الذكر علي ثم انه تعالى حقق قوله في هذه الاية فقال انا نحن نزلنا الذكر عليه ثم انه تعالى حقق قوله في هذه الاية فقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واما قوله انا نحن نزلنا الذكر فهذه الصيغة وان كانت للجمع الا ان هذا من كلام الملوك عند اظهار التعظيم فان الواحد منهم اذا فعل فعلا او قال قولا قال انا فعلنا
كذا وقلنا كذا وكذا ههنا المسئلة الثانية الضمير في قوله له لحافظون الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عايد الى الذكر يعني وانا نحفظ ذلك الذكر من
التحريف والزيادة والنقصان ونظيره قوله تعالى في صفة القران لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وقال لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا فان قيل فلم اشتغلت الصحابة بجمع القران في المصحف وقد وعد الله بحفظه وما حفظه الله فلا خوف عليه والجواب ان جمعهم للقران كان من اسباب
حفظ الله اياه فانه تعالى لما ان حفظه قيضهم لذلك قال اصحابنا هذه الاية دليل قوي على كون التسمية اية من اول كل سورة لان الله تعالى قد وعد حفظ القران
والحفظ لا معنى له الا ان يبقى مصونا من الزيادة والنقصان فلو لم تكن التسمية اية من القران لما كان القران مصونا عن التغيير ولما كان محفوظا عن الزيادة والنقصان
ولو جاز ان يظن بالصحابة انهم زادوا لجاز ايضا ان يظن بهم النقصان وذلك يوجب خروج القران عن كونه حجة والقول الثاني ان الكناية في قوله له راجعة الى
محمد صلى الله عليه واله وسلم انا لمحمد حافظون وهو قول الفراء وقدم ابن الانباري هذا القول لما ذكر الله الانزال والمنزل دل ذلك على المنزل عليه فحسنت الكناية عنه
لكونه امرا معلوما كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر فان هذه الكناية عايدة الى القران مع انه لم يتقدم ذكره وانما حسنت الكناية للسبب المعلوم فكذا ههنا الا
ان القول الاول اوضح القولين واحسنهما مشابهة لظاهر التنزيل والله اعلم المسئلة الثالثة اذا قلنا الكناية عايدة الى القران فاختلفوا في انه تعالى كيف يحفظ
القران قال بعضهم حفظه بان جعله معجزا مباينا لكلام البشر فعجز الخلق عن الزيادة فيه والنقصان لانهم لو زادوا فيه او نقصوا عنه لتغير نظم القران فيظهر لكل
العقلاء ان هذا ليس من القران فصار كونه معجزا كاحاطة السور بالمدينة لانه يحصنها ويحفظها وقال اخرون انه تعالى صانه وحفظه ان يقدر احد من الخلق على معارضته

وقال اخرون اعجز الخلق عن ابطاله وافساده بان قيض جماعة يحفظونه ويدرسونه ويشهرونه فيما بين الخلق الى اخر بقاء التكليف وقال اخرون المراد بالحفظ
هو ان احدا لو حاول تغييره بحرف او نقطة لقال له اهل الدنيا هذا كذب وتغيير لكلام الله حتى ان الشيخ المهيب لو اتفق له لحن او هفوة في حرف من كتاب
الله تعالى لقال له كل الصبيان اخطات ايها الشيخ وصوابه كذا وكذا فهذا هو المراد من قوله وانا له لحافظون واعلم انه لم يتفق لشيء من الكتب مثل هذا الحفظ فانه لا كتاب الا
وقد دخله التصحيف والتحريف والتغيير اما في الكثير منه او في القليل وبقاء هذا الكتاب مصونا عن جميع جهات التحريف مع ان دواعي الملاحدة واليهود والنصارى متوفرة على
ابطاله وافساده من اعظم المعجزات وايضا اخبر الله تعالى عن بقائه محفوظا عن التغيير والتحريف وانقضى الان قريبا من ستمائة سنة فكان هذا اخبارا عن الغيب
فكان ذلك ايضا معجزا قاهرا المسئلة الرابعة احتج القاضي بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون على فساد قول بعض الامامية في ان القران قد دخله الزيادة
والنقصان قال لانه لو كان كذلك لما بقي القران محفوظا وهذا الاستدلال ضعيف لانه يجري مجرى اثبات الشيء بنفسه فالامامية الذين يقولون ان القران قد دخله
التغيير والزيادة والنقصان لعلهم يقولون ان هذه الاية من جملة الزوائد التي الحقت بالقران فثبت ان اثبات هذا المطلوب بهذه الاية يجري مجرى اثبات الشيء بنفسه وانه
باطل والله اعلم قوله تعالى ولقد ارسلنا من قبلك في شيع الاولين وما ياتيهم من رسول الا كانوا به يستهزءون كذلك نسلكه في قلوب المجرمين لا يؤمنون به
وقد خلت سنة الاولين اعلم ان القوم لما اساءوا في الادب وخاطبوه بالسفاهة وقالوا انك لمجنون فالله تعالى ذكر ان عادة هؤلاء الجهال مع جميع الانبياء هكذا
كانت ولك اسوة في الصبر على سفاهتهم وجهالتهم بجميع الانبياء عليهم السلم فهذا هو الكلام في نظم الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى في الاية محذوف والتقدير ولقد
ارسلنا من قبلك رسلا الا انه حذف ذكر الرسل لدلالة الارسال عليه وقوله في شيع الاولين اي في امم الاولين واتباعهم قال الفراء الشيع المتابع واحدهم شيعة
وشيعة الرجل اتباعه والشيعة الامة لان بعضهم شايع بعضا وشايعهم وذكرنا الكلام في هذا الحرف عند قوله او يلبسكم شيعا قال الفراء وقوله شيع الاولين من اضافة
الصفة الى الموصوف كقوله حق اليقين وقوله بجانب الغربي وقوله وذلك دين القيمة اما قوله وما ياتيهم من رسول الا كانوا به يستهزءون اي عادة هؤلاء الجهال مع جميع
الانبياء كذلك واعلم ان السبب الذي يحمل هؤلاء الجهال على هذه العادة الخبيثة امور الاول انهم كانوا يستثقلون التزام الطاعات والعبادات والاحتراز عن
الطيبات واللذات والثاني ان الرسول يدعوهم الى ترك ما الفوه من اديانهم الخبيثة ومذاهبهم الباطلة وذلك شاق شديد على الطباع والثالث ان الرسول متبوع
مخدوم والاقوام يجب عليهم طاعته وخدمته وذلك ايضا في غاية المشقة والرابع ان الرسول قد يكون فقيرا ولا يكون له اعوان وانصار ولا مال ولا جاه فالمتنعمون
والرؤساء يثقل عليهم خدمة من يكون بهذه الصفة والخامس خذلان الله لهم وانفاذه في الكفر والجهل في قلوبهم وهذا هو السبب الاصلي فلهذه الاسباب وما يشبهها تجري الجهال
مع الانبياء عليهم الصلاة والسلم في هذه الافعال القبيحة والافعال المنكرة اما قوله تعالى كذلك نسلكه في قلوب المجرمين ففيه مسائل المسئلة الاولى
السلك ادخال الشيء في الشيء كادخال الخيط في المخيط والرمح في المطعون وقيل في قوله ما سلككم في سقر اي يدخلكم في جهنم وذكر ابو عبيدة وابو عبيد سلكته واسلكته بمعنى
المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى يخلق الباطل في قلوب الكفار فقالوا قوله كذلك نسلكه اي كذلك نسلك الباطل والضلال في قلوب المجرمين قالت
المعتزلة لم يجر للضلال والكفر ذكر فيما قبل هذا اللفظ فلا يكون الضمير عائدا اليه لا يقال انه تعالى قال وما ياتيهم من رسول الا كانوا به يستهزءون وهذا يدل على
الاستهزاء فالضمير في قوله كذلك نسلكه عائد اليه والاستهزاء بالانبياء ضلال وكفر فصحت صحة قولنا المراد من قوله كذلك نسلكه في قلوب المجرمين هو انه كذلك نسلك الكفر
والضلال والاستهزاء بالانبياء في قلوب المجرمين لانا نقول لو كان الضمير في قوله كذلك نسلكه عائدا الى الاستهزاء فالضمير في لا يؤمنون به وجب ان يكون عائدا الى
الاستهزاء ايضا لانهما ضميران تعاقبا وتلاصقا فوجب عودهما الى شيء واحد فوجب ان لا يكونوا مؤمنين بذلك الاستهزاء وذلك يوجب التناقض لان الكافر لا بد ان
يكون مؤمنا بكفره والذي كذلك هو المسلم العالم ببطلان الكفر فلا يصدق به ايضا فلو كان تعالى هو الذي يسلك الكفر في قلب الكافر ويخلقه فيه فما اجرمهم
على هذا التقدير يمتنع ان يذمهم في الدنيا وان يعاقبهم في الاخرة عليه فثبت انه لا يمكن حمل الاية على هذا الوجه فنقول التاويل الصحيح ان
الضمير في قوله كذلك نسلكه عائد الى الذكر الذي هو القران فانه تعالى قال قبل هذه الاية انا نزلنا الذكر وقال بعده كذلك نسلكه اي هكذا نسلك القران في قلوب المجرمين
والمراد من هذا السلك هو انه تعالى يسمعهم هذا القران ويخلق في قلوبهم حفظ هذا القران ويخلق فيها العلم بمعانيه ويبين انهم لجهلهم واصرارهم لا يؤمنون به مع الا
عنادا وجهلا فكان هذا موجبا لحوق الذم الشديد بهم ويدل على صحة هذا التاويل وجهان الاول ان الضمير في قوله لا يؤمنون به عائد الى القران بالاجماع فيجب
ان يكون الضمير في قوله كذلك نسلكه عائدا اليه ايضا لانهما ضميران متعاقبان فيجب عودهما الى شيء واحد والثاني ان قوله كذلك معناه مثل ما عملنا كذا وكذا نعمل هذا السلك
فيكون هذا تشبيها لهذا السلك بعمل اخر ذكره الله تعالى قبل هذه الاية من اعمال نفسه ولم يجر لعمل من اعمال الله ذكر في سابقة هذه الاية الا قوله انا نحن نزلنا الذكر
فوجب ان يكون هذا مشبها به ومتى كان الامر كذلك كان الضمير في قوله نسلكه عائدا الى الذكر وهذا تمام تقرير كلام القول الثاني والجواب لا نزاع ان يكون
الضمير في قوله كذلك نسلكه عائدا الى الذكر ويدل عليه وجوه الاول ان قوله كذلك نسلكه قد يجوز عطف النون والمراد منه اظهار نهاية التعظيم والجلال ومثل هذا التعظيم
والجلال انما يحسن اذا فعل فعلا ظهر له اثر قوي كامل بحيث صار المنازع والمدافع له مغلوبا مقهورا فاما اذا فعل فعلا ولم يظهر له اثر البتة وصار المنازع والمدافع

غالبا قاهرا فان ذكر اللفظ المشعر بنهاية العظمة والجلال يكون مستقبحا في هذا المقام والامر ههنا كذلك لانه تعالى يسلكه اسماع القران وحفظه وتعليمه في قلب
الكافر لاجل ان يؤمن به ثم انه لم يلتفت اليه ولم يؤمن به فصار فعل الله كالمهدر الضائع وصار الكافر والشيطان كالغالب الدافع واذا كان كذلك كان ذكر اللفظ
المشعر بالعظمة والجلال في قوله نسلكه غير لائق بهذا المقام فثبت بهذا الوجه ان التاويل الذي ذكروه فاسد والوجه الثاني انه لو كان المراد ما ذكروه
لوجب ان يقال كذلك نسلكه في قلوب المجرمين لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الاليم وهذا انما يصح اذا كان المراد انا نسلكه اي وضع هذا السعي العظيم
تحصيل ايمانهم لا يؤمنون اما لما لم يذكر الواو علمنا ان قوله لا يؤمنون به كالتفسير والبيان لقوله نسلكه في قلوب المجرمين وهذا انما يصح اذا كان المراد
انا نسلك الكفر والضلال في قلوبهم والوجه الثالث ان قوله انا نحن نزلنا الذكر بعيد وقوله يستهزءون قريب وعود الضمير الى اقرب المذكورات هو الواجب
اما قوله كان الضمير في قوله نسلكه عائدا الى الاستهزاء لكان في قوله لا يؤمنون به عائدا اليه وح يلزم التناقض قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان
مقتضى الدليل عود الضمير الى اقرب المذكورات ولا مانع من اعتبار هذا الدليل في الضمير الاول وحصل المانع من اعتباره في الضمير الثاني فلا جرم قلنا
الضمير الاول عاد الى الاستهزاء والضمير الثاني عاد الى الذكر وتفريق الضميرات المتعاقبة على الاشياء المختلفة ليس بقليل في القران اليس ان الجبائي والكعبي
والقاضي قالوا في قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن اتيتنا
صالحا لنكونن من الشاكرين فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون فقالوا هذه الضمائر من اول الاية الى قوله جعلا له شركاء عائدة
الى ادم وحوى واما في قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون عائدة الى غيرهما فهذا ما اتفقوا عليه في تفاسيرهم واذا ثبت هذا ظهر انه
لا يلزم من تعاقب الضمائر عودها الى شيء واحد بل الامر فيه موقوف على الدليل فكذا ههنا والله اعلم والوجه الثاني في الجواب قال بعض الادباء من اصحابنا قوله
لا يؤمنون به تفسير الكناية في قوله نسلكه والتقدير كذلك نسلكه في قلوب المجرمين ان لا يؤمنوا به والمعنى نجعل في قلوبهم ان لا يؤمنوا به والوجه الثالث
انا بينا بالبراهين العقلية القاهرة ان حصول الايمان والكفر يمتنع ان يكون بالعبد وذلك لان كل احد انما يريد الايمان والصدق والعلم والحق وان احدا
لا يقصد تحصيل الكفر والكذب والجهل فلما كان كل احد لا يقصد الا الايمان والصدق والعلم والحق ثم انه لا يحصل ذلك وانما يحصل الكفر والباطل علمنا ان حصول
ذلك الكفر ليس منه فان قالوا انما حصل ذلك الكفر لانه ظن انه هو الايمان فنقول فعلى هذا التقدير انما رضي بتحصيل ذلك الجهل لاجل جهل اخر سابق عليه
فينتقل الكلام الى ذلك الجهل السابق فان كان ذلك لاجل جهل اخر لزم التسلسل وهو محال والا وجب انتهاء كل الجهالات الى جهل اول ما نوى تحصيله بل
خلقه الله تعالى وذلك يحقق الذي قلناه ان المراد من قوله كذلك نسلكه في قلوب المجرمين هو انه تعالى يخلق الكفر والضلال فيها وايضا فقدماء المفسرين مثل
ابن عباس وتلامذته اطبقوا على تفسير هذه الاية بانه تعالى يخلق الكفر والضلال فيها والتاويل الذي ذكره المعتزلة تاويل مستحدث لم يقل به احد من المتقدمين
فكان مردودا والقاضي نقل عن عكرمة ان المراد كذلك نسلك القسوة في قلوب المجرمين ثم قال القاضي ان القسوة لا تحصل الا من قبل الكافر بان يستمر على
كفره وتعاند فلا يصح اضافته الى الله تعالى فيقال للقاضي ان هذا يجري مجرى المكابرة وذلك لان الكافر يجد من نفسه نفرة شديدة عن قبول قول الرسول
ويتوجع قلبه عنه حتى انه كلما رآه تغير لونه واصفر وجهه وربما ارتعدت اعضاؤه ولا يقدر على الالتفات اليه والاصغاء لقوله فحصول هذه الاحوال
في قلبه امر اضطراري لا يمكنه دفعها عن نفسه فكيف يقال انها حصلت بفعله واختياره فان قالوا انه يمكنه ترك هذه الاحوال والرجوع الى الانقياد
القبول فنقول هذا مغالطة محضة لانك ان قلت انه مع حصول هذه النفرة الثابتة في القلب والنبوة العظيمة في النفس يمكنه ان يعود الى الانقياد
والطاعة والرضا فهذا مكابرة وان اردت ان عند زوال هذه الاحوال النفسانية يمكنه العود الى القبول والتسليم فهذا حق الا انه كيف يمكنه ازالة هذه
الدواعي والصوارف عن القلب فانه ان كان الفاعل لها هو الانسان لافتقر في تحصيل هذه الدواعي والصوارف عن القلب الى داعية سابقة عليها ولزم الذهاب
الى ما لا نهاية لها وذلك محال وان كان الفاعل لها هو الله فح يتم انه تعالى هو الذي يسلك هذه الدواعي والصوارف في القلوب وذلك عين ما ذكرناه اما
قوله وقد خلت سنة الاولين ففيه قولان الاول انه تهديد لكفار يقول قد مضت سنة الله باهلاك من كذب الرسل من القرون الماضية الثاني وهو قول
الزجاج قد مضت سنة الله في الاولين بان يسلك الكفر والضلال في قلوبهم وهذا اليق بظاهر اللفظ قوله تعالى ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون
لقالوا انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون اعلم ان هذا الكلام هو المذكور في سورة الانعام في قوله ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم لقال
الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين والحاصل ان القوم لما طلبوا نزول الملائكة يصرحون بتصديق الرسول في كونه رسولا من عند الله بين الله تعالى في هذه الاية
انه بتقدير ان يحصل هذا المعنى لقال الذين كفروا هذا من باب السحر وهؤلاء الذين نظن انا نراهم فنحن في الحقيقة والحاصل انه لما علم الله انه لا فائدة في نزول الملائكة
فلهذا السبب ما انزلهم فان قيل كيف يجوز من الجماعة العظيمة ان يصيروا شاكين في وجود ما يشاهدونه بالعين السليمة في النهار الواضح ولو جاز حصول الشك في ذلك
كانت السفسطة لازمة ولا يبقى حينئذ اعتماد على الحس والمشاهدة اجاب القاضي عنه بانه تعالى ما وصفهم بالشك فيما يبصرون وانما وصفهم بانهم يقولون هذا القول وقد يجوز

في قلبه الاثم

ان تقدم هذا القول الانسان على الكذب على سبيل العناد والمكابرة ثم سال نفسه وقال انفسح من الجمع العظيم ان يظهروا الشك في المشاهدات واجاب بانه
يمتنع ذلك اذا جمعهم عليه غرض معتبر من مواطاة على دفع حجة او غلبة خصم وايضا فهذه الحكاية انما وقعت عن قوم مخصوصين سالوا الرسول نزول الملائكة
وهذا السوال ما كان الا من روساء القوم وكانوا قليلي العدد واقدام العدد القليل على ما يجري مجرى المكابرة جائز **المسئلة الاولى** قوله تعالى فظلوا فيه يعرجون
يقال ظل فلان نهاره يفعل كذا اذا فعله بالنهار ولا تقول العرب ظل يظل الا لكل ما عمل بالنهار كما لا يقول بات يبيت الا بالليل والمصدر الظلول وقوله فيه يعرجون يقال
عرج يعرج عروجا ومنه المعارج وهي المصاعد التي تصعد فيها وللمفسرين في هذه الاية قولان احدهما ان قوله فظلوا فيه يعرجون من صفة المشركين قال ابن عباس
فظل المشركون يصعدون في تلك المعارج وينظرون الى ملكوت الله وقدرته وسلطانه والى عبادة الملائكة الذين هم من خشيته مشفقون لشكوا في تلك الرؤية وبقوا
مصرين على كفرهم وجهلهم كما جحدوا ساير المعجزات من انشقاق القمر وما خص به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القرآن المعجز الذي لا يستطيع الجن والانس ان ياتوا بمثله والقول
الثاني ان هذا العروج للملائكة والمعنى انه تعالى لو جعل هؤلاء الكفار بحيث يروا ابوابا من السماء مفتوحة ويصعد منها الملائكة وينزل لصرفوا ذلك عن وجهه ولقالوا
ان السحرة سحرونا وجعلونا بحيث نشاهد هذه الاباطيل التي لا حقيقة لها وقوله لقالوا انما سكرت ابصارنا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير سكرت بالتخفيف
والباقون مشددة الكاف قال الواحدي رحمه الله سكرت اغشيت وسدت بالسحر هذا قول اهل اللغة قال واصله من السكر وهو سد الشق لئلا ينفجر الماء فكان هذه الابصار
منعت من النظر كما يمنع السد الماء من الجري والتشديد يوجب الزيادة والتكثير وقال ابو عمرو بن العلا هو ماخوذ من سكر الشراب يعني ان الابصار حارت ووقع بها من
فساد النظر مثل ما يقع للرجل السكران من تغير العقل فاذا كان هذا معنى التخفيف فسكرت بالتشديد يراد به وقوع هذا الامر مرة بعد اخرى وقال ابو عبيد سكرت ابصارنا
ما وجب سكونها وبطلانها وعلى هذا القول اصله من السكون يقال سكرت الريح تسكر اذا سكنت وسكر الحر يسكر وليلة ساكرة لا ريح فيها قال اوس ؛ خذلت على ليلة ساهرة
فليست بطلق ولا ساكرة ؛ ويقال سكرت عينه تسكر اذا تحيرت وسكنت عن النظر وعلى هذا معنى سكرت ابصارنا اي سكنت عن النظر وهو القول اختيار الزجاج و
ابو علي الفارسي سكرت تحيرت لا ينفذ نورها ولا يدرك الاشياء على حقايقها وكان معنى التسكير قطع الشي عن سننه الجاري فمن ذلك تسكير الماء وهو رده عن سننه في الجري
والسكر في الشراب هو ان ينقطع عما كان عليه من المضاء في حال الصحو ولا ينفذ رايه على حد نفاذه في الصحو فهذه اقوال اربعة في تفسير سكرت وهي في الحقيقة متقاربة
والله اعلم **المسئلة الثانية** قال الجبائي من جوز ان يقدر التحرم على ان ياخذوا باعين الناس حتى يروهم الشي على خلاف ما هو به لم يصح ايمانه بالانبياء والرسل وذلك
لانهم اذا جوزوا ذلك فلعل هذا الذي نرى انه محمد بن عبد الله ليس هو ذلك الرجل انما هو شيطان ولعل هذه المعجزات التي نشاهدها ليس لها حقايق بل هي تكون من
باب الاراء الباطلة من ذلك الساحر واذا حصل هذا التجويز بطل الكل والله اعلم **ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين وحفظناها من كل شيطان رجيم**
الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين اعلم انه تعالى لما اجاب منكري النبوة وكان قد ثبت ان القول بالنبوة متفرع على القول بالتوحيد اتبعه بدلايل التوحيد
ولما كانت دلايل التوحيد منها سماوية ومنها ارضية بدا ههنا بذكر الدلايل السماوية فقال ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين قال الليث البرج واحد من
بروج الفلك والبروج جمع وهي اثنا عشر برجا ونظيره قوله تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا وقال والسماء ذات البروج ووجه دلالتها على وجود الصانع المختار
هو ان طبايع هذه البروج مختلفة على ما هو متفق عليه بين ارباب الاحكام واذا كان الامر كذلك فالفلك مركب من هذه الاجزاء المختلفة في الماهية والابعاض المختلفة
في الحقيقة وكل مركب فلا بد له من مركب يركب تلك الاجزاء والابعاض بحسب الاختيار والحكمة فثبت ان كون السماء مركبة من البروج يدل على وجود الفاعل المختار وهو المطلوب
واما قوله وزيناها للناظرين وحفظناها من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين فقد استقصينا الكلام فيه من سورة الملك في تفسير قوله ولقد زينا السماء
الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين فلا نعيده ههنا الا القدر الذي لا بد منه وقوله وزيناها اي بالشمس والقمر والنجوم للناظرين اي للمعتبرين والمستدلين بها على
توحيد صانعها وقوله وحفظناها من كل شيطان رجيم فان قيل على معناه وحفظناها من كل شيطان الرجيم والشيطان لا قدرة له على هدم السماء فاي حاجة
الى حفظ السماء منه قلنا لما منعه من القرب منها فقد حفظ السماء من مقاربته اياها كما يحفظ منازلها ممن يخشى منه الفساد والرجم
في اللغة الرمي بالحجارة ثم قيل للقتل رجم تشبيها له بالرمي بالحجارة والرجم ايضا السب والشتم لانه رمي بالقول القبيح ومنه قوله لارجمنك اي لاشتمنك
والرجم اسم لكل ما يرمى به ومنه قوله وجعلناها رجوما للشياطين اي مرامي لهم والرجم القول بالظن ومنه قوله رجما بالغيب لانه يرميه بذلك الظن والرجم
ايضا اللعن والطرد ومنه قوله الشيطان الرجيم قد دخل بكل هذه الوجوه قال ابن عباس كانت الشياطين لا تحجب عن السموات فكانوا يدخلونها ويسمعون اخبار
الغيوب عن الملائكة فيلقونها على الكهنة فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سموات فلما ولد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منعوا من السموات كلها فكل واحد منهم
يريد استراق السمع رمي بشهاب وقوله الا من استرق السمع لا يمكن حمل لفظ الا ههنا على الاستثناء لانه لا دليل ان اقدامهم على استراق السمع يخرج السماء من ان يكون محفوظة منهم
لانهم ممنوعون من دخولها وانما يحاولون القرب منها فلا يصح ان يكون استثناء على التحقيق فوجب ان يكون معناه لكن من استرق السمع قال الزجاج موضع من نصب على
التقدير قال وجاز ان يكون في موضع خفض والتقدير الا ممن قال ابن عباس في قوله الا من استرق السمع يريد الخطفة اليسيرة وذلك لان المارد من الشياطين

نرمى

نرمى بالشهاب فيحرقه ولا يقتله ومنهم من يخبله فيصير غولا يضل الناس في البوادي وقوله فاتبعه ذكرنا معناه في سورة الاعراف في قصة بلعم بن باعورا
في قوله فاتبعه الشيطان ومعناه لحقه والشهاب شعلة نار ساطع ثم يسمى الكوكب شهابا والنوع شهبا والشان شهبا بالاجل لما فيهما من البريق يشبه بالشهاب النار
واعلم ان في هذا الموضع ابحاثا دقيقة ذكرناها في سورة الملك في سورة الجن ونذكر ههنا اشكالا واحدا وهو ان لقايل ان يقول اذا جوزتم في الجملة ان يصعد
الشيطان الى السموات ويختلط بالملائكة ويسمع اخبار الغيوب عنهم ثم انها تنزل وتلقى تلك الغيوب على الكهنة فعلى هذا التقدير وجب ان يخرج الاخبار عن المغيبات
عن كونه معجزا لان كل غيب يخبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عنه قام فيه هذا الاحتمال وح يخرج عن كونه معجزا دليلا على الصدق ولا يقال ان الله تعالى اخبر انهم
عجزوا عن ذلك بعد مولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانا نقول هذا العجز لا يمكن اثباته الا بعد القطع بكون محمد رسول الله وبكون القرآن حقا والقطع بهذا لا يمكن الا
بواسطة المعجز وكون الاخبار عن الغيب معجزا لا يثبت الا بعد ابطال هذا الاحتمال وح يلزم الدور وهو باطل محال ويمكن ان يجاب عنه بانا نثبت كون محمد رسولا عليه السلام
بساير المعجزات ثم بعد العلم بثبوته نقطع بان الله اعجز الشياطين عن تلقف الغيب بهذا الطريق وعند ذلك يصير الاخبار عن الغيوب معجزا وبهذا الطريق يندفع
الدور والله اعلم **قوله تعالى والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شي موزون وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين**
اعلم انه تعالى لما شرح الدلايل السماوية في تقرير التوحيد اتبعها بذكر الدلايل الارضية وهي انواع النوع الاول قوله والارض مددناها قال ابن عباس بسطناها على وجه الماء
ويحتمل اخر وذلك بان الارض جسم والجسم هو الذي يكون ممتدا في الجهات الثلث وهي الطول والعرض والعمق واذا كان كذلك فحجم الارض ممتد في هذه الجهات الثلث
مختصا بمقدار معين مع ان الازدياد عليه معقول والانتقاص عنه ايضا معقول واذا كان كذلك كان اختصاص ذلك الحجم بذلك القدر المعين
مع جواز حصول الازيد والانقص اختصاصا بامر جايز وذلك يجب ان يكون لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وهو الله سبحانه فان قيل هل يدل قوله والارض مددناها على
انها بسيطة قلنا لا لان الارض بتقدير كونها كرة فهي كرة في غاية العظمة والكرة العظيمة تكون كل قطعة صغيرة منها اذا نظر اليها فانها ترى كالسطح المستوي واذا كان
كذلك زال ما ذكروه من الاشكال والدليل عليه قوله تعالى والجبال اوتادا سماها اوتادا مع انه قد يحصل عليها سطوح عظيمة مستوية فكذا ههنا النوع الثاني من الدلايل
المذكورة في هذه الاية والقينا فيها رواسي وهي الجبال الثوابت واحدها راس والجمع راسية وجمع الجمع رواسي وهي كقوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وفي
تفسيره وجهان الاول قال ابن عباس لما بسط الله الارض على الماء مالت باهلها كالسفينة فارساها الله بالجبال الثقال لكيلا تميل باهلها فان قيل تقولون انه تعالى
خلق الارض بدون الجبال فمادت باهلها فخلق فيها الجبال بعد ذلك او تقولون انه تعالى خلق الارض والجبال معا قلنا كلا الوجهين محتمل والوجه الثاني في تفسير
والقينا فيها رواسي شامخات يجوز ان يكون المراد انه تعالى خلقها ليكون دلالة للناس على طرق الارض ونواحيها لانها كالاعلام فلا يميل الناس عن الجادة المستقيمة ولا
يقعون في الضلال وهذا الوجه ظاهر الاحتمال النوع الثالث من الدلايل المذكورة في هذه الاية قوله وانبتنا فيها من كل شي موزون وفيه بحثان الاول ان
الضمير في قوله وانبتنا فيها يحتمل ان يكون راجعا الى الارض وان يكون راجعا الى الجبال الرواسي الا ان رجوعها الى الارض اولى لان انواع النبات
المنتفع بها انما تتولد في الاراضي واما الفواكه الجبلية فقليلة النفع ومنهم من قال رجوع ذلك الضمير الى الجبال اولى لان المعادن انما تتولد في الجبال والاشياء
الموزونة في العرف والعادة هي المعادن لا النبات البحث الثاني اختلفوا في المراد بالموزون وفيه وجوه الاول ان يكون المراد انه مقدر بقدر الحاجة قال
القاضي هذا الوجه اقرب لانه تعالى يعلم المقدار الذي يحتاج اليه الناس وينتفعون به فينبت تعالى في الارض ذلك المقدار ولذلك اتبعه بقوله وجعلنا لكم فيها
معايش لان ذلك الرزق الذي تظهره بالنبات يكون معيشة لهم من وجهين الاول بحسب الاكل والانتفاع بعينه والثاني ان ينتفع بالتجارة فيه والقايلون بهذا
القول قالوا الوزن انما يراد لمعرفة المقدار فكان اطلاق لفظ الوزن لارادة معنى المقدار من باب اطلاق اسم السبب على المسبب والاولى وتاكد ذلك ايضا بقوله
تعالى وكل شي عنده بمقدار وقوله وان من شي الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم والوجه الثاني في تفسير هذا اللفظ ان هذا العالم عالم الكون والفساد
والله تعالى انما يخلق المعادن والنبات والحيوان بواسطة تركب طبايع هذا العالم فلا بد وان يحصل من الارض قدر مخصوص ومن الماء قدر مخصوص والهواء قدر مخصوص
ومن تاثير الشمس والكواكب في الحر والبرد مقدار مخصوص ولو قدرنا حصول الزيادة والنقصان على ذلك المقدار المخصوص لم تتولد المعادن والنبات والحيوان فهو
سبحانه وتعالى راعى تلك المقادير بحسب المصلحة لتتولد هذه الانواع من المعادن والنبات والحيوان بقدرته وعلمه وحكمته فكانه تعالى وزنها بميزان الحكمة حتى حصلت
هذه الانواع والوجه الثالث في تفسير هذه اللفظة ان اهل العرف يقول فلان موزون الحركات اي حركاته متناسبة حسنة مطابقة للحكمة وهذا الكلام كلام
موزون اذا كان متناسبا حسنا بعيدا عن اللغو والسخف وكان المراد منه انه موزون بميزان الحكمة والعقل وبالجملة فقد جعلوا لفظ الموزون كناية عن الحسن والتناسب
فقوله وانبتنا فيها من كل شي موزون اي متناسب محكوم عليه عند العقول السليمة بالحسن واللطافة ومطابقة المصلحة والوجه الرابع في تفسير هذا اللفظ ان الشي الذي
ينبت من الارض نوعان المعادن والنبات اما المعادن فهي باسرها موزونة وهي الاجساد السبعة والاحجار والاملاح والزاجات وغيرها واما النبات فيرجع
عاقبتها الى الوزن لان الحبوب توزن وكذلك الفواكه في الاكثر والله اعلم وقوله وجعلنا لكم فيها معايش فيه مسايل **المسئلة الاولى** ذكرنا الكلام في المعايش في سورة الاعراف

وقوله ومن لستم له برازقين فيه قولان احدهما انه معطوف على محل لكم كانه قيل وجعلنا لكم فيها معايش وجعلنا لكم من لستم له برازقين والقول الثاني انه عطف على
قوله معايش والتقدير وجعلنا لكم معايش ومن لستم له برازقين وعلى هذا القول ففيه احتمالات ثلثة الاول ان كلمة من مختصة بالعقلاء فوجب ان يكون المراد من
قوله ومن لستم له برازقين العقلاء وهم العيال والمماليك والخدم والعبيد وذلك خطاء فان الله هو الرزاق يرزق الخدم والعبيد وذلك خطا فان الله تعالى
والملوك والمالك فانه لولا انه تعالى خلق الاطعمة والاشربة واعطى القوة الغاذية والهاضمة لم يحصل لاحد رزق والقول الثاني وهو قول الكلبي قال المراد بقوله
ومن لستم له برازقين الوحش والطير فان قيل كيف يصح هذا التاويل مع ان صيغة من مختصة بمن يعقل قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان صيغة من قد وردت في غير
العقلاء والدليل عليه قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع والثاني انه تعالى اثبت لجميع الدواب رزقا
على الله حيث قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها فكانها عند الحاجة تطلب ارزاقها من خالقها فصارت شبيهة بمن يعقل من هذه
الجهة فلم يبعد ذكرها بصيغة من الا ترى انه قال يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فذكرها بصيغة جمع العقلاء وقال في الاصنام فانهم عدو لي وقال في فلك يسبحون
فكذا ههنا فلم يبعد اطلاق اللفظ المختص بالعقلاء على الوحش والطير لكونها شبيهة بالعقلاء من هذه الجهة وسمعت في بعض الحكايات انه قلت المياه في الاودية
والجبال واشتد الحر والعطش فرايت بعض ذلك الوحش رفعت روسها الى السماء عند اشتداد عطشها قال فرايت الغيوم قد اقبلت وامطرت حتى امتلات الاودية منها
والقول الثالث انا نحمل قوله ومن لستم له برازقين على الاماء والعبيد وعلى الوحوش والطيور وانما اطلق عليها صيغة من تغليبا لجانب العقلاء على غيرهم المسئلة الثانية
قوله ومن لستم له برازقين في محل الجر عطفا على الكاف والميم في لكم لانه لا يعطف على الضمير المجرور لا يقال اخذت منك وزيد الا باعادة الخافض
كقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واعلم ان هذا المعنى جائز على قراءة من قرا تساءلون به والارحام بالخفض وقد ذكرنا هذه المسئلة هنالك
والله اعلم قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وارسلنا الرياح لواقح فانزلنا من السماء ماء فاسقيناكموه وما انتم له بخازنين
واعلم انه تعالى لما بين انه انبت في الارض كل شيء موزون وجعل فيها معايش اتبعه بذكر ما هو كالسبب لذلك فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وهذا هو النوع الرابع من
الدلائل المذكورة في هذه السورة على تقرير التوحيد وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الخزائن جمع الخزانة وهي اسم المكان الذي يخزن فيه الشيء
اي يحفظ والخزانة ايضا عمل الخازن ويقال خزن الشيء يخزنه اذا احرزه في خزانة وعامة المفسرين على ان المراد بقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه هو المطر لانه
هو السبب للارزاق والمعايش لبني ادم وغيرهم من الطيور والوحوش فلما ذكر تعالى انه يعطيهم المعايش بين انه عنده اي في امره وتدبيره وحكمه وقوله وما ننزله الا بقدر
معلوم قال ابن عباس يريد قدر الكفاية وقال الحكم ما من عام باكثر مطرا من عام اخر ولكنه يمطر قوم ويحرم قوم اخرون وربما كان في البحر يعني ان الله تعالى ينزل المطر كل
سنة بقدر معلوم غير انه يصرفه الى من يشاء حيث شاء كما شاء ولقايل ان يقول لفظ الاية لا يدل على هذا المعنى فان قوله تعالى وما ننزله الا بقدر معلوم لا يدل على انه
تعالى ينزله في جميع الاعوام على قدر واحد واذا كان كذلك كان تفسير الاية بهذا المعنى تحكما من غير دليل واقول ايضا تخصيص قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه
بالمطر تحكم محض لان قوله تعالى وان من شيء يتناول جميع الاشياء الا ما خصه الدليل وهو الموجود القديم الواجب لذاته وقوله الا عندنا خزائنه اشارة الى كون تلك الاشياء
مقدورة له تعالى وحاصل الامر فيه انه تعالى المراد ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى ومملوكة يخرجها من العدم الى الوجود كيف شاء الا انه تعالى وان كانت
مقدوراته غير متناهية الا ان الذي يخرجه منها الى الوجود يجب ان يكون متناهيا لان دخول ما لا نهاية له في الوجود محال فقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه اشارة
الى كون مقدوراته غير متناهية وقوله وما ننزله الا بقدر معلوم اشارة الى ان كل ما يدخل منها في الوجود فهو متناه ومتى كان الخارج منها الى الوجود متناهيا كان
لا محالة مختصا في الحدوث بوقت مقدر مع جواز حصوله قبل ذلك الوقت او بعده بدلا عنه وكان مختصا بحيز معين مع جواز حصوله في سائر الاحياز بدلا عن ذلك
الحيز وكان مختصا بصفات معينة مع انه كان يجوز في العقل حصول سائر الصفات بدلا عن تلك الصفات واذا كان كذلك كان اختصاص تلك الاشياء المتناهية بذلك الوقت
المعين والحيز المعين والصفات المعينة بدلا عن اضدادها لا بد وان يكون بتخصيص مخصص وتقدير مقدر وهذا هو المراد من قوله وما ننزله الا بقدر معلوم والمعنى انه
القادر المختار الذي خصص تلك الاشياء بتلك الاحوال الجائزة والا امتنع اختصاصها بتلك الصفات الجائزة والمراد بالانزال الاحداث والانشاء والابداع كقوله تعالى وانزل
لكم من الانعام ثمانية ازواج وقوله وانزلنا الحديد والله اعلم المسئلة الثانية تمسك بعض المعتزلة بهذه الاية في اثبات ان المعدوم شيء قال لان قوله تعالى وان من
شيء الا عندنا خزائنه يقتضي ان يكون لجميع الاشياء خزائن وان يكون تلك الخزائن حاصلة عند الله تعالى ولا جائز ان يكون المراد من تلك الخزائن الموجودة عند
الله تعالى تلك الموجودات من حيث انها موجودة لانا بينا ان المراد من قوله تعالى وما ننزله الا بقدر معلوم الاحداث والابداع والانشاء والتكوين وهذا يقتضي
ان يكون حصول تلك الخزائن عند الله متقدما على حدوثها ودخولها في الوجود واذا بطل هذا وجب ان يكون المراد ان تلك الذوات والحقائق والماهيات كانت متقررة
عند الله بمعنى انها كانت ثابتة من حيث انها حقائق وماهيات ثم انه تعالى انزل بعضها اي اخرج بعضها من العدم الى الوجود ولقايل ان يقول يجب عن ذلك فنقول
ان الخزائن انما وردت ههنا على سبيل التمثيل والتخييل فلم لا يجوز ان يكون المراد منه مجرد كونه تعالى قادرا على ايجاد تلك الاشياء وتكوينها واخراجها من العدم الى الوجود على

الحكم

المقدار

المقدار فيسقط الاستدلال والمباحث الدقيقة باقية والله اعلم اما قوله وارسلنا الرياح فاعلم ان هذا هو النوع الخامس من دلائل التوحيد وفيه مسائل المسئلة
الاولى في وصف الرياح بانها لواقح اقوال من دلائل التوحيد الاول قال ابن عباس الرياح لواقح للشجر والسحاب وهو قول الحسن وقتادة والضحاك واصل هذا من
قولهم لقحت الناقة والقحها الفحل اذا القى اليها الماء فحملته فكذلك الرياح جارية مجرى الفحل للسحاب والشجر قال ابن مسعود في تفسير هذه الاية يبعث الله الرياح
فتلقح السحاب فيحمل الماء وتمجه في السحاب ثم انه يعصر ويدر كما يدر اللقحة فهذا هو تفسير القاحها السحاب واما تفسير القاحها الشجر فما ذكروه فان قيل كيف لواقح وهي ملقحة
الجواب ما ذهب اليه ابو عبيدة ان لواقح ههنا بمعنى ملاقح جمع ملقحة وانشد لنهشل بن حري يرثي اخاه: ليبك يزيد بائس لضراعة * واشعث ممن طوحته الطوائح * اراد المطاوح
وذكر ابن الانباري ذلك فقال تقول العرب ابقل النبت فهو باقل يريدون فهو مبقل وهذا يدل على جواز ورود لاقح عبارة عن ملقح والوجه الثاني في الجواب قال الزجاج يجوز
ان يقال لها لواقح وان القحت غيرها لان معناها النسبة وهو كما يقال درهم وازن اي ذو وزن ورامح وسائف اي ذو رمح وذو سيف قال الواحدي هذا الجواب ليس بمغن لانه
كان يجب ان يصح اللاقح بمعنى ذات لقاح وهذا السوال ليس بشيء لان اللاقح هو المنسوب الى اللقحة ومن افاد غيره اللقحة فله نسبة الى اللقحة فيصح الجواب والله اعلم والوجه الثالث
في الجواب ان الريح في نفسها لاقح وتقريره بطريقين الاول الريح حاملة للسحاب والدليل عليه قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا
ثقالا اي حملت فعلى هذا المعنى تكون الريح لاقحة بمعنى انها تحمل السحاب والماء الطريق الثاني قال الزجاج يجوز ان يقال للريح لقحت اذا اتت بالخير كما قيل لها عقيم اذا لم تات بالخير
وهذا كما تقول العرب قد لقحت الحرب وقد نتجت ولدا انكد يشبهون ما تشتمل عليه من ضروب الشر بما تحمله الناقة فكذا ههنا والله اعلم المسئلة الثانية الريح هواء متحرك وحركة
الهوى بعد ان لم يكن متحركا لا بد له من سبب وذلك السبب ليس نفس كونه هواء ولا شيئا من لوازم ذاته والا لدامت حركة الهواء بدوام ذاته وذلك محال فلم يبق الا ان يقال المحرك
تحريك الفاعل المختار والاحوال التي تذكرها الفلاسفة في سبب حركة الهواء عند حدوث الريح وقد حكيناها في هذا الكتاب مرارا وابطلناها وبينا انه لا يمكن ان يكون
شيء منها سببا لحدوث الرياح فبقي ان يكون محركها هو الله اما قوله فانزلنا من السماء ماء فاسقيناكموه وما انتم له بخازنين ففيه مباحث اولها ان ماء المطر هل ينزل من السماء او ينزل
من السحاب وبتقدير ان يقال انه ينزل من السحاب فكيف اطلق على السحاب لفظ السماء وثانيها انه ليس السبب في حدوث المطر ما ذكره الفلاسفة بل السبب فيه ان الفاعل
المختار ينزله من السحاب الى الارض لغرض الاحسان الى العباد كما قال ههنا فاسقيناكموه وقال الازهري العرب تقول لكل ما كان في بطون الانعام ومن السماء او نهر يجري اسقيته
اي جعلته شربا له وجعلت له منه مسقى فاذا كانت السقيا لشفته قالوا سقاه ولم يقولوا اسقاه والذي يوكد هذا اختلاف القراء في قوله نسقيكم مما في بطونه فقرءوا باللغتين ولم يختلفوا
في قوله وسقاهم ربهم شرابا طهورا وفي قوله والذي هو يطعمني ويسقين قال ابو علي يقال سقيته حتى روي واسقيته نهرا اي جعلته شربا له وقوله فاسقيناكموه اي جعلناه
سقيا لكم وربما قالوا في اسقى سقى كقول لبيد يصف سحابا: اقول وصوبه مني بعيد * يحط الشث من قلل الجبال * سقى قومي بني مجد واسقى * نميرا والقبائل من هلال
فقوله سقى قومي ليس يريد به ما يروي عطاشهم ولكن يريد رزقهم سبلا ديمه تخصبون بها وبعيد ان يسال لقومه ما يروي العطاش ولغيرهم ما يخصبون به فاما سقيا
السقيه فلا يقال فيها اسقاه واما قول ذي الرمة: واسقيه حتى كاد مما ابثه * تكلمني احجاره وملاعبه * فمعنى اسقيه ادعو له بالسقيا واقول سقاه الله وقوله وما انتم
له بخازنين يعني به ذلك الماء المنزل من السماء يعني لستم له بحافظين قوله تعالى وانا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا
المستاخرين وان ربك هو يحشرهم انه حكيم عليم اعلم ان هذا هو النوع السادس من دلائل التوحيد وهو الاستدلال بحصول الاحياء والاماتة لهذه الحيوانات على وجود
الاله القادر المختار واما قوله وانا لنحن نحيي ونميت ففيه قولان منهم من حمله على القدر المشترك بين احياء النبات والحيوان ومنهم من يقول وصف النبات بالاحياء مجاز فوجب
تخصيصه باحياء الحيوان وقد ثبت بالدلائل العقلية انه لا قدرة على خلق الحياة الا للحق سبحانه فكان حصول الحياة للحيوانات دليلا قاطعا على وجود الاله الفاعل المختار
وقوله وانا لنحن نحيي ونميت يفيد الحصر اي لا قدرة على الاحياء والاماتة الا لنا وقوله ونحن الوارثون معناه انه اذا مات جميع الخلائق فحينئذ يزول ملك كل احد عند
موته ويكون الله هو الباقي الحق المالك لكل المملوكات وحده فكان هذا شبيها بالارث فكان وارثا من هذا الوجه واما قوله ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا
المستاخرين ففيه وجوه الاول قال ابن عباس في رواية عطاء ان المستقدمين يريد اهل طاعة الله والمستاخرين الصف الاخير روي انه صلى الله عليه وسلم رغب
على الصف الاول يريد المتخلفين عن طاعة الله الثاني اراد بالمستقدمين الصف الاول من اهل الصلاة وبالمستاخرين الصف الاخير فازدحم الناس عليه فانزل الله هذه الاية والمعنى انا نجزيهم
على قدر نياتهم الثالث قال الضحاك ومقاتل يعني في صف القتال الرابع قال ابن عباس في رواية ابي الجوزاء كانت امراة حسناء تصلي خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكان قوم يتقدمون الى الصف الاول لئلا يروها واخرون يتخلفون ويتاخرون ليروها فاذا ركعوا جافوا ايديهم لينظروا من تحت اباطهم فانزل الله هذه الاية الخامس
قيل المستقدمون هم الاموات والمستاخرون هم الاحياء وقيل المستقدمون هم الامم السابقة والمستاخرون هم امة محمد عليه السلام وقال عكرمة المستقدمون من خلق والمستاخرون
من لم يخلق واعلم انه تعالى لما قال وانا لنحن نحيي ونميت اتبعه بقوله ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستاخرين تنبيها على انه لا يخفى على الله شيء من احوالهم فيدخل
فيه علمه تعالى بتقدمهم وتاخرهم في الحدوث والوجود وبتقدمهم وتاخرهم في انواع الطاعات والخيرات فلا ينبغي ان نخص الاية بحالة دون حالة واما قوله وان
ربك هو يحشرهم فالمراد منه التنبيه على ان الحشر والنشر والبعث والقيامة امر واجب وقوله انه حكيم عليم معناه ان الحكمة تقتضي وجوب الحشر والنشر على ما قررناه بالدليل الكثير

في الصلاة

في اول سورة يونس عليه السلم قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حما مسنون والجان خلقناه من قبل من نار السموم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
ان هذا هو النوع السابع من دلايل التوحيد فانه تعالى لما استدل بتخليق الحيوانات على صحة التوحيد في الاية المتقدمة اردفه بالاستدلال بتخليق الانسان على هذا المطلوب
المسئلة الثانية ثبت بالدلايل القطعية انه يمتنع القول بوجود حوادث لا اول لها واذا ثبت هذا ظهر وجوب انتهاء الحوادث الى حادث اول هو اول الحوادث واذا
كان كذلك فلا بد من انتهاء الناس الى انسان اول هو اول الناس واذا كان كذلك فذلك الانسان الاول غير مخلوق من الابوين فيكون مخلوقا لا محالة بقدرة الله تعالى
فقوله ولقد خلقنا الانسان اشارة الى ذلك الانسان الاول والمفسرون اجمعوا على ان المراد منه هو ادم عليه السلم ونقل في كتب الشيعة عن محمد بن علي الباقر عليه السلم انه قال انه
قد انقضى قبل ادم الذي هو ابونا الف الف ادم او اكثر واقول هذا لا يقدح في حدوث العالم بل الامر كيف كان فلا بد من الانتهاء الى انسان اول هو اول الناس فاما ان
ذلك الانسان هو ابونا ادم فلا طريق الى اثباته الا من جهة السمع واعلم ان الجسم محدث فوجب القطع بان ادم عليه السلم وغيره من الاجسام يكون مخلوقا من العدم المحض وايضا
دل قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب على ان ادم مخلوق من تراب ودلت اية اخرى على انه مخلوق من الطين وهي قوله اني خالق بشرا من طين وحاصل
في هذه الاية ان ادم مخلوق من صلصال من حما مسنون والاقرب انه تعالى خلقه اولا من تراب ثم من طين ثم من حماء مسنون ثم من صلصال كالفخار ولا شك انه تعالى
قادر على خلقه في اي جسم من الاجسام كان بل هو قادر على خلقه ابتداء وانما خلقه على هذا الوجه اما لمحض المشية او لما فيه من دلايل الملايكة ومصلحتهم ومصلحة الجن لان
خلق الانسان من هذه الامور اعجب من خلق الشي من جنسه وشكله المسئلة الثالثة في الصلصال قولان قيل الصلصال الطين اليابس الذي يصلصل وهو غير مطبوخ واذا
طبخ فهو فخار قالوا اذا توهمت في صوته مدا فهو صليل واذا توهمت فيه ترجيعا فهو صلصلة قال المفسرون خلق الله تعالى ادم من طين فصوره وتركه في الشمس اربعين سنة فصار
صلصالا كالخزف لا يدري احد ما يراد به ولم يروا شيا من الصور تشبهه الى ان نفخ فيه الروح وحقيقة الكلام انه تعالى خلق ادم من طين على صورة الانسان فجف فكانت
الريح اذا مرت به سمع له صلصلة فلذلك سماه الله صلصالا والقول الثاني الصلصال هو المنتن من قولهم صل اللحم واصل اذا انتن وتغير وهذا القول عندي ضعيف لانه تعالى
قال من صلصال من حماء مسنون وكونه حماء مسنونا يدل على النتن والتغير وظاهر الاية يدل على ان هذا الصلصال انما تولد من الحماء المسنون فوجب ان يكون كونه صلصالا
مغايرا لكونه مسنونا ولو كان كونه صلصالا عبارة عن النتن والتغير لم يبق بين كونه صلصالا وبين كونه مسنونا تفاوت واما الحماء فقال الليث الحماء بوزن فعلة والجمع الحما
وهو الطين الاسود المنتن وقال ابو عبيدة والاكثرون حماة بوزن كماة قوله مسنون فيه اقوال الاول قال ابن السكيت سمعت ابا عمرو يقول في قوله مسنون اي متغير قال ابو
الهيثم يقال سن الماء فهو مسنون اي تغير والدليل عليه قوله لم يتسنه اي لم يتغير الثاني المسنون المحكوك وهو ماخوذ من سننت الحجر على الحجر اذا حككته عليه والذي يخرج من
بينهما يقال له السنين وسمي المسن مسنا لان الحديد يحك عليه والثالث قال الزجاج هذا اللفظ ماخوذ من انه موضوع على سنن الطريق لانه متى كان كذلك فقد تغير والرابع
قال ابو عبيدة المسنون المصبوب والسن الصب يقال سن الماء على وجهه سنا والخامس قال سيبويه المسنون المصور على صورة ومثال من سنة الوجه وهي صورته والسادس روي
عن ابن عباس انه قال المسنون الطين الرطب وهذا يعود الى قول ابي عبيدة لانه اذا كان رطبا يسيل وينبسط على الارض فيكون مسنونا بمعنى انه مصبوب اما قوله تعالى
والجان خلقناه اختلفوا في ان الجان من هو فقال عطاء عن ابن عباس يريد ابليس وهو قول الحسن ومقاتل وقتادة وقال ابن عباس في رواية اخرى الجان هو ابو الجن وهو
قول الاكثرين وسمي جانا لتواريه عن الاعين كما سمي الجن جنا لهذا السبب والجنين متوار في بطن امه ومعنى الجان في اللغة الساتر من قولك جن الشي اذا ستره فالجان
المذكور هنا يحتمل انه سمي جانا لانه يستر نفسه عن اعين بني ادم او يكون من باب الفاعل الذي يراد به المفعول كما تقول في لابن وتامر وماء دافق وعيشة راضية
واختلفوا في الجن فقال بعضهم انهم جنس غير الشيطان والاصح ان الشياطين قسم من الجن فكل من كان منهم مومنا فانه لا يسمى بهذا الاسم والدليل على صحة ذلك ان لفظ الجن
مشتق من الاستتار فكل من كان كذلك كان من الجن وقوله تعالى خلقناه من قبل قال ابن عباس يريد من قبل خلق ادم وقوله من نار السموم معنى السموم في اللغة الريح الحارة
تكون بالنهار وقد تكون بالليل وعلى هذا فالريح الحارة فيها نار ولها لفح واوار على ورود الخبر انها لفح نار جهنم قيل سميت سموما لانها بلطفها تدخل في مسام البدن
وهي الخروق الخفية التي تكون في جلد الانسان يبرز منها عرقه وبخار باطنه قال ابن مسعود هذه السموم جزء من سبعين جزءا من السموم التي خلق منها الجان وتلا هذه الاية فان
قيل كيف يعقل خلق الحيوان من النار قلنا هذا على مذهبنا ظاهر لان البنية ليست عندنا شرطا لامكان حصول الحياة فالله تعالى قادر على خلق الحياة والعلم في الجوهر الفرد
فكذلك يكون قادرا على خلق الحياة والعقل في الجسم الحار واستدل بعضهم على ان الكواكب يمتنع حصول الحياة فيها قال لان الشمس في غاية الحرارة وما كان كذلك امتنع حصول
الحياة فيه وهذا منقوض على قوله والجان خلقناه من قبل من نار السموم بل المعتمد في نفي الحياة عن الكواكب الاجماع واذ قال ربك للملايكة اني خالق بشرا من صلصال من حما مسنون
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين قال يا ابليس ما لك الا تكون مع الساجدين
قال لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون قال فاخرج منها فانك رجيم وان عليك اللعنة الى يوم الدين اعلم انه تعالى لما ذكر حدوث الانسان الاول واستدل
بذكره على وجود الاله القادر المختار ذكر بعده واقعته وهو انه تعالى امر الملايكة بسجوده فاطاعوا الا ابليس فانه ابى وتكبر وتمرد وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
اما تعبيره بكونه بشرا فالمراد منه كونه جسما كثيفا يباشر ويلاقي والملايكة والجن لا يباشرون للطف اجسامهم عن ابصار البشر والبشرة ظاهر الجلد من كل حيوان واما كونه صلصالا

من حماء مسنون فقد تقدم ذكره واما قوله فاذا سويته ففيه قولان الاول فاذا سويته كله بالصورة الانسانية والخلقة البشرية والثاني فاذا سويت اجزاء
بدنه باعتدال الطبايع وتناسب الامشاج كما قال تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج واما قوله ونفخت فيه من روحي ففيه مباحث الاول ان النفخ اجراء الريح
الروح في تجاويف جسم اخر وظاهر هذا اللفظ مشعر بان الروح هي الريح والا لما صح وصفها بالنفخ الا ان البحث الكامل في حقيقة الروح يجي في قوله تعالى قل الروح
من امر ربي وما اوتيتم اضاف الله سبحانه روح ادم الى نفسه تشريفا له وتكريما له وقوله فقعوا له ساجدين ففيه مباحث احدها ان ذلك السجود كان لادم في الحقيقة او كان
ادم كالقبلة لذلك السجود وهذا البحث قد تقدم ذكره في سورة البقرة وثانيها ان المامورين بالسجود لادم عليه السلم كل ملايكة السموات او بعضهم او ملايكة الارض
من الناس من قال لا يجوز ان يقال ان اكابر الملايكة كانوا مامورين بالسجود لادم عليه السلم والدليل عليه قوله تعالى في اخر سورة الاعراف في صفة الملايكة ان الذين عند
ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون فقوله وله يسجدون يفيد الحصر وذلك يدل على انهم لا يسجدون الا لله سبحانه وذلك ينافي كونهم ساجدين لادم او
لغيره اقصى ما في الباب ان يقال ان قوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم يفيد العموم الا ان الخاص مقدم على العام وثالثها ان ظاهر الاية يدل على انه
تعالى لما نفخ الروح في ادم عليه السلم وجب على الملايكة ان يسجدوا له لان قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين مذكور بفاء التعقيب وذلك يمنع من
التراخي وقوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون قال الخليل وسيبويه قوله كلهم اجمعون توكيد بعد توكيد وسيل المبرد عن هذه الاية فقال لو قال فسجد الملايكة احتمل ان يكون
سجد بعضهم فلما قال كلهم زال هذا الاحتمال وظهر انهم باسرهم سجدوا ثم عند هذا بقي احتمال اخر وهو انهم باسرهم سجدوا دفعة واحدة او سجد كل واحد منهم في وقت
اخر فلما قال اجمعون ظهر ان الكل سجدوا دفعة واحدة ولما حكي الزجاج هذا القول عن المبرد قال وقول الخليل وسيبويه اجود لان اجمعين معرفة فلا يكون
حالا وقوله الا ابليس اجمعوا على ان ابليس كان مامورا بالسجود لادم واختلفوا في انه هل كان من الملايكة ام لا وقد سبقت هذه بالاستقصاء في سورة البقرة وقوله
ابى ان يكون مع الساجدين استيناف وتقديره ان قايلا قال هلا سجد فقيل ابى ذلك واستكبر عنه اما قوله قال يا ابليس ما لك الا تكون مع الساجدين فاعلم انهم اجمعوا على
ان المراد من قوله قال يا ابليس اي قال الله يا ابليس فهذا يقتضي انه تعالى تكلم معه فعند هذا قال بعض المتكلمين انه تعالى اوصل هذا الخطاب الى ابليس على لسان بعض رسله
الا ان هذا ضعيف لان ابليس قال في الجواب لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال فقوله خلقته خطاب الحضور لا خطاب الغيبة وظاهره يقتضي ان الله تعالى تكلم مع
ابليس بغير واسطة وان ابليس تكلم مع الله بغير واسطة وكيف يعقل هذا مع ان مكالمة الله بغير واسطة من اعظم المناصب واشرف المراتب فكيف يعقل حصوله لراس الكفرة ور[ييسهم]
ولعل الجواب عنه ان مكالمة الله تعالى انما تكون منصبا عاليا اذا كان على سبيل الاكرام والاعظام فاما اذا كان على سبيل الاهانة والاذلال فلا فقوله
لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون فيه بحثان الاول اللام في قوله لاسجد لتاكيد النفي ومعناه لا يصح مني ان اسجد لبشر الثاني ان كونه بشرا مشعر بكونه
جسما كثيفا وهو كان روحانيا لطيفا فالفرقة حاصلة بينهما في الحال من هذا الوجه كانه يقول البشر جسماني كثيف وانا روحاني لطيف والجسماني الكثيف ادون
حالا من الروحاني اللطيف والادون كيف يكون مسجودا للاعلى وايضا ان ادم مخلوق من صلصال تولد من حماء مسنون فهذا الاصل في غاية الدناءة واصل ابليس هو
النار وهي اشرف العناصر فكان اصل ابليس اشرف من اصل ادم فوجب ان يكون ابليس اشرف من ادم والاشرف يقبح ان يومر بسجود الادون فالكلام الاول اشارة الى الفرق
الحاصل بسبب البشرية والروحانية فهو فرق حاصل في الحال والكلام الثاني اشارة الى الفرق الحاصل بسبب الاصل والعنصر فهذا مجموع شبهة ابليس فقال له تعالى فاخرج منها فانك
رجيم فهذا ليس جوابا عن تلك الشبهة على سبيل التصريح ولكنه جواب عنها على سبيل التنبيه وتقريره ان الذي قاله الله نص والذي قاله ابليس قياس ومن عارض النص
بالقياس كان رجيما ملعونا وتمام الكلام في هذا المعنى ذكرناه مستقصى في سورة الاعراف وقوله فاخرج منها قيل المراد من جنة عدن وقيل من السموات وقيل من
زمر الملايكة وتمام هذا الكلام مع تفسير الرجيم قد سبق ذكره في سورة الاعراف وقوله وان عليك اللعنة الى يوم الدين قال ابن عباس يريد يوم الجزاء حيث يجازي
العباد باعمالهم مثل قوله مالك يوم الدين فان قيل كلمة الى تفيد انتهاء الغاية فهذا يشعر بان اللعن لا يحصل الا الى يوم القيمة وعند قيام القيمة يزول اللعن
اجابوا عنه من وجوه الاول المراد منه التابيد وذكر القيمة ابعد غاية يذكرها الناس في كلامهم كقولهم ما دامت السموات والارض في التابيد والثاني انك
مذموم مدعو عليك باللعن في السموات والارض الى يوم الدين من غير ان تعذب فاذا جاء ذلك اليوم عذبت عذابا ينسى اللعن معه فيصير اللعن حينيذ كالزايل بسبب
ان شدة العذاب تذهل عنه قوله تعالى قال رب فانظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم قال رب بما اغويتني لازينن لهم
في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين قال هذا صراط علي مستقيم في الاية مسايل المسئلة الاولى ان قوله فانظرني متعلق بما تقدم
والتقدير اذ جعلتني رجيما ملعونا الى يوم الدين فانظرني فطلب الابقاء من الله عند الياس من الاخرة الى وقت قيام القيمة لان قوله الى يوم يبعثون المراد
منه يوم البعث والنشور وهو يوم قيام القيمة وقوله قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم واعلم ان ابليس استنظر الى يوم الوقت المعلوم اي يوم البعث والقيمة
وغرضه منه ان لا يموت لانه اذا كان لا يموت قبل يوم القيمة وظاهر ان بعد قيام القيمة لا يموت احد فحينيذ يلزم منه ان
لا يموت البتة ثم انه تعالى منعه عن هذا المطلوب وقال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم واختلفوا في المراد منه على وجوه احدها ان المراد من يوم الوقت

الوقت المعلوم وقت النفخة الاولى حين يموت الخلائق وانما سمى هذا الوقت بالوقت المعلوم لان من المعلوم انه يموت كل الخلائق فيه وقيل انما سماه الله تعالى بهذا
الاسم لان العالم بذلك الوقت هو الله لا غيره كما قال انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو وقال ان الله عنده علم الساعة وثانيها ان المراد من يوم الوقت
المعلوم هو الذي ذكره ابليس وهو قوله الى يوم يبعثون وانما سماه الله بهذا الاسم لان ابليس لما عينه اشار اليه بعينه صار ذلك كالمعلوم فان قيل لما اجابه الله
مطلوبه لزم ان لا يموت الى وقت قيام القيمة وبعد قيام القيمة لا يموت ايضا فيلزم ان يندفع عنه الموت بالكلية قلنا يحمل قوله الى يوم يبعثون الى ما يكون قريبا منه
والوقت الذي يموت كل المكلفين قريب من يوم البعث وعلى هذا الوجه فيرجع حاصل الكلام الى الوجه الاول والثالث ان المراد بيوم الوقت المعلوم يوم لا يعلمه الا الله
وليس المراد منه يوم القيمة فانه لا يجوز ان يعلم المكلف متى يموت لان فيه اغراء بالمعاصي وذلك لا يجوز على الله تعالى واجيب عنه بان هذا الالزام انما يتوجه اذا وقت قيام
القيمة معلوما للمكلف واما اذا علم الله تعالى انه يمهله الى وقت قيام القيمة الا انه تعالى ما اعلمه الوقت الذي فيه تقوم القيمة مدة طويلة فكان قد علم انه لا يموت في تلك
المدة لم يلزم منه الاغراء بالمعاصي واجيب عن هذا الجواب بانه وان لم يعلم الوقت الذي فيه تقوم القيمة على التعيين الا انه علم في الجملة ان من وقت خلقة ادم عليه السلام الى
وقت قيام القيمة مدة طويلة فكان قد علم انه لا يموت في تلك المدة الطويلة فكان ذلك اغراء بالقبيح في تلك المدة الطويلة اما قوله رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض
ولاغوينهم اجمعين ففيه بحثان البحث الاول الباء في بما اغويتني للقسم وما مصدرية وجواب القسم لازينن والمعنى اقسم باغوائك اياي لازينن لهم ونظيره قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا انه في هذا الموضع اقسم بعزة الله وهي من صفات الذات وفي قوله رب بما اغويتني اقسم باغواء الله وهو من صفات الافعال والفقهاء قالوا القسم بصفات
الذات صحيح اما بصفات الافعال فقد اختلفوا ونقل الواحدي عن قوم اخرين انهم قالوا الباء هنا بمعنى السبب اي بسبب كوني غاويا لازينن كقول القائل اقسم فلان بمعصيته
ليدخلن النار وبطاعته ليدخلن الجنة البحث الثاني اعلم ان اصحابنا قد احتجوا بهذه الاية على انه تعالى قد يريد خلق الكفر في الكافر ويصده عن الدين ويغويه عن الحق
من وجوه الاول ان ابليس استمهل وطلب البقاء الى قيام القيمة مع انه صرح بانه انما يطلب هذا الامهال والابقاء لاغواء بني ادم واضلالهم ثم انه تعالى امهله واجابه الى
المطلوب ولو كان تعالى يراعي مصالح المكلفين في الدين لما امهله هذا الزمان الطويل ولما مكنه من الاغواء والاضلال والوسوسة الثاني ان اكابر الانبياء والاولياء
مجدون مجتهدون في ارشاد الخلق الى الدين الحق وان ابليس ورهطه وشيعته مجدون مجتهدون في الاضلال والاغواء فلو كان مراد الله هو الارشاد والهداية لكان
من الواجب ابقاء المرشدين والمحققين واهلاك المضلين والمغوين وحيث فعل بالضد منه علمنا انه اراد بهم الخذلان والكفر الثالث انه تعالى لما اعلمه بانه يموت على الكفر
وانه ملعون الى يوم الدين كان ذلك اغراء له بالكفر والقبيح لانه اذا ايس عن المغفرة والفوز بالجنة تجرا حينئذ على انواع المعاصي والكفر الرابع انه لما سال الله هذا
العمر الطويل مع انه تعالى علم منه انه لا يستفيد من هذا العمر الطويل الا زيادة الكفر والمعصية وبسبب تلك الزيادات يزداد استحقاقه لانواع العذاب الشديد كان
هذا الامهال سببا لمزيد عذابه وذلك يدل على انه تعالى اراد به ان يزداد عذابه وعقابه الخامس انه صرح بان الله اغواه فقال رب بما اغويتني وذلك تصريح بان
الله اغواه لا يقال هذا كلام ابليس وهو ليس بحجة وايضا فهو معارض بقول ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين فاضاف الاغواء الى نفسه لانا نقول اما الجواب عن الاول فهو
انه لما ذكر هذا الكلام فان الله تعالى ما انكره عليه وذلك يدل على انه كان صادقا فيما قال واما الجواب عن الثاني انه قال في هذه الاية رب بما اغويتني لازينن
لهم فالمراد من قوله هاهنا لازينن لهم هو المراد من قوله في تلك الاية لاغوينهم اجمعين الا انه بين في هذه الاية انه انما امكنه ان يزين لهم الاباطيل لاجل ان
الله اغواه قبل ذلك فقوله لاغوينهم اجمعين المراد انه انما يغويهم بسبب ان الله اغواه قبل ذلك وعلى هذا التقدير فقد زال التناقض ويتاكد هذا بما ذكره تعالى
حكاية عن الشياطين في سورة القصص هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا السوال السادس انه قال رب بما اغويتني وهذا اعتراف بان الله تعالى اغواه فنقول اما ان
يقال انه كان قد عرف بان الله اغواه او ما عرف ذلك فان كان قد عرف بان الله اغواه امتنع كونه غاويا لانه انما يعرف ان الله اغواه واذا عرف ان الذي
هو عليه جهل وباطل ومن عرف ذلك امتنع بقاؤه على الجهل والضلالة واما ان قلنا انه ما عرف ان الله اغواه فكيف امكنه ان يقول رب بما اغويتني فهذا مجموع السوالات
الوارده في هذه الاية اما الاشكال الاول فللمعتزلة فيه طريقان الاول وهو طريق الجبائي انه تعالى انما امهل ابليس تلك المدة الطويلة لانه تعالى علم انه لا يتفاوت
احوال الناس بسبب وسوسته في الكفر والمعصية البتة وعلم ان كل من كفر وعصى عند وسوسته فانه بتقدير ان لا يوجد ابليس ولا وسوسته فان ذلك الكافر والعاصي كان
ياتي بذلك الكفر والمعصية فلما كان كذلك لا جرم امهله هذه المدة والطريق الثاني هو طريقة ابي هاشم انه لا يبعد ان يقال انه تعالى علم ان اقواما يقعون بسبب وسوسته في الكفر
والمعصية الا ان وسوسته ما كانت موجبة لذلك الكفر والمعصية بل الكافر والعاصي بسبب اختياره اختار ذلك الكفر وتلك المعصية اقصى ما في الباب ان يقال
الاحتراز عن القبايح حال عدم الوسوسة اسهل منه حال وجودها الا انه على هذا التقدير تصير وسوسته سببا لزيادة المشقة في اداء الطاعات وذلك لا يمنع
الحكيم من فعله كما ان انزال المتشابهات صار سببا لمزيد الشبهات ومع ذلك لم يمتنع فعله فكذا هاهنا وهذان الطريقان هما بعينهما الجواب عن السوال الثاني
واما السوال الثالث وهو قوله انه لما اعلمه انه يموت على الكفر يحمله على الجراءة على المعاصي والاكثار منها فجوابه ان هذا انما يلزم اذا علم ابليس ان موته على الكفر يحمله على الزيادة
في المعاصي اما اذا علم الله من حاله ان ذلك لا يوجب التفاوت البتة فالسوال زايل وهذا بعينه هو الجواب عن السوال الرابع واما السوال الخامس وهو ان ابليس صرح

الله اغواه واضله عن الدين فقد اجابوا عنه بانه ليس المراد ذلك بل فيه وجوه اخرى احدها المراد بما خيبتني من رحمتك اي لاخيبنهم بالدعاء الى معصيتك
وثانيها المراد كما اضللتني عن طريق الجنة اضلهم انا ايضا عنه بالدعاء الى المعصية وثالثها ان يكون المراد بالاغواء الاول الخيبة وبالثاني الاضلال ورابعها ان
المراد باغواء الله اياه هو انه امره بسجود ادم فافضى ذلك الى غيه بمعنى انه حصل ذلك الغي عقيبه باختيار ابليس فاما ان يقال ان ذلك الامر صار موجبا لذاته
لحصول ذلك الغي فمعلوم انه ليس الامر كذلك هذا جملة كلام القوم في هذا الباب وكله ضعيف اما قوله انه لا يتفاوت الحال بسبب وسوسة ابليس فنقول هذا باطل ويدل
عليه القران والبرهان اما القران فقوله تعالى فازلهما الشيطان فاضاف تلك الزلة الى الشيطان وقال لا يخرجنكما من الجنة فنهى واضاف الاخراج اليه وقال موسى
عليه السلام هذا من عمل الشيطان وكل ذلك يدل على ان لعمل الشيطان في تلك الافعال اثرا واما البرهان فلان بداهة العقول شاهدة بانه ليس حال من ابتلي بمجالسة شخص يدعوه
الى القبايح وينفره عن الخيرات مثل حال شخص كان حاله بالضد منه والعلم بهذا التفاوت ضروري واما قوله ان وجوده يصير سببا لزيادة المشقة في الطاعات فنقول
ان زيادة المشقة انما هو في كثرة الثواب على احد التقديرين وفي الاقدام على العذاب الشديد على التقدير الثاني وهو التقدير الاكثر الاغلب وكل من راعى المصالح فانه
يراعي هذا التقدير الثاني اولى عنده من رعاية التقدير الاول لان دفع الضرر العظيم اولى من السعي في طلب النفع الزايد الذي لا حاجة الى حصوله اصلا ولما اندفع هذا الجواب
عن هذا السوال ثبت سائر الوجوه المذكورة واما قوله المراد من قوله رب بما اغويتني الخيبة عن الرحمة والاضلال عن طريق الجنة فنقول كل هذا بعيد لانه هو الذي خيب نفسه عن
الرحمة وهو الذي اضل نفسه عن طريق الجنة لانه لما اقدم على الكفر باختياره فقد خيب نفسه عن رحمة الله واضل نفسه عن طريق الجنة فكيف يحسن اضافته الى الله تعالى فثبت
ان الاشكالات لازمة وان اجوبتهم ضعيفة والله اعلم اما قوله الا عبادك منهم المخلصين ففيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان ابليس استثنى المخلصين لانه علم ان كيده
لا يعمل فيهم ولا يقبلون منه وذكرت في مجلس التذكير ان الذي حمل ابليس على ذكر هذا الاستثناء ان لا يصير كاذبا في دعواه فلما احترز ابليس عن الكذب علمنا ان الكذب في
غاية الخساسة المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو المخلصين بكسر اللام في كل القران والباقون بفتح اللام وجه القراءة الاولى انهم الذين اخلصوا دينهم وعبادتهم
عن كل شائب ينافي الايمان والتوحيد ومن فتح اللام فمعناه الذين اخلصهم الله بالهداية والتوفيق والعصمة وهذه القراءة تدل على ان الاخلاص والايمان ليس الا من
الله المسئلة الثالثة الاخلاص جعل الشيء خالصا عن شائبة الغير فنقول كل من اتى بعمل فاما ان يكون قد اتى به لله فقط او لغير الله او لمجموع الامرين وعلى هذا التقدير
الثالث فاما ان يكون طلب رضوان الله راجحا او مرجوحا او معادلا والتقدير الرابع ان ياتي به لا لغرض اصلا وهذا محال لان الفعل بدون الداعية المرجحة
محال اما الاول فهو الاخلاص في حق الله تعالى لان الحامل له على ذلك الفعل طلب رضوان الله وما حصل هذه الداعية مشوبة بداعية اخرى بل بقيت خالصة عن شوب
الغير فهذا هو الاخلاص واما الثاني وهو الاخلاص في حق غير الله فظاهر ان هذا لا يكون اخلاصا في حق الله واما الثالث وهو ان يشتمل على الجهتين الا ان جانب الله
راجح فهذا يرجى ان يكون من المخلصين لان المثل يقابله المثل فيبقى الزايد خالصا عن الشوب واما الرابع والخامس فظاهر انه ليس من المخلصين لان المثل يقابله المثل في حق
الله والحاصل ان القسم الاول اخلاص في حق الله قطعا والقسم الثاني يرجى من فضل الله ان يجعله من قسم الاخلاص واما سائر الاقسام فهو خارج عن الاخلاص قطعا
والله اعلم واما قوله تعالى قال هذا صراط علي مستقيم ففيه وجوه الاول ان ابليس لما قال الا عبادك منهم المخلصين فلفظ المخلص يدل على الاخلاص فقوله هذا عائد
الى الاخلاص والمعنى ان الاخلاص طريق علي والي اي انه يودي الى كرامتي وثوابي قال الحسن معناه هذا صراط الي مستقيم وقال اخرون هذا صراط من مر عليه
فكانه مر علي وعلى رضواني وكرامتي وهو كما يقال طريقك علي الثاني ان الاخلاص طريق العبودية فقوله هذا صراط علي مستقيم اي هذا الطريق في العبودية طريق
علي مستقيم الثالث قال بعضهم لما ذكر ابليس انه يغوي بني ادم الا من عصمه الله بتوفيقه تضمن هذا الكلام تفويض الامور الى الله تعالى والى ارادته فقال تعالى هذا صراط
علي مستقيم اي تفويض الامور الى ارادتي ومشيتي طريق علي مستقيم الرابع معناه هذا صراط علي مستقيم تقريره وتاكيده وهو مستقيم حق وصدق وقرا يعقوب صراط علي بالرفع
والتنوين على انه صفة لقوله صراط اي هو علي بمعنى انه رفيع مستقيم لا عوج فيه قال الواحدي رحمه الله معناه ان طريق التفويض الى الله والايمان بقضاء الله طريق
رفيع مستقيم قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم اعلم ان ابليس لما
قال لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين اوهم هذا الكلام ان له سلطانا على عباد الله الذين لا يكونون من المخلصين فبين تعالى في هذه الاية انه
انه ليس له سلطان على احد من عبيد الله سواء كانوا مخلصين او لم يكونوا مخلصين بل من اتبع منهم ابليس باختياره صار تبعا له ولكن حصول تلك المتابعة ايضا ليس لاجل ان ابليس يقهره عليها والحاصل
في الكلام ان ابليس اوهم ان له على بعض عباد الله سلطانا فبين تعالى كذبه فيه وذكر انه ليس له على احد منهم سلطان ولا قدرة اصلا ونظير هذه الاية قوله
حكاية عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وقال تعالى في اية اخرى انه ليس له سلطان على الذين امنوا انما سلطانه على الذين يتولونه
والذين هم به مشركون قال الجبائي هذه الاية تدل على بطلان قول من يزعم ان الشيطان والجن يمكنهم صرع الناس وازالة عقولهم كما تقوله العامة وربما نسبوا ذلك الى السحر
قال وذلك خلاف ما نص الله عليه وفي الاية قول اخر وهو ان ابليس لما قال الا عبادك منهم المخلصين فذكر انه لا يقدر على اغواء المخلصين صدق الله في هذا الاستثناء فقال
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فلهذا قال الكلبي المذكورون في هذه الاية هم الذين استثناهم ابليس واعلم ان على القول الاول يكون قوله الا من اتبعك استثناء منقطعا

عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فان لك عليهم سلطان بسبب كونهم منقادين لك في الامر والنهي واما على القول الثاني فيمتنع ان يكون كذلك بل يكون لفظة الا بمعنى لكن وقوله ان جهنم لموعدهم اجمعين قال ابن عباس يريد ابليس واشياعه ومن تبعه من الغاوين ثم قال تعالى لها سبعة ابواب وفيه قولان الاول انها سبع طبقات بعضها فوق بعض وتسمى تلك الطبقات بالدركات ويدل على كونها كذلك قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار والقول الثاني ان قرار جهنم مقسوم بسبعة اقسام ولكل باب قسم معين وعن ابن جريج اولها جهنم ثم لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية وقال الضحاك الطبقة الاولى فيها اهل التوحيد يعذبون على قدر اعمالهم ثم يخرجون والثانية لليهود والثالثة للنصارى والرابعة للصابئين والخامسة للمجوس والسادسة للمشركين والسابعة للمنافقين ثم قال لكل باب منهم جزء مقسوم فيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا عاصم في رواية ابي بكر جزء مثقل والباقون جزء بتخفيف الزاي وقرى الزهري جز بالتشديد كانه حذف الهمزة والقى حركتها على الزاي كقولك خبء ثم وقف عليها بالتشديد المسئلة الثانية الجزء بعض الشيء والجمع الاجزاء وجزأته اي جعلته اجزاء والمعنى انه تعالى يجزئ اتباع ابليس اجزاء بمعنى انه يجعلهم اقساما وفرقا ويدخل في كل قسم من اقسام جهنم طائفة من هؤلاء الطوائف والسبب فيه ان مراتب الكفر مختلفة بالغلظ والخفة فلاجرم صارت مراتب العذاب والعقاب مختلفة بالغلظ والخفة والله اعلم قوله تعالى ان المتقين في جنات وعيون ادخلوها بسلام امنين ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل العقاب اتبعه بصفة اهل الثواب وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في قوله ان المتقين قولان الاول قال الجبائي وجمهور المعتزلة القائلين بالوعيد المراد بالمتقين هم الذين اتقوا جميع المعاصي قالوا لانه اسم مدح فلا يتناول الا من يكون كذلك والقول الثاني وهو قول جمهور الصحابة والتابعين وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد الذين اتقوا الشرك بالله سبحانه والكفر به واقول هذا القول هو الحق الصحيح والذي يدل عليه هو ان المتقي هو الاتي بالتقوى مرة واحدة كما ان الضارب هو الاتي بالضرب مرة واحدة والقاتل هو الاتي بالقتل مرة واحدة وكما انه ليس من شرط صدق الوصف بكونه ضاربا وقاتلا كونه اتيا بجميع انواع الضرب والقتل فكذلك ليس من شرط صدق الوصف بكونه متقيا كونه اتيا بجميع انواع التقوى والذي يقوي هذا الكلام وذلك لان الاتي بفرد واحد من افراد الماهية يصح كونه مشتملا على تلك الماهية والاتي بالتقوى وجب ان يكون متقيا فثبت ان الاتي بفرد واحد من افراد التقوى يصدق عليه كونه متقيا ولهذا التحقيق اتفق المحققون على ان ظاهر الامر لا يفيد التكرار اذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله ان المتقين في جنات وعيون يقتضي حصول الجنات والعيون لكل من اتقى عن ذنب واحد الا ان الامة مجمعة على ان التقوى عن الكفر شرط في حصول هذا الحكم وايضا فلان هذه الاية وردت عقيب قول ابليس الا عبادك منهم المخلصين وعقيب قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فلاجل هذه الدلائل اعتبرنا الايمان في هذا الحكم فوجب ان لا يزيد فيه قيد اخر لان تخصيص العام لما كان خلاف الظاهر فكلما كان التخصيص اقل كان اوفق لمقتضى الاصل والظاهر فثبت ان قوله ان المتقين في جنات وعيون يتناول جميع القائلين لا اله الا الله محمد رسول الله قولا واعتقادا سواء كانوا من اهل الطاعة او من اهل المعصية وهذا تقرير بين وكلام ظاهر المسئلة الثانية قوله تعالى في جنات وعيون اما الجنات فاربعة لقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ثم قال ومن دونهما جنتان فيكون المجموع اربعة وقوله ولمن خاف مقام ربه جنتان يؤكد ما قلناه لان من امن بالله فقلبه خائف من الله وقوله ولمن خاف يكفي في صدقه حصول هذا الخوف مرة واحدة واما العيون فيحتمل ان يكون المراد منها ما ذكره الله تعالى في قوله مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصفى ويحتمل ان يكون المراد من هذه العيون منابع مغايرة لتلك الانهار فان قيل فتقولون ان كل واحد من المتقين يختص بعيون او تجري تلك العيون من بعض الى بعض قيل لا يمتنع كل واحد من الوجهين فيجوز ان يختص كل احد بعين وينتفع بها كل من في خدمته من الحور والولدان ويكون ذلك على قدر حاجتهم وعلى حسب شهوتهم ويحتمل ان تجري من بعضهم الى بعض لانهم مطهرون عن الحقد والحسد وقوله ادخلوها بسلام امنين يحتمل ان القائل لقوله ادخلوها هو الله وان يكون ذلك القائل بعض ملائكته فيه سوال لانه تعالى حكم قبل هذه الاية بانهم في جنات وعيون واذا كانوا فيها فكيف يمكن ان يقال لهم ادخلوها والجواب من وجوه الاول لعل المراد انه قيل لهم قبل دخولهم فيها ادخلوها بسلام امنين والثاني لعل المراد انهم لما ملكوا جنات كثيرة فكلما ارادوا ان ينتقلوا من جنة الى اخرى قيل لهم ادخلوها وقوله ادخلوها بسلام امنين والمراد دخول الجنة مع السلامة من كل الافات في الحال ومع القطع ببقاء هذه السلامة والامن من زوالها ثم قال ونزعنا ما في صدورهم من غل الغل الحقد الكامن في القلب وهو ماخوذ من قولهم انغل في جوفه وتغلغل ان كان لاحدهم في الدنيا غل على اخر نزع الله ذلك من قلوبهم وطيب نفوسهم وعن علي عليه السلام ارجو ان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير منهم وعن الحرث الاعور كنت جالسا عند علي عليه السلام اذ جاء ابن طلحة فقال له علي عليه السلام مرحبا بك يا ابن اخي اما والله اني لارجو ان اكون انا وابوك ممن قال الله ونزعنا ما في صدورهم من غل فقال قائل الله اعدل من ان يجمعك وطلحة في مكان واحد فقال فلمن هذه الاية لا ام لك يا اعور وقيل ان المؤمنين يحبسون على باب الجنة فيقتص لبعضهم من بعض ثم يؤمر بهم الى الجنة وقد نقى الله قلوبهم من الغل والغش والحقد والحسد وقوله اخوانا نصب على الحال وليس المراد الاخوة في النسب بل المراد الاخوة في المودة والمخالصة كما قال الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقوله على سرر السرير معروف والعدد اسرة والجمع السرر قال ابو عبيدة يقال سرر وسرر بفتح الراء وكل فعيل من المضاعف فان جمعه فعل نحو سرير وسرر وجرير وجرر قال المفضل بعض تميم وكلب يفتحون لانه المجلس الرفيع المهيأ قال الليث وسرير العيش مستقره الذي اطمان اليه في حال سروره وفرحه قال ابن عباس يريد على سرر من ذهب مكللة بالزبرجد والدر والياقوت والسرير مثل ما بين صنعاء الى الجابية وقوله تعالى

القابل

القابل للتواجه وقد بعض التدابر ولا شك ان المواجهة اشرف الاحوال وقوله لا يمسهم فيها نصب الاعياء والتعب لانه لا نصب فيها وما هم منها بمخرجين والمراد به كونه خلودا بلا زوال وبقاء بلا فناء وكمالا بلا نقصان وفوزا بلا حرمان واعلم ان للثواب اربع شرائط وهي ان يكون منافع مقرونة بالتعظيم وخالصة من الشوائب ودائمة اما القيد الاول وهو كونها منفعة فاليه الاشارة بقوله ان المتقين في جنات وعيون واما القيد الثاني وهو كونها مقرونة بالتعظيم فاليه الاشارة بقوله ادخلوها بسلام امنين لان الله تعالى اذا قال لعبيده هذا الكلام اشعر ذلك بنهاية التعظيم وغاية الاجلال والقيد الثالث وهو كون تلك المنافع خالصة عن شوائب الضرر فاعلم ان المضار اما ان تكون روحانية واما ان تكون جسمانية اما المضار الروحانية فهي الحقد والحسد والغل والغضب واما المضار الجسمانية فكالاعياء والتعب فقوله ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين اشارة الى نفي المضار الروحانية واما القيد الرابع وهو كون تلك المنافع دائمة امنة من الزوال فاليه الاشارة بقوله وما هم منها بمخرجين فهذا ترتيب حسن معقول بناء على القيود الاربعة المعتبرة في ماهية الثواب ولحكماء الاسلام في هذه الاية مقام فانهم قالوا المراد من قوله ونزعنا ما في صدورهم من غل اشارة الى ان الارواح القدسية النطقية نقية مطهرة عن علائق القوى الشهوانية والغضبية مبراة عن حوادث الوهم والخيال وقوله اخوانا على سرر متقابلين معناه ان تلك النفوس لما صارت صافية عن كدورات عالم الاجسام ونوازع الخيال والاوهام ووقع عليها انوار عالم الكبرياء والجلال فاشرقت بتلك الانوار الالهية وتلالات بتلك الاضواء الصمدية فكل نور فاض على واحد منها انعكس منه الى الاخر مثل المرايا المتقابلة المتحاذية فلكونها بهذه الصفة وقع التعبير عنه بقوله اخوانا على سرر متقابلين والله اعلم بمراده قوله تعالى نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم وان عذابي هو العذاب الاليم وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى اثبت الهمزة الساكنة في نبئ صورة وما اثبت في قوله دفء وجزء لان ما قبلها ساكن فهي تحذف كثيرا ويلقى حركتها على الساكن قبلها فنسي في الخط على تخفيف الهمزة وليس قبل همزة نبئ ساكن فاجروها على قياس الاصل المسئلة الثانية ان عباد الله قسمان منهم من يكون متقيا ومنهم من لا يكون كذلك فلما ذكر الله تعالى احوال المتقين في الاية المتقدمة ذكر احوال غير المتقين في هذه الاية فقال نبئ عبادي واعلم انه ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فههنا وصفهم بكونهم عباد الله ثم اثبت عقيب ذكر هذا الوصف الحكم بكونه غفورا رحيما هذا يدل على ان كل من اعترف بالعبودية ظهر في حقه كون الله غفورا رحيما ومن انكر ذلك كان مستوجبا للعذاب الاليم وفي الاية لطائف احدها انه اضاف العباد الى نفسه بقوله عبادي وهذا تشريف عظيم الا ترى انه لما اراد ان يشرف محمدا صلى الله عليه واله وسلم ليلة المعراج لم يزد على قوله سبحان الذي اسرى بعبده وثانيها انه لما ذكر الرحمة والمغفرة بالغ في التاكيدات بالفاظ ثلاثة اولها قوله اني وثانيها انا وثالثها ادخال حرف الالف واللام على قوله الغفور الرحيم ولما ذكر العذاب لم يقل اني انا المعذب وما وصف نفسه بذلك بل قال وان عذابي هو العذاب الاليم وثالثها انه امر رسوله ان يبلغ اليهم هذا المعنى فكانه اشهد رسوله على نفسه في التزام المغفرة والرحمة ورابعها انه لما قال نبئ عبادي كان معناه نبئ كل من كان معترفا بعبوديتي وهذا كما يدخل فيه المؤمن المطيع فكذلك يدخل فيه المؤمن العاصي وكل ذلك يدل على تغليب جانب الرحمة من الله سبحانه وعن قتادة قال بلغنا عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم انه قال لو يعلم العبد قدر عفو الله ما تورع من حرام ولو علم قدر عقابه لبخع نفسه اي قتلها وعن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه مر بنفر من اصحابه يضحكون فقال اتضحكون وقد ذكر الجنة والنار بين ايديكم فنزل نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم والله سبحانه اعلم قوله تعالى ونبئهم عن ضيف ابراهيم اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال انا منكم وجلون قالوا لا توجل انا نبشرك بغلام عليم قال ابشرتموني على ان مسني الكبر فبم تبشرون قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين قال ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بالغ في تقرير امر النبوة ثم اردفه بذكر دلائل التوحيد ثم ذكر عقيبه احوال القيمة وصفة الاشقياء والسعداء اتبعه بذكر قصص الانبياء عليهم السلام ليكون سماعها مرغبا في الطاعة الموجبة للفوز بدرجات الاولياء ومحذرا عن المعصية الموجبة لاستحقاق دركات الاشقياء وبدا اولا بقصة ابراهيم عليه السلام والضمير في قوله ونبئهم راجع الى قوله عبادي والتقدير ونبئ عبادي عن ضيف ابراهيم يقال انبات القوم انباء ونباتهم تنبئة اذا اخبرتهم وذكر تعالى في الاية ان ضيف ابراهيم بشروه بالولد بعد الكبر وبانجاء المؤمنين من قوم لوط من العذاب واخبروا ايضا بانه تعالى سيعذب الكفار من قوم لوط بعذاب الاستئصال وكل ذلك يقوي ما ذكره من انه الغفور الرحيم للمؤمنين وان عذابه عذاب اليم في حق الكفار المسئلة الثانية الضيف في الاصل مصدر ضاف يضيف اذا اتى انسانا لطلب القرى ثم سمي به ولذلك وحد في اللفظ وهم جماعة فان قيل كيف سماهم ضيفا مع امتناعهم عن الاكل قلنا لما ظن ابراهيم انهم انما دخلوا عليه لطلب الضيافة جاز ان يسميهم بذلك وقيل ايضا ان من يدخل دار انسان ويلتجئ اليه يسمى ضيفا وان لم ياكل وقوله اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما اي انا نسلم عليك سلاما او سلمت سلاما قال ابراهيم انا منكم وجلون اي خائفون وكان خوفه لامتناعهم من الاكل وقيل لانهم دخلوا بغير اذن وبغير وقت وقرا الحسن لا توجل بضم التاء من اوجله يوجله اذا اخافه وقرئ لا تاجل ولا تواجل من واجله بمعنى اوجله وهذه القصة قد ذكرناها بالاستقصاء في سورة هود قالوا لا توجل انا نبشرك بغلام عليم قال فيه ابحاث البحث الاول قرا حمزة انا نبشرك بفتح النون وتخفيف الباء والباقون نبشرك بالتشديد البحث الثاني قوله انا نبشرك بغلام عليم استيناف في معنى التعليل للنهي عن الوجل والمعنى انك بمثابة الامن المبشر فلا توجل البحث الثالث قوله انا نبشرك بغلام عليم بشروه بامرين احدهما ان الولد ذكر والاخر انه يصير عليما واختلفوا في تفسير العليم فقيل بشروه بنبوته بعده وقيل بشروه بانه عليم بالدين ثم حكى الله عن ابراهيم انه قال ابشرتموني على ان مسني الكبر يعني على حالة الكبر

الا حالة الكبر وقوله فبم تبشرون فيه سؤلان الاول لفظة ما ههنا استفهام بمعنى التعجب كانه قال باي اعجوبة تبشروني فان قيل في الاية اشكالان الاول انه كيف استبعد قدرة الله تعالى على خلق الولد منه في زمان الكبر وانكار قدرة الله في هذا الموضع كفر والثاني كيف قال فبم تبشرون مع انهم قد بينوا ما بشروه به وما فائدة الاستفهام قال القاضي واحسن ما قيل في الجواب عن ذلك انه اراد ان يعرف انه تعالى يعطيه الولد مع انه يبقيه على الشيخوخة او يقلبه شابا ثم يعطيه الولد والسبب في هذا الاستفهام ان العادة جارية بانه لا يحصل الولد حال الشيخوخة التامة وانما يحصل في حال الشباب فان قيل فاذا كان معنى الكلام ما ذكرتم فلم قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين قلنا انهم بينوا ان الله تعالى بشره بالولد مع ابقائه على صفة الشيخوخة وقوله فلا تكن من القانطين لا يدل على انه كان كذلك بدليل انه صرح في جوابهم بما يدل على انه ليس كذلك فقال ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون وفيه جواب آخر وهو ان الانسان اذا كان عظيم الرغبة في شيء وفاته الوقت الذي يغلب على ظنه حصول ذلك المراد فيه فاذا بشر بعد ذلك بحصوله عظم فرحه وسروره ويصير ذلك الفرح القوي كالمدهش له والمزيل لقوة فهمه وذكائه فلعله يتكلم بكلمات مضطربة في ذلك الوقت وقيل ايضا انه يستطيب تلك البشارة فربما يعيد السؤال ليسمع تلك البشارة مرة اخرى ومرتين واكثر طلبا للالتذاذ بسماع تلك البشارة او طلبا لزيادة الطمانينة والوثوق مثل قوله ولكن ليطمئن قلبي وقيل ايضا استفهم ابامر الله تبشرون ام من عند انفسكم واجتهادكم **المسئلة الثالثة** قرا نافع تبشرون بكسر النون خفيفة في كل القران وقرا ابن كثير بكسر النون وتشديدها والباقون بفتح النون خفيفة اما الكسر والتشديد فتقديره تبشرونني ادغمت نون الجمع في نون الاضافة واما الكسر والتخفيف فعلى حذف نون الجمع استثقالا لاجتماع المثلين وطلبا للتخفيف قال ابو حاتم حذف نافع الياء مع النون قال واسقاط الحرفين لا يجوز واجيب عنه بانه اسقط حرفا واحدا وهو النون التي هي علامة للرفع وهو على ان حذفه للرفع جائز قال الله تعالى ولا تك في موضع ولا تكن واما فتح النون فعلى غير الاضافة والنون علامة الرفع وهي مفتوحة ابدا وقوله قالوا بشرناك بالحق قال ابن عباس يريد بما قضاه الله والمعنى ان الله تعالى قضى ان يخرج من صلب ابراهيم اسحق ويخرج من صلب اسحق مثل ما اخرج من صلب ادم فانه تعالى بشر بانه يخرج من صلب اسحق اكثر الانبياء فقوله بالحق اشارة الى هذا المعنى وقوله فلا تكن من القانطين نهي لابراهيم عليه السلام عن القنوط وقد ذكرنا كثيرا ان نهي الانسان عن الشيء لا يدل على كون المنهي فاعلا للمنهي عنه كما في قوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ثم حكى تعالى عن ابراهيم عليه السلام انه قال ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هذا الكلام حق لان القنوط من رحمة الله لا يحصل الا عند الجهل بامور احدها ان يجهل كونه تعالى قادرا عليه وثانيها ان يجهل كونه تعالى عالما باحتياج ذلك العبد اليه وثالثها ان يجهل كونه تعالى منزها عن البخل والحاجة والجهل بكل هذه الامور سبب للضلال فلهذا المعنى قال ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون **المسئلة الثانية** قرا ابو عمرو والكسائي يقنط بكسر النون ولا تقنطوا كذلك والباقون بفتح النون وهما لغتان قنط يقنط بفتح النون في الماضي وكسرها في المستقبل نحو ضرب يضرب وقنط يقنط نحو علم يعلم وحكى ابو عبيدة قنط يقنط بضم النون قال ابو علي الفارسي قنط يقنط على اللغات يدل على ذلك اجتماعهم في قوله من بعد ما قنطوا وحكاية ابي عبيدة تدل ايضا على ان قنط بفتح النون اكثر لان مضارع فعل يجيء على يفعل ويفعل مثل فسق يفسق ويفسق ولا يجيء مضارع فعل على يفعل والله اعلم **قوله تعالى قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال فما خطبكم سؤال عما لاجله ارسلهم الله والخطب والشان والامر سواء الا ان لفظ الخطب ادل على عظم الحال فان قيل ان الملائكة لما بشروه بالولد الذكر العليم فكيف قال لهم بعد ذلك فما خطبكم قلنا فيه وجوه الاول قال الاصم معناه ما الامر الذي له وجهتم سوى البشرى الثاني قال القاضي انه علم انه لو كان كل المقصود ايصال البشارة لكان الواحد من الملائكة كافيا فلما راى جمعا من الملائكة علم ان لهم غرضا اخر سوى ايصال البشارة فلا جرم قال فما خطبكم ايها المرسلون الثالث يمكن ان يقال انهم انما قالوا انا نبشرك بغلام عليم في معرض ازالة الخوف والوجل الا ترى ان ابراهيم عليه السلام لما خاف قالوا لا توجل انا نبشرك بغلام عليم ولو كان تمام المقصود من المجيء هو ذكر تلك البشارة لكانوا في اول ما دخلوا عليه ذكروا البشارة فلما لم يكن الامر كذلك علم ابراهيم بهذا الطريق انه ما كان مجيئهم لمجرد هذه البشارة بل كان لغرض اخر فلا جرم سالهم عن ذلك الغرض فقال فما خطبكم ايها المرسلون ثم حكى تعالى عن الملائكة انهم قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين وانما اقتصروا على هذا القدر لعلم ابراهيم عليه السلام بان الملائكة اذا ارسلوا الى المجرمين كان ذلك لاهلاكهم واستئصالهم وايضا قولهم الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين يدل على ان المراد بذلك الارسال اهلاك القوم اما قوله الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين فالمراد من ال لوط اتباعه الذين كانوا على دينه فان قيل قوله الا ال لوط استثناء منقطع او متصل قلنا قال صاحب الكشاف ان كان هذا الاستثناء استثناء من قوم لوط كان منقطعا لان القوم موصوفون بكونهم مجرمين فاختلف الجنسان فوجب ان يكون الاستثناء منقطعا وان كان استثناء من الضمير في مجرمين كان متصلا كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا ال لوط كما قال فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ثم قال صاحب الكشاف ويختلف المعنى بحسب اختلاف هذين الوجهين وذلك ان ال لوط يخرجون في المنقطع من حكم الارسال لان على هذا التقدير الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة وما ارسلوا الى ال لوط اصلا واما في المتصل فالملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء واما قوله انا لمنجوهم اجمعين فاعلم انه قرا حمزة والكسائي لمنجوهم خفيفة والباقون مشددة وهما لغتان اما قوله الا امراته فقال صاحب الكشاف هذا استثناء من الضمير المجرور في قوله لمنجوهم وليس ذلك من باب الاستثناء من الاستثناء لان الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه كما لو قيل اهلكناهم الا ال لوط الا امراته كما لو قال المطلق لامراته انت طالق الا ثنتين الا واحدة وكما اذا قال المقر لفلان علي عشرة دراهم الا ثلثة الا درهم فاما

في هذه الاية فقد اختلف الحكمان لان قوله الا ال لوط متعلق بقوله ارسلنا او بقوله مجرمين وقوله الا امراته قد تعلق بقوله لمنجوهم فكيف يكون هذا الاستثناء من استثناء واما قوله قدرنا انها لمن الغابرين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان معنى التقدير في اللغة جعل الشيء على مقدار غيره يقال قدر هذا الشيء بهذا اي اجعله على مقداره وقدر الله سبحانه الاقوات اي جعلها على مقدار الكفاية ثم يفسر التقدير بالقضاء فيقال قضى الله عليه كذا وقدره عليه اي جعله على مقدار ما يكفي في الخير والشر وقيل في معنى قدرنا كتبنا وقال الزجاج دبرنا وقيل قضينا والكل متقارب **المسئلة الثانية** قرا ابو بكر عن عاصم قدرنا بتخفيف الدال ههنا وفي النمل والباقون فيهما بالتشديد قال الواحدي يقال قدرت الشيء وقدرته ومنه قراءة ابن كثير نحن قدرنا بينكم الموت خفيفا وقرا الكسائي والذي قدر فهدى ثم قال والتشديد في هذا المعنى اكثر لقوله وقدر فيها اقواتها وقوله وخلق كل شيء فقدره تقديرا **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول لم اسند الملائكة فعل التقدير الى انفسهم مع انه لله عز وجل ولم يقولوا قدر الله والجواب انما ذكروا هذه العبارة لما لهم من القرب والاختصاص بالله كما يقول خاصة الملك دبرنا كذا وامرنا بكذا والمدبر والامر هو الملك لا هم وانما يريدون بذكر هذا الكلام اظهار ما لهم من الاختصاص بذلك الملك فكذا ههنا **المسئلة الرابعة** قوله انها لمن الغابرين في موضع مفعول التقدير قضينا انها تتخلف مع من يبقى حتى تهلك كما يهلكون ولا تكون ممن يبقى مع لوط فتصل الى النجاة والله اعلم **قوله تعالى فلما جاء ال لوط المرسلون قال انكم قوم منكرون قالوا بل جئناك بما كانوا فيه يمترون واتيناك بالحق وانا لصادقون** اعلم ان الملائكة لما بشروا ابراهيم عليه السلام بالولد واخبروه بانهم مرسلون لعذاب قوم مجرمين ذهبوا بعد ذلك الى لوط والى اله وان لوطا وقومه ما عرفوا انهم ملائكة الله فلهذا قال لهم انكم قوم منكرون وفي تاويله ثلثة وجوه الاول انه انما وصفهم بانهم منكرون لانه عليه السلام ما عرفهم فلما هجموا عليه استنكرهم وخاف لانهم دخلوا عليه لاجل شر يوصلونه اليه فقال هذه الكلمة والثاني انهم كانوا شبابا مردا حسان الوجوه فخاف ان يهجم قومه عليهم بسبب طلبهم فقال هذه الكلمة والثالث ان النكرة ضد المعرفة فقوله انكم قوم منكرون اي لا اعرفكم ولا اعرف انكم من اي الاقوام ولاي غرض دخلتم علي فعند هذه الكلمة قالت الملائكة بل جئناك بما كانوا فيه يمترون اي بالعذاب الذي كانوا يشكون في نزوله ثم اكدوا ما ذكروه بقوله واتيناك بالحق قال الكلبي بالعذاب وقيل باليقين والامر الثابت الذي لا شك فيه وهو عذاب اولئك الاقوام ثم اكدوا هذا التاكيد بقولهم وانا لصادقون **قوله تعالى فاسر باهلك بقطع من الليل واتبع ادبارهم ولا يلتفت منكم احد وامضوا حيث تؤمرون وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين** قرئ فاسر بقطع الهمزة ووصلها من اسرى وسرى وروى صاحب الاقليد فسر من السير والقطع في اخر الليل قال الشاعر افتحي الباب فانظري في النجوم كم علينا من قطع ليل بهيم وقوله واتبع ادبارهم معناه اتبع اثار بناتك واهلك وقوله ولا يلتفت منكم احد فالفائدة فيه اشياء احدها لئلا يتخلف منهم احد فيناله العذاب وثانيها لئلا يرى عظيم ما ينزل بهم من البلاء وثالثها معناه الاسراع وترك الاهتمام لما خلف وراءه كما تقول امض لشانك ولا تعرج على شيء ورابعها لو بقي منه متاع في ذلك الموضع فلا يرجعن بسببه البتة وقوله وامضوا حيث تؤمرون قال ابن عباس يعني الشام وقال المفضل حيث يقول لكم جبريل وذلك لان جبريل امرهم ان يمضوا الى قرية معينة ما عمل اهلها مثل عمل قوم لوط وقوله وقضينا اليه عدى قضينا بالى لانه ضمن معنى اوحينا كانه قيل واوحينا اليه مقضيا مبتوتا ونظيره قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في وقوله ثم اقضوا الي ثم لذلك القضاء المبتوت بقوله ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وفي ابهامه اولا وتفسيره ثانيا تفخيم للامر وتعظيم له وقرا الاعمش ان دابر بالكسر على الاستئناف كان قائلا قال اخبرنا عن ذلك الامر فقال ان دابر هؤلاء وفي قراءة ابن مسعود وقلنا ان دابر هؤلاء ودابرهم اخرهم يعني يستاصلون عن اخرهم حتى لا يبقى منهم احد وقوله مصبحين اي حال ظهور الصبح **قوله تعالى وجاء اهل المدينة يستبشرون قال ان هؤلاء ضيفي فلا تفضحون واتقوا الله ولا تخزون قالوا اولم ننهك عن العالمين قال هؤلاء بناتي ان كنتم فاعلين لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون فاخذتهم الصيحة مشرقين فجعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليهم حجارة من سجيل ان في ذلك لايات للمتوسمين وانها لبسبيل مقيم ان في ذلك لاية للمؤمنين** اعلم ان المراد بقوله اهل المدينة مدينة قوم لوط وليس في الاية دليل على المكان الذي جاؤه الا ان القصة تدل على انهم جاؤا دار لوط قيل ان الملائكة لما كانوا في غاية الحسن اشتهر خبرهم حتى وصل الى قوم لوط وقيل امراة لوط اخبرتهم بذلك وبالجملة فالقوم قالوا نزل بلوط ثلاثة من المرد ما راينا قط اصبح وجها ولا احسن شكلا منهم فذهبوا الى دار لوط طلبا منهم لاولئك المرد والاستبشار اظهار السرور فقال لهم لوط لما قصدوا اضيافه كلامين الاول قال ان هؤلاء ضيفي فلا تفضحون يقال فضحه يفضحه فضحا وفضيحة اذا اظهر من امره ما يلزمه به العار والمعنى ان الضيف يجب اكرامه فاذا قصدتموهم بالسوء كان ذلك اهانة بي ثم اكد ذلك بقوله واتقوا الله ولا تخزون فاجابوه بقولهم اولم ننهك عن العالمين والمعنى الست قد نهيناك ان تكلمنا في احد من الناس اذا قصدناه بالفاحشة والكلام الثاني مما قاله لوط قوله هؤلاء بناتي ان كنتم قيل المراد بناته من صلبه وقيل المراد نساء قومه لان رسول الامة يكون كالاب لهم وهو كقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وفي قراءة ابي وهو اب لهم والكلام في هذه المباحث قد مر بالاستقصاء في سورة هود اما قوله لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** العمر والعمر واحد وسمي الرجل عمرا تفاؤلا ان يبقى ومنه قول ابن احمر ذهب الشباب واخلق العمر وعمر الرجل يعمر عمرا وعمرا فاذا اقسموا قالوا لعمرك بفتح العين لا غير قال الزجاج لان الفتح اخف عليهم وهم يكثرون القسم بلعمري فلزموا الاخف **المسئلة الثانية** في قوله لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون قولان الاول ان المراد ان الملائكة قالت للوط لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون اي في غوايتهم يعمهون اي يتحيرون فكيف يقبلون قولك ويلتفتون الى

نصيحتك ان الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانه تعالى اقسم بحياته وما اقسم بحياة احد وذلك يدل على انه اكرم الخلق على الله قال النحويون ارتفع
قوله لعمرك بالابتداء والخبر محذوف والمعنى لعمرك قسمي وحذف الخبر لان في الكلام دليلا عليه وباب القسم يحذف منه نحو بالله لافعلن والمعنى احلف بالله فحذف لعلم
المخاطب بانك حالف ثم قال تعالى فاخذتهم الصيحة اي صيحة جبريل عليه السلام قال اهل المعاني ليس في الاية دلالة على ان تلك الصيحة صيحة جبريل عليه السلام فان ثبت
ذلك قيل به والا فليس في الاية دليل الا على انهم جاءتهم صيحة عظيمة مهلكة وقوله مشرقين يقال شرق الشارق يشرق شروقا لكل ما طلع من جانب المشرق ومنه قولهم ما ذر
شارق اي طلع طالع فقوله مشرقين اي داخلين في الشروق وهي بزوغ الشمس واعلم ان الاية تدل على انه تعالى عذبهم بثلاثة انواع من العذاب احدها الصيحة الهائلة
المنكرة وثانيها انه جعل عاليها سافلها وثالثها انه امطر عليهم حجارة من سجيل وكل هذه الاحوال قد مر تفسيرها في سورة هود ثم قال تعالى ان في ذلك لايات للمتوسمين
يقال توسمت في فلان خيرا اي رايت فيه اثره وتوسمته فيه واختلف عبارات المفسرين في تفسير المتوسمين فقيل للمتفرسين وقيل للناظرين وقيل للمتفكرين وقيل للمعتبرين
وقيل للمتبصرين قال الزجاج حقيقة المتوسمين في اللغة المتثبتون في نظرهم حتى يعرفون سمة الشيء وصفته وعلامته فالمتوسم الناظر في السمة الدالة يقال توسمت في فلان
كذا اي عرفت وسم ذلك وسمته فيه ثم قال وانها لبسبيل مقيم اي هذه القرى وما ظهر فيها من آثار قهر الله وغضبه لبسبيل مقيم ثابت لم يندرس ولم يخف والذين
يمرون من الحجاز الى الشام يشاهدونها ثم قال الضمير في قوله وانها عائد الى المدينة قوم لوط وقد سبق ذكرها في قوله وجاء اهل المدينة وقوله لبسبيل مقيم اي
هذه القرى وما ظهر فيها من آثار قهر الله وغضبه لبسبيل مقيم ثابت لم يندرس ولم يخف والذين يمرون من الحجاز الى الشام يشاهدونها ثم قال ان في ذلك لاية
للمؤمنين اي كل من آمن بالله وصدق الانبياء والرسل عرف ان ذلك انما كان لاجل ان الله انتقم لانبيائه من اولئك الجهال اما الذين لا يؤمنون بالله فانهم
يحملون ذلك على حوادث العالم ووقايعه وحصول القرانات الكوكبية والاتصالات الفلكية والله اعلم قوله تعالى وان كان اصحاب الايكة لظالمين فانتقمنا منهم وانهما لبامام
مبين اعلم ان هذا هو القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة فاولها قصة آدم وابليس وثانيها قصة ابراهيم ولوط وثالثها هذه القصة واصحاب الايكة هم
قوم شعيب عليه السلام كانوا اصحاب غياض فكذبوا شعيبا فاهلكهم الله بعذاب يوم الظلة فذكر الله قصتهم في سورة الشعراء والايك الشجر الملتف يقال ايكة وايك كشجرة وشجر قال
ابن عباس الايكة شجر المقل وقال الكلبي الايكة الغيضة وقال الزجاج هؤلاء اهل موضع كان ذا شجر قال الواحدي رحمه الله ومعنى ان واللام التوكيد وان ههنا هي المخففة من
الثقيلة وقوله فانتقمنا منهم قال المفسرون اشتد الحر فيهم اياما ثم اضطرم عليهم المكان نارا فهلكوا عن آخرهم وقوله وانهما فيه قولان الاول المراد قرى قوم لوط والايكة
والقول الثاني الضمير للايكة ومدين لان شعيبا عليه السلام كان مبعوثا اليهما فلما ذكر الايكة دل على مدين في تضميرهما وقوله لبامام مبين اي لبطريق واضح والامام
اسم لما يؤتم به قال الفراء والزجاج انما جعل الطريق اماما لانه يؤم ويتبع قال ابن قتيبة لان المسافر ياتم به حتى يصل الى الموضع الذي يريده وقوله مبين يحتمل
انه مبين في نفسه ويحتمل انه مبين لغيره لان الطريق يهدي الى المقصد قوله تعالى ولقد كذب اصحاب الحجر المرسلين وآتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين وكانوا ينحتون
من الجبال بيوتا آمنين فاخذتهم الصيحة مصبحين فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون هذا هو القصة الرابعة وهي قصة صالح قال المفسرون الحجر اسم واد كان يسكنه ثمود وقوله
المرسلين المراد منه صالح عليه السلام وحده ولعل القوم كانوا براهمة منكرين لكل الرسل وقوله وآتيناهم آياتنا يريد الناقة وكان في الناقة آيات كثيرة كخروجها من الصخرة وعظم
خلقها وظهور نتاجها عند خروجها وكثرة لبنها واضاف الآيات اليهم وان كانت الناقة آية لصالح لانها آيات رسولهم وقوله فكانوا عنها معرضين يدل على ان
النظر والاستدلال واجب وان التقليد مذموم واما قوله فكانوا ينحتون من الجبال بيوتا فقد ذكرنا كيفية ذلك النحت في سورة الاعراف وقوله آمنين يريد من عذاب الله وقال
الفراء آمنين يريد من عذاب الله وقال الفراء آمنين ان يقع سقفهم عليهم وقوله فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون اي ما دفع عنهم الضر والبلاء ما كانوا يعملون من نحت
ذلك الجبال ومن جمع تلك الاموال والله اعلم قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وان الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل ان ربك هو الخلاق العليم
اعلم انه تعالى لما ذكر انه اهلك الكفار فكأنه قيل الاهلاك والتعذيب كيف يليق بالرحيم الكريم فاجاب عنه باني انما خلقت الخلق ليكونوا مشتغلين بالعبادة والطاعة فاذا
تركوها واعرضوا عنها وجب في الحكمة اهلاكهم وتطهير الارض منهم وهذا النظم حسن الا انه انما يستقيم على قول المعتزلة قال الجبائي دلت الاية على انه تعالى ما خلق السموات
والارض وما بينهما الا بالحق لا باطلا ولكون الحق لا يكون الباطل لان كل ما فعل باطلا واريد بفعله كون الباطل لا يكون حقا ولا يكون مخلوقا بالحق وفيه بطلان مذهب الجبرية الذين
يزعمون ان اكثر ما خلقه بين السموات والارض من الكفر والمعاصي باطل لا يكون حقا واعلم ان اصحابنا قالوا هذه الاية تدل على انه سبحانه هو الخالق لجميع اعمال العباد لانها
تدل على انه سبحانه هو الخالق للسموات والارضين ولكل ما بينهما ولا شك ان افعال العباد بينهما فوجب ان يكون خالقها الله سبحانه وفي الاية وجه آخر في النظم وهو ان
المقصود من ذكر هذه الاية القصص تصبير الله محمدا صلى الله عليه وآله على سفاهة قومه فانه اذا سمع ان الامم السالفة كانوا يعاملون انبياء الله بمثل هذه المعاملات
الفاسدة سهل عليه تحمل تلك السفاهات على محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم انه تعالى لما بين انه انزل العذاب على الامم السالفة فعند هذا قال لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ان
الساعة آتية وان الله ينتقم لك فيها من اعدائك ويجازيك واياهم على حسناتك وسيئاتهم فانه ما خلق السموات والارض وما بينهما الا بالحق والعدل والانصاف فكيف يليق بحكمته
اهمال امرك ثم انه تعالى لما صبره على اذى قومه رغبه بعد ذلك ان يظهر الخلق الحسن والعفو والصفح الجميل اي فاعرض عنهم واحتمل ما يلقى منهم اعراضا جميلا بحلم واغضاء

وقيل هو منسوخ بآية السيف وهو بعيد لان المقصود من ذلك ان يظهر الخلق الحسن والعفو والصفح فكيف يصير منسوخا ثم قال ان ربك هو الخلاق العليم ومعناه انه خلق
الخلق مع اختلاف طبايعهم وتفاوت احوالهم مع علمه بكونهم كذلك فاذا كان كذلك فانما خلقهم مع هذا التفاوت ومع العلم بذلك التفاوت وذلك انما يليق بقول اهل السنة في محض
المشية والارادة واما على قول المعتزلة فلاجل المصلحة والحكمة والله اعلم قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم لا تمدن عينيك الى ما متعنا
به ازواجا منهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين اعلم انه تعالى لما صبره على اذى قومه وامره بان يصفح الصفح الجميل اتبعه ذلك بذكر النعم العظيمة التي خص الله
محمدا بها لان الانسان اذا تذكر كثرة نعم الله عليه سهل عليه الصفح وهو التجاوز وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان قوله آتيناك سبعا يحتمل ان يكون سبعا من الآيات
وان يكون سبعا من السور وان يكون سبعا من الفوائد وليس في اللفظ ما يدل على التعيين واما المثاني فهو صيغة جمع وواحده مثناة والمثناة كل شيء يثنى اي يجعل اثنين
من قولك ثنيت الشيء اذا ثنيته اي عطفته او ضممت اليه آخر ومنه يقال لركبتي الدابة ومرفقيها مثاني لانها تثنى بالفخذ والعضد ومثاني الوادي معاطفه اذا عرفت هذا
فقوله سبعا من المثاني مفهومه سبعة اشياء من جنس الاشياء التي تثنى ولا شك ان هذا القدر مجمل ولا سبيل الى تعيينه الا بدليل منفصل وللناس فيه اقوال الاول
وهو قول اكثر المفسرين انه فاتحة الكتاب وهو قول عمر وعلي وابن مسعود وابي هريرة والحسن وابي العالية ومجاهد والضحاك وسعيد بن جبير وقتادة وروي ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم قرأ الفاتحة وقال هي السبع المثاني رواه ابو هريرة والسبب في وقوع هذا الاسم على انها سبع آيات واما السبب في تسميتها بالمثاني فوجوه
الاول انها تثنى في كل صلاة يعني انها تقرأ في كل ركعة والثاني سميت مثاني لانها تثنى بغيرها مما يقرأ معها الثالث سميت آيات الفاتحة مثاني لانها قسمت
قسمين اثنين والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والحديث مشهور الرابع سميت مثاني
لانها قسمان ثناء ودعاء وايضا النصف الاول منها حق الربوبية وهو الثناء والنصف الثاني حق العبودية وهو الدعاء الخامس سميت الفاتحة بالمثاني لانها نزلت مرتين مرة بمكة
في اوائل ما نزل من القرآن ومرة بالمدينة السادس سميت الفاتحة بالمثاني لان كلماتها مثناة مثل الرحمن الرحيم اياك اياك اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت
عليهم وفي قراءة عمر غير المغضوب عليهم وغير الضالين السابع قال الزجاج سميت الفاتحة مثاني لاشتمالها على الثناء على الله وهو حمده وتوحيده وملكه واعلم انا اذا
حملنا قوله سبعا من المثاني على سورة الفاتحة فههنا احكام الاول نقل القاضي عن ابي بكر الاصم انه قال كان ابن مسعود لا يكتب في مصحفه فاتحة الكتاب
ورأى انها ليست من القرآن واقول لعل حجته فيه ان السبع المثاني لما ثبت انه هو الفاتحة ثم انه عطف السبع المثاني على القرآن والمعطوف مغاير للمعطوف عليه وجب
ان يكون السبع المثاني غير القرآن الا ان هذا الشك مدفوع بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وكذلك قوله وملائكته وجبريل وميكائيل
والخصم ان يجيب بانه لا يبعد ان يذكر الكل ثم يعطف عليه بعض اجزائه واقسامه لكونه اشرف الاقسام واما اذا ذكر شيء ثم عطف عليه شيء آخر كان المذكور اولا مغايرا
للمذكور ثانيا وههنا ذكر السبع المثاني ثم عطف عليه القرآن العظيم فوجب حصول المغايرة والجواب الصحيح ان بعض الشيء مغاير لمجموعه فلم لا يكفي هذا القدر من المغايرة
في حسن العطف والله اعلم الحكم الثاني انه لما كان المراد بقوله سبعا من المثاني هو الفاتحة دل على ان هذه السورة افضل سور القرآن من وجهين احدهما ان افرادها
بالذكر مع كونها جزءا من اجزاء القرآن لا بد وان يكون لاختصاصها بمزيد الشرف والفضيلة والثاني انه تعالى لما انزلها مرتين دل ذلك على زيادة فضلها وشرفها
واذا ثبت هذا فنقول رأينا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واظب على قراءتها في جميع الصلوات طول عمره وما اقام سورة اخرى مقامها في شيء من الصلوات دل
ذلك على انه يجب على المكلف ان يقرأها في صلاته وان لا يقيم سائر آيات القرآن مقامها وان يحترز عن هذا الابدال فان فيه خطرا عظيما والله اعلم القول الثاني
في تفسير قوله سبعا من المثاني انها السبع الطوال وهذا قول ابن عمر وسعيد بن جبير في بعض الروايات ومجاهد وهي البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف
والانفال والتوبة معا قالوا وسميت هذه السور مثاني لان الفرائض والحدود والامثال والعبر ثنيت فيها وانكر الربيع هذا القول وقال هذه الاية مكية واكثر هذه السور
السبع مدنية وما نزل شيء منها في مكة فكيف يمكن حمل هذه الايات عليها واجاب قوم عن هذا الاشكال بان الله تعالى انزل القرآن كله الى السماء الدنيا ثم انزله
على نبيه نجوما فلما انزله الى السماء الدنيا وحكم بانزاله عليه فهو من جملة ما آتاه وان لم ينزل عليه بعد ولقائل ان يقول انه تعالى قال ولقد آتيناك سبعا من المثاني
وهذا الكلام انما يصدق اذا وصل ذلك الشيء الى محمد فاما الذي انزله الى السماء الدنيا وهو بعد لم يصل الى محمد فهذا الكلام لا يصدق فيه واما قوله بانه لما
حكم الله تعالى بانزاله على محمد كان ذلك جاريا مجرى ما نزل عليه فهذا ايضا ضعيف لان اقامة ما لم ينزل عليه مقام النازل عليه مخالفة للظاهر والقول الثالث في تفسير
المثاني انها هي السور التي دون الطوال والمئين وفوق المفصل واختار هذا القول قوم واحتجوا عليه بما روى ثوبان ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله
اعطاني السبع الطوال مكان التوراة واعطاني المئين مكان الانجيل واعطاني المثاني مكان الزبور وفضلني ربي بالمفصل قال الواحدي والقول في تسمية هذه السور
مثاني كالقول في تسمية الطوال مثاني واقول ان صح هذا التفسير عن رسول الله فلا غبار عليه وان لم يصح فهذا القول مشكل لانا بينا ان تسمية المثاني كالقول
في تسمية الطوال مثاني واقول يجب ان يكون افضل من سائر السور واجمعوا على ان هذه السور التي سموها بالمثاني ليست افضل من غيرها فيمتنع حمل السبع المثاني على
تلك السور القول الرابع ان السبع المثاني هو القرآن كله وهو منقول عن ابن عباس في بعض الروايات وقول طاوس قالوا ودليل هذا القول قوله تعالى كتابا

الفاتحة

سابقه مثاني تثنى فوصف كل القران بكونه مثاني ثم اختلف القايلون بهذا القول في انه ما المراد بالمثاني اما السبع فذكروا فيه وجوها احدها ان القران
سبعة اسباع وثانيها ان القران يشتمل على سبعة انواع من العلوم والتوحيد والنبوه والمعاد والقضا والقدر واحوال العالم والقصص والتكاليف وثالثها
انه مشتمل على الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء والقسم والامثال واما وصف كل القران بالمثاني لانه كرر فيها دلايل التوحيد والنبوه والتكاليف
وهذا القول ضعيف ايضا لانه لو كان المراد بسبع المثاني القران لكان قوله والقران العظيم عطفا للشي على نفسه وذلك غير جايز واجيب عنه بانه انما حسن ادخال حرف
العطف فيه لاختلاف اللفظين كقوله الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم واعلم ان هذا وان كان جايزا لاجل وروده في هذا البيت الا انهم اجمعوا
على ان الاصل خلافه والقول الخامس يجوز ان يكون المراد بالسبع الفاتحة لانها سبع ايات ويكون المراد بالمثاني كل القران او يكون التقدير ولقد اتيناك سبع ايات
وهي الفاتحة وهي من جملة المثاني الذي هو القران وهذا القول غير القول الاول والتفاوت ليس الا بالقليل والله اعلم **المسيلة الثانية** لفظة من في قوله سبعا من
المثاني قال الزجاج فيها وجهان احدهما ان يكون للتبعيض من القران اي ولقد اتيناك سبعا من جملة الايات التي يثنى بها على الله واتيناك القران العظيم
ويجوز ان يكون من للصفة والمعنى اتيناك سبعا هي المثاني كما قال فاجتنبوا الرجس من الاوثان المعنى اجتنبوا الاوثان لا ان بعضها رجس والله اعلم اما قوله تعالى لا
تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم فاعلم انه تعالى لما عرف الرسول عليه السلم عظيم نعمته عليه فيما يتعلق بالدين وهو انه اتاه سبعا من المثاني والقران العظيم
نهاه عن الرغبة في الدنيا فحظر عليه ان يمد عينيه اليها رغبة فيها وفي مد العين اقوال الاول كانه قيل له انك اوتيت القران العظيم فلا تشغل سرك وخاطرك
بالالتفات الى الدنيا ومنه قوله ليس منا من لم يتغن وقال ابو بكر من اوتي القران فراى ان احدا اوتي من الدنيا افضل مما اوتي فقد صغر عظيما وعظم صغيرا وقيل
وافت من بعض البلاد سبع قوافل ليهود بني قريظة والنضير فيها انواع البز والطيب والجوهر وساير الامتعة فقال المسلمون لو كانت هذه الاموال لنا لتقوينا بها ولانفقناها
في سبيل الله فقال الله لهم لقد اعطيتكم سبع ايات هي خير لكم من هذه القوافل السبع القول الثاني قال ابن عباس لا تمدن عينيك لا تتمن ما فضلنا به احدا من
الدنيا وقرر الواحدي هذا المعنى فقال انما يكون مادا عينيه الى الشي اذا ادام النظر نحوه وادامة النظر الى الشي تدل على استحسانه وتمنيه وكان صلى الله عليه
واله وسلم لا ينظر الى ما يستحسن من متاع الدنيا روي انه نظر الى نعم بني المصطلق وقد عبست في ابوالها وابعارها وهو ان تجف ابعارها فيقع شوبه وترى هذه الاية وقوله عبست
ابوالها وابعارها هو ان تجف ابعارها وابوالها على افخاذها اذا تركت من العمل ايام الربيع فيكثر شحومها ولحومها وهي احسن ما يكون والقول الثالث قال بعضهم ولا تمدن
عينيك اي لا تحسدن احدا على ما اوتي من الدنيا قال القاضي هذا بعيد لان الحسد من كل احد قبيح لانه اراده لزوال نعم الغير اليه وذلك يجري مجرى الاعتراض عليه والقدح في
حكمه وقضائه وذلك من كل احد قبيح فكيف يمكن تخصيص الرسول صلى الله عليه واله وسلم واما قوله تعالى ازواجا منهم قال ابن قتيبة اي اصنافا من الكفار والزوج في
اللغة الصنف ثم قال ولا تحزن عليهم انهم لم يومنوا فيتقوى بمكانهم الاسلام وينتعش بهم المومنون والحاصل ان قوله لا تمدن عينيك الى ما متعنا به نهي له عن الالتفات
اموالهم وقوله ولا تحزن عليهم نهي له عن الالتفات اليهم في قلبه تدرجه دونه ثم قال واخفض جناحك للمومنين الخفض معناه في اللغة نقيض الرفع ومنه قوله تعالى في
القيمة خافضة رافعة اي انها تخفض اهل المعاصي وترفع اهل الطاعات والخفض معناه الوضع وجناح الانسان يده قال الليث يد الانسان جناحاه ومنه قوله واضمم
يدك الى جناحك من الرهب وخفض الجناح كناية عن اللين والرفق والتواضع والمقصود انه تعالى لما نهاه عن الالتفات الى اوليك الاغنياء من الكفار امره بالتواضع لفقراء
المسلمين ونظيره قوله تعالى اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وقال في صفة اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اشداء على الكفار رحماء بينهم **قوله تعالى اني
انا النذير المبين كما انزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القران عضين** اعلم انه لما امر رسوله بالزهد في الدنيا وخفض الجناح للمومنين امره بان يقول للقوم اني انا النذير
المبين ويدخل تحت كونه نذيرا كونه مبلغا لجميع التكاليف لان كل ما كان واجبا ترتب على تركه عقاب وكل ما كان حراما ترتب على فعله عقاب فكان الاخبار بحصول
هذا العقاب داخلا تحت لفظ النذير ويدخل تحت ايضا كونه شارحا للثواب والعقاب والجنة والنار ثم اردفه بكونه مبينا ومعناه كونه اتيا في ذلك بالبيانات
الشافية والبينات الوافية ثم قال بعده كما انزلنا على المقتسمين وفيه بحثان البحث الاول اختلفوا في ان المقتسمين من هم وفيه اقوال الاول قال ابن عباس هم الذين
اقتسموا طرق مكة يصدون الناس عن الايمان برسول الله صلى الله عليه واله وسلم ويقرب عددهم من اربعين وقال مقاتل بن سليمان كانوا ستة عشر رجلا بعثهم الوليد
بن المغيرة ايام الموسم فاقتسموا عقاب مكة وطرقها يقولون لمن سلكها لا تغتروا بالخارج منا والمدعي للنبوة فانه مجنون وكانوا ينفرون الناس عنه بانه ساحر
او كاهن او شاعر فانزل الله بهم خزيا فماتوا شر ميتة والمعنى انذرتكم مثل ما نزل بالمقتسمين القول الثاني وهو قول ابن عباس في بعض الروايات ان المقتسمين هم اليهود
والنصارى واختلفوا في ان الله تعالى لم سماهم مقتسمين فقيل لانهم جعلوا القران عضين امنوا بما وافق التورية وكفروا بالباقي وقال عكرمة لانهم اقتسموا القران
استهزاء به فقال بعضهم كذب وقال بعضهم اساطير الاولين وقال بعضهم سورة كذا لي وقال بعضهم سورة كذا لي وقال مقاتل بن حيان اقتسموا القران فقال بعضهم سحر
وقال بعضهم شعر والقول الثالث في تفسير المقتسمين قال ابن زيد هم قوم صالح تقاسموا لنبيتنه واهله فرمتهم الملايكة بالحجارة حتى قتلوهم فعلى هذا الاقتسام من القسم
لا من القسمة وهو اختيار ابن قتيبة البحث الثاني ان قوله كما انزلنا على المقتسمين يقتضي تشبيه شي بذلك فما ذلك الشي والجواب عنه من وجهين الاول التقدير ولقد

اتيناك كما

اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم كما انزلنا على اهل الكتاب وهم المقتسمون الذين جعلوا القران عضين حيث قالوا بعنادهم وجهلهم بعضه موافق
للتورية والانجيل وبعضه باطل مخالف لهما فاقتسموه الى حق وباطل فان قيل فعلى هذا القول كيف توسط بين المشبه والمشبه به قوله لا تمدن عينيك الى اخره
قلنا لما كان ذلك تسلية لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن تكذيبهم وعداوتهم واعترض بما هو مدد لمعنى التسلية من النهي عن الالتفات الى دنياهم والتاسف على
كفرهم والوجه الثاني ان يتعلق هذا الكلام بقوله وقل اني انا النذير المبين واعلم ان هذا الوجه لا يتم الا باحد امرين اما التزام اضمار او التزام حذف اما
الاضمار فهو ان يكون التقدير اني انا النذير المبين عذابا كما انزلنا على المقتسمين وعلى هذا المفعول محذوف وهو المشبه ودل عليه المشبه به وهذا كما تقول رايت
اسنانا كالقمر في الحسن واما الحذف فهو ان يقال الكاف زايدة محذوفة والتقدير انا النذير المبين ما انزلنا المقتسمين وزيادة الكاف له نظير وهو قوله تعالى ليس كمثله شي
وهو السميع البصير والتقدير ليس مثله شي وقال بعضهم لا حاجة الى الاضمار والحذف والتقدير اني انا النذير المبين اي انذر قريشا مثل ما انزلنا على المقتسمين من العذاب وقوله
الذين جعلوا القران عضين فيه بحثان البحث الاول في هذا اللفظ قولان الاول انه صفة المقتسمين والقول الثاني انه مبتدا وخبره هو قوله لنسالنهم وهو قول ابن زيد البحث
الثاني ذكر اهل اللغة في واحد عضين قولين الاول ان واحدها عضة مثل عزة وبرة وثبة واصلها عضوة من عضيت الشي اذا فرقته وكل قطعة عضة وهي مما نقص منها
واو وهي لام الفعل والتعضية التجزية والتفريق يقال عضيت الشاة والجزور تعضية اذا جعلتهما اعضاء وقسمتهما وفي الحديث لا تعضية في الميراث الا فيما حمل القسمة اي
لا تجزية فيما لا يحتمل القسمة كالجوهر والسيف فقوله جعلوا القران عضين يريد جزاوه اجزاء فقالوا سحر وشعر واساطير الاولين ومفترى والقول الثاني ان واحدها عضة واصلها
عضهة فاستثقلوا الجمع بين هايين فحذفوا الهاء فقالوا عضة كما قالوا شفة والاصل شفهة بدليل قولك شافهت مشافهة وسنة واصلها سنهة في بعض الاقوال وهو ماخوذ
من العضه بمعنى الكذب ومنه الحديث اياكم والعضه وقال ابن السكيت والعضه ان يعضه الانسان ويقول فيه ما ليس فيه وهذا قول الخليل فيما روي الليث عنه فعلى هذا
قوله جعلوا القران عضين اي جعلوه مفترى وجمعت العضة جمع ما لا يعقل لما لحقها من الحذف فجعل الجمع بالواو والنون عوضا مما لحقها من الحذف **قوله تعالى فوربك
لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون فاصدع بما تومر واعرض عن المشركين انا كفيناك المستهزءين الذين يجعلون مع الله الها اخر فسوف يعلمون** وفيه مسايل **المسيلة الاولى**
قوله تعالى فوربك لنسالنهم اجمعين يحتمل ان يكون راجعا الى المقتسمين الذين جعلوا القران عضين لان عود الضمير الى الاقرب اولى ويكون التقدير انه تعالى اقسم
بنفسه انه يسال هولاء المقتسمين عما كانوا يقولونه من اقتسام القران وعن ساير المعاصي ويحتمل ان يكون راجعا الى جميع المكلفين لان ذكرهم قد تقدم في قوله وقل اني
انا النذير المبين اي لجميع الخلق ويتقدم ذكر المومنين وذكر الكافرين فيعود قوله فوربك لنسالنهم اجمعين على الكل ولا قول من يقول ان السوال انما يكون عن الكفر او عن
الايمان بل السوال واقع عنهما وعن جميع الاعمال لان اللفظ عام فيتناول الكل فان قيل كيف الجمع بين قوله لنسالنهم اجمعين وبين قوله فيوميذ لا يسال عن ذنبه انس
ولا جان اجابوا عنه من وجوه الاول قال ابن عباس لا يسالون سوال الاستفهام لانه تعالى عالم بكل اعمالهم وانما يسالون سوال التقريع فيقال لهم لم فعلتم كذا ولقايل
ان يقول هذا الجواب ضعيف لانه لو كان المراد من قوله فيوميذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان سوال الاستفهام لما كان في تخصيص هذا النفي بقوله يوميذ فايدة
لان مثل هذا السوال على الله محال في كل الاوقات والوجه الثاني في الجواب ان يصرف النفي الى بعض الاوقات والاثبات الى وقت اخر لان يوم القيمة يوم طويل
ولقايل ان يقول قوله فيوميذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان هذا تصريح بانه لا يحصل السوال في ذلك اليوم فلو حصل السوال في جزء من اجزاء ذلك اليوم لحصل
التناقض والوجه الثالث ان يقول قوله فيوميذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان يفيد عموم النفي وقوله فوربك لنسالنهم اجمعين عايد الى المقتسمين وهذا خاص ولا شك
ان الخاص مقدم على العام اما قوله فاصدع فاعلم ان معنى الصدع في اللغة الشق والفصل انشد ابن السكيت لجرير هو الخليفة فارضوا ما قضى لكم بالحق يصدع ما في قوله جنف
قال يصدع يفصل وتصدع القوم اذا تفرقوا ومنه قوله تعالى يوميذ يصدعون قال الفراء يتفرقون والصدع في الزجاجة الابانة اقول ولعل الم الراس انما سمي صداعا
لان بعض الراس عند ذلك الالم كانه ينشق قال الازهري وسمي الصبح صديعا كما يسمى فلقا وقد انصدع وانفلق الفجر وانفطر الصبح اذا عرفت هذا فقوله فاصدع بما تومر
يقال صدع بالحجة اي فرق بين الحق والباطل وقال الزجاج اظهر بما تومر يقال صدع بالحجة اذا تكلم بها جهارا كقولك صرح بها وهذا في الحقيقة يرجع ايضا الى الشق
والتفريق واما قوله بما تومر ففيه قولان الاول ان يكون ما بمعنى الذي اي بما تومر به من الشرايع فحذف الجار كقولك امرتك الخير فافعل ما امرت به الثاني ان يكون ما مصدرية
اي فاصدع بامرك وشانك قالوا وما زال النبي صلى الله عليه واله وسلم مستخفيا حتى نزلت هذه الاية ثم قال تعالى واعرض عن المشركين اي لا تبال بهم ولا تلتفت الى لومهم
اياك على اظهار الدعوة قال بعضهم هذا منسوخ باية القتال وهو ضعيف لان معنى هذا الاعراض ترك المبالاة بهم فلا يكون منسوخا ثم قال انا كفيناك المستهزءين قيل
كانوا خمسة نفر من المشركين الوليد بن المغيرة والعاص بن وايل والعدي بن قيس والاسود بن المطلب والاسود بن عبد يغوث قال جبريل لرسول الله صلى الله عليه
واله وسلم امرت ان اكفيكهم فاومى الى عقب الوليد فمر بنبال فتعلق بثوبه فلم ينعطف تعظما لاخذه فاصاب عرقا في عقبه فقطعه فمات فاومى الى اخمص العاص بن وايل
فدخلت فيها شوكة فقال لدغت لدغت وانتفخت رجله حتى صارت كالرحى ومات واشار الى عيني الاسود بن المطلب فعمي فاشار الى انف عدي بن قيس فامتخط
قيحا فمات واشار الى الاسود بن عبد يغوث وهو قاعد في اصل شجرة فجعل ينطح راسه بالشجرة ويضرب وجهه بالشوك حتى مات واعلم ان المفسرين قد اختلفوا في

عند مولاه المشهورين وفي سايهم وفي كيفية طريق استهزايهم ولا حاجة الى شي منها والقدر المعلوم انهم طبقة لهم قوة وشوكة ورياسة لان امثالهم هم الذين يقدرون على
اظهار مثل هذه السفاهة مع مثل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في علو قدره وعظم منصبه ودل القران على ان الله تعالى افناهم وابادهم وازال كيدهم والله
اعلم قوله تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين واعلم انه تعالى لما ذكر ان قومه يسفهون عليه
ولا سيما اولئك المقتسمون واولئك المستهزؤن قال له ولقد نعلم انه يضيق صدرك بما يقولون لان الجبلة البشرية والمزاج الانساني يقتضي ذلك فعند هذا قال له فسبح بحمد ربك
نامره بعده باشياء التسبيح والتحميد والسجود والعبادة واختلف الناس في انه كيف صار الاقبال على هذه الطاعات سببا لزوال ضيق القلب والحزن فقال العارفون
المحققون اذا اشتغل الانسان بهذه الانواع من العبادات انكشف له اضواء عالم الربوبية ومتى حصل ذلك الانكشاف صارت الدنيا بالكلية حقيرة واذا صارت حقيرة
خف على القلب فقدانها ووجدانها فلا يستوحش من فقدانها ولا يستريح بوجدانها وعند ذلك يزول الحزن والغم وقالت المعتزلة من اعتقد تنزيه الله عن القبائح سهل
عليه تحمل المشاق فانه يعلم انه عدل منزه عن انزال المشاق به من غير غرض ولا فائدة فحينئذ يطيب قلبه وقال اهل السنة اذا نزل بالعبد بعض المكاره فزع الى الطاعات كانه يقول
تجب علي عبادتك سواء اعطيتني الخيرات او القيتني في المكروهات وقوله واعبد ربك حتى ياتيك اليقين قال ابن عباس يريد الموت باليقين لانه امر متيقن فان قيل فاي فائدة
لهذا التوقيت مع ان كل احد يعلم انه اذا مات سقطت العبادات قلنا المراد منه واعبد ربك في جميع زمان حياتك ولا تخل لحظة من لحظات الحياة عن هذه العبادة والله
سبحانه وتعالى اعلم في اخره وحكى الاصم سورة النحل مائة وعشرون وثمان اية في اخرها وحكى الاصم عن بعضهم ان كلها مدنية وقال اخرون من اولها الى قوله كن
فيكون مدنية وما سواه مكية وعن قتادة بالعكس منه واعلم ان هذه السورة تسمى سورة النعم وهي مائة وثمان وعشرون اية بسم الله الرحمن الرحيم اتى امر الله
فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون اعلم ان معرفة تفسيره
مرتبة على سؤالات ثلثة مرتبة فالسؤال الاول ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يخوفهم بعذاب الدنيا تارة وهو القتل والاستيلاء عليهم كما حصل في
يوم بدر وتارة بعذاب القيمة وهو الذي يحصل عند قيام القيمة ثم ان القوم لما لم يشاهدوا شيئا من ذلك احتجوا بذلك على تكذيبه وطلبوا منه الاتيان بذلك العذاب
وقالوا له ائتنا به روي انه لما نزل قوله اقتربت الساعة وانشق القمر قال الكفار فيما بينهم ان هذا يزعم ان القيمة قد قربت فامسكوا عن بعض ما تعملون حتى ننظر
ما هو كائن فلما تاخرت قالوا ما نرى شيئا فنزل قوله اقترب للناس حسابهم فاشفقوا وانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به فنزل
قوله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه فوثب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورفع الناس رؤسهم فنزل قوله فلا تستعجلوه والحاصل انه عليه السلم لما اكثر من تهديدهم بعذاب
الدنيا وعذاب الاخرة ولم يروا شيئا نسبوه الى الكذب فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله اتى امر الله فلا تستعجلوه وفي تقرير هذا الجواب وجهان الاول انه وان
لم يات ذلك العذاب الا انه كان واجب الوقوع والشيء اذا كان بهذه الحالة فانه تعالى في الكلام المعتاد انه قد اتى ووقع اجراء لما يجب وقوعه بعد ذلك مجرى
الواقع يقال لمن طلب الاعانة وقرب حصولها قد جاءك الغوث فلا تجزع والوجه الثاني هو ان يقال ان امر الله بذلك وحكمه به قد اتى وحصل ووقع فاما المحكوم
به فانما لم يقع لانه تعالى حكم بوقوعه في وقت معين فقبل مجيء ذلك الوقت لا يخرج الى الوجود والحاصل كانه قيل ان امر الله بنزول العذاب قد حصل ووجد من
الازل الى الابد فصح قولنا اتى امر الله الا ان المحكوم به والمامور به انما يحصل لانه تعالى خصص حصوله بوقت معين فلا تستعجلوه ولا تطلبوا حصوله قبل حضور ذلك الوقت
السؤال الثاني قالت الكفار هب انا سلمنا لك يا محمد صحة ما تقول من انه تعالى حكم بانزال العذاب علينا اما في الدنيا واما في الاخرة الا انا نعبد هذه الاصنام وانها
شفعاؤنا عند الله فهي تشفع لنا عند الله فنخلص من هذا العذاب المحكوم به بسبب شفاعة هذه الاصنام فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله سبحانه وتعالى عما يشركون
نزه نفسه عن شركة الشركاء والاضداد والانداد وان يكون لاحد من الارواح والاجسام ان يشفع عنده الا باذنه واما ما في قوله عما يشركون يجوز ان يكون مصدرية
والتقدير سبحانه وتعالى عن اشراكهم ويجوز ان يكون بمعنى الذي اي سبحانه وتعالى عن هذه الاصنام التي جعلوها شركاء لله لانها جمادات خسيسة فاي مناسبة بينها وبين ادون
الموجودات فضلا عن ان يحكم بكونها شركاء لمدبر الارض والسموات السؤال الثالث هب انه تعالى قضى على بعض عبيده بالسراء وعلى الاخرين بالضراء ولكن كيف يمكنك ان
تعرف هذه الاسرار التي لا يعلمها الا الله وكيف صرت بحيث تعرف اسرار الله واحكامه في ملكه وملكوته فاجاب الله تعالى عنه بقوله ينزل الملائكة بالروح من امره على من
يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وتقرير هذا الجواب انه تعالى ينزل الملائكة على من يشاء من عباده وامر ذلك العبد بان يبلغ الى سائر الخلق ان اله
العالم كلفهم بمعرفة التوحيد وبالعبادة وبين انهم ان فعلوا ذلك فازوا بخير الدنيا والاخرة وان تمردوا وقعوا في شر الدنيا والاخرة فبهذا الطريق صار مخصوصا بهذه
المعارف من دون سائر الخلق فظهر بهذا الترتيب الذي لخصناه ان هذه الايات منتظمة على احسن الوجوه والله اعلم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وعاصم وحمزة
والكسائي ينزل بالياء وكسر الزاي وتشديدها والملائكة بالنصب وقرا ابن كثير وابو عمرو ينزل بضم الياء وكسر الزاي وتخفيفها والاول من التفعيل والثاني من الافعال
وهما لغتان المسئلة الثانية روى عطاء عن ابن عباس قال يريد بالملائكة جبريل وحده قال الواحدي رحمه الله وتسمية الواحد باسم الجمع اذا كان ذلك الواحد رئيسا
مقدما جائز كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وانا انزلناه انا نحن نزلنا الذكر وفي حق الناس كقوله الذين قال لهم الناس فيه اقوال اخر سياتي شرحه بعد ذلك ان شاء الله

بالروح من امره فيه قولان الاول ان المراد من الروح الوحي وهو كلام الله ونظيره قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا وقوله يلقي الروح من امره
على من يشاء من عباده وقال اهل التحقيق الجسد موات كثيف مظلم فاذا اتصل الروح صار حيا لطيفا نورانيا وظهرت انوار النور في الحواس الخمسة ثم الروح ايضا ظلمانية
جاهلة فاذا اتصل العقل به صار مشرقا نورانيا كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة ثم العقل
ايضا ليس بكامل النورانية والصفاء والاشراق حتى يستكمل بمعرفة ذات الله وصفاته وافعاله ومعرفة احوال عالم الاجساد وعالم الدنيا والاخرة ثم ان هذه المعارف
الشريفة الالهية لا تكمل ولا تصفو الا بنور الوحي والقران واذا عرفت هذا فنقول القران والوحي به تكمل الدنيا والاخرة والروح به يكمل حال الجسد وعند هذا يظهر ان
الروح الاصلي الحقيقي هو الوحي والقران لان به يحصل الخلاص من رقدة الجهالة ونوم الغفلة وبه يحصل الانتقال من حضيض البهيمية الى اوج الملكية فظهر ان اطلاق
لفظ الروح على الوحي في غاية المناسبة والمشاكلة ومما يقوي ذلك انه تعالى اطلق لفظ الروح على جبريل عليه السلم في قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون وعلى عيسى
عليه السلم في قوله روح الله وانما حسن اطلاق اسم الروح عليهما لهذا المعنى فلان يحسن اطلاق لفظ الروح على الوحي والتنزيل كان ذلك اولى والقول الثاني في هذه الاية
وهو قول ابي عبيدة ان الروح هنا جبريل والباء في قوله بالروح بمعنى مع كقولهم خرج فلان بثيابه اي ومعه ثيابه وركب الامير بسلاحه فيكون المعنى ينزل
الملائكة مع الروح وهو جبريل والاول اقرب وتقرير هذا الوجه انه سبحانه وتعالى ما انزل على محمد عليه وآله السلم جبريل وحده بل في اكثر الاحوال كان ينزل مع جبريل عليه السلم
افواجا من الملائكة الا ترى ان في يوم بدر وفي كثير من الغزوات كان ينزل مع جبريل اقوام من الملائكة وكان ينزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تارة ملك
الجبال وتارة ملك البحار وتارة رضوان وتارة غيرهم وقوله من امره يعني ان ذلك التنزيل والنزول لا يكون الا بامر الله ونظيره قوله تعالى وما نتنزل الا بامر ربك
وقوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقوله وهم من خشيته مشفقون وقوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون فكل من هذه الايات دالة على انهم لا يقدمون على عمل من الاعمال الا بامر الله واذنه وقوله على من يشاء من عباده يريد الانبياء الذين يخصهم الله برسالته وقوله ان
انذروا قال الزجاج ان بدل من الروح والمعنى ينزل الملائكة بان انذروا اي اعلموا الخلائق انه لا اله الا انا والانذار هو الاعلام مع التخويف المسئلة الثالثة في الاية
فوائد الفائدة الاولى ان وصول الوحي من الله الى الانبياء لا يكون الا بواسطة الملائكة ومما يقوي ذلك انه تعالى قال في سورة البقرة والمؤمنون كل امن بالله
وملائكته وكتبه ورسله فبدا بذكر الله سبحانه ثم اتبعه بذكر الملائكة لانهم هم الذين يتلقون الوحي من الله ابتداء من غير واسطة وذلك الوحي هو الكتب ثم
ان الملائكة يوصلون ذلك الوحي الى الانبياء فلا جرم كان الترتيب الصحيح هو الابتداء بذكر الله ثم بذكر الملائكة ثم بذكر الكتب وفي الدرجة الرابعة بذكر الرسل اذا
عرفت هذا فنقول اذا اوحى الله الى الملك فعلم الملك ان ذلك الوحي وحي الله علم ضروري او استدلالي فيتعذر ان يكون استدلاليا فكيف الطريق اليه وايضا
الملك اذا بلغ ذلك الوحي اليه فعلم الرسول بكونه ملكا صادقا لا شيطانا رجيما علم ضروري او استدلالي واذا كان استدلاليا فكيف الطريق اليه فهذه مقامات صعبة
وتمام العلم بها لا يحصل الا بالبحث عن حقيقة الملك وكيفية وحي الله اليه وكيفية تبليغ الملك ذلك الوحي الى الرسول فاما اذا اجرينا هذه الامور على الكلمات المالوفة
معه الجزم بزوال النظام وذلك لان ايات القران ناطقة بان هذا الوحي والتنزيل انما حصل من الملائكة او نقول هب ان ايات القران لم تدل على ذلك الا ان احتمال
كون الامر كذلك قائم في بديهة العقل واذا عرفت هذا فنقول لا نعلم كون جبريل عليه السلم صادقا معصوما عن الكذب والتلبيس الا بالدلائل السمعية وصحة الدلائل السمعية
موقوفة على ان محمدا عليه وآله السلم صادق وصدقه موقوف على ان هذا القران معجز من قبل الله لا من قبل شيطان خبيث والعلم بذلك موقوف على العلم بان جبريل صادق
محق مبرا عن التلبيس وعن افعال الشياطين وح يلزم الدور فهذا مقام صعب فاذا عرفنا حقيقة النبوة وعرفنا حقيقة الوحي زالت هذه الشبهة بالكلية المسئلة
الرابعة هذه الاية تدل على ان الروح المشار اليها بقوله ينزل الملائكة بالروح من امره ليس الا مجرد قوله لا اله الا انا فاتقون وهذا الكلام حق لان مراتب السعادات
البشرية اربعة اولها النفسانية وثانيها البدنية وفي المرتبة الثالثة الصفات البدنية التي لا تكون من اللوازم في المرتبة الرابعة الامور المنفصلة عن البدن اما المرتبة
الاولى وهي الكمالات النفسانية فاعلم ان النفس لها قوتان احدهما استعدادها لقبول صور الموجودات من عالم الغيب وهذه القوة هي القوة المسماة بالقوة النظرية وسعادة
هذه القوة حصول المعارف واشرف المعارف واجلها معرفة انه لا اله الا هو واليها الاشارة بقوله ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون والقوة الثانية للنفس استعداد
للتصرف في اجسام هذا العالم وهذه القوة هي المسماة بالقوة العملية وسعادة هذه القوة في الاتيان بالاعمال الصالحة واشرف الاعمال الصالحة هو عبودية
الله تعالى واليه الاشارة بقوله فاتقون ولما كانت القوة النظرية اشرف من القوة العملية لا جرم قدم الله كمالات القوة النظرية وهي قوله لا اله الا انا على كمالات
القوة العملية وهي قوله فاتقون واما المرتبة الثانية وهي السعادات البدنية فهي ايضا قسمان الصحة الجسدانية وكمالات القوى الحيوانية اعني القوى السبعة عشر واما المرتبة
الثالثة وهي السعادات المتعلقة بالصفات العرضية البدنية فهي ايضا قسمان سعادة الاصول والفروع اعني كمال حال الاباء وكمال حال الاولاد واما المرتبة الرابعة وهي
اخس المراتب فهي السعادات الحاصلة بسبب الامور المنفصلة وهي المال والجاه فثبت ان اشرف مراتب السعادة هي الاحوال النفسانية وهي محصورة في كمالات القوة
النظرية والعملية فلهذا السبب ذكر الله ههنا اعلى هاتين القوتين فقال ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون قوله تعالى خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون

اعلم انه تعالى لما بين فيما سبق ان معرفة الله الحق لذاته وهي المراد من قوله انه لا اله الا انا ومعرفة الخير لاجل العمل به وهي المراد من قوله فاتقون وهو
الا دواح ومطلع السعادات ومنبع الخيرات والكرامات اتبعه بذكر الدلايل على وجود الاله تعالى وكمال قدرته وحكمته واعلم انا بينا ان دلايل الالهيات اما التمسك
بطريقة الامكان في الذوات او في الصفات او التمسك بطريقة الحدوث في الذوات او في الصفات او بمجموع الامكان والحدوث في الذوات والصفات فهذه طرق اربعة
والطريق المذكور في كتاب الله المنزل هو التمسك بحدوث الصفات وتغيرات الاحوال ثم هذا الطريق يقع على وجهين احدهما ان يتمسك بالاظهر فالاظهر مترقيا الى الاخفى
فالاخفى وهذا الطريق هو المذكور في اول سورة البقرة فانه قال تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم فجعل تعالى تغير احوال النفس كل احد دليلا على احتياجه الى الخالق
ثم ذكر عقيبه الاستدلال بتغيرات احوال الاباء والامهات واليه الاشارة بقوله والذين من قبلكم ثم ذكر عقيبه الاستدلال باحوال الارض وهو قوله الذي جعل لكم
الارض فراشا لان الارض اقرب الينا من السماء ثم ذكر في المرتبة الرابعة قوله والسماء بناء ثم ذكر في المرتبة الخامسة الاحوال المتولدة من تركيب السماء بالارض وهو
قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم الثاني من الدلايل القرانية ان يحتج بالاشرف نازلا الى الادون فالادون وهذا الطريق هو المذكور في
هذه السورة وذلك لانه تعالى ابتدا في الاحتجاج على وجود الاله المختار بوجود الاجرام العالية الفلكية ثم ثنى بذكر الاستدلال باجرام السموات والارض
باحوال الانسان ثم ثلث بذكر الاستدلال باحوال الحيوان ثم ربع بالاستدلال باحوال النبات ثم خمس بذكر الاستدلال باحوال العناصر الاربعة وهذا الترتيب في غاية
الحسن اذا عرفت هذه المقدمة فنقول النوع الاول من الدلايل المذكورة على وجود الاله الحكيم المختار الاستدلال باجرام السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون وقد ذكرنا
في تفسير قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض ان لفظ الخالق من كم وجه يدل على الاحتياج الى الخالق الحكيم ولا باس بان نعيد تلك الوجوه هنا فنقول الخلق
عبارة عن التقدير بمقدار مخصوص وهذا المعنى حاصل في السموات من وجوه الاول ان كل متناه فحجم السماء متناه وكل ما كان متناهيا في الحجم والقدر كان اختصاصه بذلك
القدر المعين دون الازيد والانقص امرا جايزا فلا بد له من مقدر ومخصص وكل ما كان مفتقرا الى الغير فهو محدث الثاني هو ان الحركة الازلية ممتنعة لان الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير والازل ينافيه فالجمع بين الحركة والازل محال اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقال ان الاجرام والاجسام كانت معدومة في الازل ثم حدثت او
انها وان كانت موجودة في الازل الا انها كانت ساكنة ثم تحركت وعلى التقديرين فلحركاتها او لحدوث الحركة من ذلك المبدا اول دون ما قبله او بعده خلق
وتقدير فوجب افتقارها الى مقدر وخالق ومخصص الثالث ان جسم الفلك مركب من الاجزاء فبعضها حصلت في تحت جرم الفلك وبعضها في سطحه والذي حصل في التحت
كان يعقل حصوله في السطح وبالعكس واذا ثبت هذا كان اختصاص كل جزء بموضعه المعين امرا جايزا فيفتقر الى المخصص والمقدر وبقية الوجوه مذكورة في اول سورة
الانعام واعلم انه سبحانه لما احتج بالخلق والتقدير على حدوث السموات والارض قال بعده تعالى سبحانه عما يشركون والمراد ان القايلين بقدم السموات والارض كانهم
اثبتوا لله شريكا في كونه قديما ازليا فنزه نفسه عن ذلك وبين انه لا قديم الا هو وبهذا البيان ظهر ان الفايدة المطلوبة من قوله سبحانه وتعالى عما يشركون في اول
السورة غير الفايدة المطلوبة من ذكر هذه الكلمة هنا لان المطلوب هناك ابطال قول من يقول الاصنام تشفع للكفار في دفع العقاب عنهم والمقصود هنا ابطال قول
من يقول الاجسام قديمة والسموات والارضون ازلية فنزه الله سبحانه نفسه ان يشاركه غيره في الازل والقدم والله اعلم قوله تعالى خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم
مبين اعلم ان اشرف الاجسام بعد الافلاك والكواكب هو الانسان فلما ذكر الله الاستدلال على وجود الاله الحكيم باجرام الافلاك اتبعه بذكر الاستدلال على هذا الاله
بالانسان واعلم ان الانسان مركب من بدن ونفس فقوله تعالى فاذا هو خصيم مبين اشارة الى الاستدلال ببدنه على وجود الصانع الحكيم وقوله فاذا هو خصيم مبين اشارة
الى الاستدلال باحوال نفسه على وجود الصانع الحكيم اما الطريق الاول فتقريره ان يقول للشكان النطفة جسم متشابه الاجزاء بحسب الحس والمشاهدة الا ان من الاطباء من
يقول انه مختلف الاجزاء في الحقيقة وذلك انه انما يتولد من فضلة الهضم الرابع فان الغذاء يحصل له في المعدة هضم اول وفي الكبد هضم ثاني وفي العروق هضم ثالث وعند
وصولها الى جواهر الاعضاء هضم رابع ففي هذا الوقت وصل بعض اجزاء الغذاء الى العظم وظهر فيه اثر من الطبيعة العظمية وكذا القول في اللحم والعصب والعروق وغيرها ثم عند
استيلاء الحرارة على البدن عند هيجان الشهوة يحصل له ذوبان من جملة الاعضاء وذلك هو النطفة وعلى هذا التقدير تكون النطفة جسما مختلف الاجزاء والطبايع اذا
عرفت هذا فنقول النطفة في نفسها اما ان تكون جسما متشابه الاجزاء في الطبيعة والماهية او مختلف الاجزائها فان كان الحق هو الاول لم يجز ان يكون المقتضي لتولد
البدن منها هو الطبيعة الحاصلة في جوهر النطفة ودوم البحث لان الطبيعة تاثيرها بالذات والايجاب لا بالتدبير والاختيار والقوة الطبيعية اذا عملت في مادة متشابهة
الاجزاء وجب ان يكون فعلها هو الكرة وعلى هذا الحرف عولوا في قولهم البسايط يجب ان يكون اشكالها الطبيعية هي الكرة فلو كان المقتضي لتولد الحيوان من النطفة هو الطبيعة
لوجب ان يكون شكلها الكرة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان المقتضي لحدوث الابدان الحيوانية ليس هو الطبيعة بل فاعل مختار يخلق بالحكمة والتدبير والاختيار واما
القسم الثاني وهو ان يقال النطفة جسم مركب من اجزاء مختلفة في الطبيعة والماهية فنقول بتقدير ان يكون الامر كذلك فانه يجب ان يكون تولد البدن منها بتدبير فاعل
مختار حكيم وبيانه من وجوه الاول ان النطفة رطوبة سريعة الاستحالة واذا كان كذلك كانت الاجزاء الموجودة فيها لا تحفظ الوضع والنسبة فالجزء الذي هو مادة
الدماغ يمكن حصوله في الاسفل والجزء الذي هو مادة القلب قد يحصل في الفوق واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يكون اعضاء الحيوان على هذا الترتيب المعين امرا دايما او

كان الامر كذلك علمنا ان حدوث هذه الاعضاء على هذا الترتيب الخاص واحد منها في نفسه لا تدبير الفاعل المختار الحكيم والوجه الثاني ان النطفة بتقدير
انها جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع الا انه يجب ان ينتهي تحليل تركيبها الى اجزاء تكون كل واحد منها في نفسه جسما بسيطا واذا كان الامر كذلك فلو كان المدبر
لها قوة طبيعية لكان كل واحد من تلك البسايط يجب ان يكون شكله هو الكرة فكان يلزم ان يكون الحيوان على شكل كرات مضموم بعضها الى بعض وحيث لم يكن الامر كذلك
علمنا ان مدبر الحيوانات ليس هو الطبايع ولا تاثيرات الانجم والافلاك لان تلك التاثيرات متشابهة فعلمنا ان مدبر ابدان الحيوانات فاعل مختار حكيم وهو المطلوب
هو الاستدلال بابدان الحيوانات على وجود الاله المختار وهو المراد من قوله سبحانه خلق الانسان من نطفة واما الاستدلال على وجود الصانع المختار الحكيم باحوال
النفس الانسانية وهو المراد من قوله فاذا هو خصيم مبين وفيه مسالتان المسالة الاولى في بيان وجه الاستدلال وتقريره ان النفوس الانسانية في اول الفطرة
اقل فهما وذكاء وفطنة من ساير نفوس الحيوانات الا ترى ان ولد الدجاجة كما خرج من قشر البيضة يميز بين العدو والصديق فيهرب عن الهرة ويلتجي الى الام ويميز بين الغذاء
الذي يوافقه والغذاء الذي لا يوافقه واما ولد الانسان فانه حال انفصاله عن بطن الام لا يميز البتة بين العدو والصديق ولا بين الضار والنافع فظهر ان الانسان
في اول الحدوث انقص حالا واقل فطنة من ساير الحيوانات ثم ان الانسان بعد كبره يقوى عقله ويعظم فهمه ويصير بحيث يقوى على مساحة السموات والارض ويقوى على معرفة
ذاته وصفاته وعلى معرفة اصناف المخلوقات من الارواح والاجسام والفلكيات والعنصريات ويقوى على ايراد الشبهات القوية في دين الله والخصومات الشديدة في
كل المطالب فانتقال نفس الانسان من تلك البلادة المفرطة الى هذه الكياسة المفرطة لا بد وان يكون بتدبير الاله المختار الحكيم ينقل الارواح من نقصانها الى كمالاتها ومن
جهالاتها الى معارفها بحسب الحكمة والاختيار فهذا هو المراد من قوله سبحانه فاذا هو خصيم مبين فاذا عرفت هذه الدقيقة امكنك التنبيه لوجوه كثيرة المسالة الثانية
انه تعالى ما خلق الانسان من النطفة بواسطة تغيرات كثيرة مذكورة في قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الا انه تعالى اختصر هنا لاجل
ان ذلك الاستقصاء مذكور في ساير الايات وقوله فاذا هو خصيم مبين فيه بحثان البحث الاول قال الواحدي رحمه الله الخصيم بمعنى المخاصم قال اهل اللغة خصيمك الذي يخاصمك
وفعيل بمعنى مفاعل معروف كالنسيب بمعنى المناسب والعشير بمعنى المعاشر والاكيل والشريب ويجوز ان يكون خصيم فعيلا من خصم يخصم اي اختصم وبه قراءة حمزة تخصمون
وهم يخصمون البحث الثاني لقوله فاذا هو خصيم مبين وجهان احدهما فاذا هو منطيق مجادل عن نفسه منازع للخصوم بعد ان كان نطفة قذرة وجمادا لا حس به ولا حركة
والمقصود منه الانتقال من تلك الحالة الخسيسة الى هذه الحالة العالية الشريفة لا يحصل الا بتدبير مدبر حكيم عليم والثاني فاذا هو خصيم لربه منكر على خالقه قايل من
يحيي العظام وهي رميم والغرض منه وصف الانسان بالافراط في الوقاحة والجهل والتمادي في كفران النعمة والوجه الاول اوفق لان هذه الايات مذكورة لتقرير
وجه الاستدلال على وجود الصانع الحكيم لا لتقرير وقاحة الناس وتماديهم في الكفر والكفران قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون ولكم
فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرءوف رحيم فيه مسايل المسالة الاولى اعلم ان اشرف
الاجسام الموجودة في العالم السفلي بعد الانسان ساير الحيوانات فتمام منها ما ينتفع الانسان بها ومنها ما لا يكون كذلك والقسم الاول اشرف من الثاني لانه لما كان الانسان
اشرف الحيوانات وجب في كل حيوان ان يكون انتفاع الانسان به اكمل والكثر ان يكون اشرف من غيره ثم نقول والحيوان الذي لا ينتفع الانسان به اما ان ينتفع
به في ضروريات معيشته مثل الاكل واللبس او لا يكون كذلك وانما ينتفع به في ضروريات امور مثل الزينة وغيرها والقسم الاول اشرف من الثاني وهذا القسم هو الانعام
فلهذا السبب بدا الله بذكره في هذه الاية فقال والانعام خلقها واعلم ان الانعام عبارة عن الازواج الثمانية وهي الضان والمعز والابل والبقر وقد يقال
ايضا الانعام ثلاثة وهي الابل والبقر والغنم قال صاحب الكشاف واكثر ما يقع هذا اللفظ على الابل وقوله والانعام منصوبة وانتصابها بمضمر يفسره الظاهر كقوله والقمر
قدرناه منازل ويجوز ان يعطف على الانسان اي خلق الانسان والانعام قال الواحدي رحمه الله تم الكلام عند قوله والانعام خلقها ثم ابتدا وقال لكم فيها دفء
ويجوز ايضا ان يكون تمام الكلام عند قوله لكم ثم قوله ابتدا وقال فيها جمال قال صاحب النظم احسن الوجهين ان يكون الوقف عند قوله خلقها والدليل عليه انه عطف عليه
قوله ولكم فيها جمال والتقدير لكم فيها دفء ولكم فيها جمال المسالة الثانية انه تعالى لما ذكر انه خلق الانعام للمكلفين اتبعه بتعديد تلك المنافع واعلم ان منافع النعم
منها ضرورية ومنها غير ضرورية والله تعالى بدا بذكر المنافع الضرورية فالمنفعة الاولى قوله لكم فيها دفء وقد ذكر هذا المعنى في اية اخرى فقال ومن اصوافها واو
وبارها واشعارها والدفء عند اهل اللغة ما يستدفا به من الالبسة قال الاصمعي ويكون الدفء السخونة يقال اقعد في دفء هذا الحايط اي في كنه وقرئ دف بطرح الهمزة
والقاء حركتها على الفاء المنفعة الثانية قوله ومنافع قالوا المراد نسلها ودرها وانما عبر الله تعالى عن نسلها ودرها بلفظ المنفعة وهو اللفظ الدال على الوصف الاعم لان النسل
والدر قد ينتفع به في الاكل وقد ينتفع به في البيع بالنقود وقد ينتفع به بان يبدل بالثياب وساير الضروريات فعبر عن جملة هذه الاقسام بلفظ المنافع ليتناول الكل والمنفعة
الثالثة قوله ومنها تاكلون فان قيل منها تاكلون يفيد الحصر وليس الامر كذلك فانه قد يوكل من غيرها وايضا منفعة الاكل مقدمة على منفعة اللبس فلم اخر منفعة الاكل
في الذكر قلنا الجواب عن الاول ان الاكل منها هو الاصل الذي يعتمده الناس في معايشهم واما الاكل من غيرها كالدجاج والبط وصيد البر والبحر فيشبه غير المعتاد
وكالجاري مجرى التفكه ويحتمل ايضا ان غالب اطعمتكم منها لانكم تحرثون بالبقر والحب والثمار التي تاكلونها منها وايضا تكتسبون باكراء الابل وتبيعون نتاجها والبانها وجلودها

ويسرحون بها جمع الطيبكم والجواب عن السوال الثاني ان الملبوس اكثر بقاء من المطعوم فلهذا قدمه عليه في الذكر واعلم ان هذه المنافع الضرورية الحاصلة من الانعام واما
المنافع الحاصلة من الانعام التي ليست ضرورية فامور المنفعة الاولى قوله تعالى ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون الاراحة رد الابل بالعشي الى مراحها حيث
ياوي اليه ليلا ويقال سرح القوم ابلهم سرحا اذا اخرجوها بالغداة الى المرعي قال اهل اللغة هذه الاراحة اكثر ما يكون ايام الربيع اذا سقط الغيث وكثر الكلا وخرجت العرب
للنجعة واحسن ما يكون النعم في ذلك الوقت واعلم ان وجه التجمل بها ان الراعي اذا روحها بالعشي وسرحها بالغداة ترتبت عند ذلك الاراحة والتسريح الافنية وتجاوب
فيها الثغاء والرغاء وفرحت اربابها وعظم وقعهم عند الناس بسبب كونهم مالكين لها فان قيل لم قدمت الاراحة على التسريح قلنا لان الجمال في الاراحة اكثر لانها
تقبل ملأى البطون حافلة الضروع ثم اجتمعت في الحظاير حاضرة لاهلها بخلاف التسريح فانها عند التسريح للخروج الى المرعي جايعة عادمة اللبن ثم تاخذ في التفرق والانتشار
فظهر ان الجمال في الاراحة اكثر منه في التسريح والمنفعة الثانية قوله وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا فيه مسايل **المسئلة الاولى** الاثقال جمع ثقل وهو متاع المسافر الى بلد لم
تكونوا بالغيه الا بشق الانفس قال ابن عباس يريد من مكة الى اليمن والى الشام والى مصر قال الواحدي رحمه الله والمراد كل بلد لو تكلفتم بلوغه على غير ابل لشق عليكم
وخص ابن عباس هذه البلاد لان متاجر اهل مكة كانت الى هذه البلاد وقرى بشق الانفس بكسر الشين وفتحها واكثر القراء على كسر الشين والشق المشقة والشق نصف الشي وحمل اللفظ
هاهنا على كلا المعنيين جايز فان حملناه على المشقة كان المعنى لم تكونوا بالغيه الا بالمشقة ومن الناس من قال المراد من قوله والانعام خلقها الابل فقط بدليل انه وصفها
في اخر الاية بقوله وتحمل اثقالكم الى بلد وهذا الوصف لا يليق الا بالابل قلنا المقصود من هذه الايات تعديد منافع الانعام فبعض تلك المنافع حاصلة في الكل وبعضها مختص
بالبعض والدليل عليه ان قوله ولكم فيها جمال حاصل في البقر والغنم مثل حصوله في الابل والله اعلم **المسئلة الثانية** احتج منكرو الكرامات للاولياء بهذه الاية ان الاية دلت
على ان الاولياء قد ينتقلون من بلد الى بلد اخر الا بشق وحمل الاثقال على الجمال ومثبتوا الكرامات يقولون ان الاولياء قد ينتقلون من بلد الى بلد اخر بعيد في ليلة واحدة
من غير تعب وتحمل مشقة فكان ذلك على خلاف هذه الاية فيكون باطلا ولما بطل القول بالكرامات في هذه الصورة بطل القول بها في ساير الصور لانه لا قايل بالفرق وجوابه
انا نخصص عموم هذه الاية بالادلة الدالة على وقوع الكرامات **قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون** واعلم انه تعالى لما ذكر منافع الحيوانات
التي ينتفع الانسان بها في المنافع الضرورية والحاجات الاصلية ذكر بعدها منافع الحيوانات التي ينتفع الانسان بها في المنافع التي ليست ضرورية فقال والخيل والبغال والحمير
وزينة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قوله والخيل والبغال والحمير عطف على الانعام اي وخلق الانعام لكذا وكذا وخلق هذه الاشيا للركوب وقوله وزينة اي وخلقها
زينة نظيره قوله تعالى وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا المعنى وحفظناها حفظا قال الزجاج نصب قوله وزينة على انه مفعول له والمعنى وخلقها للزينة **المسئلة الثانية**
احتج القايلون بتحريم لحوم الخيل بهذه الاية قالوا منفعة الاكل اعظم من منفعة الركوب فلو كان اكل لحم الخيل جايزا لكان هذا المعنى اولى بالذكر وحيث لم يذكره الله تعالى
علمنا انه يحرم اكله ويمكن ايضا ان تقوى هذا الاستدلال من وجه اخر فيقال انه تعالى قال في صفة الانعام ومنها تاكلون فوجب تحريم اكل لحم الخيل بمقتضى هذا
الحصر ثم انه تعالى بعد هذا الكلام ذكر الخيل والبغال والحمير وذكر انها مخلوقة للركوب فهذا يقتضي ان منفعة الاكل مخصوصة بالانعام وغير حاصلة في هذه الاشيا ويمكن
الاستدلال بهذه الاية من وجه ثالث وهو ان قوله لتركبوها يقتضي ان تمام المقصود من خلق هذه الاشيا الثلاثة هو الركوب والزينة ولو حل اكلها لما كان تمام المقصود من خلقها
هو الركوب بل كان حل اكلها ايضا مقصودا وح يخرج جواز ركوبها عن ان يكون تمام المقصود بل يصير بعض المقصود واجاب الواحدي رحمه الله بجواب في غاية الحسن فقال لو
دلت هذه الاية على تحريم اكل هذه الحيوانات لكان تحريم اكلها معلوما في مكة لاجل ان هذه السورة مكية ولو كان الامر كذلك لكان قول عامة المفسرين والمحدثين ان لحوم
الحمر الاهلية حرمت عام خيبر باطلا لان التحريم لما كان حاصلا قبل هذا اليوم لم يبق لتخصيص هذا التحريم بهذه السنة فايدة وهذا جواب حسن متين **المسئلة الثالثة** القايلون
بان افعال الله معللة بالمصالح والحكم احتجوا بظاهر هذه الاية فهو يقتضي ان هذه الحيوانات مخلوقة لاجل المنفعة الفلانية ونظيره قوله كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس
من الظلمات الى النور وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والكلام فيه معلوم **المسئلة الرابعة** لقايل ان يقول لما كان معنى الاية انه تعالى خلق الخيل والبغال
والحمير لتركبوها ولتجعلوها لكم زينة فلم ترك هذه العبارة وجوابه انه تعالى لو ذكر الكلام بهذه العبارة لصار المعنى ان التزين بها احد الامور المعتبرة في المقصود وذلك غير
جايز لان التزين بالشي يورث العجب والكبر والتيه وغيرها وهذه اخلاق مذمومة والله تعالى نهى عنها وزجر عنها فكيف يقال انه خلقت الحيوانات لتحصل هذه المعاني بل قال
خلقتها لتركبوها فتدفعوا عن انفسكم بواسطتها ضرر الاعيا والمشقة واما التزين بها فهو حاصل في نفس الامر ولكنه غير مقصود بالذات فهذا هو الفايدة في اختيار هذه العبارة واعلم
ان الله تعالى لما ذكر اولا احوال الحيوانات التي ينتفع الانسان بها انتفاعا غير ضروري بقي القسم الثالث من الحيوانات وهي الاشيا التي لا ينتفع الانسان بها الا انتفاعا
غير ضروري بقي القسم الثالث من الحيوانات التي لا ينتفع الانسان بها في الغالب فذكرها على سبيل الاجمال فقال ويخلق ما لا تعلمون وذلك لان انواع الحيوانات واصنافها
واقسامها كثيرة خارجة عن الحد والاحصا ولو خاض الانسان في شرح عجايب احوالها لكان المذكور بعد كتبه المجلدات الكثيرة كالقطرة في البحر فكان احسن الاحوال ذكرها
على سبيل الاجمال كما ذكره الله في هذه الاية وروى عطاء ومقاتل والضحاك عن ابن عباس انه قال ان عن يمين العرش نهرا من نور مثل السموات السبع والارضين السبع
والبحار السبعة يدخل فيه جبريل صلوات الله عليه كل سحر فيغتسل فيزداد نورا الى نوره وجمالا الى جماله ثم ينتفض فيخلق الله من كل نقطة تقع من ريشه كذا وكذا الف ملك

ويدخل منهم

ويدخل منهم كل يوم سبعون الفا البيت المعمور وفي الكعبة ايضا سبعون الفا لا يعودون اليه الى ان تقوم الساعة **قوله تعالى وعلى الله قصد السبيل ومنها جاير ولو
شاء لهداكم اجمعين** اعلم انه تعالى لما شرح دلايل التوحيد قال وعلى الله قصد السبيل اي انما ذكرت هذه الدلايل وشرحتها ازالة للعذر وازاحة للعلة ليهلك من
هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي القصد استقامة الطريق يقال طريق قصد وقاصد اذا اداك الى مطلوبك
اذا عرفت هذا ففي الاية حذف والتقدير وعلى الله بيان قصد السبيل ثم قال ومنها جاير اي عادل مايل ومعنى الجور في اللغة الميل عن الحق والكناية في قوله
ومنها جاير تعود على السبيل وهي مونثة في لغة الحجاز يعني ومن السبيل ما هو جاير غير قاصد للحق وهو انواع الكفر والضلال والله اعلم **المسئلة الثانية** قالت
المعتزلة دلت الاية على انه يجب على الله الارشاد والهداية الى الدين وازاحة العلل والاعذار لانه تعالى قال وعلى الله قصد السبيل وكلمة على للوجوب قال تعالى
ولله على الناس حج البيت ودلت الاية ايضا على انه تعالى لا يضل احدا ولا يغويه ولا يصده عنه وذلك لانه لو كان تعالى فاعلا للاضلال لقال وعلى الله قصد
السبيل وعليه جايرها وقال على الجاير فلما لم يقل كذلك بل قال في قصد السبيل انه عليه ولم يقل في جور السبيل انه عليه بل قال ومنها جاير دل على انه لا يضل عن الدين احدا
اجاب اصحابنا ان المراد على الله بحسب الفضل والكرم ان يبين الدين الحق والمذهب الصحيح فاما ان يبين كيفية الاغواء والاضلال فذلك غير واجب فهذا هو المراد والله اعلم
المسئلة الثالثة قوله ولو شاء الله لهداكم اجمعين يدل على انه تعالى ما شاء هداية الكفار وما اراد منهم الايمان لان كلمة لو تفيد انتفاء الشي لانتفاء غيره فقوله
ولو شاء لهداكم اجمعين يدل على انه تعالى ما شاء هداية الكفار ولو شاء هدايتهم لهداهم وذلك يفيد انه تعالى ما شاء هدايتهم فلا جرم ما هداهم وذلك يدل
على المقصود اجاب الاصم عنه بان المراد لو شاء ان يلجيكم الى الايمان لهداكم وهذا يدل على ان مشية الالجاء لم تحصل البتة واجاب الجبائي بان المعنى ولو شاء لهداكم الى الجنة
والى نيل الثواب لكنه لا يفعل ذلك الا بمن يستحقه ولم يرد به الهدى الى الايمان لانه قد دل على جميع المكلفين واجاب بعضهم فقال المراد ولو شاء لهداكم الى الجنة ابتدا على سبيل
التفضل الا انه تعالى عرفكم للمنزلة العظيمة بما نصب من الادلة وبين فمن تمسك بها فاز بتلك المنازل ومن عدل عنها فاتته وصار الى العذاب واعلم ان هذه الكلمات قد ذكرنا
مرارا والجواب عنها مع الجواب فلا فايدة في الاعادة والله اعلم **قوله تعالى هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون
والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون** اعلم ان اشرف اجسام العالم السفلي بعد الحيوان النبات فلما قرر الله تعالى الاستدلال على وجود الصانع
الحكيم باحوال الحيوانات اتبعه في هذه الاية بذكر الاستدلال على وجود الصانع الحكيم بعجايب احوال النبات واعلم ان الماء المنزل من السماء هو المطر واما ان المطر نازل
من السحاب او من السماء فقد ذكرناه في هذا الكتاب مرارا والحاصل ان ماء المطر قسمان احد القسمين هو الذي جعله الله شرابا
لنا ولكل حي وهو المراد بقوله لكم منه شراب وقد بين الله تعالى في اية اخرى ان هذه النعمة جليلة فقال وجعلنا من الماء كل شي حي فان قيل افتقولون ان شرب الخلق ليس الا من
المطر او تقولون قد يكون منه وقد لا يكون منه بل من غيره وهو الماء الموجود في قعر الارض اجاب القاضي بانه تعالى بين ان المطر شراب ولم ينف ان يشرب من غيره ولقايل
ان يقول ظاهر الاية يدل على الحصر لان قوله لكم منه شراب يفيد الحصر لان معناه منه لا من غيره اذا ثبت هذا فنقول لا يمتنع ان يكون الماء العذب تحت الارض من جملة ماء
المطر يسكن هناك والدليل عليه قوله تعالى في سورة المومنين وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ولا يمتنع ايضا في العذب من البحار ان يكون من جملة ماء المطر والقسم
الثاني من المياه النازلة من السماء ماء يجعله الله سببا لتكوين النبات واليه الاشارة بقوله ومنه شجر فيه تسيمون الى اخر الاية وفيه مباحث الاول ظاهر هذه الاية يقتضي ان سامة
الشجر تمكن وهذا انما يصح لو كان المراد من الشجر الكلا والعشب وهاهنا قولان الاول قال الزجاج كل ما نبت على الارض فهو شجر وانشد يعلفها اللحم اذا عز الشجر يعني انهم
يسقون الخيل اللبن اذا اجدبت الارض والثاني قال ابن قتيبة في هذه الاية المراد من الشجر الكلا وفي حديث عكرمة لا تاكلوا ثمن الشجر فانه سحت يعني الكلا ولقايل ان يقول انه قال
والنجم والشجر يسجدان فالمراد من النجم ما نجم من الارض مما ليس له ساق ومن الشجر ما له ساق هكذا قاله المفسرون وبالجملة فلما عطف الشجر على النجم وجب كون النجم مغايرا
للشجر ويمكن ان يجاب عنه بان عطف الجنس على النوع وبالضد مشهور وايضا فلفظ الشجر مشعر بالاختلاط يقال تشاجر القوم اذا اختلط اصوات بعضهم بالبعض وتشاجرت
الرماح اذا اختلط بعضها بالبعض وتشاجرت الرماح اذا اختلطت وقال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم ومعنى الاختلاط حاصل في العشب والكلا فوجب جواز اطلاق
لفظ الشجر عليه القول الثاني ان الابل تقدر على رعي ورق الاشجار الكبار وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى ما ذكرناه في الاول البحث الثاني قوله فيه تسيمون اي في
الشجر ترعون مواشيكم يقال اسمت الماشية اذا خليتها ترعى وسامت هي تسوم سوما اذا رعت حيث شاءت فهي سايمة قال الزجاج اخذ ذلك من السومة وهي العلامة وتاويلها
انها تؤثر في الارض برعيها علامات وقال غيره لانها تعلم للارسال في المرعى وتمام الكلام في هذا اللفظ قد ذكرناه في ال عمران في قوله والخيل المسومة اما قوله
ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ففيه مباحث البحث الاول وهو ان النبات الذي ينبته الله تعالى من ماء السماء قسمان احدهما المرعى للانعام
وسايمة الحيوانات وهو المراد من قوله فيه تسيمون والثاني ما كان مخلوقا لاكل الانسان وهو المراد من قوله ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب
فان قيل انه تعالى بدا في هذه الاية بذكر ما يكون مرعى للحيوانات واتبعه بذكر ما يكون غذا للانسان وهو المراد من قوله وفي اية اخرى عكس هذا الترتيب
المذكور في هذه مشتمل على مكارم الاخلاق وهو ان يكون اهتمام الانسان بمن يكون تحت يده اكمل من اهتمامه بحال نفسه واما الترتيب المذكور في الاية الاخرى

والمقصود منه ما هو المذكور في قوله عليكم ابدا ينبت لكم ثم من يقول البحث الثاني قرا عاصم في رواية ابي بكر ننبت بالنون على التفخيم والباقون بالياء قال الواحدي
والياء اشبه بما تقدم البحث الثالث اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى الغذاء والغذاء اما ان يكون من الحيوان او من النبات والغذاء الحيواني اشرف من الغذاء النباتي لان
تولد اعضاء الانسان عند اكل اعضاء الحيوان اسهل من تولدها عند اكل النبات لان المشابهة هناك اتم والغذاء الحيواني انما يحصل من اسامة الحيوانات والسعي في تنميتها وا
الرعي وهذا هو الذي ذكره الله تعالى في الاسامة واما الغذاء النباتي فقسمان حبوب وفواكه فالحبوب اليها الاشارة بلفظ الزرع واما الفواكه فاشرفها الزيتون والنخيل والاعناب
واما الزيتون فلانه فاكهة من وجه وادام من وجه آخر لكثرة ما فيه من الدهن ومنافع الادهان كثيرة في الاكل والطلي واشعال السراج واما امتياز النخيل والاعناب
من سائر الفواكه فظاهر معلوم وكما انه تعالى لما ذكر الحيوانات التي ينتفع الانسان بها على التفصيل ثم قال في صفة البقية ويخلق ما لا تعلمون فكذلك هاهنا لما ذكر الانواع المنتفع بها
من النبات قال في صفة البقية ومن كل الثمرات تنبيها على ان تفصيل القول في اجناسها وانواعها وصفاتها ومنافعها مما لا يمكن ذكره في مجلدات فالاولى الاقتصار فيه على
الكلام المجمل ثم قال ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون وهاهنا بحثان البحث الاول في شرح كون هذه الاشياء آيات على وجود الله تعالى فنقول ان الحبة الواحدة تقع في الطين
فاذا مضت على هذه الحالة مقادير معينة من الوقت نفذت في داخل تلك الحبة اجزاء من رطوبة الارض ونداوتها فتنتفخ الحبة فينشق اعلاها واسفلها فيخرج من اعلاها شجرة
صاعدة من داخل الارض الى الهواء ومن اسفلها شجرة اخرى غائصة في قعر الارض وهذه الغائصة هي المسماة بعروق الشجرة ثم ان تلك الشجرة لا تزال تزداد وتنمو و
تقوى ثم يخرج منها الاوراق والازهار والاكمام والثمار ثم ان تلك الثمرة تشتمل على اجسام مختلفة الطبائع مثل العنب فان قشره وعجمه باردان يابسان كثيفان ولحمه وماؤه حار
رطب لطيف اذا عرفت هذا فنقول نسبة الطبائع السفلية الى هذا الجسم متشابهة ونسبة التأثيرات الفلكية الى الكل متشابهة مع ان تشابه نسب هذه الاشياء نرى هذه الاجسام
مختلفة في الطبع والطعم واللون والرائحة والصفة فدل صريح العقل على ان ذلك ليس الا لاجل فاعل قادر حكيم رحيم فهذا تقرير هذه الدلالة البحث الثاني انه تعالى ختم هذه
الآية بقوله لقوم يتفكرون والسبب فيه انه تعالى ذكر انه انزل من السماء ماء فانبت به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ولقائل ان يقول لا نسلم ان الله تعالى هو الذي
انبتها ولم لا يجوز ان يقال هذه الاشياء انما حدثت وتولدت بسبب تعاقب الفصول الاربعة وتأثيرات الشمس والقمر والكواكب واذا عرفت هذا السؤال فما لم يقم الدليل على فساد
هذا الاحتمال لا يكون هذا الدليل تاما وافيا بافادة هذا المطلوب بل يكون مقام الفكر والتأمل باقيا فلهذا السبب ختم هذه الآية بقوله لقوم يتفكرون قوله تعالى وسخر
لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون وما ذرأ لكم في الارض مختلفا الوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون وفي الآية
مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الله تعالى اجاب في هذه الآية عن السؤال الذي ذكرناه من وجهين الاول ان يقال اسباب حدوث الحوادث في هذا العالم السفلي
مستندة الى الاتصالات الفلكية والتشكلات الكوكبية الا انه لا بد لحركاتها واتصالاتها من اسباب واسباب تلك الحركات اما ذواتها واما امور مغايرة لها والاول باطل
لوجهين الاول ان الاجسام متماثلة فلو كان جسم علة لصفة لكان كل جسم واجب الاتصاف بتلك الصفة وهو محال والثاني ان ذات الجسم لو كانت علة لحصول هذا الجزء من الحركة
لوجب دوام هذا الجزء من الحركة بدوام تلك الذات ولو كان كذلك لامتنع انتقال الجسم من هذا الجزء من الحركة الى جزء آخر من الحركة ولو كان كذلك لوجب بقاء الجسم على حالة
واحدة من غير تغير اصلا وذلك يوجب كونه ساكنا ويمنع من كونه متحركا فثبت ان القول بان الجسم متحرك لذاته يوجب كونه ساكنا لذاته وما افضى ثبوته الى عدمه كان باطلا
فثبت ان الجسم بعينه لم اختص بتلك القوة بعينها دون سائر الاجسام فثبت ان محرك اجسام الافلاك والكواكب امور مباينة عنها وذلك المباين ان كان جسما او جسمانيا عاد
التقسيم الاول فيه وان لم يكن جسما ولا جسمانيا فاما ان يكون موجبا بالذات او فاعلا مختارا والاول باطل لان نسبة ذلك الموجب بالذات الى جميع الاجسام على السوية فلم يكن
بعض الاجسام بقبول بعض الآثار المعينة اولى من بعض ولما بطل هذا ثبت ان محرك الافلاك والكواكب هو الفاعل المختار المنزه عن كونه جسما وجسمانيا وذلك هو الله سبحانه فكانا
انا وان حكمنا باستناد حوادث العالم السفلي الى الحركات الفلكية والكوكبية فهو الفاعل المختار المنزه فهذه الحركات الفلكية لا يمكن استنادها الى افلاك اخرى والا لزم التسلسل
وهو محال فوجب ان يكون خالق هذه الحركات ومدبرها هو الله سبحانه واذا كانت الحوادث السفلية مستندة الى الحركات الفلكية حادثة بتخليق الله سبحانه وتقديره وتكوينه كان
هذا اعترافا بان الكل من الله وباحداثه وتخليقه وهذا هو المراد من قوله وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر فهذه الاشياء وان تكون حدوثها بتخليق الله تعالى وتسخيره قطعا
للتسلسل ولما تم هذا الدليل في هذا المقام لا جرم ختم هذه الآية بقوله ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون يعني ان كل من كان عاقلا علم ان القول بالتسلسل باطل
لا بد من الانتهاء في آخر الامر الى الفاعل المختار القديم فهذا تقرير احد الجوابين والجواب الثاني عن ذلك السؤال ان نقول نحن نعمم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون
حدوث النبات والحيوان لاجل تأثير الطبائع والافلاك والانجم وذلك لان تأثير الطبائع والافلاك والانجم والشمس والقمر بالنسبة الى الكل واحد ثم نرى انه اذا تولد العنب
نرى على طعم ولحمه على طعم وعجمه على طعم وماءه على طعم رابع وكل ذلك على طبع مختلف بل نقول انا نرى في الورد ما يكون احد وجهي الورقة الواحدة في غاية
السواد والوجه الثاني من تلك الورقة في غاية الحمرة وتلك الورقة تكون في غاية الرقة واللطافة ونعلم بالضرورة ان نسبة الانجم والافلاك الى وجهي تلك الورقة
نسبة واحدة والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل فعلا واحدا الا ترى انهم قالوا الشكل البسيط هو الكرة لان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
يجب ان يكون متشابها والشكل الذي تتشابه جميع جوانبه هو الكرة وايضا اذا وضعنا الشمع فاذا انعصر خمسة اذرع من ذلك الشمع من احد الجوانب وجب ان يحصل مثل

مثل هذا الاثر في جميع الجوانب لان الطبيعة المؤثرة يجب ان تتشابه نسبتها الى كل الجوانب اذا ثبت هذا فنقول ظهر ان نسبة الشمس والقمر والانجم والافلاك والطبائع الى
وجهي تلك الورقة اللطيفة الرقيقة نسبة واحدة وثبت ان الطبيعة المؤثرة متى كانت نسبتها واحدة كان الاثر متشابها وثبت ان الاثر غير متشابه لان احد جانبي تلك الورقة في غاية
السواد والجانب الثاني منها في غاية الحمرة فهذا يفيد القطع بان المؤثر في حصول هذه الصفات والالوان والاحوال ليس هو الطبيعة بل المؤثر فيها هو الفاعل المختار الحكيم وهو
الله سبحانه وهذا هو المراد من قوله وما ذرأ لكم في الارض مختلفا الوانه واعلم انه لما كان مدار هذه الحجة على ان المؤثر الموجب بالذات يجب ان يكون نسبته الى الكل واحدة لا جرم ختم
هذه الآية بقوله ان في ذلك لآية لقوم يذكرون يعني ان العاقل اذا تذكر ان المؤثر الموجب بالذات يجب ان يكون نسبته الى الكل نسبة واحدة فلما دل الحس في هذه الاجسام النباتية
على اختلاف صفاتها وتنافر احوالها ظهر ان المؤثر فيها ليس موجبا بالذات بل فاعلا مختارا فهذا تقرير هذه الدلائل وثبت ان ختم الآية الاولى بقوله لقوم يتفكرون
والآية الثانية بقوله لقوم يعقلون والآية الثالثة بقوله لقوم يذكرون هو الذي نبه على الفوائد النفيسة والدلائل الظاهرة والحمد لله على الطافه في الدين والدنيا
المسئلة الثانية قرا ابن عامر والشمس والقمر والنجوم كلها بالرفع على الابتداء والخبر هو قوله مسخرات بامره وقرا حفص عن عاصم والنجوم بالرفع على ان يكون قوله والنجوم ابتدا
واما حجتها على هذا فلا تنكر لفظ التسخير في العرب لا يقول سخرت هذا الشيء مسخر الجواب ان المعنى انه تعالى سخر للناس هذه الاشياء حال كونها مسخرة تحت قدرته واذنه وامره
الكلام الصحيح والتقدير انه تعالى سخر للناس هذه الاشياء وجعلها موافقة لمصالحهم حال كونها مسخرة تحت قدرة الله تعالى وامره واذنه وعلى هذا التقدير فالتكرار
الخالي من الفائدة غير لازم والله اعلم بقي في الآية سؤالات السؤال الاول التسخير عبارة عن القهر والقسر ولا يليق ذلك الا بمن هو قادر يجوز ان يقهر فكيف يصح ذلك في الليل
والنهار والجمادات كالشمس والقمر والجواب من وجهين الاول انه تعالى لما دبر هذه الاشياء على طريقة واحدة مطابقة لمصالح العباد صارت شبيهة بالعبد المنقاد المطيع
فلهذا المعنى اطلق على هذا النوع من التدبير لفظ التسخير والوجه الثاني في الجواب وهو لا يستقيم الا على مذهب اصحاب علم الهيئة وذلك لانهم يقولون الحركة الطبيعية للشمس
والقمر هي الحركة من المغرب الى المشرق والله تعالى حرك هذه الكواكب بواسطة حركة الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب فكانت هذه الحركة قسرية فلهذا السبب ورد فيها لفظ
التسخير السؤال الثاني اذا كان لا يحصل للنهار والليل وجود الا بسبب حركات الشمس كان ذكر النهار والليل مغنيا عن ذكر الشمس والجواب ان حدوث النهار والليل ليس بسبب
حركة الشمس بل حدوثهما بسبب حركة الفلك الاعظم الذي دللنا على ان حركته ليست الا بتحريك الله سبحانه واما حركة الشمس فانها علة لحدوث السنة لا لحدوث اليوم السؤال
الثالث ما معنى قوله مسخرات بامره والمؤثر في التسخير هو القدرة لا الامر والجواب هذه الآية مبنية على ان الافلاك والكواكب جمادات اما الاكثرون من المسلمين على
انها جمادات فلا جرم حملوا الامر في هذه الآية على الخلق والتقدير ولفظ الامر بمعنى الشأن والفعل كثير قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ومن الناس من يقول انها ليست جمادات فهاهنا يحمل الامر على الاذن والتكليف والله سبحانه اعلم قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون وما ذرأ لكم في الارض مختلفا الوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون اعلم انه تعالى لما احتج على اثبات الاله في المرتبة
الاولى باجرام السموات وفي المرتبة الثانية ببدن الانسان ونفسه وفي المرتبة الثالثة بعجائب خلقة الحيوانات وفي المرتبة الرابعة بعجائب طبائع النبات ذكر في المرتبة
الخامسة الاستدلال على وجود الصانع بعجائب احوال العناصر فبدا منها بالاستدلال بعنصر الماء واعلم ان علماء الهيئة قالوا ثلاثة ارباع كرة الارض غائصة في الماء
وذلك هو البحر المحيط وكليته عنصر الماء وحصل في هذا الربع المسكون سبعة من البحار كما قال تعالى والبحر يمده من بعده سبعة ابحر والبحر الذي سخره الله للناس هو هذه البحار
ومعنى تسخير الله تعالى اياها للخلق جعلها بحيث يتمكن الناس من الانتفاع بها اما بالركوب او بالغوص واعلم ان منافع البحار كثيرة والله تعالى ذكر منها في هذه الآية
ثلاثة انواع من منافع البحر المنفعة الاولى قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن الاعرابي لحم طري غير مهموز وقد طرو يطرو طراوة
وقال الفراء طري يطرى طراء ممدود وطراوة كما يقال شقي يشقى شقاء وشقاوة واعلم ان في ذكر الطري مزيد فائدة وذلك انه لو كان السمك كله مالحا لما عرف به من
قدرة الله تعالى ما يعرف بالطري فانه لما اخرج من البحر الملح الزعاق الحيوان الذي لحمه في غاية العذوبة علم انه انما حدث لا بحسب الطبع بل بقدرة الله وحكمته
حيث اظهر الضد من الضد المسئلة الثانية قال ابو حنيفة لو حلف لا ياكل اللحم فاكل لحم السمك لا يحنث قالوا لان لحم السمك ليس بلحم وقال آخرون انه يحنث لانه تعالى نص على
كونه لحما في هذه الآية وليس فوق بيان الله بيان روي ان ابا حنيفة لما قال بهذا القول وسمعه سفيان الثوري وانكر عليه ذلك واحتج عليه بهذه الآية بعث اليه رجلا وسأله عن
رجل حلف لا يصلي على البساط فصلى على الارض هل يحنث ام لا قال سفيان لا يحنث فقال السائل اليس ان الله تعالى قال والله جعل لكم الارض بساطا قالوا فعرف سفيان ان ذلك
بتلقين ابي حنيفة ولقائل ان يقول هذا الكلام ليس بقوي لانا نقضنا في البابين تركنا العمل بظاهر القرآن في لفظ البساط لدليل قام عليه فكيف يلزمنا ترك العمل بظاهر القرآن في
آية اخرى من غير دليل والفرق بين الصورتين من وجهين الاول انه لما حلف لا يصلي على البساط فلو ادخلنا الارض تحت لفظ البساط لزمنا ان نمنعه عن الصلاة لانه انما يصلي
على الارض المفروشة بالبساط لزمه الحنث لا محالة ولو صلى على الارض التي لا تكون مفروشة لزمه الحنث ايضا على تقدير ان تدخل الارض تحت لفظ البساط فهذا يقتضي منعه
من الصلاة وذلك مما لا سبيل اليه بخلاف ما اذا ادخلنا لحم السمك تحت لفظ اللحم لانه ليس في منعه من اكل اللحم على الاطلاق محذور فظهر الفرق الثاني انا نعلم بالضرورة من
عرف اهل اللغة ان وقوع اسم البساط على الارض الخالصة مجاز اما لا نعرف ان وقوع اسم اللحم على لحم السمك مجاز فظهر الفرق والله اعلم وحجة ابي حنيفة ان مبنى الايمان على

العادة وعادة الناس اذا ذكر اللحم على الاطلاق ان لا يفهم منه لحم السمك بدليل انه اذا امر الرجل غلامه ان يشتري بهذه الدراهم لحما فجاء بالسمك كان حقيقا بالانكار والجواب
انا رأيناكم في كتاب الايمان تاره تعتبرون اللفظ وتاره تعتبرون العرف وما رأيناكم ذكرتم ضابطا بين القسمين والدليل على انه اذا قال لغلامه اشتر بهذه الدراهم لحما فجاء
بلحم العصفور يشتد انكاره فالعرف مضطرب والرجوع الى نص القرآن متعين والله اعلم المنفعة الثانية من منافع البحر قوله تعالى وتستخرجون منه حلية تلبسونها والمراد بالحلية اللؤلؤ
والمرجان كما قال تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان والمراد بلبسهم لبس نسائهم لانهن من جملتهم ولان اقدامهن على لبسها انما يكون من اجلهم فكانها زينتهم ولباسهم ثبت
بعض اصحابنا تمسكوا في مسألة انه لا تجب الزكاة في الحلي المباح بحديث رووه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا زكاة في الحلي فقلت هذا الحديث ضعيف الرواية وبتقدير
الصحة فيمكن ان يقال فيه لفظ الحلي مفرد محلى بالالف واللام وبينا في اصول الفقه ان هذا اللفظ يجب حمله على المعهود السابق وهو الذي ذكره الله في كتابه في هذه الآية وهو
قوله وتستخرجون حلية تلبسونها فصار تقدير ذلك الخبر لا زكاة في اللآلي وحينئذ يسقط الاستدلال به والله اعلم المنفعة الثالثة قوله وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله قال اهل اللغة
مخر السفينة شقها الماء بصدرها وعن الفراء انه صوت جري الفلك بالرياح اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس مواخر اي جواري وانما حسن هذا التفسير لانها لا تشق الماء الا
اذا كانت جارية قوله ولتبتغوا من فضله يعني لتركبوه للتجارة فتطلبوا الربح من الله واذا وجدتم فضل الله واحسانه فلعلكم تقدمون على شكره والله اعلم قوله تعالى والقى في
الارض رواسي ان تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون وعلامات وبالنجم هم يهتدون اعلم ان المقصود من قوله تعالى هذه الآية ذكر بعض النعم التي تعالى خلقها في الارض
فالنعمة الاولى قوله والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وفيه مسألتان المسألة الاولى قوله ان تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون يعني لئلا تميد بكم على قول الكوفيين و
كراهة ان تميد بكم على قول البصريين وذكرنا هذا عند قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والميد الحركة والاضطراب يمينا وشمالا يقال ماد يميد ميدا المسألة الثانية المشهور عند الجمهور
في تفسير هذه الآية قالوا ان السفينة اذا القيت على وجه الماء فانها تميل من جانب الى جانب وتضطرب فاذا وضعت الاجرام الثقيلة في تلك السفينة استقرت على وجه الماء واستوت قالوا
فكذلك لما خلق الله سبحانه تعالى الارض على وجه الماء اضطربت ومادت فخلق الله عليها هذه الجبال الثقال فاستقرت الارض على وجه الماء بسبب ثقل هذه الجبال ولقائل ان يقول
هذا مشكل من وجوه الاول ان هذا التعليل اما ان يذكر مع تسليم كون الارض والماء ثقيلة بالطبع او مع المنع من هذا الاصل او مع القول بان حركات هذه الاجسام
بطباعها بل هي واقعة بتخليق الفاعل المختار اما على التقدير الاول فهذا التعليل مشكل لانه على هذا الاصل لا شك ان الارض اثقل من الماء والاثقل من الماء يغوص في
الماء ولا يبقى طافيا عليه واذا لم يبق طافيا عليه امتنع ان يقال انها تميد وتميل وتضطرب وهذا بخلاف حال السفينة لانها متخذة من الخشب وفي داخل الخشب تجويفات مملوءة
من الهواء فلهذا السبب تبقى الخشبة طافية على الماء فتضطرب وتميد وتميل على وجه الماء فاذا ارسيت بالاجرام الثقيلة استقرت وسكنت فظهر الفرق واما على التقدير الثاني وهو ان
يقال ليس للارض ولا للماء طبائع توجب الثقل والرسوب والارض انما تنزل لان الله تعالى اجرى عادته بجعلها كذلك وانما صار الماء محيطا بالارض لمجرد اجراء العادة
وليس ههنا طبيعة للارض ولا للماء توجب حالة مخصوصة فنقول على هذا التقدير علة سكون الارض هي ان الله تعالى يخلق فيها السكون وعلة كونها مائدة مضطربة هي
ان الله تعالى يخلق فيها الحركة فانه يفسد ههنا القول بان الارض كانت مائدة فخلق الله الجبال عليها فسكنت لان هذا انما يصح اذا كانت طبيعة
الارض توجب الميدان وطبيعة الجبال توجب الارساء والثبات ونحن انما نتكلم الآن على تقدير نفي الطبائع الموجبة لهذه الاحوال فثبت ان هذا التعليل مشكل على
كل التقديرات السؤال الثاني وهو ان ارساء الارض بالجبال انما يعقل لاجل ان تبقى الارض على وجه الماء من غير ان تميد وتميل من جانب الى جانب وهذا انما
يعقل اذا كان الذي استقرت الارض على وجهه واقفا فنقول فما المقتضي لسكون ذلك الماء ووقوفه في حيزه المخصوص فان قلت المقتضي لسكونه في ذلك الحيز
المخصوص هو ان طبيعته المخصوصة توجب وقوفه في ذلك الحيز المعين فلم لا تقول مثله في الارض وهو ان الطبيعة المخصوصة التي للارض توجب وقوفها في ذلك الحيز
المعين وحينئذ يفسد القول بان الارض انما وقفت بسبب ان الله ارساها بالجبال وان قلت المقتضي لسكون الماء في حيزه المعين هو الله سبحانه سكن الماء بقدرته في ذلك الحيز
المخصوص فلم لا تقول مثله في سكون الارض وحينئذ يفسد هذا التعليل السؤال الثالث ان مجموع الارض جسم عظيم فبتقدير ان تميد بكليته وتضطرب على وجه البحر العظيم
المحيط لم تظهر تلك الحالة للناس فان قيل اليس ان الارض يحركها البخارات المحتقنة في داخلها عند الزلازل وتظهر تلك الحركات للناس فهم انكروا على من يقول انزل
الجبال لتسكن الارض الا انه تعالى لما ارساها بالجبال الثقال لم تقو الرياح على تحريكها قلنا تلك البخارات انما احتقنت في داخل قطعة صغيرة من الارض فلما حصلت تلك الحركة
في تلك القطعة الصغيرة ظهرت تلك الحركة قال القائلون بهذا القول ان ظهور الحركة في تلك القطعة المعينة من الارض يجري مجرى اختلاج يحصل في عضو معين من بدن
الانسان اما لو تحركت كلية الارض لم تظهر تلك الحركة الا ترى ان الساكن في السفينة لا يحس بحركة كلية السفينة وان كانت واقعة على اسرع الوجوه واقواها فكذا
ههنا فهذا ما في هذا الموضع من المباحث الدقيقة العميقة والذي عندي في هذا الموضع المشكل ان يقال ثبت بالدلائل اليقينية ان الارض كرة وثبت ان هذه الجبال
على سطح هذه الكرة جارية مجرى خشونات تحصل على وجه هذه الكرة اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا ان هذه الخشونات ما كانت حاصلة بل كانت الارض كرة حقيقية خالية
عن الخشونات والتضريسات لصارت بحيث تتحرك بالاستدارة بادنى سبب لان الجرم البسيط المستدير وان لم يجب كونه متحركا بالاستدارة على نفسه وان لم يجب ذلك عقلا الا انه
بادنى سبب يتحرك على هذا الوجه اما لما حصل على ظاهر سطح كرة الارض هذه الجبال وكانت كالخشونات الواقعة على وجه الكرة فكل واحد من هذه الجبال انما يتوجه

بطبعه نحو مركز العالم وتوجه ذلك الجبل نحو مركز العالم بثقله العظيم وقوته الشديدة يكون جاريا مجرى الوتد الذي يمنع كرة الارض من الاستدارة فكان
تخليق هذه الجبال على الارض كالاوتاد المغروزة في الكرة المانعة لها من الحركة المستديرة وكانت مانعة للارض من الميد والميل والاضطراب بمعنى انها منعت الارض من الحركة
المستديرة فهذا ما وصل اليه بحثي في هذا الباب والله اعلم النعمة الثانية من النعم التي اظهرها على وجه الارض هي ان الله تعالى اجرى الانهار على وجه الارض واعلم انه حصل ههنا
بحثان البحث الاول ان قوله انهارا معطوف على قوله والقى في الارض رواسي والتقدير والقى رواسي وانهارا وخلق الانهار لا يبعد ان يسمى بالالقاء فقال والقى في
الارض رواسي وانهارا كما قال والقى فيها رواسي والالقاء معناه الجعل الا ترى انه تعالى قال في آية اخرى وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها والالقاء يقارب
الانزال لان الالقاء يدل على طرح الشيء من الاعلى الى الاسفل الا ان المراد من هذا الالقاء الجعل والخلق قال تعالى والقيت عليك محبة مني البحث الثاني انه ثبت في
العلوم العقلية ان اكثر الانهار انما تتفجر منابعها في الجبال فلهذا السبب لما ذكر الله الجبال اتبع ذكرها بتفجير العيون والانهار النعمة الثالثة قوله تعالى وسبلا لعلكم
تهتدون وهي ايضا معطوفة على قوله والقى في الارض رواسي والتقدير والقى في الارض سبلا معناه انه تعالى اظهرها وبينها لاجل ان تهتدوا بها في اسفاركم ونظيره
قوله تعالى في آية اخرى وسلك لكم فيها سبلا قوله لعلكم تهتدون اي لكي تهتدوا واعلم انه تعالى لما ذكر انه اظهر في الارض سبلا معينة ذكر انه اظهر فيها علامات
مخصوصة حتى يتمكن المكلف من الاستدلال بها فيصل بواسطتها الى مقصوده فقال وعلامات وهي ايضا معطوفة على قوله في الارض رواسي والتقدير والقى في الارض
رواسي والقى فيها انهارا وسبلا والقى فيها علامات والمراد بالعلامات معالم الطرق وهي الاشياء التي بها يهتدى وهذه العلامات هي الجبال والرياح ورأيت جماعة
يشمون التراب وبواسطة ذلك الشم يعرفون الطرقات قال الاخفش تم الكلام عند قوله وعلامات وقوله وبالنجم هم يهتدون كلام منفصل عن الاول والمراد بالنجم الجنس
كقولك كثر الدرهم في ايدي الناس وعن السدي هو الثريا والفرقدان وبنات النعش والجدي وقرأ الحسن بالنجم بضمتين وبضمة فسكون وهو جمع نجم كرهن ورهن والسكون تخفيف
وقيل حذف الواو من النجوم تخفيفا فان قيل قوله ان تميد بكم خطاب للحاضرين وقوله وبالنجم هم يهتدون خطاب للغائبين فما السبب فيه قلنا ان قريشا كانت تكثر اسفارهم لطلب
المال ومن كثرت اسفارهم كان علمه بالمنافع الحاصلة من الاهتداء بالنجوم اكثر واتم فقوله وبالنجم هم يهتدون اشارة الى قريش للسبب الذي ذكرناه والله اعلم واختلف
المفسرون فمنهم من قال قوله وبالنجم هم يهتدون مختص بالبحر لانه تعالى لما ذكر صفة البحر وما فيه من المنافع بين ان الذين يسيرون فيه يهتدون بالنجم ومنهم من قال بل هو مطلق يدخل
فيه السير في البر والبحر وهذا القول اولى لانه اعم في كونه نعمة ولان الاهتداء بالنجم قد يحصل في الوقتين معا ومن الفقهاء من جعل ذلك دليلا على ان المسافر اذا عميت عليه القبلة
فانه يجب عليه ان يستدل بالنجوم وبالعلامات التي في الارض وهي الجبال والرياح وذلك صحيح لانه كما يمكن الاهتداء بهذه العلامات في معرفة الطرق والمسالك فكذلك يمكن
الاستدلال بها في معرفة طلب القبلة واعلم انه عند اشتباه القبلة اما ان يكون العلامات لائحة او لا تكون فان كانت لائحة وجب ان تحصل الاجتهاد والتوجه الى حيث غلب
على الظن انه هو القبلة فان تبين الخطأ وجبت الاعادة لانه كان مقصرا فيما وجب عليه وان لم يظهر العلامات فههنا طريقان احدهما ان يكون مخيرا في الصلاة الى اي
جهة شاء لان الجهات لما تساوت وامتنع الترجيح لم يبق الا التخيير والطريق الثاني ان يصلي الى جميع الجهات فيعلم يقينا انه خرج عن العهدة وهذا كما تقوله الفقهاء فيمن
نسي صلاة لا يعرفها بعينها ان الواجب عليه في القضاء ان يأتي بالصلوات الخمس ليكون على يقين من قضاء ما لزمه ومنهم من يقول الواجب منها واحد فقط لانه ما لزمه الا
واحد ومنهم من يقول الواجب منها الكل لانه لما لزمه ان يفعل الكل كان الكل واجبا وان كان سبب وجوب كل هذه الصلاة فوت الصلاة الواحدة والله اعلم
قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم والله يعلم ما تسرون وما تعلنون
والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل
الدالة على وجود الاله القادر الحكيم على الترتيب الاحسن والنظم الاكمل وكانت تلك الدلائل كما انها كانت دلائل فكذلك كانت ايضا شرحا وتفصيلا لانواع نعم الله واقسام
احسانه اتبعه بذكر ابطال عبادة غير الله والمقصود انه لما دلت هذه الدلائل الباهرة والبينات الزاهرة القاهرة على وجود اله قادر حكيم وبينا انه هو المتولي
لجميع هذه النعم والمعطي لكل هذه الخيرات فكيف يحسن في العقول الاشتغال بعبادة موجود سواه لا سيما اذا كان ذلك الموجود جمادا لا يفهم ولا يقدر فلهذا الوجه
قال بعد تلك الآيات افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون والمعنى افمن يخلق هذه الاشياء التي ذكرناها كمن لا يخلق بل لا يقدر البتة على شيء افلا تذكرون فان
هذا القدر لا يحتاج فيه الى تدبر وتفكر ونظر ويكفي فيه ان تتنبهوا على ما في عقولكم من ان العبادة لا تليق الا بالمنعم الاعظم وانتم ترون في الشاهد انسانا عاقلا فاهما
ينعم بالنعم العظيم ومع ذلك فتعلمون انه يقبح عبادته فهذه الاصنام جمادات محضة وليس لها فهم ولا قدرة ولا اختيار فكيف تقدمون على عبادتها وكيف تجوزون الاشتغال
بخدمتها وطاعتها المسألة الثانية المراد بقوله من لا يخلق الاصنام وانها جمادات فلا يليق بها لفظ من لانها لاولي العلم واجيب عنه من وجوه الاول ان الكفار لما
سموها آلهة وعبدوها اجروها مجرى اولي العلم الا ترى الى قوله على اثره والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون والوجه الثاني في الجواب انه
على سبيل المشاكلة بينه وبين من يخلق والثالث ان يكون المعنى ان من يخلق ليس كمن لا يخلق من اولي العلم فكيف بما لا علم عنده كقوله الهم ارجل يمشون بها يعني ان
الآلهة حالهم منحطة عن حال من لهم ارجل وايد وآذان وقلوب لان هؤلاء احياء وهم اموات فكيف يصح منهم عبادتها وليس المراد انه لو صحت لهم هذه الاعضاء

لعج ان يعبدوا فان قيل افمن يخلق كمن لا يخلق المقصود منه الزام عبدة الاوثان حيث جعلوا غير الخالق مثل الخالق في التسمية بالاله وفي الاشتغال بعبادتها
حق الزام عبدة الاوثان ان يقال افمن يخلق كمن لا يخلق والجواب المراد منه ان من يخلق هذه الاشياء العظيمة ويعطي هذه المنافع الجليلة كيف يسوي بين هذه الجمادات
الخسيسة في التسمية باسم الاله وفي الاشتغال بعبادتها والاقدام على غاية تعظيمها فوقع التعبير عن هذا المعنى بقوله افمن يخلق كمن لا يخلق **المسئلة الثالثة** احتج بعض اصحابنا
بهذه الاية على ان العبد غير خالق لافعال نفسه فقال ان الله تعالى ميز نفسه عن سائر الاشياء التي كانوا يعبدونها بصفة الخالقية لان قوله افمن يخلق كمن لا يخلق البيان تمايز
عن الاصنام فقال انه تعالى ميز نفسه عن سائر الاشياء بصفة الخالقية وانه انما استحق الالهية والمعبودية بسبب كونه خالقا فهذا يقتضي ان العبد لو كان خالقا لبعض الاشياء
لوجب كونه الها معبودا ولما كان ذلك باطلا علمنا ان العبد لا يقدر على الخلق والايجاد قالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه الاول المراد افمن يخلق ما تقدم ذكره من
السموات والارض والانسان والحيوان والنبات والبحار والجبال والنجوم كمن لا يقدر على خلق شي فهذا يقتضي ان من كان خالقا لهذه الاشياء فانه يكون الها ومن لم
منه ان من قدر على فعال نفسه ان يكون الها والثاني ان معنى الاية ان من كان خالقا كان افضل ممن لا يكون خالقا فوجب امتناع التسوية بينهما في الالهية والمعبودية
القدر لا يدل على ان من كان خالقا فانه يجب ان يكون الها والدليل عليه قوله الهم ارجل يمشون بها ومعناه ان الذي حصل له ارجل يمشي بها يكون افضل من الذي حصل له ارجل
لا تقدر ان يمشي بها وهذا يوجب ان يكون الانسان افضل من الصنم والافضل لا يليق به عبادة الاخس فهذا هو المقصود من هذه الاية ثم انها لا تدل على ان من حصل له رجل
يمشي به ان يكون الها فكذلك هنا المقصود من هذه الاية بيان ان الخالق افضل من غير الخالق فيمتنع التسوية بينهما في الالهية والمعبودية ولا يلزم منه ان مجرد حصول صفة
الخالقية تكون الها والوجه الثالث في الجواب ان كثيرا من المعتزلة لا يطلقون لفظ الخالق على العبد قال الكعبي في تفسيره انا لا نقول انا نخلق افعالنا قال ومن اطلق
ذلك فقد اخطا الا في مواضع ذكرها الله كقوله تعالى واذ تخلق من الطين وقوله فتبارك الله احسن الخالقين واعلم ان اصحاب ابي هاشم يطلقون لفظ الخالق على العبد حقيقة وعلى الله
لان الخلق عبارة عن التقدير وذلك عبارة عن الظن والحسبان وذلك في حق العبد حاصل وفي حق الله محال واعلم ان هذه الاجوبة قوية والاستدلال بهذه الاية على صحة مذهبنا
ليس بقوي والله اعلم اما قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما بين بالاية المتقدمة ان الاشتغال بعبادة غير الله باطل وخطا
بين بهذه الاية ان العبد لا يمكنه الاتيان بعبادة الله تعالى وشكر نعمه والقيام بحقوق كرمه على سبيل الكمال والتمام بل العبد وان اتعب نفسه في القيام بالطاعات والعبادات
وبالغ في شكر نعم الله تعالى فانه يكون مقصرا وذلك لان الاشتغال بشكر النعم مشروط بعلمه بتلك النعم على سبيل التفصيل والتحصيل فان ما لا يكون متصورا ولا مفهوما ولا
معلوما امتنع الاشتغال بشكره الا ان العلم بنعم الله على التفصيل غير حاصل للعبد لان نعم الله كثيرة واقسامها وشعبها كثيرة عظيمة وعقل الخلق قاصرة عن الاحاطة بمباديها
فضلا عن غاياتها فيثبت انها غير معلومة على سبيل التفصيل وما كان كذلك امتنع الاشتغال بشكره على الوجه الذي يكون ذلك الشكر لائقا بتلك النعم فهذا هو المفهوم من قوله وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها يعني انكم لا تعرفونها على سبيل التمام والكمال واذا لم تعرفوها امتنع منكم القيام بشكرها على سبيل التمام والكمال وذلك يدل على ان شكر الخلق قاصر عن
نعم الحق وعلى ان طاعات الخلق قاصرة عن ربوبية الحق سبحانه وعلى ان معارف الخلق قاصرة عن كنه جلال الحق ومما يدل قطعا على ان عقول الخلق قاصرة عن معرفة
اقسام نعم الله ان كل جزء من اجزاء هذا البدن الانساني لو ظهر فيه ادنى خلل لتنغص العمر على الانسان وليتمنى ان ينفق كل الدنيا حتى يزول عنه ذلك الخلل ثم انه سبحانه يدبر
احوال بدن الانسان على الوجه الاكمل الاصلح مع ان الانسان لا علم له بوجود ذلك الجزء ولا بكيفية مصلحته ولا بدفع مفاسده فليكن هذا المثال حاضرا في ذهنك ثم تامل
في جميع ما خلق الله في هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان وجعلها مهياة لانتفاعك بها حتى تعلم ان عقول الخلق تفنى في معرفة حكمة الرحمن في خلق الانسان فضلا عن
سائر وجوه الفضل والاحسان فان قيل فلما قدم ان الاشتغال بالشكر موقوف على حصول العلم باقسام النعم محال او غير واقع فكيف امر الله الخلق بالقيام بشكر النعم قلنا
الطريق اليه ان يشكر الله تعالى على جميع نعمه مفصلها ومجملها فهذا هو الطريق الذي به يمكن الخروج عن عهدة الشكر والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال بعضهم ان الله ليس
على الكافر نعمة وقال الاكثرون لله على الكافر والمؤمن نعم كثيرة والدليل قوله ان الانعام بخلق السموات والارض والانعام بخلق الانسان من النطفة والانعام بخلق
الانعام وبخلق الخيل والبغال والحمير وبخلق اصناف النعم من الزروع والزيتون والنخيل والاعناب وتسخير البحر ليأكل الانسان منه لحما طريا ويستخرج منه حلية يلبسها كل ذلك
مشترك فيه بين المؤمن والكافر ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك يدل على ان كل هذه الاشياء نعم من الله في حق الكل وهذا يدل على ان نعم الله
تعالى واصلة الى الكفار والله اعلم اما قوله ان الله لغفور رحيم فاعلم انه تعالى قال في سورة ابراهيم وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار وقال
ههنا ان الله لغفور رحيم والمعنى انه لما بين ان الانسان لا يمكنه القيام باداء الشكر على سبيل التفصيل قال ان الله لغفور رحيم اي غفور للتقصير الصادر
عنكم في القيام بشكر نعمه رحيم بكم حيث لم يقطع عنكم نعمه بسبب تقصيركم اما قوله يعلم ما تسرون وما تعلنون ففيه وجهان الاول ان الكفار كانوا مع اشتغالهم بعبادة
غير الله يسرون ضروبا من الكفر في مكايد الرسول فجعل هذا زجرا لهم عنها والثاني انه تعالى زيف في الاية الاولى عبادة الاصنام بسبب انه لا قدرة لها على
الخلق والانعام وزيف في هذه الاية ايضا عبادتها بسبب ان الاله يجب ان يكون عالما بالسر والعلانية وهذه الاصنام جمادات لا معرفة لها بشي اصلا فكيف يحسن عبادتها
اما قوله والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون فاعلم انه تعالى وصف هذه الاصنام بصفات كثيرة الصفة الاولى انهم لا يخلقون شيئا وهم يخلقون

قرا حفص عن عاصم تسرون وتعلنون بالياء على الحكاية عن الغايب وقرا ابو بكر عن عاصم يدعون بالياء خاصة على الغايبة وتسرون وتعلنون بالتاء على الخطاب والباقون
كلها بالتاء على الخطاب عطفا على ما قبله فان قيل اليس ان قوله في اول الاية افمن يخلق كمن لا يخلق يدل على ان هذه الاصنام لا تخلق شيئا وقوله ههنا لا يخلقون شيئا
يدل على نفس هذا المعنى فكان هذا محض التكرير وجوابه ان المذكور في اول الاية انهم لا يخلقون شيئا والمذكور ههنا انهم لا يخلقون شيئا وانهم مخلوقون لغيرهم فكان هذا
زيادة في المعنى وكانه تعالى بدا بشرح نقصهم في ذواتهم وصفاتهم فبين اولا انها لا تخلق شيئا ثم بين ثانيا انها كما لا تخلق غيرها فهي مخلوقة لغيرها والصفة الثانية قوله اموات
غير احياء والمعنى انه لو كانت الهة على الحقيقة لكانوا احياء غير اموات اي غير جائز عليها الموت كالحي الذي لا يموت وامر هذه الاصنام على العكس من ذلك فان قيل لما قال
اموات علم انها غير احياء فما الفائدة في قوله غير احياء والجواب من وجهين الاول ان الاله هو الحي الذي لا يحصل عقيب حياته موت وهذه الاصنام اموات لا يحصل
عقيب موتها الحياة والثاني ان هذا الكلام مع الكفار الذين يعبدون الاوثان وهم في نهاية الجهل والضلال ومن تكلم مع الجاهل الغبي فقد يعبر عن المعنى الواحد بالعبارات
الكثيرة وغرضه منه الاعلام بكون ذلك المخاطب في غاية الغباوة وانما يعيد تلك الكلمات لكون ذلك السامع في نهاية الجهالة وانه لا يفهم المعنى المقصود بالعبارة
الواحدة الصفة الثالثة قوله وما يشعرون ايان يبعثون فالضمير في قوله وما يشعرون عائد الى العابدين للاصنام يعني ان الاصنام لا يشعرون متى تبعث عبدتهم والثاني انه عائد
الى الاصنام يعني هذه الاصنام لا تعرف متى يبعثها الله تعالى قال ابن عباس ان الله تعالى يبعث الاصنام لها ارواح ومعها شياطينها فيؤمر بالكل الى النار فان قيل
جمادات والجمادات لا توصف بانها اموات ولا توصف بانهم لا يشعرون كذا والجواب عنه من وجوه الاول ان الجماد قد يوصف بكونه ميتا قال تعالى يخرج الحي من الميت
ان القوم لما وصفوا تلك الاصنام بالالهية والمعبودية قيل لهم ليس الامر كذلك بل هي اموات ولا يعرفون شيئا فنزلت هذه العبارات على وفق معتقدهم و
ان يكون المراد بقوله والذين يدعون من دون الله الملائكة وكان اناس من الكفار يعبدونهم فقال الله انهم اموات اي لابد لهم من الموت غير احياء اي غير باقية
حياتهم وما يشعرون اي لا علم لهم بوقت بعثهم والله اعلم **قوله تعالى الهكم اله واحد فالذين لا يؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون لا جرم ان الله يعلم
ما يسرون وما يعلنون انه لا يحب المستكبرين** اعلم انه تعالى لما زيف فيما تقدم طريقة عبدة الاوثان وبين فساد مذهبهم بالدلايل القاهرة قال الهكم اله واحد ثم ذكر تعالى
ما لاجله اصر الكفار على الشرك وانكار التوحيد فقال والذين لا يؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون والمعنى ان الذين يؤمنون بالاخرة ويرغبون في الفوز
بالثواب الدايم ويخافون الوقوع في العقاب الدايم اذا سمعوا الدلايل والترغيب والترهيب خافوا العقاب فتاملوا وتفكروا فيما يسمعونه فلا جرم ينتفعون بسماع
الدلايل ويرجعون من الباطل الى الحق واما الذين لا يؤمنون بالاخرة وينكرونها فانهم لا يرغبون في حصول الثواب ولا يرهبون من الوقوع في العقاب
فيبقون منكرين لكل كلام يخالف قولهم ويستكبرون عن الرجوع الى قول غيرهم فلا جرم يبقون مصرين على ما كانوا عليه من الجهل والضلال ثم قال تعالى لا جرم ان الله
يعلم ما يسرون وما يعلنون والمعنى انه تعالى يعلم ان اصرارهم على هذا المذهب الفاسد ليس لاجل شبهة تصوروها واشكال تخيلوه بل ذلك لاجل التقليد و
عن الرجوع الى الحق والشغف بمذاهب الاسلاف والتكبر والنخوة فلهذا قال انه لا يحب المستكبرين وهذا الوعيد يتناول كل المستكبرين **قوله تعالى الهكم
اله واحد فالذين لا يؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون لا جرم ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون انه لا يحب المستكبرين** اعلم انه تعالى لما زيف فيما تقدم
طريقة عبدة الاوثان وبين فساد مذهبهم بالدلايل القاهرة قال الهكم اله واحد ثم ذكر تعالى ما لاجله اصر الكفار على الشرك وانكار التوحيد فقال والذين لا
يؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون والمعنى ان الذين يؤمنون بالاخرة ويرغبون في الفوز بالثواب الدايم ويخافون العقاب **قوله تعالى واذا قيل
لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون** اعلم انه تعالى لما
بالغ في تقرير دلايل التوحيد واورد الدلايل القاهرة في ابطال مذاهب عبدة الاصنام ذكر بعد ذلك شبهات منكري النبوة مع الجواب عنها فالشبهة الاولى
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما احتج على صحة نبوة نفسه بكون القران معجزا طعنوا في القران وقالوا انه اساطير الاولين وليس هو من جنس المعجزات
الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان ذلك السائل من كان قيل هو كلام بعضهم لبعض وقيل هو قول المسلمين لهم وقيل هو قول المقتسمين الذين اقتسموا
مداخل مكة ينفرون عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا سألهم وفد الحاج عما انزل على رسول الله **المسئلة الثانية** لقايل ان يقول كيف يكون تنزيل ربهم
اساطير الاولين وجوابه من وجوه الاول انه مذكور على سبيل السخرية كقولهم ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك
لمجنون وقوله يا ايها الساحر ادع لنا ربك الثاني ان يكون التقدير هذا الذي تذكرون انه منزل من ربكم هو اساطير الاولين الثالث يحتمل ان يكون المراد ان هذا
القران بتقدير ان يكون مما انزله الله لكنه اساطير الاولين ليس فيه شي من العلوم والفصاحة والدقايق والحقايق واعلم انه تعالى لما حكى شبهتهم قال ليحملوا
اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اللام في ليحملوا لام العاقبة وذلك انهم لم يصفوا القران بكونه اساطير الاولين لاجل ان يحملوا الاوزار ولكن لما كانت
عاقبتهم ذلك حسن ذكر هذا اللام كقوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله كاملة معناه انه لا يخفف عنهم شي بل يوصل ذلك العقاب كله اليهم
واقول هذا يدل على انه تعالى قد يسقط بعض العقاب عن المؤمنين اذ لو كان هذا المعنى حاصلا في حق الكل لم يكن لتخصيص هؤلاء الكفار بهذا التكميل معنى وقوله و

او زاد الذين يضلونهم معناه ويحصل للرؤساء مثل اوزار الذين يضلونهم من الاتباع والسبب فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال ايما داع
دعا الى الهدى فاتبع كان له مثل اجر من اتبعه لا ينقص من اجورهم شيئا وايما داع دعا الى ضلالة فاتبع كان عليه مثل وزر من تبعه لا ينقص من اثامهم شيء واعلم انه
ليس المراد منه انه تعالى يوصل العقاب الذي يستحقه الاتباع الى الرؤساء وذلك لان هذا لا يليق بعدل الله والدليل عليه قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله ولا
تزر وازرة وزر اخرى بل المعنى ان الرؤساء اذا وضعوا سنة قبيحة عظم عقابهم حتى ان ذلك العقاب يكون مساويا للكل ما يستحقه كل واحد من الاتباع قال الواحدي رحمه
الله ولفظ من في قوله من اوزار الذين يضلونهم ليست للتبعيض لانها لو كانت للتبعيض لخفف عن الاتباع بعض اوزارهم وذلك غير جائز لقوله عليه السلام من غير ان ينقص
من اوزارهم شيء ولكنها للجنس اي ليحملوا من جنس اوزار الاتباع وقوله بغير علم يعني ان هؤلاء الرؤساء انما يقدمون على هذا الاضلال جهلا منهم بما يستحقونه من العقاب
الذي يدعي على ذلك الاضلال ثم انه تعالى ختم الكلام بقوله الا ساء ما يزرون والمقصود المبالغة في فان قيل انه تعالى لما حكى هذه الشبهة عن القوم لم يجب عنها
بل اقتصر على محض الوعيد فما السبب فيه قلنا السبب فيه انه تعالى بين كون القران معجزا بطريقين الاول انه صلى الله عليه واله وسلم تحداهم تارة بكل القران
وثانيا بعشر سور وثالثا بسورة واحدة ورابعا بحديث واحد وعجزوا عن المعارضة وذلك يدل على كونه معجزا الثاني انه تعالى حكى هذه الشبهة بعينها في اية اخرى
وهي قوله اكتتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا وابطلها بقوله قل انزله الذي يعلم السر في السموات والارض ومعناه ان القران يشتمل على الاخبار عن الغيوب وذلك لا يتاتى
الا ممن يكون عالما باسرار السموات والارض فلما ثبت كون القران معجزا بهذين الطريقين وتكرر شرح هذين الطريقين مرارا كثيرة لا جرم اقتصر في هذه الاية على محض
الوعيد ولم يذكر ما يجري مجرى الجواب عن هذه الشبهة والله اعلم **قوله تعالى قد مكر الذين من قبلهم فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم
العذاب من حيث لا يشعرون ثم يوم القيمة يخزيهم ويقول اين شركاءي الذين كنتم تشاقون فيهم قال الذين اوتوا العلم ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الذين تتوفيهم
الملائكة ظالمي انفسهم فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين** اعلم ان المقصود
من هذه الاية المبالغة في وصف وعيد اولئك الكفار وفي المراد بالذين من قبلهم قولان الاول وهو قول اكثر المفسرين ان المراد منه نمرود بن كنعان بنى
صرحا عظيما ببابل طوله خمسة الاف ذراع وقيل فرسخان ورام منه الصعود الى السماء ليقاتل اهلها والمراد بالمكر ههنا بناء الصرح لمقاتلة اهل السماء والقول الثاني وهو
الاصح ان هذا عام في جميع المبطلين الذين يحاولون الحاق الضرر والمكر بالمحقين اما قوله فاتى الله بنيانهم من القواعد ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ان
الاتيان والحركة على الله محال والمراد انهم لما كفروا اتاهم الله بزلازل قلعت بها بنيانهم من القواعد والاساس **المسئلة الثانية** في قوله فاتى الله بنيانهم من القواعد
قولان الاول ان هذا محض التمثيل والمعنى انهم رتبوا منصوبات ليمكروا بها انبياء الله فجعل الله هلاكهم في تلك المنصوبات مثل حال قوم بنوا بنيانا وعمدوه بالاساطين فاتى
ذلك البناء وسقط السقف عليهم ونظيره قولهم من حفر بئرا لاخيه وقع فيه والقول الثاني ان المراد منه ما دل عليه الظاهر وهو انه تعالى اسقط عليهم السقف واماتهم
تحته والاول اقرب الى المعنى اما قوله تعالى فخر عليهم السقف من فوقهم ففيه سؤال وهو ان السقف لا يخر الا من فوقهم فما معنى هذا الكلام وجوابه من وجهين الاول
ان يكون المقصود التاكيد الثاني ربما خر السقف ولا يكون تحته فلما قال فخر عليهم السقف من فوقهم دل هذا الكلام ان الابنية قد تهدمت وهم ماتوا تحتها قوله
واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ان حملنا هذا الكلام على محض التمثيل فالامر ظاهر والمعنى انهم اعتمدوا على منصوباتهم ثم تولد البلاء منها باعيانها وان حملناه
على الظاهر فالمعنى انه نزل ذلك السقف عليهم بغتة لانه اذا كان كذلك كان اعظم في الزجر لمن سلك مثل سبيلهم ثم بين تعالى ان عذابهم لا يكون مقصورا على هذا القدر
بل الله تعالى يخزيهم يوم القيمة والخزي هو العذاب مع الهوان وفسر تعالى ذلك الهوان بانه تعالى يقول لهم اين شركاءي الذين كنتم تشاقون فيهم وفيه ابحاث البحث
الاول قال الزجاج قوله اين شركاءي معناه اين شركاءي في زعمكم واعتقادكم الباطل ونظيره قوله اين شركاءي الذين كنتم تزعمون وقال ايضا ادعوا
شركاءكم ما كنتم اياه تعبدون وانما حسنت هذه الاضافة لانه يكفي في حسن هذه الاضافة ادنى سبب وهذا كما يقال لمن يحمل خشبة خذ طرفك واخذ طرفي اضيف
اليه البحث الثاني قوله تشاقون فيهم اي تعادون وتخاصمون المؤمنين في شانهم وقيل المشاقة عبارة عن كون احد الخصمين في شق ويكون الاخر في الشق الاخر
البحث الثالث قرا نافع تشاقون بكسر النون على الاضافة والباقون بفتح النون على الجمع ثم قال تعالى قال الذين اوتوا العلم ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وفيه بحثان البحث الاول قال الذين اوتوا العلم قال ابن عباس يريد الملائكة وقال اخرون هم المؤمنون يقولون حين يرون خزي الكفار في القيمة ان الخزي
اليوم على الكافرين والفائدة فيه ان الكفار كانوا ينكرون على المؤمنين في الدنيا فاذا ذكر المؤمن هذا الكلام يوم القيمة في معرض اهانة الكافر كان وقع هذا
الكلام على الكافر وتاثيره في ايذائه اكمل وحصول الشماتة اقوى البحث الثاني المرجئة احتجوا بهذه الاية على ان العذاب مختص بالكافر قالوا لان قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
يدل على ان ماهية الخزي وماهية السوء في يوم القيمة مختصة بالكافر وذلك ينفي حصول هذه الماهية في حق غيرهم وتاكد هذا بقول موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى ثم انه تعالى وصف عذاب هؤلاء الكفار من وجه اخر فقال الذين تتوفيهم الملائكة ظالمي انفسهم قرا حمزة يتوفيهم بالياء لان الملائكة ذكور
والباقون بالتاء للفظ ثم قال تعالى فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء فيه قولان الاول انه تعالى حكى عنهم القاء السلم عند القرب من الموت قال ابن عباس اسلموا

واقروا

واقروا بالعبودية عند الموت وقوله ما كنا نعمل من سوء والمراد من هذا السوء الشرك فقالت الملائكة ردا عليهم وتكذيبا لهم بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون
من التكذيب والشرك ومعنى بلى رد لقولهم ما كنا نعمل من سوء والقول الثاني انه تم الكلام عند قوله ظالمي انفسهم ثم عاد الكلام الى حكاية كلام المشركين يوم القيمة
والمعنى انهم يوم القيمة القوا السلم وقالوا ما كنا نعمل في الدنيا من سوء ثم ههنا اختلفوا فالذين جوزوا الكذب على اهل القيمة قالوا ما كنا نعمل من سوء على سبيل الكذب
وانما اقدموا على هذا الكذب لغاية الخوف والذين قالوا ان الكذب لا يجوز عليهم قالوا معنى الاية ما كنا نعمل من سوء عند انفسنا وفي اعتقادنا واما بيان ان الكذب على
اهل القيمة هل يجوز ام لا فقد ذكرناه في سورة الانعام في تفسير قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين واعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا ما كنا
نعمل من سوء قال بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون ولا يبعد ان يكون قائل هذا القول هو الله تعالى او بعض الملائكة ردا عليهم وتكذيبا لهم ومعنى بلى الرد لقولهم ما كنا
نعمل من سوء وقوله ان الله عليم بما كنتم تعملون يعني انه عليم بما كنتم عليه في الدنيا فلا ينفعكم هذا الكذب وانه يجازيكم على الكفر الذي علمه منكم ثم صرح بذكر العقاب فقال
فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين وهذا يدل على تفاوت منازلهم في العقاب فيكون عقاب بعضهم اعظم من عقاب بعض وانما صرح تعالى بذكر الخلود ليكون الغم
والحزن اعظم ثم قال فلبئس مثوى المتكبرين عن قبول التوحيد وسائر ما اتت به الانبياء وتفسير التكبر قد تقدم في هذا الكتاب غير مرة والله اعلم **قوله تعالى وقيل للذين اتقوا
ماذا انزل ربكم قالوا خيرا للذين احسنوا في هذه الدنيا حسنة ولدار الاخرة خير ولنعم دار المتقين جنات عدن يدخلونها تجري من تحتها الانهار لهم
فيها ما يشاؤن كذلك يجزي الله المتقين الذين تتوفيهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون** اعلم انه تعالى لما بين احوال الاقوام الذين
اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين وذكر انهم يحملون اوزارهم ومن اوزار اتباعهم وذكر ان الملائكة تتوفيهم ظالمي انفسهم وذكر انهم في الاخرة يلقون السلم وذكر
انه تعالى يقول لهم ادخلوا ابواب جهنم اتبعه بذكر وصف المؤمنين الذين اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا وذكر ما اعده لهم في الدنيا والاخرة من منازل الخيرات
ودرجات السعادات ليكون وعد هؤلاء مذكورا مع وعيد اولئك وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال القاضي يدخل تحت التقوى ان يكون تاركا لكل المحرمات فاعلا لكل الواجبات
ومن جمع بين هذين الامرين فهو مؤمن كامل الايمان وقال اصحابنا يريد الذين اتقوا الشرك وايقنوا انه لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقول هذا القول اولى مما قاله القاضي
لانا بينا انه يكفي في صدق قوله فلان قاتل او ضارب كونه اتيا بقتل واحد وضرب واحد ولا يتوقف صدق هذا الكلام على كونه اتيا بجميع انواع القتل وجميع انواع الضرب
فعلى هذا قوله وقيل للذين اتقوا ولكل من اتى بنوع واحد من انواع التقوى الا انا اجمعنا على انه لا بد من التقوى عن الكفر والشرك فوجب ان لا يزيد على هذا القيد لانه لما
كان تقييد المطلق خلاف الاصل كان تكثير القيد اكثر مخالفة للاصل وايضا فلانه تعالى انما ذكر هؤلاء في مقابلة اولئك الذين كفروا واشركوا فوجب ان يكون المراد من
ضد ذلك الكفر والشرك والله اعلم **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول انه قال في الاية الاولى قالوا اساطير الاولين وفي هذه الاية قالوا خيرا فلم رفع الاول ونصب
هذا اجاب صاحب الكشاف عنه بان قال المقصود منه الفصل بين جواب الجاحد يعني ان هؤلاء لما سئلوا لم يتلعثموا واطبقوا الجواب على السؤال بينا مكشوفا فقالوا خيرا
اي انزل خيرا واولئك لم يطبقوا الجواب على السؤال بل قالوا اساطير الاولين وليس من الانزال في شيء **المسئلة الثالثة** قال المفسرون هذا كان في ايام الموسم ياتي الوافد
مكة فيسال المشركين عن محمد فما انزل الله عليه فيقولون خيرا والمعنى انزل خيرا ويحتمل ان يكون المراد الذي قالوه من الجواب موصوف بانه خير وقولهم جامع لكونه
حقا وصوابا ولكونهم معترفين بصحته ولزومه فهو بالضد من قول الذين لا يؤمنون بالاخرة ان ذلك اساطير الاولين على وجه التكذيب **المسئلة الرابعة** قوله للذين
احسنوا وما بعده بدل من قوله خيرا وهو حكاية لقول الذين اتقوا اي قالوا هذا القول ويجوز ايضا ان يكون قوله للذين احسنوا اخبارا عن الله والتقدير ان المتقين
لما قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا ثم انه تعالى اكد قولهم وقال للذين احسنوا في هذه الدنيا حسنة وفي المراد بقوله للذين احسنوا قولان اما الذين يقولون ان اهل
لا اله الا الله يخرجون من النار فانهم يحملونه على قول لا اله الا الله مع الاعتقاد الحق واما المعتزلة الذين يقولون ان فساق اهل الصلاة لا يخرجون من النار يحملون قوله
احسنوا على من اتى بالايمان وجميع الواجبات واحترز عن كل المحرمات واما قوله في هذه الدنيا ففيه قولان احدهما انه متعلق بقوله احسنوا والتقدير للذين اتوا
بعمل الحسنة في الدنيا فلهم في الاخرة حسنة وتلك الحسنة هو الثواب العظيم وقيل تلك الحسنة هو ان ثوابها مضاعف بعشر مرات وسبعمائة والى ما لا نهاية
له والقول الثاني ان قوله في هذه الدنيا متعلق بقوله حسنة والتقدير للذين احسنوا ان يحصل لهم الحسنة في الدنيا وهذا القول اولى لانه قال بعده ولدار الاخرة
وعلى هذا التقدير ففي تفسير هذه الحسنة الحاصلة في الدنيا وجوه الاول يحتمل ان يكون المراد ما يستحقونه من المدح والتعظيم والثناء والرفعة وجميع ذلك
جزاء على ما عملوه والثاني يحتمل ان يكون المراد به الظفر على اعداء الدين بالحجة وبالغلبة لهم وباغتنام اموالهم وفتح بلادهم كما يوم بدر وعند فتح مكة
وقد اجلوهم عنها واخرجوهم الى المهاجرة والاخلال بالوطن ومفارقة الاهل والولد وكل ذلك مما يعظم موقعه والثالث يحتمل ان يكون المراد انهم لما احسنوا يعني انهم
اتوا بالطاعات فتح الله عليهم ابواب المكاشفات والمشاهدات والالطاف كقوله والذين اهتدوا زادهم هدى ولدار الاخرة خير قد بينا في سورة الانعام ان قوله ولدار
الاخرة خير للذين يتقون بالدلائل العقلية القطعية حصول هذا الخير قال ولنعم دار المتقين اي ولنعم دار المتقين دار الاخرة فحذف لسبق ذكرها هذا اذا لم يجعل هذه الاية
متعلقة بما بعدها فان وصلتها بما بعدها قلت ولنعم دار المتقين جنات عدن فترفع جنات على انها اسم لنعم كما تقول نعم الدار دار تنزلها اما قوله جنات عدن فقد

المسئلة الاولى اعلم انها لما كانت موصولة بما قبلها فقد ذكرنا وجه ارتفاعها واما ان كانت مقطوعة فقال الزجاج جنات عدن مرفوعة باضمار يعني كانك قلت ولنعم دار المتقين قيل اي دار هي المدوحة فقلت هي جنات عدن وان شئت قلت نعم دار المتقين خبره الغد بر جنات عدن فهي رفع بالابتداء ويدخلونها خبره وان شئت قلت نعم دار المتقين خبره والتقدير جنات عدن نعم دار المتقين المسئلة الثانية قوله جنات يدل على القصور والبساتين وقوله عدن يدل على الدوام وقوله تجري من تحتها الانهار يدل على انه حصل هناك ابنية يرتفعون عليها وتكون الانهار جارية من تحتهم ثم انه تعالى قال لهم فيها ما يشاؤون وفيه بحثان الاول انه هذه الكلمة تدل على حصول كل الخيرات والسعادات وهذا ابلغ من قوله فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين لان هذين داخلان في قوله لهم فيها ما يشاؤون مع اقسام اخر الثاني قوله لهم فيها ما يشاؤون يعني هذه الحالة لا تحصل الا في الجنة لان قوله لهم فيها ما يشاؤون يفيد الحصر وذلك يدل على ان الانسان لا يجد كل ما يريده في الدنيا قال تعالى كذلك يجزي الله المتقين اي هكذا يكون جزاء التقوى ثم انه تعالى عاد الى وصف المتقين فقال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين وهذا مذكور في مقابلة قوله الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي انفسهم وقوله الذين تتوفاهم الملائكة صفة للمتقين في قوله كذلك يجزي الله المتقين وقوله طيبين كلمة مختصرة جامعة للمعاني الكثيرة وذلك لانه يدخل فيه اتيانهم بكل ما امروا به واجتنابهم عن كل ما نهوا عنه ويدخل فيه كونهم موصوفين بالاخلاق الفاضلة مبرأين عن الاخلاق المذمومة ويدخل فيه كونهم مبرأين عن العلائق الجسمانية متوجهين الى حضرة القدس والطهارة ويدخل فيه انه طاب لهم قبض الارواح وانها لم تقبض الا مع البشارة بالجنة حتى صارت كانهم مشاهدون لها ومن هذا حاله لا يتألم بالموت واكثر المفسرين على ان هذا التوفي هو قبض الارواح وان كان الحسن يقول انه وفاة الحشر ثم بين انه تعالى يقول لهم عند هذه الحالة ادخلوا الجنة واحتج الحسن بهذا على ان المراد بذلك التوفي هو وفاة الحشر لانه لا يقال عند قبض الروح في الدنيا ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ومن ذهب الى القول الاول وهم الاكثرون يقولون ان الملائكة لما بشروهم بالجنة صارت الجنة كانها دارهم وكانهم فيها فيكون المراد بقولهم ادخلوا الجنة اي هي حاصلة لكم كانكم فيها قوله تعالى هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك كذلك فعل الذين من قبلهم وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون فاصابهم سيئات ما عملوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية لمنكري النبوة فانهم طلبوا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان ينزل الله تعالى ملكا من السماء يشهد على صدقه في ادعاء النبوة فقال تعالى هل ينظرون في التصديق بنبوتك الا ان تأتيهم الملائكة شاهدين بذلك ويحتمل ان يقال ان القوم لما طعنوا في القرآن بان قالوا انه اساطير الاولين وذكر الله تعالى انواع التهديد والوعيد ثم اتبعه بذكر الوعد ووصف القرآن بكونه خيرا وصدقا وصوابا عاد الى بيان ان اولئك الكفار عذاب الاستئصال لا يرجعون عن كفرهم بسبب ذلك البيان التي ذكرناها بل كانهم لا يرجعون عن تلك الاقوال الباطلة الا اذا جاءتهم الملائكة بالتهديد او اتاهم امر ربك وهو عذاب الاستئصال واعلم ان على كل التقديرين فقد بينا تعالى كذلك فعل الذين من قبلهم اي كلام هؤلاء وافعالهم يشبه كلام الكفار المتقدمين وافعالهم ثم قال وما ظلمهم الله والتقدير كذلك فعل الذين من قبلهم فاتاهم العذاب المعجل والهلاك وما ظلمهم الله بذلك فانه انزل بهم ما استحقوه بكفرهم ولكنهم ظلموا انفسهم بان كفروا وكذبوا الرسل فاستوجبوا فنزل بهم ثم قال فاصابهم سيئات ما عملوا والمراد اصابهم عقاب سيئات ما عملوا وحاق بهم اي نزل بهم على وجه احاط جوانبهم ما كانوا به يستهزئون اي عقاب استهزائهم قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل الا البلاغ المبين ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدي من يضل وما لهم من ناصرين اعلم ان هذا هو الشبهة الثالثة لمنكري النبوة وتقريرها انهم تمسكوا بصحة القول بالجبر على الطعن في النبوة فقالوا لو شاء الله الايمان حصل الايمان سواء جئت او لم تجئ ولو شاء الله الكفر فانه يحصل الكفر جئت او لم تجئ واذا كان الامر كذلك فالكل من الله ولا فائدة في مجيئك وفي ارسالك فكان القول بالنبوة باطلا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذه الشبهة هي عين ما حكاه الله عنهم في سورة الانعام في قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم واستدلال المعتزلة به مثل استدلالهم بتلك الآية والكلام فيه استدلالا واعتراضا عين ما تقدم هناك فلا فائدة في الاعادة ولا بأس بان نذكر منه القليل فنقول الجواب عن هذه الشبهة انهم قالوا لما كان الكل من الله كان بعثة الانبياء عبثا فنقول هذا اعتراض على الله تعالى في قولهم اذا لم يكن في بعثة الرسول مزيد فائدة في حصول الايمان ودفع الكفر كانت بعثة الانبياء غير جائز من الله فهذا القول جار مجرى طلب العلة في احكام الله تعالى وفي افعاله وذلك باطل بل لله ان يفعل بحكم ملكه ومالكيته ما يشاء ويفعل ما يريد ولا يجوز ان يقال له لم فعلت هذا ولم لا تفعل ذلك والدليل على ان الانكار انما توجه الى هذا المعنى انه تعالى صرح في آخر هذه الآية بهذا المعنى فقال ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فبين تعالى انه سنته في عبيده ارسال الرسل اليهم وامرهم بعبادة الله وتحذيرهم عن عبادة الطاغوت ثم قال فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة والمعنى انه تعالى وان امر الكل بالايمان ونهاهم عن الكفر الا انه هدى البعض واضل البعض فهذه سنة قديمة لله تعالى مع العباد وهي انه يأمر الكل بالايمان وينهاهم عن الكفر ثم يخلق الايمان في البعض والكفر في البعض ولما كانت سنة الله تعالى في هذا المعنى سنة قديمة في حق كل الانبياء وكل الامم والملل وانما يحسن منه تعالى ذلك بحكم كونه الها منزها عن اعتراضات المعترضين ومطالبات الطالبين كان ايراد هذا السؤال من هؤلاء الكفار موجبا للجهل والضلال والبعد من الله فثبت ان الله تعالى انما حكم على هؤلاء

باستحقاق الخزي واللعن الا انهم كذبوا في قولهم لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء بل لانهم اعتقدوا ان كون الامر كذلك يمنع [illegible] من جواز بعثة الانبياء والرسل وهذا باطل فلا جرم استحقوا على هذا الاعتقاد مزيد الذم واللعن فهذا هو الجواب الصحيح الذي يعول عليه في الباب واما من تقدم منا من المتكلمين والمفسرين فقد ذكروا فيه وجها آخر فقالوا ان المشركين ذكروا هذا الكلام على جهة الاستهزاء كما قال قوم شعيب انك لانت الحليم الرشيد ولو قالوا ذلك معتقدين لكانوا مؤمنين والله اعلم المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما حكى هذه الشبهة قال كذلك فعل الذين من قبلهم اي هؤلاء الكفار ابدا كانوا متمسكين بهذه الشبهة ثم قال فهل على الرسل الا البلاغ المبين واما المعتزلة فقالوا معناه ان الله تعالى ما منع احدا من الايمان وما اوقعه في الكفر والرسل ليس عليهم الا التبليغ فلما بلغوا التكاليف وشانه تعالى ما منع احدا من الحق كانت هذه الشبهة ساقطة واما اصحابنا فقالوا معناه انه تعالى امر الرسل بالتبليغ فهذا التبليغ واجب عليهم فاما ان الايمان هل يحصل او لا يحصل فذاك لا تعلق للرسول به ولكن الله تعالى يهدي من يشاء باحسانه ويضل من يشاء بخذلانه المسئلة الثالثة احتج اصحابنا في بيان ان الهدى والضلال من الله بقوله ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت وهذا يدل على انه صلى الله عليه وآله وسلم تعالى كان ابدا في جميع الامم والملل امرا بالايمان وناهيا عن الكفر ثم قال فمنهم من هدى الله الى الايمان ومنهم من حقت عليه الضلالة يعني فمنهم من هداه الله الى الايمان والصدق والحق ومنهم من اضله عن الحق واعماه عن الصدق واوقعه في الكفر والضلال وهذا يدل على ان امر الله لا يوافق ارادته بل قد يامر بالشيء ولا يريده وينهى عن الشيء ويريده كما هو مذهبنا والحاصل ان المعتزلة يقولون الامر والارادة متطابقان والعلم والارادة قد يختلفان واما اصحابنا فيقولون العلم والارادة متطابقان اما الارادة والامر فقد يختلفان ولفظ هذه الآية صريح في قولنا ان الامر بالايمان عام في حق الكل وما اراده الايمان خاصة بالبعض دون البعض اجاب الجبائي بان المراد فمنهم من هدى الله لنيل ثوابه وجنته ومنهم من حقت عليه الضلالة اي العقاب قال وفي قوله حقت عليهم دلالة على انها العذاب فتركه الكفر والمعصية لا يجوز وصفهما بانه حق وايضا قال تعالى فسيروا في الارض ثم فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين وهذه العاقبة هي آثار هلاك من تقدم من الامم الذين استأصلهم الله بالعذاب وذلك يدل على ان المراد بالضلال المذكور هو عذاب الاستئصال واجاب الكعبي عنه بان قال قوله فمنهم من هدى الله اي من اهتدى فكان في حكم الله مهتديا ومنهم من حقت عليه الضلالة يريد من ظهرت ضلالته كما يقال للظالم حق ظلمك وتبين ويجوز ان يكون المراد حق عليهم من الله اضلالهم اذا اضلوا كقوله ويضل الله الظالمين واعلم انا بينا في آيات كثيرة بالدلائل العقلية القطعية ان الهدى والضلال لا يكونان الا من الله فلا فائدة في الاعادة وهذه الوجوه المتعسفة والتأويلات المستكرهة قد بينا ضعفها وسقوطها مرارا فلا حاجة الى الاعادة والله اعلم المسئلة الرابعة في الطاغوت قولان احدهما المراد اجتنبوا عبادة ما تعبدون من دون الله فيسمي الكل طاغوتا ولا يمتنع ان يكون المراد اجتنبوا طاعة الشيطان في دعائه لكم المسئلة الخامسة قوله تعالى ومنهم من حقت عليه الضلالة يدل على صحة مذهبنا لانه تعالى لما اخبر عنه انه حقت عليه الضلالة امتنع ان لا تصدر عنه الضلالة والا لانقلب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال ومستلزم المحال محال فكان عدم الضلالة منهم محالا ووجود الضلالة فيهم واجبا عقلا فهذه الآية دالة على صحة مذهبنا من هذه الوجوه الكثيرة والله اعلم ونظير هذه الآية كثير منها قوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وقوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون وقوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون ثم قال تعالى فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين والمعنى سيروا في الارض معتبرين لتعرفوا ان العذاب نازل بكم كما نزل بهم ثم اكد ان من حقت عليه الضلالة فانه لا يهتدي فقال ان تحرص على هداهم اي ان تطلب بجهدك ذلك فان الله لا يهدي من يضل وفيه مسائل الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي يهدي بفتح الياء وكسر الدال والباقون لا يهدى بضم الياء وفتح الدال واما القراءة الاولى فلها وجهان الاول فان الله لا يرشد احدا اضله وبهذا فسره ابن عباس والثاني ان يهدي بمعنى يهتدي قال الفراء العرب تقول قد هدى الرجل يريدون قد اهتدى والمعنى ان الله اذا اضل احدا لم يهتد ذلك عندنا واما القراءة المشهورة فالوجه فيها ان الله لا يهدي من يضل اي من يضله فالراجع الى الموصول الذي هو من محذوف مقدر وهذا كقوله من يضلل الله فلا هادي له وكقوله فمن يهديه من بعد الله اي من بعد اضلال الله اياه ثم قال تعالى وما لهم من ناصرين اي وليس لهم احد ينصرهم ويعينهم على مطلوبهم في الدنيا والآخرة واقول اول هذه الآيات موهم لمذهب المعتزلة واخرها مشتمل على الوجوه الكثيرة الدالة على قولنا واكثر الآيات كذلك مشتملة على الجهتين والله اعلم قوله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اعلم ان هذا هو الشبهة الرابعة لمنكري النبوة قالوا القول بالبعث والحشر والنشر باطل فكان القول بالنبوة باطلا اما المقام الاول فقرروه ان الانسان ليس الا هذه البنية المخصوصة فاذا مات وتفرقت اجزاؤه وبطل ذلك المزاج والاعتدال امتنع عوده بعينه لان الشيء اذا عدم فقد فني ولم يبق له ذات ولا خصيصة بعد فنائه وعدمه فالذي يعود يجب ان يكون شيئا مغايرا للاول ولا يكون عينه واما المقام الثاني وهو انه لما بطل القول بالبعث بطل القول بالنبوة فتقريره من وجهين الاول ان محمدا كان داعيا الى الحشر والقول بالمعاد فاذا بطل ذلك عنده كان داعيا الى القول الباطل ومن كان كذلك لم يكن رسولا صادقا الثاني انه تقرر بنوع تقيه وجوب طاعته بناء على الترغيب في الثواب

والترهيب عن العقاب واذا بطل ذلك بطلت نبوته اذا عرفت هذا فنقول قوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت معناه انهم كانوا يدعون
العلم الضروري بان الشي اذا فني وصار عدما محضا ونفيا صرفا فانه بعد هذا العدم الصرف لا يعود بعينه بل العايد يكون شيا اخر غيره وهذا القسم واليمين
اشاره الى انهم كانوا يدعون العلم الضروري بان عوده بعينه بعد عدمه محال في بديهة العقل واقسموا بالله جهد ايمانهم على انهم يجدون من قلوبهم وعقولهم هذا
العلم الضروري واما بيان انه لما ابطل قول منكري البعث بطل القول بالنبوة فلم يذكروه على سبيل التصريح لانه كلام جلي متبادر الى العقول فتركوا هذا العذر ثم انه تعالى بين
ان القول بالبعث ممكن وبدل عليه وجهان الاول انه وعد حق على الله فوجب تحقيقه ثم بين السبب الذي لاجله كان وعدا حقا على الله وهو التمييز بين المطيع وبين العاصي
وبين المحق والمبطل وبين الظالم وبين المظلوم وهو قوله تعالى ليبين لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين وهذه الطريقة قد بالغنا في شرحها
وتقريرها في سورة يونس والوجه الثاني في بيان امكان الحشر والنشر انه تعالى موجد للاشياء وهو كان لا يتوقف على سبق ماده ولا مدة ولا آله وهو الله انما يكونها
بمحض قدرته ومشيته وليس لقدرته دافع ولمشيته مانع فعبر تعالى عن هذا العناد الخالي عن المعارض بقوله انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون واذا كان
كذلك فكما انه تعالى قدر على الايجاد في الابتداء وجب ان يكون قادرا عليه في الاعاده فثبت بهذين الدليلين القاطعين ان القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة حق
وصدق والقوم انما طعنوا في صحة النبوة بناء على الطعن في هذا الاصل فلما بطل هذا بطل طعنهم في النبوة والله اعلم المسله الثانيه واقسموا بالله جهد ايمانهم حكاية
عن الذين اشركوا وقوله بلى اثبات لما بعد النفي اي بلى يبعثهم الله وقوله وعدا عليه حقا مصدر مؤكد اي وعد البعث وعدا حقا لا خلف فيه لان قولهم بلى دل على قوله يبعث
بالبعث وقوله ليبين لهم الذي يختلفون فيه من امر البعث اي بلى يبعثهم ليبين لهم وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين فيما اقسموا فيه ثم قال انما قولنا لشي اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وفيه مسايل المسله الاولي لقايل ان يقول قوله كن ان كان خطابا مع المعدوم فهو محال وان كان خطابا مع الموجود كان
هذا امرا بتحصيل الحاصل وانه محال والجواب ان هذا تمثيل لنفي الكلفة والمعاناة وخطاب مع الخلق بما يعقلون ليس انه خطاب المعدوم لان ما اراد الله فهو كاين
على كل حال على ما اراده من الاسراع ولو اراد خلق الدنيا والاخرة بما فيهما من السموات والارض في قدر لمح البصر لقدر على ذلك ولكن العباد خوطبوا بما يعقلون
المسله الثانيه قوله تعالى قولنا مبتداء وان نقول خبره وكن فيكون من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود واذا اردنا حدوث شي فليس الا ان
نقول احدث فيحدث عقيب ذلك من غير توقف المسله الثالثه قرا ابن عامر والكسايي فيكون بنصب النون والباقون بالرفع قال الفراء القراءة بالرفع ووجهه
ان يجعل قوله ان نقول له كلاما تاما ثم يخبر عنه بانه سيكون كما تقول ان زيدا يكفيه ان امر فيفعل برفع فيفعل على ان تجعله كلاما مبتدا واما القراءة بالنصب فوجهها
ان يجعله عطفا على ان نقول والمعنى ان نقول فيكون هذا قول جميع النحويين قال الزجاج ويجوز ان يكون نصبا على جواب كن قال ابو علي لفظه كن وان كان على
لفظ الامر فليس المقصود به ههنا الامر انما هو والله اعلم الاخبار عن كون الشي وحدوثه واذا كان الامر كذلك فبطل قوله انه نصب على جواب كن والله اعلم
المسله الرابعه احتج بعض اصحابنا بهذه الايه على قدم القران فقالوا قوله انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون يدل على انه تعالى اذا اراد
احداث شي قال له كن فيكون فلو كان قوله كن حادثا لافتقر احداثه الى ان يقول له كن وذلك يوجب التسلسل وهو محال فثبت ان كلام الله قديم واعلم ان هذا
عندي ليس في غاية القوة وبيانه من وجوه الاول ان كلمة اذا لا تفيد التكرار والدليل ان الرجل اذا قال لامراته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار
مرة طلقت طلقه فلو دخلت الدار ثانيا لم تطلق طلقه ثانيه فعلمنا ان كلمة اذا لا تفيد التكرار واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم في كل ما يحدثه الله تعالى
ان يقول له كن فلم يلزم التسلسل والثاني ان هذا الدليل ان صح لزم القول بقدم لفظة كن وهذا معلوم البطلان بالضرورة لان لفظة كن مركبة من الكاف و
النون وعند حضور الكاف لم يكن النون حاضرا وعند مجي النون تفوت الكاف وذلك يدل على ان كلمة كن ممتنع كونها قديمه وانما الذي يدعي اصحابنا كونه
قديما صفة مغايرة للفظ كن فالذي يدل عليه الايه لا نقول به اصحابنا والذي يقول به لا يدل عليه فسقط التمسك به والثالث ان الرجل اذا قال ان فلانا لا العزم على فعل
على قول الا ويستعين فيه بالله فان عاقلا لا يقول ان استعانته بالله فعل من افعاله فيلزم ان يكون كل استعانة اخرى الى غير النهاية لان هذا الكلام
بحسب العرف باطل فكذا ذكروه والوجه الرابع ان هذه الايه مشعرة بحدوث الكلام من وجوه الاول ان قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون يقتضي كون القول واقعا بالاراده وما كان كذلك فهو محدث الثاني انه علق القول بكلمة اذا ولا شك ان لفظ اذا يدخل للاستقبال و
ان قوله ان نقول له لا خلاف ان ذلك ينبي عن الاستقبال والرابع ان قوله كن فيكون يدل على ان حدوث المكون حاصل عقيب قوله كن فيكون كلمة
كن متقدمة على حدوث المكون بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا والوجه الخامس انه معارض بقوله تعالى وكان امر
الله مفعولا واما وجه قوله انها تدل فهذا ان هذه الايه لا تدل على قدم الكلام ولكنكم ذكرتم انها تدل على حدوث الكلام فما الجواب عنه قلنا نصرف هذه الدلايل الى
الكلام المسموع الذي هو مركب من الحروف والاصوات ونحن نقول بكونه محدثا مخلوقا والله اعلم قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في
الدنيا حسنة ولاجر الاخرة اكبر لو كانوا يعلمون الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم على انكار البعث

والقيامة دل ذلك على انهم تمادوا في الغي والجهل والضلال وفي مثل هذه الحاله لا يبعد اقدامهم على ايذاء المسلمين وضربهم وانزال العقوبات بهم وحينيذ يلزم على
المومنين ان يهاجروا تلك الديار والمساكن فذكر تعالى في هذه الايه حكم تلك الهجرة وبين ما للمهاجرين من الحسنة في الدنيا والاجر في الاخرة من حيث انهم
هاجروا وصبروا وتوكلوا على الله وفي هذه الايه حكم وذلك ترغيب لغيرهم في طاعة الله قال ابن عباس نزلت هذه الايه في ستة من الصحابة صهيب وبلال وعمار
وخباب وعابس وجبير موليين لقريش فجعلوا يعذبونهم ليردوهم عن الاسلام اما صهيب فقال لهم انا رجل كبير ان كنت معكم لم انفعكم وان كنت عليكم لم اضركم فافتدى
منهم بماله فلما راه ابو بكر قال ربح البيع صهيب وقال نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وهو ثناء عظيم يريد لو لم يخلق الله النار لاطاعه فكيف وقد خلقها واما سايرهم فقد قالوا
بعض ما اراد اهل مكه من كلمة الكفر والرجوع الى الاسلام فتركوا عذابهم ثم هاجروا فنزلت هذه الايه وبين الله تعالى بهذه الايه عظم محل الهجرة ومحل
المهاجرين والوجه فيه ظاهر لان بسبب هجرتهم ظهرت قوة الاسلام كما ان بنصرة الانصار قويت شوكتهم ودل تعالى بقوله والذين هاجروا في الله ان الهجرة اذا
لم يكن لها موقع وكانت بمنزلة الانتقال من بلد الى بلد وقوله من بعد ما ظلموا معناه انهم كانوا مظلومين في ايدي الكفار لانهم كانوا يعذبونهم ثم قال لنبوئنهم
في الدنيا حسنة وفيه وجوه الاول ان قوله بعد ما ظلموا حسنة صفة للمصدر من قوله لنبوئنهم والتقدير لنبوئنهم تبوئة حسنة وفي قراءة علي عليه السلم لنثوينهم
اثواة حسنة الثاني لننزلنهم في الدنيا منزلة حسنة وهو الغلبة على اهل مكه الذين ظلموهم وعلى العرب قاطبة وعلى اهل الشرق والغرب وعن عمر انه كان اذا اعطى رجلا
من المهاجرين عطاءه قال خذ بارك الله لك فيه هذا ما وعدك في الدنيا وما ذخر لك في الاخرة اكثر والقول الثالث لنبوئنهم مباءة حسنة وهي المدينة حيث اواهم
وانزلهم اهلها ونصروهم هذا قول الحسن والشعبي وقتاده والتقدير لنبوئنهم في الدنيا دارا حسنة او بلدا حسنا يعني المدينة ثم قال تعالى ولاجر الاخرة اكبر والعظم
اثرا لو كانوا يعلمون والضمير الى من يعود فيه قولان الاول انه عايد الى الكفار اي لو علموا ان الله يجمع لهولاء المستضعفين في ايديهم الدنيا والاخرة لرغبوا في
دينهم والثاني انه راجع الى المهاجرين اي لو كانوا يعلمون ذلك لزادوا في اجتهادهم وصبرهم ثم قال الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون وفي محل الذين وجوه الاول انه
بدل من قوله الذين هاجروا والثاني ان يكون التقدير هم الذين صبروا والثالث ان يكون التقدير اعني الذين صبروا وكلا الوجهين مدح والمعنى انهم صبروا على
العذاب وعلى مفارقة الوطن الذي هو حرم الله وعلى المجاهدة وبذل الاموال والانفس في سبيل الله وبالجملة فقد ذكر فيه الصبر والتوكل اما الصبر فللسعي في
قهر النفس واما التوكل فللانقطاع بالكلية من الخلق والتوجه بالكلية الى الحق فالاول هو مبدا السلوك الى الله والثاني اخر هذا الطريق ونهايته والله اعلم
قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم
يتفكرون افامن الذين مكروا السيات ان يخسف الله بهم الارض او ياتيهم العذاب من حيث لا يشعرون او ياخذهم في تقلبهم فما هم بمعجزين او ياخذهم على تخوف فان
ربكم لروف رحيم في الايه مسايل المسله الاولى اعلم ان هذه هي الشبهة الخامسة لمنكري النبوة كانوا يقولون الله اجل واعلا من ان يكون رسوله واحدا من البشر بل لو
اراد بعثة رسول الينا كان يبعث ملكا وقد ذكرنا تقرير هذه الشبهة في سورة الانعام فلا نعيده ههنا فنزلت هذه الايه ونظير هذه الايه قوله تعالى حكاية عنهم
وقالوا انومن لبشرين مثلنا وقومهما وقالوا ما هذا الا بشر مثلكم ولين اطعتم بشرا مثلكم وقال اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وقال لولا انزل عليه ملك فيكون له نذيرا
فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم والمعنى ان عادة الله تعالى من اول زمان الخلق والتكليف انه لم يبعث رسولا الا
من البشر فهذه العادة مستمرة لله سبحانه وطعن هولاء الجهال بهذا السوال ليس طعنا قديما فلا يلتفت اليه المسله الثانيه دلت الايه على انه تعالى ما ارسل احدا
من النساء ودلت ايضا انه ما ارسل ملكا وان ظاهر قوله جاعل الملايكة رسلا يدل على ان الملايكة رسل الله الى ساير الملايكة فكان ظاهر هذه الايه دليلا على انه
ما ارسل رسولا من الملايكة الى الناس قال القاضي وزعم ابو علي الجبايي انه لم يبعث الى الانبياء عليهم السلم الا من هو بصورة الرجال من الملايكة ثم قال القاضي
ولعله اراد ان الملك الذي يرسل الى الانبياء بحضرة اممهم لانهم اذا كان كذلك فلا بد من ان يكونوا ايضا بصورة الرجال كما روي ان جبريل صلوات الله عليه
حضر عند رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في صورة دحية الكلبي وفي صورة سراقة وانما قلنا ذلك لان المعلوم من حال الملايكة ان عند ابلاغ الرسالة من
الله الى الرسول قد يبقون على صورهم الاصلية الملكية وقد روي ان النبي صلى الله عليه واله وسلم راى جبريل عليه السلم على صورته التي هو عليها مرتين وعليه
تاولوا قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى ولما ذكر تعالى هذا الكلام اكده بقوله فسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه مسايل المسله الاولى في المراد
باهل الذكر وجوه الاول قال ابن عباس يريد اهل التوراة والدليل عليه قوله تعالى ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يعني التوراة الثاني قال الزجاج
فاسلوا اهل الكتب الذين يعرفون معاني كتب الله فانهم يعرفون بان الانبياء كلهم بشر والثالث اهل الذكر هم اهل العلم باخبار الماضين اذ العالم بالشي يكون ذاكرا
له والرابع قال الزجاج معناه اسالوا كل من يذكر بعلم وتحقيق واقول الظاهر ان هذه الشبهة وهي قولهم الله اعلا واجل من ان يكون رسوله واحدا من البشر انما
تمسك بها كفار مكه ثم انهم كانوا مقرين بان اليهود والنصارى اصحاب العلوم والكتب فامرهم الله بان يرجعوا في هذه المسله الى اليهود والنصارى ليبينوا لهم ضعف
هذه الشبهة وسقوطها فان اليهود والنصارى لا بد لهما من ان ينفيا هذه الشبهة وبيان سقوطها المسله الثانيه اختلف الناس في انه هل يجوز للمجتهد تقليد المجتهد

منهم من حكم بالجواز واحتج بهذه الآية فقال لما لم يكن احد المجتهدين عالما وجب عليه الرجوع الى المجتهد الذي يكون عالما لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فان لم يجب فلا اقل من الجواز المسئلة الثالثة احتج نفاة القياس بهذه الآية فقالوا المكلف اذا نزلت به واقعة فان كان عالما بحكمها لم يجز له
القياس وان لم يكن عالما بحكمها وجب عليه سؤال من كان عالما بها لظاهر هذه الآية ولو كان القياس حجة لما وجب عليه سؤال العالم لاجل انه يمكنه استنباط ذلك
الحكم بواسطة القياس فثبت ان تجويز العمل بالقياس يوجب ترك العمل بظاهر هذه الآية فوجب ان لا يجوز والله اعلم وجوابه انه ثبت جواز العمل بالقياس باجماع الصحابة
والاجماع اقوى من هذا الدليل والله اعلم ثم قال تعالى بالبينات والزبر وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكروا في الجالب لهذا الباء وجوها الاول ان التقدير وما
ارسلنا من قبلك بالبينات والزبر الا رجالا يوحى اليهم وانكر الفراء ذلك وقال ان صلة ما قبل الا لا تتأخر الى ما بعد الا والدليل عليه ان المستثنى عنه هو مجموع ما قبل
الا مع صلته فما لم يصر هذا المجموع مذكورا بتمامه امتنع ادخال الاستثناء عليه الثاني ان التقدير وما ارسلنا من قبلك الا رجالا يوحى اليهم بالبينات والزبر وعلى هذا التقدير
فقوله بالبينات والزبر متعلق بالمستثنى الثالث ان الجالب لهذه الباء محذوف والتقدير ارسلناهم بالبينات وهذا قول الفراء قال ونظيره ما مررت الا باخيك يريد ما
مررت الا باخيك ثم تقول مررت بزيد الرابع ان يقال الذكر بمعنى العلم والتقدير فاسألوا اهل الذكر بالبينات والزبر ان كنتم لا تعلمون الخامس ان يكون التقدير ان كنتم لا تعلمون بالبينات
والزبر فاسألوا اهل الذكر المسئلة الثانية قوله تعالى بالبينات والزبر لفظة جامعة لكل ما يتكامل به الرسالة لان مدار امرها على المعجزات الدالة على صدق من يدعي
الرسالة وهي البينات وعلى التكاليف التي يبلغها الرسول من الله الى العباد وهي الزبر ثم قال تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وفيه مسائل المسئلة
الاولى ظاهر هذا الكلام يقتضي ان هذا الذكر مفتقر الى بيان رسول الله والمفتقر الى البيان مجمل فظاهر هذا النص يقتضي ان القرآن كله مجمل فلهذا المعنى قال بعضهم
متى وقع التعارض بين القرآن وبين الخبر وجب تقديم الخبر لان القرآن مجمل والدليل عليه هذه الآية والخبر مبين له بدلالة هذه الآية والمبين مقدم على المجمل والجواب ان القرآن
منه محكم ومنه متشابه والمحكم يجب كونه مبينا فثبت ان القرآن ليس كله مجملا بل فيه ما يكون مجملا فقوله لتبين للناس ما نزل اليهم محمول على تلك المجملات المسئلة الثانية
ظاهر هذه الآية يقتضي ان يكون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو المبين لكل ما انزله الله على المكلفين من الاحكام فعند هذا قال نفاة القياس لو كان القياس حجة
لما وجب على الرسول بيان كل ما انزله الله على المكلفين من الاحكام لاحتمال ان يبين المكلف ذلك الحكم بطريقة القياس ولما دلت هذه الآية على ان المبين لكل
التكاليف والاحكام هو الرسول علمنا ان القياس ليس بحجة واجيب عنه بانه صلى الله عليه وآله وسلم لما بين ان القياس حجة فمن رجع في تبيين الاحكام والتكاليف
الى القياس كان ذلك في الحقيقة رجوعا الى بيان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال تعالى افأمن الذين مكروا السيئات المكر في اللغة عبارة عن السعي بالفساد
على سبيل الاخفاء ولا بد هاهنا من اضمار والتقدير المكرات السيئات والمراد اهل مكة ومن حول المدينة قال الكلبي المراد بهذا المكر اشتغالهم بعبادة غير الله
والاقرب ان المراد سعيهم في ايذاء الرسول واصحابه على سبيل الخفية ثم انه تعالى ذكر في تهديدهم امورا اربعة الاول ان يخسف الله بهم الارض كما خسف بقارون
والثاني ان يأتيهم العذاب من حيث لا يشعرون والمراد ان يأتيهم العذاب من السماء من حيث يفجأهم ويهلكهم بغتة كما فعل بقوم لوط الثالث ان يأخذهم في تقلبهم
فما هم بمعجزين وفي تفسير هذا التقلب وجوه احدها انه تعالى يأخذهم بالعقوبة في اسفارهم فانه تعالى قادر على اهلاكهم في السفر كما انه قادر على اهلاكهم في الحضر
وهم لا يعجزون الله بسبب ضربهم في البلاد البعيدة بل يدركهم الله حيث كانوا وحمل لفظ التقلب على هذا المعنى مأخوذ من قوله لا يغرنك تقلبهم في البلاد وثانيها تفسير هذا
اللفظ بانه تعالى يأخذهم بالليل والنهار وفي احوال اقبالهم وادبارهم وذهابهم ومجيئهم وحقيقته في حال تصرفهم في الامور التي يتصرف فيها امثالهم وثالثها ان يكون
المعنى او يأخذهم في حال ما يتقلبون في قضايا افكارهم فيحول الله بينهم وبين اتمام تلك الحيل كما قال ولو نشاء لطمسنا على اعينهم فاستبقوا الصراط فانى يبصرون وحمل
لفظ التقلب على هذا المعنى مأخوذ من قوله وقلبوا لك الامور فانهم اذا قلبوها فقد تقلبوا فيها والنوع الرابع من الاشياء التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية على
التهديد قوله او يأخذهم على تخوف وفي تفسير التخوف قولان الاول ان التخوف تفعل من الخوف يقال خفت الشيء وتخوفته والمعنى انه تعالى لا يأخذهم بالعذاب اولا
بل يخيفهم اولا ثم يعذبهم بعده وتلك الاخافة هو انه تعالى يهلك فرقة فتخاف التي تليها فيكون هذا اخذا ورد عليهم بعد ان مر بهم قبل ذلك زمان طويل في الخوف والوحشة
والقول الثاني ان التخوف هو التنقص قال ابن الاعرابي يقال تخوفت الشيء وتخيفته اذا تنقصته وعن عمر انه قال على المنبر ما تقولون في هذه الآية فسكتوا فقام شيخ
من هذيل فقال هذه لغتنا التخوف التنقص فقال عمر هل تعرف العرب ذلك في اشعارها قال نعم قال شاعرنا وانشد: تخوف السير منها تامكا قردا :: كما تخوف عود النبعة السفن
فقال عمر ايها الناس عليكم بديوانكم لا تضلوا قالوا وما ديواننا قال شعر الجاهلية فيه تفسير كتابكم اذا عرفت هذا فنقول هذا التنقص يحتمل ان يكون المراد منه ما يقع في اطراف
بلادهم كما قال تعالى او لا يرون انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها والمعنى انه تعالى لا يعاجلهم بالعذاب ولكن ينقص من اطراف بلادهم الى القرى التي تجاورهم
حتى يخلص الامر اليهم فحينئذ يهلكهم ويحتمل ان يكون المراد ينقص اموالهم وانفسهم قليلا قليلا حتى يأتي الفناء على الكل فهذا تفسير هذه الامور الاربعة والحاصل انه
تعالى خوفهم بخسف يحصل في الارض او بعذاب ينزل من السماء او بآفات تحدث دفعة واحدة حال ما لا يكونون عالمين بعلاماتها ودلائلها او بآفات تحدث
قليلا قليلا الى ان يأتي الهلاك على آخرهم ثم ختم الآية بقوله ان ربكم لرؤوف رحيم والمعنى انه يمهل في اكثر الامر لانه رؤوف رحيم فلا يعاجل بالعذاب

قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيأ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون ولله يسجد ما في السموات وما في الارض
من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما خوف
المشركين بالاربعة الانواع المذكورة من العذاب اردفه بما يدل على كمال قدرته في تدبير احوال العالم العلوي والسفلي وتدبير احوال الارواح
والاجسام ليظهر لهم ان مع كمال هذه القدرة القاهرة والقوة الغير المتناهية انه لا يعجز عن ايصال العذاب اليهم على احد تلك الاقسام الاربعة المسئلة الثانية
قرأ حمزة والكسائي اولم تروا بالتاء على الخطاب وكذلك في سورة العنكبوت اولم تروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده بالتاء على الخطاب والباقون بالياء
فيهما كناية عن الذين مكروا السيئات وايضا ان ما قبله غيبة وهو قوله ان يخسف الله بهم الارض او يأتيهم العذاب او يأخذهم فكذا في قوله اولم يروا وقرأ
ابو عمرو وحده تتفيؤا بالتاء والباقون بالياء وكلاهما جائز لتقدم الفعل على الجميع المسئلة الثالثة اولم يروا الى ما خلق الله لما كانت الرؤية هاهنا بمعنى
النظر وصلت بالى لان المراد به الاعتبار والاعتبار لا يكون بنفس الرؤية حتى يكون معها نظر الى الشيء وتأمل لاحواله وقوله الى ما خلق الله من شيء قال اهل
المعاني اراد من شيء له ظل من جبل وشجر وبناء وجسم قائم ولفظ الآية مشعر بهذا القيد لان قوله من شيء يتفيأ ظلاله عن اليمين والشمائل يدل على ان ذلك
الشيء كيف يقع له ظل على الارض وقوله يتفيأ ظلاله اخبار عن قوله شيء وليس بوصف له وهذا التفيؤ تفعل من الفيء يقال فاء الظل يفيء فيئا اذا رجع وعاد
بعد ما نسخه ضياء الشمس واصل الفيء الرجوع ومنه المولى وذكرنا ذلك في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم فكذلك في المسلمين لما يعود على المسلمين من مال
من خالف دينهم ومنه قوله ما افاء الله على رسوله منهم واصل هذا كله من الرجوع اذا عرفت هذا فنقول الى اذا عدي فاء عدي اما بزيادة الهمزة او
تضعيف العين اما التعدية بزيادة الهمزة فكقوله ما افاء الله على رسوله واصل هذا كله من الرجوع واما تضعيف العين فكقوله فيأ الله الظل تفيئا
وتفيأ مطاوع فيأ قال الازهري تفيؤ الظلال رجوعها بعد انتصاف النهار فالتفيؤ لا يكون الا بعد ما انصرفت عنه الشمس والظل ما يكون بالغداة و
هو ما لم تنله قال الشاعر: فلا الظل من برد الضحى تستطيعه :: ولا الفيء من برد العشي تذوق :: قال ثعلب اخبرت عن ابي عبيدة ان رؤبة قال كل ما كانت عليه الشمس
فزالت عنه فهو فيء وظل وما لم تكن عليه الشمس فهو ظل ومنهم من انكر ذلك بان ابا زيد انشد للنابغة الجعدي شعر: فسلام الاله يغدو عليهم :: وفيوء
الفردوس ذات الظلال :: فهذا قد وقع فيه لفظ الفيء مع علم ما لم تنسخه الشمس لان ما في الجنة من الظل ما حصل بعد ان كان زائلا بسبب ضوء الشمس
وتقول العرب في جمع فيء افياء وهي للعدد القليل وفيوء للكثير كالبيوت والعنوت وقوله ظلاله اضاف الظلال الى المفرد ومعناه الاضافة الى ذوي
الظلال وانما حسن هذا لان الذي عاد اليه الضمير وان كان واحدا في اللفظ وهو قوله الى ما خلق الله الا انه كثير في المعنى ونظيره قوله تعالى لتستووا
على ظهوره فاضاف الظهور وهو جمع الى ضمير مفرد لانه يعود الى واحد اريد به الكثرة وهو قوله ما تركبون هذا كله كلام الواحدي وهو كلام حسن اما
قوله عن اليمين والشمائل ففيه بحثان البحث الاول في المراد في تخصيص هذين الاسمين بهذين الجانبين ان اقوى جانبي الانسان يمينه ومنه تظهر الحركة
القوية فلما كانت الحركة الفلكية اليومية آخذة من المشرق الى المغرب لا جرم كان المشرق يمين الفلك والمغرب شماله اذا عرفت هذا فنقول
ان الشمس عند طلوعها الى وقت انتهائها الى وسط الفلك تقع الاظلال الى الجانب الغربي ثم اذا مالت الشمس عن وسط الفلك الى الجانب الغربي وقعت الاظلال
في الجانب الشرقي فهذا هو المراد من تفيؤ الظلال من اليمين الى الشمائل وبالعكس وعلى هذا التقدير فالاظلال في اول النهار تبتدئ من يمين الفلك على
الربع الغربي من الارض ووقت انحدار الشمس من وسط السماء تبتدئ الاظلال في شمال الفلك واقعة على الربع الشرقي من الارض القول الثاني ان البلد الذي يكون
عرضه اقل من مقدار الميل فان في الصيف تحصل الشمس على يمين تلك البلدة وح تقع الاظلال على يسارهم وفي الشتاء تحصل الشمس على يسارهم وح تقع الاظلال
على يمينهم فهذا هو المراد من انتقال الاظلال عن الايمان الى الشمائل وبالعكس هذا ما خلصته في هذا الباب وكلام المفسرين فيه غير ملخص البحث الثاني
ان يقول ما السبب في ان ذكر اليمين بلفظ الواحد والشمائل بصيغة الجمع واجيب عنه باشياء احدها انه وحد اليمين والمراد الجمع ولكنه اقتصر في اللفظ على
الواحد كقوله تعالى ويولون الدبر وثانيها قال الفراء كانه اذا وحد ذهب الى واحد من ذوات الاظلال واذا جمع ذهب الى كلها وذلك قوله ما
خلق الله من شيء لفظه واحد ومعناه الجمع على ما بيناه فيحمل كلا الامرين وثالثها ان العرب اذا ذكرت صيغتي جمع عبرت عن احدهما بلفظ الواحد كقوله تعالى
وجعل الظلمات والنور وقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ورابعها اذا فسرنا اليمين بالمشرق كانت النقطة الواحدة التي هي مشرق الشمس واحدة بعينها فكانت
اليمين واحدة واما الشمائل فهي عبارة عن الانحرافات الواقعة في تلك الاظلال بعد وقوعها على الارض وهي كثيرة فلذلك عبر عنها بصيغة الجمع
والله اعلم المسئلة الرابعة اما قوله سجدا ففيه احتمالان الاول ان يكون من السجود الذي هو الصلاة والثاني الانقياد يقال سجد البعير اذا طأطأ رأسه ليركب
وسجدت النخلة اذا مالت لكثرة الحمل ويقال اسجد للقرد في زمانه اي اخضع وقال الشاعر: ترى الاكم فيها سجدا للحوافر :: اي متواضعة اذا عرفت هذا فنقول انه
دورات الفلكية والاشخاص الكوكبية تقع اضواؤها على هذا العالم السفلي على وجوه مخصوصة ثم انا شاهدنا ان تلك الاضواء وتلك الاظلال لا تبقى

هذا العالم انما هو بتقدير الله وتدبيره فنشاهد ان الشمس اذا طلعت وقعت للاجسام الكثيفة اظلال ممتدة في الجانب الغربي من الارض ثم كلما ازدادت الشمس طلوعا وارتفاعا
ازدادت تلك الاظلال نقصانا وانقباضا الى الجانب الشرقي الى ان تصل الشمس الى وسط الفلك فاذا انحدرت الى الجانب الغربي ابتدات الاظلال بالمد والزيادة في الجانب الشرقي وكلما
ازدادت الشمس انحدارا ازدادت الاظلال مدا وزيادة في الجانب الشرقي وكما انا نشاهد هذه الحالة في اليوم الواحد فكذلك نشاهد احوال الاظلال مختلفة في الشتاء
والصيف بسبب اختلافات احوال الشمس في الحركة من الجنوب الى الشمال وبالعكس فلما شاهدنا احوال الاظلال مختلفة بحسب الاختلافات الواقعة في الارض وغيرها
وبحسب الاختلافات الواقعة في فصول السنة في يمين الفلك ويساره ورايناها انها واقعة على وجه مخصوص وترتيب معين علمنا انها منقادة لتقدير الله خاضعة لتقديره وتدبيره
فكانت السجدة عبارة عن هذه الحالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال اختلاف حال هذه الاظلال معلل باختلاف سير النير الاعظم الذي هو الشمس لا لاجل تقدير الله وتدبيره قلنا
قد دللنا على ان الجسم لا يكون متحركا لذاته اذ لو كان متحركا لذاته لما كان هذا الجسم المخصوص من الحركة لبقي هذا الجزء من الحركة ببقاء ذاته ولو بقي ذلك الجزء من الحركة لامتنع حصول الجزء
الاخر من الحركة ولو كان الامر كذلك لكان هذا سكونا لا حركة فالقول بان الجسم متحرك لذاته يوجب القول بكونه ساكنا لذاته وانه محال وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا
فعلمنا ان الجسم يمتنع كونه متحركا لذاته وايضا قد دللنا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية فاختصاص جرم الشمس بالنوع المعينة والخاصية المعينة لا بد وان يكون بتقدير
الخالق المختار الحكيم اذا ثبت هذا فنقول هب ان اختلاف احوال الاظلال انما كان لاجل اختلاف حركات الشمس الا انا دللنا على ان تحريك الشمس بالحركة الخاصة ليس الا من الله
سبحانه كان هذا دليلا على ان اختلاف احوال الاظلال لم يقع الا بتدبير الله وتخليقه فيثبت ان المراد بهذا السجود الانقياد والتواضع ونظيره قوله تعالى والنجم والشجر
يسجدان وقوله وظلالهم بالغدو والاصال وقد مر بيانه وشرحه والقول الثاني في تفسير هذا السجود ان هذه الاظلال واقعة على الارض ملتصقة بها على هيئة الساجد
قال ابو العلاء المعري في صفة وادي بخرق يطيل الجنح فيه سجوده وللارض زي الراهب المتعبد فلما كانت الاظلال تشبه شكلها شكل الساجدين اطلق الله تعالى عليها
هذا اللفظ وكان الحسن يقول اما ظلك فيسجد لربك واما انت فلا تسجد لربك بئس ما صنعت وعن مجاهد ظل الكافر يصلي وهو لا يصلي وقيل ظل كل شيء يسجد لله سواء كان ذلك الشيء ساجدا
ام لا واعلم ان الوجه الاول اقرب الى الحقائق العقلية والثاني اقرب الى الظاهرية المسئلة الخامسة قوله سجدا حال من الظلال وقوله وهم داخرون اي صاغرون
قال دخر يدخر دخورا اي صغر يصغر صغارا وهو الذي يفعل ما تامره به شاء ام ابى وذلك لان هذه الاشياء منقادة لقدرة الله وتدبيره فقوله وهم داخرون حال
ايضا من الظلال فان قيل الظلال ليست من العقلاء فكيف جاز جمعها بالواو والنون قلنا لانه تعالى لما وصفهم بالطاعات والدخور اشبهت العقلاء اما قوله تعالى
ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة ففيه مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا ان السجود على نوعين سجود هو عبادة كسجود المسلمين لله تعالى وسجود
هو عبارة عن الانقياد والخضوع ويرجع حاصل هذا السجود الى انها في انفسها ممكنة الوجود والعدم قابلة لهما وانه لا يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمرجح اذا عرفت
هذا فنقول من الناس من قال المراد بالسجود المذكور في هذه الاية السجود بالمعنى الثاني وهو التواضع والانقياد والدليل عليه ان اللائق بالدابة ليس الا هذا السجود
ومنهم من قال المراد بالسجود ههنا المعنى الاول لان اللائق بالملائكة هو السجود بهذا المعنى لان السجود بالمعنى الثاني حاصل في كل الحيوانات والنباتات والجمادات
ومنهم من قال السجود لفظ مشترك بين المعنيين وحمل اللفظ المشترك لافادة مجموع معنييه جائز فحمل لفظ السجود في هذه الاية على الامرين معا اما في حق الدابة فبمعنى
التواضع واما في حق الملائكة فبمعنى سجود المسلمين لله تعالى وهذا القول ضعيف لانه ثبت ان استعمال اللفظ المشترك لافادة جميع معنييه معا غير جائز المسئلة الثانية
قوله من دابة قال الاخفش يريد من الدواب واخبر بالواحد كما تقول ما اتاني من رجل مثله وما اتاني من الرجال مثله وقال ابن عباس يريد كل ما دب على الارض
المسئلة الثالثة لقائل ان يقول ما الوجه في تخصيص الدابة والملائكة بالذكر فنقول فيه وجوه الاول انه تعالى بين في اية الظلال ان الجمادات باسرها منقادة لله
تعالى وبين في هذه الاية ان الحيوانات باسرها منقادة لله تعالى لان اخسها الدواب واشرفها الملائكة فلما بين في اخسها واشرفها كونها منقادة لله تعالى
كان ذلك دليلا على انها باسرها منقادة خاضعة لله تعالى والوجه الثاني قال حكماء الاسلام الدابة اشتقاقها من الدبيب والدبيب عبارة عن الحركة الجسمانية
فالدابة اسم لكل حيوان جسماني يتحرك ويدب فلما ميز الله تعالى الملائكة عن الدواب علمنا انها ليست مما تدب بل هي ارواح محضة مجردة ويمكن الجواب عنه بان الطيران
بالجناح مغاير للدبيب بدليل قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه والله اعلم واما قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم و
يفعلون ما يؤمرون ففيه مسائل المسئلة الاولى المقصود من هذه الاية شرح صفات الملائكة وهي دلالة قاهرة قاطعة على عصمة الملائكة عن جميع الذنوب لان قوله وهم
لا يستكبرون يدل على انهم منقادون لصانعهم وخالقهم وانهم ما خالفوه في امر من الامور ونظيره قوله تعالى وما نتنزل الا بامر ربك وقوله لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون واما قوله ويفعلون ما يؤمرون فهذا ايضا دليل على انهم فعلوا كل ما كانوا مامورين به وذلك يدل على عصمتهم عن كل الذنوب فان قالوا هب ان هذه الاية
لا تدل على انهم فعلوا كل ما امروا به فلم قلتم انها تدل على انهم تركوا كل ما نهوا عنه قلنا لان كل من نهى عن شيء فقد امر بتركه فحينئذ يدخل في اللفظ واذا ثبت بهذه
الاية كون الملائكة معصومين من كل الذنوب وثبت ان ابليس ما كان معصوما من الذنوب بل كان كافرا لزم القطع بان ابليس ما كان من الملائكة والوجه الثاني
في بيان هذا المقصود انه تعالى قال في صفة الملائكة وهم لا يستكبرون ثم قال لابليس استكبرت ام كنت من العالين وقال ايضا له اخرج فما يكون لك ان تتكبر فيها فثبت

ان الملائكة لا يستكبرون وثبت ان ابليس تكبر واستكبر فوجب ان لا يكون من الملائكة وايضا لما ثبت بهذه الاية وجوب عصمة الملائكة ثبت ان القصة الخبيثة التي يذكرونها
في هاروت وماروت كلام باطل فان الله تعالى هو اصدق القائلين لما شهد في هذه الاية على عصمة الملائكة وبرائتهم من كل ذنب وجب القطع بان تلك القصة كاذبة
باطلة والله اعلم واحتج الطاعنون في عصمة الملائكة بهذه الاية فقالوا انه تعالى وصفهم بالخوف ولولا انهم يجوزون من انفسهم الاقدام على الكبائر والذنوب
والا لم يحصل الخوف والجواب من وجهين الاول انه تعالى حذرهم من العقاب قال ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وهم لهذا الخوف يتركون الذنب
والثاني وهو الاصح ان ذلك الخوف خوف الاجلال هكذا نقل عن ابن عباس والدليل على صحته قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذا يدل على انه كلما كانت
معرفة الله اتم كان الخوف منه اعظم وهذا الخوف لا يكون الا خوف الاجلال والكبرياء والله اعلم المسئلة الثانية قالت المعتزلة المشبهة قوله تعالى يخافون ربهم من
فوقهم وهذا يدل على ان الله تعالى فوقهم بالذات واعلم انا بالغنا في الجواب عن هذه الشبهة في تفسير قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والذي نزيد
ههنا ان قوله يخافون ربهم من فوقهم معناه يخافون ربهم من ان ينزل عليهم العذاب من فوقهم واذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى سقط قولهم وايضا يجب
حمل هذه الفوقية على الفوقية بالقدرة والقهر كقوله تعالى وانا فوقهم قاهرون والذي يقوي هذا الوجه انه تعالى لما قال يخافون ربهم من فوقهم وجب ان يكون
المقتضي لهذا الخوف هو كون ربهم فوقهم لما ثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف يشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فاذا ثبت هذا فنقول هذا
التعليل انما يصح لو كان المراد بالفوقية الفوقية بالقهر والغلبة لانها هي الموجبة للخوف اما الفوقية بالجهة والمكان فهي لا توجب الخوف بدليل ان حارس البيت
فوق الملك بالمكان والجهة مع انه اخس عبيده فسقطت هذه الشبهة المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان الملائكة مكلفون من قبل الله تعالى وان الامر
والنهي متوجه عليهم كسائر المكلفين ومتى كانوا كذلك وجب ان يكونوا قادرين على الخير والشر المسئلة الرابعة تمسك قوم بهذه الاية في بيان ان الملك افضل من البشر
من وجوه الاول وهو انه تعالى قال ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وذكرنا ان تخصيص هذين النوعين بالذكر انما يحسن اذا كان احد
الطرفين اخس المراتب وكان الطرف الثاني اشرفها حتى يكون ذكر هذين الطرفين منبها على الباقي واذا كان كذلك وجب ان تكون الملائكة اشرف خلق الله والثاني
ان قوله تعالى لا يستكبرون يدل على انه ليس في قلوبهم تكبر وترفع وقوله ويفعلون ما يؤمرون يدل على ان اعمالهم خالية عن الذنب والمعصية فمجموع هذين
الكلامين يدل على ان بواطنهم وظواهرهم مبراة عن الاخلاق الفاسدة والافعال الباطلة واما البشر فليسوا كذلك ويدل عليه القران والخبر اما القران فقوله
تعالى قتل الانسان ما اكفره وهذا الحكم عام في الانسان واقل مراتبه ان تكون طبيعة الانسان مقتضية لهذه الاحوال الذميمة واما الخبر فقوله عليه السلام
ما منا الا وقد عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا ومن المعلوم بالضرورة ان المبرا عن المعصية او الهم بها افضل ممن عصى او هم بها الوجه الثالث انه
ان الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بادوار متطاولة وازمان ممتدة ثم انه تعالى وصفهم بالطاعة والخضوع والخشوع طول هذه المدة وطول العمر مع الطاعة
توجب مزيد الفضيلة لوجهين الاول قوله عليه السلام الشيخ في قومه كالنبي في امته فضل الشيخ على الشاب وما ذاك الا انه لما كان طول عمره اطول فالظاهر
ان طاعته اكثر فكان افضل والثاني انه صلى الله عليه وآله وسلم قال من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان شروع
الملائكة في الطاعات قبل شروع البشر فيها لزم ان يقال انهم الذين سنوا هذه السنة الحسنة وهي طاعة الخالق الكريم والقديم الرحيم وانما جاء البشر بعدهم
واستنوا بسنتهم فوجب بمقتضى هذا الخبر ان كل ما حصل للبشر من الثواب فقد حصل مثله للملائكة ولهم ثواب القدر الزائد من الطاعة فوجب كونهم افضل من غيرهم
الوجه الرابع في دلالة الاية على هذا المعنى قوله يخافون ربهم من فوقهم وقد بينا بالدليل ان هذه الفوقية عبارة عن الفوقية بالرتبة والشرف
والقدرة والقوة فظاهر الاية يدل على انه لا شيء فوقهم في الشرف والرتبة الا الله سبحانه وذلك يدل على كونهم افضل المخلوقات والله اعلم قوله تعالى
وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد فاياي فارهبون وله ما في السموات والارض وله الدين واصبا افغير الله تتقون وما بكم من نعمة فمن
الله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم بربهم يشركون ليكفروا بما اتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون اعلم انه لما بين في الاية
الاولى ان كل ما سوى الله سواء كان من عالم الارواح او من عالم الاجسام فهو منقاد خاضع لجلال الله وكبريائه اتبعه في هذه الاية بالنهي عن الشرك وبالامر
بان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وانه غني عن الكل فقال ولا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وفي الاية مسائل الاولى لقائل ان يقول ان الالهين لا
بد وان يكونا اثنين فما الفائدة في قوله الهين اثنين وجوابه من وجوه احدها قال صاحب النظم فيه تقديم وتاخير والتقدير لا تتخذوا اثنين الهين وثانيها
وهو الاقرب عندي ان الشيء اذا كان مستنكرا مستقبحا فمن اراد المبالغة في التنفير عنه عبر عنه بعبارات كثيرة ليصير توالي تلك العبارات سببا لوقوف العقل على ما
فيه من القبح اذا عرفت هذا فالقول بوجود الالهين قول مستقبح في العقول ولهذا المعنى فان احدا من العقلاء لم يقل بوجود الالهين متساويين في الوجوب والقدم
وصفات الكمال فقوله لا تتخذوا الهين اثنين المقصود من تكريره تاكيد التنفير عنه وتكميل وقوف العقل على ما فيه من القبح وثالثها ان قوله الهين لفظ واحد يدل
على امرين ثبوت الاله وثبوت التعدد فاذا قيل لا تتخذوا الالهين لم يعرف من هذا اللفظ ان النهي وقع على اثبات الاله او على اثبات التعدد او على مجموعهما

فلما قال لا تتخذوا الهين اثنين ظهر ان قوله لا تتخذوا اشارة الى مجرد العدد فقط ورابعها ان الاثنينية منافية للالهية وتقريره من وجوه الاول
انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لكانا مشتركين في الوجوب الذاتي ومتباينين بالتعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فكل واحد منهما
مركب من جزئين وكل مركب فهو ممكن فثبت ان القول بان واجب الوجود اكثر من واحد يقتضي القول بكونهما واجبي الوجود الثاني انا لو فرضنا الهين وحاول احدهما تحريك
جسم والاخر تسكينه امتنع كون احدهما اولى بالفعل من الثاني لان الحركة الواحدة والسكون الواحد لا يقبل القسمة اصلا ولا التفاوت اصلا واذا كان كذلك امتنع ان
يكون القدرة على احدهما اكمل من القدرة على الثاني واذا ثبت هذا امتنع كون احدى القدرتين اولى بالتاثير من الثاني واذا ثبت هذا فاما ان يحصل مراد كل واحد
منهما وهو محال او لا يحصل مراد واحد منهما البتة فحينئذ يكون كل واحد منهما عاجزا والعاجز لا يكون الها فثبت ان الاثنينية والالهية متضادان فقوله لا تتخذوا الهين اثنين
كونهما اثنين ينفي كون كل واحد منهما الها والثالث لو فرضنا الهين اثنين لكان اما ان يقدر احدهما على ان يستر ملكه عن الاخر او لا يقدر فان قدر
فذاك الاخر ضعيف وان لم يقدر فهو ضعيف والرابع وهو ان احدهما اما ان يقوى على مخالفة الاخر او لا يقوى عليه فان لم يقو عليه فهو ضعيف وان قوي عليه
فذاك الاخر اذا لم يقو على الدفع فهو ضعيف وان قوي عليه فالاول المغلوب ضعيف فثبت ان الاثنينية والالهية متضادان فقوله لا تتخذوا الهين اثنين المقصود منه التنبيه
على حصول المنافاة والمضادة بين الالهية وبين الاثنينية والله اعلم واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الكلام قال انما هو اله واحد والمعنى انه لما دلت الدلائل السابقة على انه
لا بد للعالم من الاله وثبت ان القول بوجود الالهين محال ثبت انه لا اله الا الواحد الاحد الصمد الحق ثم قال بعده واياي فارهبون وهذا رجوع من الغيبة الى الحضور والتقدير
انه لما ثبت ان الاله واحد وثبت ان المتكلم بهذا الكلام اله العالم ثبت انه لا اله في العالم الا المتكلم بهذا الكلام فيحسن منه ان لا يرغبوا الا في فضله واحسانه ويقول واياي
فارهبون وفيه دقيقة اخرى وهي ان قوله واياي فارهبون يفيد الحصر وهو انه لا يرهب الخلق الا منه وان لا يرغبوا الا في فضله واحسانه وذلك لان الموجود اما قديم
او محدث اما القديم الذي هو الاله فهو واحد واما ما سواه فمحدث وانما حدث بتخليق ذلك القديم وبايجاده واذا كان كذلك فلا رغبة الا اليه ولا رهبة الا منه فبفضله تندفع
الحاجات وبتكوينه وتخليقه تنقطع الضرورات ثم قال بعده وله ما في السموات والارض وهذا حق لانه لما كان الاله واحدا والواجب لذاته واحدا كان كل ما سواه حاصلا
بتخليقه وتكوينه وايجاده فثبت بهذا البرهان صحة قوله وله ما في السموات والارض واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لان افعال العباد
من جملة ما في السموات وما في الارض فوجب ان تكون افعال العباد لله تعالى وليس المراد من كونها لله انها مفعولة لاجله ولغرض طاعته لان فيها المباحات والمحظورات
التي يؤتى بها لغرض الشهوة واللذة لا لغرض الطاعة فوجب ان يكون المراد من قولنا انها لله انها واقعة بتكوينه وتخليقه وهو المطلوب ثم قال بعده وله الدين واصبا الدين
الطاعة والواصب الدائم يقال وصب الشيء يصب وصوبا اذا دام قال تعالى ولهم عذاب واصب وتقول واظب على الشيء وواصب عليه اذا داوم ومفازة واصبة اي بعيدة لا غاية
لها ويقال للعليل وصب لكون ذلك المرض لازما له قال ابن قتيبة ليس من احد يدان له ويطاع الا انقطع ذلك بسبب في حال الحياة او بالموت الا الحق سبحانه فان طاعته
واجبة ابدا واعلم ان قوله واصبا حال والعامل فيه ما في الظرف من معنى الفعل واقول الدين قد يعني به الانقياد يقال يا من دانت له الرقاب اي انقادت فقوله وله الدين
واصبا اي انقياد كل ما سواه له لازم ابدا لان انقياد غيره له معلل بان غيره ممكن لذاته والممكن لذاته يلزمه ان يكون محتاجا الى السبب في طرفي الوجود والعدم
فالماهيات يلزمها الامكان لزوما ذاتيا والامكان يلزمه الاحتياج الى المؤثر لزوما ذاتيا فينتج ان الماهيات موصوفة بالانقياد لله تعالى اتصافا دائما واجبا لا زوال
ممتنع التغير واقول في الاية دقيقة اخرى وهي ان العقلاء اتفقوا على ان الممكن حال حدوثه محتاج الى السبب المرجح واختلفوا في الممكن حال بقائه هل هو محتاج الى السبب قال
المحققون انه محتاج لان علة الحاجة هي الامكان والامكان من لوازم الماهية فيكون حاصلا للماهية حال حدوثها وحال بقائها فتكون علة الحاجة حاصلة حال
حدوث الممكن وحال بقائه فوجب ان تكون الحاجة حاصلة حال حدوثها وحال بقائها اذا عرفت هذا فقوله وله ما في السموات والارض معناه ان كل ما سوى الحق
فانه محتاج في انقلابه من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم الى المرجح والمخصص وقوله وله الدين واصبا معناه ان هذا الانقياد وهذا الاحتياج
حاصل دائما وهو اشارة الى ما ذكرناه من ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن المرجح والمخصص وهذه دقائق من اسرار العلوم الالهية مودعة في هذه الالفاظ الفائضة
من عالم الوحي والنبوة ثم قال تعالى افغير الله تتقون والمعنى انكم بعد ما عرفتم ان اله العالم واحد وعرفتم ان كل ما سواه محتاج اليه في وقت حدوثه وبقائه
فبعد العلم بهذه الاصول كيف يعقل ان يكون للانسان رغبة في غير الله او رهبة عن غير الله فلهذا المعنى قال على سبيل التعجب افغير الله تتقون ثم قال وما بكم من نعمة
فمن الله وفيه مسائل المسألة الاولى انه لما بين بالاية الاولى ان الواجب على العاقل ان لا يتقي غير الله بين في هذه الاية انه يجب عليه ان لا يشكر احدا غير الله
لان الشكر انما يلزم على النعمة وكل نعمة تحصل للانسان فهي من الله لقوله فما بكم من نعمة فمن الله فثبت بهذا ان العاقل يجب عليه ان لا يخاف وان لا يتقي احدا الا الله
وان لا يشكر احدا الا الله المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الايمان حصل بخلق الله تعالى فقالوا الايمان نعمة وكل نعمة فهي من الله ينتج ان الايمان من الله
انما قلنا ان الايمان نعمة لان المسلمين مطبقون على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان وايضا فالنعمة عبارة عن كل ما يكون منتفعا به واعظم الاشياء في النفع هو الايمان
فثبت ان الايمان نعمة واذا ثبت هذا فنقول وكل نعمة فهي من الله لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وهذه اللفظة تفيد العموم وايضا يدل على ان كل نعمة من الله وذلك لان

كل ما كان موجودا فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا الله والممكن لذاته لا يوجد الا لمرجح وذلك المرجح ان كان واجبا لذاته كان حصول ذلك
الممكن بايجاد الله وان كان ممكنا لذاته عاد التقسيم الاول فيه ولا يذهب الى التسلسل بل ينتهي الى ايجاد الواجب لذاته فثبت بهذا البيان ان كل نعمة فهي من الله المسألة الثالثة النعم
اما دينية واما دنيوية اما النعم الدينية فهي اما معرفة الحق لذاته واما معرفة الخير لاجل العمل به واما النعم الدنيوية فهي اما نفسانية واما بدنية واما خارجية وكل واحد
من هذه الثلاثة جنس تحته انواع خارجة عن الحصر والتحديد كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والاشارة الى تفصيل تلك الانواع قد ذكرناها مرارا فلا نعيدها
المسألة الرابعة انما دخلت الفاء في قوله فمن الله لان الباء في قوله بكم متصلة بفعل مضمر والتقدير ما يكن بكم او ما حل بكم من نعمة فمن الله ثم قال تعالى ثم اذا مسكم الضر قال ابن عباس
يريد الاسقام والامراض والحاجة فاليه تجأرون اي ترفعون اصواتكم بالاستغاثة وتتضرعون اليه بالدعاء يقال جأر يجأر جؤارا وهو الصوت الشديد كصوت البقرة قال
الاعشى يصف راهبا يراوح من صلوات المليك طورا سجودا وطورا جؤارا والمعنى انه تعالى بين ان جميع النعم من الله ثم اذا اتفق لاحد مضرة توجب زوال شيء من تلك النعم فالى الله تجأرون
اي لا تستغيثون احدا الا الله لعلمكم انه لا مفزع للخلق الا هو فكانه تعالى قال لهم فاين انتم عن هذه الطريقة في حال الرخاء والسلامة ثم قال بعده ثم اذا كشف الضر عنكم
اذا فريق منكم بربهم يشركون فبين تعالى ان عند كشف الضر وسلامة الاحوال يفترقون ففريق منهم يبقى على مثل ما كان عليه عند الضر في انه لا يفزع الا الى الله وفريق منهم
عند ذلك يتغير فيشركون بالله غيره وهذا جهل وضلال لانه لما شهدت فطرتهم الاصلية وخلقتهم الغريزية عند نزول البلاء وعند زوال البلاء تثبت الاضداد والشركاء وهذا
جهل عظيم وضلال كامل وقال الواحدي فعند زوال البلاء والضراء وجب ان يبقى على ذلك الاعتقاد فاما انه عند نزول البلاء تقر بانه لا مشتغل الا الله وعند زوال
البلاء تثبت الاضداد والشركاء وهذا جهل عظيم وضلال كامل ونظير هذه الاية قوله تعالى فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد ثم قال ليكفروا بما اتيناهم وفي هذه اللام وجهان
الاول انها لام كي والمعنى انهم اشركوا بالله غيره في كشف ذلك الضر عنهم وغرضهم من ذلك الاشراك ان يكفروا كون ذلك الانعام من الله الا ترى ان العليل اذا اشتد
وجعه الى الله تضرع في ازالة ذلك الوجع فاذا زال احال زواله على الدواء الفلاني والعلاج الفلاني وهذا اكثر احوال الخلق وقال مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي
رحمه الله في اليوم الذي كنت اكتب هذه الاوراق وهو اليوم الاول من محرم سنة اثنين وستمائة حصلت زلزلة شديدة وهدة عظيمة وقت الصبح ورايت الناس يضجون بالدعاء
والتضرع فلما سكنت وطاب الهواء وحسن الوقت نسوا في الحال تلك الزلزلة وعادوا الى ما كانوا عليه من انواع السفاهة والجهالة وكان هذه الحالة التي شرحها الله تعالى
في هذه الاية تجري مجرى الصفة اللازمة لجوهر النفس الانساني والقول الثاني ان هذه اللام لام العاقبة كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا يعني ان عاقبة
تلك التضرعات ما كانت الا هذا الكفر والله اعلم ان المراد بقوله بما اتيناهم فيه قولان الاول انه عبارة عن كشف الضر وازالة المكروه والثاني قال بعضهم المراد به القران
وما جاء به محمد عليه السلام من النبوة والشرائع واعلم انه تعالى توعدهم بعد ذلك فقال فتمتعوا وهو لفظ امر والمراد منه التهديد كقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وقوله قل امنوا به او لا تؤمنوا به ثم قال فسوف تعلمون عاقبة امركم وما ينزل بكم من العقاب والله اعلم قوله تعالى ويجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم تالله
لتسألن عما كنتم تفترون ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ايمسكه على
هون ام يدسه في التراب الا ساء ما يحكمون للذين لا يؤمنون بالاخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل القاهرة فساد
قول اهل الشرك بين في هذه المحالة تفاصيل اقوالهم وبين فسادها وسخافتها فالنوع الاول في كلماتهم الفاسدة انهم يجعلون لما لا يعلمون نصيبا وفيه مسائل المسألة الاولى
الضمير في قوله لما لا يعلمون الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى المشركين المذكورين في قوله اذا فريق منكم بربهم يشركون والمعنى ان المشركين لا يعلمون والثاني عائد
الى الاصنام اي لا يعلم الاصنام ما يفعل عبادها قال بعضهم الاول اولى لوجوه احدها ان نفي العلم عن الحي حقيقة وعن الجماد مجاز وثانيها ان الضمير في قوله ويجعلون عائد
الى المشركين فكذلك في قوله لما لا يعلمون يجب ان يكون عائدا اليهم وثالثها ان قوله لما لا يعلمون جمع بالواو والنون وهو بالعقلاء اليق منه بالاصنام التي هي جمادات
ومنهم من قال بل القول الثاني اولى لوجوه الاول انا اذا قلنا انه عائد الى المشركين افتقرنا الى اضمار فان التقدير ويجعلون لما لا يعلمونه الها او لما لا يعلمون كونه نافعا
ضارا واذا قلنا انه عائد الى الاصنام لم نفتقر الى الاضمار لان التقدير ويجعلون لما لا علم لها ولا فهم والثاني انه لو كان هذا العلم مضافا الى المشركين لفسد المعنى
لانه من المحال ان يجعلوا نصيبا من رزقهم لما لا يعلمونه فهذا ما قيل في ترجيح احد هذين القولين على الاخر واعلم انا اذا قلنا بالقول الاول احتجنا الى الاضمار
وذلك لوجوه احدها ويجعلون لما لا يعلمون له حقا ولا يعلمون في طاعته نفعا ولا في الاعراض عنه ضررا قال مجاهد يعلمون ان الله خلقهم ويضرهم
وينفعهم ثم يجعلون لما لا يعلمون انه ينفعهم ويضرهم نصيبا وثانيها ويجعلون لما لا يعلمون الهيتها وثالثها ويجعلون لما لا يعلمون السبب في صيرورتها معبودة ورابعها
احتقارا للاصنام كانها لقلتها لا تعلم المسألة الثانية في تفسير ذلك النصيب احتمالات الاول المراد منه انهم جعلوا لله نصيبا من الحرث والانعام يتقربون به
الى الله ونصيبا للاصنام يتقربون به اليها وقد شرحنا ذلك في سورة الانعام والثاني ان المراد من هذا النصيب البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وهو قول
الحسن والثالث ربما اعتقدوا في بعض الاشياء انه انما حصل باعانة بعض تلك الاصنام كما ان المنجمين يوزعون موجودات هذا العالم على الكواكب السبعة فيقولون
لزحل كذا وكذا من المعادن والنبات والحيوان وللمشتري اشياء اخرى فكذلك ههنا واعلم انه تعالى لما حكى عن المشركين هذا المذهب قال تالله لتسألن

في هؤلاء الاقوام خاصة ثم قال تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وعلى التقديرين فاقسم الله تعالى بنفسه انه يسألهم وهذا تهديد شديد لان المراد
يسألهم سؤال توبيخ وتهديد وفي وقت هذا السؤال احتمالات الاول انه يقع ذلك السؤال عند القرب من الموت ومعاينة ملك العذاب وقيل عند عذاب القبر والثاني انه
يقع ذلك في الاخرة وهو اولى لانه تعالى قد اخبر بما يجري مجرى التوبيخ عند المسائلة فهو الى الوعيد اقرب النوع الثاني من كلماتهم الفاسدة انهم يجعلون لله
البنات ونظيره قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا كانت خزاعة وكنانة تقول الملائكة بنات الله اقول اظن ان العرب انما اطلقوا لفظ البنات
لان الملائكة لما كانوا مستترين عن العيون اشبهوا النساء في الاستتار فاطلقوا عليهم لفظ البنات وايضا قرص الشمس يجري مجرى المستتر عن العيون بسبب ضوئه الباهر ونوره القاهر
فاطلقوا عليه لفظ التانيث فهذا ما يغلب على الظن في سبب اقدامهم على هذا القول الفاسد والمذهب الباطل ولما حكى الله عنهم هذا القول قال سبحانه وفيه وجوه الاول
ان يكون المراد تنزيه ذاته عن نسبة الولد اليه والثاني تعجب الخلق من هذا الجهل القبيح وهو وصف الملائكة بالانوثة ثم نسبتها بالولدية الى الله والثالث قيل في التفسير معناه
معاذ الله وذلك مقارب للوجه الاول ثم قال تعالى ولهم ما يشتهون والمعنى ان يكون رفعا على الابتداء كانه تم الكلام عند قوله سبحانه ثم ابتدا وقال ولهم ما
يشتهون يعني البنين وهو كقوله ام له البنات ولكم البنون ثم اختار الوجه الثاني وقال لو كان نصبا لقال ولانفسهم ما يشتهون لانك تقول جعلت لنفسك كذا وكذا ولا تقول
جعلت لك واما الزجاج اجاز الوجه الاول وقال ما في موضع رفع لا غير والتقدير ولهم الشيء الذي يشتهونه ولا يجوز النصب لان العرب تقول جعل لنفسه ما يشتهي
ولا تقول جعل له ما يشتهي وهو يعني نفسه ثم انه تعالى ذكر ان الواحد من هؤلاء المشركين لا يرضى بالولد البنت فكيف يرتضيه لنفسه كيف يثبته لله تعالى فقال
واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم وفيه مسائل المسئلة الاولى التبشير في عرف اللغة مختص بالخبر الذي يفيد السرور الا انه بحسب اصل اللغة
عبارة عن الخبر الذي يؤثر في تغير بشرة الوجه ومعلوم ان السرور كما يوجب تغير البشرة فكذلك الحزن يوجبه فوجب ان يكون لفظ التبشير حقيقة في القسمين وتاكد
هذا بقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم ومنهم من قال المراد بالتبشير ههنا الاخبار والقول الاول ادخل في التحقيق اما قوله ظل وجهه مسودا فالمعنى انه يصير متغير الوجه
مغتما ويقال لمن لقي مكروها قد اسود وجهه غما وحزنا واقول انما جعل اسوداد الوجه كناية عن الغم وذلك لان الانسان اذا قوي فرحه انشرح صدره وانبسط
روح قلبه من داخل القلب ووصل الى الاطراف ولا سيما الى الوجه لما بين القلب والدماغ من التعلق الشديد واذا وصل الروح الى ظاهر الوجه اشرق الوجه وتلالا
واستنار واما اذا قوي غم الانسان احتقن الروح في باطن القلب ولم يبق منه اثر قوي في ظاهر الوجه فلا جرم يربد الوجه ويصفر ويسود ويظهر فيه اثر الارضية
والكثافة فثبت ان من لوازم الفرح استنارة الوجه واشراقه ومن لوازم الغم كمودة الوجه وغبرته وسواده فلهذا السبب جعل بياض الوجه واشراقه كناية
عن الفرح وكمودته وسواده كناية عن الغم والحزن والكراهية ولهذا المعنى قال ظل وجهه مسودا وهو كظيم اي ممتلئ غما وحزنا ثم قال تعالى يتوارى من القوم
اي يختفي ويتغيب من سوء ما بشر به قال المفسرون كان الرجل في الجاهلية اذا ظهر آثار الطلق بامراته توارى واختفى عن القوم الى ان يعلم ما يولد له فان كان ذكرا
ابتهج به وان كان انثى حزن ولم يظهر للناس اياما يدبر فيها انه ماذا يصنع بها فذلك قوله ايمسكه على هون ام يدسه والمعنى ايحبسه والامساك ههنا بمعنى
الحبس كقوله امسك عليك زوجك وانما قال ايمسكه ذكره بضمير الذكران لان هذا الضمير عائد على ما في قوله ما بشر به والهون الهوان قال النضر بن شميل يقال انه
اهون عليه هونا وهوانا واهنته هونا وهوانا وذكرنا هذا في سورة الانعام عند قوله عذاب الهون وفي ان هذا الهون صفة من قولان الاول انه صفة المولود
ومعناه ايمسكها على هوان منه لها والثاني قال عطاء عن ابن عباس انه صفة الاب ومعناه ايمسكها مع الرضا بهوان نفسه وعلى رغم انفه ثم قال ام يدسه في التراب
والدس اخفاء الشيء في الشيء وروي ان العرب كانوا يحفرون حفرة ويجعلونها فيها حتى تموت وعن قيس بن عاصم انه قال يا رسول الله اني وادت ثماني بنات في
الجاهلية فقال عليه السلام اعتق عن كل واحدة منهن رقبة فقال يا رسول الله اني ذو ابل قال اهد عن كل واحدة منهن هديا وروي ان رجلا قال يا رسول الله
والذي بعثك بالحق نبيا ما اجد حلاوة الاسلام منذ اسلمت فقد كانت لي ابنة في الجاهلية فامرت امراتي ان تزينها فاخرجتها فلما انتهيت الى واد بعيد القعر القيتها
فيه فقالت يا ابت قتلتني فكلما ذكرت قولها لم ينفعني شيء فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما في الجاهلية فقد هدمه الاسلام وما في الاسلام يهدمه الاستغفار
واعلم انهم كانوا مختلفين في قتل البنات فمنهم من يحفر الحفيرة ويدفنها فيها الى ان تموت ومنهم من يرميها من شاهق جبل ومنهم من يغرقها ومنهم من يذبحها وهم
كانوا يفعلون ذلك تارة للغيرة والحمية وتارة خوفا من الفقر والفاقة ولزوم النفقة ثم انه تعالى قال الا ساء ما يحكمون وذلك لانهم بلغوا في الاستنكاف من
البنت الى اعظم الغايات فالاول انه يسود وجهه وثانيها انه يختفي عن القوم من شدة نفرته عن البنت وثالثها ان الولد محبوب بحسب الطبيعة ثم انه بسبب شدة نفرته
عنها يقدم على قتلها وذلك يدل على ان النفرة من البنت والاستنكاف عنها قد بلغ مبلغا لا يزاد عليه اذا ثبت هذا فالشيء الذي بلغ الاستنكاف منه الى
هذا الحد العظيم كيف يليق بالعاقل ان يثبته لله العالم المقدس العالي عن مشابهة جميع المخلوقات ونظير هذه الآية قوله تعالى الكم الذكر وله الانثى تلك
اذا قسمة ضيزى المسئلة الثانية قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان الجبر لانهم يضيفون الى الله تعالى من الظلم والفواحش ما اذا اضيف الى احدهم
اجهد نفسه في البراءة منه والتباعد عنه فحكمهم في ذلك مشابه لحكم هؤلاء المشركين ثم قال بل اعظم لان اضافة البنات اليه اضافة لقبح واحد وذلك اسهل من

اضافه

اضافة كل القبائح والفواحش الى الله تعالى فيقال للقاضي انه لما ثبت بالدليل استحالة الصاحبة والولد على الله اردفه الله تعالى بذكر هذا الوجه الاقناعي
والا فليس كل ما قبح منا في العرف قبح من الله تعالى الا ترى ان رجلا لو زين اماءه وعبيده وبالغ في تحسين صورهم ثم بالغ في تقوية الشهوة فيهم وفيهن ثم جمع بين الكل واز
ال الحائل والمانع فان هذا بالاتفاق حسن من الله تعالى وقبيح من كل الخلق فعلمنا ان التعويل على هذه الوجوه المبنية على العرف انما يحسن اذا كانت مسبوقة
بالدلائل القطعية العقلية اليقينية وقد ثبت بالبراهين امتناع الولد على الله فلا جرم حسن تقويتها بهذه الوجوه الاقناعية اما افعال العباد فقد ثبت
بالدلائل اليقينية القاطعة ان خالقها هو الله تعالى فكيف يمكن الحاق احد البابين بالآخر لولا شدة التعصب والله اعلم ثم قال تعالى للذين لا يؤمنون بالآخرة
مثل السوء ولله المثل الاعلى المثل السوء عبارة عن الصفة السوء وهي احتياجهم الى الولد وكراهتهم الاناث خوف الفقر والعار ولله المثل الاعلى اي الصفة
العالية المقدسة وهي كونه تعالى منزها عن الولد فان قيل كيف جاء ولله المثل الاعلى مع قوله فلا تضربوا لله الامثال قلنا المثل الذي يذكره غيره مثل
الباطل والله اعلم قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون و
يجعلون لله ما يكرهون وتصف السنتهم الكذب ان لهم الحسنى لا جرم ان لهم النار وانهم مفرطون تالله لقد ارسلنا الى امم من قبلك فزين لهم الشيطان اعمالهم فهو
وليهم اليوم ولهم عذاب اليم وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم انه تعالى لما حكى عن القوم عظم كفرهم
وقبح قولهم بين انه يمهل هؤلاء الكفار ولا يعاجلهم بالعقوبة اظهارا للفضل والرحمة والكرم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى الطاعنون في عصمة الانبياء يقولون
ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة من وجهين الاول الاستدلال ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم فاضاف الظلم الى كل الناس ولا شك ان الظلم من المعاصي
فهذا يقتضي قول كل انسان اتيا بالذنب والمعصية والانبياء عليهم السلام من الناس فوجب كونهم آتين بالذنب والمعصية والثاني انه تعالى ما ترك على ظهرها من دابة
وهذا يقتضي ان كل من كان على ظهر الارض فهو آت بالظلم والذنب حتى يلزم من افناء كل من كان ظالما افناء كل الناس ما اذا قلنا الانبياء عليهم السلام
لم يصدر عنهم ظلم فحينئذ لا يجب افناؤهم وحينئذ لا يلزم من افناء كل الظالمين ان لا يبقى على ظهر الارض دابة ولما لزم علمنا ان كل البشر ظالمون سواء كانوا
انبياء او لم يكونوا كذلك والجواب عنه بالدليل ان كل الناس ليسوا ظالمين لانه تعالى قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق
بالخيرات اي فمن العباد من هو ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق ولما كان المقتصد والسابق ظالما لنفسه ذلك التقسيم فعلمنا ان المقتصد والسابق
ليسوا ظالمين ثبت بهذا الدليل انه يجوز ان يقال كل الخلق ظالمون اذا ثبت هذا فقول الناس المذكور في قوله ولو يؤاخذ الله الناس انما كل العصاة المستحقين للعقاب
او الذين تقدم ذكرهم من المشركين او من الذين اثبتوا لله البنات وعلى هذا التقدير فسقط الاستدلال والله اعلم المسئلة الثانية من الناس من احتج بهذه
الآية على ان الاصل في المضار الحرمة فقال لو كان الضرر مشروعا لكان اما ان يكون مشروعا على وجه يكون جزاء على جرم صادر منهم او لا على
هذا التقدير الوجه والقسمان باطلان فوجب ان لا يكون مشروعا اصلا اما بيان فساد القسم الاول فلقوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها
ظهرها من دابة والاستدلال به من وجهين الاول ان كلمة لو وضعت لانتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله لو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة
يقتضي انه تعالى ما واخذهم بظلمهم وانه ترك على ظهرها دابة والثاني انه لما دلت الآية على انه لو آخذ الله الناس بظلمهم لوجب ان لا يترك على ظهرها دابة
ثم انا نشاهد انه تعالى ترك على ظهرها دواب كثيرين وجب القطع بانه لا يؤاخذ الناس بظلمهم فثبت بهذا انه لا يجوز ان يكون الضرر مشروعا على وجه يقع اجزاء
عن الجرائم واما القسم الثاني وهو ان يكون مشروعا ابتداء لا على وجه يقع اجزية عن جرم سابق فهذا باطل بالاجماع فثبت ان مقتضى هذه الآية تحريم المضار
مطلقا ويتاكد هذا ايضا بآيات اخرى كقوله تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وبقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر وبقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبقوله ملعون من ضار مسلما فثبت بمجموع هذه الآيات والاخبار ان الاصل في المضار الحرمة فنقول اذا
وقعت حادثة مشتملة على الضرر من كل الوجوه فان وجدنا نصا خاصا يدل على كونه مشروعا قضينا به تقديما للخاص على العام والا قضينا عليه بالحرمة بناء على هذا
الاصل الذي قررناه والله اعلم ومنهم من قال هذه القاعدة تدل على ان كل ما يريده الانسان وجب ان يكون مشروعا في حقه لان المنع منه ضرر والضرر غير مشروع
بمقتضى هذا الاصل وكلما يكرهه الانسان وجب ان يحرم لان وجوده ضرر والضرر غير مشروع فثبت ان هذا الاصل متناول لجميع الوقائع الممكنة الى يوم القيامة
ثم نقول القياس الذي يتمسك به في اثبات الاحكام اما ان يكون على وفق هذه القاعدة او على خلافها والاول باطل لان هذا الاصل يغني عنه والثاني
باطل لان النص راجح على القياس والله اعلم المسئلة الثالثة قالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان الظلم والمعاصي ليست فعلا لله تعالى بل يكون افعالا
للعباد لانه تعالى اضاف الظلم اليهم وما اضافه الى نفسه فقال ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم وايضا فلو كان خلقا لله تعالى لكانت مؤاخذتهم بها ظلما
للعباد ولما منع الله الظلم من العباد في هذه الآية فبان يكون منزها عن الظلم كان اولى قالوا وهذه الآية تدل على ان اعمالهم مؤثرة في وجوب الثواب والعقاب
لان قولهم بظلمهم الباء فيه تدل على العلية كما في قوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله واعلم ان الكلام في هذه قد ذكرناه مرارا فلا نعيده والله اعلم

المسألة الرابعة ظاهر الآية يدل على أن إقدام الناس على الظلم يوجب إهلاك جميع الدواب وذلك غير جائز لأن الدابة لا يصدر عنها ذنب فكيف
يجوز إهلاكها بسبب ظلم الناس والجواب عنه من وجهين الأول إنا لا نسلم أن قوله ما ترك على ظهرها من دابة يتناول جميع الدواب أجاب أبو علي الجبائي عنه بأن
المراد لو يؤاخذهم الله تعالى بما كسبوا من كفر ومعصية لعجل هلاكهم وحينئذ لا يبقى لهم نسل ثم من المعلوم أنه لا أحد إلا وفي آبائه من يستحق العقاب وإذا هلكوا فقد بطل
نسلهم فكان يلزم أن لا يبقى في العالم أحد من الناس وإذا بطلوا وجب أن لا يبقى أحد من الدواب أيضا لأن الدواب مخلوقة لمنافع العباد ومصالحهم فهذا وجه
لطيف حسن والوجه الثاني أن الهلاك إذا ورد على الظلمة ورد أيضا على سائر الناس والدواب فكان ذلك الهلاك في حق الظلمة عذابا وفي حق غيرهم امتحانا وقد وقعت
هذه الواقعة في زمان نوح صلى الله عليه وسلم والوجه الثالث أنه لو آخذهم لانقطع القطر وفي انقطاعه انقطاع النبت فكان لا يبقى دواب على ظهرها
عن أبي هريرة أنه سمع رجلا يقول إن الظالم لا يضر إلا نفسه فقال لا والله بل الحبارى تموت في وكرها بظلم الظالم وعن ابن مسعود كاد الجعل أن يهلك في
جحره بذنب ابن آدم فهذه الوجوه الثلاثة من الجواب مفرعة على تسليم أن لفظ الدابة يتناول جميع الدواب والجواب الثاني أن المراد من قوله ما ترك على ظهرها
من دابة أي ما ترك على ظهرها من كافر فالمراد بالدابة الكافر والدليل عليه قوله تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل والله أعلم المسألة الخامسة الكناية في قوله عليها
عائدة إلى الأرض ولم يسبق لها ذكر إلا أن ذكر الدابة يدل على الأرض فإن الدابة إنما تدب عليها وكثيرا ما يكنى عن الأرض وإن لم يتقدم ذكرها لأنه لا يشكل
يقولون ما عليها أفضل من فلان وما أكثر من فلان يعنون على الأرض ثم قال تعالى ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى كي يتوالدوا وفي تفسير هذا الأجل قولان قول ابن
عباس وبه قال عطاء أنه يريد أجل القيامة والقول الثاني المراد منتهى العمر وجه القول الأول أن معظم العذاب يوافيهم يوم القيامة وجه القول الثاني أن
المشركين يؤاخذون بالعقوبة إذا انقضت أعمارهم وخرجوا من الدنيا النوع الثالث من الأقاويل الفاسدة التي كان يذكرها الكفار وحكاها الله عنهم قوله
ويجعلون لله ما يكرهون واعلم أن المراد من قوله ويجعلون لله ما يكرهون أي البنات التي يكرهونها لأنفسهم ومعنى قوله ويجعلون أي يصفون الله بذلك ويحكمون
به كقوله جعلت زيدا على الناس أي حكمت بهذا الحكم وذكرناه في معنى الجعل عند قوله ما جعل الله من بحيرة ثم قال تعالى وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى وفي
الحسنى ههنا قولان الأول المراد منه البنون يعني أنهم قالوا لله البنات ولنا البنون والثاني أنهم مع قولهم بإثبات البنات لله يصفون أنفسهم بأنهم فازوا برضوان
الله بسبب هذا القول وأنهم على الدين الحق والمذهب الحسن والثالث أنهم حكموا لأنفسهم بالجنة والثواب من الله فإن قالوا كيف يحكمون بذلك وهم كانوا منكرين
للقيامة قلنا كلهم ما كانوا منكرين للقيامة فقد قيل إنه كان في العرب جمع يقرون بالبعث والقيامة ولذلك فإنهم كانوا يربطون البعير النفيس على قبر الميت ويتركونه
إلى أن يموت ويقولون إن ذلك الميت إذا حشر فإنه يحشر معه مركوبه وأيضا فبتقدير أن يقال إنهم كانوا منكرين القيامة فلعلهم قالوا إن كان محمد صادقا في قوله
بالبعث والنشور فإنه يحصل لنا الجنة والثواب بسبب هذا الدين الحق الذي نحن عليه ومن الناس من قال الأولى أن يحمل الحسنى على هذا الوجه بدليل أنه تعالى قال
لا جرم أن لهم النار فرد عليهم قولهم وأثبت لهم النار فدل هذا على أنهم حكموا لأنفسهم بالجنة قال الزجاج لا رد لقولهم والمعنى ليس الأمر كما وصفوا جرم فعلهم أي كسب
القول لهم النار فعلى هذا اللفظ أن في موضع النصب بوقوع الكسب عليه وقال قطرب أن في موضع رفع والمعنى وجب أن لهم النار وكيف كان الإعراب فالمعنى هو أنه يحق لهم
النار ويجب ثم قال وأنهم مفرطون قرأ نافع وقتيبة عن الكسائي مفرطون بكسر الراء والباقون مفرطون بفتح الراء أما قراءة نافع فقال الفراء المعنى أنهم كانوا
مفرطين على أنفسهم في الذنوب وقيل أفرطوا في الافتراء على الله وقال أبو علي الفارسي كأنه من أفرط أي صار ذا فرط مثل أجرب أي صار ذا جرب والمعنى
أنهم ذو فرط إلى النار كأنهم قد أرسلوا من يهيئ لهم مواضع فيها وأما قراءة قوله مفرطون بفتح الراء ففيه قولان الأول المعنى أنهم متروكون في النار قال
الكسائي يقال ما أفرطت من القوم أحدا أي ما تركت وقال الفراء تقول العرب أفرطت منهم ناسا أي خلفتهم ونسيتهم والقول الثاني مفرطون أي معجلون قال الواحدي
رحمه الله وهو الاختيار ووجه ما قال أبو زيد وغيره فرط الرجل أصحابه يفرطهم فرطا وفروطا إذا تقدمهم إلى الماء ليصلح الدلاء والأرسان وأفرط القوم
الفارط وفرطوه إذا قدموه فمعنى قوله مفرطون على هذا التقدير كأنهم قدموا إلى النار فهم فيها فرط للذين يدخلون بعدهم ثم بين تعالى أن مثل هذا الصنيع
الذي يصدر عن مشركي قريش قد صدر من سائر الأمم السابقين في حق الأنبياء المتقدمين فقال تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فزين لهم الشيطان أعمالهم وهذا
يجري مجرى التسلية للرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيما كان يناله من الغم بسبب جهالات القوم قالت المعتزلة الآية تدل على فساد قول المجبرة من وجوه الأول
إذا كان خالق أعمالهم هو الله فلا فائدة في التزيين والثاني أن ذلك التزيين لما كان بخلق الله تعالى لم يجز ذم الشيطان بسببه والثالث أن التزيين هو الذي يدعو
الإنسان إلى الفعل وإذا حصول الفعل فيه بخلق الله كان ضروريا فلم يكن التزيين داعيا والرابع أن على قولهم الخالق لذلك العمل أجدر أن يكون وليا لهم
من الداعي إليه والخامس أنه تعالى أضاف التزيين إلى الشيطان فلو كان ذلك المزين هو الله لكانت إضافته إلى الشيطان كذبا وجوابه أن كان مزين القبائح
في أعين الكفار هو الشيطان فمزين تلك الوساوس في عين الشيطان إن كان شيطانا آخر لزم التسلسل وإن كان هو الله فهو المطلوب ثم قال تعالى فهو وليهم
اليوم وفيه احتمالان الأول أن المراد منه كفار مكة يتولى الشيطان وليهم اليوم يتولى إغواءهم وصرفهم عنك كما فعل بكفار الأمم قبلك فيكون على هذا اللفظ

رجع عن الإخبار عن الأمم الماضية إلى الإخبار عن كفار مكة الثاني أنه أراد باليوم يوم القيامة يقول فهو ولي أولئك الذين زين أعمالهم يوم القيامة وأ
طلق اسم اليوم على يوم القيامة لشهرة ذلك اليوم والمقصود من قوله فهو وليهم اليوم هو أنه لا ولي لهم ذلك اليوم ولا ناصر وذلك لأنهم إذا عاينوا العذاب وقد نزل
بالشيطان كنزوله بهم ورأوا أنه لا مخلص له منه كما لا مخلص لهم منه جاز أن يكون يوبخوا بأن يقال لهم هذا وليكم اليوم على وجه السخرية ثم ذكر تعالى أنه مع هذا الوعيد
الشديد قد أقام الحجة وأزاح العلة فقال وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة وفيه مسائل المسألة الأولى المعنى إنا ما
أنزلنا عليك القرآن إلا لتبين للناس بواسطة بيانات هذا القرآن الأشياء التي اختلفوا فيها والمختلفون هم أهل الملل والأهواء وما اختلفوا فيه هو الدين مثل التوحيد
والشرك والجبر والقدر وإثبات المعاد ونفيه ومثل الأحكام مثل أنهم حرموا أشياء تحل كالبحيرة والسائبة وغيرهما وحللوا أشياء تحرم كالميتة المسألة الثانية
اللام في قوله لتبين تدل على أن أفعال الله معللة بالأغراض ونظيره آيات كثيرة منها قوله كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس وقوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
والجواب أنه لما ثبت بالعقل امتناع التعليل وجب صرفه إلى التأويل المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف قوله هدى ورحمة معطوفان على محل قوله لتبين إلا أنهما
انتصبا على أنه مفعول لهما لأنهما فعلا الذي أنزل الكتاب ودخل اللام في قوله لتبين لأنه فعل المخاطب لا فعل المنزل وإنما ينتصب مفعولا له ما كان فعلا لذلك
الفاعل المسألة الرابعة قال الكلبي وصف القرآن بكونه هدى ورحمة لقوم يؤمنون لا ينفي كونه كذلك في حق الكل كما أن قوله تعالى في أول البقرة هدى للمتقين
لا ينفي كونه هدى لكل الناس كما ذكره في قوله هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان وإنما خص المؤمنين بالذكر من حيث إنهم قبلوه وانتفعوا به كما في قوله
إنما أنت منذر من يخشاها لأنه إنما انتفع بإنذاره هذا القوم فقط والله أعلم قوله تعالى والله أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها إن في
ذلك لآية لقوم يسمعون وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه
سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون اعلم أنا قد ذكرنا أن المقصود الأعظم من هذا القرآن العظيم تقرير أصول أربعة الإلهيات والنبوات والمعاد
والقضاء والقدر والمقصود الأعظم من هذه الأصول الأربعة تقرير الإلهيات فلهذا السبب كلما امتد الكلام في فصل من الفصول عاد إلى تقرير الإلهيات فههنا امتد الكلام
في وعيد الكفار عاد إلى تقرير الإلهيات وقد ذكرنا في أول هذه السورة أنه تعالى لما أراد ذكر دلائل الإلهيات ابتدأ بالأجرام الفلكية وثنى بالإنسان وثلث بالحيوان
وربع بالنبات وخمس بذكر أحوال البحر والأرض فههنا قال والله أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها والمعنى أنه تعالى خلق السماء على وجه ينزل منه الماء
ويصير ذلك الماء سببا لحياة الأرض والمراد بحياة الأرض نبات الزرع والشجر والنور والثمر بعد أن كان لا يثمر وينفع بعد أن كان لا ينفع وتقرير هذه الدلائل
قد ذكرناه مرارا كثيرة ثم قال إن في ذلك لآية لقوم يسمعون سماع إنصاف وتدبر لأن من لم يسمع بقلبه فكأنه أصم لم يسمع النوع الثاني من الدلائل المذكورة
في هذه الآية الاستدلال بعجائب أحوال الحيوانات وهو قوله وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه ذكرنا معنى العبرة في قوله لعبرة لأولي الأبصار وفيه
مسائل المسألة الأولى قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم وحمزة والكسائي نسقيكم بضم النون والباقون بفتح النون أما من فتح النون فحجته ظاهرة
تقول سقيته حتى روي أسقيه قال تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا وقال وهو الذي يطعمني ويسقين وقال وسقوا ماء حميما ومن ضم النون فهو من قولك
أسقاه إذا جعل له شرابا كقوله وأسقيناكم ماء فراتا وقوله فأسقيناكموه والمعنى ههنا أنا جعلناه في كثرته وإدامته كالسقيا واختار أبو عبيد الضم قال
لأنه شرب دائم وأكثر ما يقال في هذا المعنى أسقيت المسألة الثانية قوله مما في بطونه الضمير عائد إلى الأنعام فكان الواجب أن يقال مما في بطونها وذكر
النحويون فيه وجوها الأول أن لفظ الأنعام لفظ مفرد وضع لإفادة الجمع كالرهط والقوم والبقر والنعم فهو بحسب اللفظ لفظ مفرد فيكون ضميره ضمير الواحد وهو
التذكير وبحسب المعنى جمع فيكون ضميره ضمير الجمع وهو التأنيث فلهذا السبب قال ههنا في بطونه وقال في سورة المؤمنين في بطونها الثاني قوله في بطونه أي في
بطون ما ذكرناه وهذا جواب الكسائي قال المبرد هذا شائع في القرآن قال تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي يعني هذا الشيء الطالع ربي وقال إن
هذه تذكرة فمن شاء ذكره أي ذكر هذا الشيء واعلم أن هذا إنما يجوز فيما يكون تأنيثه غير حقيقي أما الذي يكون تأنيثه حقيقيا فلا يجوز فإن مستقيم الكلام
أن يقال جاريتك ذهب ولا غلامك ذهبت على تقدير أن تحمله على النسمة الثالث أن فيه إضمارا أي التقدير نسقيكم مما في بطونه اللبن إذ ليس كلها ذات لبن
المسألة الثالثة الفرث سرجين الكرش روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال إذا استقر العلف في الكرش صار أسفله فرثا وأعلاه دما وأوسطه
لبنا فيجري الدم في العروق واللبن في الضرع ويبقى الفرث كما هو فذاك قوله تعالى من بين فرث ودم لبنا خالصا لا يشوبه الدم ولا الفرث ولقائل أن
يقول الدم واللبن لا يتولدان البتة في الكرش والدليل عليه الحس فإن هذه الحيوانات تذبح ذبحا متواليا وما رأى أحد في كرشها لا دما ولا لبنا
ولو كان تولد الدم واللبن في الكرش لوجب أن يشاهد ذلك في بعض الأحوال والشيء الذي دلت المشاهدة على فساده لم يجز المصير إليه بل الحق أن الحيوان
إذا تناول الغذاء وصل ذلك العلف إلى معدته إن كان إنسانا وإلى كرشه إن كان حيوانا من الأنعام وغيرها وانطبخ وحصل الهضم الأول فيه فما كان
صافيا انجذب إلى الكبد وما كان كثيفا نزل إلى الأمعاء ثم ذلك الذي يحصل منه في الكبد ينطبخ فيها ويصير دما وذلك هو الهضم الثاني ويكون ذلك الدم مخلوطا

بالصفراء فيدفع الحرارة والسوداء الى الطحال والمائية الى الكلية ومنها الى المثانة واما ذلك الدم فانه يدخل في الاوردة وهي العروق النابتة من الكبد وهناك يحصل
الهضم الثالث وبين الكبد وبين الضرع عروق كثيرة فينصب الدم في تلك العروق الى الضرع والضرع لحم غددي رخو ابيض فيقلب الله الدم عند انصبابه الى ذلك اللحم الغددي
الرخو الابيض من صورة الدم الى صورة اللبن فهذا هو القول الصحيح في كيفية تولد اللبن فان قيل فهذه المعاني حاصلة في الحيوان الذكر فلم لا يحصل منه اللبن قلنا الحكمة الالهية
اقتضت تدبير كل شيء على الوجه اللائق به الموافق لمصلحته فمزاج الذكر من كل حيوان يجب ان يكون حارا يابسا ومزاج الانثى يجب ان يكون باردا رطبا والحكمة فيه ان الولد انما
يكون في داخل بدن الانثى فوجب ان تكون مختصة بمزيد الرطوبات لوجهين الاول ان الولد انما يتولد من الرطوبات فوجب ان يحصل في بدن الانثى رطوبات كثيرة لتصير مادة
لتولد الولد والثاني ان الولد اذا كبر وجب ان يكون وعاؤه قابلا للتمدد حتى يتسع لذلك الولد فاذا كانت الرطوبات غالبة على بدن الام كان بدنه قابلا للتمدد فيتسع للولد
فثبت بما ذكرنا انه تعالى خص بدن الانثى من كل حيوان بمزيد الرطوبات لهذه الحكمة ثم ان تلك الرطوبات التي كانت تصير مادة لازدياد بدن الجنين حين كان في رحم الام
فعند انفصال الجنين تنصب الى الثدي والضرع لتصير مادة لغذاء ذلك الطفل الصغير اذا عرفت هذا ظهر ان السبب الذي لاجله يتولد اللبن من الدم حاصل في حق الانثى غير حاصل في
حق الذكر فظهر الفرق اذا عرفت هذا الاصل فيقول المفسرون قالوا المراد من قوله من بين فرث ودم لبنا هو ان هذه الثلاثة تتولد في موضع واحد فالفرث يكون في اسفل الكرش
والدم يكون في اعلاه واللبن يكون في الوسط وقد دللنا ان هذا القول على خلاف الحس والتجربة ولان الدم لما تولد في اعلاه واللبن يكون في الوسط كان يجب اذا
قاءه ان يبقى الدم وذلك باطل قطعا واما نحن فنقول المراد من الاية هو ان اللبن انما يتولد من بعض اجزاء الدم والدم انما يتولد من الاجزاء اللطيفة التي في الفرث وهو الاشياء
الماكولة الحاصلة في الكرش فهذا اللبن متولد من الاجزاء التي كانت حاصلة فيما بين الفرث اولا ثم كانت حاصلة فيما بين الدم ثانيا فصفاه الله تعالى عن تلك الاجزاء
الكثيفة الغليظة وخلق فيها الصفات التي باعتبارها صارت لبنا موافقا لبدن الطفل فهذا ما حصلناه في هذا المقام والله اعلم المسألة الرابعة اعلم ان حدوث اللبن في
الثدي واتصافه بالصفات التي باعتبارها يكون موافقا لتغذية الصبي مشتمل على حكم عجيبة واسرار بديعة يشهد صريح العقل بانها لا تحصل الا بتدبير الفاعل الحكيم والمدبر الرحيم
وبيانه من وجوه الاول انه تعالى خلق في اسفل المعدة منفذا يخرج منه ثقل الغذاء فاذا تناول الانسان غذاء او شربة رقيقة انطبق ذلك المنفذ انطباقا كليا لا يخرج منه
شيء البتة من ذلك الماكول والمشروب الى ان يكمل انهضامه في المعدة وينجذب ما صفا منه الى الكبد ويبقى الثقل هناك فحينئذ ينفتح ذلك المنفذ وينزل منه ذلك الثقل وهذا من العجائب
التي لا يمكن حصولها الا بتدبير الفاعل الحكيم لانه متى كانت الحاجة الى بقاء الغذاء في المعدة حاصلة انطبق ذلك المنفذ واذا حصلت الحاجة الى خروج ذلك الجسم عن المعدة انفتح فحصول
الانطباق تارة والانفتاح اخرى بحسب الحاجة وبقدر المنفعة مما لا يتأتى الا بتقدير الفاعل الحكيم الثاني انه تعالى اودع في الكبد قوة تجذب الاجزاء اللطيفة الحاصلة من ذلك
الماكول والمشروب ولا تجذب الاجزاء الكثيفة وخلق في الامعاء قوة تجذب تلك الاجزاء الكثيفة التي هي الثقل ولا تجذب الاجزاء اللطيفة البتة ولو كان الامر بالعكس لاختلت مصلحة
البدن ولفسد نظام هذا التركيب الثالث انه تعالى اودع في الكبد قوة هاضمة طابخة حتى ان تلك الاجزاء اللطيفة تنطبخ في الكبد وتنقلب دما ثم انه تعالى اودع في المرارة قوة جاذبة
للصفراء وفي الطحال قوة جاذبة للسوداء وفي الكلية قوة جاذبة لزيادة المائية حتى يبقى الدم الصافي الموافق لتغذية البدن وتخصيص كل واحد من هذه الاعضاء بتلك القوة
الخاصة لا يمكن الا بتدبير الحكيم العليم والرابع ان في الوقت الذي يكون الجنين في رحم الام ينصب من ذلك الدم نصيب وافر اليه حتى يصير مادة لنمو اعضاء ذلك الولد وازدياده
فاذا انفصل الجنين عن الرحم ينصب ذلك النصيب الى الثدي ليتولد منه اللبن الذي يكون غذاء له فاذا كبر الولد لم ينصب ذلك النصيب الى الرحم ولا الى الثدي بل ينصب على
مجموع بدن المغتذي فانصباب ذلك الدم في كل وقت الى عضو اخر انصبابا موافقا للمصلحة والحكمة لا يتأتى ذلك الا بتقدير الفاعل المختار الحكيم والخامس ان عند
تولد اللبن في الضرع احدث تعالى في حلمة الثدي ثقبا صغيرة ومساما ضيقة وجعلها بحيث اذا اتصل المص او الحلب بتلك الحلمة انفصل اللبن عنها في تلك المسام الضيقة ولما
كانت تلك المسام ضيقة جدا فحينئذ لا يخرج منها الا ما كان في غاية الصفاء واللطافة واما الاجزاء الكثيفة فانه لا يمكنها الخروج من تلك المنافذ الضيقة فتبقى في الداخل والحكمة
في احداث تلك الثقب الصغيرة والمنافذ الضيقة في راس حلمة الثدي ان يكون ذلك كالمصفاة فكل ما كان لطيفا خرج وكل ما كان كثيفا احتبس في الداخل ولم يخرج فبهذا الطريق
يصير ذلك اللبن خالصا موافقا لبدن الصبي سائغا للشاربين السادس انه تعالى الهم ذلك الصبي الى المص فان الام اذا القمت حلمة الثدي في فم الصبي فذلك الصبي في الحال
ياخذ في المص فلولا ان الفاعل الرحيم المختار الهم ذلك الطفل الصغير ذلك العمل المخصوص والا لم يحصل الانتفاع بتخليق ذلك اللبن في الثدي السابع انا بينا انه تعالى
خلق اللبن من فضلة الدم وانما خلق الدم من الغذاء الذي يتناوله الحيوان فالشاة لما تناولت العشب والماء فالله تعالى خلق الدم من لطيف تلك الاجزاء ثم خلق اللبن
من بعض اجزاء ذلك الدم ثم ان اللبن حصلت فيه اجزاء ثلاثة في طبائع متضادة فما فيه من الدهن يكون حارا رطبا وما فيه من المائية يكون باردا رطبا وما فيه من
الجبنية يكون باردا يابسا وهذه الطبائع ما كانت حاصلة في العشب الذي تناولته الشاة فظهر بهذا ان هذه الاجسام لا تزال تنقلب من صفة الى صفة ومن حالة الى حالة مع انه
لا يناسب بعضها بعضا وعند ذلك يظهر ان هذه الاحوال انما تحدث بتقدير فاعل مختار حكيم رحيم يدبر احوال هذا العالم على وفق مصالح العباد فسبحان من تشهد جميع ذرات العالم
الاعلى والاسفل بكمال قدرته ونهاية حكمته ورحمته له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين اما قوله سائغا للشاربين فمعناه جاريا في حلوقهم لذيذا هنيا يقال ساغ الشراب
في الحلق واساغه صاحبه ومنه قوله ولا يكاد يسيغه المسألة الخامسة قال اهل التحقيق اعتبار حدوث اللبن كما يدل على وجود الصانع المختار فكذلك يدل على

امكان

امكان الحشر والنشر وذلك لان العشب الذي ياكله الحيوان انما يتولد من الماء والارض فخالق العالم دبر تدبيرا انقلب الطين نباتا وعشبا ثم اذا اكله الحيوان دبر تدبيرا
اخر انقلب ذلك العشب دما ثم دبر تدبيرا اخر انقلب ذلك الدم لبنا ثم دبر تدبيرا اخر حدث من ذلك اللبن الدهن والجبن فهذا الاستقراء يدل على انه تعالى قادر على ان يقلب
هذه الاجسام من صفة الى صفة ومن حالة الى حالة فاذا كان كذلك لم يمتنع ايضا ان يكون قادرا على ان يقلب اجزاء ابدان الاموات الى صفة الحيوة والعقل كما كانت قبل ذلك
فهذا الاعتبار يدل من هذا الوجه على ان البعث والقيمة امر ممكن غير ممتنع والله اعلم ثم قال ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا اعلم انه تعالى
لما ذكر بعض منافع الحيوانات في الاية المتقدمة ذكر في هذه الاية بعض منافع النبات وفيه مسائل المسألة الاولى فان قيل بم تتعلق قوله ومن ثمرات النخيل
والاعناب قلنا بمحذوف تقديره ونسقيكم ونطعمكم من ثمرات النخيل وقوله تتخذون منه سكرا بيان وكشف عن كنه الاسقاء المسألة الثانية قال الواحدي رحمه الله الاعناب
عطف على الثمرات لا على النخيل لانه يصير التقدير ومن ثمرات الاعناب والعنب نفسه ثمرة وليست له ثمرة اخرى المسألة الثالثة في تفسير السكر وجوه الاول السكر الخمر سميت بالمصدر
من سكر يسكر سكرا وسكرا نحو رشد يرشد رشدا ورشدا واما الرزق الحسن فسائر ما يتخذ من النخيل والاعناب كالرب والخل والدبس والتمر والزبيب فان قيل الخمر محرمة
فكيف ذكرها الله تعالى في معرض الانعام اجابوا عنه من وجوه الاول ان هذه السورة مكية وتحريم الخمر نزل في سورة المائدة فكان نزول هذه الاية في الوقت
الذي كانت الخمر غير محرمة الثاني انه لا حاجة الى التزام هذا النسخ وذلك لانه تعالى ذكر ما في هذه الاشياء من المنافع وخاطب المشركين بها والخمر من اشربتهم فهي
منفعة في حقهم ثم انه تعالى نبه في هذه الاية ايضا على تحريمها وذلك لانه ميز بينها وبين الرزق الحسن في الذكر فوجب ان السكر لا يكون رزقا حسنا ولا شك انه
حسن بحسب الشهوة فوجب ان يقال انه خرج عن كونه حسنا بحسب الشريعة وهذا انما يكون كذلك اذا كانت محرمة القول الثاني ان السكر هو النبيذ وهو عصير العنب والزبيب
والتمر اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ثم يترك حتى يشتد وهو حلال عند ابي حنيفة الى حد السكر ويحتج بان هذه الاية تدل على ان السكر حلال لانه تعالى ذكره في معرض الانعام
والمنة ودل الحديث على ان الخمر حرام قال عليه السلام الخمر حرام لعينها وهذا يقتضي ان يكون السكر شيئا غير الخمر وكل من اثبت هذه المغايرة قال هو النبيذ المطبوخ والقول
الثالث ان السكر هو الطعام المطبوخ واحتج عليه بقوله جعلت اعراض الكرام سكرا اي جعلت ذمهم طعاما لك قال الزجاج هذا بالخمر اشبه منه بالطعام والمعنى انك جعلت تتخمر
باعراض الكرام والمعنى انه جعل شغفه بغيبة الناس وتمزيق اعراضهم جاريا مجرى شرب الخمر واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الوجوه التي هي دلائل من وجه وتعديد النعم العظيمة
من وجه اخر قال ان في ذلك لاية لقوم يعقلون والمعنى ان من كان عاقلا علم بالضرورة ان هذه الاحوال لا يقدر عليها الا الله سبحانه فيحتج بحصولها على وجود الاله
القادر الحكيم والله اعلم قوله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا يخرج من
بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون اعلم انه تعالى لما بين ان اخراج الالبان من النعم واخراج السكر والرزق الحسن من
ثمرات النخيل والاعناب دلائل قاهرة وبينات باهرة على ان لهذا العالم الها قادرا مختارا حكيما فكذلك اخراج العسل من النحل دليل قاطع وبرهان ساطع على اثبات هذا
المقصود وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال واوحى ربك الى النحل يقال وحى واوحى وهو الالهام والمراد من الالهام انه تعالى قرر في انفسها هذه الاعمال العجيبة
التي يعجز عنها العقلاء من البشر وبيانه من وجوه الاول انها تبني البيوت المسدسة من اضلاع متساوية لا يزيد بعضها على بعض بمجرد طباعها والعقلاء من البشر لا
يمكنهم بناء مثل تلك البيوت الا بالات وادوات مثل المسطر والفرجار والثاني انه ثبت في الهندسة ان تلك البيوت لو كانت مشكلة باشكال سوى المسدسات فانه
يبقى بالضرورة فيما بين تلك البيوت فرج خالية ضائعة اما اذا كانت تلك البيوت مسدسة فانه لا يبقى فيما بينها فرج ضائعة فاهتداء ذلك الحيوان الضعيف الى
هذه الحكمة الخفية والدقيقة اللطيفة من الاعاجيب الثالث ان النحل يحصل فيما بينها واحد كالرئيس للبقية وذلك الواحد يكون اعظم جثة من الباقي ويكون نافذ الحكم على
تلك البقية وهم يخدمونه ويحملونه عند الطيران وذلك ايضا من الاعاجيب والرابع انها اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر فاذا ارادوا عودها
الى وكرها ضربوا الطبول والات الموسيقى وبواسطة تلك الالحان تقدر على ردها الى وكرها وهذه ايضا حالة عجيبة فلما امتاز هذا الحيوان بهذه الخواص
العجيبة الدالة على مزيد الذكاء والفطانة وكان حصول هذه الانواع من الكياسة ليس الا بالالهام وهو حالة شبيهة بالوحي لا جرم قال تعالى في حقها واوحى
ربك الى النحل ان اتخذي واعلم ان الوحي قد ورد في حق الانبياء لقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وفي حق الاولياء ايضا قال تعالى واذ اوحيت الى
الحواريين وبمعنى الالهام في حق البشر واوحينا الى ام موسى وفي حق سائر الحيوانات كما في قوله واوحى ربك الى النحل ولكل واحد من هذه الاقسام معنى
خاص والله اعلم المسألة الثانية قال الزجاج يجوز ان يقال سمي هذا الحيوان نحلا لان الله تعالى نحل الناس العسل الذي يخرج من بطونها وقال غيره النحل
يذكر ويؤنث وهي مؤنثة في لغة الحجاز ولذلك انثها الله تعالى وكذلك كل جمع ليس بينه وبين واحده الا الهاء ثم قال تعالى ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما
يعرشون وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف ان اتخذي هي ان المفسرة لان الايحاء فيه معنى القول وقرئ بيوتا بكسر الباء ومن الشجر ومما يعرشون
اي يبنون ويسقفون وفيه لغتان قرئ بهما ضم الراء وكسرها مثل يعكفون ويعكفون واعلم ان النحل نوعان احدهما ما يسكن في الجبال والغياض ولا يتعهدها
احد من الناس والنوع الثاني التي تسكن بيوت الناس وتكون في تعهدات الناس فالاول هو المراد بقوله ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر والثاني هو المراد

بقوله ومما يعرشون وموحشا بالنحل فان قيل ما معنى من في قوله ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وهلا قيل في الجبال وفي الشجر قلنا اريد معنى
البعضيه وان لا تبني بيوتها في كل جبل وشجر في مساكن توافق مصالحها وتليق بها المسئله الثانيه ظاهر قوله تعالى ان اتخذي من الجبال بيوتا امر وقد
اختلفوا فيه فمن الناس من يقول لا يبعد ان يكون لهذه الحيوانات عقول ولا يبعد ان يتوجه عليها امر ونهي وقال آخرون ليس الامر كذلك بل المراد منه انه تعالى
خلق فيها غرايز وطبايع توجب هذه الاحوال والكلام المستقصى في هذه المسئله مذكور في سوره النمل ادخلوا مساكنكم ثم قال تعالى ثم كلي من كل الثمرات لفظه من
هنا للتبعيض او لابتداء الغايه واعلم انه تعالى بتدبير هذا العالم على وجه يحدث في الهواء طل لطيف في الليالي ويقع ذلك الطل على اوراق الاشجار فقد تكون تلك
الاجزاء الطليه اللطيفه صغيره متفرقه على الاوراق والازهار وقد تكون كثيره بحيث يجتمع منها اجزاء محسوسه اما القسم الثاني فهو الترنجبين فانه طل ينزل من الهواء
ويجتمع في اطراف الطرفا في بعض البلدان وذلك محسوس واما القسم الاول فهو الذي الهم الله تعالى هذا النحل حتى انها تلتقط تلك الاجزاء من الازهار واوراق الشجر
بافواهها وتاكلها وتغتذي بها فاذا شبعت التقطت بافواهها مرة اخرى شيئا من تلك الاجزاء وذهبت بها الى بيوتها ووضعتها هناك كانها تحاول ان تدخر لنفسها
غذاءها فاذا اجتمع في بيوتها من تلك الاجزاء الطليه شيء كثير فذاك هو العسل ومن الناس من يقول ان النحل تاكل من الازهار الطيبه والاوراق العطره اشياء ثم
انه تعالى يقلب تلك الاجسام في داخل بدنها عسلا ثم انها تقيء مرة اخرى فذاك هو العسل والقول الاول اقرب الى العقل واشد مناسبه الى الاستقراء فان طبيعه
الترنجبين قريبه من العسل في الطعم والشكل ولا شك انه طل يحدث في الهواء ويقع على اطراف الاشجار والازهار فكذا هاهنا وايضا فنحن نشاهد ان هذا النحل انما
تغتذي بالعسل ولذلك انا اذا اخرجنا العسل من بيوت النحل تركنا لها بقيه من ذلك العسل لاجل ان تغتذي بها فعلمنا انها انما تغتذي بالعسل وانها انما
تقع على الاشجار والازهار لانها تغتذي تلك الاجزاء الطليه العسليه الواقعه في الهواء عليها اذا عرفت هذا فنقول قوله كلي من كل الثمرات كلمة من هاهنا لابتداء
الغايه ولا تكون للتبعيض على هذا القول ثم قال تعالى فاسلكي سبل ربك ذللا والمعنى ثم كلي تشتهينها فاذا اكلتها فاسلكي سبل ربك اي الطرق التي الهمك وافهمك
من عمل العسل او يكون المراد فاسلكي في طلب تلك الثمرات سبل ربك اما قوله ذللا ففيه قولان الاول انه حال من السبل لان الله تعالى ذللها لها ووطاها وسهلها
كقوله هو الذي جعل لكم الارض ذلولا الثاني انه حال من الضمير في فاسلكي اي فانت ايها النحل ذلل منقادة لما امرت به غير ممتنعه ثم قال تعالى يخرج من بطونها
وفيه بحثان البحث الاول انه رجوع من الخطاب الى الغيبه والسبب المقصود من ذكر هذه الاحوال ان يحتج الانسان المكلف به على قدرة الله تعالى وحكمته وحسن
تدبيره لاحوال العالم السفلي والعلوي فكانه تعالى لما خاطب النحل بما سبق ذكره خاطب الانسان وقال انا الهمنا هذه النحل لهذه العجايب لاجل ان يخرج من بطونها شراب مختلف
الوانه البحث الثاني انه قد ذكرنا ان من الناس من يقول العسل عباره عن اجزاء طليه تحدث في الهواء وتقع على اطراف الاشجار وعلى الاوراق والازهار فتلتقطها
الزنبور بفيه فاذا ذهبنا الى هذا الوجه كان المراد بقوله من بطونها اي من افواهها وكل تجويف من داخل البدن فانه يسمى بطنا الا ترى انهم يقولون بطون
الدماغ وعنوا بها تجاويف الدماغ فكذا هاهنا يخرج من بطونها اي من افواهها واما على قول اهل الظاهر وهو ان النحله تاكل الاوراق والثمرات ثم تقيء فذاك هو
العسل فالكلام ظاهر ثم قال شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس واعلم انه تعالى وصف العسل بهذه الصفات الثلاثه فالصفه الاولى كونه شرابا والامر كذلك لانه تاره
يشرب وحده وتاره تتخذ منه الاشربه والصفه الثانيه قوله مختلف الوانه والمعنى ان منه احمر وابيض واصفر ونظيره قوله تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف
الوانها وغرابيب سود والمقصود منه ابطال القول بالطبع لان هذا الجسم مع كونه متشابه الطبيعه لما حدث على الوان مختلفه دل ذلك على ان حدوث تلك الالوان
بتدبير الفاعل المختار لا لاجل الطبيعه والصفه الثالثه قوله فيه شفاء للناس وفيه بحثان البحث الاول فيه قولان الاول وهو الصحيح انه صفه للعسل فان
قالوا كيف يكون شفاء للناس وهو يضر بالصفراء ويهيج المرة قلنا انه تعالى لم يقل انه شفاء لكل الناس ولكل داء وفي كل حال بل لما كان شفاء للبعض ومن بعض
الادواء صلح بان يوصف بان فيه شفاء والذي يدل على انه شفاء في الجمله انه قل معجون من المعاجين الا وتمامه وكماله انما يحصل بالعجن بالعسل وايضا فالاشربه
المتخذه منه في الامراض البلغميه عظيمة النفع والقول الثاني وهو قول مجاهد ان المراد ان القران فيه شفاء للناس وعلى هذا التقدير فقصه تولد العسل من النحل تمت
عند قوله يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه ثم ابتدا وقال فيه شفاء للناس اي في هذا القران حصل ما هو شفاء للناس من الكفر والبدعه مثل هذا الذي في
قصه النحل عن ابن مسعود ان العسل شفاء من كل داء والقران شفاء لما في الصدور واعلم ان هذا القول ضعيف ويدل عليه وجهان الاول ان الضمير في قوله فيه
شفاء للناس يجب عوده الى اقرب المذكورات وما ذاك الا قوله شراب مختلف الوانه واما الحكم بعود هذا الضمير الى القران مع انه غير مذكور فيما سبق فهو غير مناسب
والثاني ما روى ابو سعيد الخدري انه جاء رجل الى النبي صلى الله عليه واله وسلم وقال ان اخي يشتكي بطنه فقال اسقه عسلا فذهب ثم رجع فقال قد سقيته فلم يغن
عنه شيئا فقال عليه السلام اذهب واسقه عسلا فقال صدق الله وكذب بطن اخيك فسقاه فبرا كانما نشط من عقال وحملوا قوله عليه السلام صدق الله على قوله تعالى فيه شفاء
للناس وذلك انما يصح لو كان هذا صفه للعسل وان قال قائل ما المراد من قوله عليه السلام صدق الله وكذب بطن اخيك قلنا لعله عليه السلام علم بنور الوحي ان ذلك
العسل سيظهر نفعه بعد ذلك فلما لم يظهر نفعه في الحال مع انه عليه السلام كان عالما بانه سيظهر نفعه بعد ذلك كان هذا جاريا مجرى الكذب فلهذا السبب اطلق عليه هذا

النظم

اللفظ انه تعالى ختم الايه بقوله ان في ذلك لايه لقوم يتفكرون واعلم ان تقرير هذه الايه من وجوه الاول اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقه والمعارف الغامضه
مثل بناء البيوت المسدسه وساير الاحوال التي ذكرناها والثاني اهتداؤها الى جمع تلك الاجزاء العسليه من اطراف الاشجار والاوراق والثالث خلق الله تعالى
الاجزاء العسليه النافعه في جو الهواء ثم القاؤها على اطراف الاشجار والاوراق ثم الهام النحل الى جمعها بعد تفرقها وكل ذلك امور عجيبه داله على ان اله هذا العالم بنى ترتيبه
على رعايه الحكمه والمصلحه والله اعلم قوله تعالى والله خلقكم ثم يتوفيكم ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا ان الله عليم قدير في الايه مسايل المسئله الاولى
لما ذكر تعالى بعض عجايب احوال الحيوانات ذكره بعده بعض عجايب احوال الناس فمنها ما هو مذكور في هذه الايه وهو اشاره الى مراتب عمر الانسان والعقلاء ضبطوها
في اربعه مراتب اولها سن النشوء والنماء وثانيها سن الوقوف وهو سن الشباب وثالثها سن الانحطاط القليل وهو سن الكهوله ورابعها سن الانحطاط الظاهر العظيم وهو سن
الشيخوخه فاحتج تعالى بانتقال الحيوان من بعض هذه المراتب الى بعض على ان ذلك الناقل هو الله سبحانه والاطباء والطبايعيون قالوا المقتضي لهذا الانتقال هو طبيعه الانسان
وانا احكي كلامهم على الوجه الملخص وابين ضعفه وفساده وحينئذ يبقى ان ذلك الناقل هو الله سبحانه وعند ذلك يصح بالدليل العقلي ما ذكره الله تعالى في هذه الايه قالت الطبايعيون
ان بدن الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث والمني والدم جوهران حاران رطبان والحراره اذا عملت في الجسم الرطب قللت رطوبته وافادته نوع يبس وهذا امر
معلوم قالوا فلا تزال ما في هذين الجوهرين من قوة الحراره تقلل ما فيه من الرطوبه حتى تتصلب الاعضاء ويظهر منها الانعقاد وتحدث العظم والغضروف والعصب والوتر والرباط
وساير الاعضاء فاذا تكون البدن وكمل فعند ذلك ينفصل الجنين من رحم الام ومع ذلك فالرطوبه زايده والدليل عليه انك ترى اعضاء الطفل بعد انفصاله من الام لينه
لطيفه وعظامه لينه قريبه الطبع من الغضاريف ثم ان ما في البدن من الحراره يعمل في تلك الرطوبات ويقللها قالوا ويحصل للبدن ثلثه احوال الحاله الاولى ان تكون
رطوبه البدن زايده على حرارته حينئذ تكون الاعضاء قابله للتمدد والازدياد والنماء وذلك هو سن النشوء والنماء ونهايته الى ثلثين سنه او خمس وثلثين سنه والحاله الثانيه ان تصير
رطوبات البدن اقل مما كانت فتكون وافيه بحفظ الحراره الغريزيه الاصليه الا انها لا تكون زايده على هذا القدر وهذا هو سن الوقوف وهو سن الشباب وغايته خمس سنين
وغايته سن الاربعين الحاله الثالثه ان تقل الرطوبات وتصير بحيث لا تكون وافيه بحفظ الحراره الغريزيه وعند ذلك يظهر النقصان ثم هذا النقصان قد يكون خفيا وهو سن الكهوله
وتمامه الى ستين سنه وقد يكون ظاهرا وهو سن الشيخوخه وتمامه الى ماية وعشرين سنه فهذا الذي حصله الاطباء في هذا الباب وعندنا ان هذا التعليل ضعيف ويدل
على ضعفه وجوه الاول انا نقول ان في اول ما كان المني منيا وكان الدم دما كانت الرطوبات غالبه وكانت الحراره الغريزيه مغمورة كانت ضعيفه بهذا السبب
ثم انها مع ضعفها قويت على تحليل اكثر تلك الرطوبات وانتهت من حد الدمويه والمنويه الى ان صارت عظما وعصبا وغضروفا ورباطا فعند ما تولدت الاعضاء وكمل البدن
قلت الرطوبات فوجب ان يكون تقوى الحراره الغريزيه قوة ازيد مما كانت قبل ذلك فوجب ان يكون تحليل الرطوبات بعد تولد البدن وكماله اكثر من تحليلها قبل تولد البدن
معلوم انه ليس الامر كذلك لانه قبل تولد البدن انتقل جسم المني والدم الى ان صار عظما وعصبا واما بعد تولد البدن فلم يحصل مثل هذا الانتقال ولا عشر عشيره فلو كان
تولد هذه الاعضاء بسبب تاثير الحراره في الرطوبه وجب ان يكون تحلل الرطوبات بعد كمال البدن اكثر من تحللها قبل تكون البدن ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان تولد البدن
انما كان بتدبير القادر حكيم يدبر ابدان الحيوانات على وفق مصالحها وانه ما كان تولد البدن لاجل ما في الحراره من التاثير في الرطوبه والوجه الثاني في ابطال هذا
الكلام ان نقول ان الحراره الغريزيه الحاصله في ابدان الانسان الكامل اما ان يكون هو عين ما كان حاصلا في جوهر النطفه او صارت ازيد مما كانت والاول
باطل لان الحار الغريزي الحاصل في جوهر النطفه كان بقدر جرم النطفه ولا شك ان جرم النطفه قليل صغير فهذا البدن بعد كبره لو لم يحصل فيه من الحراره الغريزيه الا
ذلك القدر كان في غايه القله ولم يظهر فيه في هذا البدن اثر اصلا واما الثاني فنقول تسلم ان الحراره الغريزيه تتزايد بحسب تزايد الجثه والبدن واذا تزايدت الحراره الغريزيه
ساعه فساعه وثبت ان تزايدها يوجب تزايد القوه والصحه ساعه فساعه فوجب ان يبقى البدن الحيواني ابدا في التزايد والتكامل وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان ازدياد حال البدن
الحيواني وانتقاصها ليس بحسب الطبيعه بل بسبب تدبير الفاعل المختار والوجه الثالث وهو الذي اوردناه على الاطباء في كتابنا الكبير فقلنا ان الرطوبه الغريزيه صارت
معادله للحراره الغريزيه فلم قلتم ان الحراره الغريزيه يجب ان تصير اقل مما كانت وان ينتقل الانسان من سن الشباب الى سن النقصان قالوا السبب فيه انه اذا حصل هذا الاستواء
فالحراره الغريزيه يجب ان تصير اقل مما كانت وتنتقل بعد ذلك تؤثر في تجفيف الرطوبه الغريزيه فتقل الرطوبات الغريزيه وصارت لا تفي بحفظ الحراره الغريزيه واذا حصلت
هذه الحاله ضعفت الحراره الغريزيه ايضا لان الرطوبه الغريزيه كالغذاء للحراره الغريزيه فاذا قل الغذاء ضعف المغتذي فالحاصل ان الحراره الغريزيه توجب قلة الرطوبه الغريزيه
وقلتها توجب ضعف الحراره الغريزيه ويلزم من ضعف احدهما ضعف الاخر الى ان ينتهي الى حيث لا يبقى من الرطوبه الغريزيه شيء وحينئذ تنطفي الحراره الغريزيه ويحصل الموت هذا منتهى
ما قالوه في الباب وهو ضعيف لانا نقول ان الحراره الغريزيه اذا اثرت في تجفيف الرطوبه الغريزيه وتقليلها فلم لا يجوز ان يقال ان القوه الغاذيه تورد بدلها فعند هذا قالوا
القوه الغاذيه انما تقوى على ايراد بدلها لو كانت الحراره الغريزيه قويه اما عند ضعفها فلا فنقول فههنا لزم الدور لان الرطوبه الغريزيه انما تقل وتنقص لو لم تكن القوه
الغاذيه وافيه بايراد بدلها وانما تعجز القوه الغاذيه عن هذا الايراد اذا كانت الحراره الغريزيه ضعيفه وانما تكون الحراره الغريزيه ضعيفه ان لو قلت الرطوبه الغريزيه ولما
تحصل هذه القله اذا عجزت الغاذيه عن ايراد البدل فثبت ان القول الذي قالوه يلزم الدور وانه باطل فثبت ان تعليل انتقال الانسان من سن الى سن بما ذكروه من
اعتبار الطبايع يوجب عليهم هذه المحالات المذكوره فكان القول به باطلا ولما بطل القول وجب القطع باسناد هذه الاحوال الى الاله القادر المختار الحليم الرحيم الذي يدبر
ابدان الحيوانات على الوجه الموافق لمصالحها وذلك هو المطلوب وقد كنت اقرا يوما من الايام سورة المرسلات فلما وصلت الى قوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار

بلى الى قدر معلوم فقدرنا فنعم القادرون ويل يومئذ للمكذبين فنقول لا شك ان المراد بهؤلاء المكذبين هم الذين ينسبون تكون الابدان الحيوانية الى الطبايع وتاثيرات الحرارة
في الرطوبة دائما او من صميم قلبي يا رب العزة بان هذه التدبيرات ليست من الطبايع بل من خالق العالم الذي هو احكم الحاكمين واكرم الاكرمين اذا عرفت هذا فنقول
صح بالدليل العقلي صدق قوله والله خلقكم لانه ثبت ان خالق ابدان الناس وساير الحيوانات ليس هو الطبايع بل هو الله سبحانه وقوله ثم يتوفاكم تنبيها ان السبب الذي
ذكروه في ضرورة الموت فاسد باطل واذا يلزم عليه بالدور ولما بطل ذلك ثبت ان الحياة والموت انما حصلا بخلق الله وتقديره وقوله ومنكم من يرد الى ارذل العمر فقد بينا
بالدليل انه لا يكون علة انتقال الانسان من حالة الى حالة اي من الكمال الى النقصان من النمو الى الضعف فلزم القطع بان انتقال الانسان من الشباب والكهولة
ومن الصبي الى الهرم ومن العقل الكامل الى ان صار خرفا غافلا ليس بمقتضى الطبيعة بل بفعل الفاعل المختار واذا ثبت ما ذكرنا ظهر ان الذي دل عليه لفظ القرآن قد ثبت صحته
بقاطع البرهان ثم قال تعالى ان الله عليم قدير وهذا كالاصل الذي عليه يتفرع كل ما ذكرناه وذلك لان الطبيعة جاهلة لا تميز وقت المصلحة من وقت المفسدة فهذه الانتقالات
في هذه الاكساب لا يمكن اسنادها اليها اما اله العالم ومدبره وخالقه فهو الكامل في العلم الكامل في القدرة فلاجل كمال علمه يعلم مقادير المصالح والمفاسد ولاجل كمال
قدرته يقدر على تحصيل المصالح ودفع المفاسد فلا جرم امكن اسناد خلق الحيوانات الى اله العالم ولا يمكن اسناده الى الطبايع والله اعلم المسئلة الثانية في الفاظ
الآية قال المفسرون والله خلقكم ولم تكونوا شيئا ثم يتوفاكم عند انقضاء آجالكم ومنكم من يرد الى ارذل العمر يعني اراده واوضعه يقال رذل الشيء يرذل رذالة وارذله غيره
قوله الا الذين هم اراذلنا ومنه قوله واتبعك الارذلون وقوله ومنكم من يرد الى ارذل العمر هل هو عام في المسلم والكافر او هو مختص بالكافر فيه قولان الاول انه عام وقيل
العمر الطويل على هذا الوجه نقل عن علي عليه السلام انه قال ارذل العمر خمس وسبعون سنة وقال قتادة تسعون سنة وقال السدي انه الخرف والقول الاول اولى لان
الخرف معناه زوال العقل فقوله ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا يدل على انه تعالى انما رده الى ارذل العمر لاجل ان يزول عقله فلو كان المراد
من ارذل العمر هو زوال العقل لصار الشيء عين الغاية المطلوبة منه وانه باطل والقول الثاني ان هذا ليس في المسلمين فالمسلم يزداد بسبب طول العمر كرامة على الله
ولا يجوز ان يقال في حقه انه رد الى ارذل العمر والدليل عليه قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فبين ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
ما ردوا الى اسفل سافلين وقال عكرمة من قرأ القرآن لم يرد الى ارذل العمر وقوله ان الله عليم قال ابن عباس يريد بما صنع باوليائه واعدائه قدير على ما يريد
المسئلة الثالثة هذه الآية كما تدل على وجود الاله الفاعل المختار فهي ايضا تدل على صحة البعث والقيامة وذلك لان الانسان كان معدوما محضا فاوجده الله ثم اعدمه
مرة ثانية فدل هذا على انه لما كان معدوما في المرة الاولى كان عوده الى العدم في المرة الثانية جائزا فكذلك لما صار موجودا ثم عدم وجب ان يكون عوده الى الوجود
في المرة الثانية جائزا ايضا وكان ميتا حين كان نطفة ثم صار حيا ثم مات فلما كان الموت الاول جائزا كان عود الموت جائزا فكذلك لما كانت الحياة الاولى جائزة وجب
ان يكون عود الحياة جائزا في المرة الثانية وايضا الانسان في اول طفوليته جاهل لا يعرف شيئا ثم صار عالما عاقلا فاهما فلما بلغ ارذل العمر عاد الى ما كان عليه
في زمن الطفولية وهو عدم العقل والفهم فعدم العقل والفهم في المرة الاولى عاد بعينه في اخر العمر فكذلك العقل الذي حصل ثم زال وجب ان يكون جائز العود في
الثانية واذا ثبتت هذه الجملة ثبت ان الذي مات وعدم فانه يجوز عود وجوده وعود حياته وعود عقله مرة اخرى ومتى كان الامر كذلك ثبت ان القول بالبعث والحشر
والنشر حق والله اعلم قوله تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت ايمانهم فهم فيه سواء افبنعمة الله يجحدون اعلم ان هذا
اعتبار حال اخرى من احوال الانسان وذلك لانا نرى اكيس الناس واكثرهم عقلا يفني عمره في طلب القليل من الدنيا ولا يتيسر له ذلك ونرى اجهل الخلق واقلهم عقلا
تفتح عليه ابواب الدنيا وكل شيء خطر بباله او دار في خياله فانه يحصل له في الحال ولو كان السبب هو جهد الانسان وعقله لوجب ان يكون الاعقل افضل في هذه الاحوال
فلما راينا ان الاعقل اقل نصيبا وان الاجهل الاخس اوفر نصيبا علمنا ان ذلك بسبب قسمة القسام كما قال اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا
وقال الشافعي رحمه الله ومن الدليل على القضاء وكونه بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق واعلم ان هذا التفاوت غير مختص بالمال بل هو حاصل في الذكاء والبلادة والحسن
والقبح والعقل والحمق والصحة والسقم والاسم الحسن والقبيح وهذا بحر لا ساحل له وقد كنت صاحبا لبعض الملوك في بعض الاسفار وكان ذلك الملك كثير المال والجاه وكانت
الجنائب الكثيرة تقاد بين يديه ما كان يمكنه ركوب واحد منها وربما احضرت الاطعمة الشهية والفواكه العطرة عنده وما كان يمكنه تناول شيء منها وكان الواحد منهم صحيح البدن
قوي البنية كامل القوة وما كان يجد ملء بطنه طعاما فذلك الملك وان كان يفضل هذا الفقير في المال الا ان هذا الفقير كان يفضل على ذلك الملك في الصحة والقوة
وهذا باب واسع اذا اعتبره الانسان عظم تعجبه منها اما قوله فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت ايمانهم ففيه قولان الاول ان المراد من هذا الكلام تقرير ما تقدم
الآية المقصود [illegible] الاحرار والعبيد والمعنى ان الموالي والمماليك انا رازقهم جميعا فهم في رزقي سواء فلا يحسبن الموالي انهم يردون على مماليكهم
من عندهم شيئا من الرزق فانما ذلك رزقي اجريته اليهم على ايديهم وحاصل القول فيه ان المقصود منه بيان ان الرازق هو الله وان المالك لا يرزق العبد بل الرازق للعبد
والمولى هو الله وتحقيق القول انه ربما كان العبد اكمل عقلا واقوى جسما واكثر وقوفا على المصالح والمفاسد من المولى وذلك يدل على ان ذل ذلك العبد وعز ذلك
المولى من الله كما قال تعز من تشاء وتذل من تشاء والقول الثاني ان المراد من هذه الآية الرد على من اثبت شريكا لله ثم على هذا القول فيه وجهان الاول ان
هذا ردا على عبدة الاصنام كانه قيل انه تعالى فضل الملاك على مماليكهم فجعل المملوك لا يقدر على شيء مع مولاه فلما لم تجعلوا عبيدكم معكم سواء في الملك فكيف تجعلون هذه
الجمادات معي سواء في الملك والعبودية والثاني قال ابن عباس نزلت هذه الآية في نصارى نجران حين قالوا ان عيسى ابن مريم ابن الله والمعنى انكم لا تشركون عبيدكم فيما ملكتم

تكونون سواء فكيف جعلتم عبدي ولدي وشريكا في الالهية ثم قال فهم فيه سواء يعني الغاء في قولهم فهم حتى والمعنى فما الذين فضلوا على رزقهم لعبيدهم حتى يكون
عبيدهم فيه معهم سواء في الملك ثم قال افبنعمة الله يجحدون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم في رواية ابي بكر تجحدون على الخطاب لانه يكون مع المسلمين والمسلمون
لا يخاطبون بجحد نعمة الله المسئلة الثانية لا شبهة في ان المراد من قوله افبنعمة الله يجحدون الانكار على المشركين الذين اورد الله هذه الحجة عليهم فان قيل كيف يصير المشركون جاحدين
نعم الله عليهم بسبب عبادة الاوثان قلنا فيه وجهان الاول انه لما كان المعطي لكل الخيرات هو الله تعالى فمن اثبت لله شريكا فقد اضاف اليه بعض تلك الخيرات فكان
جاحدا لكونها من عند الله وايضا قال اهل الطبايع واهل النجوم يضيفون اكثر هذه النعم الى الطبايع والى النجوم وذلك يوجب كونهم جاحدين لكونها من عند الله والوجه
الثاني قال الزجاج المراد انه تعالى لما قرر هذه الدلائل وبينها واظهرها بحيث يفهمها كل عاقل كان ذلك انعاما عظيما منه على الخلق فعند هذا قال افبنعمة الله يجحدون
في تقرير هذه البيانات وايضاح هذه البينات المسئلة الثالثة الباء في قوله افبنعمة الله يجوز ان يكون زيادة لان الجحود لا يعدى بالباء كما تقول خذ الخطام
وبالخطام وتعلقت بزيد وبزيد ويجوز ان يراد بالجحود الكفر فعدي بالباء لكونه بمعنى الكفر والله اعلم قوله تعالى والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وجعل لكم من ازواجكم
بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات افبالباطل يؤمنون وبنعمة الله هم يكفرون اعلم ان هذا نوع اخر من احوال الناس ذكره الله تعالى ليستدل به على وجود الاله
المختار الحكيم وليكون ذلك تنبيها على انعام الله على عبيده بمثل هذه النعم فقوله جعل لكم من انفسكم ازواجا قال بعضهم المراد انه تعالى خلق حواء من ضلع آدم وهذا ضعيف
لان قوله جعل لكم من انفسكم ازواجا خطاب مع الكل فتخصيصه بآدم وحواء خلاف الظاهر بل هذا الحكم عام في جميع الذكور والاناث والمعنى انه خلق النساء ليتزوج
بهن الذكور ومعنى من انفسكم مثل قوله فاقتلوا انفسكم وقوله فسلموا على انفسكم اي بعضكم بعضا ونظير هذه الآية قوله تعالى ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا
قال الاطباء واهل الطبيعة التفاوت بين الذكر والانثى انما كان لاجل ان كل من كان اسخن مزاجا فهو الذكر وكل من كان اكثر بردا ورطوبة فهو المرأة ثم قالوا
المني اذا انصب الى الخصية اليمنى من الذكر ثم انصب منه الى الجانب الايمن من الرحم كان الولد ذكرا تاما في الذكورة وان انصب الى الخصية اليسرى وانصب منها الى
الجانب الايسر من الرحم كان الولد انثى تاما في الانوثة واما ان انصب الى الخصية اليمنى وانصب منها الى الجانب الايسر من الرحم كان ذكرا في طبيعة الاناث وان انصب الى الخصية
اليسرى وانصب منها الى الجانب الايمن من الرحم كان هذا الولد انثى في طبيعة الذكور واعلم ان حاصل هذا الكلام ان الذكورة علتها الحرارة واليبوسة والانوثة علتها
البرودة والرطوبة وهذه العلة في غاية الضعف فانا رأينا في النساء من كان مزاجها في غاية السخونة وفي الرجال من كان مزاجه في غاية البرودة ولو كان الموجب
للذكورة والانوثة ذلك لامتنع ذلك فثبت ان خالق الذكر والانثى هو الاله القديم الحكيم فظهر بالدليل الذي ذكرناه صحة قوله تعالى والله جعل لكم من انفسكم ازواجا ثم قال
وجعل لكم من ازواجكم بنين وحفدة قال الواحدي رحمه الله اصل الحفد من الحفد في الخدمة والعمل يقال حفد يحفد حفدا وحفودا وحفدانا اذا اسرع ومنه في دعاء القنوت
واليك نسعى ونحفد فالحفدة جمع الحافد والحافد كل من يخف في خدمتك ويسرع في العمل الطاعة لك تعالى في حفدة [illegible] كما يقال الوصد فمعنى الحفدة في اللغة الاعوان
والخدم ثم يجب ان يكون المراد من الحفدة في هذه الآية الاعوان الذين حصلوا للرجل من قبل المرأة لانه تعالى قال وجعل من ازواجكم بنين وحفدة فالاعوان
الذين لا يكونون من قبل المرأة لا يدخلون تحت هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول قيل هم الاختان وقيل هم الاصهار وقيل ولد الولد والاولى دخول الكل فيه لما ذكرنا
ان اللفظ محتمل للكل بحسب المعنى المشترك الذي ذكرناه ثم قال تعالى ورزقكم من الطيبات لما ذكر تعالى انعامه على عبيده بالمنكوح وما فيه من المنافع والمصالح ذكر
انعامه عليهم بالمطعومات الطيبة سواء كانت من النبات وهي الثمار والحبوب والاشربة او كانت من الحيوان ثم قال افبالباطل يؤمنون قال ابن عباس يعني بالاصنام
الاصنام وقال مقاتل يعني بالشيطان وقال عطاء يصدقون ان لي شريكا وصاحبة وولدا وبنعمة الله هم يكفرون اي بان يضيفوها الى غير الله ويتركوا اضافتها الى الله وفي
الآية قول اخر وهو انه تعالى لما قال ورزقكم من الطيبات قال بعده افبالباطل يؤمنون وبنعمة الله هم يكفرون والمراد منه انهم يحرمون على انفسهم طيبات احلها الله
لهم مثل البحيرة والسائبة والوصيلة ويبيحون لانفسهم محرمات حرمها الله عليهم وهي الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب حتى ما يكون تلك الاحكام الباطلة وانعام الله
في تحليل الطيبات وتحريم الخبيثات يجحدون ويكفرون والله اعلم قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون
فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون واعلم انه تعالى لما شرح انواعا كثيرة في دلائل التوحيد وتلك الانواع كما انها دلائل على صحة التوحيد فكذلك
تذكير باقسام النعم الجليلة الرفيعة اتبعها في هذه الآية بالرد على عبدة الاوثان فقال ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض فالرزق الذي
ياتي من جانب السماء فيعني به الغيث الذي ياتي من جهة السماء والذي ياتي من جانب الارض فهو النبات والثمار التي تخرج منها وقوله من السموات والارض من صفة النكرة التي هي قوله
رزقا كانه قيل لا يملك لهم رزقا من الغيث والنبات وقوله شيئا قال الاخفش جعل قوله شيئا بدلا من قوله رزقا والمعنى انهم لا يملكون رزقا قليلا ولا كثيرا ثم قال ولا يستطيعون
والفائدة من هذه اللفظة ان من لا يملك شيئا قد يكون موصوفا باستطاعة ان يتملكه بطريق من الطرق فبين تعالى ان هذه الاصنام لا تملك وليس لها استطاعة
تحصيل الملك فان قيل انه تعالى قال ويعبدون من دون الله ما لا يملك فعبر عن الاصنام بصيغة ما وهي لغير اولي العلم ثم قال ولا يستطيعون والجمع بالواو والنون
مختص باولي العلم فكيف الجمع بين الامرين والجواب انه عبر عنها بلفظ ما اعتبارا بما هو الحقيقة في نفس الامر وذكر الجمع بالواو والنون اعتبارا لما يعتقدون فيها انها
آلهة ثم قال تعالى فلا تضربوا لله الامثال وفيه وجوه الاول قال المفسرون يعني لا تشبهوه بخلقه الثاني قال الزجاج اي لا تجعلوا لله مثلا لانه واحد لا مثل له
الثالث اقول يحتمل ان يكون المراد ان عبدة الاوثان كانوا يقولون ان اله العالم اجل واعظم من ان يعبده واحد منا بل نحن نعبد الكواكب ونعبد هذه الاصنام

ثم ان الكواكب والاصنام عبيد الاله الاكبر الاعظم والدليل عليه العرف فان اصاغر الناس يخدمون اكابر حضرة الملك واولئك الاكابر يخدمون الملك فكذا
هنا فعند هذا قال الله لهم اتركوا عبادة الاصنام والكواكب ولا تضربوا لله الامثال التي ذكرتموها وكونوا مخلصين في عبادة الاله الحكيم القديم ثم قال والله يعلم وانتم
لا تعلمون وفيه وجهان الاول ان الله تعالى يعلم ما عليكم من العقاب العظيم بسبب عبادة هذه الاصنام وانتم لا تعلمون ذلك ولو علمتموه لتركتم عبادتها الثاني ان
الله تعالى لما نهاكم عن عبادة هذه الاصنام فاتركوا عبادتها واتركوا دليلكم الذي عولتم عليه وهو قولكم الاشتغال بعبادة عبيد الملك ادخل في التعظيم من الاشتغال بعبادة
نفس الملك لان هذا قياس والقياس يجب تركه عند ورود النص فلهذا قال والله يعلم وانتم لا تعلمون قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن
رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى اكد ابطال مذهب عبدة الاصنام بهذا المثال
وفيه مسايل المسئلة الاولى في تفسير هذا المثل قولان الاول ان المراد انا لو فرضنا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وفرضنا حرا كريما غنيا كثير الانفاق سرا وجهرا
فصريح العقل يشهد بانه لا يجوز التسوية بينهما في التعظيم والاجلال فلما لم يجز التسوية بينهما في العقل مع استوائهما في الخلقة والصورة البشرية فكيف يجوز للعاقل
ان يسوي بين الله القادر على الرزق والافضال وبين الاصنام التي لا تملك ولا تقدر البتة والقول الثاني ان المراد بالعبد المملوك الذي لا يقدر على شيء هو الكافر
فانه من حيث انه محروم عن عبودية الله وعن طاعته صار كالعبد الذليل الفقير العاجز والمراد بقوله ومن رزقناه منا رزقا حسنا هو المؤمن فانه مشتغل بالتعظيم
لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى انهما لا يستويان في المرتبة والشرف والقرب من رضوان الله واعلم ان القول الاول اقرب لان ما قبل هذه الاية وما
بعدها انما ورد في اثبات التوحيد وفي الرد على القائلين بالشرك فحمل هذه الاية على هذا المعنى اولى المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله عبدا مملوكا لا يقدر
على شيء فقيل والمراد به الصنم لانه عبد بدليل قوله ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا واما انه مملوك لا يقدر على شيء فظاهر والمراد بقوله
ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا عابد الصنم لان الله تعالى رزقه المال وهو ينفق سرا وجهرا عابد الصنم لان الله تعالى رزقه المال وهو ينفق من
ذلك المال على نفسه وعلى اتباعه سرا وجهرا اذا ثبت هذا فنقول هما لا يستويان في بديهة العقل بل صريح العقل شاهد بان ذلك القادر اكمل حالا وافضل مرتبة من
ذلك العاجز فهنا صريح العقل شاهد بان عابد الصنم افضل من ذلك الصنم فكيف يجوز الحكم بكونه مساويا لرب العالمين في المعبودية والقول الثاني ان المراد بقوله
عبدا مملوكا عبد معين وقيل هو عبد لعثمان بن عفان والمراد بقوله ومن رزقناه منا رزقا حسنا عثمان خاصة والقول الثالث انه عام في كل عبد بهذه الصفة
وفي كل حر بهذه الصفة وهذا القول اظهر لانه هو الموافق لما اراده الله تعالى في هذه الاية والله اعلم المسئلة الثالثة احتج الفقهاء بهذه الاية على ان العبد لا
يملك شيئا فان قالوا ظاهر الاية يدل على ان عبدا من العبيد لا يقدر على شيء فلم قلتم ان كل عبد كذلك فنقول الذي يدل عليه وجهان الاول انه ثبت في اصول
الفقه ان الحكم المذكور عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وكونه عبدا وصف مشعر بالذل والمقهورية وقوله لا يقدر على شيء حكم مذكور عقيبه فهذا
يقتضي ان العلة لعدم القدرة على شيء هو كونه عبدا وبهذا الطريق يثبت العموم الثاني انه تعالى قال بعده ومن رزقناه منا رزقا حسنا فميز هذا القسم عن القسم الاول
وهو العبد بهذه الصفة وهو انه رزقه رزقا حسنا فوجب ان لا يحصل هذا الوصف للعبد حتى يحصل الامتياز بين القسم الثاني وبين القسم الاول ولو ملك العبد لكان
الله قد اتاه رزقا حسنا لان الملك الحلال رزق حسن سواء كان قليلا او كثيرا فثبت بهذين الوجهين ان ظاهر الاية يقتضي ان العبد لا يقدر على شيء ولا يملك شيئا ثم
اختلفوا فروي عن ابن عباس وغيره التشدد في ذلك حتى قال لا يملك الطلاق ايضا واكثر الفقهاء قالوا انه يملك الطلاق اما انه لا يملك المال ولا ما له تعلق بالمال واختلفوا
في ان المالك اذا ملكه شيئا فهل يملكه ام لا ظاهر الاية ينفيه وفي الاية سؤالات السؤال الاول لم قال مملوكا لا يقدر على شيء وكل عبد فهو مملوك وغير قادر على
التصرف قلنا اما ذكر المملوك فليحصل الامتياز بينه وبين الحر لان الحر قد يقال انه عبد الله واما قوله لا يقدر على شيء فليحصل الامتياز بينه وبين المكاتب والعبد
الماذون لانهما يقدران على التصرف السؤال الثاني من في قوله ومن رزقناه ما هي قلنا الظاهر انها موصوفة كانه قيل وحرا رزقناه ليطابق عبدا ولا يمتنع ان تكون
موصولة السؤال الثالث لم قال يستوون على الجمع قلنا معناه هل يستوي الاحرار والعبيد ثم قال الحمد لله وفيه وجوه الاول قال ابن عباس الحمد لله على ما فعل باوليائه
وانعم عليهم بالتوحيد الثاني المعنى ان كل الحمد لله وليس شيء من الحمد للاصنام لانه لا نعمة لها على احد وقوله بل اكثرهم لا يعلمون يعني انهم لا يعلمون ان كل الحمد لي
وليس شيء منه للاصنام لانه لا نعمة لها على احد الثالث قال القاضي قيل في التفسير قال للرسول صلى الله عليه وسلم قل الحمد لله ويحتمل ان يكون خطابا لمن
رزقه الله منا رزقا حسنا ان يقول الحمد لله على ان ميزه في هذه القدرة عن ذلك العبد الضعيف الرابع يحتمل ان يكون المراد انه تعالى لما ذكر هذا المثل و
كان هذا المثل مطابقا للغرض كاشفا عن المقصود قال بعده الحمد لله يعني الحمد لله على قوة هذه الحجة وظهور هذه البينة ثم قال بل اكثرهم لا يعلمون يعني انها
مع غاية الظهور ونهاية الوضوح لا يعلمها ولا يفهمها هؤلاء الضلال والله سبحانه وتعالى اعلم قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو
كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم اعلم انه تعالى ابطل قول عبدة الاصنام بهذا المثل الثاني
وتقريره انه كما تقرر في اوايل العقول ان الابكم العاجز لا يكون مساويا في الفضل والشرف للناطق القادر الكامل مع استوائهما في البشرية فلان نحكم بان
الجماد لا يكون مساويا لرب العالمين في المعبودية كان اولى ثم انا نقول في الاية مسايل المسئلة الاولى انه تعالى وصف الرجل الاول بصفات الصفة الاولى
الابكم وفي تفسيره اقوال نقلها الواحدي رحمه الله الاول قال ابو زيد رجل ابكم وهي البكماء وقد بكم بكما وبكامة وقال ايضا الابكم الاقطع اللسان وهو الذي لا يحسن

الكلام الثاني روى ثعلب عن ابن الاعرابي الابكم الذي لا يعقل الثالث قال الزجاج الابكم المطبق الذي لا يسمع ولا يبصر الصفة الثانية قوله لا يقدر على شيء و
اشارة الى العجز التام والنقصان الكامل والصفة الثالثة قوله كل على مولاه اي هذا الابكم العاجز كل على مولاه قال اهل المعاني اصله من الغلظ الذي هو نقيض الحدة
يقال كل السكين اذا غلظت شفرته فلم يقطع وكل لسانه اذا غلظ فلم يقدر على الكلام وكل فلان عن الامر اذا ثقل عليه فلم ينبعث فيه فقوله كل على مولاه اي غليظ وثقيل على
مولاه والصفة الرابعة قوله اينما يوجهه لا يات بخير ومعنى التوجيه ان ترسل صاحبك في وجه معين من الطريق يقال وجهته الى موضع كذا فتوجه اليه وقوله لا
يات بخير معناه انه عاجز لا يحسن ولا يفهم ثم قال تعالى هل يستوي هو اي هذا الموصوف بهذه الصفات الاربع ومن يامر بالعدل واعلم ان الامر بالعدل يجب ان يكون
موصوفا بالنطق والا لم يكن امرا ويجب ان يكون قادرا لان الامر مشعر بعلو الرتبة وذلك لا يحصل الا مع كونه قادرا ويجب ان يكون عالما حتى يمكنه التمييز بين العدل
وبين الجور فثبت ان وصفه بانه يامر بالعدل يتضمن وصفه بكونه قادرا عالما وكونه امرا يناقض كون الاول ابكم وكونه قادرا يناقض وصف الاول
بانه لا يقدر على شيء وبانه كل على مولاه وكونه عالما يناقض وصف الاول بانه لا يات بخير ثم قال وهو على صراط مستقيم معناه كونه عادلا مبرا عن الجور والعبث اذا
ثبت هذا فنقول ظاهر في بديهة العقل ان الاول والثاني لا يستويان فكذا ههنا المسئلة الثانية في المراد بهذا المثل قولان كما في المثل المتقدم فالاول
قال مجاهد كل هذا مثل اله الخلق وما يدعى من دونه من الباطل ما الابكم فمثل الصنم لانه لا ينطق البتة وكذلك لا يقدر على شيء وهو ايضا كل على عابديه لانه
لا ينفق عليهم وهم ينفقون عليه وايضا الى اي مهم توجه الصنم لم يات بخير واما الذي يامر بالعدل فهو الله سبحانه والقول الثاني ان المراد من هذا الابكم عبد لعثمان
بن عفان كان ذلك العبد يكره الاسلام وما كان فيه خير ومولاه عثمان بن عفان كان يامره بالعدل وكان على الدين القويم والصراط المستقيم القول الثالث ان
المقصود منه كل عبد موصوف بهذه الصفات المذمومة وكل حر موصوف بتلك الصفات الحميدة وهذا القول اولى لان وصفه تعالى اياهما بكونهما رجلين يمنع من حمل ذلك
على الوثن وكذلك بالبكم وبالكل وبالتوجيه في جهات المنافع وكذلك وصف الاخر بانه على صراط مستقيم يمنع من حمله على الله تعالى وايضا فالمقصود تشبيه صورة بصورة في امر
من الامور وذلك التشبيه لا يتم الا عند كون احدى الصورتين مغايرة للاخرى واما القول الثاني فضعيف ايضا لان المقصود اثبات رجلين موصوفين بالصفات المذكورة
وذلك غير مختص بشخص معين بل هما حصل التفاوت في الصفات المذكورة فضعيف ايضا يحصل المقصود والله اعلم قوله تعالى ولله غيب السموات والارض وما امر
الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ان الله على كل شيء قدير والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون الم يروا الى الطير مسخرات
في جو السماء ما يمسكهن الا الله ان في ذلك لايات لقوم يؤمنون اعلم انه لما حكى في الاية مثل الابكم العاجز ومثل الذي يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم ومعلوم
انه يمتنع ان يكون امرا بالعدل وان يكون على صراط مستقيم الا اذا كان كاملا في العلم والقدرة ذكر في هذه الاية بيان كونه كاملا في العلم اما بيان كمال العلم
فهو قوله ولله غيب السموات والارض والمعنى ولله علم غيب السموات والارض وايضا فقوله ولله غيب السموات والارض يفيد الحصر ومعناه ان العلم بهذه الغيوب ليس الا لله واما
بيان كمال القدرة فقوله وما امر الساعة الا كلمح البصر والساعة هي الوقت الذي تقوم فيه القيمة سميت ساعة لانها تفجا الانسان في ساعة فيموت الخلق بصيحة واحدة و
الا كلمح البصر وهو النظر بسرعة يقال لمحه ببصره لمحا ولمحانا والمعنى وما امر قيام الساعة في السرعة الا كطرف العين والمراد منه تقرير كمال القدرة قوله او هو اقرب فمعناه ان
لمح البصر عبارة عن انتقال الجسم المسمى بالطرف من اعلى الحدقة الى اسفلها ولا شك ان الحدقة مولفة من اجزاء لا تتجزى فلمح البصر عبارة عن المرور على جملة تلك الاجزاء التي منها تالف
سطح الحدقة ولا شك ان تلك الاجزاء كثيرة والزمان الذي حصل فيه لمح البصر مركب من انات متعاقبة والله اعلم تعالى قادر على اقامة القيمة في ان واحد من تلك الانات
فلهذا قال او هو اقرب الا انه لما كان اسرع الاحوال والحوادث في عقولنا وافكارنا هو لمح البصر لا جرم ذكره ثم قال او هو اقرب تنبيها على ما ذكرناه ولا شبهة في ان
المراد طريقة الشك فالمراد بل هو اقرب وقال الزجاج المراد به الابهام على المخاطبين انه تعالى ياتي بالساعة اما بقدر لمح البصر او بما هو اسرع قال القاضي هذا
لا يصح لان اقامة الساعة ليست حال تكليف حتى يقال انه تعالى ياتي بها في زمان بل الواجب ان كلهما دفعة الواحدة في وقت واحد وتعارض ما ذكرناه
في ابتداء خلق السموات والارض لان تلك الحالة حال تكليف فلم يمتنع ان يخلقهما كذلك لما فيه من مصلحة الملايكة واعلم ان هذا الاعتراض انما يستقيم على مذهب القاضي اما على
قولنا انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فليس له قوة والله اعلم ثم انه تعالى عاد الى الدلايل الدالة على وجود الصانع المختار فقال والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا وفيه مسايل المسئلة الاولى قرى حمزة والكسائي امهاتكم بكسر الهمزة والباقون بضمها المسئلة الثانية امهاتكم اصله امات الا انه زيدت الهاء فيه كما زيدت في اراق
فقيل اهراق وشذت زيادتها في الواحدة في قوله امهتي خندف والياس ابي المسئلة الثالثة الانسان خلق في مبدا الفطرة خاليا عن معرفة الاشياء ثم قال وجعل لكم
السمع والابصار والافئدة والمعنى ان النفس الانسانية لما كانت خالية عن المعارف والعلوم في اول الخلقة فالله تعالى اعطاه هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم
وتمام الكلام في هذا الباب يستدعي مزيد تقرير فنقول التصورات والتصديقات اما ان تكون كسبية واما ان تكون بديهية والكسبيات انما يمكن تحصيلها بواسطة تركيب البديهيات
فلا بد من سبق هذه العلوم البديهية وحينئذ لسائل ان يسال فيقول هذه العلوم البديهية اما ان يقال انها كانت حاصلة منذ خلقنا او ما كانت حاصلة والاول باطل لانا
بالضرورة نعلم انا حين كنا جنينا في رحم الام ما كنا نعرف ان النفي والاثبات لا يجتمعان وما كنا نعرف ان الكل اعظم من الجزء واما القسم الثاني فانه يقتضي ان هذه
العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد ان ما كانت حاصلة في نفوسنا فحينئذ لا يمكن حصولها الا بكسب وطلب وكل ما كان كسبيا فهو مسبوق بعلوم اخرى فهذه العلوم البديهية
تصير كسبية ويجب ان يكون مسبوقة بعلوم اخرى الى غير النهاية وكل ذلك محال فهذا سوال قوي مشكل وجوابه ان نقول ان هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في

نفوسنا ثم انها حدثت وحصلت اما قوله فيلزم ان يكون كسبيه قلنا هذه المقدمه ممنوعه بل نقول انها انما حدثت فى نفوسنا بعد عدمها بواسطة اعانة الحواس التى
هى السمع والبصر وتقريره ان النفس كانت فى مبدا الخلقه خاليه عن جميع العلوم الا انه تعالى خلق السمع والبصر فاذا ابصر الطفل شيا مره بعد اخرى ارتسم فى خياله ماهيه
ذلك المبصر وكذلك اذا سمع شيا مره بعد اخرى ارتسم فى خياله ماهيه ذلك المسموع وكذلك القول فى ساير الحواس فيصير حصول الحواس سببا لحصول ماهيات المحسوسات
فى النفس والعقل ثم ان تلك الماهيات على قسمين احد القسمين ما يكون نفس حضوره موجبا تاما فى جزم الذهن باسناد بعضها الى بعض بالنفى والاثبات مثل
انه اذا حضر فى الذهن ان الواحد ما هو وان نصف الاثنين ما هو كان حضور هذين التصورين فى الذهن علة تامه فى جزم الذهن بان الواحد محكوم عليه بانه نصف الاثنين
وهذا القسم هو العلوم البديهيه والقسم الثانى ما لا يكون كذلك وهو العلوم النظريه مثل انه اذا حضر فى الذهن ان الجسم ما هو وان المحدث ما هو فان مجرد هذين التصورين
فى الذهن لا يكفى فى جزم الذهن بان الجسم محدث بل لا بد فيه من دليل منفصل وعلوم سابقه والحاصل ان العلوم الكسبيه انما يمكن اكتسابها بواسطة العلوم البديهيه وحدوث
العلوم البديهيه انما كان عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها وحدوث هذه التصورات انما كان بسبب اعانة هذه الحواس على جزئياتها فظهر ان السبب الاول
لحدوث هذه المعارف فى النفوس والعقول هو انه تعالى اعطى هذه الحواس فلهذا السبب قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل لكم السمع والابصار والافئده
لتصير حصول هذه الحواس سببا لانتقال نفوسكم من الجهل الى العلم بالطريق الذى ذكرناه وهذه الابحاث شريفه عقليه محضه مدرجه فى هذه الايات وقال المفسرون وجعل
لكم السمع والبصر لتسمعوا مواعظ الله ولتبصروا دلايل الله والافئده لتعقلوا عظمة الله والافئده جمع فواد نحو اغربه وغراب قال الزجاج ولم يجمع فواد على اكثر
العدد وما قيل فيه فيدان كما قيل غراب وغربان واقول لعل الفواد انما جمع على بناء جمع القله تنبيها على ان السمع والبصر كثير وان الفواد قليل انما جمع على بناء
جمع القله تنبيها على ان السمع والبصر كثير لان الفواد انما خلق للمعارف الحقيقيه والعلوم اليقينيه واكثر الخلق ليسوا كذلك بل يكونون مشغولين بالافعال البهيميه
والصفات السبعيه فكان فوادهم ليس بفواد فلهذا السبب ذكر فى جمعه صيغة جمع القله فان قيل قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار عطف على قوله اخرجكم وهذا
يقتضى ان يكون جعل السمع والبصر متاخرا عن الاخراج عن البطن ومعلوم انه ليس كذلك والجواب ان حرف الواو لا يوجب الترتيب وايضا اذا حملنا السمع على الاسماع
والابصار على الرويه زال السوال والله اعلم اما قوله الم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله ففيه مسايل المسله الاولى قرا ابن عامر وحمزه
والكسائى الم تروا بالتاء والباقون بالياء على الحكايه لمن تقدم ذكره من الكفار المسله الثانيه هذا دليل اخر على كمال قدرة الله تعالى وحكمته فانه لولا انه تعالى خلق الطير
خلقه معها يمكنه الطيران وخلق الجو خلقه يمكن الطيران فيه لما امكن ذلك فانه تعالى اعطى الطير جناحا يبسطه مرة ويكسره اخرى مثل ما يعمله السابح فى الماء وخلق الهواء
خلقه لطيفه رقيقه يسهل بسببها خرقه والنفاذ فيه ولولا ذلك لما كان الطيران ممكنا واما قوله تعالى ما يمسكهن الا الله فالمعنى ان جسد الطير جسم ثقيل والجسم الثقيل
يمتنع بقاوه فى الجو معلقا من غير دعامه تحته ولا علاقه فوقه فوجب ان يكون الممسك له فى ذلك هو الله تعالى ثم من الظاهر ان بقاءه فى الجو فعله وحاصل
باختياره فثبت ان خالق فعل العبد هو الله تعالى قال القاضى انما اضاف الله تعالى هذا الامساك الى نفسه لانه هو الذى يعطى الالات التى لاجلها يمكن الطير من
تلك الافعال فلما كان تعالى هو المسبب لذلك لا جرم صحت هذه الاضافه والجواب ان هذا ترك للظاهر من غير دليل وانه لا يجوز لا سيما والدلايل العقليه دلت على ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى ثم قال تعالى فى اخر الايه ان فى ذلك لايات لقوم يومنون وخص هذه الايات بالمومنين لانهم هم المنتفعون بها وان كانت هذه الايات ايات لكل العقلا
والله اعلم قوله تعالى والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا
ومتاعا الى حين اعلم ان هذا نوع اخر من دلايل التوحيد واقسام النعم والفضل والسكن والمسكن [illegible] جاء الشتاء ولما اتخذ سكنا يا ويح كفى من حفر القراميص
والسكن ما سكنت اليه وما سكنت فيه قال صاحب الكشاف السكن فعل بمعنى مفعول وهو ما يسكن اليه وينقطع اليه من بيت او الف واعلم ان البيوت التى يسكن فيها الانسان على قسمين احدهما
البيوت المتخذه من الخشب والطين والالات التى بها يمكن تسقيف البيوت واليها الاشاره بقوله جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم وهذا القسم من البيوت يمكن نقلها
وتحويلها من مكان الى مكان واعلم ان المراد الانطاع وقد تعمل العرب البيوت من الادم وهى جلود الانعام اى يخف عليكم حملها فى اسفاركم قرا نافع وابن كثير وابو عمرو ظعنكم
بفتح العين والباقون بسكون العين قال الواحدى رحمه الله وهما لغتان كالشعر والشعر والنهر والنهر واعلم ان الظعن سير البادية لنجعه او حضور ماء او طلب مرتع وقد يقال لكل شاخص
لسفر ظاعن وهو ضد الخافض وقوله ويوم اقامتكم يعنى لا يثقل عليكم فى الحالتين وقوله ومن اصوافها واوبارها واشعارها قال المفسرون واهل اللغه الاصواف للضان والاوبار
للابل والاشعار للمعز وقوله اثاثا ومتاعا الاثاث انواع متاع البيت من الفرش والاكسيه قال الفراء ولا واحد له كما ان المتاع لا واحد له قال ولو جمعت قلت اثثه فى القليل
واثث فى الكثير وقال ابو زيد واحدها اثاثه قال ابن عباس فى قوله اثاثا يريد طنافس وبسطا وثيابا وكسوه قال الخليل واصله من قولهم اث النبات والشعر اذا كثر وقوله
ومتاعا اى ما تتمتعون به وقوله الى حين يريد الى حين البلا وقيل الى حين الموت وقيل الى حين بعد حين وقيل الى يوم القيمه فان قيل عطف المتاع على الاثاث والعطف يقتضى
المغايره فما الفرق بين الاثاث والمتاع قلنا ان الاقرب ان الاثاث ما يكتسى به المرء ويستعمله فى الغطا والوطا والمتاع ما يفرش فى المنازل ويزين به قوله تعالى والله
جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من الجبال اكنانا وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم باسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون فان تولوا فانما عليك البلاغ المبين
يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اعلم ان الانسان اما ان يكون مقيما او مسافرا والمسافر اما ان يكون غنيا يمكنه استصحاب الخيام والفساطيط او لا يمكنه ذلك فهذه ثلثة اقسام
اما القسم الاول فاليه الاشاره بقوله والله جعل لكم من بيوتكم سكنا واما القسم الثانى فاليه الاشاره بقوله وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا واما القسم الثالث فاليه الاشاره بقوله

والله جعل لكم مما خلق ظلالا وذلك لان المسافر اذا لم يكن له خيمه يستظل بها فانه لا بد وان يستظل بشى اخر كالجدران والاشجار وقد يستظل بالغمام كما قال وظللنا
عليكم الغمام ثم قال وجعل لكم من الجبال اكنانا واحد الاكنان كن على قياس احمال وحمل والكن كل شى وقى شيا ويقال استكن واكتن اذا صار فى كن واعلم ان بلاد العرب
شديدة الحر وحاجتهم الى الظل ودفع الحر شديده ولهذا السبب ذكر الله تعالى هذه المعانى فى معرض النعمه العظيمه وايضا فالبلاد المعتدله والاوقات بارده جدا والغالب
اما غلبة الحراره او غلبة البرد وعلى كلا التقديرين فلا بد للانسان من مسكن ياوى اليه فكان الانعام بتحصيله عظيما ولما ذكر تعالى امر المسكن ذكر بعده امر الملبوس فقال
وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم باسكم السرابيل القمص واحدها سربال قال الزجاج كلما لبسته فهو سربال من قميص او درع او جوشن او غيره والذى يدل على صحة هذا القول
انه تعالى جعل السرابيل على قسمين احدهما ما يكون واقيا عن الحر والبرد والثانى ما يتقى به عن البلا والحرب وذلك هو الجوشن وغيره وذلك يدل على ان كل واحد من القسمين من
السرابيل فان قيل لم ذكر الحر ولم يذكر البرد اجابوا عنه من وجوه الاول قال عطاء الخراسانى المخاطبون بهذا الكلام هم العرب وبلادهم حاره فكانت حاجتهم الى ما يدفع
الحر فوق حاجتهم الى ما يدفع البرد كما قال ومن اصوافها واوبارها واشعارها وساير انواع الثياب اشرف الا انه تعالى ذكر ذلك النوع لانه كان الفهم بها اشد و
اعتيادهم للبسها اكثر وكذلك قال وينزل من السماء من جبال فيها من برد لعجبهم بذلك وما انزل من الثلج اعظم ولكنهم كانوا لا يعرفونه والوجه الثانى فى الجواب قال المبرد
ذكر احد الضدين تنبيه على الاخر قولى بحث فى العلوم العقليه ان العلم باحد الضدين يستلزم العلم بالضد الاخر فان الانسان متى خطر بباله الحر خطر بباله البرد وكذا
القول فى النور والظلمه والسواد والبياض فلما كان الشعور باحدهما مستتبعا للشعور بالاخر كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر الوجه الثالث قال الزجاج ما وقى
من الحر وقى من البرد فكان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر فان قيل هذا بالضد اولى لان دفع الحر يكفى فيه السرابيل التى هى القميص الواحد من دون تكلف زياده واما البرد
فانه لا يندفع الا بتكلف زايد قلنا القميص الواحد لما كان دافعا للحر كان الاستكثار من القميص دافعا للبرد فصح ما ذكرناه سرابيل تقيكم باسكم يعنى دروع الحديد ومعنى الباس
الشده ويريد ههنا شدة الطعن والضرب والرمى واعلم انه تعالى لما عدد اقسام نعمه قال كذلك يتم نعمته عليكم اى مثل ما خلق هذه الاشياء لكم وانعم بها عليكم فانه يتم
نعم الدنيا والدين عليكم لعلكم تسلمون قال ابن عباس لعلكم يا اهل مكه تخلصون لله الربوبيه وتعلمون انه لا يقدر على هذه الانعامات احد سواه ونقل عن ابن عباس انه قرى
لعلكم تسلمون بفتح التاء والمعنى انا اعطيناكم هذه السرابيلات لتسلموا من باس الحرب وقيل اعطيتكم هذه النعم لتتفكروا فيها فتومنوا فتسلموا من عذاب الله ثم قال تعالى فان
تولوا فانما عليك البلاغ اى فان تولوا يا محمد واعرضوا واثروا لذات الدنيا ومتابعة الاباء والعادات فى الكفر فعلى انفسهم جنوا وليس عليك الا ما فعلت من التبليغ التام
ثم انه تعالى ذمهم بانهم يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وذلك نهاية فى كفران النعمه فان قيل ما معنى ثم قلنا الدلاله على ان انكارهم امر مستبعد بعد حصول المعرفه لان حق من
عرف النعمه ان يعترف لا ان ينكر وفى المراد بهذه النعمه وجوه الاول قال القاضى المراد بها جميع ما ذكره الله تعالى فى الايات المتقدمه من انواع النعم ومعنى انهم ينكرونها
وهو انهم ما افردوه تعالى بالشكر والعباده بل شركوا معه فى تلك النعم غير الله ولانهم قالوا انما حصلت هذه النعم بشفاعة هذه الاصنام والثانى ان المراد انهم عرفوا ان
محمدا عليه السلم حق ثم ينكرونها ونبوته نعمه عظيمه كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الثالث يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها اى لا يستعملونها فى طلب رضوان الله ثم قال
تعالى واكثرهم الكافرون مع انه كان كلهم كافرين قلنا الجواب من وجوه الاول انما قال واكثرهم لانه كان فيهم من لم تقم عليه الحجه ممن لم يبلغ حد التكليف او كان ناقص
العقل معتوها فاراد بالاكثر البالغين الاصحاء الثانى ان يكون المراد بالكافر الجاحد المعاند وحينيذ نقول انما قال واكثرهم لانه كان فيهم من لم يكن معاندا بل كان جاهلا بصدق الرسول
وما ظهر له كونه نبيا حقا من عند الله الثالث انه ذكر الاكثر والمراد الجميع لان اكثر الشى يقوم مقام الكل فذكر الاكثر كذكر الجميع وهذا كقوله الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون
والله سبحانه اعلم قوله تعالى ويوم نبعث من كل امة شهيدا ثم لا يوذن للذين كفروا ولا هم يستعتبون واذا راى الذين ظلموا العذاب فلا يخفف عنهم ولا هم ينظرون
اعلم انه تعالى لما بين من هذا القوم انهم عرفوا نعمة الله ثم انكروها وذكر ايضا من حالهم ان اكثرهم الكافرون اتبعه بالوعيد فذكر حال يوم القيمه فقال ويوم نبعث من
كل امة شهيدا وذلك يدل على ان اوليك الشهداء يشهدون عليهم بذلك الانكار وبذلك الكفر والمراد بهولاء الشهداء الانبياء كما قال تعالى فكيف اذا جينا من كل
امة بشهيد وجينا بك على هولاء شهيدا وقوله ثم لا يوذن للذين كفروا فيه وجوه احدها لا يوذن لهم فى الاعتذار كقوله ولا يوذن لهم فيعتذرون وثانيها لا يوذن لهم
فى كثرة الكلام وثالثها لا يوذن لهم فى الرجوع الى دار الدنيا والى التكليف ورابعها لا يوذن لهم فى حال شهادة الشهود بل يسكت اهل الجمع ليشهد الشهود وخامسها لا يوذن لهم
ليظهر لهم كونهم ايسين من رحمة الله ثم قال تعالى ولا هم يستعتبون والاستعتاب طلب العتاب والرجل انما يطلب العتاب من خصمه اذا كان على عزم انه اذا عاتبه رجع الى الرضا
فاذا لم يطلب العتاب منه دل على انه راسخ على غضبه اذا كان عزمه انه اذا [illegible] ثم انه تعالى اكد هذا الوعيد فقال واذا راى الذين ظلموا العذاب فلا يخفف عنهم والمعنى
ان هولاء المشركين اذا راوا العذاب ووصلوا اليه فبعد ذلك لا يخفف عنهم ذلك العذاب ولا هم ايضا ينظرون اى لا يوخرون ولا يمهلون لان التوبه هناك غير موجوده
وتحقيقه ما يقوله المتكلمون من ان العذاب يجب ان يكون خالصا عن شوايب النفع وهو المراد من قوله لا يخفف عنهم العذاب ويجب ان يكون دايما وهو المراد من قوله ولا هم
ينظرون قوله تعالى واذا راى الذين اشركوا شركاءهم قالوا ربنا هولاء شركاونا الذين كنا ندعوا من دونك فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون
والقوا الى الله يوميذ السلم وضل عنهم ما كانوا يفترون اعلم ان هذا ايضا من بقية وعيد المشركين وفى الشركاء قولان الاول انه تعالى يبعث الاصنام التى كان يعبدها المشركون
والمقصود من اعادتها ان المشركين يشاهدونها فى غاية الذله والحقاره وايضا انها تكذب المشركين وكل ذلك مما يوجب زيادة الغم والحسره فى قلوبهم وانما وصفهم الله بكونهم
شركاء لوجهين الاول ان الكفار كانوا يسمونها بانها شركاء الله والثانى ان الكفار جعلوا لهم نصيبا من اموالهم والقول الثانى ان المراد بالشركاء الشياطين الذين دعوا

الكفار الى الكفر وهو قول الحسن وانما ذهب الى هذا القول لانه تعالى حكى عن هؤلاء الشركاء انهم القوا الى الذين اشركوا انهم لكاذبون والاصنام جمادات فلا يصح
منهم هذا القول فوجب ان يكون المراد من الشركاء الشياطين حتى يصح منهم هذا القول وهذا بعيد لانه تعالى قادر على خلق الحياة في تلك الاصنام وعلى خلق العقل
فيها وحينئذ يصح منها هذا القول ثم حكى تعالى عن المشركين انهم اذا راوا تلك الشركاء قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك فان قيل فما فائدتهم
في هذا القول قلنا فيه وجهان الاول قال ابو مسلم الاصفهاني مقصود المشركين احالة هذا الذنب على تلك الاصنام وظنوا ان ذلك ينجيهم من عذاب الله او ينقص
من عذابهم فعند هذا تكذبهم تلك الاصنام قال القاضي هذا بعيد لان الكفار يعلمون علما ضروريا في الآخرة ان العذاب سينزل بهم وانه لا نصرة ولا فدية ولا شفاعة
والقول الثاني ان المشركين يقولون هذا الكلام تعجبا من حضور تلك الاصنام مع انه لا ذنب لها واعترافا بانهم كانوا مخطئين في عبادتها ثم حكى تعالى ان الاصنام
يكذبونهم فقال فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون والمعنى انه تعالى يخلق الحياة والعقل والنطق في تلك الاصنام حتى تقول هذا القول وقوله انهم لكاذبون
قالوا الا انهم لما اشاروا الى الاصنام قالوا ان هؤلاء شركاؤنا الذين بدل من القول والتقدير فالقوا اليهم انكم لكاذبون فان قيل ان المشركين ما قالوا
الا انهم لما اشاروا الى الاصنام قالوا ان هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك وقد كانوا صادقين في كل ذلك فكيف قالت الاصنام انكم لكاذبون قلنا فيه
وجوه والاصح ان يقال المراد من قولهم هؤلاء شركاؤنا هو ان هؤلاء هم الذين كنا نقول انهم شركاء لله في المعبودية فالاصنام كذبوهم في اثبات هذه الشركة
وقيل المراد انكم لكاذبون في قولكم انا نستحق العبادة ويدل عليه قوله تعالى كلا سيكفرون بعبادتهم ثم قال تعالى والقوا الى الله يومئذ السلم قال الكلبي استسلم
العابد والمعبود واقروا لله بالربوبية وبالبراءة عن الشركاء والانداد وضل عنهم ما كانوا يفترون وفيه وجهان قيل ذهب عنهم ما زين لهم الشيطان من ان لله شريكا وصاحبة
وولدا وقيل بطل ما كانوا يأملون من ان آلهتهم تشفع لهم عند الله قوله تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون
اعلم انه تعالى لما ذكر وعيد الذين كفروا اتبعه بوعيد من ضم الى كفره صد الغير عن سبيل الله وفي تفسير قوله وصدوا عن سبيل الله وجهان قيل معناه الصد
عن المسجد الحرام والاصح انه يتناول جملة الايمان بالله وبالرسول والشرائع لان اللفظ عام فلا معنى للتخصيص وقوله زدناهم عذابا فوق العذاب فالمعنى انهم زادوا
على كفرهم صد غيرهم عن الايمان فهم في الحقيقة ازدادوا كفرا على كفر فلا جرم يزيدهم الله عذابا على عذابهم وايضا اتباعهم انما اقتدوا بهم في الكفر فوجب
ان يحصل لهم مثل عقاب اتباعهم لقوله تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم ولقوله عليه السلام من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها ومن المفسرين من ذكر تفصيل
تلك الزيادة فقال ابن عباس المراد بتلك الزيادة خمسة انهار من نار تسيل من تحت العرش ثلاثة بالليل واثنان بالنهار وقال بعضهم زدناهم عذابا بحيات وعقارب
كامثال البخت يستغيثون بالهرب منها الى النار ومنهم من ذكر لكل عقرب ثلثمائة فقرة في كل فقرة ثلثمائة قلة من سم وقيل عقارب لها انياب كالنخل الطوال
قال تعالى بما كانوا يفسدون اي هذه الزيادة من العذاب انما حصلت معللة بذلك الصد وهذا يدل على ان من دعى غيره الى الكفر والضلال فقد عظم عذابه
فكذلك اذا دعى الى الدين اليقين فقد عظم قدره عند الله والله اعلم قوله تعالى ويوم نبعث في كل امة شهيدا عليهم من انفسهم وجئنا بك شهيدا
على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين اعلم ان هذا نوع آخر من التهديدات المانعة للمكلفين عن المعاصي واعلم ان
الامة عبارة عن القرن والجماعة اذا ثبت هذا فنقول في الاية قولان الاول ان المراد ان كل نبي شاهد على امته والثاني ان كل جمع وقرن يحصل في
الدنيا فلا بد وان يحصل فيهم واحد يكون شهيدا عليهم اما الشهيد على الذين كانوا في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو الرسول بدليل قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وثبت ايضا انه لا بد في كل زمان بعد زمان الرسول من الشهيد فحصل من هذا ان عصرا
من الاعصار لا يخلو من شهيد على الناس وذلك الشهيد لا بد وان لا يكون جائز الخطأ والا لافتقر الى شهيد آخر ويمتد ذلك الى غير النهاية وهو باطل فثبت انه لا بد
في كل عصر من اقوام تقوم الحجة بقولهم وذلك يقتضي ان يكون اجماع الامة حجة قال ابو بكر الاصم المراد بذلك الشهيد هو انه تعالى ينطق عشرة من اعضاء الانسان
انها تشهد عليه وهي الاذنان والعينان والرجلان واليدان والجلد واللسان قال والدليل عليه انه قال في صفة الشهيد انه من انفسهم وهذه الاعضاء
لا شك انها من انفسهم اجاب القاضي عنه من وجوه الاول انه تعالى قال شهيدا عليهم اي على الامة فيجب ان يكون غيرهم الثاني انه قال من كل امة فوجب ان
يكون ذلك الشهيد من الامة واحاد الاعضاء لا يصح وصفها بانها من الامة واما حمل هؤلاء الشهداء على الانبياء فبعيد وذلك لان كونهم انبياء مبعوثين
الى الخلق امر معلوم بالضرورة فلا فائدة في حمل هذه الاية عليه ثم قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفيه مسائل المسألة الاولى وجه تعلق هذا
الكلام بما قبله انه تعالى لما قال وجئنا بك شهيدا على هؤلاء بين انه ازاح علتهم فيما كلفوا فلا حجة لهم ولا معذرة المسألة الثانية من الناس من قال
القرآن تبيان لكل شيء وذلك لان العلوم اما دينية او غير دينية اما العلوم التي ليست دينية فلا تعلق لها بهذه الاية لان من المعلوم بالضرورة ان الله تعالى
انما مدح القرآن بكونه مشتملا على علوم الدين فاما ما لا يكون من علوم الدين فلا التفات اليه واما علوم الدين فاما الاصول واما الفروع اما علم الاصول
فهو بتمامه موجود في الكلام واما علم الفروع فالاصل براءة الذمة الا ما ورد على سبيل التفصيل في هذا الكتاب وذلك يدل على انه لا تكليف من الله تعالى الا بما ورد
في هذا القرآن واذا كان كذلك كان القول بالقياس باطلا وكان القرآن وافيا ببيان كل الاحكام واما الفقهاء فانهم قالوا القرآن انما كان تبيانا لكل
شيء لانه يدل على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة فاذا ثبت حكم من الاحكام باحد هذه الاصول كان ذلك الحكم ثابتا بالقرآن وهذه المسألة قد تقدم ذكرها

بالاستقصاء في سورة الاعراف والله اعلم المسألة الثالثة روى الواحدي باسناده عن الزجاج انه قال تبيان اسم في معنى البيان ومثل التبيان التلقاء وروى
ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين انهم قالوا لم يات من المصادر تفعال الا حرفان تبيان وتلقاء واذا تركت هذين اللفظين استوى لك القياس فقلت في كل مصدر تفعال بفتح
التاء مثل تسيار وتذكار وتكرار وقلت في الاسم تفعال بكسر التاء مثل تقصار وتمثال قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر
والبغي يعظكم لعلكم تذكرون اعلم انه لما استقصى في شرح الوعد والوعيد والترغيب والترهيب اتبعه بقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان فجمع في هذه الاية ما يتصل بالتكليف فرضا
ونفلا وما يتصل بالاخلاق والاداب عموما وخصوصا وفي الاية مسائل المسألة الاولى في بيان فضائل هذه الاية يروى عن ابن عباس ان عثمان بن مظعون الجمحي قال
ما اسلمت اولا الا حياء من محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولم يتقرر الاسلام في قلبي فحضرته ذات يوم فبينما يحدثني اذ رايت بصره شخص الى السماء ثم خفضه عن يمينه ثم عاد لمثل ذلك فانكرته
فقال بينما انا احدثك اذا جبريل عليه السلام نزل عن يميني فقال يا محمد ان الله يامر بالعدل شهادة ان لا اله الا الله والاحسان القيام بالفرائض وايتاء ذي القربى اي صلة
ذي القرابة وينهى عن الفحشاء الزنا والمنكر ما لا يعرف في شريعة ولا سنة والبغي الاستطالة قال عثمان فوقع الايمان في قلبي واتيت ابا طالب فاخبرته فقال يا معشر قريش اتبعوا
ابن اخي ترشدوا ولئن كان صادقا او كاذبا لا يامركم الا بمكارم الاخلاق فلما راى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من عمه اللين قال يا عماه اتامر الناس ان يتبعوني وتدع
نفسك وجهد عليه فابى ان يسلم فنزل انك لا تهدي من احببت وعن ابن مسعود ان اجمع آية في القرآن للخير والشر هذه الاية وعن قتادة ليس من خلق حسن كان في الجاهلية
يعمل ويستحسن الا امر الله به في هذه الاية وليس من خلق سيء الا نهى الله عنه في هذه الاية وروى القاضي في تفسيره عن علي عليه السلام انه امر الله نبيه ان يعرض نفسه على
قبائل العرب فخرج وانا معه وابو بكر فدفعنا الى مجلس عليهم الوقار فقال ابو بكر ممن القوم فقالوا من شيبان بن ثعلبة فدعاهم رسول الله الى الشهادتين والى ان ينصروه فان
قريشا كذبوه فقال مفروق بن عمرو الى ما تدعونا يا اخا قريش فتلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله يامر بالعدل والاحسان الاية فقال مفروق دعوت والله
الى مكارم الاخلاق ومحاسن الاعمال ولقد افك قومك كذبوك وظاهروا عليك وعن عكرمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرا هذه الاية على الوليد فاستعاده وقال ان
له لحلاوة وان عليه لطلاوة وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واحسنوا الذبحة وليحد احدكم شفرته وليرح
ذبيحته والله اعلم المسألة الثانية في تفسير هذه الاية اكثر الناس في تفسير هذه الاية الاشياء قال ابن عباس في بعض الروايات العدل شهادة ان لا اله الا الله والاحسان
اداء الفرائض وقال في رواية اخرى العدل خلع الانداد والاحسان ان تعبد الله كانك تراه وان تحب للناس ما تحب لنفسك فان كان مؤمنا احببت ان يزداد ايمانا وان
كان كافرا احببت ان يصير اخاك في الاسلام وقال في رواية ثالثة العدل هو التوحيد والاحسان الاخلاص فيه وقال آخرون يعني بالعدل في الافعال والاحسان في الاقوال فلا
تفعل الا ما هو عدل ولا تقل الا ما هو احسان وقوله وايتاء ذي القربى يريد صلة الرحم بالمال فان لم يكن فالدعاء روى ابو سلمة عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال ان اعجل الطاعة ثوابا صلة الرحم بالمال فان لم يكن فالدعاء روى ابو سلمة عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ان اعجل الناس الطاعة ثوابا صلة
الرحم ان اهل البيت ليكونون فجارا فتنمي اموالهم ويكثر عددهم اذا وصلوا ارحامهم وقوله وينهى عن الفحشاء قيل الزنا وقيل البخل وقيل كل الذنوب سواء كان صغيرا او كبيرا
سواء كان في القول او في الفعل واما المنكر فقيل انه الكفر بالله وقيل ما لا يعرف في شريعة ولا سنة واما البغي فقيل الكبر والظلم وقيل ان تبغي على اخيك واعلم ان في المامورات
كثرة وفي المنهيات ايضا كثرة وانما يحسن تفسير لفظ معين بشيء معين اذا حصل بين ذلك اللفظ وبين ذلك المعنى مناسبة فاما اذا لم تحصل هذه الحالة كان ذلك مجرد التحكم ولم يكن حمل اللفظ على
تلك المعاني بعينها اولى من العكس فثبت ان هذه الوجوه التي ذكرناها ليست قوية في تفسير هذه الاية واقول ظاهر هذه الاية يدل على انه تعالى امر بثلاثة اشياء
وهي العدل والاحسان وايتاء ذي القربى ونهى عن ثلاثة اشياء وهي الفحشاء والمنكر والبغي فيجب ان يكون العدل والاحسان وايتاء ذي القربى ثلاثة اشياء متغايرة
ويجب ان يكون الفحشاء والمنكر والبغي ثلاثة اشياء متغايرة لان العطف يوجب المغايرة فنقول اما العدل فهو عبارة عن الامر المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط وذلك
امر واجب الرعاية في جميع الاشياء ولا بد من تفصيل القول فيه فنقول الاحوال التي وقع التكليف بها اما الاعتقادات واما اعمال الجوارح اما الاعتقادات فالعدل
في كلها واجب الرعاية فاحدها قال ابن عباس ان المراد بالعدل هو قولنا لا اله الا الله وتحقيق القول فيه ان نفي الاله تعطيل محض واثبات اكثر من اله واحد
تشريك وتشبيه وهما مذمومان والعدل هو اثبات الاله الواحد وهو قولنا لا اله الا الله وثانيها ان القول بان الاله ليس موجودا ولا شيئا تعطيل والقول بانه جسم
وجوهر مركب من الاعضاء ومختص بالمكان تشبيه محض والعدل اثبات انه موجود متحقق بشرط ان يكون منزها عن الجسمية والجوهرية والاعضاء والاجزاء والمكان وثالثها
ان القول بان الاله غير موصوف بالصفات من العلم والقدرة تعطيل محض والقول بان صفاته حادثة متغيرة تشبيه محض والعدل هو اثبات ان الاله
قادر عالم حي مع الاعتراف بان صفاته ليست حادثة ولا متغيرة ورابعها ان القول بان العبد ليس له قدرة ولا اختيار جبر محض والقول بان العبد مستقل بافعاله قدر
محض وهما مذمومان والعدل ان يقال ان العبد يفعل الفعل لكن بواسطة قدرة وداعية يخلقهما الله تعالى فيه وخامسها ان القول بان الله تعالى لا يؤاخذ العبد
على شيء من الذنوب مساهلة عظيمة والقول بان الله تعالى يخلد في النار عبده العارف بالمعصية الواحدة تشديد عظيم والعدل انه يخرج من النار كل من قال واعتقد لا اله
الا الله فهذه امثلة ذكرناها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات واما رعاية العدل فيما يتعلق بافعال الجوارح فنذكر منه امثلة احدها ان قوما من نفاة التكليف
يقولون لا يجب على العبد الاشتغال بشيء من الطاعات ولا الاحتراز عن شيء من المعاصي وليس لله عليه تكليف اصلا وقال قوم من الهند ومن المانوية انه يجب على
الانسان ان يحترز عن كل الطيبات وان يبالغ في تعذيب نفسه وان يحترز عن كل ما يميل الطبع اليه حتى ان المانوية يخصون انفسهم ويحترزون عن التزوج ويحترزون عن

عن اكل الطعام الطيب والنساء ويحرقون انفسهم ويرمون انفسهم من شاهق الجبل فهذان الطريقان مذمومان والوسط المعتدل هو هذا الشرع الذي جاءنا به محمد عليه الصلاة
والسلام وقيل كان شرع موسى في القتل العمد استيفاء القصاص لا محالة وفي شرع عيسى عليه السلام العفو اما محكي وقيل انما في العقد بل في دين موسى عليه السلام غالب جدا والتساهل
في دين عيسى عليه السلام غالب جدا والوسط العدل شريعة محمد عليه الصلاة والسلام وقيل كان شرع موسى عليه السلام في القتل العمد استيفاء القصاص لا محالة وفي شرع عيسى عليه
السلام العفو اما في شرعنا فان شاء استوفى القصاص على سبيل المماثلة وان شاء استوفى الدية وان شاء عفى وايضا شرع موسى يقتضي الاحتراز العظيم عن المرأة حال حيضها
وشرع عيسى يقتضي حل وطء الحائض والعدل ما حكم به شرعنا وهو تحريم وطئها احترازا عن التلطخ بتلك الدماء الخبيثة اما لا يجب اخراجها عن الدار وعن الفراش وقال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا يعني متباعدين عن طرفي الافراط والتفريط في كل الامور وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال ولا تجعل
يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط ولما بالغ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في العبادات قال ما انزلنا عليك القرآن لتشقى ولما اخذ قوم في المباح
قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا والمراد من كل هذه رعاية العدل والوسط ورابعها ان شرعنا امر بالختان والحكمة فيه ان راس ذلك العضو جسم شديد الحس ولاجل عظم
اللذة عند الوقاع فلو بقيت تلك الجلدة على ذلك العضو بقي ذلك العضو على كمال القوة وشدة الاحساس فيعظم الالتذاذ اما اذا قطعت تلك الجلدة بقي ذلك
العضو عاريا فيلقى الثياب وسائر الاجسام فيتصلب ويضعف حسه فيقل شعوره فيقل الالتذاذ بالوقاع فيقل الرغبة فيه فكان الشريعة انما امرت بالختان سعيا في
تقليل تلك اللذة حتى يصير ميل الانسان الى قضاء شهوة الوقاع الى الحد الاعتدال وان لا تصير الرغبة فيها غالبة على الطبع والاخصاء وقطع الآلات على ما تذهب
اليه المانوية مذموم لانه افراط وابقاء تلك الجلدة مبالغة في تقوية تلك اللذة والعدل الوسط هو الاتيان بالختان فظهر بهذه الامثلة ان العدل واجب الرعاية
في جميع الاحوال ومن الكلمات المشهورة قولهم وبالعدل قامت السموات والارضون ومعناه ان مقادير العناصر لو لم تكن متعادلة متكافئة بل كان بعضها ازيد
الكمية وبحسب الكيفية من الآخر لاستولى الغالب على المغلوب ونفي المغلوب وتنقلب الطبائع كلها الى طبيعة الجرم الغالب ولو كان بعد الشمس من الارض اقل مما هو الآن لعظمت
السخونة في هذا العالم واحترق كل ما في هذا العالم ولو كان بعدها ازيد مما هو الآن لاستولى البرد والجمود على هذا العالم وكذا القول في مقادير حركات الكواكب
ومراتب سرعتها وبطئها فان الواحد منها لو كان ازيد مما هو الآن لاختل مصالح هذا العالم فظهر بهذا التنبيه الذي ذكرناه صدق قولهم وبالعدل قامت السموات
والارضون فهذه اشارة مختصرة الى شرح حقيقة العدل واما الاحسان فاعلم ان الزيادة على العدل قد تكون احسانا وقد تكون اساءة مثاله ان العدل في الطاعات
هو اداء الواجبات اما الزيادة على الواجبات فهي ايضا طاعات وذلك من باب الاحسان وبالجملة فالمبالغة في اداء الطاعات بحسب الكمية وبحسب الكيفية هو الاحسان
والدليل عليه ان جبريل عليه السلام لما سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الاحسان قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فان قالوا لم سمي هذا
المعنى بالاحسان قلنا كانه بالمبالغة في الطاعة يحسن الى نفسه ويوصل الخير والفعل الحسن الى نفسه والحاصل ان العدل عبارة عن القدر الواجب من الخيرات
والاحسان عبارة عن الزيادة في تلك الطاعات بحسب الكمية والكيفية وبحسب الدواعي والصوارف وبحسب الاستغراق في شهود مقامات العبودية والربوبية فهذا هو
الاحسان بالتفسير الذي ذكرناه دخل فيه التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ومن الظاهر ان الشفقة على خلق الله اقسام كثيرة واشرفها واجلها صلة الرحم
لا جرم انه سبحانه افرده بالذكر فقال وايتاء ذي القربى فهذا تفصيل القول في هذه الثلاثة التي امر الله بها واما الثلاثة التي نهى الله عنها وهي الفحشاء والمنكر و
البغي فنقول انه تعالى اودع في النفس البشرية قوى اربع وهي الشهوانية البهيمية والغضبية السبعية والوهمية الشيطانية والعقلية الملكية وهذه القوة الرابعة اعني
العقلية الملكية لا يحتاج الانسان الى تهذيبها وتاديبها لانها من جواهر الملائكة ومن نتائج الارواح القدسية العلوية انما المحتاج الى التاديب والتهذيب تلك القوى
الثلاث الاول اما القوة الشهوانية فهي انما ترغب في تحصيل اللذات الشهوانية وهذا النوع مخصوص باسم الفحش الا ترى انه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال
انه كان فاحشة وساء سبيلا فقوله تعالى وينهى عن الفحشاء المراد منه المنع من تحصيل اللذات الشهوانية الخارجة عن اذن الشريعة واما القوة الغضبية السبعية فهي
ابدا تسعى في ايصال الشر والبلاء والايذاء الى سائر الناس ولا شك ان الناس ينكرون تلك الحالة فالمنكر عبارة عن الافراط الحاصل في آثار القوة الغضبية
واما القوة الوهمية الشيطانية فهي ابدا تسعى في الاستعلاء على الناس والترفع واظهار الرياسة والتقدم وذلك هو المراد من البغي فانه لا معنى للبغي الا
التطاول على الناس والترفع عليهم فظهر بما ذكرنا ان هذه الالفاظ الثلاثة منطبقة على احوال هذه القوى الثلاثة ومن العجائب في هذا الباب ان العقلاء
قالوا اخس هذه القوى الثلاثة هي القوة الشهوانية واوسطها الغضبية واعلاها الوهمية والله تعالى راعى هذا الترتيب فبدأ بالفحشاء التي هي نتيجة القوة الشهوانية
ثم بالمنكر الذي هو نتيجة القوة الغضبية ثم بالبغي الذي هو نتيجة القوة الوهمية ثم هذا ما وصل اليه عقلي وخاطري في تفسير هذه الالفاظ فان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله عنه بريئان والحمد لله على ما خصنا بهذا النوع من الفضل والاحسان انه الملك الديان ثم قال تعالى يعظكم لعلكم تذكرون
والمراد بقوله يعظكم امره تعالى بتلك الثلاثة ونهيه عن هذه الثلاثة لعلكم تذكرون وفيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما قال في الآية الاولى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء ثم اردفه بهذه الآية المشتملة على الامر بهذه الثلاثة والنهي عن هذه الثلاثة كان ذلك تنبيها على ان المراد من كون القرآن تبيانا لكل شيء هو هذه التكاليف
الستة وهو في الحقيقة كذلك لان جوهر النفس من عالم الملائكة ومن نتائج الارواح العالية القدسية الا انه دخل في هذا العالم عاريا خاليا عن التعقلات فتلك الثلاثة التي امر الله
بها هي التي تزينها بالمعارف الالهية والاعمال الصالحة وتلك المعارف والاعمال هي التي توجهها الى عالم الغيب وسرادقات القدس ومجاورة الملائكة المقربين في جوار رب العالمين

وتلك

وتلك الثلاثة التي نهى الله عنها هي التي تصدها عن تلك السعادات وتمنعها عن الفوز بتلك الخيرات فلما امر الله تعالى بتلك الثلاثة ونهى عن هذه الثلاثة فقد نبه
على كل ما يحتاج اليه المسافر من عالم الدنيا الى مبدا عرصة القيامة المسألة الثانية قال الكعبي الآية تدل على انه تعالى لا يخلق الجور والفحشاء وذلك من وجوه
الاول انه تعالى كيف ينهاهم عما يخلقه فيهم وكيف ينهى عما يريد تحصيله فيهم ولو كان الامر كذلك لكان كانه تعالى قال ان الله يأمركم ان تفعلوا خلاف ما خلقه
فيكم وينهاكم عن افعال خلقها فيكم ومعلوم ان ذلك باطل في بديهة العقل الثاني انه تعالى لما امر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ونهى عن الفحشاء
والمنكر والبغي فلو انه تعالى نهى عن تلك الثلاثة ثم انه فعلها لدخل تحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان
تقولوا ما لا تفعلون الثالث ان قوله لعلكم تذكرون ليس المراد منه الترجي والتمني فان ذلك محال على الله فوجب ان يكون معناه انه تعالى يعظكم لارادة ان
تتذكروا طاعته وذلك يدل على انه تعالى يريد الايمان من الكل الرابع انه تعالى لو صرح وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ولكنه
يمنع منه ويصد عنه ولا يمكن العبد منه ثم قال وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ولكنه يوجد كل هذه الثلاثة في العبد شاء ام ابى واراده منه ومنعه من تركه
ومن الاحتراز عنه لحكم كل احد عليه بالركاكة وفساد النظم والتركيب وذلك يدل على كونه سبحانه متعاليا عن فعل القبيح واعلم ان هذا النوع من الكلام لا كثرة
وقد مر الجواب عنه والمعتمد في دفع هذه المشاغبات التعويل على سؤال الداعي وسؤال العلم والله اعلم المسألة الثالثة اتفق المتكلمون من اهل السنة والمعتزلة
على ان تذكر الاشياء من فعل الله لا من فعل العبد والدليل عليه هو ان التذكر عبارة عن طلب المتذكر فحال الطلب اما ان يكون له به شعور او لا يكون فان
كان له به شعور فذلك الذكر حاصل والحاصل لا يطلب تحصيله وان لم يكن به شعور فكيف يطلبه بعينه لان توجيه الطلب اليه بعينه حال ما لا يكون هو بعينه
متصورا محال اذا ثبت هذا فقوله لعلكم تذكرون معناه ان المقصود من هذا الوعظ ان تقدموا على تحصيل ذلك التذكر فاذا لم يكن التذكر فعلا له فكيف طلبه
وهذا هو الذي يحتج به اصحابنا على ان قوله لعلكم تذكرون لا يدل على انه تعالى يريده منه وذلك والله اعلم قوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا
الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ان الله يعلم ما تفعلون ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا تتخذون ايمانكم دخلا بينكم ان
تكون امة هي اربى من امة انما يبلوكم الله به وليبينن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون واعلم انه تعالى لما جمع كل المأمورات والمنهيات في الآية الاولى
على سبيل الاجمال ذكر في هذه الآية بعض تلك الاقسام فبدأ تعالى بالامر بالوفاء بالعهد وفي الآية مسائل المسألة الاولى ذكروا في تفسير عهد الله وجوها
الاول قال صاحب الكشاف عهد الله هي البيعة لرسول الله عليه السلام لقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ولا تنقضوا ايمان البيعة بعد توكيدها
الثاني ان المراد منه كل عهد يلتزمه الانسان باختياره قال ابن عباس والوعد من العهد وقال ميمون بن مهران من عاهدته وف بعهده مسلما كان
او كافرا فانما العهد لله الثالث قال الاصم المراد منه الجهاد وما فرض الله في الاموال من حق الرابع عهد الله هو اليمين بالله وقال هذا القائل انما يجب الوفاء
باليمين اذا لم يكن الصلاح في خلافه لانه عليه السلام قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير وليكفر قال القاضي العهد يتناول
كل امر يجب الوفاء بمقتضاه ومعلوم ان ادلة العقل والسمع اوكد في لزوم الوفاء بها لان على وجوبها مع اليمين ولذلك لا يصح في هذين الدليلين التغير والا
ويصح ذلك في اليمين وربما ندب فيه خلاف الوفاء ولقائل ان يقول انه تعالى قال واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم فهذا يجب ان يكون مختصا بالعهود التي
يلتزمها الانسان باختيار نفسه لان قوله اذا عاهدتم يدل على هذا المعنى وحينئذ لا يبقى المعنى الذي ذكره القاضي معتبرا ولانه تعالى قال في آخر الآية وقد
جعلتم الله عليكم كفيلا وهذا يدل على ان الآية واردة في مناقرة بالله وبالرسول وايضا يجب ان يحمل هذا العهد على اليمين لانا لو حملناه عليه لكان قوله
بعد ذلك ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها تكرارا لان الوفاء بالعهد اليمين لانا لو حملناه عليه لكان قوله بعد ذلك ولا تنقضوا الايمان نهيا عن النقض
تكرارا لان الامر بالفعل يستلزم النهي عن الترك الا اذا قيل ان الوفاء بالعهد عام فيدخل تحته اليمين ثم انه تعالى خص اليمين بالذكر تنبيها على انه اولى انواع
العهد بوجوب الرعاية وعند هذا نقول الاولى ان يحمل هذا العهد على ما يلتزمه الانسان باختياره ويدخل فيه المبايعة على الايمان بالله وبرسوله
ويدخل فيه عهد الجهاد وعهد الوفاء بالملتزمات من المنذورات والاشياء التي اكدها باليمين والحلف وقوله ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وفيه مباحث البحث
الاول قال الزجاج يقال وكدت واكدت لغتان جيدتان والاصل الواو والهمزة بدل منها البحث الثاني قال اصحاب ابي حنيفة اليمين اللغو هي يمين
الغموس والدليل عليه انه تعالى قال ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها فنهى في هذه الآية عن نقض الايمان فوجب ان يكون كل يمين قابلا للبر و
الحنث ويمين الغموس غير قابلة للبر فوجب ان لا تكون من الايمان واحتج الواحدي رحمه الله بهذه الآية على ان اليمين اللغو هي قول العرب لا والله وبلى
والله وقال انما قال تعالى بعد توكيدها للفرق بين الايمان المؤكدة بالعزم والعقد وبين لغو اليمين البحث الثالث قوله ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها
عام دخله التخصيص لما بينا ان الخبر دل على انه متى كان الصلاح في نقض الايمان جاز نقضها ثم قال وقد جعلتم الله عليكم كفيلا هذه واو الحال اي لا تنقضوا
وقد جعلتم الله كفيلا عليكم بالوفاء وذلك ان من حلف بالله فكانه قد جعل الله كفيلا بالوفاء بسبب ذلك الحلف ثم قال ان الله يعلم ما تفعلون وفيه ترغيب وترهيب
والمراد فيجازيكم على ما تفعلون ان خيرا فخير وان شرا فشر ثم انه تعالى اكد وجوب الوفاء وتحريم النقض وقال ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا
وفيه مسائل المسألة الاولى في المشبه به قولان الاول انها امرأة من قريش يقال لها رابطة وقيل ريطة ولقبها جعراء كانت حمقاء تغزل هي وجوار لها فاذا

خلاف

فاذا اغزلته وابرمته امرت بنقض ما غزلت والقول الثاني ان المراد بالمثل الوصف دون التعيين لان المقصد بالامثال صرف المكلف عنه اذا كان قبيحا والدعاء اليه ان كان
حسنا وذلك يتم من دون التعيين المسئلة الثانية قوله من بعد قوة اي من بعد قوة الغزل بامرارها وفتلها المسئلة الثالثة قوله انكاثا قال الازهري واحدها
نكث وهو الغزل من الصوف والشعر يغزل ويبرم وينسج فاذا اخلقت النسيجة قطعت ونكثت خيوطها المبرمة ونفشت تلك الخيوط وخلطت بالصوف ثم غزلت ثانية
والنكث المصدر ومنه يقال نكث فلان عهده اذا نقضه بعد احكامه كما ينكث خيط الصوف بعد ابرامه المسئلة الرابعة في انتصاب قوله انكاثا وجوه الاول قال الزجاج انكاثا
بمعنى المصدر وهذا غلط منه لان الانكاث جمع نكث وهو اسم لا مصدر فكيف يكون قوله انكاثا بمعنى المصدر الثاني قال الواحدي رحمه الله انكاثا مفعول ثان كما تقول كسره اقطاعا
وفرقه اجزاء على معنى جعله اقطاعا واجزاء فكذا هاهنا قوله نقضت غزلها انكاثا اي جعلت غزلها انكاثا الثالث قوله انكاثا حال مؤكدة المسئلة الخامسة قال ابن
هذه الاية متصلة بما قبلها والتقدير واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها فانكم ان فعلتم ذلك كنتم مثل المراة غزلت غزلا واحكمته فلما استحكم نقضته فجعلته انكاثا
ثم قال تعالى تتخذون ايمانكم دخلا بينكم قال الواحدي رحمه الله الدخل والدغل الغش والخيانة قال الزجاج كل ما دخله عيب قيل هو مدخول وفيه دخل وقال غيره الدخل ما ادخل
في الشيء على فساد ثم قال ان تكون امة هي اربى من امة اي اكثر من ربا الشيء يربو اذا زاد وهذه الزيادة قد تكون في العدد وفي القوة وفي الشرف قال مجاهد
كانوا يحالفون الحلفاء ثم يجدون من كان اعز منهم واشرف فينقضون حلف هؤلاء ويحالفون هؤلاء الذين هم اعز فنهاهم الله عن ذلك وقوله ان تكون امة معناه لان
تتخذون ايمانكم دخلا بينكم بسبب ان يكون امة ازيد في القوة والكثرة من امة والشرف فقوله تتخذون ايمانكم دخلا بينكم بسبب ان امة ازيد في القوة والكثرة من امة اخرى
ثم قال تعالى انما يبلوكم الله به اي بما يامركم وينهاكم وقد تقدم ذكر الامر والنهي وليبينن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون فيتميز المحق من المبطل بما يظهر من درجات الثواب
والعقاب قوله تعالى ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون اعلم انه تعالى لما كلف القوم بالوفاء بالعهد وتحريم
نقضه اتبعه ببيان انه تعالى قادر على ان يجمعهم على هذا الوفاء وعلى سائر ابواب الايمان ولكنه سبحانه بحكم الالهية يضل من يشاء ويهدي من يشاء اما المعتزلة فانهم حملوا ذلك على الا
لجاء اي لو اراد ان يلجئهم الى الايمان او الى الكفر لقدر عليه الا ان ذلك يبطل التكليف فلا جرم ما الجاهم اليه وفوض الامر الى اختيارهم في هذه التكاليف واما قول اصحابنا
فكلام هذه المناظرة قد تكرر مرارا كثيرة وروى الواحدي رحمه الله ان عزيرا قال يا رب خلقت الخلق فتضل من تشاء وتهدي من تشاء فقال يا عزير اعرض عن هذا فاعاده
ثانيا فقال اعرض عن هذا فاعاده ثالثا فقال اعرض عن هذا والا محوت اسمك عن النبوة قالت المعتزلة ومما يدل على ان المراد من هذه المشية مشية الالجاء انه تعالى قال بعده
ولتسألن عما كنتم تعملون ولو كانت اعمال العباد بخلق الله تعالى لكان سؤالهم عنها عبثا والجواب عنه قد سبق مرارا والله اعلم قوله تعالى ولا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم
فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم
ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون
اعلم انه تعالى لما حذر في الاية الاولى عن نقض العهود والايمان على الاطلاق قال في هذه الاية ولا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم وليس المراد منه التحذير عن نقض مطلق الايمان
والا لزم التكرير الخالي عن الفائدة في موضع واحد بل المراد نهي اولئك الاقوام المخاطبين بهذا الخطاب عن نقض ايمان مخصوصة اقدموا عليها فلهذا المعنى قال المفسرون المراد من هذه
الاية نهي الذين بايعوا رسول الله عن نقض عهده لان هذا الوعيد وهو قوله فتزل قدم بعد ثبوتها لا يليق بنقض عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على الايمان به وشرائعه
وقوله فتزل قدم بعد ثبوتها مثل يذكر لكل من وقع في بلاء بعد عافية ومحنة بعد نعمة فان من نقض عهد الاسلام فقد سقط عن الدرجات العالية ووقع في مثل هذه الضلالة
على هذا قوله وتذوقوا السوء اي العذاب بما صددتم اي بصدكم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم اي ذلك السوء الذي تذوقونه سوء عظيم وعقاب شديد ثم اكد هذا التحذير فقال
ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا يريد عرض الدنيا وان يكون كان كثيرا ان ما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون يعني انكم وان وجدتم على نقض عهد الاسلام خيرا من خيرات الدنيا
فلا تلتفتوا اليه لان الذي اعده الله على البقاء على الاسلام خير وافضل واكمل مما يجدونه في الدنيا على نقض عهد الاسلام ان كنتم تعلمون التفاوت بين خيرات الدنيا وبين خيرات
الاخرة ثم ذكر الدليل القاطع على ان ما عند الله خير مما يجدونه من طيبات الدنيا فقال ما عندكم ينفد وما عند الله باق وفيه بحثان البحث الاول الحس شاهد بان خيرات الدنيا
منقطعة والعقل دل على ان خيرات الاخرة باقية والباقي خير من المنقطع والدليل عليه ان هذا المنقطع اما ان يقال انه كان خيرا عاليا شريفا او كان خيرا دنيا خسيسا
فان قلنا انه كان خيرا شريفا فالعلم بانه سينقطع يجعله منغصا حال حصوله واما حال حصول ذلك الانقطاع فانه يعظم الحزن والحسرة وكون تلك النعمة العالية الرفيعة كذلك
ينغص عيشه ويقلل رتبتها ويبعد الرغبة فيها واما ان قلنا ان تلك النعمة المنقطعة كانت من الخيرات الخسيسة فهاهنا الظاهر ان ذلك الخير الدائم وجب ان يكون افضل من ذلك
الخير المنقطع فثبت بهذا ان قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق برهان قاطع على ان خيرات الاخرة افضل من خيرات الدنيا البحث الثاني ان قوله وما عند الله باق يدل
على ان نعيم اهل الجنة باق لا ينقطع وقال جهم بن صفوان انه منقطع والاية حجة عليه واعلم ان المؤمن اذا امن بالله فقد التزم شرائع الاسلام والايمان وحينئذ يجب
عليه امران احدهما ان يصبر على ذلك الالتزام وان لا يرجع عنه وان لا ينقضه بعد ثبوته والثاني ان ياتي بكل ما هو من شرائع الاسلام ولوازمه اذا عرفت هذا
فنقول انه تعالى رغب المؤمنين في القسم الاول وهو الصبر على ما التزموه فقال ولنجزين الذين صبروا على ما التزموه من شرائع الاسلام باحسن ما كانوا يعملون
اي يجزيهم على احسن اعمالهم وذلك لان المؤمن قد ياتي بالمباحات وبالمندوبات وبالواجبات ولا شك ان المندوبات والواجبات افضل من المباحات والله تعالى
انما يجازيه على فعل المندوبات والواجبات لا على فعل المباحات فلهذا قال ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ثم انه تعالى رغب المؤمنين في القسم

الثاني وهو الاتيان بكل ما كان من شرائع الاسلام فقال من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة وفي الاية سؤالات السؤال الاول لفظ من في
قوله من عمل صالحا يفيد العموم فما الفائدة في ذكر الذكر والانثى والجواب ان هذه الاية للوعد بالخيرات والمبالغة في تقرير الوعد من اعظم دلائل الكرم والرحمة اثباتا
للتاكيد وازالة لوهم التخصيص السؤال الثاني هل تدل هذه الاية على ان الايمان مغاير للعمل الصالح والجواب نعم لانه تعالى جعل الايمان شرطا في كون العمل الصالح موجبا للثواب
وشرط الشيء مغاير لذلك الشيء السؤال الثالث ظاهر الاية يقتضي ان العمل الصالح انما يفيد الاثر بشرط الايمان وظاهر قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره يدل على ان العمل الصالح
يفيد الاثر سواء كان مع الايمان او كان مع عدمه والجواب ان افادة العمل الصالح للحياة الطيبة وهو تخفيف العقاب فانه لا يتوقف على الايمان السؤال الرابع هذه الحياة
الطيبة تحصل في الدنيا او في القبر او في الاخرة او في الدنيا والجواب فيه ثلاثة اقوال الاول قال القاضي الاقرب انها تحصل في الدنيا بدليل انه تعالى عقبه بقوله ولنجزينهم اجرهم
باحسن ما كانوا يعملون ولا شبهة في ان المراد منه ما يكون في الاخرة ولقائل ان يقول لا يبعد ان يكون المراد من الحياة الطيبة ما يحصل في الاخرة ثم انه مع ذلك وعدهم
الله على انه انما يجزيهم على ما هو احسن اعمالهم فهذا لا امتناع فيه فان قيل بتقدير ان يكون هذه الحياة الطيبة انما تحصل في الدنيا فما هي والجواب ذكروا فيه وجوها الاول
قيل هو الرزق الحلال الطيب وقيل عبادة الله مع اكل الحلال وقيل القناعة وقيل رزق يوم بيوم كان النبي صلى الله عليه واله وسلم يقول في دعائه اللهم قنعني بما رزقتني وعن
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه واله وسلم يقول في دعائه اللهم اجعل رزق ال محمد كفافا قال الواحدي وقول من يقول انه القناعة حسن مختار لانه لا يطيب عيش
احد في الدنيا الا عيش القانع اما الحريص فانه يكون ابدا في الكد والعنا واعلم ان عيش المؤمن في الدنيا اطيب من عيش الكافر لوجوه احدها انه لما عرف ان رزقه انما حصل
بتدبير الله وعرف انه تعالى محسن كريم لا يفعل الا الصواب كان راضيا بكل ما قضاه وقدره وعرف ان مصلحته في ذلك اما الجاهل فلا يعرف هذه الاصول فكان ابدا
في الحزن والشقاء وثانيها ان المؤمن ابدا يستحضر في عقله انواع المصائب والمحن ويقدر وقوعها وهو راض بها لان الرضا بقضاء الله واجب فعند وقوعها لا يستعظمها بخلاف
الجاهل فانه يكون غافلا عن تلك المعارف فعند وقوع المصائب يعظم تاثيرها في قلبه وثالثها ان قلب المؤمن منشرح بنور معرفة الله تعالى والقلب اذا كان مملوءا من هذه المعارف
لم يتسع للاحزان الواقعة بسبب احوال الدنيا اما قلب الجاهل فهو خال عن معرفة الله فلا جرم يصير مملوءا من الاحزان الواقعة بسبب مصائب الدنيا ورابعها ان المؤمن عارف بان خيرات
الحياة الجسمانية خسيسة فلا يعظم فرحه بوجدانها ولا غمه بفقدانها اما الجاهل فانه لا يعرف سعادة اخرى مغايرة لها فلا جرم يعظم فرحه بوجدانها وغمه بفقدانها وخامسها
ان المؤمن يعلم ان خيرات الدنيا واجبة التغير سريعة التقلب فلولا تغيرها وانقلابها لم تصل من غيره اليه وعلم انما كان واجب التغير فانه عند وصوله اليه لا ينقلب حقيقته ولا
تتبدل ماهيته فعند حصوله اليه يكون ايضا واجب التغير فعند ذلك لا يضع العاقل قلبه عليها ولا يقيم له في قلبه وزنا بخلاف الجاهل فانه يكون غافلا عن هذه
المعارف فيضع قلبه عليها ويعانقها معانقة العاشق لمعشوقه فعند فوته وزواله يحترق قلبه ويعظم البلاء عنده فهذه وجوه كافية في بيان ان عيش المؤمن العارف
اطيب من عيش الكافر هذا كله اذا فسرنا الحياة الطيبة بانها في الدنيا والقول الثاني وهو قول السدي ان هذه الحياة الطيبة انما تحصل في القبر والقول الثالث وهو قول
الحسن وسعيد بن جبير ان هذه الحياة الطيبة لا تحصل الا في الاخرة والدليل عليه قوله تعالى يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه ان هذا الكدح باق الى
ان يصل الى ربه وذلك ما قلناه واما بيان ان الحياة في الجنة طيبة فلانها حياة بلا موت وغنى بلا فقر وصحة بلا مرض وملك بلا زوال وسعادة بلا شقاء فثبت ان الحياة
الطيبة ليست الا تلك الحياة ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقد سبق تفسيره والله اعلم قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله
من الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون انما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون اعلم انه تعالى لما بين في قوله
ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ارشد الى العمل الذي به تخلص اعماله عن الوساوس فقال فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى الشيطان ساعي في القاء الوسوسة في القلب حتى في حق الانبياء بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته والاستعاذة بالله مانعة للشيطان من القاء الوسوسة بدليل قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلهذا السبب امر
الله رسوله بالاستعاذة عند القراءة حتى تبقى تلك القراءة مصونة عن الوسوسة المسئلة الثانية قوله واذا قرات القران فاستعذ خطاب للرسول الا ان المراد به الكل لان
الرسول لما كان محتاجا الى الاستعاذة عند القراءة فغير الرسول اولى بها المسئلة الثالثة الفاء في قوله فاستعذ بالله للتعقيب فظاهر هذه الاية يدل على ان الاستعاذة
بعد قراءة القران واليه ذهب جماعة من الصحابة والتابعين قال الواحدي وهو قول ابي هريرة ومالك وداود وقالوا والفائدة فيه انه اذا قرا القران استحق به ثوابا
عظيما فان لم يات بالاستعاذة وقعت الوسوسة في قلبه وتلك الوسوسة تحبط ثواب القراءة واما اذا استعاذ بعد القراءة اندفعت الوساوس وبقي الثواب مصونا عن الاحباط
واما الاكثرون من علماء الصحابة والتابعين فقد اتفقوا على ان الاستعاذة مقدمة على القراءة وقالوا معنى الاية اذا اردت ان تقرا القران فاستعذ وليس معناه استعذ بعد
القراءة ومثله اذا اكلت فقل بسم الله واذا سافرت فتاهب ونظيره قوله تعالى واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي واذا اردتم القيام الى الصلاة فاغسلوا وايضا
لما ثبت ان الشيطان القى الوسوسة في اثناء قراءة الرسول بدليل قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ومن الظاهر انه تعالى انما
امر الرسول بالاستعاذة عند القراءة لدفع تلك الوساوس فهذا المقصود انما يحصل عند تقديم الاستعاذة المسئلة الرابعة مذهب عطاء انه تجب الاستعاذة عند قراءة القران
سواء كانت القراءة في الصلاة او في غيرها وسائر الفقهاء اتفقوا على انه ليس كذلك لانه لا خلاف بينهم انه ان لم يتعوذ قبل القراءة في الصلاة او في غيرها وسائر الفقهاء اتفقوا
على انه ليس كذلك لانه لا خلاف بينهم انه ان لم يتعوذ قبل القراءة في الصلاة فصلاته ماضية وكذلك حال القراءة في غير الصلاة لكن حال القراءة في الصلاة وكذا

المسئلة الخامسة المراد بالشيطان في هذه الاية قيل ابليس والاقرب انه للجنس لان لجميع المردة والشياطين حظا في الوسوسة واعلم انه تعالى لما امر رسوله بالاستعاذة من الشيطان وكان ذلك يوهم ان للشيطان قدرة على التصرف في ابدان الناس فازال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا قدرة له البتة الا على الوسوسة فقال انه ليس له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون الاية ونظيره هذا الباب الاستعاذة انما تفيد اذا حضر في قلب الانسان كونه ضعيفا وانه لا يمكنه التحفظ عن وسوسة الشيطان الا بعصمة الله ولهذا قال المحققون لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله والتفويض الحاصل على هذا الوجه هو المراد من قوله وعلى ربهم يتوكلون ثم قال انما سلطانه على الذين يتولونه قال ابن عباس يطيعونه يقال توليته اي اطعته وتوليت عنه اي اعرضت عنه والذين هم به مشركون الضمير في قوله به الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه راجع الى ربهم والثاني انه راجع الى الشيطان والمعنى بسببه وهذا كما يقول الرجل اذا تكلم بكلمة مؤدية الى الكفر كفرت بهذه الكلمة اي من اجلها فكذلك قوله والذين هم به اي من اجله ومن اجل حمله اياهم على الشرك بالله صاروا مشركين قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين امنوا وهدى وبشرى للمسلمين اعلم انه تعالى شرع من هذا الموضع في حكاية شبهات منكري النبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس كان اذا نزلت اية فيها شدة ثم نزلت اية الين منها يقول كفار قريش والله ما محمد الا يسخر باصحابه اليوم يامر وغدا ينهى وانه لا يقول هذه الاشياء الا من عند نفسه فانزل الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية ومعنى التبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه وتبديل الاية رفعها باية اخرى غيرها ونسخها باية سواها وقوله والله اعلم بما ينزل اعتراض دخل في الكلام والمعنى والله يعلم بما ينزل من الناسخ والمنسوخ والتغليظ والتخفيف اي هو اعلم بجميع ذلك في مصالح العباد وهذا توبيخ للكفار على قولهم انما انت مفتر اي اذا كان هو اعلم بما ينزل من الناسخ والمنسوخ والتغليظ والتخفيف اي هو اعلم بجميع ذلك في مصالح العباد وهذا توبيخ الكفار على قولهم انما انت مفتر اذا كان هو اعلم بما ينزل فما بالهم ينسبون محمدا الى الافتراء لاجل التبديل والنسخ وقوله بل اكثرهم لا يعلمون اي لا يعلمون حقيقة القران وفائدة النسخ والتبديل وان ذلك لمصالح العباد كما ان الطبيب يامر المريض بشربة ثم بعد مدة ينهاه عنها ويامره بضد تلك الشربة وقوله قل نزله روح القدس مر ذكره في سورة البقرة قال صاحب الكشاف روح القدس جبريل صلوات الله عليه اضيف الى القدس وهو الطهر كما يقال حاتم الجود وزيد الخير والمقدس المطهر من المآثم ومن في قوله من ربك صلة للقران اي ان جبريل نزل القران من ربك ليثبت الذين امنوا اي ليبلوهم بالنسخ حتى اذا قالوا فيه هو الحق من ربنا حكم لهم بثبات القدم في الدين وصحة اليقين بان الله حكيم فلا يفعل الا ما هو حكمة وصواب وهدى وبشرى مفعول لهما معطوف على محل ليثبت والتقدير تثبيتا لهم وارشادا وبشارة وفيه تعريض بحصول اضداد هذه الصفات لغيرهم المسئلة الثانية قد ذكرنا ان مذهب ابي مسلم الاصفهاني ان النسخ غير واقع في هذه الشريعة فقال المراد ههنا اذا بدلنا اية مكان اية في الكتب المتقدمة مثل انه حول القبلة من بيت المقدس الى الكعبة قال المشركون انت مفتر في هذا التبديل واما سائر المفسرين فقالوا النسخ واقع في هذه الشريعة والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سائر السور المسئلة الثالثة قال الشافعي القران لا ينسخ بالسنة واحتج على بقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وهذا يقتضي ان الاية لا تصير منسوخة الا باية اخرى وهذا ضعيف لان هذه الاية تدل على انه تعالى يبدل اية باية اخرى ولا دلالة فيها على انه تعالى لا يبدل اية الا باية وايضا فجبريل عليه السلم قد ينزل بالسنة كما ينزل بالاية وايضا فالسنة قد تكون مثبتة للذين امنوا كالاية وايضا فهذا حكاية كلام الكفار فكيف يصح التعليق به والله اعلم قوله تعالى ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين ان الذين لا يؤمنون بايات الله لا يهديهم الله ولهم عذاب اليم انما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بايات الله واولئك هم الكاذبون اعلم ان المراد من هذه الاية حكاية شبهة اخرى من شبهات منكري نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وذلك لانهم كانوا يقولون ان محمدا انما يذكر هذه القصص وهذه الكلمات لانه يستفيدها من انسان ويتعلمها منه واختلفوا في هذا البشر الذي نسبت المشركون النبي صلى الله عليه واله وسلم الى التعلم منه قيل هو عبد لبني عامر بن لوي يقال له يعيش وكان يقرا الكتب وقيل عداس غلام عتبة بن ربيعة وقيل عبد لبني الحضرمي صاحب الكتب وكان اسمه جبرا وكانت قريش تقول عبد بني الحضرمي يعلم خديجة وخديجة تعلم محمدا وقيل بمكة نصراني اعجمي اللسان اسمه بلعام ويقال ابو ميسرة يتكلم بالرومية وقيل سلمان الفارسي وبالجملة فلا فائدة في تعداد هذه الاسماء والحاصل ان القوم اتهموه بانه يتعلم هذه الكلمات من غيره ثم انه يظهرها من نفسه ويزعم انه انما عرفها بالوحي وهو كاذب فيه ثم انه تعالى اجاب عنه بان قال لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين ومعنى الالحاد في اللغة الميل يقال لحد والحد اذا مال عن القصد ومنه يقال للعادل عن الحق ملحد وقرى حمزة والكسائي يلحدون بفتح الياء والحاء والباقون بضم الياء وكسر الحاء قال الواحدي والاولى ضم الياء لانه لغة القران والدليل عليه قوله ومن يرد فيه بالحاد والالحاد قد يكون بمعنى الامالة ومنه يقال لحدت له لحدا اذا حفرته في جانب القبر مائلا عن الاستواء وقبر ملحد وملحود ومنه الملحد لانه امال مذهبه عن الاديان كلها لم يمله عن دين الى دين اخر وفسر الالحاد في هذه الاية بالقولين قال الفراء يميلون من الميل وقال الزجاج يميلون من الامالة اي لسان الذي يميلون القول اليه اعجمي واما قوله اعجمي فقال ابو الفتح الموصلي تركيب ع ج م وضع في كلام العرب للابهام والاخفاء وضد البيان والايضاح وقولهم رجل اعجم وامرأة عجماء اذا كانا لا يفصحان وعجم الزبيب سمي بذلك لاستتاره وخفائه بدو العجماء البهيمة لانها لا توضح ما في نفسها وسموا صلاتي الظهر والعصر عجماوين لان القراءة حاصلة فيهما بالسر لا بالجهر فاما قولهم اعجمت الكتاب فمعناه ازلت عجمته وافعلت قد ياتي والمراد منه السلب كقولهم اشكيت فلانا اذا ازلت ما يشكوه فهذا هو الاصل في هذه الكلمة ثم ان العرب تسمي كل من لا يعرف لغتهم ولا يتكلم بلسانهم اعجميا قال الفراء واحمد بن يحيى الاعجم الذي في لسانه عجمة وان كان من العرب والاعجمي والعجمي الذي اصله من العجم قال ابو علي الفارسي الاعجمي الذي لا يفصح

كان

سواء كان من العرب او من العجم الا ترى انهم قالوا زياد الاعجم لانه كان في لسانه عجمة مع انه كان عربيا واما معنى العربي واشتقاقه فقد ذكرناه عند قوله الاعراب اشد كفرا ونفاقا وقال الفراء والزجاج في هذه الاية تعالى عربي لسانه عرابة وعروبة وهذا تفسير الفاظ الاية واما وجه الجواب فاعلم انه انما يظهر اذا قلنا القران انما كان معجزا لما فيه من الفصاحة اللفظية العائدة الى اللفظ وكان قيل جاز انه يعلم المعاني من ذلك الاعجمي الا ان القران انما كان معجزا لما في الفاظه من الفصاحة فبتقدير ان يكونوا صادقين في ان محمدا تعلم تلك المعاني من ذلك الرجل الا انه لا يقدح ذلك في المقصود لان القران انما كان معجزا لفصاحته اللفظية وما ذكروه لا يقدح في هذا المقصود ولما ذكر الله تعالى هذا الجواب اردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين لا يؤمنون بايات الله لا يهديهم الله ولهم عذاب اليم قال القاضي اقوى ما قيل في ذلك انه لا يهديهم الله الى الجنة بل يسوقهم الى النار وكذلك قال بعده ولهم عذاب اليم والمراد انهم لما تركوا الايمان بالله لا يهديهم الله الى الجنة بل يسوقهم الى النار ثم انه تعالى بين كونهم كاذبين في ذلك القول فقال انما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بايات الله واولئك هم الكاذبون وفيه مسائل المسئلة الاولى المقصود منه انه تعالى بين في الاية الاولى ان الذي قالوه بتقدير ان يصح لم يقدح في المقصود ثم انه تعالى بين في هذه الاية ان الذي قالوه لم يصح وهم كذبوا فيه والدليل على كونهم كاذبين في ذلك القول وجوه الاول انهم لا يؤمنون بايات الله وهم كافرون ومتى كان الامر كذلك كانوا اعداء للرسول وكلام العدو ضرب من الهذيان ولا شهادة لمتهم والثاني ان امر التعلم والتعليم لا يتاتى في جلسة واحدة ولا في الخفية بل التعلم انما يتم اذا اختلف المتعلم الى المعلم ازمنة متطاولة ومددا متباعدة ولو كان الامر كذلك لاشتهر فيما بين الخلق ان محمدا يتعلم العلوم من فلان وفلان والثالث ان العلوم الموجودة في القران كثيرة وتعلمها لا يتاتى في جلسة واحدة ولا يتاتى الا اذا كان المعلم في غاية الفضل والتحقيق فلو حصل فيهم انسان بلغ في العلم والتحقيق الى هذا الحد لكان مشارا اليه بالاصابع في التحقيق والتدقيق في الدنيا فكيف يمكن تحصيل هذه العلوم العالية والمباحث النفيسة من عند فلان وفلان واعلم ان الطعن في نبوة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بامثال هذه الكلمات الركيكة تدل على ان الحجة لرسول الله كانت ظاهرة باهرة وان الخصوم كانوا عاجزين عن الطعن فيها ولاجل غاية عجزهم عدلوا الى هذه الكلمات الركيكة المسئلة الثانية هذه الاية دلالة قوية على ان الكذب من اكبر الكبائر وافحش الفواحش والدليل عليه ان كلمة انما للحصر والمعنى ان الكذب والفرية لا يقدم عليه الا من كان غير مؤمن بايات الله والا من كان كافرا وهذا تهديد في النهاية فان قيل قوله لا يؤمنون بايات الله فعل وقوله واولئك هم الكاذبون اسم وعطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية قبيح فما السبب في حصوله ههنا قلنا الفعل قد يكون لازما وقد يكون مفارقا والدليل عليه قوله تعالى ثم بدا لهم من بعد ما راوا الايات ليسجننه ذكره بلفظ الفعل تنبيها على ان ذلك السجن لا يدوم وقال فرعون لموسى عليه السلم لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين ذكره بصيغة الاسم تنبيها على الدوام وقال اصحابنا انه تعالى قال وعصى ادم ربه فغوى ولا يجوز ان يقال ان ادم عاص وغاو لان صيغة الفعل لا تفيد الدوام وصيغة الاسم تفيده اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قوله انما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بايات الله ذكر ذلك تنبيها على ان من اقدم على الكذب فكانه دخل في الكفر ثم قال واولئك هم الكاذبون تنبيها على ان صفة الكفر فيهم ثابتة راسخة دائمة وهذا كما تقول كذبت وانت كاذب فيكون قولك وانت كاذب زيادة في الوصف بالكذب ومعناه ان عادتك ان تكون كاذبا المسئلة الثالثة ظاهر الاية تدل على ان الكاذب المفتري هو الذي لا يؤمن بايات الله والامر كذلك لانه لا معنى للكفر الا انكار الهية الله ونبوة الانبياء ولا معنى للكذب الا هذا الانكار روي ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قيل له هل يكذب المؤمن قال لا ثم قرا هذه الاية والله سبحانه وتعالى اعلم قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الاخرة وان الله لا يهدي القوم الكافرين اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم الغافلون لا جرم انهم في الاخرة هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما عظم تهديد الكافرين ذكر في هذه الاية تفصيلا في بيان من يكفر بلسانه لا بقلبه ومن يكفر بلسانه وقلبه معا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله من كفر بالله من بعد ايمانه مبتدا وخبره غير مذكور فلهذا السبب اختلف المفسرون في ذكر وجوه فيه الاول ان يكون قوله من كفر بدلا من قوله الذين لا يؤمنون بايات الله والتقدير انما يفتري الكذب من كفر بالله من بعد ايمانه واستثنى منهم المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا من كفر بالله من بعد ايمانه والثالث يجوز ان ينتصب على الذم والتقدير واولئك هم الكاذبون اعني من كفر بالله من بعد ايمانه وهو احسن الوجوه عندي وابعدها عن التعسف والرابع ان يكون قوله من كفر بالله من بعد ايمانه شرطا مبتدا ويحذف جوابه لان جواب الشرط المذكور بعده يدل على جوابه كانه قيل من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله المسئلة الثانية روي ان ناسا من اهل مكة فتنوا فارتدوا عن الاسلام بعد دخولهم فيه وكان فيهم من اكره فاجرى كلمة الكفر على لسانه مع انه كان مصرا على الايمان منهم عمار وابواه ياسر وسمية وصهيب وبلال وخباب وسالم عذبوا فاما سمية فقد ربطت بين بعيرين ووجئ في قبلها بحربة وقالوا انك اسلمت من اجل الرجال فقتلت وقتل ياسر وهما اول قتيلين في الاسلام واما عمار فقد اعطاهم ما ارادوا بلسانه مكرها فقيل يا رسول الله ان عمارا كفر فقال كلا ان عمارا ملئ ايمانا من قرنه الى قدمه واختلط الايمان بلحمه ودمه فاتى عمار رسول الله وهو يبكي فجعل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يمسح عينيه ويقول ما لك ان عادوا لك فعد لهم بما قلت ومنهم جبر مولى الحضرمي اكرهه سيده فكفر ثم اسلم مولاه فاسلم وحسن اسلامهما وهاجرا المسئلة الثالثة قوله الا من اكره ليس باستثناء لان المكره ليس بكافر فلا يصح استثناؤه من الكافر لكن المكره لما

بعد الايمان ما مثله يظهر من الكافر طوعا فهو على هذا الاستثناء لهذه المسئلة المسئلة الرابعة يجب ههنا بيان الاكراه الذي عنده يجوز التلفظ بكلمة الكفر لما ظهر بعد
الايمان وهو ان يعذبه بعذاب لا طاقة له به مثل التخويف بالقتل وشل الضرب الشديد والايلامات القوية قال مجاهد اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وخباب
وصهيب وبلال وعمار وسمية اما الرسول فمنعه ابو طالب واما ابو بكر فمنعه قومه واخذ الاخرون والبسوا ادرع الحديد ثم اجلسوهم في الشمس فبلغ منهم الجهد بحر الشمس
وحر الحديد واتاهم ابو جهل يشتمهم ويوبخهم ويشتم سمية ثم طعن الحربة في فرجها وقال الاخرون ما نالوا منهم غير بلال فانهم جعلوا يعذبونه ويقول احد احد حتى ملوا فكتفوه وجعلوا
في عنقه حبلا من ليف ودفعوه الى صبيانهم يلعبون به حتى ملوه فتركوه قال عمار كلنا تكلم بالذي قالوا غير بلال فهانت عليه نفسه فتركوه وقال خباب لقد اوقدوا لي نارا
ما اطفاها الا ودك ظهري المسئلة الخامسة اجمعوا على انه عند ذكر كلمة الكفر يجب ان يبرئ قلبه عن الرضا به وان يقتصر على التعريضات مثل ان يقول ان محمدا كذاب ويعني عند
الكفار او يعني به محمدا آخر او يذكره على نية الاستفهام بمعنى الانكار وههنا بحثان الاول انه اذا اعجله من اكرهه عن احضار هذه النية او لانه لما عظم خوفه زال عن قلبه ذكر هذه
النية كان ملوما وعفو الله متوقع البحث الثاني لو ضيق المكره الامر عليه وشرح له كل اقسام التعريضات وطلب منه ان يصرح بانه ما اراد شيئا منها وما اراد الا ذلك المعنى
فههنا يتعين اما التزام الكذب واما تعريض النفس للقتل فمن الناس من قال يباح له الكذب ههنا ومنهم من قال ليس له ذلك وهو الذي اختاره القاضي قال لان
الكذب انما يقبح لكونه كذبا فوجب ان يقبح على كل حال ولو جاز ان يخرج عن القبح لرعاية بعض المصالح لم يمتنع ان يفعل الله الكذب لرعاية بعض
المصالح التي لا يعرفها الا الله المسئلة السادسة اجمعوا على انه لا يجب عليه التكلم بكلمة الكفر ويدل عليه وجوه احدها انا روينا ان بلالا صبر على ذلك العذاب وكان
يقول احد احد ولم يقل رسول الله بئس ما صنعت بل عظمه عليه فدل ذلك على انه لا يجب التكلم بكلمة الكفر وثانيها ما روي ان مسيلمة اخذ رجلين فقال لاحدهما ما تقولون في
محمد فقال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد ذلك الجواب
فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له وجه الاستدلال به
ان النبي سمى التلفظ بكلمة الكفر رخصة وعظم حال من امسك عنه حتى قتل وثالثها ان بذل النفس في تقرير الحق اشق فوجب ان يكون اكثر
ثوابا لقوله عليه الصلاة والسلام افضل العبادات احمزها اي اشقها ورابعها ان الذي امسك عن كلمة الكفر طهر قلبه ولسانه عن الكفر اما الذي تلفظ بها فهب ان قلبه
طاهر عنه الا ان لسانه في الظاهر قد تلطخ بتلك الكلمة الخبيثة فوجب ان يكون حال الاول افضل والله اعلم المسئلة السابعة اعلم ان للاكراه مراتب احدها ان يجب الفعل
المكره عليه مثل ما اذا اكرهه على شرب الخمر واكل الخنزير واكل الميتة فاذا اكرهه بالسيف فههنا يجب الاكل وذلك لان صون الروح عن الفوات واجب ولا سبيل اليه
الا بهذا الاكل وليس في هذا الاكل ضرر على حيوان ولا فيه اهانة لحق الله فوجب ان يجب لقوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة المرتبة الثانية ان يصير ذلك الفعل
مباحا ولا يصير واجبا ومثاله اذا اكرهه على التلفظ بكلمة الكفر فههنا يباح له ولكنه لا يجب كما قررناه المرتبة الثالثة ان لا يجب ولا يباح بل يحرم وهذا مثل ما اذا
اكرهه انسان على قتل انسان آخر او على قطع عضو من اعضائه فههنا يبقى الفعل على الحرمة الاصلية وهل يسقط القصاص عن المكره ام لا قال الشافعي في احد قوليه
يجب القصاص لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص ويدل عليه وجهان الاول انه قتله عمدا عدوانا فيجب عليه القصاص لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى والثاني اجمعنا على ان المكره اذا قصد قتله فانه يحل له ان يدفعه عن نفسه ولو بالقتل فلما كان توهم اقدامه على القتل يوجب اهدار
دمه فلان يكون عند صدور القتل عنه حقيقة يصير دمه مهدرا كان اولى والله اعلم المسئلة الثامنة من الافعال ما يقبل الاكراه عليه كالقتل والتكلم بكلمة
الكفر ومنه ما لا يقبل الاكراه قيل وهو الزنا لان الاكراه يوجب الخوف الشديد وذلك يمنع من انتشار الآلة فحيث دخل الزنا في الوجود علم انه وقع بالاختيار لا على سبيل
الاكراه المسئلة التاسعة قال الشافعي طلاق المكره لا يقع وقال ابو حنيفة يقع حجة الشافعي قوله تعالى لا اكراه في الدين ولا يمكن ان يكون المراد نفي
ذاته لان ذاته موجودة فوجب حمله على نفي آثاره والمعنى انه لا اثر له ولا عبرة به وايضا قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وايضا
قوله عليه السلام لا طلاق في اغلاق اي في اكراه فان قالوا طلقها فتدخل تحت قوله فان طلقها فلا تحل له والجواب لما تعارضت الدلائل وجب ابقاء النكاح
كما كان عليه هو قولنا والله اعلم المسئلة العاشرة قوله وقلبه مطمئن بالايمان يدل على ان محل الايمان هو القلب والذي محله القلب اما الاعتقاد
واما كلام النفس فوجب ان يكون الايمان اما عبارة عن المعرفة واما عن التصديق بكلام النفس والله اعلم قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا اي فتحه
ووسعه لقبول الكفر وانتصب صدرا على انه مفعول الشرح والتقدير ولكن من شرح بالكفر صدره وحذف الضمير لانه لا يشكل بصدر غيره اذ البشر لا يقدر على ان يشرح
صدر غيره فهو نكرة يراد بها المعرفة ثم قال فعليهم غضب من الله والمعنى انه تعالى حكم عليهم بالعذاب ثم وصف ذلك العذاب فقال ولهم عذاب عظيم ثم قال
ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة اي رجحوا الدنيا على الآخرة وبان الله لا يهدي القوم الكافرين اي ذلك الارتداد انما حصل لاجل انه تعالى
ما هداهم الى الايمان وما عصمهم عن الكفر قال القاضي المراد ان الله لا يهديهم الى الجنة فيقال له هذا ضعيف لان قوله وان الله لا يهدي القوم الكافرين
معطوف على قوله ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة فوجب ان يكون قوله وان الله لا يهدي القوم الكافرين علة وسببا موجبا لاقدامهم على

الارتداد

الارتداد وعدم الهداية يوم القيامة الى الجنة ليس موجبا لذلك الارتداد ولا علة له بل مسببا عنه معلولا له فيبطل هذا التاويل ثم انه تعالى اكد بيان انه تعالى صرفهم عن الايمان فقال
اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم قال القاضي الطبع ليس يمنع من الايمان ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى ذكره في معرض الذم لهم ولو كانوا عاجزين
عن الايمان لما استحقوا الذم بتركه الثاني انه تعالى اشرك بين السمع والبصر وبين القلب في هذا الطبع ومعلوم من حال السمع والبصر انه مع فقدهما قد يصح ان يكون
مؤمنا فضلا عن طبع يلحقهما والثالث وصفهم بالغفلة ومن منع من الشيء لا يوصف بانه غافل عنه فثبت ان المراد بهذا الطبع السمة والعلامة التي يخلقها في القلب
وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الطبع والختم واقول هذه الكلمات مع التقريرات الكثيرة ومع الجوابات القوية مذكورة في اول سورة البقرة وفي سائر الآيات فلا فائدة
في الاعادة ثم قال تعالى واولئك هم الغافلون قال ابن عباس اي عما يراد بهم في الآخرة ثم قال لا جرم انهم في الآخرة هم الخاسرون واعلم ان الموجب لهذا الخسران
ان الله تعالى وصفهم في الآيات المتقدمة بصفات ستة الصفة الاولى انهم استوجبوا غضب الله والصفة الثانية انهم استحقوا العذاب الاليم والصفة الثالثة انهم استحبوا الدنيا على
الآخرة والصفة الرابعة انه تعالى حرمهم عن الهداية والصفة الخامسة انه تعالى طبع على قلوبهم وسمعهم وابصارهم والصفة السادسة انه جعلهم من الغافلين عما يراد بهم من العذاب
الشديد يوم القيامة فلا جرم لا يسعون في دفعها فثبت انه حصل في حقهم هذه الصفات الستة التي كل واحدة منها من اعظم الاحوال المانعة عن الفوز بالخيرات والسعادات
ومعلوم انه تعالى انما ادخل الانسان الدنيا ليكون كالتاجر الذي يشتري بطاعاته سعادات الآخرة فاذا حصلت هذه الموانع العظيمة عظم خسرانه فلهذا السبب قال لا جرم
انهم في الآخرة هم الخاسرون اي هم الخاسرون لا غيرهم والمقصود التنبيه على عظم خسرانهم والله اعلم قوله تعالى ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا
ان ربك من بعدها لغفور رحيم يوم تاتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر
السبب لخوف كلمة الكفر وحال من لم يتكلم بها ذكر بعده حال من هاجر من بعد ما فتن فقال ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا المسئلة الثانية قرا ابن عامر [illegible]
الباقون بضم الفاء على فعل ما لم يسم فاعله اما القراءة الاولى فامور الاول ان يكون المراد ان اكابر المشركين وهم الذين آذوا فقراء المسلمين لو تابوا وهاجروا وصبروا
فان الله يقبل توبتهم والثاني ان فتن وافتتن بمعنى واحد كما يقال مان وامان بمعنى واحد والثالث ان اولئك الضعفاء لما ذكروا كلمة الكفر على سبيل التقية فكانهم فتنوا انفسهم
وانما حصل ذلك لان الرخصة في اظهار كلمة الكفر ما نزلت في ذلك الوقت واما وجه القراءة بفعل ما لم يسم فاعله فظاهر لان اولئك المفتونين هم المستضعفون الذين حملهم اقوياء
المشركين على الردة والرجوع عن الايمان فبين تعالى انهم اذا هاجروا وجاهدوا وصبروا فان الله تعالى يغفر لهم تكلمهم بكلمة الكفر المسئلة الثالثة قوله تعالى من بعد ما فتنوا
يحتمل ان يكون المراد بالفتنة هو انهم عذبوا ويحتمل ان يكون المراد بالفتنة هو انهم خوفوا بالتعذيب ويحتمل ان يكون المراد اولئك المسلمين ارتدوا قال الحسن هؤلاء الذين
هاجروا من المؤمنين كانوا بمكة فعرضت لهم فتنة فارتدوا وشكوا في الرسول ثم اسلموا وهاجروا فنزلت هذه الآية فيهم وقيل نزلت في عبد الله بن سعد بن ابي سرح ارتد فلما كان يوم
الفتح امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقتله فاستجار له عثمان فاجاره رسول الله ثم انه اسلم وحسن اسلامه وهذه الرواية انما تصح لو جعلنا هذه السورة مدنية او جعلنا
هذه الآية منها مدنية ويحتمل ان يكون المراد ان اولئك الضعفاء المعذبين تكلموا بكلمة الكفر على سبيل التقية فقوله من بعد ما فتنوا يحتمل كل واحد من هذه الوجوه الاربعة وليس
في اللفظ ما يدل على التعيين اذا عرفت هذا فنقول ان كانت هذه الآية نازلة فيمن اظهر الكفر فالمراد ان ذلك مما لا اثم فيه وان حاله اذا هاجر وجاهد وصبر كحال من لم يكره
وان كان واردا فيمن ارتد فالمراد ان التوبة والقيام بما يجب عليه يزيل ذلك العقاب ويحصل له الغفران والرحمة والهاء في قوله من بعدها يعود الى الاعمال المذكورة
فيما قبل وهي الهجرة والجهاد والصبر اما قوله يوم تاتي كل نفس تجادل عن نفسها ففيه ابحاث البحث الاول قال الزجاج يوم منصوب على وجهين احدهما ان يكون المعنى
ان ربك من بعدها لغفور رحيم يوم تاتي يعني انه تعالى يعطي الرحمة والغفران في ذلك اليوم الذي يعظم احتياج الانسان فيه الى الرحمة والغفران والثاني ان يكون
التقدير وذكرهم او انذرهم يوم كذا لان معنى القرآن العظة والانذار والتذكير البحث الثاني لقائل ان يقول النفس لا تكون لها نفس اخرى فما معنى قوله كل نفس تجادل عن
نفسها والجواب ان النفس قد يراد به بدن الحي وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته فالنفس الاولى هي الجملة والبدن والثانية عينها وذاتها فكانه قيل يوم ياتي كل انسان يجادل
عن ذاته ولا يهمه شان غيره قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه وعن بعضهم تزفر جهنم زفرة ولا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل الا جثا على ركبتيه يقول يا رب نفسي نفسي
حتى ان ابراهيم الخليل عليه السلام يفعل ذلك ومعنى المجادلة عنها الاعتذار عنها كقولهم هؤلاء اضلونا السبيلا وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين ثم قال وتوفى كل نفس ما عملت وفيه
والمعنى توفى كل نفس جزاء ما عملت من غير بخس ولا نقصان وقوله وهم لا يظلمون قال الواحدي معناه لا ينقصون قال القاضي هذه الآية من اقوى ما يدل على وجوب
الوعيد لانها تدل على انه تعالى يوصل الى كل احد حقه من غير نقصان ولو انه تعالى ازال عقاب المذنب بسبب الشفاعة لم يصح ذلك والجواب لا نزاع ان ظواهر
العمومات تدل على قولكم الا ان مذهبنا ان التمسك بظواهر العمومات لا يفيد القطع وايضا فظواهر الوعيد معارضة بظواهر الوعد ثم بينا في سورة البقرة في تفسير قوله
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته ان جانب الوعد راجح على جانب الوعيد من وجوه كثيرة والله اعلم قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياتيها رزقها
رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما هدد الكفار بالوعيد الشديد
في الآخرة هددهم ايضا بآفات الدنيا وهو الوقوع في الجوع والخوف كما ذكره في هذه الآية المسئلة الثانية المثل قد يضرب بشيء موصوف بصفة معينة سواء كان ذلك الشيء موجودا او
لم يكن وقد يضرب بشيء موجود معين فهذه القرية التي ضرب الله بها هذا المثل يحتمل ان يكون شيئا مفروضا ويحتمل ان يكون قرية معينة وعلى التقدير الثاني فتلك القرية
يحتمل ان تكون مكة او غيرها والاكثرون من المفسرين على انها مكة والاقرب انها غير مكة لانها ضربت مثلا لمكة ومثل مكة يكون غير مكة المسئلة الثالثة ذكر الله تعالى

لهذه القرية صفات الصفة الاولى كونها امنة اى ذات امن لا تغار عليهم كما قال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم والامر في مكة كان كذلك
لان العرب كان يغير بعضهم على بعض اما اهل مكة فانهم كانوا اهل حرم الله والعرب كانوا يحترمونهم ويخصونهم بالتعظيم والتكريم واعلم انه يجوز وصف القرية بالامن
وان كان ذلك لاهلها لاجل انها مكان الامن وظرف له والظرف من الازمنة والامكنة توصف بما حلها كما يقال طيب وحار وبارد والصفة الثانية قوله مطمئنة
الواحدي معناه انها قارة ساكنة باهلها لا يحتاجون الى الانتقال عنها لخوف وضيق اقول ان كان المراد من كونها مطمئنة انهم لا يحتاجون الى الانتقال عنها بسبب الخوف
فهذا هو معنى قوله كانت امنة وان كان المراد انهم لا يحتاجون الى الانتقال بسبب الضيق فهذا هو معنى قوله يأتيها رزقها رغدا من كل مكان وعلى كلا التقديرين
يلزم التكرار فالعقلاء والاولى ان يقال قوله امنة اشارة الى الامن وقوله مطمئنة اشارة الى الصحة لان هذا البلد لما كان ملائما
لامزجتهم اطمانوا اليه واستقروا فيه وقوله يأتيها رزقها رغدا من كل مكان اشارة الى الكفاية قال المفسرون وقوله من كل مكان السبب فيه اجابة دعوة
ابراهيم عليه السلام وهي قوله فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وارزقهم من الثمرات ثم انه تعالى لما وصف القرية بهذه الصفات الثلاثة قال فكفرت بانعم
الله الانعم جمع النعمة مثل اشد وشد اقول ههنا سوال وهو ان الانعم جمع قلة فكان المعنى ان اهل تلك القرية كفرت بانواع قليلة من نعم الله فعذبها الله وكان
اللائق ان يقال انهم كفروا بنعم عظيمة لله فاستوجبوا العذاب فما السبب في ذكر جمع القلة والجواب المقصود التنبيه بالادنى على الاعلى يعني ان كفران النعم القليلة
اوجب العذاب فكفران النعم الكثيرة اولى بايجاب العذاب وهذا مثل اهل مكة لانهم كانوا في الامن والطمانينة والخصب ثم انعم الله عليهم بالنعمة العظيمة وهو محمد
عليه السلام فكفروا به وبالغوا في ايذائه فلاجرم سلط عليهم البلاء قال المفسرون عذبهم الله بالجوع سبع سنين حتى اكلوا الجيف والعظام والعلهز والقد والحرب انه
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يبعث عليهم السرايا فيغيرون عليهم نقل ان ابن الراوندي قال لابن الاعرابي الاديب هل يذاق اللباس فقال ابن الاعرابي
لا باس ولا لباس يا ايها النسناس هب ان محمدا ما كان نبيا اما كان عربيا وكان مقصود ابن الراوندي الطعن في هذه الاية وهو ان اللباس لا يذاق بل يلبس
فكان الواجب ان يقال فكساهم الله لباس الجوع او يقال فاذاقهم الله طعم الجوع واقول جوابه من وجوه الاول ان الاحوال التي حصلت لهم عند الجوع نوعان احدهما
المذوق وهو الطعام فلما فقدوا الطعام صاروا كانهم يذوقون الجوع والثاني ان ذلك الجوع كان شديدا كاملا فصار كانه احاط من كل الجهات فاشبه اللباس
فالحاصل انه حصل في ذلك الجوع حالة تشبه المذوق وحالة تشبه الملبوس فاعتبر الله كلا الاعتبارين فقال فاذاقها الله لباس الجوع والخوف الوجه الثاني ان التقدير
عرفها الله اثر لباس الجوع والخوف الا انه تعالى عبر عن التعريف بلفظ الاذاقة واصل الذوق بالفم ثم قد يستعار فيوضع موضع التعريف والاختبار يقول ناظر فلا
وذوق ما عنده قال الشاعر ؛ ومن يذق الدنيا فاني طعمتها ؛ وسيق الينا عذبها وعذابها ولباس الجوع والخوف ما ظهر عليهم من الضمور وشحوب اللون ونهكة البدن
وتغير الحال وكسوف فكما نقول تعرفت سوء اثر الخوف والجوع على فلان كذلك ان تقول ذقت لباس الجوع والخوف على فلان والوجه الثالث ان يحمل لفظ اللباس على
المماسة فصار التقدير فاذاقها الله مساس الجوع والخوف ثم قال تعالى بما كانوا يصنعون قال ابن عباس يريد بتعذيبهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين كذبوه
واخرجوه من مكة وهموا بقتله قال الفراء ولم يقل بما صنعت ومثله في القرآن كثير منه قوله تعالى فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون ولم يقل قائلة وتحقيق الكلام انه
تعالى وصف القرية بانها مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فكل هذه الصفات وان اجريت بحسب اللفظ على القرية الا ان المراد في الحقيقة اهلها
فلاجرم قال في اخر الاية بما كانوا يصنعون والله اعلم قوله تعالى ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فاخذهم العذاب وهم ظالمون فكلوا مما رزقكم الله
حلالا طيبا واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون اعلم انه تعالى لما ذكر المثل ذكر الممثل فقال ولقد جاءهم يعني اهل مكة رسول منهم يعني من
نسبهم يعرفونه باصله ونسبه فكذبوه فاخذهم العذاب قال ابن عباس يعني الجوع الذي كان بمكة وقيل القتل يوم بدر واقول قول ابن عباس اولى لانه
تعالى قال بعده فكلوا مما رزقكم حلالا طيبا واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون يعني ان ذلك الجوع انما كان بسبب كفرهم فاتركوا الكفر حتى تاكلوا
السبب قال فكلوا مما رزقكم قال ابن عباس فكلوا يا معشر المؤمنين مما رزقكم الله يريد من الغنائم وقال الكلبي ان رؤساء مكة كلموا رسول الله صلى الله عليه
وسلم حين جهدوا وقالوا عاديت الرجال فما بال النساء والصبيان والمين قد قطعت عنهم بامر رسول الله فاذن في الحمل اليهم فحمل الطعام اليهم فقال الله تعالى
فكلوا مما رزقكم الله والقول ما قال ابن عباس يدل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية انما حرم عليكم الميتة يعني انكم لما امنتم وتركتم الكفر فكلوا الحلال الطيب
وهو الغنيمة واتركوا الخبائث وهو الميتة والدم قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فان الله غفور رحيم اعلم ان هذه الاية الى اخرها مذكورة في سورة البقرة ومفسرة هناك فلا فائدة في الاعادة واقول انه تعالى حصر المحرمات
في هذه الاشياء الاربعة في هذه السورة لان لفظ انما يفيد الحصر وحصرها ايضا في هذه الاربعة في سورة الانعام وهو قوله قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه وهاتان السورتان مكيتان وحصرها ايضا في هذه الاربعة في سورة البقرة لان هذه الاية بهذه اللفظة وردت في سورة
البقرة وحصرها ايضا في هذه الاربعة في سورة المائدة فانه تعالى قال في اول هذه السورة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فاباح الكل الا ما يتلى عليكم
واجمعوا ان المراد بقوله الا ما يتلى عليكم الكل وهو قوله تعالى في تلك السورة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فذكر تلك
الاربعة المذكورة في تلك السور الثلثة ثم قال والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم هذه الاشياء داخلة في الميتة ثم قال

دخل على النصب وهو احد الاقسام الداخلة تحت قوله وما اهل لغير الله به فثبت ان هذه السور الاربعة دالة على حصر المحرمات في هذه الاربعة سورتان
مكيتان وسورتان مدنيتان فان سورة البقرة مدنية وسورة المائدة من اخر ما انزل الله بالمدينة فمن انكر حصر التحريم في هذه الاربعة الا ما خصه الاجماع والدلائل
القطعية كان في محل ان يخشى عليه لان هذه السورة دلت على ان حصر المحرمات في هذه الاربعة كان مشروعا في اول مكة واخرها واول المدينة واخرها وانه تعالى اعاد هذا البيان
في هذه السور قطعا للاعذار وازالة للشبهة والله اعلم قوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب ان
الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع قليل ولهم عذاب اليم في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حصر المحرمات في تلك الاربعة بالغ
في تاكيد ذلك الحصر وزيف طريقة الكفار في الزيادة في هذه الاربعة تارة وفي النقصان عنها اخرى فانهم كانوا يحرمون البحيرة والسائبة والوصيلة والحام
وكانوا يقولون ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا فقد زادوا في المحرمات وزادوا ايضا في المحللات وذلك لانهم حللوا الميتة والدم
ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله والله تعالى بين ان المحرمات هي هذه الاربعة وبين ان الاشياء التي يقولون ان هذا حلال وهذا حرام كذب وافتراء
على الله ثم ذكر الوعيد الشديد على هذا الكذب واقول انه تعالى لما بين هذا الحصر في هذه السور الاربعة ثم ذكر في هذه الاية ان الزيادة عليه او النقصان
عنه كذب وافتراء على الله وموجب للوعيد ان ذلك يدل على انه لا مزيد على هذا الحصر المسئلة الثانية في انتصاب الكذب في قوله لما تصف السنتكم الكذب وجهان
الاول قال الكسائي والزجاج ما مصدرية والتقدير لا تقولوا لاجل وصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام نظيره ان يقال لا تقولوا لكذا وكذا كذا وكذا
فان قالوا حمل الاية عليه يؤدي الى التكرار لان قوله لتفتروا على الله الكذب عين ذلك وهذا حرام والجواب ان قوله لما تصف السنتكم الكذب ليس فيه بيان
انه كذب على الله فاعاد قوله لتفتروا على الله الكذب ليحصل فيه هذا البيان الزائد ونظائره في القرآن كثيرة وهو انه تعالى يذكر كلاما ثم يعيده بعينه مع فائدة
زائدة الثاني ان يكون ما موصولة والتقدير ولا تقولوا للذي تصف السنتكم الكذب فيه هذا حلال وهذا حرام وحذف لفظ فيه لكونه معلوما المسئلة الثالثة
قوله تعالى تصف السنتكم الكذب فيه من فصيح الكلام وبليغه كان ماهية الكذب وحقيقته مجهولة وكلامهم الكذب يكشف حقيقة الكذب ويوضح ماهيته وهذا
مبالغة في وصف كلامهم بكونه كذبا ونظيره قول ابي العلاء المعري ؛ سرى برق المعرة بعد وهن ؛ فبات برامة يصف الكلالا ؛ المعنى ان سريه ذلك البرق
يصف الكلال وكذا ههنا ثم قال تعالى لتفتروا على الله الكذب المعنى انهم كانوا ينسبون ذلك التحريم والتحليل الى الله تعالى ويقولون انه امرنا بذلك واعلم
ان هذه اللام ليس لام الغرض لان ذلك الافتراء ما كان غرضا لهم بل كان لام العاقبة كقوله ليكون لهم عدوا وحزنا قال الواحدي رحمه الله وقوله لتفتروا
على الله الكذب بدل من قوله لما تصف السنتكم الكذب لان وصفهم الكذب هو افتراء على الله ففسر وصفهم الكذب بالافتراء على الله ثم اوعد المفترين فقال ان الذين يفترون
على الله الكذب لا يفلحون ثم بين ان ما هم فيه من نعيم الدنيا يزول عنهم عن قريب فقال متاع قليل قال الزجاج المعنى متاعهم متاع قليل وقال ابن عباس بل
متاع كل الدنيا متاع قليل ثم يردون الى عذاب اليم وهو قوله ولهم عذاب اليم قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل وما ظلمناهم
ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم انه تعالى لما بين ما يحل وما يحرم لاهل الاسلام اتبعه ببيان ما خص اليهود به من المحرمات فقال وعلى الذين هادوا حرمنا
ما قصصنا عليك من قبل وهو الذي سبق ذكره في سورة الانعام قال تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وتفسيره هو المذكور في قوله تعالى فبظلم
من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات قوله تعالى ثم ان ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك واصلحوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم
اعلم ان المقصود بيان ان الافتراء على الله ومخالفة امر الله لا يمنعهم من التوبة وحصول المغفرة والرحمة ولفظ السوء يتناول كل ما لا ينبغي وهو الكفر والمعاصي
وكل من عمل السوء فانما يفعله بالجهالة اما الكفر فلان احدا لا يرضى به مع العلم بكونه كفرا فانه ما لم يعتقد كون ذلك المذهب حقا وصدقا فانه لا يختاره واما
المعصية فما لم تصر الشهوة غالبة للعقل والعلم لم تصدر عنه تلك المعصية فثبت ان كل من عمل السوء فانما يقدم عليه بسبب الجهالة فقال تعالى انا
بالغنا في تهديد اولئك الكفار الذين يحللون ويحرمون بمقتضى الشهوة والفرية على الله ثم انا بعد ذلك نقول ان ربك في حق الذين عملوا السوء بسبب الجهالة ثم تابوا
من بعد ذلك اى من بعد تلك السيئات وقيل من بعد تلك الجهالة ثم انهم من بعد التوبة عن تلك السيئات اصلحوا اي امنوا واطاعوا الله ثم اعاد قوله ان ربك
من بعدها على سبيل التاكيد ثم قال لغفور رحيم والمعنى انه غفور رحيم لذلك السوء الذي صدر عنه بسبب الجهالة وحاصل الكلام ان الانسان وان كان قد اقدم
على الكفر والمعاصي دهرا داهرا وامدا مديدا فاذا تاب عنه وامن واتى بالاعمال الصالحة فان الله غفور رحيم يقبل توبته ويخلصه من العذاب قوله تعالى ان
ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين شاكرا لانعمه اجتباه وهداه الى صراط مستقيم واتيناه في الدنيا حسنة وانه في الاخرة لمن
الصالحين ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى لما زيف في هذه السورة مذاهب المشركين في اشياء منها قولهم
باثبات الشركاء والانداد لله تعالى ومنها طعنهم في نبوة الانبياء عليهم السلام وقولهم لو ارسل الله رسولا لكان ذلك الرسول من الملائكة ومنها قولهم
بتحليل اشياء حرمها الله وتحريم اشياء اباحها الله فلما بالغ تعالى في ابطال مذاهبهم في هذه الاقوال وكان ابراهيم صلوات الله عليه رئيس الموحدين وقدوة
الاصوليين وهو الذي دعا الناس الى التوحيد وابطال الشرك والى الشرائع والمشركون كانوا يفتخرون به معترفين بحسن طريقته مقرين بوجوب الاقتداء به
لاجرم ذكره الله تعالى في اخر هذه السورة وحكى عنه طريقته في التوحيد ليصير ذلك حاملا لهؤلاء المشركين على الاقرار بالتوحيد والرجوع عن الشرك واعلم انه

تعالى وصف ابراهيم عليه السلم بصفات الصفة الاولى انه كان امة في تفسيره وجوه الاول انه كان وحده امة واحده من الامم لكماله في صفات الخير كقوله
وليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد الثاني قال مجاهد كان مومنا وحده والناس كلهم كانوا كفارا فلهذا المعنى كان وحده امة وكان رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم يقول في زيد بن عمرو بن نفيل يبعثه الله امة واحدة والثالث ان يكون امة فعلة بمعنى مفعول كالرحلة والنخبة فالامة هو الذي يوتم به
ودليله قوله اني جاعلك للناس اماما الرابع انه عليه السلم هو السبب الذي لاجله حصلت امته من بني عمه سوا هم بالتوحيد والدين الحق ولما جرى مجرى السبب لحصول
تلك الامة سماه الله تعالى بالامة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعن شهر بن حوشب لم تبق الارض الا وفيها اربعة عشر يدفع الله بهم عن اهل الارض الا زمن ابراهيم فانه
كان وحده الصفة الثانية كونه قانتا لله والقانت هو القائم بامر الله قال ابن عباس معناه كونه مطيعا لله والصفة الثالثة كونه حنيفا والحنيف المائل الى ملة
الاسلام ميلا لا يزول عنه قال ابن عباس انه اول من اختتن واقام مناسك الحج وضحى هذه صفة الحنيفية الصفة الرابعة قوله ولم يك من المشركين معناه انه كان من الموحدين
في الصغر والكبر والذي تقرر كونه كذلك ان اكثر همته عليه السلم كان في تقرير علم الاصول فذكر دليل اثبات الصانع مع ملك زمانه وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت ثم ابطل
عبادة الاصنام والكواكب بقوله لا احب الافلين ثم كسر تلك الاصنام حتى ال الامر الى ان القوه في النار ثم طلب من الله ان يريه كيفية احياء الموتى ليحصل له مزيد
الطمانينة ومن وقف على علم القران علم ان ابراهيم كان غرقا في بحر التوحيد الصفة الخامسة قوله شاكرا لانعمه روى انه عليه السلم كان لا يتغدى الا مع ضيف فلم يجد
ذات يوم ضيفا فاخر غداءه فاذا هو بقوم من الملئكة في صورة البشر فدعاهم الى الطعام فاظهروا ان بهم علة الجذام فقال الان يجب علي مواكلتكم فلولا عزتكم على الله
والا لما ابتلاكم بهذا البلاء فان قيل لفظ الانعم جمع قلة ونعم الله على ابراهيم كانت كثيرة فلم قال شاكرا لانعمه قلنا المراد انه كان شاكرا لجميع نعم الله وان كان
قليلا فكيف الكثير الصفة السادسة اجتباه اي اصطفاه للنبوة والاجتباء هو ان ياخذ الشي بالكلية وهو افتعال من جبيت واصله جمع الماء في الحوض والجابية هي الحوض
الصفة السابعة قوله وهداه الى صراط مستقيم في الدعوة الى الله والترغيب في الدين الحق والتنفير عن الدين الباطل نظيره قوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
الصفة الثامنة قوله واتيناه في الدنيا حسنة قال قتادة ان الله حببه الى كل الخلق فكل اهل الاديان يتولونه اما المسلمون واليهود والنصارى فظاهر واما
كفار قريش وساير العرب فلا فخر لهم الا به وتحقيق القول ان الله تعالى اجاب دعاءه في قوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين وقال اخرون هو قول المصلي
منا كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم وقيل الصدق والوفاء والعبادة الصفة التاسعة قوله وانه في الاخرة لمن الصالحين فان قيل لم لم يقل وانه في الاخرة
في اعلا مقامات الصالحين قلنا لانه تعالى حكى عنه انه قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقال ههنا وانه في الاخرة لمن الصالحين تنبيها على انه تعالى اجاب
دعاءه ثم ان كونه من الصالحين لا ينفي ان يكون في اعلا مقامات الصالحين فان الله تعالى ذكر ذلك في اية اخرى وهي قوله وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على
قومه نرفع درجات من نشاء واعلم انه تعالى لما وصف ابراهيم عليه السلم بهذه الصفات العالية الشريفة قال ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وفيه مباحث البحث الاول
قال قوم ان النبي صلى الله عليه واله وسلم كان على شريعة ابراهيم عليه السلم وليس له شرع هو به منفرد بل المقصود من بعثته عليه السلام احياء شرع ابراهيم عليه
السلم وعول في اثبات مذهبه على هذه الاية وهذا القول ضعيف لانه تعالى وصف ابراهيم في هذه الاية بانه ما كان من المشركين فلما قال واتبع ملة ابراهيم
حنيفا كان المراد ذلك فان قيل النبي صلى الله عليه واله انما نفى الشرك واثبت التوحيد بناء على الدلايل القاطعة واذا كان كذلك لم يكن متابعا له فيمتنع حمل قوله
اتبع على هذا المعنى فوجب حمله على الشرايع التي يصح حصول معنى المتابعة فيها قلنا يحتمل ان يكون الامر بمتابعته في كيفية الدعوة الى التوحيد وهي ان يدعو اليه بطريق
الرفق والسهولة وايراد الدلايل مرة بعد اخرى بانواع كثيرة على ما هو الطريقة المالوفة في القران البحث الثاني قال صاحب الكشاف لفظة ثم في قوله ثم اوحينا
اليك تدل على تعظيم منزلة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واجلال محله والايذان بان اشرف ما اوتي خليل الله من الكرامة واجل ما اوتي من النعمة
اتباع رسول الله ملته من قبل هذه اللفظة دالة على تباعد هذا النعت في المرتبة عن ساير المدايح التي مدحه الله بها قوله تعالى انما جعل السبت على الذين اختلفوا
فيه وان ربك ليحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون اعلم انه تعالى لما امر محمدا عليه السلم بمتابعة ابراهيم عليه السلم وكان محمد عليه السلم اختار يوم الجمعة
فهذه المتابعة انما تحصل اذا قلنا ان ابراهيم كان قد اختار يوم الجمعة في شرعه وعند هذا للسايل ان يقول فلم اختار اليهود يوم السبت فاجاب الله
عنه بقوله انما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه وفي الاية قولان القول الاول روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال امرهم موسى بالجمعة وقال تفرغوا
لله في كل سبعة ايام يوما واحدا وهو يوم الجمعة ولا تعملوا فيه شيا من اعمالكم فابوا ان يقبلوا ذلك وقالوا لا نريد الا اليوم الذي فرغ فيه من الخلق وهو يوم السبت
فجعل الله عليهم السبت وشدد عليهم فيه ثم جاءهم عيسى ايضا بيوم الجمعة فقال النصارى لا نريد ان يكون عيدهم بعد عيدنا فاتخذوا الاحد وروى ابو هريرة عن النبي صلى
الله عليه واله وسلم انه قال ان الله كتب يوم الجمعة على من قبلنا فاختلفوا فيه فهدانا الله له فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد اذا عرفت هذا
فنقول قوله تعالى على الذين اختلفوا فيه على نبيهم موسى حيث امرهم بالجمعة فاختاروا السبت فاختلافهم في السبت كان اختلافهم على نبيهم في ذلك اليوم لاجله
معنى قوله اختلفوا فيه ان اليهود اختلفوا فمنهم من قال بالسبت ومنهم من لم يقل به لان اليهود متفقون على ذلك فلا يمكن تفسير قوله اختلفوا فيه بهذا بل الصحيح
ما بيناه فان قال قايل هل في العقل وجه يدل على ان يوم الجمعة افضل من السبت وذلك لان اهل الملل اتفقوا على انه تعالى خلق العالم في ستة ايام وبدا تعالى
بالخلق والتكوين من يوم الاحد وتم في يوم الجمعة فكان يوم السبت يوم الفراغ فقالت اليهود نحن نوافق ربنا في ترك الاعمال فعينوا السبت لهذا المعنى وقالت

النصارى مبداء الخلق والتكوين هو يوم الاحد فنجعل هذا اليوم يوم العيد لنا فهذان الوجهان معقولان فما الوجه في جعل يوم الجمعة عيدا قلنا يوم
الجمعة يوم الكمال والتمام وحصول الكمال والتمام يوجب الفرح الكامل والسرور العظيم فجعل يوم الجمعة يوم عيد اولى من هذا الوجه والله اعلم القول
الثاني اختلافهم في السبت انهم احلوا الصيد فيه تارة وحرموه تارة وكان الواجب عليهم ان يتفقوا في تحريمه على كلمة واحدة ثم قال تعالى وان ربك ليحكم بينهم
فيما كانوا فيه يختلفون والمعنى انه تعالى سيحكم يوم القيمة للمحقين بالثواب وللمبطلين بالعقاب قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين اعلم انه تعالى لما امر محمدا باتباع ابراهيم عليهما السلم بين الشي الذي امره بمتابعته فيه فقال ادع الى
سبيل ربك بالحكمة واعلم انه تعالى امر رسوله ان يدعو الناس باحد هذه الطرق الثلثة وهي الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالطريق الاحسن وقد ذكر الله تعالى
هذا الجدل في اية اخرى فقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولما ذكر الله تعالى هذه الطرق الثلثة وعطف بعضها على البعض وجب ان يكون طرقا
الى متغايرة متباينة وما رايت للمفسرين فيه كلاما ملخصا مضبوطا واعلم ان الدعوة الى المذهب والمقالة لا بد وان يكون مبنيا على حجة وبينة والمقصود من
ذكر تلك الحجة اما تقرير ذلك المذهب وذلك الاعتقاد في قلوب المستمعين واما ان يكون المقصود الزام الخصم وافحامه اما القسم الاول فينقسم ايضا الى قسمين لان
تلك الحجة اما ان تكون حجة حقيقية يقينية مبراة عن احتمال النقيض واما ان لا يكون كذلك بل يكون حجة تفيد الظن الظاهر والاقناع الكامل فظهر بهذا التقسيم انحصار الحجج
في هذه الاقسام الثلثة اولها الحجة القطعية المفيدة للعقايد اليقينية وذلك هو المسمى بالحكمة وهذه اشرف الدرجات واعلى المقامات وهي التي قال الله في صفتها ومن
يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وثانيها الامارات الظنية والدلايل الاقناعية وهي الموعظة الحسنة وثالثها الدلايل التي يكون المقصود من ذكرها الزام الخصوم وافحامهم
وذلك هو الجدل ثم هذا الجدل على قسمين احدهما ان يكون دليلا مركبا من مقدمات مسلمة في المشهور عند الجمهور او من مقدمات مسلمة عند ذلك القايل وهذا الجدل هو
الجدل الواقع على الوجه الاحسن والقسم الثاني ان يكون ذلك الدليل مركبا من مقدمات باطلة فاسدة الا ان قايلها يحاول ترويجها على المستمعين بالسفاهة والشغب
والحيل الباطلة والطرق الفاسدة وهذا القسم لا يليق باهل الفضل انما اللايق بهم هو القسم الاول وذلك هو المراد بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن فثبت بما ذكرنا
انحصار الدلايل والحجج في هذه الاقسام الثلثة المذكورة في هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول اهل العالم ثلث طوايف كاملون الطالبون للمعارف الحقيقية والعلوم اليقينية
والمكالمة مع هولاء لا يمكن الا بالدلايل القطعية اليقينية وهي الحكمة والقسم الثاني الذين غلب على طباعهم المشاغبة والمخاصمة لا طلب المعرفة الحقيقية والعلوم اليقينية والمكالمة
اللايقة بهولاء المجادلة التي تفيد الافحام والالزام وهذان القسمان هما الطرفان فالاول هو طرف الكمال والثاني طرف النقصان واما القسم الثالث فهو الواسطة
وهم الذين ما بلغوا في الكمال الى حد الحكماء المحققين وفي النقصان والرذالة الى حد المشاغبين المخاصمين بل هم اقوام بقوا على الفطرة الاصلية والسلامة الخلقية وما بلغوا
الى درجة الاستعداد لفهم الدلايل اليقينية والمعارف الحكمية والمكالمة مع هولاء لا تمكن الا بالموعظة الحسنة فثبت ان اعلا المراتب في الدلايل الحكمة واوسطها الموعظة الحسنة وادناها
المجادلة واعلا المراتب للخلايق الحكماء المحققون واوسطهم عامة الخلق وهم ارباب السلامة وفيهم الكثرة والغلبة وادنى المراتب الذين جبلوا على طبعة المنازعة والمخاصمة فقوله
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة معناه ادع الاقوياء الكاملين الى الدين الحق بالحكمة وهي البراهين القطعية اليقينية وعوام الخلق بالموعظة الحسنة وهي الدلايل
الاقناعية الظنية وتكلم مع المشاغبين بالجدل على الطريق الاحسن الاكمل ومن لطايف هذه الاية انه قال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة فقصر الدعوة على ذكر هذين
القسمين لان الدعوة ان كانت بالدلايل القطعية فهي الحكمة وان كانت بالدلايل الظنية فهي الموعظة الحسنة اما الجدل فليس من باب الدعوة بل المقصود منه غرض
اخر مغاير للدعوة وهو الالزام والافحام فلهذا السبب لم يقل ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل الاحسن بل قطع الجدل عن باب الدعوة تنبيها على انه لا
يحصل للدعوة وانما الغرض منه شي اخر والله اعلم واعلم ان هذه المباحثات تدل على انه تعالى ادرج في هذه الاية هذه الاسرار العالية الشريفة مع ان اكثر
الخلق كانوا غافلين عنها فظهر ان هذا الكتاب الكريم لا يهتدي الى ما فيه من الاسرار الا من كان من خواص اولي الابصار ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم بمن ضل عن
سبيله وهو اعلم بالمهتدين والمعنى انك يا محمد مكلف بالدعوة الى الله بهذه الطرق الثلثة فاما حصول الهداية فلا يتعلق بك فهو تعالى اعلم بالضالين واعلم با
لمهتدين والذي عندي في الباب ان جواهر النفوس البشرية مختلفة بالماهية فبعضها نفوس مشرقة صافية قليلة التعلق بالجسمانيات كثيرة الانجذاب الى عالم الروحانيات
وبعضها مظلمة كدرة قليلة قوية التعلق بالجسمانيات عديمة الالتفات الى الروحانيات ولما كانت هذه الاستعدادات من لوازم جواهر الاجرام يمتنع انقلابها وانعدامها
فلهذا قال تعالى اشتغل انت بالدعوة ولا تطمع في حصول الهداية للكل فانه تعالى هو العالم بضلال النفوس الضالة الجاهلة وباشراق النفوس المشرقة الصافية فلكل نفس
فطرة مخصوصة وماهية مخصوصة ثم قال فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله والله اعلم قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولين صبرتم
لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك الا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون في الاية مسايل المسئلة
الاولى قال الواحدي هذه الاية فيها ثلاثة اقوال احدها وهو الذي عليه العامة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم لما راى حمزة وقد مثلوا به قال والله لامثلن
بسبعين منهم مكانك فنزل جبريل عليه السلم بخواتيم سورة النحل فكفر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وامسك عما اراد وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء وابي
بن كعب والشعبي ولهذا قالوا سورة النحل كلها مكية الا هذه الايات الثلث والقول الثاني ان هذا كان قبل الامر بالسيف والجهاد حين كان المسلمون قد امروا بالقتال
من قاتلهم ولا يبدءوا بالقتال وهو قوله تعالى قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا وفي هذه الاية امر الله بان يعاقبوا بمثل ما يصيبهم من العقوبة ولا يزيدوا

والقول الثالث ان المقصود من هذه الاية نهي المظلوم عن استيفاء الزياده من الظالم وهذا قول مجاهد والنخعي وابن سيرين قال ابن سيرين ان اخذ منك رجل شيا فخذ منه مثله واقول ان حمل هذه الاية على قصه لا تعلق لها بما قبلها يوجب حصول سوء الترتيب في كلام الله وذلك طريق الطعن اليه وهي في غاية البعد بل الصواب عندي ان يقال المراد انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه واله وسلم ان يدعو الخلق الي الدين الحق باحد الطرق الثلثه وهي الحكمه والموعظه الحسنه والجدال بالطريق الاحسن ثم ان تلك الدعوه تتضمن امرهم بالرجوع عن دين ابايهم واسلافهم بالاعراض عنه والحكم بالكفر عليه والضلاله مما يشوش القلوب ويوحش الصدور ويحمل اكثر المستمعين على قصد ذلك الداعي بالقتل تاره وبالضرب ثانيا وبالشتم ثالثا ثم ان ذلك المحق اذا شاهد تلك السفاهات وسمع تلك المشاتمات لابد ان يحمله طبعه علي تاديب اوليك السفها تاره بالقتل وتاره بالضرب فعند هذا امر المحقين في المقام برعايه العدل والانصاف وترك الزيادة فهذا هو الوجه الصحيح حل الاية عليه فان قيل فهل تقدحون فيما روي انه عليه السلم ترك العزم علي المثله وكفر عن يمينه بسبب هذه الاية قلنا لا حاجه الي القدح في تلك الروايه لانا نقول تلك الواقعه داخله في عموم هذه الايه فيمكن التمسك في تلك الواقعه بعموم هذه الاية انما الذي ننازع فيه انه لا يجوز قصر هذه الاية علي هذه الواقعه لان ذلك يوجب سوء الترتيب في كلام الله **المسيله الثانيه** اعلم انه تعالى امر برعايه العدل والانصاف في هذه الايه ورتب ذلك علي اربع مراتب المرتبه الاولي قوله وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به يعني ان رغبتم في استيفاء القصاص فاقنعوا بالمثل ولا تزيدوا عليه فان استيفاء الزياده ظلم والظلم ممنوع في عدل الله ورحمته وفي قوله وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به دليل علي ان الاولي له ان لا يفعل كما انك اذا قلت للمريض ان كنت تاكل الفاكهه فكل التفاح كان معناه ان الاولى بك ان لا تاكل فذكر تعالى بطريق الرمز والتعريض ان الاولي تركه والمرتبه الثانيه الانتقال من التعريض الي التصريح وهو قوله ولين صبرتم لهو خير للصابرين وهذا تصريح بان الاولي ترك ذلك الانتقام لان الرحمه افضل من القسوه والانتفاع افضل من الايلام والمرتبه الثالثه ورود الامر الجزم بالترك وهو قوله واصبر وما صبرك الا بالله فني المرتبه الثانيه ذكر ان الترك خير واولي وفي هذه المرتبه الثالثه صرح بالامر بالصبر ولما كان الصبر في هذا المقام شاقا شديدا ذكر بعده ما يفيد سهولته فقال وما صبرك الا بالله اي بتوفيقه ومعونته وهذا هو السبب الكلي الاصلي المفيد في حصول الصبر وفي حصول جميع انواع الطاعات ولما ذكر هذا السبب الكلي الاصلي ذكر بعده ما هو السبب الجزي القريب فقال ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون وذلك لان اقدام الانسان على الانتقام وعلى ازاله الضرر بالغير لا يكون الا عند هيجان الغضب وشده الغضب لا تحصل الا لاحد الامرين احدهما فوات نفع كان حاصلا في الماضي واليه الاشاره بقوله ولا تحزن عليهم قيل معناه ولا تحزن على قتلي احد ومعناه ولا تحزن بسبب فوتنا ولبك الاصدقاء ويرجع حاصله الي فوت النفع والسبب الثاني لشده الغضب توقع ضرر في المستقبل واليه الاشاره بقوله ولا تك في ضيق مما يمكرون ومن وقف علي هذه اللطايف عرف انه لا يمكن كلام ادخل في الحسن والضبط من هذا الكلام بقي في لفظ الاية مباحث الاول قرا ابن كثير في ضيق بكسر الضاد وفي النمل مثله والباقون بفتح الضاد في الحرفين ما الوجه في القراه المشهوره فاسمع قال ابو عبيده الضيق بالكسر في قله المعاش والمسكن وما كان في القلب فانه الضيق وقال ابو عمرو الضيق بالكسر الشده وبالفتح الغم وقال القتيبي ضيق تخفيف ضيق مثل هين وهين ولين ولين وبهذا الطريق قلنا انه يصح قراه ابن كثير البحث الثاني قريء ولا تك في ضيق البحث الثالث هذا من الكلام المقلوب لان الضيق صفه والصفه تكون حاصله في الموصوف ولا يكون الموصوف حاصلا في الصفه فكان المعنى ولا يكن الضيق فيك الا ان الفايده في قوله ولا تك في ضيق هو ان الضيق اذا عظم وقوي صار كالشي المحيط بالانسان من كل الجوانب وصار كالقميص المحيط به فكانت الفايده في ذكر هذا اللفظ هذا المعنى المرتبه الرابعه ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وهذا يجري مجرى التهديد لان في المرتبه الاولي رغب في ترك الانتقام علي سبيل الرمز وفي المرتبه الثانيه عدل عن الرمز الي التصريح وهو قوله ولين صبرتم لهو خير للصابرين وفي المرتبه الثالثه امر بالصبر علي سبيل الجزم وفي هذه المرتبه الرابعه كانه ذكر الوعيد في فعل الانتقام فقال ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون في ترك الانتقام فان اردت ان اكون معك فكن من المتقين ومن المحسنين ومن وقف علي هذا الترتيب عرف ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب ان يكون على سبيل الرفق واللطف مرتبه فمرتبه ولما قال الله لرسوله ادع الى سبيل ربك بالحكمه والموعظه الحسنه ذكر هذه المراتب الاربعه تنبيها علي ان الدعوه بالحكمه والموعظه الحسنه يجب ان تكون واقعه على هذا الوجه وعند الوقوف علي هذه اللطايف يعلم العاقل ان هذا الكتاب الكريم بحر لا ساحل له **المسيله الثالثه** قوله ان الله مع الذين اتقوا معيه بالرحمه والفضل والتربيه وقوله الذين اتقوا اشاره الي التعظيم لامر الله وقوله والذين هم محسنون اشاره الى الشفقه على خلق الله وذلك يدل علي ان كمال السعاده الانسان في هذين الامرين اعني التعظيم لامر الله والشفقه على خلق الله وعبر عنه بعض المشايخ فقال كمال الطريق صدق مع الحق وخلق مع الخلق وقال الحكما كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وعن هرم بن حيان انه قيل له عند القرب من الوفاه اوص فقال انما الوصيه من المال ولا مال لي ولكني اوصيكم بخواتيم سوره النحل **المسيله الرابعه** قال بعضهم ان قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولين صبرتم لهو خير للصابرين منسوخ بايه السيف وهذا في غايه البعد لان المقصود من هذه الاية تعليم حسن الادب في كيفيه الدعوه الي الله وترك التعدي وطلب الزياده ولا تعلق لهذه الاشيا بايه السيف واكثر المفسرين مشغوفون بتكثير القول بالنسخ ولا ارى فيه فايده والله اعلم بالصواب قال الامام الداعي رضي الله عنه تم تفسير هذه السوره ليله الثلثا بعد عشاء الاخره في زمان معتدل وقال مصنف الكتاب رضي الله عنه الحق عزيز والطريق بعيد والمركب ضعيف والقرب بعد والوصل هجر والحقايق مصونه والمعاني في غيب الغيب محصونه والاسرار فيما وراء افعال العزه محزونه وبيد الخلق القيل والقال والكمال ليس الا لله ذي الاكرام

في استيفاء الزياده

والاحلال

والاحلال **سوره بني اسرايل مايه وعشر ايه** المروي عن ابن عباس انها مكيه غير قوله وان كادوا ليستفزونك من الارض الى قوله واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا فانها مدنيات حين جاء وفد ثقيف **قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير** في الايه مسايل **المسيله الاولي** قال النحويون سبحان اسم علم للتسبيح يقال سبحت الله تسبيحا وسبحانا فالتسبيح هو المصدر وسبحان اسم علم للتسبيح كقولك كفرت اليمين تكفيرا وكفرانا وتفسيره تنزيه الله تعالى من كل سوء قال صاحب النظم السبح في اللغه التباعد يدل عليه قوله تعالى ان لك في النهار سبحا طويلا اي تباعدا طويلا فمعنى سبح الله اي بعده ونزهه عما لا ينبغي وتمام المباحث العقليه في لفظ التسبيح قد ذكرناه في اول سوره الحديد وقد جاء لفظ التسبيح في معان اخرى احدها ان التسبيح يذكر بمعنى الصلاة ومنه قوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين اي من المصلين والسبحه الصلاة النافله واما قيل للمصلي مسبح لانه معظم الله بالصلاه ومنزه له عما لا ينبغي وثانيها ورد التسبيح بمعنى الاستثنا في قوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم لولا تسبحون اي لا تستثنون وتاويله ايضا يعود الى التعظيم لذات الله في الاستثنا بمشيته وثالثها جاء في الحديث لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك من شي قيل معناه نور وجهه وقيل سبحات وجهه نور وجهه الذي اذا راه الرايي قال سبحان الله وقوله اسرى قال اهل اللغه اسرى وسرى لغتان وقوله بعبده اجمع المفسرين علي ان المراد محمد صلى الله عليه واله وسلم سمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله قال سمعت الشيخ الامام ابا القسم سليمان الانصاري قال لما وصل محمد صلى الله عليه واله وسلم الي الدرجات العاليه والمراتب الرفيعه في المعارج اوحى الله اليه يا محمد بم اشرفك قال بان تنسبني الى نفسك بالعبوديه فانزل الله قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وقوله نصب علي الظرف فان قيل الاسراء لا يكون الا بالليل فما معنى ذكر الليل قلنا اراد بقوله ليلا بلفظ التنكير تقليل مده الاسرا انه اسري به في بعض الليل من مكه الي الشام مسيره اربعين ليله وذلك لان التنكير فيه قد دل علي معنى البعضيه واختلفوا في تلك الليله قال مقاتل كان ذلك الليل قبل الهجره بسنه ونقل صاحب الكشاف عن انس والحسن انه كان ذلك قبل البعثه بسنه وقوله من المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النايم واليقظان اذ اتاني جبريل بالبراق وقيل اسري به من دار ام هاني بنت ابي طالب والمراد على هذا القول بالمسجد الحرام الحرم لاحاطته بالمسجد والتباسه به وعن ابن عباس الحرم كله مسجد وهذا قول الاكثرين وقوله الى المسجد الاقصى اتفقوا ان المراد منه بيت المقدس وسمي بالاقصى لبعد المسافه بينه وبين المسجد الحرام وقوله الذي باركنا حوله قيل بالثمار والانهار وقيل لانه مقر الانبيا عليهم السلم ومهبط الملايكه واعلم ان كلمه الي لانتهاء الغايه فمدلول قوله الي المسجد الاقصى انه وصل الي حد ذلك المسجد فاما انه دخل المسجد ام لا فليس في اللفظ دلاله عليه وقوله لنريه من اياتنا الكبري يعني ما راي في تلك الليله من العجايب والايات التي تدل علي قدره الله فان قالوا قوله لنريه من اياتنا يدل على انه تعالى ما اراه الا بعض الايات لان كلمه من تفيد التبعيض وقال في حق ابراهيم وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض فيلزم ان يكون معراج ابراهيم افضل من معراج محمد عليهما السلم قلنا الذي راه ابراهيم ملكوت السموات والارض والذي راه محمد صلى الله عليه واله وسلم بعض ايات الله ولا يلزم ان يكون رويه ملكوت السموات من رويه بعض ايات الله افضل ثم قال انه هو السميع البصير اي ان الذي اسري بعبده هو السميع البصير اي السميع لاقوال محمد البصير بافعاله العالم بكونها مهذبه خالصه عن شوايب الريا مقرونه بالصدق والصفا فلهذا السبب خصه الله بهذه الكرامات وقيل المراد سميع لما يقولون للرسول في هذا الاسراء بصير بما يعملون في هذه الواقعه **المسيله الثانيه** اختلف المسلمون في كيفيه ذلك الاسراء فالاكثرون من طوايف المسلمين اتفقوا علي انه اسري بجسده والاقلون قالوا انه اسري بروحه حكي محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن حذيفه انه قال كان ذلك رويا وانه ما فقد جسد رسول الله وانما اسري بروحه وحكي هذا القول ايضا عن عايشه وعن معاويه واعلم ان الكلام في هذا الباب يقع في مقامين احدهما في اثبات الجواز العقلي والثاني في الوقوع اما المقام الاول وهو اثبات الجواز العقلي فنقول الحركه الواقعه في السرعه الي هذا الحد ممكنه في نفسها والله قادر علي جميع الممكنات وذلك يدل علي ان حصول الحركه في هذا الحد من السرعه غير ممتنع فنفتقر ههنا الي بيان مقدمتين المقدمه الاولي في اثبات ان الحركه الواقعه الي هذا الحد ممكنه في نفسها ويدل عليه وجوه الاول ان الفلك الاعظم يتحرك من اول الليل الي اخره ما يقرب من نصف الدور وقد ثبت في الهندسه ان نسبه القطر الي الدور نسبه الواحد الى ثلثه وسبع فيلزم ان يكون نصف الدور نسبه الواحد الي ثلثه وسبع وبتقدير ان يقال انه رسول الله ارتفع من مكه الى ما فوق الفلك الاعظم فهو لم يتحرك الا مقدار نصف القطر فلما حصل في ذلك القدر من الزمان حركه نصف الدور كان حصول الحركه بمقدار نصف القطر اولي بالامكان فهذا برهان قاطع علي ان الارتقا من مكه الي فوق العرش في مقدار ثلث الليل امر ممكن في نفسه واذا كان الامر كذلك كان حصوله في كل الليل اولي بالامكان والله اعلم الوجه الثاني وهو انه ثبت في الهندسه ان قرص الشمس يساوي كره الارض مايه وستين مره وكذا مره ثم انا نشاهد ان طلوع القرص يحصل في زمان لطيف سريع وذلك يدل علي ان بلوغ الحركه في السرعه الي الحد المذكور امر ممكن في نفسه الوجه الثالث انه كما يستبعد في العقل صعود الجسم الكثيف من مركز العالم الي ما فوق العرش فكذلك يستبعد نزول الجسم الروحاني اللطيف من فوق العرش الي مركز العالم فان كان القول بمعراج محمد صلى الله عليه واله وسلم في الليله الواحده ممتنعا في العقول كان القول بنزول جبريل عليه السلم من العرش الي مكه في اللحظه الواحده ممتنعا ولو حكمنا بهذا الامتناع كان ذلك طعنا في نبوه جميع الانبياء عليهم السلم والقول بثبوت المعراج فرع علي تسليم جواز اصل النبوه فثبت ان القايلين بامتناع حصول حركه سريعه الي هذا الحد يلزمهم القول بامتناع نزول جبريل في اللحظه من العرش الي مكه ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكروه ايضا باطلا فان قالوا نحن لا نقول ان جبريل عليه السلم جسم ينتقل من مكان الى مكان وانما نقول المراد من نزول جبريل هو زوال الحجب الجسمانيه عن روح محمد صلى الله عليه واله وسلم حتى يظهر في روحه من المكاشفات والمشاهدات بعض ما كان حاضرا متجليا في ذات جبريل قلنا تفسير الوحي بهذا الوجه هو قول الحكما فاما جمهور المسلمين فهم مقرون بان جبريل عليه السلم جسم وان نزوله عباره عن انتقاله من عالم الافلاك الي

مكة واذا كان كذلك كان الالزام المذكور قويا روي انه عليه السلام لما ذكر قصة المعراج كذبوه وذهبوا الى ابي بكر وقالوا له ان صاحبك يقول كذا وكذا فقال ابو بكر
ان كان قد قال ذلك فهو صادق ثم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكر له الرسول عليه السلام تلك التفاصيل فكلما ذكر شيئا قال ابو بكر صدقت فلما تم الكلام
قال ابو بكر ان كان قد قال اشهد انك رسول الله حقا فقال واشهد انك الصديق حقا وحاصل الكلام ان ابا بكر كانه قال سلمت رسالته فقد صدقته فيما هو اعظم من هذا
فكيف اكذبه في هذا الوجه الرابع ان اكثر ارباب الملل والنحل يسلمون وجود ابليس ويسلمون انه هو الذي يتولى القاء الوسوسة في قلوب بني آدم ويسلمون انه يمكنه الانتقال
من المشرق الى المغرب لاجل القاء الوسوسة في قلوب بني آدم فلما سلموا جواز مثل هذه الحركة السريعة في ابليس فلان يسلموا جواز مثلها في حق اكابر الانبياء كان اولى وهذا
الالزام قوي على من يسلم ان ابليس جسم ينتقل من مكان الى مكان اما الذين يقولون انه من الارواح الخبيثة الشريرة وانه ليس بجسم ولا بجسماني فهذا الالزام غير وارد عليهم الا
ان اكثر ارباب الملل والنحل يوافقون على انهم جسم لطيف ينتقل فان قالوا مسالة الملائكة والشياطين نحج في حصول مثل هذه الحركة السريعة في ذواتها الا انهم اجسام لطيفة
حصول مثل هذه الحركة السريعة فيها اما الانسان فانه جسم كثيف فكيف يعقل حصول هذه الحركة السريعة فيه قلنا نحن انما استدللنا باحوال الملائكة والشياطين على ان حصول الحركة
في السرعة الى هذا الحد ممكن في نفس الامر فاما بيان ان هذه الحركة لما كانت ممكنة الوجود في نفسها كانت ايضا ممكنة الحصول في جسم البدن الانساني فذلك مقام آخر سيأتي
تقريره ان شاء الله الوجه الخامس انه جاء في القرآن ان الرياح كانت تسير سليمان عليه السلام الى المواضع البعيدة في الاوقات القليلة قال تعالى في صفة سير سليمان غدوها شهر
ورواحها شهر بل نقول الحس يدل على ان الرياح تنتقل عند شدة هبوبها من مكان الى مكان في غاية البعد في اللحظة الواحدة وذلك ايضا يدل على ان مثل هذه الحركة السريعة
في نفسها ممكنة الوجه السادس ان القرآن يدل على ان الذي عنده علم من الكتاب احضر عرش بلقيس من اقصى اليمن الى اقصى الشام في مقدار لمح البصر بدليل قوله تعالى
قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واذا كان ذلك ممكنا في حق بعض الناس علمنا انه في نفسه ممكن الوجود الوجه السابع ان من الناس
من يقول الحيوان انما يبصر المرئيات لاجل ان الشعاع يخرج من عينه ويتصل بالمرئي ثم انا اذا فتحنا العين نظرنا الى زحل رأيناه فعلى قول هؤلاء انتقل شعاع العين من العين
الى زحل في تلك اللحظة اللطيفة وذلك يدل على ان الحركة الواقعة على هذا الحد من السرعة من الممكنات لا من الممتنعات فثبت بهذه الوجوه ان حصول الحركة المنتهية في السرعة الى
هذا الحد امر ممكن الوجود في نفسه المقدمة الثانية في بيان ان هذه الحركة لما كانت ممكنة الوجود في نفسها وجب ان لا يكون حصولها في جسد محمد صلى الله عليه وآله وسلم ممتنعا والذي
يدل عليه انا بينا بالدلائل القطعية ان الاجسام متماثلة في تمام ماهياتها فلما صح حصول مثل هذه الحركة في حق بعض الاجسام وجب امكان حصولها في سائر الاجسام وذلك يوجب
القطع بان حصول مثل هذه الحركة في جسد محمد ممكن الوجود في نفسه فاذا ثبت هذا فنقول ثبت بالدليل ان خالق العالم قادر على كل الممكنات وثبت ان حصول الحركة
البالغة في السرعة الى هذا في جسد محمد ممكن فوجب كونه تعالى قادرا عليه وح يلزم من مجموع هذه المقدمات ان القول بثبوت هذا المعراج امر ممكن الوجود في نفسه
ما في الباب انه يبقى التعجب الا ان هذا التعجب غير مخصوص بهذا المقام بل هو حاصل في جميع المعجزات وانقلاب العصا ثعبانا تبتلع سبعين الف حبل من الحبال والعصي ثم
تعود في الحال عصا صغيرة كما كانت امر عجيب وخروج الناقة العظيمة من الجبل الاصم واظلال الجبل في الهواء عجيب وكذا القول في جميع المعجزات فان كان مجرد التعجب
يوجب الانكار والابطال فكذا ههنا فهذا تمام القول في بيان ان القول بالمعراج ممكن غير ممتنع والله اعلم المسئلة الثالثة في البحث عن وقوع المعراج قال اهل
التحقيق الذي يدل على انه تعالى اسرى بروح محمد وجسده من مكة الى المسجد الاقصى القرآن والخبر اما القرآن فهو هذه الآية وتقرير الدليل ان العبد اسم
لمجموع الجسد والروح فوجب ان يكون الاسراء حاصلا لمجموع الجسد والروح واعلم ان هذا المستند لا يصح الا على ان الانسان هو الروح وحده او الجسد وحده او مجموع
الجسد والروح اما القائلون بان الانسان هو الروح وحده فقد احتجوا عليه بوجوه احدها ان الانسان شيء واحد باق من اول عمره الى آخره والاجزاء البدنية
المتبدلة والمتغيرة بالانتقال والباقي غير المتبدل فالانسان مغاير لهذا البدن وثانيها ان الانسان قد يكون عارفا بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلا عن جميع اجزائه
البدنية والمعلوم مغاير للمغفول عنه فالانسان مغاير لهذا البدن وثالثها ان الانسان يقول بمقتضى فطرته السليمة يدي ورجلي ودماغي وقلبي وكذا القول في
سائر الاعضاء فيضيف كلها الى ذاته المخصوصة والمضاف غير المضاف اليه فذاته المخصوصة وجب ان تكون مغايرة لكل هذه الاعضاء فان قالوا اليس انه يضيف ذاته الى نفسه فيقول
ذاتي ونفسي فيلزم ان يكون ذاته ونفسه مغايرة لذاته وهذا محال قلنا نحن نتمسك بمجرد اللفظ حتى يلزمنا ما ذكرتموه بل انما نتمسك بمحض العقل فان صريح العقل يدل على ان
الانسان موجود واحد وذلك الشيء الواحد يأخذ بآلة اليد ويبصر بآلة العين ويسمع بآلة الاذن فالانسان شيء واحد وهذه الاعضاء آلات له في هذه الافعال
وذلك يدل على ان الانسان شيء مغاير لهذه الاعضاء والآلات فثبت بهذه الوجوه ان الانسان شيء مغاير لهذه البنية لهذا الجسد اذا ثبت هذا فقوله سبحان الذي اسرى بعبده
المراد من العبد جوهر الروح وعلى هذا التقدير لم يبق في الآية دليل على حصول الاسراء بالجسد فان قالوا فالاسراء بالروح ليس بامر مخالف للعادة فلا يليق ان
يقال سبحان الذي اسرى بعبده قلنا هذا ايضا بعيد لانه لا يبعد ان يقال انه حصل له نوع من انواع المكاشفات والمشاهدات لم يحصل لغيره البتة فلا جرم كان
الكلام لائقا به فهذا تقرير وجه السؤال على الاستدلال بهذه في اثبات المعراج بالروح والجسد معا والجواب ان لفظ العبد لا يتناول الا مجموع الروح و
الجسد والدليل عليه قوله تعالى أرأيت الذي ينهى عبدا اذا صلى ولا شك ان المراد من العبد ههنا مجموع الروح والجسد وقال ايضا في سورة الجن وانه لما قام
عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا والمراد مجموع الروح والجسد فكذا ههنا واما الخبر فهو الحديث المروي في الصحاح وهو المشهور وهو يدل على الذهاب من مكة الى بيت
المقدس ثم منه الى السموات واحتج المنكرون له بوجوه احدها بالوجوه العقلية وهي تلك التي تلمح لها ان الحركة البالغة في السرعة الى هذا الحد غير معقولة وثانيها ان
صعود الجرم الثقيل الى السموات غير معقول وثالثها ان صعوده الى السموات يوجب انخراق الافلاك وذلك محال والشبهة الخامسة ان هذا المعنى لو صح لكان

اعظم من

اعظم من سائر المعجزات فكان يجب ان يظهر ذلك عند اجتماع الناس حتى يستدلوا به على صدقه في ادعاء النبوة فاما ان يحصل ذلك في وقت لا يراه احد فانه يكون
ذلك عبثا وذلك لا يليق بالحكيم والشبهة السادسة تمسكوا بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس وما تلك الرؤيا الا احاديث المعراج وانما كان
فتنة للناس لان كثيرا ممن آمن به لما سمع هذا الكلام كذبه وكفر به فكان حديث المعراج سببا لفتنة الناس فثبت ان ذلك كان رؤيا رآه في المنام الشبهة السابعة ان حديث
المعراج اشتمل على اشياء بعيدة منها ما روي من شق بطنه وتطهيره بماء زمزم وهو بعيد لان الذي يمكن غسله بالماء هو النجاسات العينية ولا تأثير لذلك في تطهير القلب عن
العقائد الباطلة والاخلاق المذمومة ومنها ما روي من ركوب البراق وهو بعيد لانه لما سير من هذا العالم الى عالم الافلاك فاي حاجة الى البراق ومنها
ما روي من ان الله تعالى اوجب خمسين صلاة ثم ان محمدا لا يزال يتردد بين الله وبين موسى الى ان عاد الخمسون الى خمس بسبب شفاعة موسى قال القاضي وهذا يقتضي نسخ
الحكم قبل حضوره وانه يوجب البداء وذلك على الله محال فثبت ان ذلك الحديث مشتمل على ما لا يجوز قبوله فكان مردودا والله اعلم والجواب عن الوجوه العقلية قد
سبق فلا نعيدها والجواب عن الشبهة السادسة ما ذكره الله تعالى وهو قوله لنريه من آياتنا وهذا كلام مجمل وفي تفصيله وشرحه وجوه الاول ان خيرات الجنة
عظيمة واهوال النار شديدة فلو انه عليه السلام ما شاهدهما في الدنيا ثم شاهدهما ابتداء في يوم القيمة فربما رغب في خيرات الجنة او خاف من اهوال النار اما لما
شاهدهما في الدنيا في ليلة المعراج فحينئذ لا يعظم وقعهما في قلبه يوم القيمة فلا يبقى مشغول القلب بهما وحينئذ يتفرغ للشفاعة الثاني لا يمتنع ان يكون مشاهدته ليلة المعراج
للانبياء والملائكة سببا لتكامل مصلحته او مصلحتهم الثالث لا يبعد انه اذا صعد الفلك وشاهد احوال السموات والكرسي والعرش صارت مشاهدة احوال هذا العالم واهواله
حقيرة في عينه فيحصل له زيادة قوة في القلب باعتبارها يكون شروعه في الدعوة الى الله اكمل وقلة التفاته الى اعداء الله اقوى يبين ذلك ان من عاين قدرة الله
في هذا الباب لا يكون حاله اقوى في قوة النفس وثبات القلب على احتمال المكاره في الجهاد وغيره الا اضعاف ما يكون عليه حال من لم يعاين واعلم ان قوله لنريه
من آياتنا كالدلالة على فائدة ذلك الاسراء مختصة به وعائدة اليه على سبيل التعيين والجواب عن الشبهة السابعة انا نعدل لاجل هذا الى تفسير تلك الآية في هذه السورة تبين
ان تلك الرؤيا رؤيا عيان لا رؤيا منام والجواب عن الشبهة الرابعة لا اعتراض على الله في افعاله بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والله اعلم اما الرجوع الى السموات والى
ما فوق العرش فهذه الآية لا تدل عليها ومنهم من استدل عليه باول سورة والنجم ومنهم من استدل عليه بقوله تعالى لتركبن طبقا عن طبق وتفسيرهما مذكور في موضعه واما
دلالة الحديث عليه فكما سلف والله اعلم قوله تعالى وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل الا تتخذوا من دوني وكيلا ذرية من حملنا مع نوح انه كان عبدا
شكورا في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الكلام في الآية التي قبل هذه الآية وقع منها انتقال من الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب الى الغيبة لان قوله سبحان الذي
اسرى بعبده يدل على الغيبة وقوله باركنا حوله لنريه من آياتنا لان الفاظ دالة على الحضور وقوله انه هو السميع البصير يدل على الغيبة وقوله وآتينا
موسى الكتاب الى آخره يدل على الحضور وانتقال الكلام من الغيبة الى الحضور وبالعكس يسمى صنعة الالتفات المسئلة الثانية ذكر الله تعالى في الآية الاولى اكرام
محمد صلى الله عليه وآله وسلم بان اسرى به وذكر في هذه الآية انه اكرم موسى صلى الله عليه وسلم قبله بالكتاب الذي آتاه فقال وآتيناه الكتاب يعني التورية وجعلناه هدى
اي اخرجهم بواسطة ذلك الكتاب من ظلمات الجهل والكفر الى نور العلم والدين الحق وقوله الا تتخذوا من دوني وكيلا فيه ابحاث الاول قرأ ابو عمرو ان لا يتخذوا بالياء
خبرا عن بني اسرائيل والباقون بالتاء على الخطاب اي قلنا لهم لا تتخذوا البحث الثاني قال ابو علي الفارسي ان قوله لا تتخذوا فيه ثلثة اوجه احدها ان يكون ان
الناصبة للفعل فيكون المعنى وجعلناه هدى لئلا تتخذوا وثانيها ان يكون ان بمعنى اي التي للتفسير وانصرف الكلام من الغيبة الى الخطاب في قراءة العامة كما انصرف
منها الى الخطاب والامر في قوله وانطلق الملأ منهم ان امشوا فكذلك انصرف من الغيبة الى النهي في قوله الا تتخذوا وثالثها ان يكون ان زائدة وتحمل تتخذوا على القول
المضمر التقدير وجعلناه هدى لبني اسرائيل فقلنا لا تتخذوا من دوني وكيلا البحث الثالث قوله وكيلا اي ربا يكلون اليه امورهم اقول حاصل الكلام في الآية انه تعالى
ذكر تشريف محمد صلى الله عليه وآله وسلم بالاسراء ثم ذكر عقبه تشريف موسى عليه السلام بانه آتاه التورية ثم وصف التورية بكونه هدى ثم بين ان التورية انما كان هدى
لاشتمالها على النهي عن اتخاذ غير الله وكيلا وذلك هو التوحيد فرجع حاصل الكلام بعد رعاية هذه المراتب الى انه لا معراج اعلى ولا درجة اشرف ولا منقبة اعظم من ان يصير
المرء غارقا في بحر التوحيد وان لا يعول في امر من الامور الا على الله فان نطق نطق بذكر الله وان تفكر تفكر في دلائل تنزيه الله وان طلب طلب من الله فيكون كله
لله ثم قال ذرية من حملنا مع نوح وفي نصب قوله ذرية وجهان الاول ان يكون نصبا على النداء يعني يا ذرية من حملنا مع نوح وهذا قول مجاهد لانه قال هذا
نداء قال الواحدي وانما يصح هذا على قراءة من قرأ بالياء كأنه قيل لهم لا تتخذوا من دوني وكيلا يا ذرية من حملنا مع نوح في السفينة قال قتادة الناس كلهم ذرية
نوح لانه كان معه في السفينة ثلثة بنين سام وحام ويافث فالناس كلهم من ذرية اولئك فكان قوله يا ذرية من حملنا مع نوح قائما مقام يا ايها الناس الوجه
الثاني في نصب قوله ذرية ان الاتخاذ فعل يتعدى الى مفعولين كقوله واتخذ الله ابراهيم خليلا والتقدير لا تتخذوا ذرية من حملنا مع نوح من دوني وكيلا ثم ان
الله تعالى اثنى على نوح فقال انه كان عبدا شكورا اي كان كثير الشكر روي انه عليه السلام كان اذا اكل قال الحمد لله الذي اطعمني ولو شاء اجاعني واذا شرب
قال الحمد لله الذي سقاني ولو شاء اظماني واذا اكتسى قال الحمد لله الذي كساني ولو شاء اعراني واذا احتذى قال الحمد لله الذي حذاني ولو شاء احفاني
واذا قضى حاجته قال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه في عافية ولو شاء حبسه وروي انه كان اذا اراد الافطار عرض طعامه على من آمن به فان وجده
محتاجا آثره به فان قيل قوله انه كان عبدا شكورا ما وجه ملائمته لما قبله التقدير كانه قيل لا تتخذوا من دوني وكيلا ولا تشركوا بي لان نوحا عليه السلام كان

عبدا شكورا وانما يكون شكورا لو كان موحدا لا يرى حصول شيء من النعم الا من فضل الله وانتم ذرية قومه فاقتدوا بنوح كما ان اباكم اقتدى به والله اعلم

قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد اوليهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا

اعلم انه تعالى لما ذكر انعامه على بني اسرائيل بانزال التوراة عليهم وبانه جعل التوراة هدى لهم بين انهم ما اهتدوا بهداه بل وقعوا في الفساد فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض وفي الاية مسائل المسئلة الاولى القضاء في اللغة عبارة عن قطع الاشياء عن احكام ومنه قوله فقضاهن سبع سموات في يومين وقول الشاعر وعليهما مسرودتان قضاهما فقوله وقضينا اي اعلمناهم واخبرناهم بذلك واوحينا اليهم ولفظ الى من صلة الايحاء لان معنى قضينا اوحينا انا اوحينا اليهم كذا وقوله لتفسدن يعني المعاصي وخلاف احكام التوراة وقوله في الارض يعني ارض مصر وقوله ولتعلن علوا كبيرا يعني انه يكون استعلاء على الناس بغير الحق استعلاء عظيما لانه يقال لكل متجبر تعلا وتعظم ثم قال فاذا جاء وعد اوليهما يعني اولى المرتين بعثنا عليكم اي ارسلنا عليكم قوما اولي بأس نجدة وشدة والبأس القتال ومنه قوله تعالى وحين البأس بعثنا عليكم ارسلنا عليكم وخلينا بينكم وبينهم خاذلين اياكم واختلفوا في ان هؤلاء العباد من هم قيل ان بني اسرائيل تعظموا وتكبروا واستحلوا المحارم وقتلوا الانبياء وسفكوا الدماء وذلك اول الفساد فسلط الله عليهم بختنصر فقتل منهم اربعين الفا ممن يقرأ التوراة وذهب بالبقية الى ارضه فبقوا امثالكم في الذل الى ان قيض الله ملكا اخر غزا اهل بابل واتفق بان تزوج بامرأة من بني اسرائيل فطلبت تلك المرأة من ذلك الملك ان يرد بني اسرائيل الى بيت المقدس ففعل وبعد مدة قامت فيهم الانبياء ورجعوا الى احسن ما كانوا فهو قوله ثم رددنا لكم الكرة عليهم والقول الثاني ان المراد من قوله بعثنا عليكم عبادا لنا ان الله تعالى سلط عليهم جالوت حتى اهلكهم وابادهم وقوله ثم رددنا لكم الكرة هو ان الله تعالى قوى طالوت حتى حارب جالوت ونصر داود حتى قتل جالوت فذاك هو عود الكرة والقول الثالث ان قوله بعثنا عليكم عبادا لنا هو انه تعالى القى الرعب من بني اسرائيل في قلوب المجوس فلما كثرت المعاصي فيهم ازال ذلك الرعب عن قلوب المجوس فقصدوهم وبالغوا في قتلهم وافنائهم واهلاكهم واعلم انه لا يتعلق كثير غرض في معرفة اولئك الاقوام باعيانهم بل المقصود هو انهم لما اكثروا في المعاصي سلط الله عليهم اقواما قتلوهم وافنوهم ثم قال تعالى فجاسوا خلال الديار قال الليث الجوس والجوسان التردد خلال الديار والبيوت في الغارة والخلال الانفراج بين الشيئين والديار ديار بيت المقدس واختلفت عبارات المفسرين في تفسير جاسوا فعن ابن عباس فتشوا وقال ابو عبيدة طلبوا من فيها وقال ابن قتيبة عاثوا وافسدوا وقال الزجاج طافوا خلال الديار هل بقي احد لم يقتلوه قال الواحدي الجوس هو التردد والطلب وذلك يحتمل كل ما قالوه ثم قال تعالى وكان وعدا مفعولا اي كان قضاء الله بذلك قضاء جزما حتما لا يقبل النقض والفسخ ثم قال تعالى ثم رددنا لكم الكرة عليهم اي اهلكنا اعداءكم ورددنا الدولة والقوة عليكم وجعلناكم اكثر نفيرا النفير العدد من الرجال واصله من ينفر مع الرجل من عشيرته وقومه والنفير والنافر واحد كالقدير والقادر وذكرنا معنى نفر عند قوله فلولا نفر وقوله انفروا خفافا المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في مسئلة القضاء والقدر من وجوه الاول انه تعالى قال وقضينا الى بني اسرائيل لتفسدن في الارض ولتعلن علوا كبيرا وهذا القضاء اقل احواله الحكم الجزم والخبر الحتم فثبت انه تعالى اخبر عنهم انهم سيقدمون على الفساد والمعاصي خبرا جزما حتما لا يقبل النسخ لان القضاء معناه الحكم الجزم على ما شرحناه ثم انه تعالى اكد ذلك القضاء مزيد تاكيد فقال وكان وعدا مفعولا اذا ثبت هذا فنقول عدم وقوع ذلك الفساد منهم يستلزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وانقلاب حكمه الجازم باطلا وانقلاب علمه الحق جهلا وكل ذلك محال فكان عدم اقدامهم على ذلك الفساد محالا فكان اقدامهم عليه واجبا ضروريا لا يقبل النسخ والرفع مع انهم كلفوا بتركه ولعنوا على فعله وذلك يدل على قولنا ان الله قد يامر بشيء ويصد عنه وقد ينهى عن شيء ويسعى في تحصيله فهذا احد وجوه الاستدلال بهذه الاية قوله تعالى بعثنا عليكم عبادا لنا اولي بأس والمراد اولئك الذين تسلطوا على بني اسرائيل بالقتل والنهب والاسر فبين تعالى انه هو الذي بعثهم على بني اسرائيل ولا شك ان قتل بني اسرائيل ونهب اموالهم واسر اولادهم كان مشتملا على الظلم الكثير والمعاصي العظيمة ثم انه تعالى اضاف كل ذلك الى نفسه بقوله ثم بعثنا عليكم وذلك يدل على ان الخير والشر والطاعة والمعصية من الله اجاب الجبائي عنه من وجهين الاول بعثنا عليكم هو انه تعالى امر اولئك الاقوام بغزو بني اسرائيل لما ظهر فيهم من الفساد فاضيف ذلك الفعل الى الله من حيث الامر والثاني ان يكون المراد خلينا بينهم وبين بني اسرائيل وما القينا الخوف من بني اسرائيل وحاصل الكلام ان المراد من هذا البعث التخلية وعدم المنع واعلم ان الجواب الاول ضعيف لان الذين قصدوا تخريب بيت المقدس واحراق التوراة وقتل حفاظ التوراة لا يجوز ان يقال انهم فعلوا ذلك بامر الله والجواب الثاني ايضا ضعيف لان البعث على الفعل عبارة عن التقوية عليه والقاء الدواعي القوية في القلب واما التخلية فعبارة عن عدم المنع والاول فعل والثاني ترك فتفسير البعث بالتخلية تفسير لاحد الضدين بالاخر وانه لا يجوز فثبت صحة ما ذكرناه والله اعلم

قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فاذا جاء وعد الاخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا عسى ربكم ان يرحمكم وان عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا

اعلم انه تعالى حكى عنهم انهم لما عصوا سلط الله عليهم اقواما قصدوهم بالقتل والنهب والسبي ولما تابوا ازال عنهم تلك المحنة واعاد عليهم الدولة فعند ذلك ظهر انهم ان اطاعوا فقد احسنوا الى انفسهم وان اصروا على المعصية فقد اساؤا الى انفسهم وقد تقرر في العقول ان الاحسان الى النفس حسن مطلوب وان الاساءة اليها قبيحة فلهذا المعنى قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي لا بد هاهنا من اضمار والتقدير قلنا ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمعنى ان احسنتم بفعل

الطاعات

الطاعات فقد احسنتم الى انفسكم من حيث ان ببركة تلك الطاعات يفتح الله عليكم ابواب الخيرات والبركات وان اساتم بفعل المعاصي والمحرمات فان اساتم الى فعل المعاصي والمحرمات الى انفسكم من حيث ان بشؤم تلك المعاصي يفتح الله عليكم ابواب العقوبات المسئلة الثانية قال النحويون انما قال وان اساتم فلها والمعنى فاليها او فعليها مع ان حروف الاضافة يقوم بعضها مقام البعض كقوله يومئذ تحدث اخبارها بان ربك اوحى لها المسئلة الثالثة قال اهل الاشارات هذه الاية تدل على ان رحمة الله غالبة على غضبه بدليل انه لما حكى عنهم الاحسان اعاده مرتين فقال ان احسنتم احسنتم لانفسكم ولما حكى عنهم الاساءة اقتصر على ذكرها مرة واحدة فقال وان اساتم فلها ولولا ان جانب الرحمة غالب والا لما كان كذلك ثم قال تعالى فاذا جاء وعد الاخرة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال المفسرون معناه وعد المرة الاخيرة وهذه المرة الاخيرة هي اقدامهم على قتل زكريا ويحيى عليهما السلام قال الواحدي فبعث الله عليهم بختنصر البابلي المجوسي ابغض خلق الله اليه فسبى بني اسرائيل وقتل وخرب بيت المقدس اقول التواريخ تشهد بان بختنصر كان قبل وقت عيسى ويحيى وزكريا بسنين متطاولة ومعلوم ان الملك الذي انتقم من اليهود بسبب هؤلاء ملك من الروم يقال له قسطنطين الملك والله اعلم باحوالهم ولا يتعلق غرض من اغراض تفسير القران بمعرفة اعيان هؤلاء الاقوام المسئلة الثانية جواب قوله فاذا جاء محذوف تقديره فاذا جاء وعد الاخرة بعثناهم ليسوءوا وجوهكم وانما حسن هذا الحذف لدلالة ما تقدم عليه من قوله بعثنا عليكم عبادا لنا ثم قال ليسوءوا وجوهكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ساءه يسوءه اي احزنه وانما عزى الاساءة الى الوجوه لان اثار الاعراض النفسانية الحاصلة في القلب انما تظهر على الوجه فان حصل الفرح في القلب ظهرت النضرة والاشراق والاسفار في الوجه وان حصل الحزن والخوف في القلب ظهر الكلوح والغبرة والسواد في الوجه فلهذا السبب عزيت الاساءة الى الوجوه في هذه الاية ونظير هذا المعنى كثير في القران المسئلة الثانية قرأ العامة ليسوءوا على صيغة المغايبة قال الواحدي رحمه الله وهي موافقة للمعنى واللفظ اما المعنى فهو ان المبعوثين هم الذين يسوءونهم في الحقيقة لانهم هم الذين يقتلون ويأسرون واما اللفظ فلانه يوافق قوله وليدخلوا المسجد وقرأ حمزة ليسوء على اسناد الفعل الى الواحد وذلك الواحد يحتمل ان يكون احد شيئين اما اسم الله سبحانه لان الذي تقدم هو قوله بعثنا ورددنا وامددنا وكل ذلك ضمير عائد الى الله واما ان يكون ذلك الواحد هو البعث ودل عليه قوله بعثنا ورددنا وامددنا وكل ذلك ضمير عائد الى الله واما ان يكون ذلك هو البعث ودل عليه قوله بعثنا والفعل يدل على المصدر كقوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم وقال الزجاج ليسوء الوعد وجوهكم وقرأ الكسائي بالنون وهذا على اسناد الفعل الى الله لقوله بعثنا وامددنا ثم قال تعالى وليتبروا ما علوا تتبيرا يقال تبر الشيء تبرا وتبارا اذا هلك وتبره اذا اهلكه قال الزجاج وكل شيء جعلته مكسرا مفتتا فقد تبرته ومنه قيل تبر الزجاج وتبر الذهب لمكسره ومنه قوله تعالى ان هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون وقوله ولا تزد الظالمين الا تبارا وقوله ما علوا تتبيرا يحتمل ما غلبوا عليه وظفروا به ويحتمل ليتبروا ما داموا غالبين اي ما دام سلطانهم جاريا على بني اسرائيل وقوله تتبيرا ذكر المصدر على معنى تحقيق الخبر وازالة الشك في صدقه كقوله وكلم الله موسى تكليما اي حقا والمعنى عسى ربكم ان يرحمكم ويعفو عنكم بعد انتقامه منكم يا بني اسرائيل ثم قال وان عدتم عدنا يعني ان بعثنا عليكم من بعثنا فتعلوا بكم ما فعلوا عقوبة لكم وعظا لتنتفعوا به وتنزجروا عن ارتكاب المعاصي ثم رحمكم فازال عنكم هذا العذاب فان عدتم مرة اخرى الى المعصية عدنا الى صب البلاء في الدنيا عليكم مرة اخرى قال القفال وانما حملنا هذه الاية على عذاب الدنيا لقوله في سورة الاعراف خبرا عن بني اسرائيل واذ تأذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب ثم قال وانهم قد عادوا الى فعل ما لا ينبغي وهو التكذيب بمحمد عليه السلام وكتمان ما ورد في التوراة والانجيل فعاد الله عليهم بالتعذيب على ايدي العرب فجرى على قريظة وبني النضير وبني قينقاع ويهود خيبر ما جرى من القتل والجلاء ثم الباقون منهم مقهورون بالجزية لا ملك لهم ولا سلطان ثم قال تعالى وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا والحصير فعيل فيحتمل ان يكون بمعنى الفاعل اي جعلناها موضعا محصورا لهم والمعنى ان عذاب الدنيا وان كان شديدا قويا الا انه قد يتخلص بعض الناس عنه والذي يقع في ذلك العذاب يتخلص عنه اما بالموت واما بطريق اخر واما عذاب الاخرة فانه يكون حاصرا للانسان محيطا به لا رجاء في الخلاص عنه فهؤلاء الاقوام لهم من عذاب الدنيا ما وصفناه ويكون لهم بعد ذلك من عذاب الاخرة ما يكون محيطا بهم من جميع الجهات ولا يتخلصون منه ابدا

قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا كبيرا وان الذين لا يؤمنون بالاخرة اعتدنا لهم عذابا اليما

اعلم انه تعالى لما شرح ما فعله في حق عباده المخلصين وهو الاسراء برسول الله صلى الله عليه واله وسلم وايتاء الكتاب لموسى وما فعله في حق العصاة والمتمردين وهو تسليط انواع البلاء عليهم كان ذلك تنبيها على ان طاعة الله توجب كل خير وكرامة ومعصيته توجب كل بلية وغرامة لا جرم اثنى على القران فقال ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم واعلم ان قوله تعالى دينا قيما ملة ابراهيم يدل على كون هذا الدين مستقيما وقوله في هذه الاية للتي هي اقوم من سائر الاديان واقول قولنا هذا الشيء اقوم من ذلك انما يصح في شيئين يشتركان في معنى الاستقامة ثم كان حصول معنى الاستقامة في احدى الصورتين اكثر واكمل من حصوله في الصورة الثانية وهذا محال لان المراد من قوله مستقيما كونه حقا وصدقا ودخول التفاوت في كون الشيء حقا وصدقا محال فكان في وصفه بانه اقوم مجازا الا ان لفظ الافعل قد جاء بمعنى الفاعل كقولنا الله اكبر كبيرا وكقولنا الاشج والناقص اعدلا بني مروان اي عادلا بني مروان او نحمل هذا اللفظ على الظاهر المتعارف والله اعلم البحث الثاني في قوله للتي هي اقوم يجب الموصوف محذوف والتقدير يهدي الى الملة والشريعة او الطريقة التي هي اقوم الملل والشرائع والطرق ومثل هذه الكناية كثيرة الاستعمال في القران كقوله ادفع بالتي هي احسن اي بالخصلة التي هي احسن اما قوله ويبشر الذين يعملون الصالحات بالاجر الكبير وذلك لان الصفة الاولى لما دلت على كون القران هاديا الى الاعتقاد الاصوب والعمل الاصلح وجب ان يظهر لهذا الصواب والصلاح اثر وذلك هو الاجر الكبير لان الطريقة الاقوم لا بد وان تفيد الربح الاكبر والنفع الاعظم والصفة الثالثة قوله وان

الذين لا يؤمنون بالآخرة اعتدنا لهم عذابا اليما وذلك لان الاعتقاد الاصوب والعمل الاصلح مما يوجب لفاعله النفع الاكمل الاعظم فكذا تركه يوجب لتاركه الضرر الاعظم
الاكمل واعلم ان قوله وان الذين لا يؤمنون بالآخرة اعتدنا لهم عذابا اليما عطف على قوله ان لهم اجرا كبيرا والمعنى انه تعالى بشر المؤمنين بنوعين من البشارة
بثوابهم وبعقاب اعدائهم ونظيره قولك بشرت زيدا بانه سيعطى وبان عدوه سيمنع فكيف يليق لفظ البشارة قلنا هذا مذكور على سبيل التهكم او يقال انه من باب اطلاق
اسم احد الضدين على الآخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها فان قيل هذه الآية واردة في شرح احوال اليهود وهم ما كانوا ينكرون الايمان بالآخرة فكيف يليق بهذا الموضع
قوله وان الذين لا يؤمنون بالآخرة اعتدنا لهم عذابا اليما قلنا عنه جوابان احدهما ان اكثر اليهود ينكرون الثواب والعقاب الجسمانيين والثاني ان بعضهم قال
لن تمسنا النار الا اياما معدودة فهم بهذا القول صاروا كالمنكرين للآخرة والله اعلم قوله تعالى ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا اعلم ان
وجه النظم هو ان الانسان بعد ان انزل الله عليه هذا القرآن وخصه بهذه النعم العظيمة والمكرمة الكاملة قد يعدل عن التمسك بشرائعه والرجوع الى بياناته ويقدم على ما لا فائدة
فيه فقال ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير البحث الثاني اختلفوا في المراد من دعاء الانسان بالشر على اقوال الاول المراد منه النضر بن الحارث حيث قال اللهم ان كان هذا
هو الحق الخ فاجاب الله دعاءه وضربت رقبته فكان بعضهم يقول ائتنا بعذاب الله وآخرون يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين وانما فعلوا ذلك للجهل وللاعتقاد ان
محمدا كاذب فيما يقول والقول الثاني المراد انه في وقت الضجر يلعن نفسه واهله وولده وماله ولو استجيب له في الشر كما يستجاب له في الخير لهلك وروي ان محمدا النبي صلى
الله عليه وآله وسلم دفع الى سودة بنت زمعة اسيرا فاقبل يئن بالليل فقالت ما لك تئن فشكى الم القد فارخت من كتافه فلما نامت اخرج يده وهرب فلما اصبح النبي
صلى الله عليه وآله وسلم دعا به فاعلم بشانه فقال عليه السلام اللهم اقطع يدها فرفعت سودة يدها تتوقع ان يقطع الله يدها فقال صلى الله عليه وآله وسلم سألت الله
ان يجعل دعائي على من لا يستحق عذابا من اهلي رحمة لاني بشر اغضب كما يغضبون القول الثالث اقول يحتمل ان يكون المراد ان الانسان قد يبالغ في الدعاء طلبا لشيء
يعتقد ان خيره فيه مع ان ذلك الشيء يكون منبع الشر والضرر وهو يبالغ في طلبه لجهله بحال ذلك الشيء وانما يقدم على مثل هذا العمل لكونه عجولا مغترا بظواهر
الامور غير متفحص عن حقائقها واسرارها البحث الثالث القياس اثبات الواو في قوله ويدعو الا انه حذف في المصحف من الكتابة لانها لا تظهر في اللفظ اما لم تحذف في
المعنى لانها في موضع الرفع ونظيره سندع الزبانية وسوف يؤت المؤمنين اجرا عظيما ويوم يناد المناد فما تغن النذر ولو كان بالواو والياء لكان صوابا هذا
كلام الفراء واقول هذا يدل على انه سبحانه قد عصم هذا القرآن المجيد عن التحريف والتغيير فان اثبات الياء والواو في اكثر الفاظ القرآن وعدم اثباتها في هذه
المواضع المعدودة تدل على ان هذا القرآن نقل كما سمع وان احدا لم يتصرف فيه لمقدار فهمه وقوة عقله ثم قال تعالى وكان الانسان عجولا وفي هذا الانسان
قولان الاول انه آدم وذلك لانه لما انتهى الروح الى سرته نظر الى جسده فاعجبه ما رأى فذهب لينهض فلم يقدر فهو قوله وكان الانسان عجولا والقول الثاني
انه محمول على الجنس لان احدا من الناس لا يعرى من عجلة ولو تركها لكان تركها اصلح في الدين والدنيا واقول يبعد ان يكون المراد هو القول الاول لان المقصود
عائد الى القول الثاني لانا اذا حملنا الانسان على آدم كان المعنى ان آدم الذي كان اصل البشر لما كان موصوفا بهذه العجلة وجب ان يكون هذا صفة لازمة للكل
فكان المقصود عائدا الى القول الثاني والله اعلم قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا
عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا في الآية مسائل المسئلة الاولى في تقرير النظم وجوه الاول انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ما اوصل الى الخلق من نعم
الدين وهو القرآن اتبعه ببيان ما اوصل اليهم من نعم الدنيا فقال وجعلنا الليل والنهار آيتين وكما ان القرآن ممتزج من المحكم والمتشابه فكذلك الدهر مركب من النهار
والليل فالمحكم كالنهار والمتشابه كالليل وكما ان المقصود من التكليف لا يتم الا بذكر المحكم والمتشابه فكذلك الوقت والزمان لا يكمل الانتفاع به الا بالنهار والليل والوجه
الثاني في تقرير النظم انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وذلك الاقوم ليس الا ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة
لاجرم اردفه بذكر دلائل التوحيد وهي عجائب العالم العلوي والسفلي الوجه الثالث انه لما وصف الانسان بكونه عجولا اي منتقلا من صفة الى صفة اخرى ومن
حالة الى حالة بين ان كل احوال هذا العالم كذلك وهو الانتقال من النور الى الظلمة وبالضد وانتقال نور القمر من الزيادة الى النقصان وبالضد المسئلة الثانية
في قوله وجعلنا الليل والنهار آيتين قولان القول الاول ان يكون المراد من الآيتين نفس الليل والنهار والمعنى انه تعالى جعلهما دليلين للخلق على الدين والدنيا
اما في الدين فلان كون كل واحد منهما مضادا للآخر مغايرا له مع كونهما متعاقبين على الدوام من اقوى الدلائل على انهما غير موجودين لذاتهما بل لا بد لهما
من فاعل يدبرهما ويقدرهما بالمقادير المخصوصة واما في الدنيا فلان مصالح الدنيا لا تتم الا بالليل والنهار فلولا الليل لما حصل السكون والراحة ولولا النهار
لما حصل الكسب والتصرف في وجوه المعاش ثم قال تعالى فمحونا آية الليل وعلى هذا القول تكون الاضافة في آية الليل والنهار للتبيين والتقدير فمحونا الآية
التي هي الليل وجعلنا الآية التي هي النهار مبصرة ونظيره قولنا نفس الشيء وذاته فكذلك آية الليل هي نفس الليل ويقال ايضا دخلت بلاد خراسان اي دخلت
البلاد التي هي خراسان وكذا ههنا القول الثاني ان يكون المراد وجعلنا نيري الليل والنهار آيتين يريد الشمس والقمر فمحونا آية الليل وهي القمر وفي تفسير محو القمر
قولان الاول المراد منه ما يظهر في القمر من الزيادة والنقصان في النور فيبدو في اول الامر في صورة الهلال ثم لا يزال يتزايد نوره حتى يصير بدرا كاملا
ثم ياخذ في الانتقاص قليلا قليلا وذلك هو المحو الى ان يعود الى المحاق والقول الثاني ان المراد من محو القمر الكلف الذي يظهر في وجهه يروى ان الشمس والقمر
كانا سواء في النور والضوء فارسل الله جبريل فامر جناحه على وجه القمر فطمس عنه الضوء ومعنى المحو في اللغة اذهاب الاثر يقول محوته امحوه وانمحى وامتحى

اذا ذهب اثره واقول حمل المحو في هذه الآية على الوجه الاول اولى وذلك لان اللام في قوله لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب
متعلق بما هو المذكور قبله وهو محو آية الليل وجعل آية النهار مبصرة ومحو آية الليل لا يؤثر في ابتغاء فضل الله اذا حملنا المحو على زيادة نور القمر ونقصانه
لان سبب حصول هذه الحالة يختلف احوال نور القمر واهل التجارب بينوا ان اختلاف احوال القمر في مقادير النور له اثر عظيم في احوال هذا العالم ومصالحه
مثل احوال البحار والمد والجزر ومثل احوال البحرانات على ما يذكره الاطباء في كتبهم وايضا بزيادة نور القمر ونقصانه يحصل الشهور وبسبب معاودة الشهور
تحصل السنون العربية المبنية على رؤية الاهلة كما قال تعالى ولتعلموا عدد السنين والحساب فثبت ان حمل المحو على ما ذكرناه اولى واقول ايضا لو حملنا المحو على
الكلف الحاصل في وجه القمر فهو ايضا برهان قاطع على صحة قول المسلمين في المبدأ والمعاد اما دلالته على صحة قولهم في المبدأ فلان جرم القمر بسيط عند الفلاسفة
فوجب ان يكون متشابه الصفات فحصول الاحوال المختلفة الحاصلة بسبب المحو يدل على انه ليس بسبب الطبيعة بل لاجل ان الفاعل المختار خصص بعض اجزائه بالنور القوي
وبعض اجزائه بالنور الضعيف وذلك يدل على ان مدبر العالم فاعل مختار لا موجب بالذات واحسن ما ذكره الفلاسفة في الاعتذار عنه انه ارتكز في وجه القمر اجسام
قليلة الضوء مثل ارتكاز الكواكب في اجرام الافلاك فلما كانت تلك الاجرام اقل ضوءا من جرم القمر لا جرم شوهدت تلك الاجرام في وجه القمر كالكلف في وجه
الانسان وهذا لا يفيد مقصود الخصم لان جرم القمر لما كان متشابه الاجزاء فلم ارتكزت تلك الاجرام الظلمانية في بعض اجزاء القمر دون سائر الاجزاء
ومثل هذا الطريق نتمسك في احوال الكواكب وذلك لان الفلك جرم بسيط متشابه الاجزاء فلم يكن حصول جرم الكوكب في جانب منه اولى من حصوله في سائر
الجوانب وذلك يدل على ان اختصاص ذلك الكوكب بذلك الموضع المعين من الفلك لاجل تخصيص الفاعل المختار وكل هذه الدلائل انما يراد من تقريرها
ايرادها الدلالة على ان المؤثر في العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات والله اعلم اما قوله وجعلنا آية النهار مبصرة ففيه وجهان الاول ان معنى كونها
مبصرة اي مضيئة وذلك لان الاضاءة سبب لحصول الابصار فاطلق اسم الابصار على الاضاءة اطلاقا لاسم المسبب على السبب والثاني قال ابو عبيدة يقال قد ابصر النهار
اذا صار الناس يبصرون فيه كقوله رجل مخبث اذا كان اصحابه خبثاء ورجل مضعف اذا كانت دوابه ضعافا فكذا قوله والنهار مبصرا اي اهله بصراء واعلم انه تعالى
ذكر في آيات كثيرة منافع الليل والنهار قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال ايضا جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا فضلا
من ربكم اي لتبصروا كيف تتصرفون في اعمالكم ولتعلموا عدد السنين والحساب واعلم ان الحساب يبنى على اربع مراتب الساعات والايام والشهور والسنون فالعدد
للسنين والحساب لما دون السنين وهي الشهور والايام والساعات وبعد هذه المراتب الاربعة لا يحصل الا التكرار كما انهم رتبوا العدد على اربع مراتب الآحاد
والعشرات والمئات والالوف وليس بعدها الا التكرار والله اعلم ثم قال وكل شيء فصلناه تفصيلا والمعنى انه تعالى لما ذكر احوال آيتي الليل والنهار وهما من وجه دليلان
قاطعان على التوحيد ومن وجه آخر نعمتان عظيمتان من الله على اهل الدنيا فلما شرح الله حالهما وفصل ما فيهما من وجوه الدلالة على الخالق ومن وجوه
النعم العظيمة على الخلق كان ذلك تفصيلا نافعا وبيانا كاملا فلا جرم قال وكل شيء فصلناه تفصيلا اي كل شيء فصلناه تفصيلا لكم اليه حاجة في مصالح دينكم
ودنياكم فقد فصلناه وشرحناه وهو كقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تدمر كل شيء بامر ربها وانما ذكر المصدر
وهو قوله تفصيلا لاجل تاكيد الكلام وتقريره وكانه قال فصلناه حقا وفصلناه على الوجه الذي لا مزيد عليه والله اعلم قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في
عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول انه
تعالى لما قال وكل شيء فصلناه تفصيلا كان معناه ان كل ما يحتاج اليه من دلائل التوحيد والنبوة والمعاد فقد صار مذكورا وكل ما يحتاج اليه من شرح احوال
الوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقد صار مذكورا واذا كان الامر كذلك فقد ازيحت الاعذار وازيلت العلل فلا جرم كل من ورد عرصة القيامة فقد الزمناه
طائره في عنقه ونقول له اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا الوجه الثاني انه لما بين انه اوصل الى الخلق اصناف الاشياء النافعة لهم في الدين والدنيا مثل
آيتي الليل والنهار وغيرهما كان منعما عليهم باعظم وجوه النعم وذلك يقتضي وجوب اشتغالهم بخدمته وطاعته فلا جرم كل من ورد عرصة القيامة فانه يكون
مسؤولا عن اعماله واقواله الوجه الثالث في تقرير النظم انه تعالى انه ما خلق الخلق الا ليشتغلوا بعبادته كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فلما شرح احوال الشمس والقمر والنهار والليل كان المعنى اني انما خلقت هذه الاشياء لتنتفعوا بها فتصيروا متمكنين من الاشتغال بطاعتي وخدمتي واذا
كان الامر كذلك فكل من ورد عرصة القيامة سألته انه هل اتى بتلك الخدمة والطاعة او تمرد وعصى وبغى فهذا هو الوجه في تقرير النظم المسئلة الثانية في
تفسير لفظ الطائر قولان الاول ان العرب اذا ارادوا الاقدام على عمل من الاعمال وارادوا ان يعرفوا ان ذلك العمل يسوقهم الى خير او الى شر اعتبروا
احوال الطير وهو انه يطير بنفسه او يحتاج الى ازعاجه واذا طار فهو يطير متيامنا او متياسرا او صاعدا الى الجو الى غير ذلك من الاحوال التي كانوا
يعتبرونها ويستدلون بكل واحد منها على احوال الخير والشر والسعادة والنحوسة فلما كثر ذلك منهم سموا نفس الخير والشر بالطائر تسمية للشيء باسم لازمه
ونظيره قوله تعالى في سورة يس قالوا انا تطيرنا بكم لئن لم تنتهوا الى قوله قالوا طائركم معكم فقوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي وكل
انسان الزمناه عمله في عنقه ويدل على صحة الوجه قراءة الحسن ومجاهد الزمناه طيره في عنقه القول الثاني قال ابو عبيدة الطائر عند العرب الحظ
وهو الذي تسميه الفرس البخت وعلى هذا يجوز ان يكون معنى الطائر ما طار له من خير او شر والتحقيق في هذا الباب انه تعالى خلق الخلق وخص كل واحد

منهم مقدار مخصوص من العقل والعلم والعمر والرزق والسعادة والشقاوة والانسان لا يمكنه ان يتجاوز ذلك المقدار وان ينحرف عنه بل لا بد وان يصل
الى ذلك المقدار بحسب الكمية والكيفية فتلك الاشياء المقدرة كانها تطير اليه وتصير اليه فلهذا المعنى لا يبعد ان يعبر عن تلك الاحوال المقدرة بلفظ الطائر
فقوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه كناية عن ان كل ما قدره الله له ومضى في علمه حصوله فهو لازم له واصل اليه غير منحرف عنه واعلم ان هذا من اول
الدلائل على ان كل ما قدره الله للانسان وحكم به عليه في سابق علمه فهو واجب الوقوع ممتنع العدم وتقريره من وجهين الاول ان تقدير الاية وكل انسان
الزمناه عمله في عنقه فبين تعالى ان ذلك العمل لازم له وما كان لازما للشيء كان ممتنع الزوال عنه واجب الحصول له وهذا المقصود والوجه الثاني انه
تعالى اضاف ذلك الالزام الى نفسه لان قوله الزمناه تصريح بان ذلك الالزام انما صدر منه ونظيره قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى وهذه الاية دالة
على انه لا يظهر في الابد الا ما حكم الله به في الازل واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة والله اعلم
المسئلة الثالثة قوله في عنقه كناية عن اللزوم كما يقال جعلت هذا في عنقك اي قلدتك هذا العمل والزمتك الاحتفاظ به ويقال قلدتك كذا وطوقتك كذا اي صرفته
اليك والزمته اياك ومنه قلده السلطان كذا اي صارت الولاية في لزومها له في موضع القلادة ومكان الطوق ومنه يقال فلان يقلد فلانا اي جعل ذلك الامر في عنقه
كالقلادة المربوطة على عنقه قال اهل المعاني وانما خص العنق من بين سائر الاعضاء بهذا المعنى لان الذي يكون عليه اما ان يكون خيرا يزينه او شرا يشينه وما يزين يكون
كالطوق والحلي والذي يشين فهو كالغل فههنا عمله ان كان من الخيرات كان زينة له وان كان من المعاصي كان كالغل في رقبته ثم قال تعالى ونخرج له يوم
القيمة كتابا يلقاه منشورا قال الحسن يا ابن آدم بسطت لك صحيفة ووكل بك ملكان فهما عن يمينك وعن شمالك فاما الذي عن يمينك فيحفظ حسناتك واما الذي عن شمالك فيحفظ
سيآتك حتى اذا مت طويت صحيفتك وجعلت معك في قبرك حتى تخرج لك يوم القيمة فقوله ونخرج له اي من قبره ويجوز ان يكون معنى نخرج نظهر له ذلك لانه لم ير كتابه في
الدنيا فاذا بعث اظهر له ذلك واخرج له من الستر وقرأ يعقوب ويخرج له يوم القيمة كتابا والمعنى ويخرج له طائره اي عمله كتابا وهو الكتاب الذي صفته لا يغادر صغيرة ولا
كبيرة الا احصيها وقرأ ابو جعفر ويخرج له يوم القيمة كتابا اي يخرج له الطائر اي عمله يلقاه منشورا وقرأ ابن عامر يلقاه من قولهم لقيت فلانا الشيء اي استقبلته به قال
تعالى ولقيهم نضرة وسرورا وهو منقول بالتشديد من لقيت الشيء ولقانيه زيد ثم قال اقرأ كتابك والتقدير يقال له وهذا القائل هو الله على السنة الملئكة اقرأ كتابك قال
الحسن يقرأ انسانا كان او غيره وقال ابو بكر بن عبد الله يؤتى المؤمن يوم القيمة كتابا صحيفة وحسناته في ظهرها يغبطه الناس عليها وسيئاته في جوف صحيفته وهو يقرأها حتى
ظن انها قد اوبقته قال الله اذهب فقد غفرتها لك فيما بيني وبينك فيعظم سروره ويصير من الذين قال الله في حقهم وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ثم يقول هاؤم
اقرؤا كتابيه واما قوله كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا اي محاسبا قال الحسن عدل والله في حقك من جعلك حسيب نفسك قال السدي يقول الكافر يومئذ انك قضيت انك
لست بظلام للعبيد فاجعلني احاسب نفسي فيقال له اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا والله اعلم المسئلة الرابعة قال حكماء الاسلام هذه الاية في غاية الشرف وفيها اسرار
عجيبة فالبحث الاول انه تعالى قدر لكل احد في الازل مقدارا من الخير والشر فذلك الحكم الذي سبق في علمه الازلي وحكمه الازلي لا بد وان يصل اليه فذلك الحكم كانه طائر يطير اليه
من الازل الى ذلك الوقت فاذا حضر ذلك الوقت وصل اليه ذلك الطائر وصولا لا خلاص عنه البتة ولا انحراف عنه البتة واذا علم الانسان في كل قول وفعل ولمحة وفكرة ان
ذلك عبارة عن طائر طيره الله اليه على منهج معين وطريق معين وانه لا بد وان يصل اليه ذلك الطائر فعند ذلك عرف ان الكفاية الابدية لا تتم الا بالعناية الازلية والبحث الثاني ان
هذه التقديرات التي تعددت بالزام الله تعالى وذلك باعتبار الله تعالى جعل كل حادث متقدم علة لحصول الحادث المتاخر فلما كان وضع هذه السلسلة من الله لا جرم كان
الكل من الله وعند هذا يتخيل الانسان طيورا لا نهاية لها ولا غاية لاعدادها وانه تعالى طيرها من وكر الازل وظلمات عالم الغيب وانها طارت وسارت وطيرانها الابد لها
غاية وكان كل واحد منها متوجها الى ذلك الانسان المعين في الوقت المعين بالصفة المعينة وهذا هو المراد من قوله الزمناه طائره في عنقه البحث الثالث ان التجربة تدل
على ان تكرير الاعمال الاختيارية يفيد حدوث الملكة النفسانية الراسخة في جوهر النفس الا ترى ان من واظب على تكرار قراءة درس واحد صار ذلك الدرس محفوظا ومن واظب
على عمل واحد مدة مديدة صار ذلك العمل ملكة له اذا عرفت هذا فنقول لما كان التكرير الكثير يوجب حصول الملكة الراسخة وجب ان يحصل لكل واحد من تلك الاعمال
اثر ما في جوهر النفس فانا لما رأينا ان عند توالي القطرات الكثيرة من الماء على الحجر حصلت الثقبة في الحجر علمنا ان لكل واحد من تلك القطرات اثرا ما في حصول ذلك الثقب وان
كان ضعيفا قليلا وايضا الكتابة في الناس عبارة عن نقوش مخصوصة اصطلح الناس على جعلها معرفات لالفاظ مخصوصة فعلى هذا دلالة تلك النقوش على تلك المعاني
دلالة وضعية اصطلاحية قابلة للنسخ والزوال فلو قدرنا حصول نقوش مخصوصة دالة على تلك المعاني المخصوصة دلالة ذاتية جوهرية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال كان
المشتمل على تلك النقوش اولى باسم الكتاب من الصحيفة المشتملة على النقوش الدالة بالوضع والاصطلاح اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ان كل عمل يصدر من الانسان
كثيرا كان او قليلا قويا كان او ضعيفا فانه يحصل منه لا محالة في جوهر النفس الانسانية اثر مخصوص فان كان ذلك الاثر اثرا يجذب جوهر الروح من الخلق الى حضرة الحق
كان ذلك من موجبات السعادة والكرامة وان كان ذلك الاثر اثرا يجذب الروح من حضرة الحق الى الاشتغال بالخلق كان ذلك من موجبات الشقاوة والخذلان الا ان تلك الاثار تخفى
ما دام الروح متعلقا بالبدن لان اشتغال الروح بالبدن يمنع من انكشاف هذه الاحوال وظهورها فاذا انقطع تعلق الروح عن تدبير البدن فهناك تحصل القيمة
لقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته ومعنى كون هذه الحالة قيامة ان النفس الناطقة كانها كانت ساكنة مستقرة في هذا الجسد السفلي فاذا انقطع ذلك التعلق
قامت النفس وتوجهت نحو الصعود الى العالم العلوي فهذا هو المراد من كون هذه الحالة قيامة ثم عند حصول القيمة بهذا المعنى زال الغطاء وانكشف الغطاء لقوله

تكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وقوله ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا معناه ونخرج له عند حصول هذه القيمة من عمق البدن المظلم كتابا
مشتملا على جميع تلك الاثار الحاصلة بسبب الاحوال الدنياوية ويكون هذا الكتاب في هذا الوقت منشورا لان الروح حين كانت في البدن كانت هذه الاحوال
فيه مخفية فكانت كالمطوية اما بعد انقطاع تعلق الجسد ظهرت هذه الاحوال وتجلت وانكشفت فصارت كانها صارت منشورة بعد ان كانت مطوية وظاهرة بعد ان
كانت مخفية وعند ذلك يشاهد القوة العقلية جميع تلك الاثار مكتوبة بالكتابة الذاتية في جوهر الروح فيقال له في تلك الحالة اقرأ كتابك ثم يقال له كفى بنفسك اليوم
عليك حسيبا فان تلك الاثار ان كانت من موجبات السعادة حصلت السعادة لا محالة وان كانت من موجبات الشقاوة حصلت الشقاوة لا محالة فهذا تفسير هذه الاية
بحسب الاحوال الروحانية واعلم ان الحق ان الاحوال الظاهرة التي وردت فيها الروايات حق صدق لا مرية فيها واحتمال الاية لهذه المعاني الروحانية ظاهر
ايضا والمنهج القويم والصراط المستقيم هو الاقرار بالكل والله اعلم بحقائق الامور قوله تعالى من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا
تزر وازرة وزر اخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال في الاية الاولى وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه ومعناه ان كل احد مختص بعمل نفسه عبر عن هذا المعنى بعبارة اخرى اقرب الى الافهام وابعد من الغلط فقال من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل
فانما يضل عليها يعني ان ثواب العمل الصالح مختص بفاعله وعقاب الذنب مختص بفاعله ولا يتعدى منه الى غيره ويتأكد هذا بقوله تعالى وان ليس للانسان الا
ما سعى وان سعيه سوف يرى قال الكعبي الاية دالة على ان العبد متمكن من الخير والشر وانه غير مجبور على عمل بعينه اصلا لان قوله من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن
ضل فانما يضل عليها انما يليق بالقادر على الفعل المتمكن منه كيف شاء واراد واما المجبور على احد الطرفين الممنوع من الطرف الثاني فهذا لا يليق به المسئلة
الثانية انه تعالى اعاد تقرير ان كل احد مختص باثر عمل نفسه فقال ولا تزر وازرة وزر اخرى قال الزجاج يقال وزر يزر فهو وازر وزر وزرا ووزرة ومعناه اثم يأثم اثما
قال وفي تأويل الاية وجهان الاول ان المذنب لا يؤاخذ بذنب غيره وايضا غيره لا يؤاخذ بذنبه بل كل احد مختص بذنب نفسه والثاني انه لا ينبغي ان يعمل الانسان الاثم
بالذنب لان غيره عمله كما قالت الكفار انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون واعلم ان الناس تمسكوا بهذه الاية في اثبات احكام كثيرة الحكم الاول
قال الجبائي في الاية دلالة على انه تعالى لا يعذب الاطفال بكفر آبائهم والا لكان الطفل مؤاخذا بذنب ابيه وذلك على خلاف ظاهر هذه الاية الحكم الثاني روى
ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله فعائشة طعنت في صحة هذا الخبر واحتجت على ذلك الطعن بقوله تعالى ولا تزر
وازرة وزر اخرى فان تعذيب الميت بسبب بكاء اهله اخذ للانسان بجرم غيره وذلك خلاف هذه الاية الحكم الثالث قال القاضي دلت هذه الاية على ان الوزر
والاثم ليس من فعل الله تعالى وبيانه من وجوه احدها انه لو كان كذلك لامتنع ان يؤاخذ العبد به كما لا يؤاخذ بوزر غيره وثانيها انه كان يجب ارتفاع الوزر
اصلا لان الوازر انما يصح ان يوصف بذلك اذا كان مختارا يمكنه التحرز ولهذا المعنى لا يوصف الصبي بذلك الحكم الرابع ان جماعة من قدماء الفقهاء امتنعوا
من ضرب الدية على العاقلة قالوا لان ذلك يقتضي مؤاخذة الانسان بسبب فعل الغير وذلك على مضادة هذه الاية واجيب عنه بان المخطي ليس بمؤاخذ على ذلك الفعل فكيف
يصير غيره مؤاخذا بسبب ذلك الفعل بل ذلك تكليف واقع على سبيل الابتداء من الله تعالى المسئلة الثالثة قال اصحابنا وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع والدليل
عليه قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال ان الوجوب لا يتقرر ماهيته الا بترتيب العقاب على الترك ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الاية فوجب ان لا
يتحقق الوجوب قبل الشرع ثم اكدوا هذه الاية بقوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وبقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى ولقائل ان يقول هذا الاستدلال ضعيف وبيانه من وجهين الاول
لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة من وجوه احدها انه اذا جاء الشارع وادعى كونه نبيا من عند الله
واظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته ام لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما ان يجب بالعقل او بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت
الوجوب العقلي وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشارع اما ان يكون هو ذلك المدعي او غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل
يقول الدليل على انه يجب قبول قولي اني اقول انه يجب قبول قولي وهذا اثبات الشيء بنفسه وان كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما في الاول ولزم اما
الدور واما التسلسل وهما محالان وثانيها ان الشرع اذا جاء واوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتحريم الا ان يقول لو تركت كذا وفعلت كذا
لعاقبتك فنقول اما ان يجب عليه الاحتراز عن العقاب او لا يجب فان لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما
ان يجب بالعقل او بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتيب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل
وهو محال وثالثها ان مذهب اهل السنة انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عن العقاب على ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب
فلم يبق الا ان يقال ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف وهذا
حاصل بمجرد العقل فلزمهم ان يقال الوجوب حاصل بمحض العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الذم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الذم فعلى
هذا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لا يمكن دفعه واذا ثبت هذا فنقول في الاية
قولان الاول ان نجري الاية على ظاهرها ونقول العقل هو رسول الله الى الخلق بل هو الرسول الذي لولاه ما تقررت رسالة احد من الانبياء فالعقل هو الرسول

الاصلي فكان معنى الاية وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا للعقل والثاني ان تخصيص عموم الاية فنقول المراد وما كنا معذبين في الاعمال التي لا سبيل الى معرفة
وجوبها الا بالشرع الا بعد مجي الشرع وتخصيص العموم وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه عند قيام الدلالة وقد بينا قيام الدلايل العقلية على ان لو نفينا
الوجوب العقلي الزمنا نفي الوجوب الشرعي والله اعلم واعلم ان الذي نرتضيه ونذهب اليه ان مجرد العقل سبب في ان يجب علينا فعل ما ينتفع به وترك ما نتضرر به اما
العقل لا يدل على انه يجب على الله تعالى شي وذلك انا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر فلا جرم كان العقل وحده كافيا في الوجوب في حقنا والله
منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر فامتنع ان يحكم العقل عليه بوجوب فعل او ترك فعل والله اعلم قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها
ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا في الاية مسايل المسئلة الاولى
قوله امرنا مترفيها في تفسير هذا الامر قولان الاول ان المراد منه الامر بالفعل ثم ان لفظ الاية لا يدل على انه تعالى بماذا يامرهم فقال الاكثرون معناه انه تعالى امرهم
بالطاعات والخيرات ثم انهم يخالفون ذلك الامر ويفسقون وقال صاحب الكشاف ظاهر اللفظ يدل على انه تعالى يامرهم بالفسق فيفسقون الا ان هذا محال ومعناه انه فتح
عليهم ابواب الخيرات والراحات فعند ذلك تمردوا وطغوا وبغوا قال والدليل على ان ظاهر اللفظ يقتضي ما ذكرناه ان المامور به انما حذف لان قوله ففسقوا يدل عليه يقال
امرته فقام وامرته فقرا لا يفهم منه الا ان المامور به قيام او قراءة فكذا ههنا لما قال امرنا مترفيها ففسقوا فيها وجب ان يكون المعنى امرناهم بالفسق ففسقوا لا يقال يشكل هذا بقولهم
امرته فعصاني او فخالفني فان هذا لا يفهم منه اني امرته بالمعصية والمخالفة لانا نقول ان المعصية منافية للامر ومناقضة له فيكون كونها مامورا بها محالا فلهذه الضرورة تركنا
الظاهر هذا تمام كلام صاحب الكشاف ولقايل ان يقول كما ان قوله امرته فعصاني يدل على ان المامور به شي غير المعصية من حيث ان المعصية منافية للامر ومناقضة له فكذلك
امرته ففسق يدل على ان المامور به شي غير الفسق لان الفسق عبارة عن الاتيان بضد المامور به فكونه فسقا ينافي كونه مامورا به كما ان كونه معصية ينافي كونها مامورا
بها فوجب ان يدل هذا اللفظ على ان المامور ليس بفسق وهذا الكلام في غاية الظهور فلا ادري لم اصر صاحب الكشاف على قوله مع ظهور فساده فثبت ان الحق ما ذكره الكل
وهو ان المعنى امرناهم بالاعمال الصالحة وهي الايمان والطاعة والقوم خالفوا ذلك الامر عنادا واقدموا على الفسق القول الثاني في تفسير قوله امرنا مترفيها اي اكثرنا فساقها
قال الواحدي رحمه الله العرب تقول امر القوم اذا كثروا وامرهم الله اذا كثرهم وامرهم ايضا بالمد روى الجرمي عن ابي زيد امر الله القوم وامرهم اي كثرهم
واحتج ابو عبيدة على صحة هذه اللغة بقوله صلى الله عليه وسلم خير المال سكة مابورة ومهرة مامورة والمعنى مهرة قد كثر نسلها يقولون قد امر الله المهر اي كثر ولدها ومنهم من
انكر ان يكون امر بمعنى كثر وقالوا امر القوم اذا كثروا وامرهم الله بالمد اي كثرهم وحملوا قوله عليه السلم مهرة مامورة على ان المراد كونها مامورة بتكثير النسل على سبيل
الاستعارة واما المترف فمعناه في اللغة المنعم الذي قد ابطرته النعمة وسعة العيش ففسقوا فيها اي خرجوا عما امرهم الله فحق عليها القول يريد استوجبت العذاب وهذا
كالتفسير لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وما كان ربك مهلك القرى بظلم حتى يبعث في امها رسولا وقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها غافلون
فلما حكم تعالى في هذه الاية انه تعالى لا يهلك قرية حتى يخالفوا امر الله لا جرم ذكر ههنا انه يامرهم فاذا خالفوا الامر فعند ذلك استوجبوا الاهلاك المعبر عنه بقوله فحق عليها
القول وقوله فدمرناها تدميرا اي اهلكناها اهلاك الاستيصال والدمار هلاك على سبيل الاستيصال المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة مذهبهم من
وجوه الاول ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما خص المترفين بذلك الامر لعلمه بانهم يفسقون وذلك يدل على انه اراد ايصال الضرر اليهم ابتداء الثاني ان ظاهر الاية
يدل على انه تعالى انما خص المترفين بذلك الامر لعلمه انهم يفسقون وذلك يدل على انه تعالى اراد منهم الفسق والثالث انه تعالى قال فحق عليها القول اي عليها القول
بالتعذيب والكفر ومتى حق عليها القول بذلك امتنع صدور الايمان منهم لان ذلك يستلزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضي الى المحال محال قال الكعبي ان ساير
الايات دلت على انه تعالى لا يبتدئ بالتعذيب والاهلاك لقوله ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وقوله وما كنا مهلكي
القرى الا واهلها ظالمون وكل هذه الايات تدل على انه تعالى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى ومن المحال ان يقع بين
القران تناقض فثبت ان الايات التي تلوناها محكمة وهذه الاية التي نحن في تفسيرها متشابهة فيجب حمل هذه الاية على تلك الايات هذا ما قاله الكعبي واعلم ان احسن الناس كلاما
في تاويل هذه الاية على وجه يوافق قول المعتزلة القفال رحمه الله فانه ذكر وجهين الاول انه تعالى اخبر انه لا يعذب احدا بما يعلمه منه ما لم يعمل به اي لا يجعل علمه
على من علم انه ان امره عصاه بل يامره فاذا ظهر عصيانه للناس فحينئذ يعاقبه فقوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها معناه واذا اردنا امضاء ما سبق من القضاء
باهلاك قوم امرنا المتنعمين المتعززين الظانين ان اموالهم واولادهم وانصارهم ترد عنهم باسنا بالايمان بي والعمل بشرايع ديني على ما بلغهم عني رسولي ففسقوا
فحينئذ يحق عليهم القضاء السابق باهلاكهم لظهور معاصيهم فحينئذ دمرها والحاصل ان المعنى واذا اردنا ان نهلك قرية بسبب علمنا بانهم لا يقدمون الا على المعصية لم نكتف
في تحقيق ذلك الاهلاك بمجرد ذلك العلم بل امرنا مترفيها ففسقوا فاذا ظهر منهم ذلك الفسق فحينئذ نوقع عليهم العقاب الموعود به والوجه الثاني في التاويل ان نقول واذا
اردنا ان نهلك قرية بسبب ظهور المعاصي من اهلها لم نعاجلهم بالعذاب في اول ظهور المعاصي منهم بل امرنا مترفيها بالرجوع عن تلك المعاصي وانما خص المترفين بذلك
الامر لان المترف هو المتنعم ومن كثرت نعم الله عليه كان قيامه بالشكر اوجب فاذا امرهم بالتوبة والرجوع مرة بعد اخرى مع انه لا يقطع عنهم تلك النعم بل يزيدها
حالا بعد حال ظهر عنادهم وتمردهم وبعدهم عن الرجوع عن الباطل الى الحق فحينئذ صب الله البلاء عليهم صبا ثم قال القفال وهذان التاويلان راجعان
الى ان الله تعالى اخبر عباده انه لا يعاجل بالعقوبة امة ظالمة حتى يعذر اليهم غاية الاعذار الذي يقع معه الناس من ايمانهم كما قال في قوم نوح ولا يلدوا الا

فاجرا

فاجرا كفارا وقال انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن وقال في غيرهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فاخبر تعالى اولا انه لا يظهر العذاب
الا بعد بعثة الرسول ثم اخبر ثانيا في هذه الاية انه اذا بعث الرسول ايضا فكذبوا لم يعاجلهم بالعذاب بل يتابع عليهم النصايح والمواعظ فان بقوا مصرين على
الذنوب فهنالك يرسل عليهم عذاب الاستيصال وهذا التاويل الذي ذكره القفال في تطبيق الاية على قول المعتزلة لم يتيسر لاحد من شيوخ المعتزلة مثله واجاب الجبائي بان
قال ليس المراد من الاية انه تعالى يريد اهلاكهم قبل ان يعصوا ويستحقوا ذلك لانه ظلم وهو على الله محال بل المراد من الارادة قرب تلك الحالة فكان التقدير واذا
قرب وقت اهلاك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها وهو كقول القايل اذا اراد المريض ان يموت ازدادت امراضه شدة واذا اراد التاجر ان يفتقر اتاه الخسران من
كل جهة وليس المراد ان المريض يريد ان يموت والتاجر يريد ان يفتقر وانما يعنون انه سيصير كذلك فكذا ههنا واعلم ان جميع هذه الوجوه جواب عن الوجه الاول من
الوجوه الثلثة التي ذكرناها في التمسك بهذه الاية ولا شك ان كلها عدول عن ظاهر اللفظ واما الوجه الثاني والوجه الثالث فقد بقي سليما عن الطعن والله اعلم
المسئلة الثالثة المشهور عن القراء السبعة امرنا مترفيها بالتخفيف غير ممدود الالف وروي رواية غير مشهورة عن نافع وابن كثير آمرنا بالمد وعن ابي عمرو امّرنا
بالتشديد فالمد على التكثير يقال امر القوم بكسر الميم اذا كثروا وآمرهم الله بالمد اي كثرهم الله والتشديد على التسليط اي سلطنا مترفيها ومعناه التخلية وزوال المنع
بالقهر والله اعلم واما قوله تعالى وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح واعلم ان المراد ان الطريق الذي ذكرناه هو عادتنا مع الذين يفسقون ويتمردون فيما تقدم من
القرون الذين كانوا بعد نوح وهم عاد وثمود وغيرهم ثم انه تعالى خاطب رسوله بما يكون خطابا للغير وردعا وزجرا للكل فقال وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا
وفيه بحثان البحث الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات راء لجميع المرئيات فلا يخفى عليه شي من احوال الخلق وثبت انه قادر على كل الممكنات فكان قادرا على ايصال
الجزاء الى كل احد بقدر استحقاقه وايضا انه منزه عن العبث والظلم ومجموع هذه الصفات الثلث اعني العلم التام والقدرة الكاملة والبراءة عن الظلم بشارة عظيمة
لاهل الطاعة وخوف عظيم لاهل الكفر والمعصية البحث الثاني قال الفراء لو القيت الباء من قولك بربك جاز وانما يجوز دخول الباء في المرفوع اذا كان يمدح به صاحبه
او يذم كقولك كفاك به واكرم به رجلا وطاب بطعامك طعاما وجاد بثوبك ثوبا واما اذا لم يكن مدحا او ذما لم يجز دخولها فلا يجوز ان يقال قام باخيك وانت تريد
اخوك والله اعلم قوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا ومن اراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو
مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا في الاية مسايل المسئلة الاولى قال القفال رحمه الله هذه الاية داخلة في معنى وكل انسان الزمناه طايره في عنقه ومعناه ان الكمال في الدنيا قسمان
فمنهم من يريد بعمله الدنيا ومنافعها والرياسة فيها فهذا يانف من الانقياد للانبياء عليهم السلم والدخول في طاعتهم والاجابة لدعوتهم اشفاقا من زوال الرياسة عنه
فهذا قد جعل طاير نفسه شوما لانه في قبضة الله فيؤتيه الله في الدنيا منها ما لا يشاء ذلك الانسان بل كما يشاء الله الا ان عاقبته جهنم يدخلها فيصليها بحرها
مذموما ملوما مدحورا منفيا مطرودا قال رحمه الله وفي لفظ هذه الاية فوايد الفايدة الاولى ان العقاب عبارة عن مضرة مقرونة بالاهانة والذم بشرط ان يكون
خالية عن شوب المنفعة ودايمة وقوله وجعلنا له جهنم يصليها اشارة الى المضرة العظيمة وقوله مذموما اشارة الى الاهانة والذم وقوله مدحورا اشارة الى البعد والطرد
عن رحمة الله وهي تفيد كون تلك المضرة خالية عن شوب المنفعة والرحمة وتفيد كونها دايمة وخالية عن التبدل بالراحة والخلاص الفايدة الثانية ان من الجهال من اذا ساعدته
الدنيا اغتر بها وظن ان ذلك لاجل كرامته على الله تعالى وانه تعالى بين ان مساعدة الدنيا لا ينبغي ان يستدل بها على رضاء الله تعالى لان الدنيا قد تحصل
ان عاقبتها هي المصير الى عذاب الله واهانته فهذا الانسان تشبه طاير السوء في لزومه له وكونه سايقا له الى اشد العذاب الفايدة الثالثة قوله تعالى لمن نريد يدل
على انه لا يحصل الفوز بالدنيا لكل احد بل كثير من الكفار والضلال يعرضون عن الدين في طلب الدنيا ثم يبقون محرومين عن الدنيا وعن الدين وهذا ايضا فيه زجر عظيم
لهؤلاء الكفار الضلال الذين يتركون الدين لطلب الدنيا فانه ربما فاتتهم الدنيا فهم الاخسرون اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا
واما القسم الثاني وهو قوله تعالى ومن اراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فشرط تعالى فيه شروطا ثلثة احدها ان يريد بعمله الاخرة اي ثواب الاخرة
فانه ان لم تحصل هذه الارادة وهذه النية لم ينتفع بذلك العمل لقوله وان ليس للانسان الا ما سعى ولقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات ولان المقصود من الا
عمال استنارة القلب بمعرفة الله ومحبته وهذا لا يحصل الا اذا نوى بعمله عبودية الله وطلب طاعته والشرط الثاني قوله وسعى لها سعيها وذلك هو ان يكون العمل الذي يتوسل
به الى الفوز بثواب الاخرة من الاعمال التي بها ينال ثواب الاخرة ولا يكون كذلك الا اذا كان من باب القرب والطاعات وكثير من الناس يتقربون الى الله باعمال باطلة
فان الكفار يتقربون الى الله بعبادة الاوثان ولهم فيه تاويلان احدهما يقولون اله العالم اجل واعظم من ان يقدر الواحد منا على اظهار عبوديته وخدمته
فليس لنا هذا القدر والدرجة ولكن غاية قدرنا ان نشتغل بعبودية بعض المقربين من عباد الله مثل ان نشتغل بعبودية كوكب وعبادة ملك من الملائكة ثم ان الملائكة
يشتغلون بعبادة الله فهؤلاء يتقربون الى الله بهذا الطريق الا انه لما كان فاسدا في نفسه لا جرم لم يحصل الانتفاع به والتاويل الثاني لهم انهم قالوا اتخذنا هذه
التماثيل على صور الانبيا والاوليا ومرادنا من عبادتها ان يصير اولئك الانبيا والاوليا شفعاء لنا عند الله وهذا الطريق ايضا فاسد وايضا نقل عن الهند انهم
الى الله تعالى بقتل انفسهم تارة وباحراق انفسهم اخرى ويبالغون في تعظيم الله الا انه لما كان الطريق فاسدا لا جرم لم ينتفع به وكذلك القول في جميع فرق
الذين يتقربون الى الله تعالى بقتل انفسهم تارة وباحراق انفسهم تارة ويبالغون في تعظيم الله الا انه لما كان الطريق فاسدا لا جرم لم ينتفع به وكذلك القول

فى جميع فرق المبطلين الذين يتقربون الى الله تعالى بمذاهبهم الباطلة واقوالهم الفاسدة واعمالهم المخترعة عن قانون الصدق والصواب والشرط الثالث قوله تعالى وهو مؤمن وهذا الشرط معتبر لان الشرط فى كون اعمال البر موجبة للثواب تقدم الايمان فاذا لم يوجد الشرط لم يحصل المشروط ثم انه تعالى اخبر ان عند حصول هذه الشرائط يصير السعى مشكورا والعمل مبرورا واعلم ان الشكر عبارة عن مجموع امور ثلثة اعتقاد كونه محسنا فى تلك الاعمال والثناء عليه بالقول والاتيان بافعال تدل على كونه معظما عند ذلك الشاكر والله تعالى يعامل المطيعين بهذه الامور الثلثة فانه تعالى عالم بكونهم محسنين فى تلك الاعمال وانه تعالى يثنى عليهم بكلامه وانه تعالى يعاملهم بمعاملات دالة على كونهم معظمين عند الله تعالى واذا كان مجموع هذه الثلثة حاصلا كانوا مشكورين على طاعاتهم من قبل الله وروى فى كتب المعتزلة ان محمد بن جعفر بن حرب حضر عند واحد من اهل السنة وقال الدليل على ان الايمان حصل بخلق الله تعالى انا نشكر الله على الايمان ولو لم يكن الايمان حاصلا بايجاده لامتنع ان نشكره عليه لان مدح الانسان وشكره على ما ليس من عمله قبيح قال تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فعجز الحاضرون عن جوابه فدخل ثمامة بن الاشرس وقال انا نحمد الله تعالى ونشكره على ما اعطانا من القدرة والعقل وانزال الكتب وايضاح الدلائل والله تعالى يشكرنا على فعل الايمان قال تعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا قالوا فضحك جعفر بن حرب فقال صعبت المسئلة فسهلت واعلم ان على قولنا مجموع القدرة مع الداعى يوجب الفعل فالكلام واضح لانه تعالى هو الذى اعطى الموجب التام لحصول الايمان فكان هو المستحق للشكر ولما حصل الايمان للعبد وكان الايمان موجبا للسعادة التامة صار العبد ايضا مشكورا ولا منافاة بين الامرين المسئلة الثانية اعلم ان كل من اتى بفعل فاما ان يكون يقصد بذلك الفعل تحصيل خيرات الدنيا او تحصيل خيرات الاخرة او يقصد به مجموعهما او لم يقصد به واحدا منهما فهذا هو التقسيم الصحيح اما ان قصد به تحصيل الدنيا فقط او الاخرة فقط فالله تعالى ذكر حكم هذين القسمين فى هذه الاية اما القسم الثالث فهو ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون طلب الاخرة راجحا او مرجوحا او اما ان يكون الطلبان متعادلين اما القسم الاول وهو ان يكون طلب الاخرة راجحا فهل يكون هذا العمل مقبولا عند الله تعالى فيه بحث يحتمل ان يقال انه غير مقبول لما روى عن النبى صلى الله عليه واله وسلم حكاية عن رب العزة انه قال انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيرى تركته وشركه وايضا فطلب رضوان الله اما ان يقال انه كان سببا مستقلا بكونه باعثا على ذلك الفعل وداعيا اليه واما ان يقال ما كان كذلك فان كان الاول امتنع ان يكون لغيره مدخل فى ذلك البعث والدعاء لان الحكم اذا اسند الى سبب تام كامل امتنع ان يكون لغيره مدخل فيه وان كان الثانى فحينئذ يكون الحامل على ذلك الفعل والداعى اليه ذلك المجموع وذلك المجموع ليس هو طلب رضوان الله لان المجموع الحاصل من الشئ ومن غيره يجب كونه مغايرا لكل واحد من جزئيه فهذا القسم ملحق بالقسم الذى كان الداعى اليه مغايرا لطلب رضوان الله فوجب ان لا يكون مقبولا ويمكن ان يقال لما كان طلب الاخرة راجحا على طلب الدنيا تعارض المثل بالمثل فبقى القدر الزائد داعية خالصة لطلب الاخرة فوجب كونه مقبولا واما اذا كان طلب الدنيا وطلب الاخرة متعادلين او كان طلب الدنيا راجحا فهذا قد اتفقوا على انه غير مقبول الا انه على كل حال خير مما اذا كان طلب الدنيا خاليا بالكلية عن طلب الاخرة واما القسم الرابع وهو ان يقال انه اقدم على ذلك الفعل من غير داع فهذا بناء على ان صدور الفعل من القادر هل يتوقف على حصول الداعى ام لا فالذين يقولون انه متوقف قالوا هذا القسم ممتنع الحصول والذين قالوا انه لا يتوقف قالوا هذا الفعل لا اثر له فى الباطن وهو محرم فى الظاهر لانه عبث والله اعلم ثم قال تعالى كلا اى كل واحد من الفريقين والتنوين عوض عن المضاف اليه نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان اى انه تعالى يمد الفريقين بالاموال ويوسع عليهما فى الرزق مثل الاموال والاولاد وغيرهما من اسباب العز والزينة فى الدنيا لان عطاءنا ليس بضيق عن احد مؤمنا كان او كافرا لان الكل مخلوقون فى دار العمل فوجب ازاحة العذر وازالة العلة عن الكل وايصال متاع الدنيا الى الكل على القدر الذى يقتضيه الصلاح فبين تعالى ان عطاءه ليس بمحظور اى غير ممنوع يقال حظره يحظره حظرا وكل من حال بينك وبين شئ فقد حظره عليك ثم قال تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وفيه قولان الاول المعنى انظر الى عطايانا المباحة للفريقين فى الدنيا كيف فضلنا بعضهم على بعض فاوصلناه الى مؤمن وقبضناه عن مؤمن اخر واوصلناه الى كافر وقبضناه عن كافر اخر وقد بين تعالى وجه الحكمة فى هذا التفاوت فقال نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحيوة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا وقال فى اخر سورة الانعام ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتاكم ثم قال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا والمعنى ان تفاضل الخلق فى درجات منافع الدنيا محسوس فتفاضلهم فى درجات منافع الاخرة اكبر واعظم فان نسبة التفاضل فى درجات الاخرة الى التفاضل فى درجات الدنيا كنسبة الاخرة الى الدنيا فاذا كان الانسان تشتد رغبته فى طلب فضيلة الدنيا فبان تقوى رغبته فى طلب فضيلة الاخرة اولى والقول الثانى ان المراد ان الاخرة اعظم واشرف من الدنيا والمعنى ان المؤمنين يدخلون الجنة والكافرين يدخلون النار فيظهر فضيلة المؤمنين على الكافرين ونظيره قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا قوله تعالى لا تجعل مع الله الها اخر فتقعد مذموما مخذولا فى الاية مسائل المسئلة الاولى فى بيان وجه النظم وهو انه تعالى لما بين ان الناس فريقان منهم من يريد بعمله الدنيا فقط وهم اهل العقاب والعذاب ومنهم من يريد بعمله طاعة الله وهم اهل الثواب ثم شرط ذلك بشرائط ثلثة اولها ارادة الاخرة وثانيها ان يعمل عملا ويسعى سعيا موافقا لطلب الاخرة وثالثها ان يكون مؤمنا لا جرم فصل فى هذه الاية تلك المجملات فبدأ اولا بشرح حقيقة الايمان واشرف اجزاء الايمان هو التوحيد ونفى الشركاء والاضداد فقال لا تجعل مع الله الها اخر ثم ذكر عقيبه سائر الاعمال التى يكون المقدم عليها والمشتغل بها ساعيا سعيا يليق بطلب الاخرة وصار من الذين سعد طائرهم وحسن حظهم وكملت احوالهم المسئلة الثانية قال المفسرون هذا فى الظاهر خطاب للنبى صلى الله عليه واله وسلم ولكن المعنى عام لجميع المكلفين كقوله يا ايها النبى اذا طلقتم النساء ويحتمل ايضا ان يكون الخطاب للانسان كانه

قيل يا ايها الانسان لا تجعل مع الله الها اخر وهذا الاحتمال عندى اولى لانه تعالى عطف عليه قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه الى قوله اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما ولا يليق هذا بالنبى صلى الله عليه واله وسلم لان ابويه ما بلغا الكبر عنده فعلمنا ان المخاطب بهذا هو نوع الانسان المسئلة الثالثة معنى الاية ان من اشرك بالله كان مذموما مخذولا والذى يدل على ان الامر كذلك وجوه الاول ان المشرك كاذب والكاذب يستوجب الذم والخذلان الثانى انه لما ثبت بالدليل انه لا اله الا هو ولا مدبر ولا مقدر الا الواحد فعلى هذا التقدير يكون جميع النعم حاصلة من الله فمن اشرك بالله فقد اضاف بعض تلك النعم الى غير الله مع ان الحق ان كلها من الله فحينئذ يستحق الذم لان الخالق تعالى يستحق الشكر باعطاء تلك النعم فلما جحد كونها من الله فقد قابل احسان الله بالاساءة والجحود والكفران فاستوجب الذم وانما قلنا انه يستحق الخذلان لانه لما اثبت شريكا لله تعالى استحق ان يفوض امره الى ذلك الشريك فلما ضاع ذلك الشريك بقى بلا ناصر ولا حافظ ولا معين وذلك عين الخذلان الثالث ان الكمال فى الوحدة والنقصان فى الكثرة فمن اثبت الشريك فقد وقع فى جانب النقصان فاستوجب الذم والخذلان واعلم ان لما دل لفظ الاية على ان المشرك مذموم مخذول وجب بحكم دليل الاية ان يكون الموحد ممدوحا منصورا والله اعلم المسئلة الرابعة القعود المذكور فى قوله فتقعد فيه وجوه الاول ان معناه المكث اى فتمكث فى الناس مذموما مخذولا وهذه اللفظة مستعملة فى لسان العرب والفرس فى هذا المعنى فاذا سال الرجل غيره ما يصنع فلان فى تلك البلدة فيقول المجيب هو قاعد باسوء الحال معناه المكث سواء كان قائما او جالسا الثانى ان من شان المذموم المخذول ان يقعد نادما متفكرا على ما فرط منه الثالث ان المتمكن من تحصيل الخيرات ان يسعى فى تحصيلها والسعى انما يتاتى بالقيام واما العاجز عن تحصيلها فانه لا يسعى بل يبقى جالسا قاعدا عن الطلب فلما كان القيام على الرجل احد الامور التى بها يتم الفوز بالخيرات وكان القعود والجلوس علامة على عدم تلك المكنة والقدرة لا جرم جعل القيام كناية عن القدرة على تحصيل الخيرات والقعود كناية عن العجز والضعف المسئلة الخامسة قال الواحدى قوله فتقعد انتصب لانه بعد الفاء جوابا للنهى وانتصابه باضمار ان كقولك لا تنقطع عنا فنجفوك والتقدير لا يكن منك انقطاع فيحصل ان نجفوك فما بعد الفاء متعلق بالجملة المتقدمة بحرف الفاء وانما سماه النحويون جوابا لكونه مشابها للجزاء فى ان الثانى مسبب عن الاول الا ترى ان المعنى ان انقطعت جفوتك كذلك تقدير الاية ان جعلت مع الله الها اخر قعدت مذموما مخذولا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اعلم انه تعالى لما ذكر فى الاية ما هو الركن الاعظم فى الايمان اتبعه بذكر ما هو من شعائر الايمان وشرائعه وهى نوعان النوع الاول ان يكون الانسان مشتغلا بعبادة الله تعالى وان لا يكون محترزا عن عبادة غير الله وهذا هو المراد من قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وفيه بحثان البحث الاول القضاء معناه الحكم الجزم البت الذى لا يقبل النسخ والدليل عليه ان الواحد منا اذا امر غيره بشئ فانه لا يقال انه قضى عليه اما اذا امر امرا جزما وحكم عليه بذلك الحكم على سبيل البت والقطع فههنا يقال قضى عليه ولفظ القضاء فى اصل اللغة يرجع الى تمام الشئ وانقطاعه وروى ميمون بن مهران عن ابن عباس انه قال فى هذه الاية كان الاصل ووصى ربك فالتصقت احدى الواوين بالصاد فقرئ وقضى ربك ثم قال ولو كان على القضاء ما عصى الله احد قط لان خلاف قضاء الله ممتنع هكذا رواه عنه الضحاك وسعيد بن جبير وهو قراءة على وعبد الله واعلم ان هذا القول بعيد جدا لانه يفتح باب ان التحريف والتبديل والتغيير قد تطرق الى القران ولو جوزنا ذلك لارتفع الامان عن القران وذلك يخرجه عن كونه حجة لا شك انه طعن عظيم فى الدين البحث الثانى قد ذكرنا ان هذه الاية تدل على وجوب عبادة الله وتدل على المنع عن عبادة غير الله وهذا هو الحق وذلك لان العبادة عبارة عن الفعل المشتمل على نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا يليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام ونهاية الانعام عبارة عن اعطاء الوجود والحيوة والقدرة والشهوة والعقل وقد ثبت بالدليل ان المعطى لهذه الاشياء هو الله تعالى لا غيره واذا كان المنعم بجميع النعم هو الله لا غيره لا جرم كان المستحق للعبادة هو الله لا غيره فثبت بالدليل العقلى صحة قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والله اعلم قوله تعالى وبالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا ربكم اعلم بما فى نفوسكم ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين غفورا فى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى امر بعبادة نفسه ثم اتبعه بالبر بالوالدين وبيان المناسبة بين الامر بعبادة الله تعالى وبين الامر ببر الوالدين من وجوه الاول ان السبب الحقيقى لوجود الانسان هو تخليق الله وايجاده والسبب الظاهرى هو الابوان فامر بتعظيم السبب الحقيقى ثم اتبعه بالامر بتعظيم السبب الظاهرى الوجه الثانى ان الموجود اما قديم او محدث ويجب ان يكون معاملة الانسان مع الاله القديم بالتعظيم والعبودية ومع المحدث باظهار الشفقة وهو المراد من قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله واحق الخلق بصرف الشفقة اليه هو الابوان لكثرة انعامهما على الانسان فقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اشارة الى التعظيم لامر الله وقوله وبالوالدين احسانا اشارة الى الشفقة على خلق الله الوجه الثالث ان الاشتغال بشكر المنعم واجب ثم المنعم الحقيقى هو الخالق سبحانه وقد يكون احد من المخلوقين منعما عليك وشكره ايضا واجب لقوله عليه السلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله وليس لاحد من الخلائق نعمة على الانسان مثل ما للابوين وتقريره من وجوه احدها ان الولد قطعة من الوالدين قال عليه السلم فاطمة قطعة منى وثانيها ان شفقة الوالدين على الولد عظيمة وجدهما فى ايصال الخير الى الولد كالامر الطبيعى واحترازهما عن ايصال الضرر اليه كالامر الطبيعى ومتى كانت الدواعى الى ايصال الخير اليه متوفرة والصوارف عنه زائلة لا جرم كثر ايصال الخير اليه فوجب ان يكون نعم الوالدين على الولد كثيرة اكثر من كل نعم يصل من انسان الى انسان وثالثها ان الانسان حال ما يكون فى غاية الضعف ونهاية العجز يكون فى انعام الابوين فاصناف نعمهما فى ذلك الوقت واصلة اليه واصناف رحمة الله ذلك الولد واصلة الى الابوين فى ذلك الوقت ومن المعلوم ان الانعام اذا كان

وانما على هذا الوجه كان موقعه عظيما ورابعها ان ايصال الخير الى الغير ان يكون لداعية ايصال الخير اليه وقد يمتزج بهذا الغرض سائر الاغراض وايصال الخير الى
الولد ليس الا لهذا الغرض فقط فكان الانعام فيه اتم واكمل فثبت انه ليس لاحد من المخلوقين نعمة على غيره مثل ما للوالدين على الولد فبدأ الله تعالى بشكر نعمة الخالق وهو قوله وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه ثم اردفه بشكر نعمة الوالدين وهو قوله وبالوالدين احسانا والسبب فيه ما بينا ان اعظم النعم بعد انعام الاله الخالق نعمة الوالدين فان قيل
الوالدان انما طلبا تحصيل اللذة لنفسهما فلزم منه دخول الولد في الوجود وحصوله في عالم الآفات والمخافات فاي انعام للابوين على الولد وحكي ان واحدا من المتسمين
بالحكمة كان يضرب اباه ويقول هو الذي ادخلني في عالم الكون والفساد وعرضني للموت والفقر والعمى والزمانة وقيل لابي العلاء المعري ماذا نكتب على قبرك فقال اكتبوا عليه
هذا جناه ابي علي وما جنيت على احد وقال في ترك التزوج والولد: وتركت فيهم نعمة العدم التي ٭ سبقت نعيم العاجل ٭ ولو ولدتهم لعانوا شدائد ترمي بهم
في موبقات الآجل ٭ وقيل للاسكندر استاذك اعظم منة عليك ام والدك فقال الاستاذ اعظم منة لانه تحمل انواع الشدائد والمحن عند تعليمي فاوقعني في نور العلم واما
الوالد فانه طلب لذة الوقاع لنفسه فاخرجني الى آفات عالم الكون والفساد ومن الكلمات المشهورة المأثورة خير الآباء من علمك والجواب هب انه في اول الامر طلب لذة
الوقاع الا ان الاهتمام بايصال الخيرات اليه في دفع الآفات عنه من اول دخوله في الوجود الى وقت بلوغه الكبر اليس انه اعظم من جميع ما يتخيل من جهات الخيرات والبر ومن دفع
الشهوات والله اعلم المسئلة الثانية قوله وبالوالدين احسانا قال اهل اللغة تقديره وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه واحسنوا بالوالدين احسانا قال صاحب
الكشاف ولا يجوز ان تتعلق الباء في بالوالدين احسانا بالاحسان لان المصدر لا يتقدم عليه صلته ثم لم يذكر دليلا على ان المصدر لا يجوز ان يتقدم عليه صلته وقال الواحدي
في البسيط الباء في بالوالدين من صلة الاحسان وقدمت عليه كما تقول بزيد فامرر وهذا المثال الذي ذكره الواحدي غير مطابق لان المطلوب تقديم صلة المصدر عليه
والمثال المذكور ليس كذلك المسئلة الثالثة قال القفال لفظ الاحسان قد يوصل بحرف الباء تارة وبحرف الى اخرى وكذلك الاساءة قال احسن به واساء اليه
قال تعالى وقد احسن بي وقال القائل: اسيئي بنا او احسني لا ملومة ٭ لدينا ولا مقلية ان تقلت ٭ واقول لفظ الآية مشتمل على قيود كثيرة كل واحد منها يوجب
المبالغة في الاحسان الى الوالدين احدها انه تعالى قال في الآية المتقدمة ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا ثم انه
تعالى اردفه بهذه الآية المشتملة على الاعمال التي بواسطتها يحصل الفوز بسعادة الآخرة فذكر من جملتها البر بالوالدين وذلك يدل على ان هذه الطاعة من اصول
الطاعات التي تفيد سعادة الآخرة وثانيها انه تعالى بدأ بذكر الامر بالتوحيد وثنى بطاعة الله وثلث بالبر بالوالدين وهذه درجة عالية ومبالغة عظيمة في تعظيم
هذه الطاعة وثالثها انه تعالى لم يقل واحسانا بالوالدين بل قال وبالوالدين احسانا فتقديم ذكرهما يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه قال احسانا بلفظ التنكير والتنكير
يدل على التعظيم والمعنى وقضى ربك ان تحسنوا الى الوالدين احسانا عظيما كاملا وذلك لانه لما كان احسانهما اليك قد بلغ الغاية العظيمة وجب ان يكون احسانك اليهما
كذلك ثم على جميع التقديرات فلا تحصل المكافاة لان انعامهما عليك كان على سبيل الابتداء وفي الامثال المشهورة ان البادي بالبر لا يكافأ ثم قال تعالى اما
يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما وفيه مسائل المسئلة الاولى لفظ اما لفظ مركب من لفظين ان وما اما كلمة ان فهي للشرط واما كلمة ما فهي ايضا للشرط لقوله
تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فلما جمع بين هاتين الكلمتين افاد التاكيد في معنى الاشتراط الا ان علامة الجزم لم تظهر مع نون التاكيد لان الفعل بني مع نون التاكيد
واقول للقائل ان يقول ان نون التاكيد انما يليق بالموضع الذي يكون اللائق به تاكيد ذلك الحكم المذكور وتقريره واثباته على اقوى الوجوه الا ان هذا المعنى لا
يليق بهذا الموضع لان قول القائل اما كذا واما كذا المطلوب منه ترديد الحكم بين ذينك الشيئين المذكورين وهذا الموضع لا يليق به التقرير والتاكيد فكيف يجمع بين
كلمة اما وبين نون التاكيد وجوابه ان المراد ان هذا الحكم المتقرر المتاكد اما ان يقع واما ان لا يقع والله اعلم المسئلة الثانية قرأ الاكثرون اما يبلغن عندك
الكبر احدهما او كلاهما وعلى هذا التقدير فقوله يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما على هذا التقدير فقوله يبلغن فعل وفاعله هو قوله احدهما وقوله او كلاهما
عطف عليه كقولك ضرب زيد وعمرو ولو اسند قوله يبلغن الى قوله كلاهما جاز لتقدم الفعل تقول قال رجل وقال رجلان وقال رجال وقرأ حمزة والكسائي يبلغان وعلى
هذه القراءة فقوله احدهما بدل من الف الضمير الراجع الى الوالدين وكلاهما عطف على احدهما فاعلا او بدلا فان قيل لو قيل اما يبلغان كان كلاهما توكيدا لا بدلا
فلم زعمتم انه بدل قلنا لانه معطوف على ما لا يصح ان يكون توكيدا للاثنين فانتظم في حكمه فوجب ان يكون مثله في كونه بدلا فان قيل لم لا يجوز ان يقال قوله احدهما
بدل وقوله او كلاهما توكيد ويكون ذلك عطفا للتوكيد على البدل قلنا العطف يقتضي المشاركة فجعل احدهما بدلا والآخر توكيدا خلاف الاصل والله اعلم المسئلة
الثالثة قال ابو الهيثم الرازي وابو الفتح الموصلي وابو علي الجرجاني ان كلا اسم مفرد يفيد معنى التثنية ووزنه فعل ولامه معتل بمنزلة لام حجى ورضى وهي كلمة وضعت على
هذه الخلقة يؤكد بها الاثنان خاصة ولا يكون الا مضافة والدليل عليه انها لو كانت تثنية لوجب ان يقال في النصب والخفض مررت بكلي الرجلين بكسر الياء كما تقول بين يدي
الرجل ومن ثلثي الليل وطرفي النهار ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست تثنية بل هي لفظة مفردة وضعت للدلالة على التثنية كما ان لفظة كل اسم واحد موضوع
للجماعة فاذا اخبرت كما تخبر عن الواحد كقوله تعالى وكلهم آتيه يوم القيمة فردا فكذلك اذا اخبرت عن كلا اخبرت عن واحد فقلت كلا اخويك كان قائما قال الله
تعالى كلتا الجنتين آتت اكلها ولم يقل آتتا والله سبحانه اعلم المسئلة الرابعة قوله يبلغان عندك الكبر معناه انهما يبلغان الى حالة الضعف والعجز فيصيران عندك في آخر العمر كما كنت عندهما
في اول العمر واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الجملة فبعد هذا الذكر كلف الانسان في حق الوالدين بخمسة اشياء النوع الاول قوله فلا تقل لهما اف وفيه مسائل المسئلة
الاولى قال الزجاج فيه سبع لغات كسر الفاء وضمها وفتحها وكل هذه الثلاثة بتنوين وبغير تنوين فهذه ستة واللغة السابعة افي بالياء قال الاخفش كانه اضاف هذا القول

الى نفسه فقال قولي هذا وذكر ابن الانباري من لغات هذه اللفظة ثلاثة زائدة على ما ذكره الزجاج وتسكين الفاء المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وابن
عامر بفتح الفاء من غير تنوين والباقون اف بكسر الفاء والتنوين ونافع من قرأ بكسر الفاء بغير تنوين وكلها لغات وعلى هذا الخلاف في سورة الانبياء اف لكم ولما
وفي الاحقاف اف لكما واقول البحث المشكل ههنا انا لما نقلنا عشرة انواع من اللغات في هذه اللفظة فما السبب في انهم تركوا اكثر اللغات في قراءة هذه اللفظة
واقتصروا على وجوه قليلة منها المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير هذه اللفظة وجوها الاول قال الفراء تقول العرب جعل فلان يتافف من ريح وجدها معناه
يقول اف اف الثاني قال الاصمعي الاف وسخ الاذن والتف وسخ الاظفار يقال ذلك عند استقذار الشيء ثم كثر حتى استعملوه عند كل ما يتأذون منه الثالث قال بعضهم اف
معناه قلة وهو ماخوذ من الاف وهو الشيء القليل وتف اتباع له كقولهم شيطان ليطان خبيث نبيث الرابع روى ثعلب عن ابن الاعرابي الاف الضجر الخامس
قال القتيبي اصل هذه الكلمة انه اذا سقط عليك تراب او رماد نفخت فيه لتزيله والصوت الحاصل عند تلك النفخة هو قولك اف ثم انهم توسعوا فذكروا هذه اللفظة
عند كل مكروه يصل اليهم السادس قال الزجاج اف معناه النتن وهذا قول مجاهد لانه قال معنى قوله ولا تقل لهما اف اي لا تستقذرهما كما انهما لم يستقذراك حين
كنت تخرى وتبول وفي رواية اخرى عن مجاهد اذا وجدت منهما رائحة تؤذيك فلا تقل لهما اف المسئلة الرابعة قول القائل لا تقل لفلان اف مثل يضرب
للمنع من كل مكروه واذية وان خف وقل واختلف الاصوليون في ان دلالة هذا اللفظ على المنع من سائر انواع الايذاء دلالة لفظية او دلالة مفهومة بمقتضى
القياس قال بعضهم انها دلالة لفظية لان اهل العرف اذا قالوا لا تقل لفلان اف عنوا به انه لا يتعرض له بنوع من انواع الايذاء والايحاش
وجرى هذا مجرى قولهم فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا في انه بحسب العرف يدل على انه لا يملك شيئا والقول الثاني ان هذا اللفظ انما يدل على المنع من سائر انواع
الايذاء بحسب القياس الجلي وتقريره ان الشرع اذا نص على حكم صورة وسكت عن حكم صورة اخرى فاذا اردنا الحاق الصورة المسكوت عن حكمها بالصورة المذكور
حكمها فهذا على ثلثة اقسام احدها ان يكون ثبوت ذلك الحكم في محل السكوت اولى من ثبوته في محل الذكر مثل هذه الصورة فان اللفظ انما دل على المنع من
التافيف والضرب اولى بالمنع من التافيف وثانيها ان يكون الحكم في محل السكوت مساويا للحكم في محل الذكر وهذا هو الذي تسميه الاصوليون القياس في معنى
الاصل وضربوا لهذا مثلا وهو قوله عليه السلم من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه الباقي فان الحكم في الامة والعبد سواء وثالثها ان يكون الحكم في محل
السكوت اخفى من الحكم في محل الذكر وهو اكثر القياسات اذا عرفت هذا فنقول المنع من التافيف انما يدل على المنع من الضرب بواسطة القياس الجلي الذي يكون
من باب الاستدلال بالادنى على الاعلى والدليل عليه ان التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لا يكون منعا من الضرب وايضا المنع من التافيف لا يستلزم
المنع من الضرب عقلا لان الملك الكبير اذا اخذ ملكا عظيما كان عدوا له فقد يقول للجلاد اياك وان تستخف به او تشافهه بكلمة موحشة لكن اضرب رقبته واذا
كان هذا معقولا في الجملة علمنا ان المنع من التافيف مغاير للمنع من الضرب في الجملة الا انا علمنا في هذه الصورة ان المقصود من هذا الكلام المبالغة في تعظيم
الوالدين بدليل قوله وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة فكانت دلالة المنع من التافيف على المنع من الضرب من باب القياس بالادنى على
الاعلى والله اعلم النوع الثاني من الاشياء التي كلف الله العباد بها في حق الابوين قوله ولا تنهرهما يقال نهره وانتهره اذا استقبله بكلام يزجره قال تعالى واما
السائل فلا تنهر فان قيل المنع من التافيف يدل على المنع من الانتهار بطريق الاولى فلما قدم المنع من التافيف كان المنع من الانتهار داخلا فيه فما الفائدة في
تقدم المنع من الانتهار ثم اتبعه بالمنع من التافيف كان مفيدا ايضا لانه لا يلزم من المنع من الانتهار المنع من اظهار الضجر من القليل والكثير والمراد من قوله ولا
تنهرهما المنع من اظهار المخالفة في القول على سبيل الرد عليه والتكذيب له النوع الثالث قوله تعالى وقل لهما قولا كريما واعلم انه تعالى لما منع الانسان بالآية المتقدمة عن
ذكر القول المؤذي لا يكون امرا بالقول الطيب لا جرم اردفه بان امره بالقول الحسن والكلام الطيب فقال وقل لهما قولا كريما والمراد منه ان يخاطبه بالكلام المقرون بامارات
التعظيم والاحترام قال عمر بن الخطاب هو ان تقول له يا ابتاه يا اماه وسئل سعيد بن المسيب عن القول الكريم فقال هو قول العبد المذنب للسيد الفظ وعن عطاء انه قال هو ان
يتكلم معه بشرط ان لا ترفع اليهما بصرك ولا تشد اليهما نظرك وذلك لان هذين الفعلين ينافي هذا القول الكريم فان قيل ان ابراهيم عليه السلم كان اعظم الناس حلما وكرما وادبا
فكيف قال لابيه يا آزر على قراءة من قرأ واذ قال ابراهيم لابيه آزر بالضم اراك وقومك في ضلال مبين فخاطبه بالاسم وهو ايذاء ثم نسبه ونسب قومه الى الضلال وهو اعظم انواع
الايذاء قلنا لان قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا يدل على ان حق الله مقدم على حق الابوين فاقدام ابراهيم على ذلك الايذاء انما كان لعد
لحق الله على حق الابوين النوع الرابع قوله واخفض لهما جناح الذل من الرحمة المقصود منه المبالغة في التواضع وذكر القفال رحمه الله في تقريره وجهين الاول ان الطاير اذا
اراد ضم فرخه اليه للتربية خفض له جناحه فلهذا السبب صار خفض الجناح كناية عن حسن التدبير فكانه قيل للولد اكفل والديك بان تضمهما الى نفسك كما فعلا ذلك بك حال
صغرك والثاني ان الطاير اذا اراد الطيران والارتفاع نشر جناحيه واذا اراد ترك الطيران وترك الارتفاع خفض جناحيه فصار خفض الجناح كناية عن فعل التواضع من هذا الوجه
فان قيل كيف اضاف الجناح الى الذل والذل لا جناح له قلنا فيه وجهان الاول انه اضيف الجناح الى الذل كما يقال حاتم الجود وكان المراد ههنا حاتم الجواد فكذلك
المراد واخفض لهما جناحك الذليل والقول الثاني ان مدار الاستعارة على الخيالات فههنا تخيل للذل جناحا واثبت لذلك الجناح تكميلا لامر هذه الاستعارة كما قال لبيد
اذ اصبحت بيد الشمال زمامها فاثبت للشمال يدا ووضع زمامها في يد الشمال فكذا ههنا وقوله من الرحمة معناه ليكن خفض جناحك لهما بسبب رحمتك لهما وعطفك عليهما
بسبب كبرهما وضعفهما النوع الخامس قوله وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا وفيه مباحث البحث الاول قال القفال رحمه الله تعالى لم يقتصر في تعليم البر بالوالدين على تعليم

الافعال بل اضاف اليه تعليم الاقوال وهو ان يدعو لهما فيقول رب ارحمهما كما ربياني صغيرا ولفظ الرحمة جامعة لكل الخيرات في الدين والدنيا ثم يقول
كما ربياني صغيرا يعني رب افعل بهما هذا النوع من الاحسان كما احسنا الي في تربيتهما اياي والتربية هي التنمية وهي من قولهم ربا الشي اذا انتفخ ومنه قوله تعالى حتى اذا
انزلنا عليها الماء اهتزت وربت البحث الثاني اختلف المفسرون في هذه الاية على ثلثة اقوال فالقول الاول انها منسوخة بقوله تعالى ما كان للنبي والذين
امنوا ان يستغفروا للمشركين ولا ينبغي للمسلم ان يستغفر لوالديه اذا كانا مشركين ولا يقول رب ارحمهما والقول الثاني ان هذه الاية غير منسوخة ولكنها مخصوصة
في حق المشركين وهذا اولى من القول الاول لان التخصيص اولى من النسخ وهذا اولى من القول الاول لان التخصيص اولى من النسخ والقول الثالث انه لا نسخ ولا تخصيص
لان الوالدين اذا كانا كافرين فله ان يدعو الله لهما بالهداية والارشاد وان يطلب الرحمة لهما بعد حصول الايمان البحث الثالث ظاهر الامر للوجوب فقوله فقل رب
ارحمهما امر وظاهر الامر لا يفيد التكرار فيكفي في العمل بمقتضى هذه الاية ذكر هذا القول مرة واحدة سئل سفيان كم يدعو الانسان لابوين في اليوم مرة او في الشهر
او في السنة فقال نرجو ان يجزيه اذا دعى لهما في اواخر التشهدات كما ان الله تعالى قال يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فكانوا يرون ان التشهد يجزي عن الصلاة
على النبي وكما ان الله تعالى قال اذكروا الله في ايام معدودات فهم يكررون في ادبار الصلوات ثم قال تعالى ربكم اعلم بما في نفوسكم ان تكونوا صالحين والمعنى
انا قد امرناكم في هذه الاية باخلاص العبادة لله وبالاحسان للوالدين ولا يخفى على الله ما تضمرونه في نفوسكم ان تكونوا صالحين والمعنى انا قد امرناكم في هذه الاية
باخلاص العبادة لله وبالاحسان بالوالدين ولا يخفى على الله ما تضمرونه في نفوسكم من الاخلاص في الطاعة وعدم الاخلاص فيها فاعلموا ان الله تعالى مطلع على
ما في نفوسكم بل هو اعلم بتلك الاحوال منكم بها لان علوم البشر قد يختلط بها السهو والنسيان وعدم الاحاطة بالكل واما علمه فمنزه عن كل هذه الاحوال واذا كان الامر كذلك كان
عالما بكل ما في قلوبكم والمقصود منه التحذير عن ترك الاخلاص ثم قال تعالى ان تكونوا صالحين اي ان كنتم برآء من جهات الفساد في احوال قلوبكم كنتم اوابين اي رجاعين
الى الله منقطعين اليه في كل الاعمال وسنة الله وحكمه في الاوابين انه غفور لهم يكفر عنهم سيئاتهم والاواب هو الذي من عادته ودينه الرجوع الى امر الله والالتجاء
الى فضله ولا يلتجي الى شفاعة شفيع كما يفعله المشركون الذين يعبدون من دون الله جمادا يزعمون انه يشفع له ولفظ الاواب على وزن فعال وهو يفيد المداومة
والكثرة كقولهم قتال وضراب والمقصود من هذه الاية انه لما ذكرت على وجوب تعظيم الوالدين من كل الوجوه ثم ان الولد قد يظهر منه مبادرة مخلة بتعظيمهما فقال
ربكم اعلم بما في نفوسكم يعني انه اعلم باحوال قلوبكم فان كانت تلك الهفوة ليست لاجل العقوق بل ظهرت بمقتضى الجبلة البشرية كانت في محل الغفران والله اعلم قوله تعالى
وات ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من
ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا اعلم ان هذا هو النوع الرابع من اعمال الخير والطاعة المذكورة في هذه الايات وفيه مسايل المسئلة الاولى في قوله وات خطاب
مع من فيه قولان الاول انه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله وسلم فامره الله تعالى ان يوتي اقاربه الحقوق التي وجبت لهم في الفيء والغنيمة واوجب عليه ايضا
اخراج حق المساكين وابناء السبيل ايضا من هذين المالين والقول الثاني انه خطاب للكل والدليل عليه انه معطوف على قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والمعنى انك
فرغت من بر الوالدين يجب ان تشتغل ببر الاقارب الاقرب فالاقرب ثم باصلاح احوال المساكين وابناء السبيل واعلم ان قوله وات ذا القربى حقه مجمل ليس فيه بيان ان
ذلك الحق ما هو وعند الشافعي انه لا يجب الانفاق الا على الولد والوالدين وقال قوم يجب الانفاق على المحارم بقدر الحاجة واتفقوا على ان من لم يكن من المحارم كابناء
العم فلا حق لهم الا المودة والزيارة وحسن المعاشرة والمؤالفة في السراء والضراء واما المسكين وابن السبيل فقد تقدم وصفهما في سورة التوبة في تفسير اية الزكوة
ويجب ان يدفع الى المسكين ما يفي بقوته وقوت عياله وان يدفع الى ابن السبيل ما يكفيه في زاده وراحلته الى ان يبلغ مقصده ثم قال تعالى ولا تبذر تبذيرا والتبذير
في اللغة افساد المال وانفاقه في السرف قال عثمان بن الاسود كنت اطوف مع مجاهد حول الكعبة فرفع راسه الى ابي قبيس وقال لو ان رجلا انفق مثل هذا في
طاعة الله لم يكن من المسرفين ولو انفق درهما واحدا في معصية الله كان من المسرفين وانفق بعضهم نفقة في خير فاكثر فقيل له لا خير في السرف فقال لا سرف في
الخير وعن عبد الله بن عمر مر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بسعد وهو يتوضا فقال ما هذا السرف يا سعد فقال او في الوضوء سرف قال نعم وان كنت على نهر جار
ثم نبه تعالى على قبح التبذير باضافته اياه الى افعال الشياطين فقال ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين والمراد من هذه الاخوة التشبه بهم في هذا الفعل القبيح
وذلك لان العرب يسمون الملازم للشي اخا له فيقولون فلان اخو الكرم والجود واخو السفر اذا كان مواظبا على هذه الاعمال وقيل قوله اخوان الشياطين اي قرناؤهم في الدنيا
والاخرة كما قال ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وقال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم اي وقرناءهم من الشياطين ثم انه تعالى بين
صفة الشياطين فقال وكان الشيطان لربه كفورا ومعنى كون الشيطان كفورا لربه هو انه يستعمل بدنه في المعاصي والافساد في الارض والاضلال للناس وكذلك
كل من رزقه الله مالا او جاها فصرفه الى غير مرضاة الله كان كفورا لنعمة الله والمقصود ان المبذرين اخوان الشياطين بمعنى كونهم موافقين للشياطين في الصفة
والفعل ثم الشيطان كفور لربه فيلزم كون المبذر ايضا كفورا لربه وقال بعض العلماء خرجت هذه الاية على وفق عادة العرب وذلك لانهم كانوا يجمعون الاموال بالنهب
والغارة ثم كانوا ينفقونها في طلب الخيلاء والتفاخر وكان المشركون من قريش وغيرهم ينفقون اموالهم ليصدوا الناس عن الاسلام ويوهنوا اهله ويعينوا اعداءه
فنزلت هذه الاية تنبيها على قبح افعالهم في هذا الباب ثم قال تعالى واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها والمعنى انك ان اعرضت عن القربى والمساكين
وابن السبيل حياء من التصريح بالرد بسبب الفقر والقلة فقل لهم قولا ميسورا اي سهلا لينا وقوله ابتغاء رحمة من ربك ترجوها كناية عن الفقر لان فاقد المال يطلب رحمة

الله واحسانه فلما كان فقد المال سببا لهذا الطلب ولهذا الابتغاء اطلق اسم المسبب على السبب فسمى الفقر بابتغاء رحمة الله والمعنى ان عند حصول الفقر والقلة لا تترك
تعهدهم بالقول الجميل والكلام الحسن بل تعدهم بالوعد الجميل وتذكر لهم العذر وهو حصول القلة وعدم المال او تقول لهم الله يسهل وفي تفسير القول الميسور وجوه
الاول القول الميسور هو الرد بالطريق الاحسن والثاني القول الميسور اللين السهل قال الكسائي يسرت له القول اي لينته له والثالث قال بعضهم القول الميسور
مثل قوله قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى قالوا انما الميسور هو المعروف لان القول المتعارف لا يحوج الى تكلف والله اعلم قوله تعالى ولا تجعل يدك
مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا ان ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر انه كان بعباده خبيرا بصيرا اعلم انه تعالى لما امر بالانفاق
في الاية المتقدمة علمه في هذه الاية ادب الانفاق واعلم انه تعالى شرح وصف عباده المؤمنين في الانفاق في سورة الفرقان فقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا
ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما فههنا امر رسوله بمثل ذلك الوصف فقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك اي لا تمسكها عن الانفاق بحيث تضيق على نفسك واهلك
في وجوه صلة الرحم وسبل الخيرات والمعنى لا تجعل يدك في انقباضها كالمغلولة الممنوعة من الانبساط ولا تبسطها كل البسط اي لا تتوسع في الانفاق توسعا مفرطا بحيث لا
يبقى في يدك شي وحاصل الكلام ان الحكماء ذكروا في كتب الاخلاق ان لكل خلق طرفي افراط وتفريط وهما مذمومان والخلق الفاضل هو العدل وهو الوسط فالبخل افراط
في الامساك والتبذير افراط في الانفاق وهما مذمومان والمعتدل هو الوسط كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا ثم قال تعالى فتقعد ملوما محسورا اما
تفسير تقعد فقد تقدم في الاية المتقدمة واما كونه ملوما فانه يلوم نفسه واصحابه ايضا يلومونه على تضييع المال بالكلية وابقاء الاهل والولد في الذل والمحنة واما كونه محسورا
فقال الفراء تقول العرب للبعير هو محسور اذا انقطع سيره وحسرت الدابة اذا سيرتها حتى ينقطع سيرها ومنه قوله تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يجمع الحسير حسرى
مثل قتلى وصرعى قال القفال المقصود تشبيه حال من انفق كل ماله ونفقته بمن انقطع في سفره بسبب انقطاع مطيته لان ذلك المقدار من المال كانه مطية تحمل
الانسان وتبلغه الى اخر الشهر او السنة كما ان ذلك البعير يحمله ويبلغه الى اخر المنزل فاذا انقطع ذلك البعير بقي في وسط الطريق عاجزا متحيرا فكذلك اذا انفق الانسان
مقدار ما يحتاج اليه مدة شهر بقي في وسط ذلك الشهر عاجزا متحيرا ومن فعل هذا لحقه اللوم من اهله والمحتاجين الى انفاقه عليهم بسبب سوء تدبيره وترك الحزم في مهمات
معاشه ثم قال ان ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر والمقصود انه عرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كونه ربا والرب هو الذي يربي المربوب ويقوم باصلاح مهماته
ودفع حاجاته عن مقدار الصلاح والصواب فيوسع الرزق على البعض ويضيقه على البعض والقدر في اللغة التضييق ومنه قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه وقوله واما اذا ما
ابتلاه فقدر عليه رزقه اي ضيق وانما وسع على البعض وضيق على البعض لان ذلك هو الصلاح قال تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل
بقدر ما يشاء ثم قال تعالى انه كان بعباده خبيرا بصيرا يعني انه تعالى يعلم ان مصلحة كل انسان في ان لا يعطيه الا ذلك القدر فالتفاوت في ارزاق العباد ليس
لاجل البخل بل لاجل رعاية المصالح قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقهم واياكم ان قتلهم كان خطا كبيرا اعلم ان هذا هو النوع الخامس من
الطاعات المذكورة في هذه الايات وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في تقرير النظم وجوه الاول انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه هو المتكفل بارزاق العباد
حيث قال ان ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر اتبعه بقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقهم واياكم الثاني انه تعالى لما علم كيفية البر بالوالدين في الاية
المتقدمة علم في هذه الاية كيفية البر بالاولاد ولهذا قال بعضهم ان الدين يسمون بالابرار انما سموا بذلك لانهم بروا الاباء والابناء وانما وجب بر الاباء مكافاة على ما
صدر منهما من انواع البر وانما وجب البر بالاولاد لانهم في غاية الضعف ولا كافل لهم غير الوالدين الوجه الثالث ان امتناع الاولاد من البر بالاباء يوجب خراب
العالم وامتناع الاباء من البر بالاولاد يوجب ايضا خراب العالم لان الاولاد والاباء اذا علموا ذلك قلت رغبة الاباء في تربية الاولاد وكذا الاولاد فيضيع الاولاد
فيلزم خراب العالم وامتناع الاباء من البر بالاولاد يوجب خراب العالم وامتناع الاباء من البر بالاولاد يوجب ايضا خراب العالم ثبت ان عمارة العالم انما تحصل اذا
حصلت المودة بين الاباء والاولاد من الجانبين الوجه الرابع ان قتل الاولاد لخوف الفقر هو سوء ظن بالله وان كان لاجل الغيرة على البنات فهو سعي في تخريب العالم
فالاول ضد التعظيم لامر الله والثاني ضد الشفقة على خلق الله وكلاهما مذمومان والله اعلم الوجه الخامس ان قرابة الاولاد قرابة الجزئية والبعضية وهي من اعظم
الموجبات للمحبة فلو لم تحصل المحبة دل ذلك على غلظ شديد في الروح وقسوة في القلب وذلك من اعظم الاخلاق الذميمة فرغب الله في الاحسان الى الاولاد ازالة
لهذه الخصلة الذميمة المسئلة الثانية العرب كانوا يقتلون البنات لعجز البنات عن الكسب وذلك من اعظم الاخلاق الذميمة وقدرة البنين عليه بسبب اقدامهم على النهب والغارة
وايضا كانوا يخافون ان فقرها ينفر اكفاءها عن الرغبة فيها فيحتاجون الى انكاحها من غير الاكفاء وفي ذلك عار شديد فقال تعالى ولا تقتلوا اولادكم وهذا اللفظ عام للذكور
والاناث والمعنى ان الموجب للرحمة والشفقة هو كونه ولدا وهذا المعنى وصف مشترك بين الذكور والاناث واما ما يخاف من الفقر في البنات فقد يخاف مثله في الذكور في حال الصغر
وقد يخاف ايضا في العاجز من البنين ثم قال تعالى نحن نرزقهم واياكم يعني الارزاق بيد الله فكما انه تعالى فتح ابواب الرزق على الرجال فكذلك يفتح ابواب الرزق
على النساء المسئلة الثالثة الجمهور قرؤوا ان قتلهم كان خطأ كبيرا اي اثما كبيرا يقال خطئ خطأ مثل اثم يأثم اثما قال تعالى انا كنا خاطئين اي اثمين وقرا ابن عامر خطأ
بالفتح يقال اخطا يخطئ اخطاء وخطأ اذا اتى بما لا ينبغي من غير قصد ويكون خطأ للمصدر والمعنى على هذه القراءة ان قتلهم ليس بصواب قال القفال رحمه الله و
ان كثيرا خطاء بكسر الخاء ممدودة ولعلهما لغتان مثل دبغ ودباغ ولبس ولباس قوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا اعلم انه تعالى لما امر
بخمسة التي تقدم ذكرها وحاصلها يرجع الى شيئين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله اتبعها بذكر النهي عن اشياء فاولها انه تعالى نهى عن الزنا فقال ولا تقربوا

الزنا قال القفال اذا قيل للانسان فهذا الكد من ان يكون يقول له لا تفعله ثم علل هذا النهي بكونه فاحشة وساء سبيلا فاعلم ان الناس قد اختلفوا في انه
تعالى اذا امر بشي او نهى عن شي فهل يصح ان يقال انه تعالى انما امر بذلك او نهى عنه لوجه عايد اليه ام لا قال القايلون بتحسين العقل وتقبيحه ليس الامر كذلك
وقال المنكرون لتحسين العقل وتقبيحه على صحة قولهم بهذه الايه قالوا انه تعالى نهى عن الزنا وعلل ذلك النهي بكونه فاحشة فيمتنع ان يكون كونه فاحشة عبارة
عن كونه منهيا عنه والا لزم تعليل الشي بنفسه وهو محال فوجب ان يقال كونه فاحشة وصف حاصل له باعتبار كونه زنا وذلك يدل على ان الاشيا تحسن وتقبح لوجوه
عايدة اليها في انفسها وتدل ايضا على ان نهي الله عنها معلل بوقوعها في نفسها على تلك الوجوه وهذا الاستدلال قريب والاولى ان يقال ان كون الشي في نفسه مصلحة
او مفسدة امر ثابت له لذاته لا بالشرع فان تناول الغذاء الموافق مصلحة والضرب مولم وكونه كذلك امر ثابت بالعقل لا بالشرع واذا ثبت هذا فنقول تكاليف الله تعالى
واقعة على وفق مصالح العالم في المعاش وفي المعاد فهذا هو الكلام الظاهري وتحته مشكلات هايلة ومباحث عميقة نسال الله التوفيق لبلوغ الغاية فيها اذا عرفت
هذا فنقول الزنا مشتمل على انواع من المفاسد اولها اختلاط الانساب واشتباهها فلا يعرف الانسان ان الولد الذي اتت به الزانية منه او من غيره فلا يقوم بتربيته ولا يتكفل
الانسان في تعهده وذلك يوجب ضياع الاولاد وذلك يوجب انقطاع النسل وخراب العالم وثانيها انه اذا لم يوجد سبب شرعي لاجله يكون هذا الرجل اولى بهذه
المراة من غيره لم يبق في حصول ذلك الاختصاص الا التواثب والتقاتل وذلك يفضي الى فتح باب الهرج والمرج والمقاتلة وكم سمعنا وقوع القتل الذريع بسبب اقدام المراة
الواحدة على الزنا وثالثها ان المراة اذا باشرت الزنا وتمرنت عليه يستقذرها كل طبع سليم وكل خاطر مستقيم وحينئذ لا يحصل الالف والمحبة ولا يتم السكن والازدواج
ولذلك فان المراة اذا اشتهرت بالزنا ينفر عن مقاربتها طباع اكثر الخلق ورابعها انه اذا انفتح باب الزنا فحينئذ لا يبقى للرجل اختصاص بامراة فكل رجل يمكنه التوثب
على كل امراة شاءت وارادت وحينئذ لا يبقى بين نوع الانسان وبين نوع سائر البهائم فرق في هذا الباب وخامسها انه ليس المقصود من المراة مجرد قضاء الشهوة
بل ان تصير شريكة للرجل في ترتيب المنزل واعداد مهماته من المطعوم والمشروب والملبوس وان تكون ربة للبيت وحافظة للباب وقايمة بامور الاولاد والعبيد وهذه
المهمات لا تتم الا اذا كانت مقصورة الهمة على هذا الرجل الواحد ومنقطعة الطمع عن ساير الرجال وذلك لا يحصل الا بتحريم الزنا وسد هذا الباب بالكلية وسادسها
ان الوطي يورث الذل الشديد والدليل عليه ان اعظم انواع الشتم عند الناس ذكر الفاظ الوقاع ولولا ان الوطي يوجب الذل والا لما كان الامر كذلك وايضا فان
جميع العقلا يستحيون من ذكر ازواج بناتهم واخواتهم وامهاتهم لا يقدمون على الوطي الا في المواضع المستورة وفي الاوقات التي لا يطلع عليهم احد ولولا انه موجب للذل
والا لما كان الامر كذلك واذا ثبت هذا فنقول لما كان الوطي ذلا كان السعي في تقليله موافقا للعقول فاقتصار المراة الواحدة على الرجل الواحد سعي في تقليل
ذلك العمل وايضا ما فيه من الذل يصير مجبورا بالمنافع الحاصلة في النكاح واما الزنا فانه فتح باب لذلك العمل القبيح ولم يصر مجبورا بشي من المنافع فوجب بقاؤه
على اصل التحريم والمنع فثبت بما ذكرنا ان العقول تقضي على الزنا بالقبح واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى وصف الزنا بصفات ثلثة كونها فاحشة ومقتا في اية اخرى وساء
سبيلا اما كونه فاحشة فهو اشارة الى اشتماله على فساد الانساب الموجب لخراب العالم وعلى اشتماله على التقاتل والتواثب على الفروج وهو ايضا يوجب خراب العالم واما المقت
فقد ذكرنا ان الزانية تكون نصيرة ممقوتة مكروهة وذلك يوجب فساد حصول السكن والازدواج وان لا يعتمد الانسان عليها في شي من مهماته ومصالحه واما انه ساء
سبيلا فهو ما ذكرنا انه لا يبقى فرق بين الانسان وبين البهايم في عدم اختصاص الذكران والاناث وايضا يبقى ذل هذا العمل وعيبه وعاره على المراة من غير ان
يصير مجبورا بشي من المنافع فقد ذكرنا في قبح الزنا ستة اوجه والله تعالى ذكر الفاظا ثلثة فحملنا كل واحد من هذه الالفاظ الثلثة على وجهين من تلك الوجوه
الستة والله اعلم بمراده قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل انه كان منصورا هذا هو النوع
الثاني مما نهى الله عنه في هذه الايه وفيه مسايل المسيلة الاولى لقايل ان يقول اكبر الكباير بعد الكفر بالله هو القتل فما السبب في ان الله بدا اولا بذكر النهي عن
الزنا وثانيا بذكر النهي عن القتل وجوابه انا بينا ان فتح باب الزنا يمنع من دخول الانسان في الوجود والقتل عبارة عن ابطال الانسان بعد دخوله في الوجود ودخوله
في الوجود مقدم على ابطاله واعدامه بعد وجوده فلهذا السبب ذكر الله الزنا اولا ثم ذكر القتل ثانيا المسيلة الثانية اعلم ان الاصل في القتل هو الحرمة المغلظة والحل
انما ثبت بسبب عارض فلما كان الامر كذلك لا جرم نهى الله عن القتل مطلقا بناء على حكم الاصل ثم استثنى عنه الحالة التي يحصل فيها حل القتل وهو عند حصول الاسباب العرضية
فقال الا بالحق فنفتقر ههنا الى بيان ان الاصل في القتل التحريم والذي يدل عليه وجوه الاول ان القتل ضرر والاصل في المضار الحرمة لقوله ما جعل الله عليكم
في الدين من حرج ولا يريد بكم العسر ولا ضرر ولا ضرار الثاني قوله عليه السلم الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب الثالث ان الادمي خلق للاشتغال
بالعبادة لقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولقوله عليه الصلاه والسلم حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيا والاشتغال بالعبادة
لا يتم الا عند عدم القتل الرابع ان القتل افساد فوجب ان يحرم لقوله تعالى ولا تفسدوا الخامس انه اذا تعارض دليل تحريم القتل ودليل اباحته فقيل احتمل
على ان جانب الحرمة راجح ولولا ان مقتضى الاصل هو التحريم والا كان ذلك ترجيحا لا لمرجح وهو محال السادس انا اذا لم نعرف في الانسان صفة من صفات
يجرح كونه انسانا عاقلا حكمنا فيه بتحريم قتله ما لم يعرف سببا زايدا على كونه انسانا لم يحكم فيه بحل دمه ولولا ان اصل الانسانية يقتضي حرمة القتل والا لما كان كذلك
فثبت بهذه الوجوه ان الاصل في القتل هو التحريم وان حله لا يثبت الا باسباب عرضية واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكم بان الاصل في القتل التحريم فقال
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فقوله ولا تقتلوا نفي وتحريم وقوله حرم الله اعادة لذكر التحريم على سبيل التاكيد ثم استثنى عنه الاسباب العرضية الاتفاقية

فقال

تعالى الا بالحق ثم ههنا طريقان الطريق الاول ان مجرد قوله الا بالحق مجمل لانه ليس فيه بيان ان ذلك الحق ما هو وكيف هو ثم انه تعالى قال ومن قتل مظلوما
فقد جعلنا لوليه سلطانا اي في استيفاء القصاص على القاتل وهذا الكلام يصح جعله بيانا لذلك المجمل وتقريره كانه تعالى قال ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وذلك الحق هو
ان من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا في استيفاء القصاص واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من الحق هذه الصورة فقط فصار تقدير الايه ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا عند القصاص وعلى هذا التقدير فيكون الايه نصا صريحا في تحريم القتل الا بهذا السبب الواحد فوجب ان يبقى الحرمة فيما سوى هذه الصورة الواحدة والطريق الثاني
ان نقول دلت السنة على ان ذلك الحق هو احد امور ثلثة وهو قوله عليه السلم لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى معان ثلثة كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق
واعلم ان هذا الخبر من باب الاحاد فان قلنا قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا تفسير لقوله الا بالحق كانت الايه صريحة في انه لا يحل القتل الا بهذا السبب
الواحد ثم يصير هذا الخبر مخصصا لهذه الايه ويصير ذلك فرعا على قولنا انه يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد واما ان قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
ليس تفسيرا لقوله الا بالحق فحينئذ يصير هذا الخبر مفسرا للحق المذكور في الايه على هذا التقدير لا يصير هذا فرعا على مسيلة جواز تخصيص عموم القران بخبر الواحد فلتكن هذه الدقيقة
معلومة والله اعلم المسيلة الثالثة ظاهر هذه الايه انه لا سبب لحل القتل الا قتل المظلوم وظاهر الخبر يقتضي ضم شيين اخرين اليه وهو الكفر بعد الايمان والزنا بعد
الاحصان ودلت ايه اخرى على حصول سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا ودلت ايه
اخرى على حصول سبب خامس وهو الكفر الاصلي الحربي قال تعالى قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر وقال اقتلوهم حيث وجدتموهم والفقها تكلموا واختلفوا في
اشيا اخرى منها ان تارك الصلاه هل يقتل ام لا فعند الشافعي يقتل وعند ابي حنيفة لا يقتل وثانيها ان عمل اللواط هل يوجب القتل فعند الشافعي يوجب وعند ابي
حنيفة لا يوجب وثالثها ان الساحر اذا قال قتلت بسحري فلانا فعند الشافعي يوجب القتل وعند ابي حنيفة لا يوجب ورابعها ان القتل بالمثقل هل يوجب القصاص فعند الشافعي يوجب وعند ابي حنيفة لا يوجب وخامسها ان الممتنع
من اداء الزكوة القتل اختلفوا فيه في زمان ابي بكر وسادسها ان اتيان البهيمه هل يوجب القتل فعند اكثر الفقهاء لا يوجب وعند قوم يوجب ومجد القاضي
بانه لا يوجب القتل في هذه الصور هو ان هذه الايه صريحة في منع القتل على الاطلاق الا لسبب واحد وهو قتل المظلوم ففيما عدا هذا السبب الواحد وجب البقاء على
اصل الحرمة وايضا الخبر المذكور يوجب حصر اسباب الحل في تلك الثلثة ففيما عداها وجب البقاء على اصل الحرمة وايضا الخبر المذكور يوجب حصر اسباب الحل في تلك الثلثة
ففيما عداها يوجب البقاء على اصل الحرمة ثم قال وهذا النص قد تاكد بالدلايل الكثيرة الموجبة لحرمة الدم على الاطلاق فترك العمل بهذه الدلايل لا يكون الا
بالمعارض اما ان يكون نصا متواترا او نصا من باب الاحاد او يكون قياسا اما بالنص المتواتر فمفقود واما ما بقي الخلاف واما النص من باب الاحاد فهو مرجوح
بالنسبة الى هذه النصوص المتواترة الكثيرة واما القياس فلا يعارض النص فثبت ان مقتضى هذا الاصل القوي القاهر الاصل في الدماء الحرمة الا في الصور المذكورة
المسيلة الرابعة قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ففيه بحثان البحث الاول ان هذه الايه تدل على انه اثبت لولي الدم سلطانا فاما
بيان ان هذه السلطنة تحصل في ماذا فليس في قوله فقد جعلنا لوليه سلطانا دلالة عليه ثم ههنا طريقان الطريق الاول انه تعالى لما قال فلا يسرف في القتل
ان تلك السلطنة انما حصلت في استيفاء القتل وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا ينبغي ان يسرف في ذلك القتل
لان ذلك المقتول منصور بواسطة هذه السلطنة لوليه والطريق الثاني ان تلك السلطنة مجملة ثم صارت مفسرة بالايه والخبر اما الايه فقوله تعالى في سورة البقرة
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الى قوله فمن عفي له من اخيه شي فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان وقد بينا في تفسير هذه الايه انها
تدل على ان الواجب هو كون المكلف مخيرا بين القصاص وبين الدية واما الخبر فهو قوله عليه السلم يوم الفتح من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا
وان احبوا اخذوا الدية وعلى هذا الطريق فقوله ولا يسرف في القتل معناه انه لما حصلت له سلطنة استيفاء القصاص ان شاء وسلطنة استيفاء الدية ان شاء
فقال بعده فلا يسرف في القتل معناه ان الاولى ان لا تقدم على استيفاء القتل وان يكتفي باخذ الدية او يميل الى العفو وبالجملة فلفظ في محمول على الباء والمعنى
يرغب في السبب قدامه على القتل معناه الترغيب في العفو والاكتفاء بالدية كما قال وان تعفوا اقرب للتقوى البحث الثاني ان قوله ومن قتل مظلوما ذكره
بصيغة التنكير كاملا في وصف المظلومية ولم يدخل تحت هذا النص قال الشافعي قد دللنا على ان المسلم اذا قتل الذمي لم يدخل تحت هذه الايه بدليل ان الذمي مشرك والمشرك
يحل دمه انما قلنا انه مشرك لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حكم بان ما سوى الشرك مغفور في حق البعض ولو كان كفر اليهودي والنصراني
شيا مغايرا للشرك لوجب ان يصير مغفورا في حق بعض الناس لمقتضى هذه الايه فلما لم يصر مغفورا في حق احد دل على ان كفرهم شرك ولانه تعالى قال لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة فهذا التثليث الذي قال به هولاء اما ان يكون تثليثا في الصفات وهو باطل لان ذلك هو الحق وهو مذهب اهل السنة والجماعة فلا يمكن جعله سببا
للكفر واما ان يكون تثليثا في الذوات وذلك هو الحق ولا شك ان القايل به مشرك فثبت ان الذمي مشرك وانما قلنا ان المشرك يجب قتله لقوله تعالى اقتلوا المشركين
مقتضى هذا الدليل اباحة دم الذمي فان لم يثبت الاباحة فلا اقل من حصول شبهة الاباحة واذا ثبت هذا ثبت انه ليس كاملا في المظلومية فلم يندرج
تحت قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا واما الحر اذا قتل عبدا فهو داخل تحت هذه الايه الا انا بينا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى
الحر بالحر والعبد بالعبد يدل على المنع من قتل الحر بالعبد من وجوه كثيرة وتلك الايه اخص من قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا والخاص مقدم
على العام فثبت ان هذه الايه لا يجوز التمسك بها في مسيلة ان موجب العمد هو القصاص ولا في مسيلة انه يجب قتل المسلم بالذمي ولا في مسيلة انه يجب قتل الحر بالعبد والله

اعلم اما قوله تعالى فلا يسرف في القتل ففيه مباحث البحث الاول المراد هو ان يقتل القاتل وغير القاتل وذلك لان الواحد منهم اذا قتل واحدا من قبيلة شريفة
ذلك المقتول كانوا يقتلون خلقا من القبيلة الدنية فنهى الله عنه وامر بالاقتصار على قتل القاتل وحده الثاني هو ان لا يرضى بقتل القاتل فان اهل الجاهلية كانوا
يقصدون اشرف قبائل القاتل ثم كانوا يقتلون قوما منهم معينين ويتركون القاتل والثالث هو ان لا يكتفي بقتل القاتل بل يمثل به ويقطع اعضاءه قال القفال
ولا يبعد حمله على الكل لان جملة هذه المعاني مشتركة في كونها اسرافا البحث الثاني قرا الاكثرون فلا يسرف بالياء وفيه وجهان الاول التقدير فلا ينبغي ان يسرف
الولي في القتل الثاني انه خطاب مع القاتل الظالم ابتداء اي فلا ينبغي ان يسرف في القتل ذلك الظالم واسرافه عبارة عن اقدامه على ذلك القتل الظلم
وقرا حمزة والكسائي فلا تسرف بالتاء على الخطاب وهذه القراءة تحتمل وجهين احدهما ان يكون الخطاب للمبتدي القاتل ظلما كانه قيل لا تسرف ايها الانسان وذلك الاسراف
هو اقدامه على ذلك القتل الذي هو ظلم محض والمعنى لا تفعل فانك ان قتلته مظلوما استوفي القصاص منك والاخر ان يكون الخطاب للولي فيكون التقدير لا تسرف في
القتل ايها الولي اي اكتف باستيفاء القصاص ولا تطلب الزيادة اما قوله انه كان منصورا ففيه ثلاثة اوجه الاول كانه قيل للظالم المبتدي بذلك القتل على سبيل الظلم
لا تفعل ذلك فان ذلك المقتول يكون منصورا في الدنيا وفي الاخرة اما نصرته في الدنيا فقتل قاتله واما في الاخرة فكثرة الثواب له وكثرة العقاب لقاتله والقول
الثاني ان هذا الولي يكون منصورا في قتل ذلك القاتل الظالم فليكتف بهذا القدر فانه يكون منصورا فيه فلا ينبغي ان يطمع في الزيادة والقول الثالث
هذا القاتل الظالم ينبغي ان يكتفى منه باستيفاء القصاص وان لا يطلب الزيادة منه لانه يكون منصورا من عند الله في تحريم طلب الزيادة منه واعلم ان على القول
الاول والثاني ظهر ان المقتول وولي دمه يكون منصورا من عند الله عن ابن عباس انه قال قلت لعلي بن ابي طالب صلى الله عليه واله وايم الله ليظهرن عليكم
ابن ابي سفيان لان الله تعالى يقول ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وقال الحسن والله ما نصر معاوية على علي الا بقول الله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا والله اعلم **قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا** اعلم ان هذا هو النوع الثالث من
الاشياء التي نهى الله عنها في هذه الايات واعلم انا ذكرنا ان الزنا يوجب اختلاط الانساب وذلك يوجب منع الاهتمام بتربية الاولاد وذلك يوجب منع الاهتمام و
انقطاع النسل وذلك يوجب المنع من دخول الناس في الوجود واما القتل فهو عبارة عن اعدام الناس بعد دخولهم في الوجود فثبت ان النهي عن الزنا والنهي
عن القتل يرجع حاصله الى النهي عن اتلاف النفوس فلما ذكر الله ذلك اتبعه بالنهي عن اتلاف الاموال لان اعز الاشياء بعد النفوس الاموال واحق الناس بالنهي
عن اتلاف اموالهم هو اليتيم لصغره وضعفه وكمال عجزه يعظم ضرره باتلاف ماله فلهذا السبب خصهم الله بالنهي عن اتلاف اموالهم فقال ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي
هي احسن ونظيره قوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف وفي تفسير قوله الا بالتي هي احسن
وجوه الاول الا بالتصرف الذي ينميه ويكثره الثاني المراد هو ان ياكل معه اذا احتيج اليه وروى مجاهد عن ابن عباس قال اذا احتاج اكل بالمعروف واذا
ايسر قضاه فان لم يوسر فلا شيء عليه واعلم ان الولي انما تبقى ولايته على اليتيم الى ان يبلغ اشده وهو بلوغ النكاح كما بينه الله تعالى في اية اخرى وهي قوله وابتلوا
اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والمراد بالاشد بلوغه الى حيث يمكنه بسبب عقله ورشده القيام بمصالح ماله وعند ذلك يزول
ولايته عنه وذلك حد البلوغ واما اذا بلغ غير كامل العقل لم تزل الولاية عنه وبلوغ الاشد هو ان يكمل عقله وقواه الحسية والحركية والله اعلم **قوله تعالى واوفوا
الكيل اذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير واحسن تاويلا** اعلم انه تعالى امر بثلاثة اشياء اولا ثم اتبعه بالنهي عن ثلاثة اشياء وهو عن الزنا وعن القتل
الا بالحق وعن قربان مال اليتيم الا بالاحسن ثم اتبعه بهذه الاية اوامر الثلاثة فالاول قوله واوفوا بالعهد واعلم ان كل عقد تقدم لاجل توثيق الامر وتوكيده فهو عهد
فقوله واوفوا بالعهد نظير لقوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فدخل في قوله اوفوا بالعهد كل عقد من العقود كعقد البيع والشركة وعقد اليمين والنذر وعقد الصلح
وعقد النكاح وحاصل القول فيه ان مقتضى هذه الاية ان كل عقد وعهد جرى بين انسانين فانه يجب عليهما الوفاء بمقتضى ذلك العقد والعهد الا اذا دل دليل
منفصل على انه لا يجب الوفاء به فمقتضاه صحة الحكم بصحة كل بيع وقع التراضي به وبصحة كل شركة وقع التراضي به ويتاكد هذا النص بسائر الايات الدالة على الوفاء
بالعهود والعقود كقوله والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقوله الذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقوله
احل الله البيع وقوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقوله احل الله البيع وقوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقوله
واشهدوا اذا تبايعتم وقوله عليه السلام لا يحل مال المسلم الا بطيبة من نفسه وقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وقوله من اشترى شيئا لم يره فهو
بالخيار اذا راه فجميع هذه الايات والاخبار دالة على ان الاصل في البياعات والعهود والعقود هو الصحة ووجوب الالتزام اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا اخص
من هذه النصوص يدل على البطلان والفساد قضينا به تقديما للخاص على العام والا قضينا بالصحة في الكل واما تخصيص النص بالقياس فقد ابطلناه
فعلى هذا الطريق تصير ابواب المعاملات على طولها واطنابها مضبوطا معلوما بهذه الاية الواحدة ويكون المكلف امن القلب مطمئن النفس في العمل لانه لما دلت هذه النصوص
على صحتها فليس بعد بيان الله بيان وصار الشرع مضبوطا معلوما ثم قال تعالى ان العهد كان مسؤلا وفيه وجوه احدها ان يراد ان صاحب العهد كان مسؤلا فحذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقوله واسال القرية وثانيها ان العهد كان مسؤلا اي مطلوبا يطلب من المعاهد ان لا يضيعه ويفي به وثالثها ان يكون هذا
تخييلا كانه تعالى يقال للعهد لم نكثت وهلا وفي بك تبكيتا للناكث كما يقال للموؤدة باي ذنب قتلت وكقوله انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين الاية بالمخاطبة عيسى

علامة

عليه السلام الانكار على غيره النوع الثاني من الاوامر المذكورة في هذه الاية قوله واوفوا الكيل اذا كلتم والمقصود منه اتمام الكيل وذكر الوعيد الشديد في نقصانه في
قوله ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون النوع الثالث من الاوامر المذكورة في هذه الاية بعد قوله واوفوا الكيل
اذا كلتم والمقصود منه اتمام الكيل وزنوا بالقسطاس المستقيم واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان وقوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين
واعلم ان التفاوت الحاصل بسبب نقصان الكيل والوزن قليل والوعيد الحاصل عليه شديد عظيم فوجب على العاقل الاحتراز منه وانما عظم الوعيد فيه لان جميع الناس
محتاجون الى المعاوضات والبيع والشرى وقد يكون الانسان غافلا لا يهتدي الى حفظ ماله فالشارع بالغ في المنع من التطفيف والنقصان سعيا في ابقاء الاموال
على الملاك ومنعا من تلطيخ النفس بسرقة ذلك المقدار الحقير والقسطاس في معنى الميزان الا انه في العرف اكبر منه ولهذا اشتهر في السنة العامة انه القبان وقيل انه بلسان
الروم او السرياني والاصح انه لغة العرب وهو ماخوذ من القسط وهو الذي يحصل فيه الاستقامة والاعتدال وبالجملة فمعناه المعتدل الذي لا يميل الى احد الجانبين
واجمعوا على جواز اللغتين فيه ضم القاف وكسرها فالكسر قراءة حمزة والكسائي وحفص عن عاصم والباقون بالضم ثم قال تعالى ذلك خير اي الايفاء بالتمام والكمال
خير من التطفيف بالقليل من حيث ان الانسان يتخلص بواسطته عن الذكر القبيح في الدنيا والعذاب الشديد في الاخرة واحسن تاويلا والتاويل ما يؤول الامر اليه كما قال
في موضع اخر خير عند ربك ثوابا وخير عقبا وخير املا وانما حكم الله تعالى بان عاقبة هذا الامر احسن العواقب لانه في الدنيا اذا اشتهر بالاحتراز عن التطفيف عول الناس عليه
ومالت القلوب اليه وحصل له الاستغناء في الزمن القليل وكم راينا من الفقراء لما اشتهروا بالاحتراز عن التطفيف عند الناس بالامانة والاحتراز عن الخيانة
اقبلت القلوب عليهم وحصلت الاموال الكثيرة لهم في المدة القليلة واما في الاخرة فالفوز بالثواب العظيم والخلاص من العقاب الاليم **قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما شرح الاوامر الثلاثة عاد بعده الى ذكر النواهي فنهى عن
ثلاثة اشياء اولها قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ماخوذ من قولهم قفوت اثر فلان اقفو قفوا اذا اتبعت اثره وسميت قافية الشعر قافية لانها تقفو
البيت وسميت القبيلة المشهورة بالقافة لانهم يتبعون اثار اقدام الناس ويستدلون بها على احوال الانساب وقال تعالى ثم قفينا على اثارهم برسلنا وسمي القفا قفا
لانه مؤخر بدن الانسان كانه شيء يتبعه ويقفوه فقوله ولا تقف اي لا تتبع ولا تقتف ما لا علم لك به من قول او فعل وحاصله يرجع الى النهي عن الحكم بما لا يكون معلوما وهذه
قضية كلية يندرج فيها انواع كثيرة وكل واحد من المفسرين حمله على واحد من تلك الانواع وفيه وجوه الاول المراد نهي المشركين عن المذاهب التي يعتقدونها في الالهيات
بسبب تقليد اسلافهم لانه تعالى نسبهم في تلك العقائد الى اتباع الهوى فقال ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما
تهوى الانفس وقال في انكارهم البعث بل ادارك علمهم في الاخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون وحكى عنهم انهم قالوا ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وقال ومن
اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله وقال ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام الاية وقال هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن والقول الثاني
نقل عن محمد بن الحنفية ان المراد منه شهادة الزور وقال ابن عباس لا تشهد الا بما راته عيناك وسمعته اذناك ووعاه قلبك والقول الثالث المراد منه النهي عن القذف
ورمي المحصنين والمحصنات بالاكاذيب وكانت عادة العرب جارية بذلك يذكرونها في الهجاء ويبالغون فيه والقول الرابع المراد منه النهي عن الكذب وقال قتادة
لا تقل سمعت ولم تسمع ورايت ولم تر وعلمت ولم تعلم والقول الخامس ان القفو هو البهت واصله من القفا كانه قول يقال خلفه وهو في معنى الغيبة وهو ذكر الرجل
في غيبته بسوء وفي بعض الاخبار من قفا مسلما بما ليس فيه حبسه الله في ردغة الخبال واعلم ان اللفظ عام يتناول الكل فلا معنى للتقييد والله اعلم **المسئلة الثانية**
احتج نفاة القياس بهذه الاية قالوا القياس لا يفيد الا الظن والظن مغاير للعلم فالحكم في دين الله بالقياس حكم بغير المعلوم فوجب ان لا يجوز لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم اجيب عنه من وجوه الاول ان الحكم في دين الله بالقياس حكم بغير المعلوم فوجب ان لا يجوز لقوله تعالى [illegible] وسادسها يكون
هذه الذبيحة ذبيحة للمسلم مظنون لا معلوم وبناء الحكم عليه باجماع الامة في صور كثيرة احدها ان العمل بالفتوى عمل بالظن وهو جائز وثانيها ان العمل بالشهادة عمل
بالظن وهو جائز وثالثها الاجتهاد بالقبلة لا يفيد الا بالظن وانه جائز ورابعها قيم المتلفات واروش الجنايات لا سبيل اليها الا بالظن وانه جائز وخامسها الفصد والحجامات و
المعالجات بناء على الظن جائز وسادسها تكون هذه الذبيحة ذبيحة للمسلم مظنون لا معلوم وبناء الحكم عليه جائز وسابعها قال تعالى ان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله
وحكما من اهلها وحصول هذا الشقاق مظنون لا معلوم وثامنها الحكم على الشخص المعين بكونه مؤمنا مظنون ثم نبني على هذا الظن احكاما كثيرة مثل حصول التوارث ومثل
الدفن في مقابر المسلمين وغيرها وتاسعها جميع الاعمال المعتبرة في الدنيا من الاسفار وطلب الارباح والمعاملات الى الاجال المخصوصة والاعتماد على صداقة الاصدقاء
وعداوة الاعداء كلها مظنونة وبناء الامر على تلك الظنون المعتبرة جائز وعاشرها قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وذلك تصريح بان الظن معتبر
معتبر في هذه الانواع العشرة فبطل قول من يقول انه لا يجوز بناء الامر على الظن والجواب الثاني ان الظن قد يسمى بالعلم والدليل قوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار ومن المعلوم انه انما يمكن العلم بايمانهن بناء على اقرارهن وذلك لا يفيد الا الظن فههنا
الله تعالى سمى الظن علما والجواب الثالث ان الدليل القاطع لما دل على وجوب العمل بالقياس كان ذلك الدليل دليلا على انه متى حصل ظن ان حكم الله في هذه الصورة يساوي
حكمه في محل النص فانتم مكلفون بالعمل على وفقه فكان العمل بالظن واقعا في طريق الحكم فاما ذلك الحكم فانه معلوم متيقن اجاب نفاة القياس عن السؤال الاول فقالوا قوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم عام دخله التخصيص في الصور العشرة المذكورة فيبقى هذا العموم فيما وراءها حجة ثم نقول الفرق بين هذه الصور العشرة وبين محل

ان هذه الصور العشر مشتركة في ان تلك الاحكام احكام مختصة باشخاص معينين في اوقات معينة فان الواقعة التي يرجع فيها الانسان المعين الى المعين
العين واقعة متعلقة بذلك الشخص المعين وكذلك القول في الشهادة وفي طلب القبلة وفي ساير الصور والتنصيص عليها امر ممكن فلم يجز الاكتفا فيها ولذلك فان
الفقها الذين استخرجوا تلك الاحكام بطريق القياس ضبطوها وذكروها في كتبهم اذا عرفت هذا فنقول التنصيص على الاحكام في الصور العشر التي ذكرتموها غير
ممكن فلاجرم اكتفى الشارع فيها بالظن اما المسايل المثبتة بالطريق القياسية فالتنصيص عليها ممكن فلم يجز الاكتفاء فيها بالظن فظهر الفرق واما الجواب الثاني وهو قولهم
الظن قد يسمى علما فنقول هذا باطل فانه يصح ان يقال هذا مظنون وغير معلوم وهذا معلوم وغير مظنون وذلك يدل على حصول المغايرة ثم الذي يدل عليه قوله تعالى
قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن نفى العلم واثبت الظن وذلك يدل على حصول المغايرة واما قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار
فالمؤمن هو المقر وذلك الاقرار معلوم والجواب الثالث هو ايضا ضعيف لان ذلك الكلام انما يتم لو ثبت ان القياس حجة بدليل قاطع وذلك باطل لان تلك الحجة اما ان
تكون عقلية او نقلية والاول باطل لان القياس الذي نعتقد انه حجة لا نعلم قطعا ان يكون حجة والدليل عليه انه لا نزاع انه يصح من الشرع ان يقول نهيتكم عن الرجوع الى
ولو كان كونه حجة امرا عقليا محضا لامتنع ذلك والثاني ايضا باطل لان الدليل النقلي في كون القياس حجة انما يكون قطعيا لو كان منقولا نقلا متواترا وكانت دلالته
على هذا الثبوت هذا المطلوب دلالة قطعية غير محتملة للنقيض ولو حصل مثل هذا الدليل لوصل الى الكل ولعرفه الكل ولارتفع الخلاف وحيث لم يكن كذلك علمنا انه لم
يحصل في هذه المسئلة دليل سمعي قاطع وثبت انه لم يوجد في اثبات كون القياس حجة دليل قاطع البتة فبطل قولكم ان الحكم المثبت بالقياس معلوم لا مظنون فهذا تمام
في تقرير هذا الدليل واحسن ما يمكن ان يقال في الجواب عنه ان نقال ان التمسك بهذه الاية التي عولتم عليها تمسك بعام مخصوص والتمسك بالعام المخصوص لا يفيد الا
الظن فلو دلت هذه الاية على ان التمسك بالظن غير جائز فالقول بكون هذه الاية حجة يفضي ثبوته الى نفيه فكان متناقضا فسقط الاستدلال به والله اعلم وللمجيب ان
يقول نعلم بالتواتر الظاهر من دين محمد عليه السلام ان التمسك بايات القران حجة فقضى ثبوته الى نفيه في الشريعة ويمكن ان يجاب عن هذا الجواب بان كون
العام المخصوص حجة غير معلوم بالتواتر والله سبحانه وتعالى اعلم المسئلة الثالثة قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فيه بحثان
البحث الاول ان العلوم اما مستفادة من الحواس او من العقول اما القسم الاول فاليه الاشارة بذكر السمع والبصر فان الانسان اذا سمع شيئا او راه فانه يرويه ويخبر
عنه واما القسم الثاني فهي العلوم المستفادة من العقل وهي قسمان البديهية والكسبية والى العلوم العقلية الاشارة بذكر الفؤاد البحث الثاني ظاهر الاية يدل على
ان هذه الجوارح مسئولة وفيه وجوه الاول ان المراد ان صاحب السمع والبصر والفؤاد هو المسئول لان السوال لا يصح الا ممن كان عاقلا وهذه الجوارح ليست كذلك
بل العاقل الفاهم هو الانسان فهو كقوله واسئل القرية والمراد اهلها والمعنى انه يقال للانسان لم سمعت ما لم يحل لك سماعه ولم نظرت الى ما لم يحل لك النظر اليه ولم عزمت
على ما لم يحل لك العزم عليه والوجه الثاني ان تقرير الاية ان اولئك الاقوام كلهم مسئولون عن السمع والبصر والفؤاد فيقال لهم لم استعملتم السمع فيما ذا افي الطاعة
او في المعصية وكذا القول في بقية الاعضاء وذلك لان هذه الحواس الات النفس والنفس كالامير لها والمستعمل لها في مصالحها فان استعملها في الخيرات استحق
الثواب وان استعملها في المعاصي استحق العقاب والوجه الثالث انه ثبت بالقران انه تعالى يخلق الحياة في الاعضاء ثم انها تشهد على الانسان والدليل عليه قوله
تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فكذلك لا يبعد ان يخلق الحيوة والعقل والنطق في هذه الاعضاء ثم انه تعالى يوجه السوال عليها
قوله تعالى ولا تمش في الارض مرحا انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الاشياء
التي نهى الله عنها في هذه الايات وفيه مسايل المسئلة الاولى المرح شدة الفرح يقال مرح يمرح مرحا ومرحا والمراد من الاية النهي عن ان يمشي الانسان مشيا
يدل على الكبرياء والعظمة قال الزجاج لا تمش في الارض مختالا فخورا ونظيره قوله تعالى في سورة الفرقان وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم
الجاهلون وقال في سورة لقمان واقصد في مشيك واغضض من صوتك وقال ايضا فيها ولا تمش في الارض مرحا ان الله لا يحب كل مختال فخور المسئلة الثانية قال
الاخفش ولو قرئ مرحا في الارض بالكسر كان احسن في القراءة قال الزجاج مرحا مصدر ومرحا اسم الفاعل وكلاهما جايز الا ان المصدر احسن هاهنا واوكد تقول جاء
زيد ركضا وراكضا فركضا اوكد لدلالته على توكيد الفعل ثم انه تعالى اكد النهي عن الخيلاء والتكبر فقال انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا والمراد من الخرق هاهنا
نقب الارض ونقبها ثم ذكروا فيه وجوها الاول ان المشي انما يتم بالارتفاع والانخفاض فكانه قيل انك حال الانخفاض لا تقدر على خرق الارض ونقبها وحال الارتفاع
لا تقدر الى ان تصل الى رؤس الجبال والمراد التنبيه على كونه ضعيفا عاجزا فلا يليق به التكبر الثاني المراد ان تحتك الارض التي لا تقدر على خرقها وفوقك الجبال التي
لا تقدر على الوصول اليها فانت محاط بك من فوقك وتحتك بنوعين من الجماد وانت اضعف منهما بكثير والضعيف المحصور لا يليق به التكبر فكانه قيل له تواضع ولا تتكبر فانك
خلق ضعيف من خلق الله المحصور بين حجارة وتراب ولا تفعل فعل المقتدر القوي ثم قال تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وفيه مسايل المسئلة الاولى
كوفيون قرؤا سيئه بضم الهاء والهمزة وقرا نافع وابن كثير وابو عمرو سيئة منصوبة اما وجه قراءة الاكثرين فظاهر من وجهين الاول قال الاخفش انه تعالى ذكر قبل هذا
اشياء امر ببعضها ونهى عن بعضها فلو حكم على الكل بكونه سيئة لزم كون المامور به سيئة وذلك لا يجوز اما اذا قراناه بالاضافة كان المعنى ان ما كان من تلك الاشياء
المذكورة سيئة فهو مكروه عند الله استقام الكلام والوجه الثاني انا لو حكمنا على كل ما تقدم ذكره بكونه سيئة لوجب ان يقال مكروهة وليس الامر كذلك لانه
تعالى قال مكروها اما اذا قراناه بصيغة الاضافة كان المعنى ان سيئ تلك الاقسام يكون مكروها وهو مستقيم الكلام اما قراءة نافع وابن كثير ففيها وجوه الاول ان الكلام تم

عند قوله ذلك خير واحسن تاويلا ثم قال ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تمش في الارض مرحا ثم قال كل ذلك كان سيئة والمراد هذه الاشيا الاخيرة التي
نهى الله عنها والثاني ان المراد بقوله كل ذلك اي كل ما نهى الله عنه فيما تقدم واما قوله مكروها فذكروا في تصحيحه على هذه القراءة وجوها الاول التقدير كل
شيء وكان مكروها الثاني قال صاحب الكشاف السيئة في حكم الاسماء بمنزلة الذنب والاثم زال عنه حكم الصفات فلا اعتبار بتانيثه ولا فرق بين من قرا سيئة وبين
من قرا سيئا الا ترى انك تقول الزنا سيئة كما تقول السرقة سيئة فلا فرق بين اسنادها الى مذكر ومؤنث الثالث فيه تقديم وتاخير والتقدير كل ذلك كان مكروها
وسيئة الرابع انه محمول على المعنى لان السيئة هي الذنب وهو مذكر المسئلة الثانية قال القاضي دلت هذه الاية على ان هذه الاعمال مكروهة عند الله والمكروه
لا يكون مرادا فهذه الاعمال لا تكون مرادة لله تعالى فبطل قول من يقول كل ما دخل في الوجود فهو مراد الله تعالى واذا ثبت انها ليست بارادة الله تعالى وجب
ان لا تكون مخلوقة لله تعالى لانها لو كانت مخلوقة له لكانت مرادة له لا يقال المراد من كونها مكروهة ان الله سبحانه نهى عنها وايضا معنى كونها مكروهة انه
سبحانه وتعالى كره عدم وقوعها وعلى هذا التقدير فهذا لا يمنع ان الله تعالى اراد وجودها لانا نجيب عن الاول انه عدول عن الظاهر وايضا فكونها
سيئة عند ربك يدل على كونها منهيا عنها فلو حملنا المكروه على النهي لزم التكرار والجواب عن الثاني انه تعالى انما ذكر هذه الاية في معرض الزجر عن هذه الافعال
ولا يليق بهذا الموضع ان يقال انه تعالى يكره عدم وقوعها هذا تمام الاستدلال والجواب ان المراد من المكروه المنهي عنه ولا باس بالتكرير لاجل التوكيد والله سبحانه
وتعالى اعلم المسئلة الثالثة قال القاضي دلت هذه الاية على انه تعالى كما انه موصوف بكونه مريدا فكذلك ايضا موصوف بكونه كارها وقال اصحابنا الكراهية
في حقه تعالى محمولة اما على النهي او على ارادة العدم والله اعلم قوله تعالى ذلك مما اوحى اليك ربك من الحكمة ولا تجعل مع الله الها اخر فتلقى في جهنم ملوما
مدحورا افاصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا انكم لتقولون قولا عظيما اعلم انه تعالى جمع في هذه الايات خمسة وعشرين نوعا من التكاليف فاولها
قوله ولا تجعل مع الله الها اخر وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه مشتمل على تكليفين الامر بعبادة الله والنهي عن عبادة غير الله فكان المجموع ثلثة وقوله و
بالوالدين احسانا وهو الرابع ثم ذكر في شرح ذلك الاحسان خمسة اخرى وهي قوله فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة
وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فيكون المجموع تسعة ثم قال وات ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل وهي ثلثة فيكون المجموع اثني عشر ثم قال ولا تبذر تبذيرا وهو الثالث
عشر ثم قال واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وهو الرابع عشر ثم قال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك الى اخر الاية وهو الخامس عشر
ثم قال ولا تقتلوا اولادكم وهو السادس عشر ثم قال ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وهو الثامن عشر ثم قال ولا يسرف في القتل وهو التاسع عشر ثم قال واوفوا بالعهد
وهو العشرون ثم قال واوفوا الكيل وهو الحادي والعشرون ثم قال وزنوا بالقسطاس المستقيم وهو الثاني والعشرون ثم قال ولا تقف ما ليس لك به علم وهو الثالث
والعشرون ثم قال ولا تمش في الارض مرحا وهو الرابع والعشرون ثم قال ولا تجعل مع الله الها اخر وهو الخامس والعشرون فهذه خمسة وعشرون نوعا من التكاليف
بعضها اوامر وبعضها نواهي جمعها الله تعالى في هذه الايات وجعل فاتحتها قوله ولا تجعل مع الله الها اخر فتلقى في جهنم ملوما مدحورا اذا عرفت هذا
فنقول هاهنا فوايد الفايدة الاولى قوله ذلك اشارة الى كل ما تقدم ذكره من التكاليف وسماها حكمة وانما سماها بهذا الاسم لوجوه احدها ان حاصلها يرجع الى
الامر بالتوحيد وانواع الطاعات والخيرات والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة والعقول تدل على صحتها فالاتي بمثل هذه الشريعة لا يكون داعيا
الى دين الشياطين بل الفطرة الاصلية تشهد بانه يكون داعيا الى دين الرحمن وتمام تقرير هذا ما ذكروه في سورة الشعراء قل هل انبئكم على من تنزل الشياطين
تنزل على كل افاك اثيم وثانيها ان الاحكام المذكورة في هذه الايات شرايع واجبة الرعاية في جميع الاديان والملل ولا تقبل النسخ والابطال فكانت محكمة وحكمة من هذا
الاعتبار وثالثها ان الحكمة عبارة عن معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فالامر بالتوحيد عبارة عن القسم الاول وساير التكاليف عبارة عن تعليم الخيرات حتى يواظب
الانسان عليها ولا ينحرف عنها فثبت ان هذه الاشيا المذكورة في هذه الايات عين الحكمة وعن ابن عباس ان هذه الايات كانت في الواح موسى عليه السلم اولها
لا تجعل مع الله الها اخر قال تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة الفايدة الثانية من فوايد هذه الاية انه تعالى بدا في هذه التكاليف بالامر بالتوحيد والنهي
عن الشرك وختمها بعين هذا المعنى والمقصود منه التنبيه على ان اول كل عمل وقول وفكر وذكر يجب ان يكون ذكر التوحيد واخره يجب ان يكون ذكر التوحيد
تنبيها على ان المقصود من جميع التكاليف هو معرفة التوحيد والاستغراق فيه فهذا التكرير حسن موقعه لهذه الفايدة العظيمة ثم انه تعالى ذكر في الاية الاولى ان الشرك يوجب
كون صاحبه مذموما مخذولا وذكر في الاية الاخيرة ان الشرك يوجب ان يلقى صاحبه في جهنم ملوما مدحورا فاللوم والخذلان يحصل في الدنيا والقاؤه في جهنم يحصل في
الاخرة ويجب علينا ان نذكر الفرق بين المذموم والمخذول وبين الملوم المدحور فنقول الفرق بين المذموم وبين الملوم هو ان كونه مذموما معناه ان يذكر
له ان الفعل الذي اقدم عليه قبيح ومنكر فهذا معنى كونه مذموما واذا ذكر له ذلك فبعد ذلك يقال له لم فعلت مثل هذا الفعل وما الذي حملك عليه وما استفدت منه
الا الحاق الضرر بنفسك فهذا هو اللوم فثبت ان اول الامر هو ان يصير مذموما واخره ان يصير ملوما واما الفرق بين المخذول وبين المدحور فهو ان المخذول عبارة عن
الضعيف يقال تخاذلت اعضاؤه اي ضعفت واما المدحور فهو المطرود والطرد عبارة عن الاستخفاف والاهانة قال تعالى ويخلد فيه مهانا فكونه مخذولا عبارة عن تركه
وتفويضه الى نفسه وكونه مدحورا عبارة عن اهانته والاستخفاف به فثبت ان اول الامر ان يصير مخذولا واخره ان يصير مدحورا والله اعلم بمراده اما قوله افاصفاكم
بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا فاعلم انه تعالى لما نبه على كمال جهل هذه الفرقة وهي انهم اعتقدوا ان الولد على قسمين فاشرف القسمين البنون واخسهما البنات

ابنا البنين لانفسهم مع علمهم بنهاية عجزهم ونقصهم واثبتوا البنات لله تعالى مع علمهم بان الله تعالى هو الموصوف بالكمال الذي لا نهاية له والجلال الذي لا غاية له
وذلك يدل على نهاية جهل القائلين بهذا القول ونظيره قوله تعالى ام له البنات ولكم البنون وقال الكم الذكر وله الانثى فقوله افاصفاكم ربكم بالبنين اصفاه بالشي اذا اثره
به يقال للضياع التي يستخلصها السلطان لخاصته الصوافي قال ابو عبيدة في قوله افاصفاكم ربكم قال تعالى افضلكم اخلصكم قال النحويون هذه الهمزة همزة تدل على
الانكار على صيغة السؤال عن مذهب ظاهر الفساد لا جواب لصاحبه الا بما فيه اعظم الفضيحة ثم قال تعالى انكم لتقولون قولا عظيما وبيان هذا التعظيم من وجهين
الاول اثبات الولد يقتضي كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وذلك يقدح في كونه قديما واجب الوجود لذاته وذلك عظيم من القول ومنكر من الكلام والثاني ان
بتقدير ثبوت الولد فقد جعلتم ارفع القسمين لانفسكم واخس القسمين لله وهذا ايضا جهل عظيم قوله تعالى ولقد صرفنا في هذا القران ليذكروا وما يزيدهم الا نفورا قل
لو كان معه الهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من
شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا اعلم ان التصريف في اللغة عبارة عن صرف الشي من جهة الى جهة نحو تصريف الرياح وتصريف الامور هذا
هو الاصل ثم جعل لفظ التصريف كناية عن التبيين لان من حاول بيان شي فانه يصرف كلامه من نوع الى نوع اخر ومن مثال الى مثال اخر ليكمل الايضاح ويقوي
البيان فقوله ولقد صرفنا اي بينا ومفعول التصريف محذوف وفيه وجوه احدها ولقد صرفنا في هذا القران ما يجب ذكره من الامثال والعبر كما قال في
مواضع ولقد صرفنا في هذا القران من كل مثل والثاني ان تكون لفظة في زائدة كقوله واصلح لي في ذريتي اما قوله ليذكروا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا الجمهور ليذكروا
بفتح الذال والكاف وتشديدهما والمعنى ليتذكروا فادغمت التاء في الذال لقرب مخرجهما وقرا حمزة والكسائي ليذكروا ساكنة الذال مضمومة الكاف وفي سورة الفرقان مثله
من الذكر قال الواحدي والتذكر هاهنا اشبه من الذكر لان المراد منه التدبر والتفكر وليس المراد منه الذكر الذي يحصل بعد النسيان ثم قال واما قراءة حمزة ففيها وجهان
الاول ان الذكر قد جاء بمعنى التامل والتدبر كقوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه والمعنى وافهموا ما فيه والثاني ان يكون المعنى صرفنا هذه الدلائل في
هذا القران ليذكروها بالسنتهم فان الذكر باللسان قد يؤدي الى تاثر القلب بمعناه المسئلة الثانية قال الجبائي قوله ولقد صرفنا في هذا القران ليذكروا يدل على انه تعالى
انما انزل هذا القران واكثر فيه من ذكر الدلائل لانه تعالى اراد منهم فهمها والايمان بها وهذا يدل على انه تعالى يفعل افعاله لاغراض حكمية ويدل على انه تعالى اراد الايمان
من الكل سواء امنوا او كفروا والله اعلم وقال تعالى وما يزيدهم الا نفورا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الاصم شبههم بالدواب النافرة اي ما ازدادوا من الحق الا بعدا
كقولهم فزادتهم رجسا الى رجسهم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى ما اراد الايمان من الكفار قالوا لانه تعالى عالم بان تصريف القران لا يزيدهم الا نفورا
فلو اراد الايمان منهم لما انزل عليهم ما يزيدهم نفرة وبعدا عنه لان الحكيم اذا اراد تحصيل امر من الامور وعلم ان الفعل الفلاني يصير سببا للعسر والتعذر والنفرة والبعد فانه عند
ما يحاول تحصيل ذلك المقصود يحترز عما يوجب مزيد النفرة والبعد فلما اخبر تعالى ان هذا التصريف يزيدهم نفورا علمنا انه ما اراد الايمان منهم والله اعلم واما قوله تعالى قل
لو كان معه الهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسيره وجهان الاول ان المراد من قوله اذا لابتغوا الى ذي العرش
سبيلا هو انه لو حصل موجود الهة اخرى مع الله تعالى لغلب بعضهم بعضا وحاصله يرجع الى دليل التمانع وقد شرحناه في سورة الانبياء في قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا فلا فائدة في الاعادة الوجه الثاني ان الكفار كانوا يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فقال الله لو كانت هذه الاصنام كما تقولون من انها تقربكم
الى الله زلفى لطلبت لانفسها ايضا قربة الى الله وسبيلا اليه ولطلبت لانفسها المراتب العالية والدرجات الشريفة والاحوال الرفيعة فلما لم تقدر ان تتخذ لانفسها سبيلا الى الله فكيف
يعقل ان تقربكم الى الله المسئلة الثانية قرا ابن كثير كما يقولون وعما يقولون ويسبح بالياء في هذه الثلاثة والمعنى كما يقول المشركون من اثبات الالهة من دونه فهو مثل قوله
للذين كفروا ستغلبون وتحشرون وقرا حمزة والكسائي كلها بالياء وقرا نافع وابن عامر وابو بكر عن عاصم في الاول بالتاء على الخطاب والثاني والثالث بالياء
على الحكاية ثم قال تعالى سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لما اقام الدليل القاطع على كونه منزها عن الشركاء وعلى ان القول باثبات الالهة
قول باطل اردفه بما يدل على تنزيهه عن هذا القول الباطل فقال سبحانه وقد ذكرنا ان التسبيح عبارة عن تنزيه الله تعالى عما لا يليق به ثم قال تعالى والمراد من هذا
التعالي الارتفاع وهو من العلو والمراد من هذا التعالي ليس هو التعالي في المكان والجهة لان التعالي عن الشريك والنظير والنقائص والافات لا يمكن تفسيره بالتعالي في
المكان والجهة فعلمنا ان لفظ التعالي في حق الله غير مفسر بالعلو بحسب المكان والجهة المسئلة الثانية جعل العلو مصدرا لتعالى فقال تعالى علوا كبيرا وكان يجب ان
يقال تعاليا كبيرا الا انه نظير قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا فان قيل ما الفائدة في وصف ذلك العلو بالكبر قلنا لان المنافاة بين ذاته وصفاته
سبحانه وبين ثبوت الصاحبة والولد والشركاء والاضداد والانداد منافاة بلغت في القوة والكمال الى حيث لا تعقل الزيادة عليها لان المنافاة بين الواجب لذاته
وبين الممكن لذاته وبين القديم والمحدث وبين الغني والمحتاج منافاة لا تعقل الزيادة عليها فلهذا السبب وصف الله تعالى ذلك العلو بالكبر ثم قال تعالى تسبح له السموات
السبع والارض ومن فيهن وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان الحي المكلف يسبح الله بوجهين احدهما بالقول كقولهم باللسان سبحان الله والثاني بدلالة احواله
على توحيد الله وتقديسه وعزته فاما الذي لا يكون مكلفا مثل البهائم ومن لا يكون حيا مثل الجمادات فهي انما تسبح الله بالطريق الثاني لان التسبيح بالطريق الاول لا يحصل
الا مع الفهم والعلم والادراك والنطق وكل ذلك في الجماد محال فلم يبق حصول التسبيح في حقها الا بالطريق الثاني واعلم انا لو جوزنا في الجماد ان يكون عالما متكلما لعجزنا
عن الاستدلال بكونه تعالى عالما قادرا على كونه حيا وذلك لانه تعالى اذا جاز في الجمادات ان تكون عالمة بذات الله تعالى وصفاته ومسبحة مع انها ليست احياء

حي لا يلزم من كون الشي عالما قادرا كونه حيا وذلك جهل وكفر لان من المعلوم بالضرورة ان من ليس بحي لم يكن عالما قادرا متكلما هذا هو القول الذي اطبق العقلاء المحققون
عليه ومن الناس من قال ان الجمادات وانواع النبات والحيوان كلها تسبح الله تعالى واحتجوا على صحة قولهم بان قالوا دل هذا النص على كونها مسبحة لله تعالى ولا يمكن
تفسير هذا التسبيح بكونها دلائل على كمال قدرة الله تعالى وحكمته لانه تعالى قال ولكن لا تفقهون تسبيحهم فهذا يقتضي ان تسبيح هذه الاشياء غير معلوم لنا وكونها دالة على وجود
قدرة الله وحكمته والجواب عنه من وجوه الاول انك اذا اخذت تفاحة واحدة فتلك التفاحة مركبة من عدد كثير من الاجزاء التي لا تتجزى وكل واحد من تلك الاجزاء دليل
تام مستقل على وجود الاله ولكل واحد من تلك الاجزاء التي لا تتجزى صفات مخصوصة من الطبع والطعم واللون والرائحة والحيز والجهة واختصاص ذلك الجوهر الفرد
بتلك الصفة المعينة من الجائزات فلا يحصل ذلك الاختصاص الا بتخصيص مخصص قادر حكيم اذا عرفت هذا فنقول ان كل واحد من اجزاء تلك التفاحة دليل تام على
وجود الاله وكل صفة من الصفات القائمة بذلك الجزء الواحد فهو ايضا دليل تام على وجود الاله تعالى ثم ان عدد تلك الاجزاء غير معلوم واحوال تلك الصفات
غير معلومة فلهذا المعنى قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم والوجه الثاني هو ان الكفار وان كانوا يقرون بالسنتهم باثبات الاله العالم الا انهم ما كانوا
يتفكرون في انواع الدلائل ولهذا المعنى قال تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فكان المراد من قوله ولكن لا تفقهون
تسبيحهم هذا المعنى الوجه الثالث ان القوم وان كانوا مقرين بالسنتهم باثبات اله العالم الا انهم كانوا غافلين بكمال قدرته فلذلك فانهم استبعدوا كونه تعالى قادرا
على الحشر والنشر فكان المراد ذلك وايضا فانه تعالى قال لمحمد قل لهم لو كان معه الهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا فهم ما كانوا عالمين بهذا الدليل
فلما ذكر هذا الدليل قال تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن بصحة هذا الدليل وقوته وانتم لا تفقهون هذا الدليل ولا تعرفونه بل تقولون ان القوم كانوا غافلين
عن اكثر دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد فكان قوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم ذلك ومما يدل على ان الامر كما ذكرناه قوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه
كان حليما غفورا وذكر الحليم والغفور هاهنا يدل على ان كونهم بحيث لا يفقهون ذلك التسبيح جرم عظيم صدر عنهم وهذا انما يكون جرما اذا كان المراد من ذلك التسبيح كونها دالة على
كمال قدرة الله وحكمته ثم انهم لغفلتهم وجهلهم ما عرفوا وجه دلالة تلك الدلائل اما لو حملنا هذا التسبيح على ان هذه الجمادات تسبح الله باقوالها والفاظها لم يكن
عدم الفقه لتلك التسبيحات جرما ولا ذنبا واذا لم يكن ذلك جرما ولا ذنبا لم يكن قوله انه كان حليما غفورا لائقا بهذا الموضع فهذا وجه قوي في نصرة القول الذي
ذكرناه واعلم ان القائلين بان هذه الجمادات والحيوانات تسبح الله بالفاظها اضافوا الى كل حيوان نوعا اخر من التسبيح وقالوا انها اذا ذبحت لم تسبح مع انهم يقولون ان
الجمادات تسبح الله فاذا كان كونه جمادا لا يمنع من كونه مسبحا فكيف صار ذبح الحيوان مانعا له من التسبيح وقالوا ان غصن الشجرة اذا كسر لم يسبح واذا كان كونه جمادا لم يمنع من
كونه مسبحا فكسره كيف يمنع من ذلك فعلم ان هذه كلمات ضعيفة والله اعلم المسئلة الثانية قوله تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن صريح باضافة التسبيح
الى السموات والارض والى المكلفين الحاصلين فيهن وقد دللنا على ان التسبيح المضاف الى اجرام الجمادات ليس الا بمعنى الدلالة على تنزيه الله واطلاق لفظ التنزيه والتسبيح
على هذا المعنى مجاز واما التسبيح الصادر عن المكلفين وهو قولهم سبحان الله فهذا حقيقة فيلزم ان يكون قوله تسبح لفظا واحدا قد استعمل في الحقيقة والمجاز معا وانه
باطل على ما ثبت دليله في اصول الفقه فالاولى ان يحمل هذا التسبيح على الوجه المجازي في حق الجمادات وفي حق العقلاء لئلا يلزم ما ذكرناه والله اعلم قوله تعالى
واذا قرات القران جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالاخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا واذا ذكرت ربك في القران وحده
ولوا على ادبارهم نفورا نحن اعلم بما يستمعون به اذ يستمعون اليك واذ هم نجوى اذ يقول الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا انظر كيف ضربوا لك
الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا واعلم انه تعالى لما تكلم في الاية المتقدمة في المسائل الالهية تكلم في هذه الاية فيما يتعلق بتقرير النبوة وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى في قوله واذا قرات القران قولان الاول ان هذه الاية نزلت في قوم كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قرا القران على الناس روي انه صلى الله
عليه وآله كلما قرا القران قام عن يمينه رجلان وعن يساره اخران من ولد قصي يصفقون ويصفرون ويخلطون عليه بالاشعار وعن اسماء انه صلى الله عليه وآله وسلم
كان جالسا ومعه ابو بكر اذ اقبلت امراة ابي لهب ومعها فهر تريد الرسول عليه السلام وهي تقول مذمما اتينا ودينه قلينا وامره عصينا فقال ابو بكر يا رسول الله معها
فهر اخشاها عليك فتلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذه الاية فجاءت وما رات رسول الله عليه وآله الصلاة والسلام وقالت ان قريشا قد علمت اني ابنة سيدها وان
صاحبك هجاني فقال ابو بكر لا ورب هذا البيت ما هجاك وروي عن ابن عباس ان ابا سفيان والنضر بن الحارث وابا جهل وغيرهم كانوا يجالسون النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ويسمعون الى حديثه فقال النضر بن الحارث يوما ما ادري ما يقول محمد غير اني ارى شفتيه تتحرك بشي وقال ابو سفيان اني لا ارى بعض ما يقول حقا وقال ابو
جهل هو مجنون وقال ابو لهب هو كاهن وقال حويطب بن عبد العزى هو شاعر فنزلت هذه الاية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا اراد تلاوة القران
قرا قبلها ثلاث ايات وهي قوله في سورة الكهف وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي النحل اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وفي حم الجاثية افرايت من اتخذ
الهه هواه الى اخر الاية فكان الله تعالى يحجبه ببركة هذه الايات عن عيون المشركين وهو المراد من قوله تعالى وجعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالاخرة
حجابا مستورا فكانوا ياتونه ويمرون به ولا يرونه وقوله حجابا مستورا فيه سؤال وهو ان الحجاب انما يكون ساترا والجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك الحجاب
حجاب يخلقه الله تعالى في عيونهم بحيث يمنعهم ذلك الحجاب عن رؤية النبي عليه السلام وذلك الحجاب شي لا يراه احد فكان مستورا من هذا الوجه احتج اصحابنا بهذه الاية
على صحة قولهم في انه يجوز ان تكون الحاسة سليمة ويكون المرئي حاضرا مع انه لا يراه ذلك الانسان لاجل ان الله تعالى يخلق في عينه مانعا يمنعه

عن رؤيته بهذه الآية قالوا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان وكانت حرمة الكفار سليمة بما انهم ما كانوا يرونه واخبر الله تعالى ان ذلك لما كان لا احد
جعل بينه وبينهم حجابا مستورا والحجاب مع انه لا يراه ذلك الانسان لاجل ان الله تعالى جعل بينه وبينهم حجابا مستورا والحجاب المستور بالمعنى الا المعنى الذي يحلقه الله
تعالى في عيونهم كان ذلك المعنى مانعا لهم من ان يروه ويبصروه والوجه الثاني في الجواب انه كما يجوز ان يقال لابن وتامر يعني ذو لبن وذو تمر فكذلك لا
يبعد ان يقال مستورا معناه ذو ستر والدليل عليه قولهم مرطوبا اي ذو رطوبة ولا يقال رطبه ويقال مكان مهول اي ذو هول ولا يقال هلته المكان بمعنى
جعلت فيه الهول ويقال جارية مغنوجة اي ذو غنج ولا يقال غنجتها والوجه الثالث في الجواب قال الاخفش المستور ههنا بمعنى الساتر فان الفاعل قد يجيء بلفظ
المفعول كما تقول انك لمشوم علينا وميمون وانما هو شائم ويامن لانه من قولهم شأمهم ويمنهم هذا قول الاخفش وتابعه عليه قوم الا ان اكثرهم طعن في هذا القول
والحق هو الجواب الاول والثاني ان معنى الحجاب الطبع الذي على قلوبهم والمنع الذي منعهم عن ان يدركوا لطائف القرآن ومحاسنه وفوائده فالمراد من
الحجاب المستور ذلك الطبع الذي على قلوبهم والمنع الذي منعهم بخلقه الله في قلوبهم ثم قال تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وهذه
الآية مذكورة بعينها في سورة الانعام وذكرنا هناك استدلال اصحابنا وذكرنا سؤالات المعتزلة ولا بأس باعادة بعضها قال الاصحاب دلت هذه الآية على انه تعالى
جعل قلوبهم في الاكنة والاكنة جمع كنان وهو ما ستر الشيء مثل كنان النبل وقوله ان يفقهوه اي لئلا يفقهوه وجعل في آذانهم وقرا وحملوه انهم كانوا عقلا سامعين
فاهمين فعلمنا ان المراد منعهم عن الايمان ومنعهم عن سماع القرآن بحيث لا يقفون على اسراره ولا يفهمون دقائقه وحقائقه قالت المعتزلة ليس المراد من الآية ما ذكرتم
بل المراد منه وجوه اخرى الاول قال الجبائي كانوا يطلبون مواضعه بالليالي لينتهوا اليه ويؤذوه ويستدلون على مبيته باستماع قراءته فامنه الله تعالى من
ذلك ان جعل بينه وبينهم حجابا لا يمكنهم الوصول اليه معه وبين انه جعل في قلوبهم ما يشغلهم عن فهم القرآن وفي آذانهم ما يمنعهم من سماع صوته ويجوز ان يكون
ذلك مرضا شاغلا يمنعهم عن المصير اليه والفزع لانه حصل هناك في القلب وقرا في الاذن الثاني قال الكلبي ان القوم لشدة امتناعهم عن قبول دلائل محمد صلى الله
عليه وآله وسلم صاروا كانه جعل بينهم وبين تلك الدلائل حجاب مانع وساتر وانما نسب الله تعالى ذلك الحجاب الى نفسه لانه لما خلاهم مع انفسهم وما منعهم عن ذلك الاعراض
تلك التخلية كانها هي السبب لوقوعهم في تلك الحالة وهذا مثل ان السيد اذا لم يراقب احوال عبده ساءت سيرته فالسيد يقول انا الذي القيتك في هذه الحالة بسبب
تخليتك مع رأيك وما راقبت احوالك الثالث قال القفال انه تعالى لما خذلهم بمعنى انه لم يفعل الالطاف الداعية لهم للايمان صح ان يقال انه فعل الحجاب الساتر
واعلم ان هذه الوجوه مع كلمات اخرى ذكرناها في سورة الانعام واجبنا عنها فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم
نفورا واعلم ان المراد ان القوم كانوا عند استماع القرآن على حالتين لانهم اذا سمعوا من القرآن ما ليس فيه ذكر الله تعالى بقوا مبهوتين متحيرين لا يفهمون
منه شيئا واذا سمعوا آيات فيها ذكر الله وذم الشرك بالله ولوا نفورا وتركوا ذلك المجلس وذكر الزجاج في قوله ولوا نفورا وجهين الاول المصدر والمعنى ولوا نافرين نفورا
والثاني ان يكون نفورا جمع نافر مثل شهود وشاهد وركوع وراكع وسجود وساجد وقعود وقاعد ثم قال نحن اعلم بما يستمعون به اي نحن اعلم بالوجه الذي
يستمعون به وهو الهزء والتكذيب وبه في موضع الحال كما تقول يستمعون مستهزئين بالهزء واذ يستمعون نصب باعلم اي اعلم وقت استماعهم بما به يستمعون واذ هم نجوى
بما يتناجون به اذ هم ذوو نجوى اذ يقول الظالمون بدل من قوله واذ هم نجوى ان تتبعون الا رجلا مسحورا وفيه مباحث البحث الاول قال المفسرون امر رسول الله
عليا عليه السلام ان يتخذ طعاما ويدعو اليه اشراف قريش من المشركين ففعل علي ذلك ودخل عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقرأ عليهم القرآن ودعاهم
الى التوحيد وقال قولوا لا اله الا الله حتى تطيعكم العرب وتدين لكم العجم فابوا عليه ذلك وكانوا عند استماعهم من النبي صلى الله عليه وآله وسلم القرآن والدعوة
الى الله يقولون بينهم متناجين هو ساحر وهو مسحور وما اشبه ذلك من القول فاخبر الله نبيه بانهم يقولون ان تتبعون الا رجلا مسحورا فان قيل انهم لم يتبعوا
رسول الله فكيف صح ان يقولوا ان تتبعون الا رجلا مسحورا قلنا معناه انكم ان اتبعتموه فقد اتبعتم رجلا مسحورا والمسحور الذي قد سحر فاختلط عليه عقله وزال
عن حد الاستواء هذا هو القول الصحيح وقال بعضهم المسحور الذي افسد عقله يقال طعام مسحور اذا افسد عمله وارض مسحورة اصابها من المطر اكثر مما ينبغي فافسدها
وقال ابو عبيدة يريد بشرا ذا سحر اي ذا رئة وقال ابن قتيبة ولا ادري ما الذي حمله على هذا التفسير المستكره مع ان السلف فسروه بالوجوه الواضحة وقال مجاهد مسحورا اي
مخدوعا لان السحر حيلة وخديعة وذلك لان المشركين كانوا يقولون ان محمدا يتعلم من بعض الناس هذه الكلمات واولئك الناس يخدعونه بهذه الكلمات وبهذه الحكايات
فالمراد انه مسحور اي مخدوع وايضا كانوا يقولون ان الشيطان كان يتخيل له فيظن انه ملك فقالوا انه مخدوع من قبل الشيطان ثم قال تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال
اي كل احد شبهك بشيء آخر فقالوا انه كاهن وساحر وشاعر ومعلم ومجنون فضلوا عن الحق والطريق المستقيم فلا يستطيعون سبيلا الى الهدى الحق قوله تعالى وقالوا
أإذا كنا عظاما ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
فسينغضون اليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى ان يكون قريبا يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون ان لبثتم الا قليلا اعلم انه تعالى لما تكلم في الالهيات
ثم اتبعه بذكر شبهاتهم في النبوات ذكر في هذه الآية شبهات القوم في انكار المعاد والبعث والقيامة وقد ذكرنا كثيرا ان مدار القرآن على المسائل الاربعة وهي
الالهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر وايضا ان القوم وصفوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بكونه مسحورا فاسد العقل فذكروا ان من جملة ما يدل على
فساد عقله انه يدعي ان الانسان بعد ما يصير عظاما ورفاتا فانه يعود حيا عاقلا كما كان فذكروا هذا الكلام ردا عليه لتقرير كونه مختل العقل قال الواحدي رحمه الله

الرفت كسر الشيء بيدك تقول رفته ارفته بالكسر كما يرفت المدر والعظم البالي والرفات الاجزاء المتفتتة من كل شيء يكسر ويقال رفت عظام الجزور رفتا اذا كسرها
ويقال للتبن الرفت لانه دقاق الزرع وقال الاخفش رفت رفتا فهو مرفوت نحو حطم حطما فهو محطوم والرفات والحطام الاسم كالجذاذ والرضاض والفتات
هذا ما يتعلق باللغة اما تقرير شبهة القوم فهي ان الانسان اذا مات جفت اعضاؤه وتناثرت وتفرقت في جوانب العالم اما الاجزاء الترابية فتختلط بتراب العالم واختلطت
الاجزاء بسائر اجزاء العالم واما الاجزاء المائية التي في البدن فتختلط بمياه العالم واما الاجزاء الهوائية فتختلط بهواء العالم اذا صار الامر كذلك فكيف يعقل باعيانها مرة اخرى وكيف
يعقل عود الحياة اليها باعيانها مرة اخرى فهذا هو تقرير الشبهة والجواب عنها ان هذا الاشكال لا يتم الا بالقدح في كمال علم الله وفي كمال قدرته اما اذا سلمنا كونه تعالى عالما
بجميع الجزئيات فحينئذ هذه الاجزاء وان اختلطت باجزاء العالم الا انها متمايزة في علم الله تعالى ولما سلمنا كونه تعالى قادرا على كل الممكنات كان قادرا على اعادة التأليف والتركيب
والحياة والعقل الى تلك الاجزاء باعيانها فثبت انه متى سلمنا كمال علم الله وكمال قدرته زالت هذه الشبهة بالكلية اما قوله قل كونوا حجارة او حديدا فالمعنى ان القوم استبعدوا
ان يردهم الى حال الحياة بعد ان صاروا عظاما ورفاتا فقيل لهم كونوا حجارة عظاما ورفاتا وان كانت صفة منافية لقبول الحياة بحسب الظاهر ولكن قدروا انتهاء هذه
الاجسام بعد الموت الى صفة اخرى اشد منافاة لقبول الحياة من كونها عظاما ورفاتا مثل ان تصير حجارة او حديدا فان المنافاة بين الحجرية والحديدية وبين قبول الحياة
من المنافاة بين العظمية وبين الحياة وذلك لان العظم قد كان جزءا من بدن الانسان اما الحجارة والحديد فما كانا البتة موصوفين بالحياة فبتقدير ان تصير ابدان الناس موصوفة
بصفة الحجرية والحديدية بعد الموت فان الله تعالى يعيد الحياة اليها ويجعلها احياء عاقلا كما كان والدليل على صحة ذلك ان تلك الاجسام قابلة للحياة والعقل اذ لو لم يكن هذا
حاصلا لما حصل العقل والحياة لها في اول الامر واله العالم عالم بجميع الجزئيات فلا يشتبه عليه اجزاء بدن زيد المطيع باجزاء بدن عمرو العاصي وقادر على كل الممكنات
واذا ثبت ان عود الحياة الى تلك الاجزاء ممكن في نفسه وثبت ان اله العالم عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات كان عود الحياة الى تلك الاجزاء
قطعا سواء صارت عظاما ورفاتا او صارت شيئا ابعد من العظم في قبول الحياة وهو ان تصير حجارة او حديدا فهذا تقرير هذا الكلام بالدليل العقلي القاطع وقوله كونوا
حجارة او حديدا ليس المراد منه الامر بل المراد انكم لو كنتم كذلك لما اعجزتم الله عن الاعادة وذلك كقول القائل للرجل اتطمع في وانا فلان فيقول كن من شئت كن ابن الخليفة
فسأطلب منك حقي فان قيل ما المراد بقوله او خلقا مما يكبر في صدوركم قلنا المراد ان كون الحجر والحديد قابلا للحياة امر مستبعد فقيل لهم فافرضوا شيئا آخر ابعد عن قبول الحياة
من الحجر والحديد بحيث يستبعد عقلكم كونه قابلا للحياة وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى تعيين ذلك الشيء لان المراد ان ابدان الناس وان انتهت بعد موتها الى اي صفة
واي حالة قدرت وان كانت في غاية البعد عن قبول الحياة من الحجر والحديد قابلا للحياة امر مستبعد فقيل لهم فافرضوا شيئا آخر ابعد عن قبول الحياة من الحجر والحديد
يستبعد عقلكم كونه قابلا للحياة وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى تعيين ذلك الشيء فان الله قادر على اعادة الحياة اليها واذا كان المراد من الآية هذا المعنى فلا حاجة
الى تعيين ذلك الشيء ثم قال ابن عباس المراد منه الموت يعني لو صارت ابدانكم نفس الموت فان الله تعالى يعيد الحياة اليها واعلم ان هذا الكلام انما يحسن ذكره على سبيل
المبالغة مثل ان يقال لو كنت عين الحياة فان الله يميتك ولو كنت عين الغنى فان الله يفقرك وهذا قد يذكر على سبيل المبالغة اما في نفس الامر فهذا محال لان ابدان
الناس اجسام والموت عرض والجسم لا ينقلب عرضا ثم بتقدير ان ينقلب عرضا بالموت لا يقبل الحياة لان احد الضدين يمتنع اتصافه بالضد الآخر وقال مجاهد يعني السماوات والارض
ثم قال تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة والمعنى انه لما قال لهم كونوا حجارة او حديدا او شيئا ابعد من قبول الحياة من هذين الشيئين فان اعادة
الحياة اليه ممكن فعند ذلك قالوا من هذا الذي يقدر على اعادة الحياة اليه فقال تعالى قل يا محمد الذي فطركم اول مرة يعني ان القول بصحة الاعادة فرع على تسليم
ان خالق الحيوانات هو الله تعالى فاذا ثبت ذلك فنقول تلك الاجسام قابلة للحياة والعقل واله العالم قادر لذاته عالم لذاته ولا يبطل علمه وقدرته خالق الحيوانات
البتة فالقادر على الابتداء يجب ان يبقى قادرا على الاعادة وهذا كلام تام وبرهان قوي ثم قال تعالى فسينغضون اليك رؤسهم قال الفراء يقال انغض رأسه
ينغضه انغاضا اذا حركه الى فوق والى اسفل وسمي الظليم نغضا لانه يحرك رأسه وقال ابو الهيثم يقال للرجل اذا اخبر بشيء فحرك رأسه انكارا له قد انغض رأسه وقوله
فسينغضون اليك رؤسهم يعني يحركونها على سبيل التكذيب والاستبعاد ثم قال تعالى ويقولون متى هو واعلم ان هذا السؤال ضعيف فاسد لانهم حكموا بامتناع
الحشر بناء على الشبهة التي حكيناها ثم ان الله تعالى بين بالبرهان الباهر كونه ممكنا في نفسه فقولهم متى هو كلام لا تعلق له بالبحث الاول فانه لما ثبت بالدليل
العقلي كونه ممكن الوجود في نفسه وجب الاعتراف بكونه ممكنا فاما انه متى يوجد فذاك لا يمكن اثباته من طريق العقل بل انما يمكن اثباته بالدليل السمعي فان
اخبر الله عن ذلك الوقت المعين عرف والا فلا سبيل الى معرفته واعلم انه تعالى بين في القرآن انه لا يطلع احدا من الخلق على وقته المعين فقال ان الله عنده علم الساعة
وقال انما علمها عند ربي وقال ان الساعة آتية اكاد اخفيها فلا جرم قال تعالى قل عسى ان يكون قريبا قال المفسرون عسى من الله واجب ومعناه انه قريب فان
قالوا كيف يكون قريبا وقد انقرض سبعمائة سنة ولم يظهر قلنا اذا كان ما مضى اكثر مما بقي كان الباقي قريبا قليلا ثم قال تعالى يوم يدعوكم فيه قولان الاول انه خطاب
الكفار بدليل ما قبل هذه الآية كله خطاب مع الكفار ثم يقول انتصب يوما على البدل من قوله قريبا والمعنى عسى ان يكون البعث يوم يدعوكم ومعنى يوم يدعوكم
اي بالنداء الذي يسمعكم وهو النفخة الاخيرة كما قال يوم ينادي المنادي من مكان قريب يقال ان اسرافيل ينادي ايها الاجساد البالية والعظام النخرة والاجزاء
المتفرقة عودي كما كنت بقدرته وباذنه وتكوينه وقال تعالى يوم يدع الداع الى شيء نكر وقوله فتستجيبون ان تجيبون والاستجابة موافقة الداعي فيما دعي اليه وهو
الا ان الاستجابة تقتضي طلب الموافقة فهي اوكد من الاجابة وقوله بحمده قال سعيد بن جبير يخرجون من قبورهم وينفضون التراب عن رؤسهم ويقولون سبحانك وبحمدك

فهو قوله تستجيبون بحمده وقال قتادة بمعرفته وطاعته وتوجيه هذا القول انهم لما اجابوه بالتسبيح والتحميد كان ذلك معرفة منهم وطاعة ولكنهم لا ينفعهم ذلك اليوم
فلهذا قال المفسرون حمدوا حين لا ينفعهم الحمد وقال اهل المعاني تستجيبون بحمده تستجيبون حامدين كما تقول جاء بغضبه اي جاء غضبان وركب الامير بسيفه اي وسيفه معه
وقال صاحب الكشاف بحمده حال منهم اي حامدين وهذا مبالغة في انقيادهم للبعث كقولك لمن تأمره بعمل يشق عليه ستأتي به وانت حامد شاكر اي ستنتهي الى حالة تحمد الله
وتشكر على ان اكتفى منك بذلك العمل وهذا يذكر في معرض التهديد ثم قال وتظنون ان لبثتم الا قليلا قال ابن عباس يريد بين النفختين الاولى والثانية فانه يزال
عنهم العذاب في ذلك الوقت والدليل عليه قوله تعالى في سورة يس من بعثنا من مرقدنا فظنوا بان هذا اللبث قليل عائد الى لبثهم فيما بين النفختين وقال الحسن معناه
تقريب وقت البعث كانك بالدنيا لم تكن وبالاخرة لم تزل فهذا يرجع الى استقلال مدة اللبث في الدنيا وقيل المراد استقلال لبثهم في عرصة القيمة لانه لما كان
عاقبة امرهم الدخول الى النار استقصروا مدة لبثهم في عرصة القيمة القول الثاني ان الكلام عند الكفار تم عند قوله عسى ان يكون قريبا فاما قوله يوم يدعوكم
فتستجيبون بحمده فهو خطاب مع المؤمنين لا مع الكافرين لان هذا الكلام هو اللايق بالمؤمنين لانهم يستجيبون لله بحمده ويحمدونه على احسانه اليهم والقول الاول
هو المشهور والثاني ظاهر الاحتمال قوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن ان الشيطان ينزغ بينهم ان الشيطان كان للانسان عدوا مبينا ربكم اعلم بكم
ان يشأ يرحمكم او ان يشأ يعذبكم وما ارسلناك عليهم وكيلا وربك اعلم بمن في السموات والارض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واتينا داود زبورا اعلم
ان قوله وقل لعبادي فيه قولان الاول ان المراد به المؤمنون وذلك لان لفظ العباد في اكثر آيات القران مختص بالمؤمنين قال تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون
القول وقال فادخلي في عبادي وقال عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر الحجة اليقينية في ابطال الشرك وهي قوله لو كان معه آلهة
كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وذكر الحجة اليقينية في صحة المعاد وهي قوله تعالى قل الذي فطركم اول مرة قال في هذه الاية وقل يا محمد لعبادي اذا ارادوا
ايراد الحجة على المخالفين فاذكروا تلك الدلايل بالطريق الاحسن وهو ان لا يكون ذكر الحجة مخلوطا بالشتم والسب ونظير هذه الاية قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة و
الموعظة الحسنة وقوله ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وذلك لان ذكر الحجة لو اختلط به شيء من السب والشتم لقابلوكم بمثله كما قال ولا تسبوا الذين يدعون من دون
الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ويزداد الغضب وتتكامل النفرة ويمتنع حصول المقصود اما اذا وقع الاقتصار على ذكر الحجة بالطريق الاحسن الخالي عن الشتم والايذاء اثر
في القلب تاثيرا شديدا فهذا هو المراد من قوله وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن ثم انه نبه على وجه المنفعة في هذا الطريق فقال ان الشيطان ينزغ بينهم اي يفسد
بينهم ويغري بينهم ويحتمل ان يكون المراد بين المؤمنين وبين المشركين فيكون قوله بينهم جامعا للفريقين اي متى صارت الحجة ممزوجة بالبذاءة صارت سببا لثوران
الفتنة ثم قال ان الشيطان كان للانسان عدوا مبينا والمعنى ان العداوة الحاصلة بين الشيطان وبين الانسان عداوة قديمة قال تعالى حكاية عنه ثم لآتينهم من
بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم وقال كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال اني بريء منك اني اخاف الله رب العالمين وقال واذ زين
لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم الى قوله اني بريء منكم ثم قال تعالى ربكم اعلم بكم واعلم انا ان حملنا قوله
قل لعبادي المراد به المؤمنون وعلى هذا التقدير فقوله ربكم اعلم بكم خطاب مع المؤمنين والمعنى ان يشأ يرحمكم والمراد تلك الرحمة الانجاء من كفار مكة واذاهم
او ان يشأ يعذبكم بتسليطهم عليكم ثم قال وما ارسلناك يا محمد عليهم وكيلا اي حافظا وكفيلا فاشتغل انت بالدعوة ولا شيء عليك من كفرهم فان شاء الله
هدايتهم هداهم والا فلا القول الثاني ان المراد من قوله وقل لعبادي الكفار وذلك لان المقصود من هذه الايات الدعوة فلا يبعد في مثل هذا الموضع ان
يخاطبوا بالخطاب الحسن ليصير ذلك سببا لجذب قلوبهم وميل طباعهم الى قبول الدين الحق فكانه تعالى قال يا محمد قل لعبادي سبيلا فوابذلك الى
بكونهم عبادا لي يقولوا التي هي احسن وذلك الدين لانا قبل النظر في الدلايل والبينات نعلم بالضرورة ان وصف الله بالتوحيد والبراءة عن الشركاء والاضداد
احسن من اثبات الاضداد والشركاء ووصفه بالقدرة على الحشر والنشر بعد الموت احسن من وصفه بالعجز عن ذلك وعرفهم انهم لا ينبغي لهم ان يصروا على تلك
المذاهب الباطلة تعصبا للاسلاف لان الحامل على مثل هذا التعصب هو الشيطان والشيطان عدو فلا ينبغي ان يلتفت الى قوله ثم قال لهم ربكم اعلم بكم ان يشأ يرحمكم
بان يوفقكم الى الايمان والهداية والمعرفة وان يشأ يميتكم على الكفر فيعذبكم الا ان تلك المشية غايبة عنكم فاجتهدوا انتم في طلب الحق ولا تصروا على الباطل
والجهل لئلا تصيروا محرومين عن السعادات الابدية والخيرات السرمدية ثم قال للرسول وما ارسلناك عليهم وكيلا اي لا تشدد الامر عليهم ولا تغلظ لهم في القول
والمقصود من كل هذه الكلمات اظهار اللين والرفق لهم عند الدعوة فان ذلك هو الذي يؤثر في القلب ويفيد حصول المقصود ثم قال وربك اعلم بمن في
السموات والارض والمعنى انه لما قال قبل ذلك ربكم اعلم بكم قال بعده وربك اعلم بمن في السموات والارض يعني ان علمه غير مقصور عليكم ولا على احوالكم
بل علمه متعلق بجميع الموجودات والمعدومات ومتعلق بجميع ذوات الارضين والسموات فيعلم حال كل احد ويعلم ما يليق به من المصالح والمفاسد
فلهذا فضل بعض النبيين على بعض واتى موسى التوراة وداود الزبور وعيسى الانجيل فلم يبعد ايضا ان يؤتي محمدا القران وان يفضله على جميع الخلق فان قيل
ما السبب في تخصيص داود في هذا المقام بالذكر قلنا فيه وجهان الاول انه تعالى ذكر انه فضل بعض النبيين على بعض ثم قال واتينا داود زبورا يعني
ان داود كان ملكا عظيما ثم انه تعالى لم يذكر ما اتاه من الملك تنبيها على ان التفضيل الذي ذكره قبل ذلك المراد منه التفضيل بالعلم لا بالمال الوجه الثاني ان
السبب في تخصيصه بالذكر انه تعالى كتب في الزبور ان محمدا خاتم الانبياء وان امته خير الامم قال تعالى ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض

يرثها عبادي الصالحون وهم محمد وامته فان قيل هلا عرف الزبور كما في قوله ولقد كتبنا في الزبور قلنا التنكير هاهنا يدل على تعظيم حاله لان الزبور عبارة عن الزبور
فكان معناه الكتاب فكان معنى التنكير انه كامل في كونه كتابا الوجه الثالث السبب فيه ان كفار قريش ما كانوا اهل نظر وجدل بل كانوا يرجعون الى
اليهود في استخراج الشبهات واليهود كانوا يقولون انه لا نبي بعد موسى ولا كتاب بعد التورية فنقض الله عليهم كلامهم بانزال الزبور على داود وقرئ
زبورا بضم الزاي وذكرنا وجه ذلك في اواخر سورة النساء قوله تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا اولئك
الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ان عذاب ربك كان محذورا اعلم ان المقصود
من هذه الاية الرد على المشركين وقد ذكرنا ان المشركين كانوا يقولون ليس لنا اهلية ان نشتغل بعبادة الله فنحن نعبد بعض المقربين من عباد الله وهم الملايكة
ثم انهم اتخذوا لذلك الملك الذي عبدوه تمثالا وصورة واشتغلوا بعبادته على هذا التاويل والله تعالى احتج على بطلان قولهم في هذه الاية فقال قل
ادعوا الذين زعمتم من دونه وليس المراد الاصنام لانه تعالى قال في صفتهم اولئك الذين يبتغون الى ربهم الوسيلة وابتغاء الوسيلة الى الله لا يليق بالاصنام
البتة اذا ثبت هذا فنقول ان قوما عبدوا الملايكة فنزلت هذه الاية فيهم وقيل انها نزلت في الذين عبدوا المسيح وعزيرا وقيل ان قوما عبدوا نفرا من الجن فاسلم
النفر من الجن وبقي اولئك الناس متمسكين بعبادتهم فنزلت الاية قال ابن عباس كل موضع في كتاب الله ورد فيه لفظ زعم فهو كذب ثم انه تعالى احتج على فساد مذهب
هولاء بان الاله المعبود هو الذي يقدر على ازالة الضرر وايصال المنفعة وهذه الاشياء التي تعبدونها وهي الملايكة والجن والمسيح وعزير لا يقدرون على كشف
الضر ولا تحصيل النفع فوجب القطع بانها ليست الهة ولقائل ان يقول هذا الدليل انما يتم اذا دللتم على ان الملايكة لا قدرة لها على كشف الضر ولا على تحصيل النفع فما
الدليل على ان الامر كذلك حتى يتم دليلكم فان قلتم لانا نرى ان اولئك الكفار كانوا يتضرعون اليها ولا تحصل الاجابة قلنا ونرى ان المسلمين يتضرعون الى الله فلا تحصل
الاجابة والمسلمون يقولون ان القدرة الحاصلة من كشف الضر وتحصيل النفع انما يحصل من الله تعالى لا من الملايكة واولئك الكفار يقولون انه يحصل من الملايكة
من الله وعلى هذا التقدير فالدليل غير تام والجواب ان الدليل تام كامل وذلك لان الكفار كانوا مقرين بان الملايكة عباد الله وخالق العالم لا بد وان يكون
اقدر من الملايكة واقوى منهم واكمل حالا منهم واذا ثبت هذا فنقول كمال قدرة الله تعالى معلوم متفق عليه وكمال قدرة الملايكة غير معلوم وغير متفق عليه
بل المتفق عليه ان قدرتهم بالنسبة الى قدرة الله تعالى قليلة حقيرة واذا كان كذلك وجب ان يكون الاشتغال بعبادة الله اولى من الاشتغال بعبادة الملايكة
لان كون الله مستحقا للعبادة معلوم وكون الملايكة كذلك مجهول والاخذ بالمعلوم اولى واما اصحابنا المتكلمون من اهل السنة والجماعة في هذا الباب طريق
اخرى وهو انهم يقيمون الحجة العقلية على انه لا موجد الا الله ولا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا الله واذا ثبت ذلك ثبت انه لا ضار ولا نافع الا الله فوجب
القطع بانه لا معبود الا الله وهذه الطريقة لا تتم للمعتزلة لانهم لما جوزوا كون العبد موجدا لافعاله امتنع عليهم الاستدلال على ان الملايكة لا قدرة لها على الاحياء
والاماتة وخلق الجسم واذا عجزوا عن ذلك لم يتم لهم هذا الدليل فهذا هو ذكر الدليل القاطع على صحة قوله لا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا والتحويل عبارة عن
النقل من حال الى حال ومكان الى مكان يقال حوله فتحول ثم قال اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة فيه قولان القول الاول قال الفراء
يدعون فعل للآدميين العابدين وقوله يبتغون فعل للمعبودين ومعناه ان اولئك المعبودين يبتغون الى ربهم الوسيلة فانه لا نزاع ان الملايكة يرجعون الى
الى الله في طلب المنافع ودفع المضار ويرجون رحمته ويخافون عذابه واذا كان كذلك كانوا موصوفين بالعجز والحاجة والله تعالى اغنى الاغنياء فكان الاشتغال
بعبادته اولى فان قالوا لا نسلم ان الملايكة يحتاجون الى رحمة الله ويخافون من عقابه فيقولون هولاء الملايكة اما ان تقال انها واجبة الوجود لذاتها او يقال
انها ممكنة الوجود لذواتها والاول باطل لان جميع الكفار كانوا معترفين بان الملايكة عباد الله ومحتاجون اليه واما الثاني واما الثاني فهو يوجب القول بكون
الملايكة محتاجين في ذواتها وفي كمالاتها الى الله فكان الاشتغال بعبادة الله اولى من الاشتغال بعبادة الملايكة والقول الثاني ان قوله اولئك الذين يدعون هم
الانبياء الذين ذكرهم الله تعالى بقوله ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وتعلق هذا الكلام بما سبق هو ان الذين عظمت منزلتهم وهم الانبياء لا يعبدون الا الله
ولا يبتغون الوسيلة الا اليه فانتم بالاقتداء بهم احق فلا تعبدوا غير الله واحتج القائلون بهذا القول على صحته بان قالوا الملايكة لا يعصون الله فلا يخافون عذابه
فثبت ان هذا غير لايق بالملايكة وانما هو لايق بالانبياء قلنا الملايكة يخافون عذاب الله لو اقدموا على الذنب والدليل عليه قوله تعالى ومن يقل منهم اني
اله من دونه فذلك نجزيه جهنم اما قوله ان عذاب ربك كان محذورا فالمراد من حقه ان يحذر فان لم يحذره بعض الناس لجهله فهو لا يخرج من كونه بحيث يجب الحذر عنه
قوله تعالى وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيمة او معذبوها عذابا شديدا كان ذلك في الكتاب مسطورا اعلم انه تعالى لما قال ان عذاب
ربك كان محذورا بين ان كل قرية مع اهلها فلا بد وان يرجع حالها الى احد امرين اما الاهلاك واما التعذيب قال مقاتل اما الصالحة فبالموت واما الطالحة فبالعذاب
وقيل المراد من قوله وان من قرية الا قرى الكفار ولا بد وان يكون عاقبتها احد امرين اما الاستيصال بالكلية وهو المراد من الاهلاك او بعذاب شديد
دون ذلك من القتل والسبي واغتنام الاموال واخذ الجزية ثم بين تعالى ان هذا الحكم حكم مجزوم به واقع فقال كان ذلك في
الكتاب مسطورا ومعناه ظاهر قوله تعالى وما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون واتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالايات

لا تخويفا وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا اعلم انه تعالى لما ذكر الدليل على فساد قول المشركين واتبعه بالوعيد اتبعه بذكر مسألة النبوة وذلك لان كفار قريش اقترحوا من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اظهار معجزات عظيمة قاهرة كما حكى الله عنهم قالوا لولا يأتينا بآية كما ارسل الاولون وقال آخرون المراد ما طلبوه بقولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وعن سعيد بن جبير ان القوم قالوا انك تزعم انه كان قبلك انبياء فمنهم من سخرت له الريح ومنهم من كان يحيي الموتى فأتنا بشيء من هذه المعجزات فأجاب الله عن هذه الشبهة بقوله وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون وفي تفسير هذا الجواب وجوه الاول المعنى انه تعالى لو اظهر تلك المعجزات ثم لم يؤمنوا بها بل بقوا مصرين على كفرهم فحينئذ يصيرون مستحقين لعذاب الاستئصال لكن انزال عذاب الاستئصال على هذه الامة غير جائز لان الله تعالى علم ان فيهم من يؤمن او في اولادهم من يؤمن فلهذا السبب ما اجابهم الله الى مطلوبهم وما اظهر تلك المعجزات القاهرة روى ابن عباس ان اهل مكة سألوا الرسول عليه السلام ان يجعل لهم الصفا ذهبا وان يزيل عنهم الجبال حتى يزرعوا تلك الاراضي فطلب الرسول ذلك من الله فقال الله تعالى ان شئت فعلت ذلك لكن بشرط انهم لو كفروا اهلكتهم فقال الرسول لا اريد ذلك فنزلت هذه الآية الوجه الثاني في تفسير هذا الجواب انا لا نظهر هذه المعجزات لان آباءكم الذين رأوها لم يؤمنوا بها وانتم مقلدون لهم فانتم لو رأيتموها لم تؤمنوا بها ايضا الوجه الثالث ان الاولين شاهدوا هذه المعجزات وكذبوا بها فعلم الله منكم ايضا انكم لو شاهدتموها لكذبتم بها فكان اظهارها عبثا والعبث لا يفعله الحكيم ثم قال تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وفيه مباحث الاول المعنى ان الآية التي التمسوها هي مثل آية ثمود وقد آتيناهم الناقة واضحة بينة ثم كفروا بها فاستحقوا عذاب الاستئصال فكيف يتمنى هؤلاء الآيات على سبيل الاقتراح والتحكم على الله البحث الثاني في قوله مبصرة وجوه الاول قال الفراء مبصرة اي مضيئة اي فيها ابصار لمن تأملها يبصر بها رشده ويستدل بها على صدق ذلك الرسول البحث الثالث قوله فظلموا بها اي ظلموا انفسهم بتكذيبها قال ابن قتيبة اي جحدوا بانها من الله ثم قال وما نرسل بالآيات الا تخويفا وفيه وجوه الاول لا آية الا وتتضمن التخويف عند التكذيب اما من العذاب المعجل او من عذاب الآخرة فان قيل المقصود الاعظم من اظهار الآيات ان يستدل بها على صدق المدعي فكيف حصر المقصود من اظهارها في التخويف قلنا المقصود ان مدعي النبوة اذا اظهر الآية فاذا سمع الخلق انه اظهر آية فهم لا يعلمون ان تلك الآية معجزة او سحر الا انهم يجوزون كونها معجزة وبتقدير ان تكون معجزة فلو لم يتفكروا فيها ولم يستدلوا بها على الصدق لاستحقوا العقاب الشديد فهذا الخوف هو الذي يحملهم على التفكر والتأمل في تلك المعجزات فالمراد من قوله وما نرسل بالآيات الا تخويفا هذا الذي ذكرناه والله اعلم اعلم ان القوم لما طالبوا رسول الله بالمعجزات القاهرة واجاب الله تعالى بان اظهارها ليس بمصلحة صار ذلك سببا لجراءة اولئك الكفار وللطعن فيه وبان يقولوا له لو كنت رسولا حقا من عند الله لاتيت بهذه المعجزات التي اقترحناها كما اتى بها موسى وغيره من الانبياء فعند هذا قوى الله قلبه وبين له انه تعالى ينصره ويؤيده فقال وإذ قلنا لك إن ربك احاط بالناس وفيه قولان الاول المعنى ان علمه وقدرته محيط بالناس فهم في قبضة قدرته ان كان الامر كذلك فهم لا يقدرون على امر من الامور الا بقضائه وقدره والمعنى كأنه تعالى يقول له ننصرك ونقويك حتى تبلغ رسالتنا وتظهر دينك فان الخلق في قبضتنا فلا يقدرون على ايذائك كما قال الله تعالى والله يعصمك من الناس والقول الثاني ان المراد بالناس اهل مكة واحاطة الله بهم هو انه تعالى يفتحها للمؤمنين فكان المعنى واذ بشرناك بان الله احاط باهل مكة بمعنى يغلبهم ويقهرهم ويظهرك عليهم ونظيره قوله سيهزم الجمع ويولون الدبر وقال قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون وقوله احاط بالناس اي كان كل ما اخبر الله من وعده واجب الوقوع فكان من هذا الاعتبار كالواقع فلا جرم قال احاط بالناس وروي انه لما تراءى الفريقان يوم بدر ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في العريش مع ابي بكر كان يدعو ويقول اللهم اني اسألك عهدك ووعدك ثم خرج وعليه الدرع يحرض الناس ويقول سيهزم الجمع ويولون الدبر ثم قال تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس وفي هذه الرؤيا اقوال الاول ان الله تعالى اري محمدا في المنام مصارع كفار قريش حين ورد ماء بدر قال والله لكأني انظر الى مصارع القوم ثم اخذ يقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما سمعت كفار قريش ذلك جعلوه سخرية وكانوا يستعجلون بما وعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والقول الثاني ان المراد رؤياه التي رأى انه دخل مكة واخبر بذلك اصحابه فلما منع عن البيت الحرام عام الحديبية كان ذلك فتنة لبعض القوم وقال عمر لابي بكر اليس قد اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انا ندخل البيت ونطوف به فقال ابو بكر انه لم يخبرنا انا نفعل ذلك في هذه السنة فسنفعل ذلك في سنة اخرى فلما جاء العام المقبل دخلها وانزل الله لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق اعترضوا على هذين القولين فقالوا هذه السورة مكية وهاتان الواقعتان مدنيتان وهذا السؤال ضعيف لانه لا يبعد ان يكون رآهما في المنام بمكة ثم حصلتا بالمدينة القول الثالث قال سعيد بن المسيب رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم بني امية ينزون على منبره نزو القردة فساءه ذلك وهو قول ابن عباس في رواية عطاء والاشكال المذكور عائد فيه لان هذه الآية مكية وما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمكة منبر البتة ولا بنو امية والقول الرابع وهو الاصح وقول الاكثرين وهو المراد بها ما اراه الله تعالى ليلة الاسراء واختلفوا في معنى هذه الرؤيا فقال الاكثرون لا فرق بين الرؤية والرؤيا في اللغة يقال رأيت بعيني رؤية ورؤيا وقال الآخرون هذا يدل على ان قصة الاسراء انما حصلت في المنام وهذا القول ضعيف باطل وقد قررناه في اول هذه السورة وقوله الا فتنة للناس معناه انه عليه السلام لما ذكر لهم قصة الاسراء كذبوه وكفر به كثير ممن كان آمن به وازداد المخلصون ايمانا فلهذا السبب كان امتحانا ثم قال تعالى والشجرة الملعونة في القرآن وعلى هذا التقدير والتأويل وما جعلنا الرؤيا التي اريناك والشجرة الملعونة في القرآن الا فتنة للناس وقيل المعنى والشجرة الملعونة في القرآن كذلك واختلفوا في هذه الشجرة فالاكثرون على انها شجرة الزقوم المذكورة في قوله ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكانت الفتنة في ذكر هذه الشجرة من وجهين الاول ان ابا جهل قال زعم صاحبكم ان نار جهنم تحرق الحجر ثم يقول ان في النار شجرا لا تأكله النار فكيف تولد فيها الشجر والثاني قال ابن الزبعرى ما نعلم الزقوم الا التمر والزبد فتزقموا فانزل الله حين عجبوا ان يكون في النار شجر انا جعلناها فتنة للظالمين الآية فان قيل ليس في القرآن لعن هذه الشجرة قلنا فيه وجوه الاول المراد لعن الكفار الذين يأكلونها الثاني ان العرب تقول لكل طعام مكروه ضار انه ملعون الثالث ان اللعن في اصل اللغة هو الابعاد فلما كانت هذه الشجرة مبعدة عن جميع صفات الخير سميت ملعونة والقول الثاني قال ابن عباس الشجرة الملعونة في القرآن بنو امية يعني الحكم بن ابي العاص قال ورأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المنام ان ولد مروان يتداولون منبره فقص رؤياه على ابي بكر وعمر وقد خلا في بيته معهما فلما تفرقوا سمع رسول الله الحكم يخبر برؤيا رسول الله فاشتد ذلك عليه واتهم عمر في افشاء سره ثم ظهر ان الحكم كان يتسمع اليهم فنفاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال الواحدي هذه القصة كانت بالمدينة والسورة مكية فيبعد هذا التفسير الا ان يقال ان هذه الآية مدنية ولم يقل به احد ومما يؤكد هذا التأويل قول عائشة لمروان لعن الله اباك وانت في صلبه فانت فضض من لعنة الله والقول الثالث ان الشجرة الملعونة في القرآن هي اليهود لقوله لعن الذين كفروا من بني اسرائيل فان قال القائل ان القوم طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة فاجاب بانه لا مصلحة في اظهارها لانها لو ظهرت ولم يؤمنوا نزل عذاب الاستئصال وذلك غير جائز فاي تعلق لهذا الكلام بذكر الرؤيا التي صارت فتنة للناس وبذكر الشجرة التي صارت فتنة للناس قلنا التقدير كأنه قيل انهم لما طلبوا هذه المعجزات ثم انك ما اظهرتها صار عدم ظهورها شبهة لهم في انك لست بصادق في دعوى النبوة الا ان وقوع هذه الشبهة لا يوهن امرك ولا يصير سببا لضعف حالك الا ترى ان ذكر تلك الرؤيا صار سببا لوقوع الشبهة العظيمة في القلوب وذكر الشجرة الملعونة صار ايضا سببا لوقوع الشبهة العظيمة ثم ان قوة تلك الشبهات ما اوجبت ضعفا في امرك ولا فتورا في اجتماع المحقين عليك فكذلك هذه الشبهة الحاصلة بسبب عدم ظهور هذه المعجزات لا توجب فتورا في حالك ولا ضعفا في امرك والله اعلم ثم قال تعالى ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا والمقصود منه ذكر سبب آخر في انه تعالى ما اظهر المعجزات التي اقترحوها وذلك لان هؤلاء خوفوا بمخاوف الدنيا والآخرة وبشجرة الزقوم فما زادهم هذا التخويف الا طغيانا كبيرا وذلك يدل على قسوة قلوبهم وتماديهم في الغي والطغيان واذا كان الامر كذلك فبتقدير ان يظهر الله لهم تلك المعجزات التي اقترحوها لم ينتفعوا بها ولا يزدادون الا تماديا في الجهل والعناد واذا كان كذلك وجب في الحكمة ان لا يظهر الله لهم ما اقترحوه من الآيات والمعجزات والله اعلم قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس قال أأسجد لمن خلقت طينا قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن اخرتن الى يوم القيامة لأحتنكن ذريته الا قليلا قال اذهب فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا في الآية مسائل المسألة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول اعلم انه تعالى لما ذكر ان الرسول عليه السلام كان في محنة عظيمة من قومه واهل زمانه بين ان حال جميع الانبياء مع اهل زمانهم كذلك الا ترى ان اول الانبياء هو آدم عليه السلام ثم انه كان في محنة شديدة من ابليس والثاني ان القوم انما نازعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعاندوه واقترحوا عليه الاقتراحات الباطلة لامرين الكبر والحسد اما الكبر فلان تكبرهم كان يمنعهم من الانقياد واما الحسد فلانهم كانوا يحسدونه على ما آتاه الله من النبوة والدرجة العالية فبين تعالى ان هذا الكبر والحسد هما اللذان حملا ابليس على الخروج من الايمان والدخول في الكفر فهذه بلية قديمة ومحنة عظيمة للخلق الثالث انه تعالى لما وصفهم بقوله فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا بين ما هو السبب لحصول هذا الطغيان وهو قول ابليس لأحتنكن ذريته الا قليلا فلاجل هذا المقصود ذكر الله قصة ابليس وآدم فهذا هو الكلام في كيفية النظم المسألة الثانية اعلم ان هذه القصة قد ذكرها الله في سبع سور وهي البقرة والاعراف والحجر وهذه السورة والكهف وطه وص والكلام المستقصى فيها قد تقدم في البقرة والاعراف وسورة الحجر فلا فائدة في الاعادة ولا بأس بتجديد بعض المسائل الاولى اختلفوا في ان المأمورين بسجود آدم جميع الملائكة او ملائكة الارض على التخصيص فظاهر لفظ الملائكة يفيد العموم الا ان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف في صفة ملائكة السموات وله يسجدون يوجب خروج ملائكة السموات عن هذا العموم والمسألة الثانية ان المراد من هذه السجدة وضع الجبهة على الارض او التحية وعلى التقدير الاول فآدم كان كالقبلة للسجود والمسجود له هو الله وآدم كان قبلة للسجود والمسألة الثالثة ان ابليس هل هو من الملائكة ام لا وان لم يكن من الملائكة فأمر الملائكة بالسجود كيف تناوله والمسألة الرابعة هل ابليس كان كافرا من اول الامر ويقال انما كفر في ذلك الوقت المسألة الخامسة الملائكة سجدوا لآدم من اول ما كملت حياته او بعد ذلك المسألة السادسة شبهة ابليس في الامتناع من السجود هو قوله أأسجد لمن خلقت طينا المسألة السابعة دلت هذه الآية على ان ابليس كان عارفا بربه الا انه وقع في الكفر بسبب الكبر والحسد ومنهم من انكره وقال ما عرف الله البتة المسألة الثامنة سبب حكمة امهال ابليس وتسليطه على الخلق بالوسوسة ولنرجع الى التفسير فنقول انه تعالى حكى في هذه الآية عن ابليس نوعا واحدا من العمل ونوعين من القول اما العمل فهو انه لم يسجد لآدم وهو المراد من قوله فسجدوا الا ابليس واما النوعان من القول فاولهما قوله أأسجد لمن خلقت طينا وهذا استفهام بمعنى الانكار ومعناه اصلي اشرف من اصله فوجب ان اكون اشرف منه والاشرف يقبح في العقول امره بخدمة الادنى والنوع الثاني من كلامه قوله أرأيتك هذا الذي كرمت علي ومعناه اخبرني وقد استقصينا في تفسير هذه الكلمة في سورة الانعام قال الزجاج وقوله هذا الذي كرمت علي فيه وجوه الاول معناه اخبرني عن هذا الذي فضلته علي لم فضلته علي وانا خير منه اختصر الكلام لكونه مفهوما الثاني يمكن ان يقال هذا مبتدأ محذوف عنه حرف الاستفهام والذي مع صلته خبر تقديره اخبرني أهذا الذي كرمته علي وذلك على وجه الاستصغار والاستحقار وانما حذف حرف الاستفهام لانه حصل في قوله أرأيتك اغنى عن تكراره الوجه الثالث ان يكون هذا مفعول أرأيت لان الكاف لمجرد الخطاب ولا محل له كأنه قال على وجه التعجب والانكار ابصرت او علمت هذا الذي كرمته علي لأي علة كان يجب ان لا اكرم على هذا هو حقيقة هذه الكلمة ثم قال تعالى حكاية عنه لئن اخرتن الى يوم القيامة لأحتنكن ذريته الا قليلا وفيه مباحث البحث الاول قرأ ابن كثير لئن اخرتني باثبات الياء في الوصل والوقف وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالحذف ونافع وابو عمرو باثباته في الوصل دون الوقف البحث الثاني في الاحتناك قولان احدهما انه عبارة عن الاخذ بالكلية يقال احتنك فلان ما عند فلان من مال او علم اذا استقصاه فاخذه بالكلية واحتنك الجراد الزرع

اذا اكله باكله وبلجامه فعلى القول الاول معنى الاية والثاني اذ من قول العرب حنك الدابة يحنكها اذا جعل في حنكها الاسفل حبلا يقودها به قال ابو مسلم احتنكن
لاستاصلنهم من الحنك كانه يلجمهم كما يلجم الفارس فرسه بلجامه فعلى القول الاول معنى الاية لاستاصلنهم بالاغواء وعلى القول الثاني لاقودنهم الى المعاصي كما تقاد الدابة بحبلها
بحنكها البحث الثاني قوله تعالى الا قليلا هم الذين ذكرهم الله في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فان قيل كيف ظن ابليس هذا الظن الصادق بذريته قلنا فيه وجوه الاول
انه سمع الملئكة يقولون اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فعرف هذه الاحوال الثاني انه وسوس الى ادم فلم يجد له عزما فقال الظاهر ان اولاده يكونون مثله في ضعف
العزم الثالث عرف انه مركب من قوة بهيمية شهوانية وقوة سبعية غضبية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية وعرف ان القوى الثلثة اعني الشهوانية والغضبية والوهمية
تكون هي المستولية في اول الخلقة ثم ان القوة العقلية انما تكمل في اخر الامر ومتى كان الامر كذلك كان ماذكره ابليس لازما واعلم انه تعالى لما حكى عن ابليس ذلك
عن نفسه قال له اذهب وليس من الذهاب الذي هو نقيض المجيء وانما معناه امض لشانك الذي اخترته والمقصود التخلية وتفويض الامر اليه ثم قال فمن تبعك منهم فان جهنم
جزاؤكم ونظيره قول موسى عليه السلم فاذهب فان لك في الحياة ان تقول لا مساس فان قيل اليس الاولى ان يقال فان جهنم جزاؤهم ليكون هذا الضمير عائدا الى قوله
من تبعك منهم قلنا فيه وجوه الاول التقدير فان جهنم جزاؤهم وجزاؤك ثم غلب المخاطب على الغايب فقيل جزاؤكم والثاني يجوز ان يكون هذا الخطاب مع التابعين على طريق
الالتفات والثالث انه صلى الله عليه واله وسلم قال من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة فكل معصية توجد فيحصل لابليس مثل وزر ذلك العامل
فلما كان ابليس هو الاصل لكل المعاصي صار المخاطب بالوعيد هو ابليس ثم قال جزاء موفورا وهذا اللفظ قد يجيء متعديا ولازما اما المتعدي فيقال وفرته اوفره وفرا
وهو موفور وموفر قال زهير ❊ ومن يجعل المعروف من دون عرضه ❊ يفره ومن لا يتق الشتم يشتم ❊ واللازم كقولك وفر المال يفر وفورا فهو وافر فعلى التقدير الاول
يكون المعنى جزاء موفورا وعلى الثاني يكون المعنى جزاء وافرا وانتصب قوله جزاء على المصدر قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك
وشاركهم في الاموال والاولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا اعلم ان ابليس لما طلب من الله
الامهال الى يوم القيمة لاجل ان يحتنك ذرية ادم فالله تعالى ذكر له اشياء اولها قوله اذهب ومعناه امهلتك هذه المدة وثانيها قوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك قال اهل
اللغة واستفزز اي ازعج واستخف وصوته دعاؤه الى معصية الله وقيل اراد بصوتك الغناء واللعب ومعنى صيغة الامر ههنا التهديد كما يقال اجهد جهدك فسترى ما ينزل بك
وثالثها قوله واجلب عليهم بخيلك ورجلك وفي قوله واجلب وجوه الاول قال الفراء انه من الجلبة وهي الصياح وربما قالوا الجلب كما قالوا الغلبة والغلب والشفقة والشفق
وقال الليث وابو عبيدة اجلبوا وجلبوا من الصياح الثاني قال الزجاج في فعل وافعل اجلب على العدو جلابا اذا جمع عليه الخيول الثالث قال ابن السكيت يقال
هم يجلبون عليه ويجلبون عليه بمعنى يعينون عليه والرابع روى ثعلب عن ابن الاعرابي اجلب الرجل الرجل اذا توعده الشر وجمع عليه الجمع فقوله واجلب عليهم معناه على
قول الفراء صح عليهم بخيلك ورجلك معناه وعلى قول الزجاج اجمع عليهم كل ما تقدر من مكايدك وتكون الباء في قوله بخيلك زايدة على هذا القول وعلى قول ابن
السكيت معناه اعن عليهم بخيلك ورجلك ومفعول الاجلاب على هذا القول محذوف كانه يستعين على اغوائهم بخيله ورجله وهذا ايضا يقرب من قول ابن الاعرابي واختلفوا
في تفسير الخيل والرجل فروى ابو الضحى عن ابن عباس انه قال كل راكب وراجل في معصية الله فهو من خيل ابليس وجنوده ويدخل فيه كل راكب وماش في معصية الله فعلى
هذا القول خيله ورجله كل من شاركه في الدعاء الى المعصية والقول الثاني يحتمل ان يكون لابليس جند من الشياطين بعضهم راكب وبعضهم راجل والقول الثالث ان المراد
منه ضرب المثل كما تقول للرجل المجد في الامر جئتنا بخيلك ورجلك وهذا الوجه اقرب والخيل يقع على الفرسان قال عليه السلم يا خيل الله اركبي وقد يقع على الافراس خاصة
والمراد ههنا الاول والرجل جمع راجل كما قالوا تاجر وتجر وصاحب وصحب وراكب وركب وروى حفص عن عاصم ورجلك بكسر الجيم قال ابو زيد يقال رجل رجل للراجل
بمعنى راجل ومثله حذر وحذر وندس وندس وقال ابن الانباري اخبرنا ثعلب عن الفراء قال تقول العرب راجل ورجل ورجلان بمعنى واحد والنوع الرابع من
الاشياء التي ذكرها الله لابليس قوله وشاركهم في الاموال والاولاد فنقول اما المشاركة في الاموال فهي عبارة عن كل تصرف قبيح في المال سواء كان ذلك القبح بسبب اخذه
من غير حقه او وضعه في غير حقه ويدخل فيه الربا والغصب والسرقة والمعاملات الفاسدة هكذا قال القاضي وهو ضابط حسن والمفسرون قد ذكروا وجوها فقال قتادة المشاركة
في الاموال هي ان جعلوا بحيرة وسايبة وقال عكرمة عن ابن عباس تبتيك اذان الانعام وقيل هي ان جعلوا من اموالهم شيئا لغير الله كما قال الله فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا
لشركائنا والاصوب ما قال القاضي واما المشاركة في الاولاد فذكروا فيه وجوها احدها الدعاء الى الزنا وقال الاصم ذلك بان قال ان لا اذم على الولد فيمكن ان يكون
المراد وشاركهم في تحصيل الولد وذلك بالدعاء الى الزنا وثانيها انهم سموا اولادهم بعبد اللات وعبد العزى وثالثها ان يرغبوا اولادهم في الاديان الباطلة كاليهودية
والنصرانية وغيرهما ورابعها اقدامهم على قتل الاولاد ووادهم وخامسها ترغيبهم في حفظ الاشعار المشتملة على الفحش وترغيبهم في القتل والقتال والحرف
الخسيسة والسادسها ان يقال ان كل تصرف في المرء في ولده على وجه يؤدي ذلك الى ارتكاب منكر وقبيح فهو داخل فيه والنوع الخامس من الاشياء التي ذكرها الله لابليس
في هذه الاية قوله وعدهم واعلم انه لما كان مقصود الشيطان الترغيب في الاعتقاد الباطل والعمل الباطل والتنفير عن الاعتقاد الحق والعمل الحق ومعلوم ان
الترغيب في الشيء لا يمكن الا بان يقرر عنده انه لا ضرر البتة في فعله ومع ذلك يفيد المنافع العظيمة والتنفير عن الشيء لا يمكن الا بان يقرر عنده انه لا فايدة في فعله وفيه المضار
العظيمة اذا ثبت هذا فنقول ان الشيطان اذا دعى الى المعصية فلابد وان يقرر اولا انه لا مضرة في فعله البتة وذلك انما يمكن اذا قال لا معاد ولا جنة ولا نار
ولا حياة بعد هذه الحياة فبهذا الطريق يقرر عنده انه لا مضرة في فعل هذه المعاصي واذا فرغ من هذا المقام قرر عنده ان هذا الفعل يفيد انواعا

من اللذة والسرور ولا حياة للانسان الا في هذه الدنيا فتفويتها غبن وحسران وقال القايل خذوا بنصيب من نعيم ولذة فكل وان طال المدا يتصرم فهذا هو طريق
الدعوة الى المعصية واما طريق التنفير عن الطاعة فهو ان يقرر اولا عنده انه لا فايدة فيه ويقرره من وجهين الاول انه لا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب
والثاني ان هذه العبادات لا فايدة فيها للعابد والمعبود فكانت عبثا محضا فبهذين الطريقين يقرر الشيطان عند الانسان انه لا فايدة فيها واذا فرغ عن هذا المقام قال
انها توجب التعب والمحنة وذلك اعظم المضار فهذه مجامع تلبيس الشيطان عند الانسان انه قايده فقوله وعدهم يتناول هذه الاقسام قال المفسرون قوله وعدهم
بانه لا جنة ولا نار وقال اخرون وعدهم تسويف التوبة وقال اخرون عدهم بالاماني الباطلة مثل قوله لادم ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا
من الخالدين وقال اخرون وعدهم بشفاعة الاصنام عند الله وبالانساب الشريفة وايثار العاجل على الاجل وبالجملة فهذه الاقسام كثيرة وكلها داخلة في الضبط الذي
ذكرناه فان اردت الاستقصاء في هذا الباب فطالع كتاب ذم الغرور من كتب احياء علوم الدين للشيخ الغزالي حتى يحيط عقلك بمجامع تلبيس ابليس واعلم انه تعالى لما
قال وعدهم وما يعدهم اردفه بما يكون زاجرا عن قبول وعده فقال وما يعدهم الشيطان الا غرورا والسبب فيه انه انما يدعو الى احد امور ثلثة قضاء الشهوة وامضاء
الغضب وطلب الرياسة والرفعة ولا يدعو البتة الى معرفة الله تعالى والى خدمته وتلك الاشياء الثلثة معيوبة من وجوه كثيرة احدها انها في الحقيقة ليست لذات
بل هي خلاص عن الالام وثانيها انها وان كانت لذات لكنها لذات خسيسة مشتركة بين الكلاب والديدان والخنافس وثالثها انها سريعة الذهاب والانقضاء والانقراض
ورابعها انها لا تحصل الا بمتاعب كثيرة ومشاق عظيمة وخامسها ان لذات البطن والفرج لا تتم الا بمزاولة رطوبات عفنة مستقذرة وسادسها انها غير باقية بل يتبعها الموت والهرم
والفقر والحسرة على فواتها والخوف من الموت فلما كانت هذه المطالب وان كانت لذيذة بحسب الظاهر الا انها ممزوجة بهذه الافات العظيمة والمخافات الجسيمة كان الترغيب فيها تغريرا
فلهذا المعنى قال تعالى وما يعدهم الشيطان الا غرورا واعلم انه تعالى لما قال له افعل كل ما تقدر عليه من هذه الاعمال الباطلة وانما قال ذلك على سبيل التهديد بين تعالى ان عباده
لا يقدر عليه فقال ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وفيه قولان الاول ان المراد كل عباده من المكلفين وهذا قول ابي علي الجبائي قال والدليل عليه انه تعالى استثنى منه في اية
كثيرة من تبعه بقوله الا من اتبعك ثم استدل بهذا على انه لا سبيل لابليس وجنوده على تصريع الناس وتخبيط عقولهم وانه لا قدرة له الا على الوسوسة ولذلك يقول لهم
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني وايضا فلو قدر على هذه الاعمال لكان يجب ان يتخبط اهل الفضل والعلم دون ساير الناس ليكون ضرره اعظم
ثم قال ان ذلك لا يحصل من جهة الشيطان لكن لغلبة الاخلاط الفاسدة ولا يمتنع ان يكون احد اسباب ذلك المرض اعتقاده ان الشيطان يقدم عليه فيغلب الخوف عليه فيحدث ذلك
المرض والقول الثاني ان المراد ان عبادي اهل الفضل لما بينا فيما تقدم ان لفظ العباد في القرآن مخصوص باهل الايمان والدليل عليه انه قال في اية اخرى انما سلطانه
على الذين يتولونه ثم قال وكفى بربك وكيلا وفيه بحثان البحث الاول انه تعالى لما مكن ابليس من ان ياتي باقصى ما يقدر عليه في باب الوسوسة وكان ذلك سببا لحصول الخوف الشديد
في قلب الانسان قال وكفى بربك وكيلا معناه ان الشيطان وان كان قادرا فالله اقدر منه وارحم بعباده من الكل فهو تعالى يدفع عنه كيد الشيطان ويعصمه من اضلاله واغوائه
البحث الثاني الاية تدل على ان المعصوم من عصمه الله وان الانسان لا يمكنه ان يحترز بنفسه عن مواقع الضلال لانه لو كان الاقدام على الحق والاحجام عن الباطل انما
يحصل للانسان من نفسه لوجب ان يقال وكفى للانسان نفسه في الاحتراز عن الشيطان فلما لم يقل ذلك بل قال وكفى بربك علمنا ان الكل من الله ولهذا قال المحققون لا حول عن معصية الله
الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله بقي في الاية سوالات السوال الاول ان ابليس هل كان عالما بان الذي تكلم معه بقوله واستفزز من استطعت منهم هو الله تعالى
او لم يعلم فان علم ذلك ثم انه تعالى قال له فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا فكيف لم يصر هذا الوعيد الشديد مانعا له من المعصية مع انه سمعه من الله تعالى من غير واسطة وان لم يعلم
ان هذا القايل هو اله العالم فكيف قال ارايتك هذا الذي كرمت علي والجواب لعله كان شاكا في الكل وكان يقول في كل قسم ما يخطر بباله على سبيل الظن السوال الثاني
ما الحكمة في انه تعالى انظره الى يوم القيمة ومكنه من الوسوسة والحكيم اذا اراد امرا وعلم ان شيئا من الاشياء يمنع من حصوله فانه لا يسعى في حصول ذلك المانع والجواب
اما مذهبنا فظاهر في هذا الباب واما المعتزلة فلهم قولان قال الجبائي علم الله تعالى ان الذين كفروا عند وسوسة ابليس يكفرون بتقدير ان لا يوجد ابليس واذا كان
كذلك لم يكن في وجوده مزيد مفسدة وقال ابو هاشم لا يبعد ان يحصل من وجوده مزيد مفسدة الا انه تعالى ابقاه تشديدا للتكليف على الخلق ليستحقوا بسبب تلك الشدة مزيد
الثواب وهذان الوجهان قد ذكرناهما في سورة الاعراف والحجر وبالغنا في الكشف عنهما والله اعلم قوله تعالى ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله انه
كان بكم رحيما واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان الانسان كفورا افامنتم ان يخسف بكم جانب البر او يرسل
عليكم حاصبا ثم لا تجدوا لكم وكيلا ام امنتم ان يعيدكم فيه تارة اخرى فيرسل عليكم قاصفا من الريح فيغرقكم بما كفرتم ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعا اعلم انه تعالى
عاد الى ذكر الدلايل الدالة على قدرته وحكمته ورحمته وقد ذكرنا ان المقصود الاعظم في هذا الكتاب الكريم تقرير دلايل التوحيد فاذا امتد الكلام في فصل من
الفصول عاد الكلام بعده الى ذكر دلايل التوحيد المذكور ههنا الوجوه المستنبطة من الانعامات في احوال ركوب البحر فالنوع الاول كيفية حركة الفلك على
وجه البحر وهو قوله ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر الازجاء سوق الشيء حالا بعد حال ذكرنا ذلك في تفسير قوله ببضاعة مزجاة والمعنى ربكم الذي يسير الفلك على
وجه البحر لتبتغوا من فضله في طلب التجارة انه كان بكم رحيما والخطاب في قوله ربكم وفي قوله انه كان بكم عام في حق الكل والمراد من الرحمة منافع الدنيا ومصالحها والنوع
الثاني قوله واذا مسكم الضر في البحر والمراد من الضر خوف الغرق وضل من تدعون الا اياه والمراد ان الانسان في تلك الحالة لا يتضرع الى الصنم والشمس والقمر والملك
والفلك وانما يتضرع الى الله تعالى فلما نجاكم من الغرق والبحر واخرجكم الى البر اعرضتم عن الايمان والاخلاص وكان الانسان كفورا للنعم لانه يسى عند الشدة تمسك بفضله ورحمته

وعند الرخاء والراحة تعرض عنه وتتمسك بغيره والنوع الثالث قوله افامنتم ان يخسف بكم جانب البر قال الليث الخسف والخسوف دخول الشيء في الشيء يقال
عين خاسفة وهي التي غابت حدقتها في الرأس وعين من الماء خاسفة اي غائرة الماء والشمس خاسفة اي احتجبت وكانها وقعت تحت حجاب او دخلت في جحر فقوله
يخسف بكم جانب البر اي يغيبكم في جانب البر وهو الارض وانما قال جانب البر لانه ذكر البحر في الاية الاولى فهو جانب والبر جانب فاخبر الله تعالى انه كما قدر على
ان يغيبهم في الماء فالغرق تغيب تحت الماء كما ان الخسف تغيب تحت التراب وتقرير الكلام انه تعالى ذكر في الاية الاولى انهم كانوا خائفين من هول البحر فلما نجاهم
اسرا فقال احسبتم انكم بخروجكم من هول البحر فكيف امنتم من هول البر فانه تعالى قادر على ان يسلط عليكم افات البر من جانب التحت ومن جانب الفوق اما من جانب التحت فبالخسف
واما من جانب الفوق فبامطار الحجارة عليه وهو المراد من قوله او يرسل عليكم حاصبا فكما انه لا ملجأ الا الى الله عند كرب البحر فكذلك لا ملجأ الا اليه في
كل الاحوال ومعنى الحصب في اللغة الرمي يقال حصبت احصب حصبا اذا رميت والحصب المرمي ومنه قوله تعالى حصب جهنم اي يلقون فيها ومعنى قوله حاصبا عذابا يحصبهم اي
يرميهم بحجارة ويقال للريح التي تحمل التراب والحصباء حاصب وللسحاب التي ترمي بالثلج والبرد حاصب لانه يرمي بهما رميا وقال الزجاج الحاصب التراب الذي فيه حصباء
هذا ذو الحصباء مثل اللابن والتامر وقوله ثم لا تجدوا لكم وكيلا يعني لا تجدوا ناصرا ينصركم ويصونكم من عذاب الله ثم قال ام امنتم ان يعيدكم فيه اي في البحر تارة اخرى
وقوله فيرسل عليكم قاصفا من الريح الكاسر القاصف يقال قصف الشيء يقصفه قصفا اذا كسره بشدة والقاصف من الريح الذي يقصف الشجر والمراد ههنا ريح شديدة
تقصف الفلك وتغرقهم وقوله فيغرقكم بما كفرتم اي بسبب كفركم ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعا قال الزجاج اي لا تجدوا من يتبعنا بانكار ما نزل بكم ولا من يتبعنا بان يصرف
عنكم والتبيع بمعنى التابع واعلم ان هذه الاية اشتملت على الفاظ خمسة وهي قوله ان يخسف او يرسل او يعيدكم فيرسل فيغرقكم قرا ابن كثير وابو عمرو جميع هذه الخمسة
بالنون والباقون بالياء فمن قرا بالياء فلان ما قبله على الواحد الغائب وهو قوله الا اياه فلما نجاكم ومن قرا بالنون فلان هذا النحو من الكلام قد ينقطع بعضه عن بعض وهو
سهل لان المعنى واحد الا ترى الى قوله تعالى اسرى وجعلناه هدى لبني اسرائيل الا تتخذوا من دوني وكيلا فقد انتقل من الجمع الى الافراد وكذلك ههنا يجوز ان ينتقل من
الغيبة الى الخطاب والمعنى واحد والكل جائز والله اعلم **قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**
اعلم ان المقصود من هذه الاية ذكر نعمة اخرى جليلة رفيعة من نعم الله على الانسان وهي الاشياء التي بها فضل الانسان على غيره وقد ذكر الله في هذه الاية اربعة
انواع النوع الاول قوله ولقد كرمنا بني ادم واعلم ان الانسان جوهر مركب من النفس والبدن فالنفس الانسانية اشرف النفوس الموجودة في العالم السفلي وبدنه اشرف الاجسام
الموجودة في العالم السفلي وتقرير هذه الفضيلة في النفس الانسانية هي ان النفس الانسانية قواها الاصلية ثلاثة وهي الاغتذاء والنمو والتوليد والنفس الحيوانية لها
قوتان الحساسة سواء كانت ظاهرة او باطنة والمتحركة بالاختيار فهذه القوى الخمسة اعني الاغتذاء والنمو والتوليد والحس والحركة حاصلة للنفس الانسانية ثم ان النفس
الانسانية مختصة بقوة اخرى وهي القوة العاقلة المدركة لحقائق الاشياء كما هي وهي التي يتجلى فيها نور معرفة الله ويشرق فيها ضوء كبريائه وهو الذي يطلع على اسرار عالمي الخلق والامر
ويحيط باقسام مخلوقات الله من الارواح والاجسام كما هي وهذه القوة من سنخ الجواهر الارواح القدسية والارواح المجردة الالهية فهذه القوة لا نسبة لها في الشرف والفضل
الى تلك القوى النباتية والحيوانية واذا كان الامر كذلك ظهر ان النفس الانسانية اشرف النفوس الموجودة في هذا العالم وان اردت ان تعرف فضائل القوة العقلية
ونقصانات القوى الحسية فتامل ما كتبناه في هذا الكتاب في تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض فانا ذكرنا هناك عشرين وجها في بيان ان القوة العقلية اجل واعلى
من القوة الحسية ولا فائدة في الاعادة واما بيان ان البدن الانساني اشرف اجسام هذا العالم فالمفسرون انما ذكروا في قوله ولقد كرمنا بني ادم هذا النوع من الفضائل
وذكروا اشياء احدها روى ميمون بن مهران عن ابن عباس في قوله ولقد كرمنا بني ادم قال كل شيء ياكل بفيه الا ابن ادم فانه ياكل بيده عن الرشيد انه احضر الاطعمة فدعا
بالملاعق وعنده ابو يوسف فقال له جاء في تفسير جدك قوله ولقد كرمنا بني ادم وجعلنا لهم اصابع ياكلون بها فاحضرت الملاعق فردها واكل باصابعه وثانيها قال
الضحاك بالنطق والتمييز وتحقيق الكلام ان من عرف شيئا فاما ان يعجز عن تعريف غيره كونه عارفا بذلك الشيء او يقدر على هذا التعريف اما القسم الاول فهو حال جملة الحيوانات
سوى الانسان فانه اذا حصل في باطنها الم او لذة فانه يعجز عن تعريف غيرها تلك الاحوال تعريفا تاما وافيا واما القسم الثاني فهو الانسان فانه يمكنه تعريف غيره كل
من عرفه ووقف عليه واحاط به فكونه قادرا على هذا النوع من التعريف هو المراد بكونه ناطقا وبهذا البيان ظهر ان الانسان الاخرس داخل في هذا الوصف
لانه ان عجز عن تعريف غيره ما في قلبه بطريق اللسان فانه يمكنه ذلك بطريق الاشارة وبطريق الكتابة وغيرهما ولا يدخل فيه الببغا لانه وان قدر على تعريفات قليلة فلا قدرة له
على تعريف جميع الاحوال على سبيل الكمال والتمام وثالثها قال عطاء بامتداد القامة واعلم ان هذا الكلام غير تام لان الاشجار اطول قامة من الانسان بل ينبغي ان
يشترط فيه شرط وهو طول القامة مع استكمال القوة العقلية والقوى الحسية والحركية ورابعها قال يمان بحسن الصورة والدليل عليه قوله تعالى وصوركم فاحسن صوركم
ولما ذكر الله تعالى خلقة الانسان قال فتبارك الله احسن الخالقين وقال صبغة الله ومن احسن من الله صبغة وان شئت فتامل عضوا واحدا من اعضاء الانسان وهي
العين وخلق الحدقة سوداء ثم احاط بذلك السواد بياض العين ثم احاط بذلك البياض سواد الاشفار ثم احاط بذلك السواد بياض الاجفان ثم خلق فوق بياض الجفن
سواد الحاجبين ثم خلق فوق ذلك السواد بياض الجبهة ثم سواد الشعر وليكن هذا المثال الواحد نموذجا لك في هذا الباب وخامسها قال بعضهم من كرامات
الادمي ان اتاه الله الخط وتحقيق الكلام في هذا الباب ان العلم الذي يقدر الانسان الواحد على استنباطه يكون قليلا اما اذا استنبط الانسان علما واودعه في الكتاب
وجاء انسان ثاني واستعان بذلك الكتاب وضم اليه من عند نفسه اشياء اخرى ثم لا يزالون يتعاقبون ويضم كل متاخر مباحث كثيرة الى العلم المتقدم

كثرت العلوم وقويت الفضائل والمعارف وانتهت المطالب العقلية والمطالب الشرعية الى اقصى الغايات واكمل النهايات ومعلوم ان هذا الباب لا يتأتى الا بواسطة
الخط والكتابة ولهذه الفضيلة الكاملة قال تعالى اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وسادسها ان اجسام هذا العالم اما البسائط واما المركبات اما البسائط
فهي الارض والماء والهواء والنار والانسان ينتفع بكل هذه الاربعة اما الارض فهي لنا كالام الحاضنة قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وقد
سماها الله تعالى باسماء بالنسبة الينا وهي الفرش والمهاد والمهد واما الماء فانتفاعنا به في الشرب وفي الزراعة والحراثة ظاهر وايضا سخر البحر لنا لناكل منه لحما طريا ونستخرج منه حلية
تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه واما الهواء فهو مادة حياتنا ولولا هبوب الرياح لاستولى النتن على هذه المعمورة واما النار فبها طبخ الاغذية والاشربة ونضجها وهي قائمة مقام
الشمس والقمر في الليالي المظلمة وهي الدافعة لضرر البرد كما قال ومن يرد في الشتاء فاكهة فان قلب الشتاء فاكهة واما المركبات فاما الاثار العلوية واما المعادن واما
النبات واما الحيوان والانسان كالمستولي على كل هذه الاقسام والمنتفع بها والمستسخر لكل اقسامها فهذا العالم باسره جار مجرى قرية معمورة او خان معد
وجميع منافعها ومصالحها مصروفة الى الانسان والانسان فيه كالرئيس المخدوم والملك المطاع وسائر الحيوانات بالنسبة اليه كالعبيد وكل ذلك يدل على كونه مخصوصا من عند الله تعالى بمزيد
التكريم والتفضيل والله اعلم وسابعها ان المخلوقات تنقسم الى اربعة اقسام الى ما حصلت له القوة العقلية الحكمية ولم تحصل له القوة الشهوانية والطبيعية وهم الملائكة
والى ما يكون بالعكس وهم البهائم والى ما خلي عن القسمين وهو النبات والجمادات والى ما حصل النوعان فيه وهو الانسان ولا شك ان الانسان لكونه مستجمعا للقوة العقلية
القدسية وللقوة الشهوانية البهيمية والغضبية السبعية يكون افضل من البهيمية ومن السبعية ولا شك ايضا انه افضل من الاجسام الخالية عن القوتين مثل النبات والمعادن
والجمادات واذا ثبت ذلك ظهر ان الله تعالى فضل الانسان على اكثر اقسام المخلوقات بقي ههنا بحث في ان الملك افضل من البشر والمعنى ان الجوهر البسيط الموصوف بالقوة
العقلية القدسية المحضة افضل ام البشر المستجمع لهاتين القوتين ذلك بحث اخر وثامنها الموجود اما ان يكون ازليا وابديا معا وهو الله سبحانه واما ان يكون لا ازليا
ولا ابديا معا وهو عالم الدنيا مع كل ما فيه من المعادن والنبات والحيوان وهذا اخس الاقسام واما ان لا يكون ازليا ولكنه يكون ابديا وهو الانسان والملك ولا
شك ان هذا القسم اشرف من القسم الثاني والثالث وذلك يقتضي كون الانسان اشرف من اكثر مخلوقات الله تعالى وتاسعها العالم العلوي اشرف من العالم السفلي وروح
الانسان من جنس الارواح العلوية والجواهر القدسية فليس في موجودات العالم السفلي شيء حصل فيه شيء من العالم العلوي الا الانسان فوجب كون الانسان اشرف
موجودات العالم السفلي وعاشرها اشرف الموجودات هو الله تعالى واذا كان كذلك فكل موجود كان قربه من الله اتم وجب ان يكون اشرف لكن اقرب موجودات
هذا العالم من الله تعالى هو الانسان بسبب ان يكون قلبه مستنيرا بمعرفة الله ولسانه مشرفا بذكر الله وجوارحه واعضاؤه مكرمة بطاعة الله فوجب الجزم بان اشرف
موجودات هذا العالم السفلي هو الانسان ولما ثبت ان الانسان موجود ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته ثبت ان كل ما حصل للانسان من
المراتب العالية والصفات الشريفة فهي انما حصلت باحسان الله وانعامه فلهذا المعنى قال تعالى ولقد كرمنا بني ادم ومن تمام كرامته على الله انه تعالى لما خلقه في اول
الامر وصف نفسه بانه اكرم فقال اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ووصف نفسه بالتكريم عند تربيته للانسان
فقال ولقد كرمنا بني ادم ووصف نفسه بالكرم في اخر احوال الانسان فقال يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وهذا يدل على انه لا نهاية لكرم الله وفضله
واحسانه مع الانسان والله اعلم والوجه الحادي عشر قال بعضهم هذا التكريم معناه انه تعالى خلق ادم بيده وخلق غيره بطريق كن فيكون ومن كان مخلوقا بيد الله
كانت العناية به اتم فكان اكرم واكمل ولما جعلنا من اولاده وجب كون بني ادم اكرم واكمل والله اعلم النوع الثاني من المدائح المذكورة في هذه الاية قوله تعالى
وحملناهم في البر والبحر قال ابن عباس في البر على الخيل والبغال والحمير والابل وفي البحر على السفن وغيرها لتركبها وهذا من مؤكدات التكريم المذكور في هذه الاية
اولا لانه تعالى سخر هذه الدواب له حتى يركبها ويحمل عليها ويغزو ويقاتل ويذب عن نفسه وكذلك تسخير الله تعالى المياه والسفن وغيرها ليركبها وينقل عليها ويكسب فما هم
يختص بها الا ادم وكل ذلك مما يدل على ان الانسان في هذا العالم كالرئيس المتبوع والملك المطاع وكل ما سواه فهو رعيته وتبع له النوع الثالث من المدائح قوله ورزقناهم
من الطيبات وذلك لان الاغذية اما حيوانية او نباتية وكلا القسمين فالانسان انما يتغذى بالطف انواعهما واشرف اقسامهما بعد التنقية التامة والطبخ الكامل
والنضج البالغ وذلك مما لا يحصل الا للانسان النوع الرابع قوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا وههنا بحثان البحث الاول انه قال في اول الاية ولقد كرمنا بني
ادم وقال في اخرها وفضلناهم ولا بد من الفرق بين هذا التكريم والتفضيل والا لزم التكرار والاقرب ان يقال انه تعالى فضل الانسان على سائر الحيوانات بامور
خلقية طبيعية ذاتية مثل العقل والفهم لاكتساب العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة فالاول هو التكريم والثاني هو التفضيل البحث الثاني انه تعالى لم يقل وفضلناهم
على الكل بل قال وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فهذا يدل على انه حصل في مخلوقات الله شيء لا يكون الانسان مفضلا عليه وكل من اثبت هذا القسم قال
انه هو الملائكة فلزم القول بان الانسان ليس افضل من الملائكة بل الملك افضل من الانسان وهذا القول مذهب ابن عباس واختيار الزجاج على ما رواه الواحدي
في البسيط واعلم ان هذا الكلام مشتمل على بحثين احدهما ان الانبياء افضل ام الملائكة وقد سبق ذكر هذه المسألة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لادم والبحث الثاني ان عوام الملائكة وعوام المؤمنين ايهما افضل منهم من قال بتفضيل المؤمنين على الملائكة واحتجوا بما روي عن زيد بن اسلم انه قال
قالت الملائكة ربنا انك اعطيت بني ادم الدنيا ياكلون فيها ويتنعمون ولم تعطنا ذلك فاعطنا ذلك في الاخرة فقال وعزتي وجلالي لا اجعل من خلقت بيدي كمن قلت له
كن فكان وقال ابو هريرة المؤمن اكرم على الله من الملائكة الذين عنده هكذا اورده الواحدي في البسيط واما القائلون بان الملك افضل من البشر على الاطلاق

فهذا معولو على هذه الآية وهو في الحقيقة تمسك بدليل الخطاب لان تقرير الدليل لا يفيد الا تخصيص الكثير بالذكر يدل على ان الحال في القليل بالضد وذلك تمسك بدليل الخطاب
والله اعلم قوله تعالى يوم ندعوا كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا ومن كان في هذه اعمى فهو
في الآخرة اعمى واضل سبيلا اعلم انه تعالى لما ذكر انواع كرامات الانسان في الدنيا شرح احوال درجاته في الآخرة في هذه الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى
قرئ يدعو بالياء والنون ويدعا كل اناس على البناء للمفعول وقرئ الحسن يدعو كل اناس قال الفراء اهل العربية لا يعرفون وجها لهذه القراءة المنقولة عن الحسن ولعله
قرا يدعا بتفخيم الالف فظن الراوي انه قرا يدعو المسئلة الثانية قوله يوم ندعوا كل نصب يوم باضمار اذكر ولا يجوز ان يكون العامل فيه قوله وفضلناهم لانه
فعل ماض ويمكن ان يجاب عنه فيقال المراد وفضلناهم بالتعظيم من الكرامة والثواب المسئلة الثالثة قوله بامامهم الامام في اللغة كل من ائتم به قوم كانوا على هدى او ضلالة
فالنبي امام امته والخليفة امام رعيته والقرآن امام المسلمين وامام القوم امامهم نبيهم روى ذلك مرفوعا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى انه
ينادي يوم القيمة يا امة ابراهيم يا امة موسى يا امة عيسى يا امة محمد فيقول اهل الحق الذين اتبعوا الانبياء فياخذون كتبهم بايمانهم وينادي يا اتباع نمرود يا اتباع
فرعون يا اتباع فلان وفلان من رؤساء الضلال واكابر الكفر وعلى هذا القول فالباء في قوله بامامهم فيه وجهان الاول ان يكون التقدير ندعو كل اناس يكونون
اتباعا وشيعا لامامهم كما تقول ادعوك باسمك والثاني ان يتعلق بمحذوف ذلك المحذوف في موضع كانه قيل ندعوا كل اناس مختلطين بامامهم اي يدعون وامامهم
فيهم نحو ركب بجنوده والقول الثاني وهو قول الضحاك وابن زيد بامامهم اي بكتابهم الذي فيه اعمالهم وهو قول الربيع وابي العالية والدليل على ان هذا الكتاب يسمى
اماما قوله تعالى وكل شيء احصيناه في امام مبين فسمى الله تعالى هذا الكتاب اماما وتقدير الباء على هذا التقدير يحتمل اي يدعى كل اناس ومعهم كتابهم كقوله
ادفعه اليه برمته اي ومعه رمته القول الرابع قال صاحب الكشاف ومن بدع التفاسير ان الامام جمع ام وان الناس يدعون يوم القيمة بامهاتهم وان الحكمة في الدعاء
بالامهات دون الآباء رعاية حق عيسى عليه السلام واظهار شرف الحسن والحسين عليهما السلام وان لا تفتضح اولاد الزنا قال صاحب الكشاف وليت شعري ايهما ابدع اصحة لفظه
ام بهاء حكمه والقول الخامس اقول في اللفظ احتمال اخر وهو ان انواع الاخلاق الفاضلة والفاسدة كثيرة والمستولي على كل انسان نوع من تلك الاخلاق الفاضلة
فمنهم من يكون الغالب عليه الحقد والحسد وفي جانب الاخلاق الفاضلة منهم من يكون الغالب عليه العفة والشجاعة والكرم او طلب العلم والزهد اذا عرفت هذا فنقول
الافعال الظاهرة تلك الاخلاق الباطنة فذلك الخلق الباطن كالامام له والملك المطاع والرئيس المتبوع فيوم القيمة انما يظهر الثواب والعقاب بناء على الافعال الناشئة
من تلك الاخلاق فهذا هو المراد من قوله يوم ندعوا كل اناس بامامهم فهذا الاحتمال خطر بالبال والله اعلم بمراده ثم قال تعالى فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن
كتابهم ولا يظلمون فتيلا قال صاحب الكشاف انما قال اولئك لان من اوتي في معنى الجمع والفتيل القشرة التي في شق النواة وسمي بهذا الاسم لانه اذا اراد الانسان
استخراجه انفتل وهذا يضرب مثلا للشيء الحقير التافه ومثله القطمير والنقير في ضرب المثل به والمعنى لا ينقصون من الثواب بمقدار فتيل ونظيره قوله ولا يظلمون شيئا فلا يخاف
ظلما ولا هضما وروى مجاهد عن ابن عباس انه قال الفتيل هو الوسخ الذي يظهر بفتل الانسان ابهامه بسبابته وهو فعيل من الفتل بمعنى مفتول فان قيل لم خص اصحاب اليمين بقراءة
كتابهم مع ان اصحاب الشمال يقرؤنه ايضا قلنا الفرق ان اصحاب الشمال اذا طالعوا كتابهم وجدوه مشتملا على المهلكات العظيمة والقبائح الكاملة والمخازي الشديدة فيستولي
الخوف والدهشة على قلبهم ويثقل لسانهم فيعجزوا عن القراءة الكاملة واما اصحاب اليمين فامرهم على عكس ذلك لاجرم انهم يقرؤن كتابهم على احسن الوجوه وابينها ثم لا يقنعون
بقراءتهم وحدهم بل يقول القاري لاهل المحشر هاؤم اقرؤا كتابيه فظهر الفرق والله اعلم ثم قال تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل
سبيلا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابو عمرو وابو بكر عن عاصم ونصير عن الكسائي ومن كان في هذه اعمى بالامالة والكسر فهو في الآخرة اعمى بالفتح وقرا
بالتفخيم فيهما ابن كثير ونافع وابن عامر وحفص عن عاصم وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم في رواية بالامالة فيهما قال ابو علي الفارسي الوجه في تفخيم
ابي عمرو ان المراد بالاعمى في الكلمة الاولى كونه في نفسه اعمى وبهذا التقدير لا يكون لفظة اعمى في هذه الكلمة تامة فتقبل الامالة واما في الكلمة الثانية فالمراد
من الاعمى افعل التفضيل وكانت بمعنى افعل من وبهذا التقدير لا يكون لفظة اعمى تامة فلم يقبل الامالة والحاصل ان ادخال الامالة في الاولى دل على انه ليس المراد
افعل التفضيل وتركها في الثانية يدل على ان المراد منها افعل التفضيل والله اعلم المسئلة الثانية لا شك انه ليس المراد من قوله فهو في الآخرة اعمى ففيه قولان
الاول ان المراد منه ايضا عمى القلب وعلى هذا التقدير ففيه وجوه الاول قال عكرمة جاء نفر من اهل اليمن الى ابن عباس فسالوه رجل عن هذه الآية فقال اقرا
ما قبلها ربكم الذي يزجي الى قوله تفضيلا فقال ابن عباس من كان اعمى في هذه النعم التي قد راى وعاين فهو في امر الآخرة التي لم ير ولم يعاين اعمى واضل سبيلا
وعلى هذا الوجه فقوله في هذه اشارة الى النعم المذكورة في الآيات المتقدمة وثانيها روى ابو روق عن الضحاك عن ابن عباس قال من كان في
الدنيا اعمى عما يرى من قدرتي في خلق السموات والارض والبحار والجبال والناس والدواب فهو عن امر الآخرة اعمى واضل سبيلا وابعد عن تحصيل العلم وعلى
هذا الوجه فقوله من كان في هذه اعمى اشارة الى الدنيا وعلى هذين القولين فالمراد من كان في الدنيا اعمى القلب عن معرفة هذه النعم والدلائل فان يكون
في الدنيا اعمى القلب عن معرفة احوال الآخرة اولى في المعنيين حصل في الدنيا وثالثها قال الحسن من كان في الدنيا ضالا كافرا فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا لانه
في الدنيا تقبل توبته وفي الآخرة لا تقبل توبته وفي الدنيا يهتدي الى التخلص عن ابواب الآفات وفي الآخرة لا يهتدي الى ذلك البتة ورابعها انه لا يمكن حمل العمى
الثاني على الجهل بالله لان اهل الآخرة يعرفون الله ضرورة فكان المراد منه العمى عن طريق الجنة اي من عمي في هذه الدنيا اعمى في معرفة الله تعالى فهو في الآخرة

اعمى عن طريق الجنة وخامسها ان الذين حصل لهم عمى القلب في الدنيا انما حصلت هذه الحالة لهم لشدة حرصهم في تحصيل الدنيا وابتهاجهم بلذاتها وطيباتها
فهذه الرغبة تزداد في الآخرة ويعظم هناك تحسرهم على فوت الدنيا وليس معهم شيء من انوار معرفة الله تعالى فيبقون في ظلمة شديدة وحسرة عظيمة فذلك هو المراد من
العمى القول الثاني ان يحمل العمى الثاني على عمى العين والبصر فمن كان في هذه الدنيا اعمى القلب حشر يوم القيمة اعمى القلب والبصر كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب
لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى وقال ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وهذا العمى زيادة في عقوبتهم
والله اعلم قوله تعالى وان كادوا ليفتنونك عن الذي اوحينا اليك لتفتري علينا غيره واذا لاتخذوك خليلا ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك
ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا اعلم انه تعالى لما عدد في الآيات المتقدمة اقسام نعمه على خلقه واتبعها بذكر درجات الخلق في الآخرة وشرح
احوال السعداء اردفه بما يجري مجرى تحذير السعداء عن الاغترار بوساوس الشيطان ارباب الضلال والانخداع بكلماتهم المشتملة على المكر والخديعة والتلبيس فقال وان
كادوا ليفتنونك وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس في رواية عطاء نزلت هذه الآية في ثقيف اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسالوه شططا وقالوا
متعنا باللات سنة وحرم وادينا كما حرمت مكة شجرها وطيرها ووحشها فابى ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يجبهم فكرروا ذلك الالتماس وقالوا انا نحب ان
تعرف العرب فضلنا عليهم فان كرهت ما نقول وخشيت ان تقول العرب اعطيتهم ما لم تعطنا فقل الله امرني بذلك فامسك رسول الله عنهم وداخلهم الطمع فصاح عليهم
عمر وقال اما ترون ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امسك عن الكلام كراهة لما تذكرونه فانزل الله تعالى هذه الآية وروى صاحب الكشاف انهم جاؤا بكتابهم
فكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد رسول الله لثقيف لا يعشرون ولا يحشرون فقالوا ولا يجبون فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم قالوا
للكاتب ولا يجبون والكاتب ينظر الى رسول الله فقام عمر بن الخطاب وسل سيفه وقال اسعرتم قلب نبينا يا معشر ثقيف اسعر الله قلوبكم نارا فقالوا لسنا نكلمك انما نكلم
محمدا فنزلت هذه الآية واعلم ان هذه القصة انما وقعت بالمدينة فلهذا السبب قالوا هذه الآيات مدنية وروى ان قريشا قالوا له اجعل آية رحمة آية عذاب
وآية عذاب آية رحمة حتى نؤمن بك فنزلت هذه الآية وقال الحسن الكفار اخذوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليلة بمكة قبل الهجرة فقالوا كف يا محمد عن
ذم الهتنا وشتمها فلو كان ذلك حقا كان فلان وفلان بهذا الامر احق فوقع في قلب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يكف عن شتم الهتهم وعلى هذا التقدير فهذه
الآية مكية وعن سعيد بن جبير انه عليه السلام كان يستلم الحجر فمنعه قريش وقالوا لا ندعك حتى تستلم بالهتنا فوقع في قلبه ان يفعل ذلك مع كراهية فنزلت هذه الآية
المسئلة الثانية قال الزجاج معنى الكلام كادوا يفتنونك ودخلت ان واللام للتاكيد وان مخففة من الثقيلة واللام الفارقة بينها وبين النافية والمعنى انه
الشان قاربوا ان يفتنوك اي يخدعوك فاتنين واصل الفتنة الاختبار يقال فتن الصائغ الذهب اذا ادخله النار واذابه ليميز جيده من رديه ثم استعمل في كل من
ازال الشيء عن حده وجهته فقالوا افتنه فقوله وان كادوا ليفتنونك عن الذي اوحينا اليك اي يزيلونك ويصرفونك عن الذي اوحينا اليك يعني القرآن والمعنى عن حكمه
وذلك لان اعطاءهم ما سالوه مخالفة لحكم القرآن وقوله لتفتري علينا غيره اي غير ما اوحينا اليك وهو قولهم قل الله امرني بذلك واذا لاتخذوك خليلا اي لو فعلت
ما ارادوا لاتخذوك خليلا واظهروا للناس انك موافق لهم على كفرهم وراض بشركهم ثم قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اي على الحق بعصمتنا اياك لقد كدت تركن اي تميل
اليهم شيئا قليلا وقوله شيئا عبارة عن المصدر اي ركونا قليلا قال ابن عباس يريد حيث سكت عن جوابهم قال قتادة لما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وآله و
سلم لا تكلني الى نفسي طرفة عين ثم توعده في ذلك اشد التوعد فقال اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات اي ضعف عذاب الحياة وضعف عذاب الممات يريد عذاب
الدنيا وعذاب الآخرة والضعف عبارة عن ان يضم الى الشيء مثله فان الرجل اذا قال لوكيله اعط فلانا شيئا فاعطاه درهما فقال اضعفه كان المعنى ضم الى ذلك الدرهم
مثله اذا عرفت هذا فنقول انما حسن اضمار العذاب في قوله ضعف الحياة وضعف الممات لما تقدم في القرآن من وصف العذاب بالضعف في قوله ربنا من قدم لنا هذا
فزده عذابا ضعفا في النار وقال لكل ضعف ولكن لا تعلمون وحاصل الكلام انك لو مكنت خواطر الشيطان من قلبك وعقدت على الركون اليه همك لاستحققت تضعيف
العذاب عليك في الدنيا والآخرة ولصار عذابك مثلي عذاب المشرك في الدنيا ومثلي عذابه في الآخرة والسبب في تضعيف هذا العذاب ان اقسام نعم الله تعالى في حق
الانبياء عليهم السلام اكثر فكانت ذنوبهم اعظم فكانت العقوبة المستحقة عليها اكثر ونظيره قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين فان قيل قال عليه السلام من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة فوجب بهذا الحديث انه عليه السلام لو رضي بما قالوا لكان وزره مثل وزر
كل واحد من اولئك الكفار وعلى هذا التقدير فكان عقابه زائدا على الضعف قلنا اثبات الضعف لا يدل على نفي الزائد الا بالبناء على دليل الخطاب وهي حجة ضعيفة والله
اعلم ثم قال تعالى ثم لا تجد لك علينا نصيرا يعني اذا اذقناك العذاب المضاعف لم تجد احدا يخلصك عن عذابنا وعقابنا والله اعلم المسئلة الثالثة احتج الطاعنون في
عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الآية فقالوا هذه الآية تدل على صدور الذنب العظيم عنهم من وجوه الاول ان الآية دالة على انه عليه السلام قرب من ان يفتري على
الله والفرية على الله من اعظم الذنوب والثاني انها تدل على انه لولا ان الله ثبته وعصمه لقرب من ان يركن الى دينهم ويميل الى مذهبهم والثالث انه لولا سبق
جرمه وجنايته والا فلا حاجة الى ذكر هذا الوعيد الشديد والجواب عن الاول ان كاد معناه المقاربة فكان معنى الآية انه قرب وقوعه في الفتنة وهذا القدر
لا يدل على الوقوع في تلك الفتنة فانا اذا قلنا كاد الامير يضرب فلانا لا يفهم منه انه ضربه والجواب عن الثاني ان كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره تقول
لولا علي لهلك عمر معناه ان وجود علي منع من حصول الهلاك لعمر فكذلك قوله لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم معناه انه حصل تثبيت الله تعالى لمحمد عليه وآله السلام فكان

حصول ذلك التثبيت ما تعاصى حصول ذلك الركون والجواب عن الثالث التهديد على المعصية لا يدل على الاقدام عليها والدليل عليه ايات منها قوله ولو تقول
علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين المسئلة الرابعة احتج اصحابنا على صحة قولهم بانه لا عصمة من المعاصي الا بتوفيق الله تعالى بقوله ولولا
ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقالوا ان الله تعالى بين انه لولا تثبيت الله تعالى له لمال الى طريق الكفار ولا شك ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان
اقوى من غيره في قوة الدين وصفاء اليقين فلما بين الله تعالى ان بقاءه معصوما عن الكفر والضلال لم يحصل الا باعانة الله تعالى واغاثته كان حصول هذا المعنى في
حق غيره اولى قالت المعتزلة المراد بهذا التثبيت الالطاف الصارفة له عن ذلك وهي ما اخطر الله ببالـه من ذكر وعده ووعيده ومن ذكر ان كونه نبيا من عند الله يمنع
من ذلك والجواب لا شك ان هذا التثبيت عبارة عن فعل فعله الله يمنع الرسول من الوقوع في ذلك العمل المحذور فنقول لو لم يوجد المقتضي للاقدام على ذلك العمل المحذور في
حق الرسول لما كان الى ايجاد هذا المانع حاجة وحيث وقعت الحاجة الى تحصيل هذا المانع علمنا ان المقتضي قد حصل في حق الرسول وان هذا المانع الذي فعله الله تعالى
منع ذلك المقتضي من العمل وهذا لا يتم الا اذا قلنا ان القدرة مع الداعي توجب الفعل فاذا حصلت داعية اخرى معارضة للداعية الاولى اختل المؤثر فامتنع الفعل ونحن لا نريد
الا اثبات هذا المعنى والله اعلم المسئلة الخامسة قال القفال رحمه الله قد ذكرنا في سبب نزول هذه الاية الوجوه المذكورة ويمكن ايضا تاويلها من غير تقييد بسبب يضاف
نزولها فيه لان من المعلوم ان المشركين كانوا يسعون في ابطال امر رسول الله باقصى ما يقدرون عليه فتارة كانوا يقولون ان عبدت الهتنا عبدنا الهك فانزل
الله تعالى قوله قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون وقوله ودوا لو تدهن فيدهنون وعرضوا عليه الاموال الكثيرة والنسوان الجميلة ليترك ادعاء النبوة فانزل
الله تعالى قوله ولا تمدن عينيك ودعوه الى طرد المؤمنين عن نفسه فانزل الله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم فيجوز ان يكون هذه الايات نزلت في هذا الباب
وذلك انهم قصدوا ان يفتنوه عن دينه وان يزيلوه عن منهجه فبين الله تعالى انه تثبته على الدين القويم والمنهج المستقيم وعلى هذا الطريق فلا حاجة في تفسير هذه الايات
الى شيء من تلك الروايات والله اعلم قوله تعالى وان كادوا ليستفزونك من الارض ليخرجوك منها واذا لا يلبثون خلافك الا قليلا سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا ولا
تجد لسنتنا تحويلا في هذه الاية قولان الاول قال قتادة هم اهل مكة باخراج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من مكة ولو فعلوا ذلك ما امهلوا ولكن الله منعهم من اخراجه حتى امره
بالخروج ثم انه قل لبثهم بعد خروج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من مكة حتى بعث الله عليهم القتل يوم بدر وهذا قول مجاهد والقول الثاني قال ابن عباس ان رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم لما هاجر الى المدينة حسده اليهود وكرهوا قربه منهم وقالوا يا ابا القاسم ان الانبياء انما بعثوا بالشام وهي بلاد مقدسة كانت مسكن ابراهيم فلو خرجت
الى الشام امنا بك واتبعناك وقد علمنا انه لا يمنعك من الخروج الا خوف الروم فان كنت رسول الله فالله مانعك منهم فعسكر رسول الله على اميال من المدينة وقيل بذي الحليفة
حتى يجتمع اليه اصحابه ويراه الناس عازما على الخروج الى الشام لحرصه على دخول الناس في دين الله فنزلت هذه الاية فرجع والقول الاول اختيار الزجاج وهو الوجه
لان السورة مكية فان صح القول الثاني كانت هذه الاية مدنية والارض في قوله ليستفزونك من الارض على القول الاول مكة وعلى القول الثاني مدينة وكثر في التنزيل ذكر
الارض والمراد منها مكان مخصوص كقوله او ينفوا من الارض يعني من مواضعهم وقوله فلن ابرح الارض يعني التي كان قصدها لطلب الميرة فان قيل قال الله تعالى وكاين
من قرية هي اشد قوة من قريتك التي اخرجتك يعني مكة والمراد اهلها فذكر انهم اخرجوه وقال في هذه الاية وان كادوا ليستفزونك من الارض ليخرجوك منها فكيف الجمع بينهما على قول
من قال الارض في هذه الاية مكة قلنا انهم هموا باخراجه وهو عليه السلام ما خرج بسبب اخراجهم وانما خرج بامر الله فزال التناقض ثم قال تعالى واذا لا يلبثون خلافك الا قليلا وفيه
مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وابو بكر عن عاصم خلفك بفتح الخاء وسكون اللام والباقون خلافك زعم الاخفش ان خلافك في معنى خلفك وروى
ذلك يونس عن عيسى وهذا كقوله فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال عفت الديار خلافهم فكانما بسط الشواطب بينهن حصيرا قال
صاحب الكشاف قرا لا يلبثون وفي قراءة ابي لا يلبثوا على اعمال اذن فان قيل ما وجه القراءتين قلنا اما الشائعة فقد عطف فيها الفعل على الفعل وهو مرفوع لوقوعه خبر
كاد والفعل في خبر كاد واقع موقع الاسم واما قراءة ابي ففيها الجملة برأسها التي هي قوله اذا لا يلبثوا عطف على جملة قوله وان كادوا ليستفزونك ثم قال تعالى سنة من قد ارسلنا قبلك يعني ان كل
قوم اخرجوا رسولهم من بين ظهرهم فسنة الله ان يهلكهم فقوله سنة نصب نصب المصدر المؤكد اي سننا ذلك سنة فيمن قد ارسلنا قبلك ثم قال ولا تجد لسنتنا تحويلا
والمعنى ان ما اجرى الله به العادة لم يتهيأ لاحد ان يقلب تلك العادة وتمام هذا الباب اختصاص كل حادث بوقته المعين وصفته المعينة ليس امرا ثابتا له لذاته والا
لزم ان يدوم ابدا على تلك الحالة وان لا يتميز الشيء عما ماثله في تلك الصفات بل انما يحصل ذلك الاختصاص بتخصيص المخصص وذلك المخصص انه تعالى يريد تحصيله في
ذلك الوقت ثم تعلق قدرته بتحصيله في ذلك الوقت ثم تعلق علمه في ذلك الوقت ثم نقول هذه الصفات الثلاثة التي هي المؤثرة في حصول ذلك الاختصاص ان كانت حادثة
افتقر حدوثها الى مخصص اخر ولزم التسلسل وهو محال وان كانت قديمة امتنع والقديم يمتنع تغيره لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما كان التغير على تلك الصفات الموجبة
لذلك الاختصاص ممتنعا كان التغير في تلك الاشياء المقدرة ممتنعا فثبت بهذا البرهان صحة قوله ولن تجد لسنتنا تحويلا قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق
الليل وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقل رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج
صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا في الاية مسائل المسئلة الاولى في النظم وجوه الاول
انه تعالى لما قرر امر الالهيات والمعاد والنبوات اردفها بذكر الامر بالطاعات واشرف الطاعات بعد الايمان الصلاة فلهذا السبب امر بها الثاني انه تعالى
لما قال وان كادوا ليستفزونك من الارض امره تعالى بالاقبال على عبادته لينصره عليهم فكانه قيل له لا تبال بسعيهم في اخراجك من بلدتك ولا تلتفت اليهم واشتغل

بعبادة الله وداوم على اداء الصلوات فانه تعالى يدفع مكرهم وشرهم عنك ويجعل يدك فوق ايديهم ودينك غالبا على اديانهم ونظيره قوله في سورة طه فاصبر
على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح واطراف النهار لعلك ترضى وقال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن
من الساجدين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين والوجه الثالث في تقرير النظم ان اليهود لما قالوا له اذهب الى الشام فانه مسكن الانبياء عزم رسول الله على الذهاب اليه
فكانه قيل له المعبود واحد في كل البلاد وما النصرة والدولة الا بتاييده ونصرته فداوم على الصلوات وارجع الى مقرك ومسكنك واذا دخلته ورجعت اليه فقل
رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واجعل لي في هذا البلد سلطانا نصيرا في تقرير دينك واظهار شرعك والله اعلم المسئلة الثانية اختلف اهل اللغة
والمفسرون في معنى دلوك الشمس على قولين احدهما ان دلوكها غروبها وهذا القول مروي عن جماعة من الصحابة فنقل الواحدي في البسيط عن علي عليه السلام انه قال
دلوك الشمس غروبها وروى زر بن حبيش ان عبد الله بن مسعود قال دلوك الشمس غروبها وروى سعيد بن جبير هذا القول عن ابن عباس وهذا القول اختيار الفراء
وابن قتيبة من المتاخرين والقول الثاني ان دلوك الشمس هو زوالها عن كبد السماء وهو اختيار الاكثرين من الصحابة والتابعين احتج القائلون بهذا القول على
صحته بوجوه الحجة الاولى روى الواحدي في البسيط عن جابر انه قال طعم عندي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه ثم خرجوا حين زالت الشمس فقال النبي
صلى الله عليه وآله وسلم هذا حين دلكت الشمس الحجة الثانية روى صاحب الكشاف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اتاني جبريل لدلوك الشمس حين زالت الشمس
فصلى بي الظهر الحجة الثالثة قال اهل اللغة معنى الدلوك في كلام العرب الزوال وكذلك قيل للشمس اذا انتصف النهار دالكة وقيل لها اذا افلت دالكة لانها في
الحالتين زائلة هكذا قال الازهري وقال القفال اصل الدلوك الميل يقال مالت الشمس للزوال ويقال مالت للغروب واذا عرفت هذا فنقول وجب ان يكون المراد من الدلوك
ههنا الزوال عن كبد السماء وذلك لانه تعالى علق اقامة الصلاة بالدلوك والدلوك عبارة عن الميل والزوال فوجب ان يقال انه في اول ما حصل الميل والزوال تعلق به
هذا الحكم فلما حصل هذا المعنى حال ميلها من كبد السماء وجب ان يتعلق به وجوب الصلوة وذلك يدل على ان المراد من الدلوك في هذه الاية ميلها عن كبد السماء وهذه حجة قوية
في هذا الباب استنبطتها بناء على ما اتفق عليه اهل اللغة ان الدلوك عبارة عن الميل والزوال والله اعلم الحجة الرابعة قال الازهري الاولى حمل الدلوك على
الزوال في نصف النهار والمعنى اقم الصلاة اي ادمها من وقت زوال الشمس الى غسق الليل وعلى هذا التقدير فيدخل فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقران
الفجر فاذا حملنا الدلوك على الزوال دخلت الصلوات الخمس في هذه الاية ولو حملناه على الغروب لم يدخل فيه الا ثلث صلوات وهي المغرب والعشاء والفجر وحمل كلام
الله على ما هو اكثر فائدة اولى فوجب ان يكون المراد من الدلوك الزوال واحتج الفراء على قوله الدلوك هو الغروب بقول الشاعر: هذا مقام قدمي رباح
ذبب حتى دلكت براح وبراح اسم الشمس اي حتى غابت واحتج ابن قتيبة بقول ذي الرمة: مصابيح ليست باللواتي تقودها نجوم ولا بالافلات الدوالك واعلم
ان هذا الاستدلال ضعيف لان عندنا الدلوك عبارة عن الميل والتغير وهذا المعنى حاصل في الغروب فكان الغروب نوعا من انواع الدلوك فكان وقوع لفظ الدلوك
على الغروب لا ينافي وقوعه على الزوال كما ان وقوع لفظ الحيوان على الانسان لا ينافي وقوعه على الفرس ومنهم من احتج ايضا على صحة هذا القول بان الدلوك
اشتقاقه لان الانسان يدلك عينيه عن النظر اليها وهذا انما يصح في الوقت الذي يمكن ومعلوم انها عند كونها في وسط السماء لا يمكن النظر اليها اما عند قربها
من الغروب يمكن النظر اليها وعندها ينظر الانسان اليها في ذلك الوقت يدلك عينيه فثبت ان لفظ الدلوك مختص بالغروب والجواب ان الحاجة الى دلك
العينين عند كونها في وسط السماء اولى والله اعلم المسئلة الثالثة قال الواحدي اللام في قوله لدلوك الشمس لام الاجل والسبب في ذلك لان الصلاة
انما تجب بزوال الشمس فيجب على المصلي اقامتها لاجل دلوك الشمس المسئلة الرابعة قوله الى غسق الليل غسق الليل سواده وظلمته قال الكسائي غسق الليل
غسوقا والغسق الاسم بفتح السين وقال النضر بن شميل غسق الليل دخول اوله واتيته حين غسق الليل اي حين يختلط ويسد المناظر واصل هذا الحرف من السيلان
يقال غسقت العين تغسق وهو سيلان العين بالماء والغاسق السائل ولهذا يقال لما يسيل من اهل النار الغساق فمعنى غسق الليل اي انصب بظلامه وذلك ان الظلمة كانها تنصب على
العالم واما قول المفسرين قال ابن جريج قلت لعطاء ما غسق الليل قال اوله حين يدخل وسال نافع بن الازرق ابن عباس ما الغسق قال دخول الليل بظلمته وقال الازهري
غسق الليل عندي غيبوبة الشفق عند تراكم الظلمة واشتدادها يقال غسقت العين اذا امتلأت دمعا وغسقت الجراحة اذا امتلأت دما قال لو انا حملنا الغسق على هذا
المعنى دخلت الصلوات الاربع فيه وهي الظهر والعصر والمغرب والعشاء ولو حملنا الغسق على ظهور اول الظلمة لم يدخل فيه الا الظهر والعصر فوجب ان يكون الاول اولى
اقول يتفرع على هذين القولين بحث شريف فان فسرنا الغسق على ظهور اول الظلمة كان الغسق عبارة عن اول المغرب وعلى هذا التقدير يكون المذكور في الاية ثلاثة اوقات
وقت الزوال ووقت اول المغرب ووقت الفجر وهذا يقتضي ان يكون الزوال وقتا للظهر والعصر فيكون هذا الوقت مشتركا بين هاتين الصلاتين فهذا يقتضي جواز الجمع
بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء مطلقا الا انه دل الدليل على ان الجمع في الحضر من غير عذر لا يجوز ان يكون الجمع جائزا بعذر السفر وعذر المطر وغيره اما ان فسرنا الغسق
بالظلمة المتراكمة فنقول الظلمة المتراكمة انما تحصل عند غيبوبة الشفق الابيض وكلمة الى لانتهاء الغاية والحكم الممدود الى غاية يكون مشروعا قبل حصول تلك الغاية فوجب جواز
اقامة الصلوات كلها قبل غيبوبة الشفق الاحمر والله سبحانه اعلم الابيض وذلك يقتضي جواز اقامة صلوة العشاء قبل غيبوبة الشفق الابيض وهذا انما يجب اذا قلنا انها
عند غيبوبة الشفق الاحمر والله سبحانه اعلم المسئلة الخامسة قوله وقران الفجر اجمعوا على ان المراد منه صلوة الصبح وانتصابه بالعطف على الصلوة في قوله اقم الصلوة
والتقدير اقم الصلاة واقم قران الفجر وفيه فوائد الفائدة الاولى ان هذه الاية تدل على ان هذه الصلوة لا تكون الا بقران لانه قال اقم الصلوة واقم قران الفجر وهذا

على ان الصلاه لا تتم الا بالقراه الفايدة الثانية انه تعالى اضاف القران الى الفجر والتقدير اقم قران الفجر فوجب ان تتعلق القراه بحصول الفجر وفي طلوع الصبح فلما
حصل الفجر لان الفجر سمي فجرا لانفجار ظلمة الليل عن نور الصباح وظاهر الامر للوجوب فمقتضى هذا اللفظ وجوب اقامة صلاة الفجر من اول طلوعه الا انا اجمعنا على ان هذا الوجوب
غير حاصل فوجب ان يبقى الندب لان الوجوب عبارة عن رجحان مانع من الترك فاذا امتنع مانع من تحقق الوجوب وجب ان يرتفع المنع من الترك وان يبقى اصل الرجحان حتى تقل
مخالفة الدليل فثبت ان هذه الاية تقتضي ان اقامة الفجر في اول الوقت افضل وهذا يدل على صحة مذهب الشافعي في ان التغليس افضل من التنوير والله اعلم الفايدة الثالثة
ان الفقهاء بينوا ان السنة ان يكون القراه في هذه الصلوة اطول من القراه في ساير الصلوات فالمقصود من قوله وقران الفجر الحث على طول القراه في هذه الصلاه لان التخصيص
بالذكر يدل على كونه اكمل من غيره الفايدة الرابعة انه وصف قران الفجر بكونه مشهودا قال الجمهور معناه ان ملايكة الليل وملايكة النهار يجتمعون في صلوة الصبح خلف الامام تنزل
ملايكة النهار عليهم وهم في صلاة الغداة قبل ان تعرج ملايكة الليل فاذا فرغ الامام من صلاته عرجت ملايكة الليل ومكثت ملايكة النهار ثم ان ملايكة الليل اذا صعدت
قالت يا رب انا تركنا عبادك يصلون لك وتقول ملايكة النهار ربنا اتينا عبادك وهم يصلون فيقول الله لملايكته اشهدوا اني قد غفرت لهم واقول هذا ايضا دليل قوي في
ان التغليس افضل من التنوير لان الانسان اذا شرع فيها من اول الصبح ففي ذلك الوقت الظلمة باقية فتكون ملايكة الليل حاضرين ومن ثم اذا امتدت الصلاه بسبب ترتيل
القراه وتكثيرها زالت الظلمة وظهر الضوء وحضرت ملايكة النهار فبهذا الطريق يحضر في هذه الصلوة ملايكة الليل وملايكة النهار اما اذا ابتدا بهذه الصلوة في وقت التنوير فهناك
ما بقيت الظلمة فلم يبق في ذلك الوقت احد من ملايكة الليل فلا يحصل المعنى المذكور فثبت ان قوله تعالى انه كان مشهودا دليل قوي على ان التغليس افضل وعندي في تفسير قوله
كان مشهودا احتمال اخر وذلك لانه كلما كانت الحوادث الحادثة اعظم واكمل كان الاستدلال بها على كمال قدرة الله اكمل فالانسان اذا شرع في اداء صلوة الصبح من اول الوقت
كانت الظلمة القوية باقية في العالم فاذا امتدت القراه ففي اثناء هذا الوقت ينقلب العالم من الظلمة الى الضوء والظلمة مناسبة للموت والعدم والضوء مناسب للحياة والوجود
وعلى هذا التقدير فالانسان لما قام من منامه فكانه انتقل من الموت الى الحياة ومن العدم الى الوجود وهذه الحالة حالة عجيبة تشاهد في اصلاته انقلاب كلية هذا العالم
من الظلمة الى الضوء ومن الموت الى الحياة ومن السكون الى الحركة ومن العدم الى الوجود وهذه الحالة حالة عجيبة تشهد العقول والارواح بانه لا يقدر على هذا التقليب
والتبديل الا الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقوة الغير المتناهية وحينئذ يستنير العقل بنور هذه المعرفة وينفتح على العقل الروح ابواب المكاشفات الروحانية الالهية فيصير الاعضاء
التي هي عبارة عن اعمال الجوارح شهودا عليها بهذه المكاشفات الالهية المقدسة ولذلك فكل من له ذوق سليم وطبع مستقيم اذا قام من منامه وادى صلاة الصبح في اول الوقت
واعتبر احوال انقلاب احوال العالم من الظلمة الخالصة الى النور ومن السكون الى الحركة فانه يجد في قلبه روحا وراحة ومزيدا في نور المعرفة وقوة اليقين فهذا هو المراد من
قوله ان قران الفجر كان مشهودا واعلم ان هذا الاعتبار لا يحصل الا عند اداء صلوة الفجر على سبيل التغليس فهذا ما خطر بالبال والله اعلم بمراده وفي الاية احتمال ثالث
ان يكون المراد من قوله انه كان مشهودا الترغيب في ان تودى هذه الصلاه بالجماعة ويكون المعنى كونها مشهودا بالجماعة الكثيرة ومزيد التحقيق فيه انا بينا ان بأثر هذه الصلاة
في تصفية القلب وفي تنويره اكثر من تاثير سائر الصلوات فاذا اجتمع المسلمين في المسجد لاداء هذه العبادة استنار قلب كل واحد منهم ثم بسبب ذلك الاجتماع كأنه
ينعكس نور معرفة الله ونور طاعته في ذلك الوقت من قلب كل واحد الى قلب الاخر فيصير ارواحهم كالمرايا المشرقة المتقابلة اذا وقعت عليها انوار الشمس فانه ينعكس النور
من كل واحد من تلك المراة الى الاخرى فكذا في هذه الصورة ولهذا السبب فان كل من له ذوق سليم وادى في هذا الوقت بالجماعة وجد من قلبه فسحة ونورا وراحة
الفايدة الخامسة قوله وقران الفجر انه كان مشهودا ويحتمل ان يكون السبب في كونه مشهودا ان الانسان لما قام طول الليل صار كالغافل في هذه المدة عن
مراقبة احوال الدنيا فالصور الحادثة الجسمانية عن لوح خياله وعقله وفكره صادفت هذه الالواح كالالواح جرت فيها نقوش فاسدة ثم غسلت وازيلت تلك النقوش عنها
فلما ولى وقت الفناء من المنام صادفت الواح عقله وفكره وخياله مطهرة عن النقوش الفاسدة الباطلة فاذا شرع الانسان في ذلك الوقت في عبادة الله تعالى وذكر
الكلمات الدالة على تسبيحه وتنزيهه والاقدام على الافعال الدالة على تعظيم الله تعالى انتقش في لوح عقله وفكره وخياله هذه النقوش الطاهرة المقدسة ثم ان هذه
النقوش تمنع من استحكام النقوش الفاسدة وهي النقوش المتولدة من الميل الى الدنيا وشهواتها اذا عرفت هذا فمعقول هذه الحكمة انما يحصل اذا شرع الانسان في الصلوة من
اول قيامه من النوم عند التغليس فذلك يدل على المقصود واعلم ان اكثر الخلق وقعوا في امراض القلوب وهي حب الدنيا والحرص والحسد والتفاخر والتكاثر وهذه
الدار دار المرضى اذ الدنيا مملوة من المرض والانبياء كالاطباء الحاذقين والمريض ربما كان قد قوي مرضه فلا يعود الى الصحة الا بعلاجات قوية وربما كان المريض جاهلا فلا
ينقاد الى الطبيب ويخالفه في اكثر الامر الا ان الطبيب اذا كان مشفقا حاذقا فانه يسعى في ازالة ذلك المرض بكل طريق يقدر عليه فانه ان لم يقدر على ازالته فانه يسعى
تقليله وفي تخفيفه اذا عرفت هذا فنقول مرض حب الدنيا مستول على الخلق ولا علاج له الا بالدعوة الى معرفة الله وخدمته وطاعته وهذا علاج شاق على النفوس
وقل من يقبله وينقاد له لا جرم الانبياء اجتهدوا في تقليل هذا المرض وحمل الخلق على الشروع في الطاعة والعبودية من اول القيام من النوم مما ينفع في ازالة هذا
المرض من الوجه الذي قررناه فوجب ان يكون مشروعا والله اعلم باسرار كلامه واما قوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك فاعلم انه تعالى لما امر بالصلوات
الخمس على سبيل الرمز والاشارة اردفه بالحث على صلاة الليل وفيه مباحث البحث الاول التهجد عبارة عن صلوة الليل فقوله فتهجد به اي بالقران كما قال قم الليل الا قليلا
الى قوله ورتل القران ترتيلا البحث الثاني قال الواحدي رحمه الله الهجود في اللغة النوم وهو معروف كثير في الشعر يقال اهجدته وهجدته اي انمته ومنه قول لبيد
قالت هجدنا فقد طال السرى كانه قال نومنا فان السرى قد طال علينا حتى غلبنا النوم وروى ابو عبيدة الهاجد النايم والهاجد القايم المصلي بالليل وروى ثعلب
عن ابن الاعرابي مثل هذا القول فانه قال هجد الرجل اذا صلى من الليل وهجد اذا نام بالليل فعند هولاء هذا اللفظ من الاضداد واما الازهري فانه

توطئة في تفسير هذا اللفظ وقال المعروف في كلام العرب ان الهاجد هو النايم ثم راينا ان في الشرع يقال لمن قام من النوم الى الصلاه متهجد فوجب ان يحمل هذا
على انه سمي متهجدا لالقائه الهجود عن نفسه كما قيل للعابد متحنث لالقائه الحنث عن نفسه وهو الاثم ويقال فلان رجل متحرج ومتاثم ومتحوب اي يلقي الحرج والاثم
والحوب عن نفسه واقول فيه احتمال اخر وهو ان الانسان انما يترك لذة النوم ويتحمل مشاق القيام الى الصلاة لطلب ثوابه وهجوده عند الموت فلما كان غرضه من ترك الهجود
الهجود ان يصل الى الهجود اللذيذ عند الموت كان هذا القيام طلبا لذلك الهجود فسمي تهجدا لهذا السبب وفيه وجه ثالث وهو ما روي ان الحجاج بن عمرو المازني قال ايحسب
احدكم اذا قام من الليل فصلى حتى يصبح انه قد تهجد انما التهجد الصلاة بعد الرقاد ثم صلاة اخرى بعد رقدة ثم صلاة اخرى بعد رقدة هكذا كانت صلاة رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم اذا عرفت هذا فنقول انه كلما صلى الانسان طلب هجودا ورقادا فلا يبعد انه سمي تهجدا لهذا السبب البحث الثالث قوله ومن الليل الاية
من متعلق والفاء في قوله فتهجد لا بد له من معطوف عليه والتقدير قم من الليل اي من بعض الليل فتهجد به وقوله به اي بالقران والمراد منه الصلاة المشتملة على القران
البحث الرابع معنى النافلة في اللغة ما كان زيادة على الاصل ذكرناه في قوله تعالى يسالونك عن الانفال ومعناها ايضا في هذه الاية الزيادة وفي تفسير كونها زيادة
قولان مبنيان على ان صلاة الليل هل كانت واجبة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ام لا فمن الناس من قال انها كانت واجبة عليه ثم نسخت بقوله تعالى فصلت
نافلة اي تطوعا وزيادة على الفرايض تبرع وذكر مجاهد والسدي في تفسير كونها نافلة وجها حسنا قالا انه تعالى غفر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ما تقدم من ذنبه
وما تاخر فكل طاعة ياتي بها سوى المكتوبة فانه لا يكون تاثيرها في كفارة الذنوب البتة بل يكون تاثيرها في زيادة الدرجات وكثرة الثواب فكان المقصود من تلك
العبادة زيادة الثواب فلهذا سمي نافلة بخلاف الامة فان لهم ذنوبا محتاجة الى الكفارات فهذه الطاعات يحتاجون اليها لتكفير الذنوب والسيات فثبت ان هذه
الطاعات انما تكون زوايد ونوافل في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا في حق غيره فلهذا السبب قال نافلة لك يعني انها زوايد ونوافل في حقك لا في حق
غيرك وتقرير ما ذكرناه واما الذين قالوا ان صلاة الليل كانت واجبة على الرسول قالوا معنى كونها نافلة له على التخصيص انها فريضة عليك اي فريضة عليك زايدة على الصلوات
الخمس خصصت بها من بين امتك ويمكن نصرة هذا القول بان قوله فتهجد امر وصيغة الامر للوجوب فوجب كون هذا التهجد واجبا فلو حملنا قوله نافلة لك على عدم
الوجوب لزم التعارض وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى كونها نافلة لك ما ذكرناه من كون وجوبه زايدا على وجوب الصلاة الخمس والله اعلم البحث الخامس في قوله
اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر وان ظاهر الامر فيه مختصا بالرسول عليه السلام الا انه في المعنى عام في حق الامة والدليل عليه انه قال ومن الليل فتهجد
به نافلة لك فبين ان الامر بالتهجد مخصوص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهذا يدل على ان الامر بالصلوات الخمس غير مخصوص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم
والا لم يكن لتقييد الامر بالتهجد بهذا القيد فايدة اصلا والله اعلم ثم قال تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا اتفق المفسرون على ان كلمة عسى من الله واجب قال اهل المعاني لان لفظ
كلمة عسى تفيد الاطماع ومن اطمع انسانا في شي ثم حرمه كان عارا والله اكرم من ان يطمع احدا في شي ثم لا يعطيه ذلك وقوله مقاما محمودا فيه بحثان البحث الاول في انتصاب
محمودا وجهان الاول ان يكون انتصابه على الحال من قوله يبعثك اي يبعثك محمودا والثاني ان يكون نعتا للمقام وهو ظاهر البحث الثاني في تفسير المقام المحمود اقوال القول
الاول انه الشفاعة قال الواحدي اجمع المفسرون على انه مقام الشفاعة قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هذه الاية هو المقام الذي اشفع فيه لامتي واقول
اللفظ مشعر به وذلك لان الانسان انما يصير محمودا اذا حمده حامد والحمد انما يكون على الانعام فهذا المقام المحمود يجب ان يكون مقاما انعم رسول الله فيه على قوم فحمدوه
على ذلك الانعام وذلك الانعام لا يجوز ان يكون هو تبليغ الدين وتعليم الشرع لان ذلك كان حاصلا في الحال وقوله عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا تطميع وتطميع الانسان
في الشي الذي حصل له وعده في الحال محال فوجب ان يكون ذلك الانعام الذي لاجله يصير محمودا انعاما سيصل منه بعد ذلك الى الناس وما ذاك الا شفاعته عند الله
فدل هذا على ان اللفظ وهي قوله عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يدل على هذا المعنى وايضا التنكير في قوله مقاما محمودا يدل على انه يحصل للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في
ذلك المقام حمد بالغ عظيم كامل ومن المعلوم ان حمد الانسان على سعيه في التخليص عن العقاب اعظم من حمده في السعي في زيادة من الثواب لا حاجة به اليها لان احتياج
الانسان في دفع الالام العظيمة عن النفس فوق احتياجه الى تحصيل المنافع الزايدة التي لا حاجة به الى تحصيلها واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من قوله عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا هو الشفاعة في اسقاط العقاب على ما هو مذهب اهل السنة ولما ثبت ان لفظ الاية مشعر بهذا المعنى اشعارا قويا ثم وردت الاخبار الصحيحة
في تقرير هذا المعنى وجب حمل اللفظ عليه ومما يؤكد هذا الوجه الدعاء المشهور وابعثه المقام الذي وعدته يغبطه به الاولون والاخرون واتفق الناس على ان المراد منه الشفاعة
والقول الثاني قال حذيفة يجمع الناس في صعيد فلا تتكلم نفس فاول مدعو محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيقول لبيك وسعديك والشر ليس اليك والمهدي من هديت
وعبدك بين يديك وبك واليك لا ملجا ولا منجا منك الا اليك تباركت وتعاليت سبحانك رب البيت قال فهذا هو المراد من قوله عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا اقول فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يحملك على هذا القول قلنا لان الحمد والقول الاول اولى لان سعيه في الشفاعة يفيد اقدام الناس على حمده فيصير محمودا واما ذكر
هذا الدعاء فلا يفيد الا الثواب اما الحمد فلا فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يحمده على هذا القول قلنا لان الحمد في اللغة مختص بالثناء المذكور في مقابلة الانعام فقط
فان ورد لفظ الحمد في غير هذا المعنى فعلى سبيل المجاز القول الثالث المراد مقام تحمد عاقبته وهذا ايضا ضعيف للوجه الذي ذكرناه القول الرابع قال الواحدي رحمه الله
روي عن ابن مسعود انه قال يقعد الله محمدا على العرش وعن مجاهد انه قال يجلسه على العرش ثم قال الواحدي رحمه الله وهذا قول رذل موحش فظيع ونص الكتاب ينادي
بفساد هذا التفسير ويدل عليه وجوه الاول ان البعث ضد الاجلاس يقال بعثت البارك والقاعد فانبعث ويقال بعث الله الميت اي اقامه من قبره فتفسير البعث بالاجلاس

للضد بالضد وهو فاسد الثاني انه تعالى قال مقاما ولم يقل مقعدا والمقام موضع القيام لا موضع القعود والثالث لو كان تعالى جالسا على العرش بحيث يجلس عنده محمد عليه السلم لكان محدودا متناهيا ومن كان كذلك فهو محدث والرابع ان جلوسه مع الله على العرش ليس فيه كثير اعزاز لان هؤلاء الجهال الحمقى يقولون كل اهل الجنة انهم يزورون الله تعالى ويجلسون معه وانه تعالى يسالهم عن احوالهم التي كانوا فيها في الدنيا واذا كانت هذه الحالة حاصلة عندهم لكل المؤمنين لم يكن لتخصيص محمد صلى الله عليه وآله وسلم مزية شرف ورتبة الخامس انه اذا قيل السلطان بعث فلانا فهم منه انه ارسله الى قوم لاصلاح مهماتهم ولا يفهم منه انه اجلسه مع نفسه ثبت ان هذا القول كلام رذل سقط لا يميل اليه الا انسان قليل العقل عديم الدين والله اعلم ثم قال تعالى وقل رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق وفيه مباحث البحث الاول انا ذكرنا في تفسير قوله وان كادوا ليستفزونك من الارض قولين احدهما المراد منه سعي كفار مكة في اخراجه منها والثاني ان المراد منه ان اليهود قالوا له الاولى لك ان تخرج من المدينة الى الشام ثم انه تعالى قال له اقم الصلاة واشتغل بعبادة الله ولا تلتفت الى هؤلاء الجهال فانه ناصرك ومعينك ثم عاد بعد هذا الكلام الى شرح تلك الواقعة فان فسرنا تلك الاية بان المراد منها ان كفار مكة ارادوا اخراجه من مكة كان معنى هذه الاية انه تعالى امره بالهجرة الى المدينة وقال له وقل رب ادخلني مدخل صدق وهي المدينة واخرجني مخرج صدق وهو مكة وهذا قول الحسن وقتادة وان فسرنا تلك الاية بان المراد منها ان اليهود حملوه على الخروج من المدينة والذهاب الى الشام فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منها ثم امره الله بان يرجع اليها كان المراد انه عليه السلم عند العود الى المدينة قال رب ادخلني مدخل صدق وهي المدينة واخرجني مخرج صدق يعني اخرجني منها الى مكة مخرج صدق اي افتحها لي والقول الثاني في تفسير هذه الاية وهو اكمل مما سبق ان المراد وقل رب ادخلني في الصلاة واخرجني منها مع الصدق في الاخلاص وحضور ذكرك والقيام بلوازم شكرك والقول الثالث وهو اكمل مما سبق ان المعنى وقل رب ادخلني في القيام بمهمات اداء دينك وشرعتك واخرجني منها بعد الفراغ منها اخراجا لا يبقى علي منها تبعة وبقية والقول الرابع وهو اعلى مما سبق وقل رب ادخلني في بحار دلائل توحيدك وتنزيهك وقدسك ثم اخرجني من الاشتغال بالدليل الى ضياء معرفة المدلول ومن التامل في آثار حدوث المحدثات الى الاستغراق في معرفة الاحد الاصمد الفرد المنزه عن التكثرات والتغيرات والقول الخامس ادخلني في كل ما تدخلني فيه مع الصدق في عبوديتك والاستغراق بمعرفتك واخرجني عن كل ما تخرجني عنه مع الصدق في العبودية والمعرفة والمحبة والمقصود منه ان يكون صدق العبودية حاصلا في كل دخول وخروج وحركة وسكون القول السادس ادخلني القبر مدخل صدق واخرجني منه مخرج صدق البحث الثاني المدخل بضم الميم مصدر كالادخال يقال ادخلته مدخلا قال وقل رب انزلني منزلا مباركا ومعنى اضافة المدخل والمخرج الى الصدق مدحهما كانه سال الله تعالى ادخالا حسنا واخراجا حسنا لا يرى فيهما ما يكره ثم قال تعالى واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا اي حجة ظاهرة بينة تنصرني بها على جميع من خالفني وبالجملة فقد سال الله تعالى ان يرزقه التقوية بالدليل والحجة والقهر والغلبة وقد اجاب الله دعاءه واعلمه انه يعصمه من الناس فقال والله يعصمك من الناس وقال الا ان حزب الله هم الغالبون وقال ليظهره على الدين كله ولما سال الله النصر بين الله له انه اجاب دعاءه فقال وقل جاء الحق وهو دينه وشرعه وزهق الباطل وهو كل ما سواه من الاديان والشرائع وزهق بطل واضمحل واصله من زهقت نفسه تزهق اي هلكت عن ابن مسعود انه دخل مكة يوم الفتح وحول البيت ثلثمائة وستون صنما فجعل يطعنها بعود في يده ويقول جاء الحق وزهق الباطل فجعل الصنم ينكب لوجهه وقوله ان الباطل كان زهوقا يعني ان الباطل وان اتفقت له دولة وصولة الا انها لا تبقى بل تزول على اسرع الوجوه والله اعلم

قوله تعالى وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر كان يؤسا قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا

اعلم انه لما اطنب في شرح الالهيات والنبوات والحشر والنشر واثبات القضاء والقدر ثم اتبعه بالامر بالصلاة ونبه على ما فيها من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في القران اتبعه ببيان كون القران شفاء ورحمة فقال وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة ولفظة من ههنا ليست للتبعيض بل للجنس كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وننزل من هذا الجنس الذي هو قران ما هو شفاء فجميع القران شفاء للمؤمنين واعلم ان هذا القران شفاء من الامراض الروحانية وشفاء ايضا من الامراض الجسمانية اما كونه شفاء من الامراض الروحانية فظاهر وذلك لان المرض الروحاني نوعان الاعتقادات الباطلة والاخلاق المذمومة اما الاعتقادات الباطلة فاشدها فسادا الاعتقادات الفاسدة في الالهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر والقران كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق في هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة فيها ولما كان اقوى الامراض الروحانية هو الخطا في هذه المطالب والقران مشتمل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المطالب من العيوب الباطلة لا جرم كان القران شفاء من هذا النوع من المرض الروحاني واما الاخلاق المذمومة فالقران مشتمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من المفاسد والارشاد الى الفاضلة والاخلاق المحمودة فكان القران شفاء من هذا النوع من المرض فثبت ان القران شفاء من جميع الامراض الروحانية اما كونه شفاء من الامراض الجسمانية فلان التبرك بقراءته يدفع كثيرا من الامراض ولما اعترف الجمهور من الفلاسفة واصحاب الطلسمات بان لقراءة الرقى المجهولة والعزائم التي لا يفهم منها شيء آثارا عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلان يكون قراءة هذا القران العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة المقربين وتحقير المردة والشياطين سببا لحصول النفع في الدين والدنيا كان اولى ويتاكد ما ذكرنا بما روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من لم يستشف بالقران فلا شفاه الله واما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم انا بينا ان الارواح البشرية مريضة بسبب العقائد الباطلة والاخلاق الفاسدة والقران قسمان منه ما يفيد الخلاص عن شبهات الضالين وتمويهات المبطلين وهو الشفاء وبعضها ما يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم العالية والاخلاق الفاضلة

التي بها

التي بها يصل الانسان الى جوار رب العالمين والاختلاط بزمرة الملائكة المقربين وهو الرحمة ولما كان ازالة المرض مقدمة على السعي في تكميل موجبات الصحة لا جرم بدا الله في هذه الاية بذكر الشفاء ثم اتبعه بذكر الرحمة واعلم ان الله تعالى لما بين كون القران شفاء ورحمة للمؤمنين بين كونه سببا للخسار والضلال في حق الظالمين والمراد به المشركون وانما كان كذلك لان سماع القران يزيدهم غيظا وغضبا وحقدا وحسدا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى الاعمال الباطلة وتزيد تلك الاعمال الباطلة تزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحمل على الاعمال الفاسدة والاتيان بتلك الاعمال يقوي تلك الاخلاق فبهذا الطريق يصير القران سببا لتزايد هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والضلال والفساد والهلاك والنكال ثم انه تعالى ذكر السبب الاصلي في وقوع هؤلاء الجاهلين الضالين في اودية الضلال ومقامات الخزي والفساد والهلاك والنكال ثم انه تعالى والنكال وهو حب الدنيا والرغبة في المال والجاه واعتقادهم ان ذلك انما يحصل بسبب جدهم واجتهادهم فقال واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه وفيه مباحث البحث الاول قال ابن عباس الانسان ههنا هو الوليد بن المغيرة وهذا بعيد بل المراد ان نوع الانسان من شانه اذا فاز بمقصوده ووصل الى مطلوبه اغتر وصار غافلا عن عبودية الله متمردا عن طاعة الله كما قال ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى البحث الثاني قوله اعرض اي ولى ظهره اي عرضه اي ناحيته ونأى بجانبه اي تباعد ومعنى نأى في اللغة البعد والاعراض عن الشيء ان يوليه عرض وجهه والنأي بالجانب ان يلوي عنه عطفه ويوليه ظهره واراد الاستكبار لان ذلك عادة المتكبرين في قوله ونأى قراءات احداها نأى وهي قراءة العامة بفتح النون والهمزة وفي حمله وهي اللغة الغالبة والنأي البعد يقال نأى ينأى نأيا بعد وثانيها قرا ابن عامر ناء وله وجهان تقديم اللام على العين كقولهم راء في رأى ويجوز ان يكون من ناء بمعنى نهض وثالثها قراءة حمزة والكسائي نئي بامالة الفتحتين وذلك لانهم امالوا الهمزة من نأى ثم كسروا النون اتباعا للكسرة مثل رئى ورابعها قرا ابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر وحفص عن الكسائي وحمزة ونأى بفتح النون وكسر الهمزة على الاصل وفتح النون وامالة الهمزة ثم قال تعالى واذا مسه الشر كان يؤسا اي اذا مسه الشر من الهمزة ثم قال واذا مسه الشر كان يؤسا اي اذا مسه الشر من فقر او مرض او نازلة من النوازل كان يؤسا شديد الياس من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والحاصل انه ان فاز بالنعم والدولة اغتر بها فنسي ذكر الله وان بقي في الحرمان عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن ولم يتفرغ لذكر الله فهذا المسكين محروم ابدا عن ذكر الله ونظيره قوله تعالى فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه ونعمه فيقول ربي اكرمن الى قوله فيقول ربي اهانن وكذلك ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال الزجاج الشاكلة الطريقة والمذهب والدليل عليه انه يقال هذا طريق ذو شواكل اي يتشعب منه طرق كثيرة ثم الذي يقوي ان المراد من الاية ذلك قوله بعد ذلك فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وفيه وجه آخر وهو ان المراد ان كل احد يفعل على وفق ما يشاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فان كانت نفسه نفسا مشرقة خيرة طاهرة علوية صدرت عنه افعال فاضلة كريمة وان كانت نفسه نفسا كدرة نذلة خبيثة سفلية ظلمانية صدرت عنه افعال خسيسة فاسدة واقول العقلاء اختلفوا في ان النفوس الناطقة البشرية هل هي مختلفة بالماهية ام لا فمنهم من قال انها مختلفة بالماهية وان اختلاف افعالها واحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال انها متساوية في الماهية واختلاف افعالها لاجل اختلاف امزجتها والمختار عندي هو القسم الاول والقران مشعر بذلك وذلك لانه تعالى بين في الاية المتقدمة ان القران بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة وبالنسبة الى اقوام اخرين يفيد الخسار والخزي ثم اتبعه بقوله قل كل يعمل على شاكلته ومعناه ان اللائق بتلك النفوس الطاهرة ان يظهر فيها من القران آثار الشفاء والرحمة واللائق بالنفوس الخبيثة ان يظهر فيها من القران آثار الخزي والضلال كما ان الشمس تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم المقصود منه اذا كانت الارواح والنفوس مختلفة بماهيتها فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القران نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القران ضلال على ضلال ونكال على نكال قوله تعالى

ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا

اعلم انه تعالى لما ختم الاية المتقدمة بقوله قل كل يعمل على شاكلته وذكرنا ان المراد منه ان الارواح للافعال الصادرة عنها وجب البحث ههنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سالوا عن الروح وفي الاية مسائل المسالة الاولى للمفسرين في الروح المذكور في هذه الاية اقوال اظهرها ان المراد منه الروح الذي هو سبب الحياة روي ان اليهود قالوا لقريش سلوا محمدا عن ثلاثة فان اخبركم باثنين وامسك عن الثالثة فهو نبي سلوه عن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح فسالوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن هذه الثلاثة فقال عليه السلم غدا اخبركم ولم يقل ان شاء الله فانقطع عنه الوحي اربعين يوما ثم نزل الوحي بعده ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذي القرنين وابهم قصة الروح ونزل فيه قوله ويسالونك عن الروح وبين ان عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ومن الناس من طعن في هذه الرواية من وجوه الاول ان الروح ليس اعظم شانا ولا اعلى درجة من الله فاذا كانت معرفة الله ممكنة بل حاصلة فاي مانع يمنع من معرفة الروح وثانيها ان اليهود قالوا ان اجاب عن قصة اصحاب الكهف وقصة ذي القرنين ولم يجب عن الروح فهو نبي وهذا الكلام بعيد عن العقل لان قصة اصحاب الكهف وقصة ذي القرنين ليست الا حكاية من الحكايات وذكر الحكاية يمتنع ان يكون دليلا على النبوة وايضا فان الحكاية التي يذكرها اما ان تعتبر قبل العلم بنبوته او بعد العلم بنبوته فان كان قبل العلم بنبوته كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته [illegible] بدليل قبل ذلك فلا فائدة في ذكر هذه الحكاية واما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا يبعد جعله دليلا على صحة النبوة وثالثها ان مسالة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة واراذل المتكلمين فلو قال الرسول اني لا اعرفها لاورث ذلك ما يوجب التحقير والتنفير فان الجهل بمثل هذه المسالة يفيد تحقير اي انسان كان فكيف الرسول الذي هو اعلم العلماء وافضل الفضلاء ورابعها انه تعالى قال في حقه الرحمن علم القران وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقل رب زدني علما وقال في صفة القران ولا رطب ولا يابس الا في كتاب

سين وكان عليه السلام يقول ارنا الاشيا كما هي فمن كان هذا حاله وصفته كيف يليق به ان يقول انا لا اعرف هذه المسئلة مع انها من المسائل المشهورة المذكورة بين جمهور الخلق بل المختار عندنا انهم سالوه عن الروح وانه صلى الله عليه وآله وسلم اجاب عنه على احسن الوجوه وتقريره ان المذكور في الآية انهم سالوه عن الروح والسؤال عن الروح يقع على وجوه كثيرة احدها ان يقال ما ماهية الروح اهو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال في المتحيز وثانيها ان يقال الروح قديمة او حادثة وثالثها ان يقال الارواح هل تبقى بعد موت الاجساد او تفنى ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح وشقاوتها وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله ويسالونك عن الروح ليس فيه ما يدل على انهم عن اي هذه المسائل سالوا الا انه تعالى ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله قل الروح من امر ربي وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين من المسائل التي ذكرناها احدهما السؤال عن ماهية الروح والثانية عن قدمها وحدوثها اما البحث الاول فهو انهم قالوا ما حقيقة الروح وماهيته اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبايع والاخلاط او هو عبارة عن اعراض قائمة بهذه الاجسام او هو عبارة عن موجود يغاير هذه الاشياء فاجاب الله عنه بانه موجود مغاير لهذه الاجسام ولهذه الاعراض وذلك لان هذه الاجسام وهذه الاعراض اشياء تحدث من امتزاج الاخلاط والعناصر واما الروح فانه ليس كذلك بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فقالوا لم كان شيئا مغايرا لهذه الاجسام ولهذه الاعراض فما حقيقته وماهيته فانا لا نعقل شيئا سوى هذه الاجسام وهذه الاعراض فاجاب الله عنه بانه موجود يحدث بامر الله وتكوينه وتاثيره في افادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه فان اكثر حقايق الاشياء وماهياتها مجهولة فانا نعلم ان السكنجبين له خاصية تقتضي قطع الصفراء فاما اذا اردنا ان نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها المخصوصة فذاك غير معلوم فثبت ان اكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولم يلزم من كونها مجهولة نفيها فكذا ههنا وهذا هو المراد من قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا واما البحث الثاني فهو ان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد وقال فلما جاء امرنا اي فعلنا فقوله قل الروح من امر ربي اي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على انهم سالوه ان الروح قديمة او حادثة فقال بل هي حادثة وانما حصلت بفعل الله وتكوينه وايجاده ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا بمعنى ان الارواح في مبدا الفطرة تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم يحصل فيها المعارف والعلوم فهي لا تزال في التغير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان الى كمال والتغير والتبدل من امارات الحدوث فقوله قل الروح من امر ربي يدل على انهم سالوه ان الروح هل هي حادثة ام لا فاجاب بانها حادثة واقعة بتخليق الله وتكوينه وهو المراد من قوله قل الروح من امر ربي ثم استدل على حدوث الارواح بتغيرها من حال الى حال وهو المراد بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقوله في هذا الباب والله اعلم بالصواب المسئلة الثانية في ذكر ساير الاقوال المقولة في تفسير الروح المذكور في هذه الآية اعلم ان الناس ذكروا اقوالا اخرى سوى ما تقدم ذكره فالقول الاول ان المراد من هذه الروح القرآن قالوا وذلك لان الله تعالى سمى القرآن في كثير من الآيات روحا واللايق بالروح المسؤول عنه في هذا الموضع ليس الا القرآن فلا بد من تقرير مقامين المقام الاول تسمية الله تعالى القرآن بالروح ويدل عليه قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا وقوله تنزل الملائكة بالروح من امره وايضا السبب في تسمية القرآن بالروح ان القرآن حياة الارواح والعقول لان به تحصل معرفة الله ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله والارواح انما تحيى بهذه المعارف وتمام تقرير هذا الموضع ذكرناه في تفسير قوله ينزل الملائكة بالروح من امره واما بيان المقام الثاني وهو ان الروح اللايق بهذا الموضع هو القرآن لانه تقدمه قوله وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين والذي تاخر عنه قوله ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك الى قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فلما كان ما قبل هذه الآية في وصف القرآن وما بعدها كذلك وجب ايضا ان يكون المراد من هذا الروح القرآن حتى تكون الآيات متناسبة ومتناسقة وذلك لان القوم استعظموا امر القرآن فسالوا انه من جنس الشعر او من جنس الكهانة فاجابهم الله تعالى بانه ليس من جنس كلام البشر وانما هو كلام ظهر بامر الله ووحيه وتنزيله فقال قل الروح من امر ربي اي القرآن انما ظهر بامر ربي وليس من جنس كلام البشر القول الثاني ان الروح المسؤول عنه في هذه الآية ملك من ملائكة السموات هو اعظمهم قدرا وقوة وهو المراد من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ونقلوا عن علي عليه السلام انه قال هو ملك له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها ويخلق الله من كل تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيمة قال ولم يخلق الله خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارضين السبع ومن فيهن بلقمة واحدة لفعل ذلك ولقايل ان يقول هذا القول ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذا التفصيل المعرفة على ما النبي اولى بكونه قد عرفه فلم لم يخبرهم به وايضا ان عليا ما كان ينزل عليه الوحي فهذا التفصيل ما عرفه الا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم ذكر ذلك الشرح والبيان لعلي ولم يذكره لغيره والثاني ان ذلك الملك ان كان حيوانا واحدا وعاقلا واحدا لم يكن في تكثير تلك اللغات فائدة وان كان المتكلم في تلك اللغات حيوانا آخر لم يكن ذلك ملكا واحدا بل كان مجموع ملائكة والثالث ان هذا شيء مجهول الوجود فكيف يسال عنه اما الروح الذي هو سبب الحياة فهو شيء تتوفر دواعي العقلاء على معرفته فصرف هذا السؤال اليه اولى القول الثالث وهو قول الحسن وقتادة ان هذا الروح جبريل والدليل عليه انه تعالى سمى جبريل بالروح في قوله نزل به الروح الامين على قلبك وفي قوله فارسلنا اليها روحنا ويؤكد هذا انه تعالى قال قل الروح من امر ربي وقال جبريل وما نتنزل الا بامر ربك فسالوا الرسول انه كيف جبريل في نفسه وكيف يبلغ الوحي اليه والقول الرابع انه قال مجاهد الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بني آدم ياكلون ولهم ايد وارجل ورؤوس وقال ابو صالح يشبهون الناس وليسوا بالناس ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به في اثبات هذا القول وايضا هذا شيء مجهول فيبعد صرف هذا السؤال اليه فحاصل ما ذكرناه في تفسير الروح المذكور في هذه الآية اقوال خمسة والله اعلم المسئلة الثالثة في شرح مذاهب الناس في حقيقة الانسان اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئا اليه يشير الانسان بقوله انا واذا قال الانسان علمت وفهمت وابصرت وسمعت وذقت وشممت ولمست وغضبت فالمشار اليه بانا هو ذات الانسان اذا عرفت هذا فنقول المشار اليه

لكل احد بقوله انا اما ان يكون جسما او عرضا او مجموع الجسم والعرض او شيئا مغايرا للجسم والعرض او ما يتركب من الجسم والعرض والشيء الثالث فهذا ضبط معقول اما القسم الاول وهو ان يقال الانسان جسم فذلك الجسم اما ان يكون هذه البنية او جسما داخلا في هذه البنية او جسما خارجا عنها اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة وعن هذا الهيكل المجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين وهؤلاء يقولون الانسان لا يحتاج تعريفه الى حد ورسم بل الواجب ان يقال الانسان هو الجسم المبني بهذه البنية المحسوسة واعلم ان هذا القول عندنا باطل وتقريره انهم قالوا الانسان هو هذا الجسم المحسوس فاذا ابطلنا كون الانسان عبارة عن هذا الجسم وابطلنا كونه محسوسا فقد بطل كلامهم بالكلية والذي يدل على انه لا يمكن ان يكون الانسان عبارة عن هذا الجسم وجوه الحجة الاولى ان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة بالزيادة والنقصان تارة بحسب النمو والذبول وتارة بحسب السمن والهزال والعلم الضروري حاصل بان هذا الانسان هو عين الانسان الذي كان موجودا قبل هذا الوقت بخمسين سنة والعلم الضروري حاصل بان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي ويحصل من مجموع هذه المقدمات الثلاثة العلم القطعي بان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه الجثة الحجة الثانية ان الانسان حال ما يكون مشتغلا بالفكر متوجه الهمة نحو امر معين مخصوص فانه في تلك الحالة يكون غافلا عن جميع اجزاء بدنه وعن اعضائه بمجموعها ومفصلها وهو في تلك الحالة غير غافل عن نفسه المعينة بدليل انه في تلك الحالة قد يقول غضبت واشتهيت وسمعت كلامك وابصرت وجهك وتاء الضمير كناية عن نفسه المخصوصة فهو في تلك الحالة عالم بنفسه المخصوصة غافل عن جملة بدنه وعن كل واحد من اعضائه باضافة كل واحد منها والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالانسان يجب ان يكون مغايرا لجملة هذا البدن ولكل واحد من اعضائه وابعاضه الحجة الثالثة ان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل واحد من هذه الاعضاء الى نفسه فيقول راسي وعيني ويدي ورجلي ولساني وقلبي وبدني والمضاف غير المضاف اليه فوجب ان يكون الشيء الذي هو الانسان مغايرا لجملة هذا البدن ولكل واحد من هذه الاعضاء فان قالوا قد نقول نفسي والي ونضيف النفس والذات الى نفسه فيلزم ان يكون نفس الشيء وذاته مغايرا لنفسه وذاته وذلك محال قلنا قد يراد بنفس الشيء وذاته هذا البدن المخصوص وقد يراد بنفس الشيء وذاته الحقيقة المخصوصة التي اليها يشير كل احد بقوله انا فاذا قال نفسي وذاتي المراد منه البدن وعندنا انه مغاير لجوهر الانسان اما اذا اريد بالنفس والذات الحقيقة المخصوصة المشار اليها بقوله انا فلا نسلم ان الانسان يمكنه ان يضيف ذلك الشيء الى نفسه بقوله انه لي وذلك لانه عين ذاته فكيف يضيفها مرة اخرى الى ذاته الحجة الرابعة ان كل دليل يدل على ان الانسان يمتنع ان يكون جسما فهو ايضا يدل على انه يمتنع ان يكون عبارة عن هذا الجسم وسياتي تقرير تلك الدلائل الحجة الخامسة ان الانسان قد يكون حيا حال ما يكون البدن ميتا فوجب ان يكون الانسان غير هذا البدن والدليل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم فهذا النص صريح في ان اولئك المقتولين احياء والحس يدل على ان هذا الجسد ميت فلزم ان يكون الانسان الذي هو حي مغايرا لهذا الجسد الذي هو ميت والله اعلم الحجة السادسة ان قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله اغرقوا فادخلوا نارا يدل على ان الانسان حي بعد الموت وكذلك قوله انبياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار الى دار وكذلك قوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته وكذلك قوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وان كل هذه النصوص تدل على ان الانسان حي بعد موت الجسد وبديهة العقل شاهدة بان هذا الجسد لو جوزنا كونه حيا لجاز مثله في جميع الجمادات وذلك عين السفسطة واذا ثبت ان الانسان حي ما كان الجسد ميتا لزم ان الانسان شيء غير هذا الجسد الحجة السابعة قوله عليه السلام في خطبة طويلة حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله وغير حله فالمهنأ لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي وجه الاستدلال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم صرح بان حال ما يكون الجسد محمولا على النعش بقي هناك شيء ينادي ويقول يا اهلي ويا ولدي جمعت المال من حله وغير حله ومعلوم ان الذي كان الاهل اهلا له وكان الولد ولدا له وكان جامعا للمال من الحرام والحلال والذي بقي في رقبته الوبال ليس الا ذلك الانسان فهذا تصريح بان في الوقت الذي كان الجسد ميتا محمولا على النعش كان الانسان حيا باقيا فاهما وذلك تصريح بان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد ولهذا الهيكل الحجة الثامنة قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والخطاب بقوله ارجعي انما يتوجه عليها حال الموت فدل هذا على ان الشيء الذي يرجع الى الله بعد موت الجسد يكون راضيا مرضيا عند الله والذي يكون راضيا او مرضيا ليس الا الانسان فهذا يدل على ان الانسان بقي حيا بعد الجسد والحي بعد الميت غير الميت فالانسان مغاير لهذا الجسد الحجة التاسعة قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق اثبت كونهم مردودين الى الله الذي هو مولاهم الحق حال كون الجسد ميتا فوجب ان يكون ذلك المردود الى الله مغايرا لذلك الجسد الميت الحجة العاشرة نرى جميع فرق الدنيا الترك والهند والروم والعرب والعجم وجميع ارباب الملل والنحل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وساير فرق العالم وطوايفهم يتصدقون عن موتاهم ويدعون لهم بالخير ويذهبون الى زياراتهم ولولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء والا كان التصدق عبثا ولكان الدعاء لهم عبثا ولكان الذهاب الى زياراتهم عبثا فاطباق الكل على هذه الصدقة وعلى هذا الدعاء يدل على ان فطرتهم الاصلية السليمة شاهدة بان الانسان شيء غير هذا الجسد وان ذلك الشيء لا يموت بموت هذا الجسد والله اعلم الحجة الحادية عشر ان كثيرا من الناس يرى اباه وابنه بعد موته في المنام ويقول له اذهب الى الموضع الفلاني فان فيه ذهبا دفنته لك وقد يراه فيوصيه بقضاء دين عنه ثم عند اليقظة اذا فتش عنه كان كما رآه في النوم من غير تفاوت ولولا ان الانسان حي بعد الموت والا لما كان كذلك ولما دل هذا الدليل على ان الانسان حي بعد الموت ودل الحس على ان الجسد ميت كان الانسان مغايرا لهذا الجسد الحجة الثانية عشر ان الانسان اذا ضاع عضو من اعضائه مثل ان تقطع يداه ورجلاه وتقلع عيناه واذناه الى غيرهما من الاعضاء فان ذلك الانسان يجد من قلبه وعقله انه هو عين ذلك الانسان ولم يقع في عين ذلك الانسان تفاوت البتة حتى انه يقول انا ذلك الانسان الذي كنت موجودا قبله الا انهم قطعوا يدي ورجلي و

برهان يقتضي على ان ذلك الانسان مغاير لهذه الاعضاء والابعاض وذلك يبطل قول من يقول الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة الحجة الثالثة عشر ان القرآن
والاحاديث يدلان على ان جماعة من اليهود قد مسخهم الله وجعلهم في صورة القردة والخنازير فنقول ذلك الانسان هل بقي حال ذلك المسخ او ما بقي فان بقي كان هذا
امارة ان ذلك الانسان وحقا المخبر باق وهذا ليس من المسخ في شيء وان قلنا ان ذلك الانسان شيئا مغاير لتلك البنية الحجة الرابعة عشر ان رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم كان يرى ذلك الهيكل غرياق فوجب ان يكون ذلك الانسان شيئا مغايرا لتلك البنية الحجة الرابعة عشر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى جبرئيل
في صورة دحية الكلبي وكان يرى ابليس في صورة الشيخ النجدي فههنا بنية الانسان وهيكله وشكله حاصل مع ان حقيقة الانسانية غير حاصلة وهذا يدل على ان الانسان
ليس عبارة عن هذه البنية وهذا الهيكل الحجة الخامسة عشر ان الزاني يزني بفرجه فيضرب على ظهره فوجب ان يكون الانسان شيئا واحدا سوى الفرج وسوى الظهر
ويقال ان ذلك الشيء يستعمل الفرج في عمل والظهر في آخر فيكون الملتذ والمتألم هو ذلك الشيء الا انه يحصل اللذة بواسطة ذلك العضو والالم بواسطة الضرب على هذا
العضو الحجة السادسة عشر اني اذا تكلمت مع زيد وقلت له افعل كذا ولا تفعل فالمخاطب بهذا الخطاب والمأمور والمنهي ليس جبهة زيد ولا حدقته ولا انفه ولا فمه ولا
شيء من اعضائه بعينه فوجب ان يكون المأمور والمنهي والمخاطب شيئا مغايرا لهذه الاعضاء وذلك يدل على ان ذلك المأمور والمنهي غير هذا الجسد فان قالوا لم لا يجوز ان
يقال المأمور والمنهي غير هذا الجسد فان قالوا لم لا يجوز ان يقال المأمور والمنهي جملة هذا البدن لا شيء من اعضائه وابعاضه قلنا توجيه التكليف على الجملة انما يصح لو
كان الجملة فاهمة عالمة فنقول لو كانت الجملة عالمة فاما ان يقوم بمجموع علم واحد او يقوم بكل واحد من اجزاء البدن علم على حدة والاول يقتضي قيام العرض الواحد بالمحال
الكثيرة وهو محال والثاني يقتضي ان يكون كل واحد من اجزاء البدن عالما فاهما على سبيل الاستقلال وقد بينا ان العلم الضروري حاصل بان الجزء المعين من البدن ليس
عالما فاهما مدركا بالاستقلال فسقط هذا السؤال الحجة السابعة عشر الانسان يجب ان يكون عالما والعلم لا يحصل الا في القلب فيلزم ان يكون الانسان عبارة عن الشيء
الموجود في القلب واذا ثبت هذا بطل القول بان الانسان عبارة عن هذا الهيكل وهذه الجثة انما قلنا ان الانسان يجب ان يكون عالما لانه فاعل مختار والفاعل
المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار وهما مشروطان بالعلم لان ما لا يكون متصورا امتنع القصد الى تكوينه فثبت ان الانسان يجب كونه عالما بالاشياء وانما
قلنا ان العلم لا يوجد الا في القلب للبرهان والقرآن اما البرهان فلانا نجد العلم الضروري بانا نجد علومنا من ناحية القلب اما القرآن فآيات منها قوله تعالى لهم
قلوب لا يفقهون بها وقوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله نزل به الروح الامين على قلبك فاذا ثبت ان الانسان يجب ان يكون عالما وثبت ان العلم ليس الا في
القلب ثبت ان الانسان شيء في القلب او شيء له تعلق بالقلب وعلى التقديرين فانه يبطل قول من يقول الانسان هو هذا الجسد وهذا الهيكل واما البحث الثاني وهو بيان
ان الانسان غير محسوس وهو ان حقيقة الانسان شيء مغاير للسطح واللون وكل ما هو مرئي فهو اما السطح واما اللون وهما مغايران قطعيان فينتج هذا القياس ان حقيقة
الانسان غير مرئية ولا محسوسة وهذا برهان يقيني والله اعلم المسئلة الرابعة في شرح مذاهب القائلين بان الانسان جسم موجود في داخل البدن واعلم ان الاجسام
الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان يكون احد العناصر الاربعة او يكون متولدا من امتزاجها ويمتنع ان يحصل في البدن الانساني جسم عنصري خالص بل لا بد وان يكون
الحاصل جسما متولدا من امتزاجات هذه الاربعة فنقول اما الجسم الذي تغلب عليه الارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم والغضروف والعصب والوتر والرباط والشحم
واللحم ولم يقل احد من العلماء الذين قالوا الانسان شيء مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن عضو معين من هذه الاعضاء وذلك لان هذه الاعضاء كثيفة ثقيلة ظلمانية فلا
جرم لم يقل احد من العقلاء بان الانسان عبارة عن احد هذه الاعضاء واما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع الشبهة في شيء منها
الا الانسان الا في الدم فان منهم من قال انه هو الروح بدليل انه اذا اخرج لزم الموت واما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية والنارية فهي الارواح وهي عبارة عن
احدهما اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما في القلب او في الدماغ وقالوا انها هي الروح وانها هي الانسان ثم اختلفوا فمنهم من يقول الانسان هو
الروح الذي هو في القلب ومنهم من يقول انه جزء لا يتجزى موجود في القلب ومنهم من يقول الروح الدماغي ومنهم من يقول انه جزء لا يتجزى في الدماغ ومنهم من يقول ان
الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية هي المسماة بالحرارة الغريزية وهي الانسان ومن الناس من يقول
ان الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق والتمزق فاذا تكون البدن وتم استعداده وهو
المراد من قوله فاذا سويته نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفوذ النار في الفحم ونفاذ دهن السمسم في جرم السمسم ونفاذ
ماء الورد في جسم الورد ونفاذ تلك الاجسام السماوية في جوهر البدن وهو المراد بقوله ونفخت فيه من روحي ثم ان البدن ما دام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك
الاجسام الشريفة فيه بقي حيا فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط الغليظة من سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فاذا انفصلت عن هذا
البدن فحينئذ يعرض الموت فهذا مذهب قوي وقول شريف يجب التامل فيه فانه شديد المطابقة لما ورد في الكتب الالهية من احوال الحياة والموت فهذا تفصيل مذهب
القائلين بان الانسان جسم موجود في داخل البدن واما ان الانسان جسم موجود في خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب الى هذا القول اما القسم الثاني وهو
ان يقال الانسان عرض حال في البدن فهذا لا يقول به عاقل لان من المعلوم بالضرورة ان الانسان جوهر لانه موصوف بالعلم والقدرة والتدبير والتصرف ومن كان
كذلك كان جوهرا والجوهر لا يكون عرضا بل الذي يمكن ان يقول به عاقل هو ان الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصوصة وعلى هذا التقدير فللناس فيه قولان
الاول ان العناصر الاربعة اذا امتزجت وانكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج ومراتب هذا المزاج غير متناهية فبعضها هي

الانسانية وبعضها هي الفرسية فالانسان عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص وهذا قول جمهور
الاطباء ومنكري بقاء النفس من المعتزلة قول ابي الحسين البصري والقول الثاني ان الانسان عبارة عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحياة والعلم والقدرة
والحياة عرض قائم بالجسم وهؤلاء انكروا الروح والنفس وقالوا ليس ههنا الا اجسام لطيفة تولدت موصوفة بهذه الاعراض القول الثالث ان الانسان عبارة عن
اجسام موصوفة باشكال مخصوصة بشرط ان يكون ايضا موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والانسان انما يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وهيئة اعضائه وهذا
الا ان هذا مشكل فان الملائكة قد يتشبهون بصور الناس فههنا صورة الانسان حاصلة مع عدم الانسان وفي صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير
حاصلة فقد بطل اعتبار هذا الشكل والصورة في حصول معنى الانسان طردا وعكسا اما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني وهذا قول
الالهيين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس المثبتين للنفس معادا روحانيا وثوابا وعقابا روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين مثل الشيخ الراغب الاصفهاني
والشيخ ابي حامد الغزالي ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد رحمه الله ومن الكرامية جماعة واعلم ان القائلين باثبات النفس
فريقان الاول وهم المحققون منهم قالوا الانسان عبارة عن هذا الجوهر وهذا البدن آلته ومنزله ومركبه وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل
العالم ولا خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه ولكنه متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان اله العالم لا تعلق له بالعالم الا على سبيل التصرف والتدبير
والفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت بالبدن فصارت النفس عين البدن والبدن عين النفس ومجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا
جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان وكان ثابت بن قرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام سماوية
نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفرق والتمزق وان تلك الاجسام سارية في البدن وما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك
الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس عن البدن والله اعلم المسئلة الخامسة في دلائل مثبتي النفس من ناحية العقل احتج القوم بوجوه كثيرة بعضها
قوية وبعضها ضعيفة والوجوه القوية بعضها اقناعية وبعضها قطعية فلنذكر الوجوه القطعية فالحجة الاولى لا شك ان الانسان جوهر فاما ان يكون جوهرا متحيزا او
غير متحيز والاول باطل فتعين الثاني والذي يدل على انه يمتنع ان يكون جوهرا متحيزا انه لو كان كذلك لكان كونه متحيزا عين تلك الذات ولو كان كذلك لكان كل ما علم الانسان
ذاته المخصوصة وجب كونه متحيزا تلك الذات ولو كان بمقدار مخصوص وليس الامر كذلك فوجب ان لا يكون الانسان جوهرا متحيزا فيفتقر في تقرير هذا الدليل الى مقدمات
ثلث الاولى لو كان الانسان جوهرا متحيزا لكان كونه متحيزا عين ذاته المخصوصة والدليل عليه انه لو كان التحيز صفة قائمة به كان ذلك المحل من حيث هو هو مع قطع النظر عن هذه الصفة
اما ان يكون متحيزا او لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بكون التحيز صفة قائمة بالمحل انما قلنا انه يمتنع ان يكون محل التحيز متحيزا لانه يلزم كون الشيء الواحد
متحيزا مرتين ولانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس جعل احدهما ذاتا والآخر صفة اولى من العكس ولان التحيز الثاني ان كان هو عين الذات فهو المقصود وان كان صفة
لزم التسلسل وهو محال وانما قلنا انه يمتنع ان يكون محل التحيز غير متحيز لان حقيقة التحيز هو الذهاب في الجهات والامتداد فيها والشيء الذي لا يكون متحيزا لم يكن له
اختصاص بالجهات وحصوله فيها البتة فحصول التحيز فيما ليس بمتحيز محال فثبت بهذا انه لو كان جوهرا متحيزا لكان تحيزه عين ذاته المخصوصة والمقدمة الثانية لو كان تحيز ذاته
المخصوصة عين ذاته المخصوصة لكان متى عرف ذاته المخصوصة فقد عرف كونها متحيزة والدليل عليه انه لو صارت ذاته المخصوصة معلومة وصار تحيزه مجهولا لزم اجتماع النفي
والاثبات في الشيء الواحد وهو محال المقدمة الثالثة في بيان انا قد نعرف ذواتنا حال كوننا جاهلين بالتحيز والامتداد في الجهات الثلاث وذلك ظاهر عند التأمل
والامتحان فان الانسان حال كونه مشتغل الهمة والهم بشيء من المهمات مثل ان يقول لعبده لم فعلت كذا ولم خالفت امري واني بالغ في تأديبك وضربك فعند ما يقول لم
خالفت امري يكون عالما بذاته المخصوصة اذ لو لم يعلم ذاته المخصوصة لامتنع ان يعلم ان ذلك الانسان خالفه ولامتنع ان يخبر عن نفسه بانه على عزم ان يؤديه ويضربه ففي
تلك الحالة يعلم ذاته المخصوصة مع انه في تلك الحالة لا يخطر بباله حقيقة التحيز والامتداد في الجهات والحصول في الحيز فثبت بما ذكرنا انه لو كان ذات الانسان جوهرا متحيزا لكان
تحيزه عين ذاته المخصوصة ولو كان كذلك لكان كلما علم ذاته المخصوصة فقد علم التحيز وثبت انه ليس كذلك فظهر ان يقال ذات الانسان ليس جوهرا متحيزا وذلك هو المطلوب فان
قالوا هذا معارض بانه لو كان ذات الانسان ليس جوهرا مجردا معناه انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لكان كل من عرف ذات نفسه عرف كونه جوهرا مجردا وليس الامر كذلك
قلنا الفرق ظاهر لان كونه مجردا معناه انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وهذا السلب ليس عين تلك الذات المخصوصة لان السلب ليس عين الثبوت واذا كان الامر كذلك لم
يجب ان تكون تلك الذات المخصوصة معلومة وان لا يكون ذلك السلب معلوما بخلاف كونه متحيزا فانا قد دللنا على انه بتقدير كون الانسان جوهرا متحيزا يكون تحيزه عين
ذاته المخصوصة وعلى هذا التقدير يمتنع ان تكون ذاته معلومة ويكون تحيزه مجهولا فظهر الفرق والله اعلم الحجة الثانية النفس واحدة ومتى كانت واحدة وجب ان
يكون مغايرا لهذا البدن ولكل واحد من اجزائه فهذه الحجة مبنية على مقدمات المقدمة الاولى هي قولنا النفس واحدة قلنا ههنا مقامات تارة ندعي العلم البديهي
به واخرى نقيم البرهان على صحته اما المقام الاول وهو ادعاء البديهة فنقول المراد من النفس هو الشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انا وكل احد يعلم بالضرورة انه اذا
اشار الى ذاته المخصوصة بقوله انا فان ذلك المشار اليه واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز ان يكون المشار اليه لكل احد بقوله انا وان كان في الحال الا انه ذلك
الواحد يكون مركبا من اشياء كثيرة قلنا انه لا حاجة بنا في هذا المقام الى دفع هذا السؤال بل نقول المشار اليه بقولي انا معلوم بالضرورة انه شيء واحد فاما ان ذلك
الواحد هل هو واحد متركب عن اشياء او هو واحد في نفسه وحدة حقيقية فلا حاجة اليه في هذا المقام واما المقام الثاني وهو مقام الاستدلال فالذي يدل

وحدة النفس وحدوثه الحجه الاولى ان الغضب حالة نفسانية يحدث عند محاولة دفع المنافي والشهوة حالة نفسانية تحدث عند طلب الملايم ثم من المعلوم بالضرورة ان دفع
المنافي وطلب الملايم مشروط بالشعور بكون الشيء ملايما او منافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي ان لم يكن لها شعور بكونه منافيا امتنع انبعاثها بالطبع الى ذلك المنافي
على سبيل القصد والاختيار لان القصد الى الجذب تابع والى الدفع اخرى مشروط بالشعور بالشيء فالشيء المحكوم عليه بكونه دافعا للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وان يكون شاعرا
بكونه منافيا فالذي يغضب لا بد وان يكون هو بعينه مدركا والذي يشتهي لا بد وان يكون هو بعينه مدركا فثبت بهذا البرهان اليقيني ان الادراك والغضب والشهوة
صفات لذات واحدة ويمتنع كونها صفات متباينة حاصلة في ذوات متباينة الحجه الثانية انا اذا فرضنا جوهرين مستقلين يكون كل واحد منهما مستقلا بفعله الخاص
امتنع ان يصير اشتغال احدهما بفعله الخاص مانعا للآخر من اشتغاله بفعله الخاص به واذا ثبت هذا فنقول لو كان محل الادراك والفكر جوهرا او محل الغضب جوهرا
اخر ومحل الشهوة جوهرا ثالثا وجب ان لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس لكن التالي باطل فان اشتغال الانسان
بالشهوة وانصبابه اليها يمنعه من الاشتغال بالغضب وانصبابه اليه وبالعكس فعلمنا ان هذه الامور الثلثة ليست مبادي مستقلة بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد فلا جرم كان
اشتغال ذلك الجوهر باحد هذه الافعال عائقا له عن الاشتغال بالفعل الاخر الحجه الثالثة انا اذا ادركنا شيئا فقد يكون الادراك سببا لحصول الشهوة وقد يصير سببا
لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغايرا للذي يغضب وللذي يشتهي فحينئذ ادراك الجوهر المدرك لم يحصل للجوهر المشتهي من ذلك الادراك اثر ولا خبر فوجب ان لا
يترتب على ذلك الادراك لا حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل هذا الترتيب والاستلزام علمنا ان صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة بعينها وصاحب
الغضب بعينه الحجه الرابعة ان حقيقة الحيوان انه جسم ذو نفس حساسة متحركة بالارادة والنفس لا يمكنها ان تحرك الا بالارادة الا عند حصول الداعي ولا معنى للداعي
الا الشعور بخير يرغب في جذبه او بشر يرغب في دفعه وهذا يقتضي ان يكون المتحرك بالارادة فالنفس لا يمكنها بالارادة هو بعينه مدركا للخير والشر والملذ
والموذي والنافع والضار فثبت بما ذكرنا ان النفس الانسانية شيء واحد وثبت ان ذلك الشيء هو المبصر والسامع والشام والذائق واللامس والمتخيل والمتفكر والمتذكر
والمشتهي والغاضب وهو الموصوف بجميع الافعال الاختيارية والحركات الارادية واما المقدمة الثانية فهي في بيان انه لما كانت النفس شيئا واحدا وجب ان لا
يكون النفس هذا البدن ولا شيئا من اجزائه فنقول اما بيان انه متى كان الامر كذلك امتنع كون النفس عبارة عن جملة هذا البدن فتقريره انا نعلم بالضرورة
ان القوة الباصرة غير سارية في كل البدن وكذا القوة السامعة وكذا سائر القوى كالتخيل والتذكر والتفكر والعلم بان هذه القوى غير سارية في جملة اجزاء هذا
البدن علم بديهي بل هو اقوى العلوم البديهية واما بيان انه يمتنع ان يكون النفس جزءا من اجزاء هذا البدن فلانا نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جزء
واحد يكون موصوفا بالابصار والاسماع والفكر والذكر بل الذي يتبادر الى الخاطر ان الابصار مخصوص بالعين لا بسائر الاعضاء والسماع مخصوص بالاذن لا
بسائر الاعضاء والصوت مخصوص بالحلق لا بسائر الاعضاء وكذلك القول في سائر الادراكات وسائر الافعال واما ان يقال انه حصل في البدن جزء واحد موصوف
بكل هذه الادراكات وبكل هذه الافعال فالعلم الضروري حاصل بانه ليس الامر كذلك فثبت بما ذكرنا ان النفس الانسانية شيء واحد موصوف بجملة هذه الادراكات
وبجملة هذه الافعال وثبت بالبديهة ان جملة البدن ليست كذلك وثبت ايضا ان شيئا من اجزاء البدن ليس كذلك فحينئذ يحصل اليقين بان النفس شيء مغاير لهذا البدن
ولكل واحد من اجزائه وهو المطلوب ولنقرر هذا البرهان بعبارة اخرى فنقول انا نعلم بالضرورة انا اذا ابصرنا شيئا عرفناه واذا عرفناه اشتهيناه واذا اشتهيناه
حركنا ابداننا الى القرب منه فوجب القطع بان الذي ابصر هو الذي عرف وان الذي عرف هو الذي اشتهى وان الذي اشتهى هو الذي حرك الى القرب منه فيلزم القطع
بان المبصر لذلك الشيء والعارف والمشتهي له والمحرك الى القرب منه شيء واحد اذ لو كان المبصر شيئا والعارف شيئا ثانيا والمشتهي شيئا ثالثا والمحرك شيئا رابعا لكان
الذي ابصر لم يعرف والذي عرف لم يشته والذي اشتهى لم يحرك لكن من المعلوم ان كون الشيء مبصرا لشيء لا يقتضي صيرورة شيء اخر عالما بذلك الشيء وكذا القول في سائر
المراتب وايضا فانا نعلم بالضرورة ان الرائي للمرئيات انا واني لما رايتها فقد عرفتها ولما عرفتها اشتهيتها ولما اشتهيتها طلبتها وحركت الاعضاء الى القرب منها
نعلم ايضا بالضرورة ان الموصوف بهذه الرؤية وبهذا العلم وبهذه الشهوة وبهذا التحريك انا لا غيري وايضا العقلاء قالوا الحيوان لا بد وان يكون حساسا
متحركا بالارادة بهذه الرؤية وبهذا العلم وبهذه الشهوة فانه ان لم يحس بشيء لم يشعر بكونه ملايما او بكونه منافيا واذا لم يشعر بذلك امتنع كونه مريدا للجذب والدفع
ان الشيء الذي يكون محركا بالارادة فانه بعينه يجب ان يكون حساسا فثبت ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات وان المباشر لجميع التحريكات
الاختيارية شيء واحد وايضا فانا اذا تكلمنا بكلام لقصد تفهيم الغير معاني تلك الكلمات وقد عقلنا اولا معاني تلك الكلمات ثم لما عقلناها اردنا تعريف غيرنا تلك
المعاني ولما حصلت هذه الارادة في قلوبنا حاولنا ادخال تلك الحروف والاصوات في الوجود ليتوسل بها الى تعريف غيرنا تلك المعاني ولما ثبت هذا فنقول
ان كان محل العلم والارادة ومحل تلك الحروف والاصوات جسما واحدا لزم ان يقال ان محل العلوم والارادات هو الحنجرة واللهات واللسان ومعلوم
انه ليس كذلك وان قلنا محل العلوم والارادات هو القلب لزم ايضا ان يكون محل الصوت هو القلب ايضا وذلك باطل بالضرورة ان قلنا محل الكلام هو الحنجرة
واللهات واللسان ومحل العلوم والارادات هو القلب ومحل القدرة هو الاعصاب والاوتار والعضلات كنا قد وزعنا هذه الامور على هذه الاعضاء المختلفة
لكنا ابطلنا ذلك وبينا ان المدرك لكل المدركات بجميع انواع الادراكات والمحرك لجميع الاعضاء بكل انواع التحريكات يجب ان يكون شيئا واحدا فلم يبق الا ان
يقال محل الادراك والقدرة على التحريك شيء سوى هذا البدن وسوى اجزاء هذا البدن وان هذه الاعضاء جارية مجرى الالات والادوات له فكما ان النجار

تفعل افعالا مختلفة بواسطة الالات المختلفة فكذلك النفس تبصر بالعين وتسمع بالاذن وتتفكر بالدماغ وتعقل بالقلب فهذه الاعضاء آلات للنفس وادوات
لها وذات النفس مغايرة لها مفارقة عنها بالذات متعلقة بها تعلق التصرف والتدبير وهذا البرهان برهان شريف يقيني في ثبوت هذا المطلوب وبالله التوفيق
الحجه الثالثة لو كان الانسان عبارة عن الجسد لكان اما ان تقوم بكل واحد من الاجزاء حياة وعلم وقدرة على حدة واما ان تقوم بمجموع الاجزاء حياة وعلم
وقدرة واحدة والقسمان باطلان فيبطل القول بكون الانسان عبارة عن هذا الجسد اما بطلان القسم الاول فلانه يقتضي كون كل واحد من اجزاء الجسد حيا عالما
قادرا على سبيل الاستقلال فوجب ان لا يكون الانسان الواحد حيوانا واحدا بل احياء عالمين قادرين وحينئذ لا يبقى فرق بين الانسان الواحد وبين اشخاص كثيرين
من الناس وربط بعضهم بالبعض بالسلسلة لكنا نعلم بالضرورة فساد هذا الكلام لاني اجد ذاتي وانا واحد وحيوان واحد لا حيوانات كثيرين وايضا فيقتضي ان
يكون كل واحد من اجزاء هذا الجسد حيوانا واحدا على حدة ثم لا يكون لكل واحد منها خبر عن حال صاحبه فلا يمتنع ان يريد هذا الجزء ان يتحرك الى هذا الجانب
ويريد الجزء الاخر ان يتحرك الى الجانب الاخر فحينئذ يقع التدافع بين اجزاء بدن الانسان الواحد كما يقع بين الشخصين وفساد ذلك معلوم بالبديهة واما بطلان القسم الثاني
فلانه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وذلك معلوم البطلان بالضرورة ولانه لو جاز حلول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة لم يبعد ايضا حصول الجسم الواحد
في الاحياز الكثيرة ولان بتقدير ان يحصل الصفة الواحدة في المحال المتعددة ثم يكون كل واحد من تلك الاجزاء حيا عالما قادرا فيعود الامر الى كون هذه الجثة الواحدة
اناسا كثيرين لا انسانا واحدا وهو الذي ظهر فساده فالقسمان باطلان فثبت ان الانسان ليس هو هذه الجثة فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تقوم الحياة بالجزء الواحد ثم ان تلك الحياة
تقتضي صيرورة جملة الاجزاء حيا قلنا هذا باطل لانه لا معنى للحياة الا الحيية ولا معنى للعلم الا العالمية وسعيد ان نساعد على ان الحياة معنا يوجب الحيية والعلم معنى يوجب
العالمية الا انا نقول ان حصل في مجموع الاجزاء حيية واحدة وعالمية واحدة فقد حصلت الصفة الواحدة في المحال الكثيرة وهو محال وان حصل في كل جزء حيية على حدة
وعالمية على حدة عاد ما ذكرناه من كون الانسان الواحد اناسا كثيرين وهو محال الحجه الرابعة انا لما تاملنا في احوال النفس رايناها احوالها بالضد من احوال الجسم وذلك
يدل على ان النفس ليست جسما وتقرير هذه المنافاة من وجوه الاول ان كل جسم حصلت فيه صورة فانه لا يقبل صورة اخرى من جنس الصورة الاولى الا بعد زوال
الصورة الاولى عنه ولا اما مثاله ان الشمع اذا حصل فيه شكل التثليث امتنع ان يحصل فيه شكل التربيع والتدوير الا بعد زوال الشكل الاول عنه ثم انا وجدنا
الحال في قبول النفس لصور المعقولات بالضد من ذلك فان النفس التي لم تقبل صورة عقلية البتة يعسر قبولها لشيء من الصور العقلية فاذا قبلت صورة واحدة صار
للصور الثانية اسهل واذا قبلت الصورة الثانية صار قبولها للصورة الثالثة اسهل ثم ان النفس لا تزال تقبل صورة بعد صورة من غير ان تضعف البتة بل كلما كان قبولها
للصور اكثر صارت قوتها للصور الاخرى بعد ذلك اسرع لها واسهل ولهذا السبب يزداد الانسان فهما وادراكا كلما ازداد تخرجا وارتياضا في العلوم فثبت ان قبول
النفس للصور العقلية على خلاف قبول الجسم للصور وذلك يوهم ان النفس ليست بجسم والثاني ان المواظبة على الافكار الدقيقة لها اثر في النفس واثر في البدن اما اثرها
في النفس فهو باشارتها في اخراج النفس من القوة الى الفعل في التعقلات والادراكات وكلما كانت الافكار اكثر في حصول هذه الاحوال اكمل وذلك غاية كمالها ونهاية شرفها
وجلالتها اما اثرها في البدن فانها توجب استيلاء اليبس على البدن واستيلاء الذبول عليه وهذه الحالة لو استمرت لانتهت الى الماليخوليا وموت البدن فثبت بما ذكرنا
ان هذه الافكار توجب حياة النفس وشرفها وتوجب نقصان البدن وموته فلو كانت النفس هي البدن لصار الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد سببا لكماله ونقصانه
معا ولحياته وموته معا وانه محال والثالث انا شاهدنا انه ربما كان بدن الانسان ضعيفا نحيفا فاذا لاح له نور من الانوار القدسية وتجلى له سر من اسرار عالم
الغيب حصل لذلك الانسان جراءة عظيمة وسلطنة قوية ولم يعبأ بحضور اكابر السلاطين ولم يقم لها وزنا ولولا ان النفس شيء سوى البدن وان النفس لها تحيا وتقوى
بغير ما يحيى به البدن ويقوى والا لما كان الامر كذلك الرابع ان اصحاب الرياضات والمجاهدات كلما امعن الانسان في الاكل والشرب وقضاء الشهوات الجسمانية صار كالبهيمة
وبقي محروما عن اثار النطق والعقل والفهم والمعرفة وكلما امعنوا في قهر القوى البدنية وتجويع الجسد قويت قواهم الروحانية واشرقت اسرارهم بالمعارف الالهية
ولولا ان النفس شيء غير البدن وان سعاداتها مغايرة لسعادات البدن وقوتها غير قوة البدن والا لما كان الامر كذلك الخامس ان الانسان حال النوم يصير ضعيف
البدن قوي النفس حتى انه عند النوم يطلع على ما يعجز عن الاطلاع عليه حال اليقظة ولولا ان النفس غير البدن لما كان الامر كذلك السادس انا نرى ان النفس تفعل افعالها
بالات بدنية فانها تبصر بالعين وتسمع بالاذن وتاخذ باليد وتمشي بالرجل اما اذا ال الامر الى التعقل والادراك فانها مستقلة بذاتها في هذا الفعل غير محتاجة الى
الالات ولذلك فان الانسان يمكنه ان لا يبصر شيئا اذا اغمض عينيه وان لا يسمع صوتا اذا سد اذنيه واما لا يمكنه البتة ان يزيل عن قلبه العلم بما كان عالما به
فعلمنا ان النفس غنية في ذواتها في العلوم والمعارف عن شيء من الالات البدنية فهذه الوجوه الستة امارات قوية في ان النفس ليس بجسم وفي المسئلة دلائل كثيرة
من كلام المتكلمين ذكرناها في كتب الحكمة فلا فايدة في الاعادة والله اعلم المسئلة السادسة في اثبات ان النفس ليس بجسم من الدلايل السمعية الحجه الاولى
قوله تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم ومعلوم ان احدا لا ينسى هذا الهيكل المشاهد فدل ذلك على ان النفس التي ينساها الانسان عند غرق الجهل
شيء اخر غير هذا البدن الحجه الثانية قوله تعالى اخرجوا انفسكم وهذا صريح في ان النفس غير هذا الجسد وقد استقصينا في تفسير هذه الاية فلنرجع اليه
الثالثة انه تعالى ذكر مراتب الخلقة الجسمانية فقال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى قوله فكسونا العظام لحما
ولا شك ان جميع هذه المراتب اختلافات واقعة في الاحوال الجسمانية ثم انه تعالى لما اراد ان يذكر نفخ الروح قال ثم انشاناه خلقا اخر وهذا تصريح بان ما يتعلق

بالروح جسم مغاير لما سبق ذكره من التغيرات الواقعة في الاحوال الجسمانية وذلك يدل على ان الروح شيء مغاير للبدن فان قالوا هذه الآية حجة عليكم لانه تعالى قال
ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وكلمة من للتبعيض وهذا يدل على ان الانسان بعض من ابعاض الطين قلنا كلمة من اصلها لابتداء الغاية كقولك خرجت
من البصرة فقوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين يقتضي ان يكون ابتداء تخليق الانسان حاصلا من هذه السلالة ونحن نقول بموجبه لانه تعالى يسوي
المزاج اولا ثم ينفخ فيه الروح فيكون ابتداء تخليقه من السلالة والله اعلم الحجة الرابعة قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ميز تعالى بين التسوية وبين نفخ
الروح فالتسوية عبارة عن تخليق الاعضاء والابعاض وتعديل المزاج والاشباح والامشاج فلما ميز نفخ الروح عن تسوية الاعضاء ثم اضاف الروح الى نفسه
بقوله من روحي دل ذلك على ان جوهر الروح شيء مغاير لجوهر الجسد الحجة الخامسة قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها وهذه الآية صريحة
في وجود نفس موصوفة بالادراك والتحريك معا لان الالهام عبارة عن الادراك واما الفجور والتقوى فهو فعل فهذه الآية صريحة في وجود نفس واحدة
واحدة هي موصوفة بالادراك والتحريك وموصوفة ايضا بفعل الفجور تارة وفعل التقوى اخرى ومعلوم ان جملة البدن غير موصوف بهذين الوصفين وليس
البدن عضو واحد موصوف بهذين الوصفين فلا بد من اثبات جوهر واحد يكون موصوفا بكل هذه الامور الحجة السادسة قوله تعالى انا خلقنا الانسان من
نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وهذا تصريح بان الانسان شيء واحد وذلك الشيء الواحد هو المبتلى بالتكاليف الالهية والاوامر الشاهية وهو الموصوف
بالسمع والبصر ومجموع البدن ليس كذلك وليس عضوا من اعضاء البدن كذلك فالنفس شيء مغاير لجملة البدن ومغاير لاجزاء البدن وهو الموصوف بكل هذه الصفات
واعلم ان الاحاديث الواردة في صفة الارواح قبل تعلقها بالاجساد وبعد انفصالها من الاجساد كثيرة وكل ذلك يدل على ان النفس غير هذا الجسد والعجب
من يقرأ هذه الآيات الكثيرة ويروي هذه الاخبار الكثيرة ثم يقول توفي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وما كان يعرف ما الروح وهذا من العجائب المسئلة
السابعة في دلالة الآية التي نحن في تفسيرها على صحة ما ذكرناه ان الروح لو كان جسما منتقلا من حالة الى حالة ومن صفة الى صفة لكان مساويا للبدن في كونه متولدا
من اجسام اتصفت بصفات مخصوصة بعد ان كانت موصوفة بصفات اخرى فاذا سئل رسول الله عن الروح وجب ان يبين انه جسم كان كذا ثم صار كذا وكذا حتى صار
روحا مثل ما ذكر في كيفية تولد البدن انه كان نطفة ثم علقة ثم مضغة فلما لم يقل ذلك بل قال انه من امر ربي بمعنى انه لا يحدث ولا يدخل في الوجود الا لاجل
ان الله تعالى قال له كن فيكون دل ذلك على انه جوهر ليس من جنس الاجسام بل هو جوهر قدسي مجرد واعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات وارباب
المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب قال الواسطي خلق الله الارواح من بين الجمال والبهاء فلولا انه سترها لسجد لها كل
كافر واما بيان ان تعلقها بالبدن بواسطة يصل اثرها الى جملة الاعضاء فقد شرحناه في تفسير قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين واحتج المنكرين
بوجوه الحجة الاولى لو كانت مساوية لذات الله تعالى في كونه ليس بجسم ولا عرض لكان مساويا له في تمام الماهية وذلك محال والحجة الثانية قوله تعالى قتل الانسان
ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره وهذا تصريح بان الانسان شيء مخلوق من النطفة وانه
يدخل القبر ثم انه تعالى يخرجه من القبر ولو لم يكن الانسان عبارة عن هذه الجثة والا لم يكن الاحوال المذكورة في هذه الآية صحيحا والحجة الثالثة قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وهذا يدل على ان الروح جسم لان الارتزاق والفرح من صفات الاجسام والجواب عن الاول
ان المساواة في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز مساواة في صفة سلبية والمساواة في الصفة السلبية لا توجب المماثلة واعلم ان جماعة من الجهال يظنون انه لما كان الروح
موجودا ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وجب ان يكون مثلا لله او جزءا لله وذلك جهل فاحش وغلط قبيح وتحقيقه ما ذكرنا ان المساواة في السلوب لو اوجبت المماثلة لوجب
القول باستواء كل المختلفات فان كل ماهيتين مختلفتين فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما فليكن هذه الدقيقة معلومة فانها مغلطة عظيمة للجهال والجواب
عن الثاني انه لما كان الانسان في العرف والظاهر عبارة عن هذه الجثة اطلق عليه اسم الانسان وايضا فلقائل ان يقول هذا لا يحمل اسم الانسان عبارة عن
الجثة واطلق عليه اسم الانسان الا انا دللنا على ان محل العلم والقدرة ليس هو هذه الجثة والجواب عن الثالث ان الرزق المذكور في الآية محمول على ما يقوي
حالهم ويكمل كمالهم وهو معرفة الله ومحبته بل نقول هذا من ادل الدلائل على صحة قولنا لان ابدانهم قد بليت تحت التراب والله تعالى يقول ان ارواحهم تاوي
الى قناديل معلقة تحت العرش وهذا يدل على ان الروح غير البدن وليكن هذا اخر كلامنا في هذا الباب ولنرجع الى علم التفسير ثم قال تعالى وما اوتيتم
من العلم الا قليلا وعلى قولنا فقد ذكرنا فيه احتمالين اما المفسرون فقالوا ان النبي صلى الله عليه واله وسلم لما قال لهم ذلك قالوا نحن مختصون بهذا الخطاب ام انت
معنا فقال عليه السلام بل نحن وانتم لم نؤت من العلم الا قليلا فقالوا ما اعجب شانك ساعة تقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وساعة تقول هذا فنزل قوله
ولو انما في الارض من شجرة اقلام الى اخره وما ذكروه ليس بلازم لان الشيء قد يكون قليلا بالنسبة الى شيء كثيرا بالنسبة الى شيء اخر فالعلم الحاصل عند الناس قليل جدا
بالنسبة الى علم الله وبالنسبة الى حقائق الاشياء ولكنها كثيرة بالنسبة الى الشهوات الجسمانية واللذات الجسدانية والله اعلم قوله تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا
اليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا الا رحمة من ربك ان فضله كان عليك كبيرا في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انه ما
اتاهم من العلم الا قليلا بين في هذه الآية انه لو شاء ان ياخذ منهم ذلك القليل ايضا لقدر عليه وذلك بان يمحو حفظه من القلوب وكتابته من الكتب وهذا وان كان
امرا مخالفا للعادة الا انه قادر عليه المسئلة الثانية احتج الكعبي بهذه الآية على ان القران مخلوق فقال الذي تعالى قدر على ازالته والذهاب به يستحيل ان

يكون قديما بل يجب ان يكون محدثا وهذا الاستدلال بعيد لان المراد بهذا الاذهاب ازالة العلم به عن القلوب وازالة النقوش الدالة عليه عن المصحف وذلك لا يوجب
كون ذلك المعلوم المدلول محدثا والله اعلم وقوله ثم لا تجد لك به علينا وكيلا اي لا تجد من تتوكل عليه في رد شيء منه ثم قال الا رحمة من ربك الا ان يرحمك ربك فيرده
عليك او يكون على الاستثناء المنقطع بمعنى ولكن رحمة من ربك تركته غير مذهوب به وهذا امتنان من الله تعالى ببقاء القران وهذا تنبيه على ان الله تعالى على جميع العلماء
نوعين من المنة احدهما تسهيل ذلك العلم عليه والثاني ابقاء حفظه عليه وقوله ان فضله كان عليك كبيرا فيه قولان الاول المراد منه ان فضله كان عليك كبيرا بسبب ابقاء العلم
والقران عليك والثاني المراد ان فضله كان عليك كبيرا بسبب انه جعلك سيد ولد ادم وختم بك النبيين واعطاك المقام المحمود فلما كان كذلك لا جرم انعم عليك ايضا بابقاء
العلم والقران عليك والله اعلم قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا في الآية مسائل
المسئلة الاولى اعلم انا بينا في سورة البقرة في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله بالغا في كون القران معجزا والناس قولان
منهم من قال القران معجز في نفسه ومنهم من قال انه ليس في نفسه معجزا الا انه تعالى لما صرف دواعيهم عن الاتيان بمعارضته مع ان تلك الدواعي كانت قوية كانت
هذه الصرفة معجزة والمختار عندنا في هذا الباب ان نقول القران في نفسه اما ان يكون معجزا او لا يكون فان كان معجزا فقد حصل المطلوب وان لم يكن معجزا كانوا
قادرين على الاتيان بمعارضته وكانت الدواعي متوفرة على الاتيان بهذه المعارضة وما كان لهم عنها صارف ومانع وعلى هذا التقدير كان الاتيان بمعارضته
واجبا لازما فعدم الاتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة يكون نقضا للعادة فيكون معجزا فهذا هو الطريق الذي نختاره في هذا الباب والله اعلم المسئلة الثانية
لقائل ان يقول هب انه ظهر عجز الانسان عن معارضته فكيف عرفتم عجز الجن عن معارضته وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان هذا الكلام نظم الجن القوه على محمد عليه السلام و
خصوه به على سبيل السعي في اضلال الخلق فعلى هذا انما تعرفون صدق محمد عليه السلام اذا عرفتم ان هذا ليس بكلام واحد من ضلال الجن وانما تعرفون انه ليس كذلك اذا
عرفتم ان محمدا صادق في قوله انه ليس من كلام الجن بل هو من كلام الله وح يلزم الدور وليس لاحد ان يقول كيف يعقل ان يكون هذا من قول الجن لانا نقول
ان هذه الآية دلت على وقوع التحدي مع الجن وانما هذا التحدي لو كانوا فصحاء بلغاء ومتى كان الامر كذلك كان الاحتمال المذكور قائما اجاب العلماء عن الاول بان
عجز البشر عن معارضته يكفي في اثبات كونه معجزا وعن الثاني ان ذلك لو وقع لوجب في حكمة الله تعالى ان يظهر ذلك التلبيس وحيث لم يظهر ذلك دل على عدمه وعلى ان الله
تعالى قد اجاب عن هذا السؤال بالاجوبة الشافية الكافية في اخر سورة الشعراء في قوله هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم وقد شرحنا كيفية
الاجوبة هناك فلا فائدة في الاعادة المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الآية دالة على ان القران مخلوق لان التحدي بالقديم محال وهذه المسئلة قد ذكرناها
ايضا بالاستقصاء في سورة البقرة فلا فائدة في الاعادة والله اعلم ثم قال ولقد صرفنا للناس في هذا القران من كل مثل فابى اكثر الناس الا كفورا
وهذا الكلام يحتمل وجوها احدها انه وقع التحدي بكل القران كما في هذه الآية ووقع التحدي ايضا بعشر سور منه كما في قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ووقع
التحدي بالسورة الواحدة كما في قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ووقع التحدي بكلام من سورة واحدة كما في قوله فليأتوا بحديث مثله
فقوله ولقد صرفنا للناس في هذا القران من كل مثل يحتمل ان يكون المراد منه مراتب التحدي كما شرحناه ثم انهم مع ظهور عجزهم في جميع هذه المراتب بقوا مصرين على
كفرهم وثانيها ان يكون المراد من قوله ولقد صرفنا للناس في هذا القران من كل مثل انا اخبرناهم بان الذين بقوا مصرين على الكفر مثل قوم نوح وعاد وثمود كيف
ابتلاهم الله بانواع البلاء والذين انقادوا واظهروا الطاعة كيف اتاهم الله الدولة في الدنيا والخير في الاخرة وشرحنا هذه الطريقة مرارا واطوارا ثم ان هؤلاء
الاقوام يعني اهل مكة لم ينتفعوا بهذا البيان بل بقوا مصرين على الكفر وثالثها ان يكون المراد انه تعالى ذكر دلائل التوحيد ونفي الشريك والاضداد في هذا القران
مرارا كثيرة وذكر شبهات منكري النبوة والمعاد مرارا واطوارا واجاب عنها ثم اردفها بذكر الدلائل القاطعة على صحة النبوة والمعاد ثم ان هؤلاء الكفار لم ينتفعوا
بسماعها بل بقوا مصرين على الشرك وانكار النبوة ثم قال تعالى فابى اكثر الناس يريد اكثر اهل مكة الا كفورا اي جحودا للحق وذلك انهم انكروا كون القران معجزا
بعد ان ظهر بالدليل كونه معجزا واقترحوا من الآيات والمعجزات ما لا حاجة الى اظهارها فان قالوا كيف جاز فابى اكثر الناس الا كفورا ولا يجوز ان يقال ضربت
الا زيدا قلنا ان لفظ ابى يفيد النفي كانه قيل فلم يرضوا الا كفورا والله اعلم قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة
من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تاتي بالله والملائكة قبيلا او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء
ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا اعلم انه تعالى لما بين بالدليل كون القران معجزا وظهر هذا المعجز على
وفق دعوى محمد صلى الله عليه واله وسلم فحينئذ تم الدليل على كونه نبيا صادقا لانا نقول ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم ادعى النبوة وظهر المعجز على وفق دعواه وكل
من كان كذلك فهو نبي صادق فهذا يدل على ان محمدا صادق وليس من شرط كونه نبيا صادقا تواتر المعجزات الكثيرة وتواليها لانا لو فتحنا هذا الباب لزم ان لا ينتهي الامر
فيه الى مقطع فكلما اتى الرسول بمعجز اقترحوا عليه معجزا اخر ولا ينتهي الامر فيه الى حد ينقطع عنده عناد المعاندين وتعنت الجاهلين ثم انه تعالى حكى عن الكفار
بعد ظهور كون القران معجزا انهم اقترحوا على الرسول ستة انواع من المعجزات القاهرة عن ابن عباس ان رؤساء اهل مكة ارسلوا الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم
وهم جلوس عند الكعبة فاتاهم فقالوا يا محمد ان ارض مكة ضيقة فسير جبالها لتتسع فيها وفجر لنا فيها ينبوعا اي نهرا وعيونا نزرع فيها فقال لا اقدر عليه فقال قائل منهم او يكون
لك جنة من نخيل وعنب فيفجر الانهار خلالها تفجيرا فقال لا اقدر عليه او يكون لك بيت من زخرف اي من ذهب فيغنيك عنا فقال لا اقدر عليه فقيل له اما تستطيع

ان ناتی مومیکم بما یسالونک فقال لا استطیع قال اذا کنت لا تستطیع الخیر فاستطع الشر فاسقط السماء کما زعمت علینا کسفا ای قطعا من العذاب وقوله کما زعمت
اشاره الی قوله اذا السماء انشقت اذا السماء انفطرت فقال عبد الله بن امیه المخزومی وامه عمه رسول الله صلی الله علیه واله وسلم لا والذی یحلف به لا اومن بک حتی
تسد سلما فترقی علیه ونحن ننظر فتاتی باربعه من الملایکه یشهدون لک بالرساله ثم بعد ذلک لا ادری اومن بک ام لا فهذا شرح هذه القصه کما رواها ابن عباس
رضی الله عنهما المسیله الثانیه اعلم انهم طلبوا من رسول الله صلی الله علیه واله وسلم سته انواع من المعجزات و اولها قوله تفجر لنا من الارض ینبوعا قرا عاصم وحمزه و
والکسائی تفجر بفتح التاء وسکون الفاء وضم الجیم مخففه واختاره ابو حاتم قال لان الینبوع واحد والباقون بالتشدید واختاره ابو عبید ولم یختلفوا فی الثانیه
انها مشدده لاجل الانهار لانها جمع تقال فجرت الماء فجرا وفجرته تفجیرا فمن ثقل اراد کثره الانفجار من الینبوع وهو ان کان واحدا فلکثره الانفجار فیه یحسن ان یثقل
کما تقول ان ضرب زیدا اذا اکثر الضرب فیه فیکثر فعله وان کان الفاعل واحدا ومن خفف فلان الینبوع واحد وقوله ینبوعا یعنی عینا ینبع الماء منه وهو یفعول
من نبع الماء ینبع نبعا ونبوعا ونبعانا ذکره الفراء قال الفراء ازل عنا جبال مکه وفجر لنا الینبوع لیسهل علینا امر الزراعه والحراثه وثانیها قولهم او تکون لک
جنه من نخیل وعناب فتفجر الانهار خلالها تفجیرا والتقدیر کانهم قالوا هب انک لا تفجر هذه الانهار لاجلنا ففجرها لنفسک وثالثها قولهم او تسقط السماء کما زعمت علینا
کسفا وفیه مسائل المسیله الاولی قرا ابن عامر کسفا بفتح السین هاهنا وفی سایر القران بسکونها وقرا نافع وابو بکر عن عاصم هاهنا وفی الروم بفتح السین و فی سایر
القران بسکونها وقرا حفص فی سایر القران بالفتح الا فی الطور وقرا ابن کثیر وابو عمرو وحمزه والکسائی فی الروم بفتح السین وفی سایر القران بالسکون ولم
یقرا احد فی الروم بسکون السین غیر ابن عامر قال الواحدی رحمه الله قوله کسفا فیه وجهان من القراءه جزم السین وفتحها قال ابو زید یقال کسفت الثوب
اکسفه کسفا اذا قطعته قطعا وقال اللیث الکسف قطع العرقوب والکسفه القطعه قال الفراء سمعت اعرابیا یقول لبزاز اعطنی کسفه یرید قطعه فمن قرا بسکون السین
احتمل قوله وجوها احدها قال الفراء ان یکون جمع کسفه مثل دمنه ودمن وسدره وسدر وثانیها قال ابو علی اذا کان المصدر الکسف فالکسف الشیء المقطوع
کما تقول فی الطحن والطحن والسقی والسقی ویوکد هذا قوله وان یروا کسفا من السماء ساقطا وثالثها قال الزجاج من قرا کسفا کانه قال او یسقطها طبقا علینا
واشتقاقه من کسفت الشیء اذا غطیته واما من فتح السین فهو جمع کسفه مثل قطعه وقطع وسدره وسدر وهو نصب علی الحال فی القراءتین جمیعا کانه قیل او تسقط
السماء علینا مقطعه المسیله الثانیه قوله کما زعمت فیه وجوه الاول قال عکرمه کما زعمت یا محمد انک نبی فاسقط السماء علینا والثانی قال اخرون کما زعمت ان ربک
ان شاء فعل الثالث یمکن ان یکون المراد ما ذکره تعالی فی هذه السوره فی قوله افامنتم ان یخسف بکم جانب البر او یرسل علیکم حاصبا فقیل اجعل السماء قطعا متفرقه کالحاصب
واسقطها علینا ورابعها قولهم او تاتی بالله والملایکه قبیلا وفی لفظ القبیل وجوه الاول القبیل بمعنی المقابل کالعشیر بمعنی المعاشر وهذا القول منهم یدل علی جهلهم
حیث لم یعلموا انه لا یجوز علیه المقابله ویقرب منه قوله او تاتی بالله والملایکه وحشرنا علیهم کل شیء قبلا والقول الثانی ما قاله ابن عباس یرید فوجا بعد فوج قال ابن
وکل جیل من الجن والناس قبیل وذکرنا ذلک فی قوله انه یراکم هو وقبیله من حیث لا ترونهم القول الثالث ان قوله قبیلا معناه ضامنا وکفیلا قال الزجاج یقال
قبلت به اقبل کقولک کفلت اکفل وعلی هذا القول فهو واحد ارید به الجمع کقوله تعالی وحسن اولیک رفیقا القول الرابع قال ابو علی معناه المعاینه والدلیل علیه
قوله تعالی لولا انزل علینا الملایکه او نری ربنا وخامسها قولهم او یکون لک بیت من زخرف قال مجاهد کنا لا ندری ما الزخرف حتی رایت فی قراءه عبد الله او یکون
لک بیت من ذهب قال الزجاج الزخرف الزینه وقوله تعالی حتی اذا اخذت الارض زخرفها وازینت ای اخذت کمال زینتها ولا شیء فی تحسین البیت وتزیینه
کالذهب وسادسها قولهم او ترقی فی السماء قال الفراء رقیت وانا ارقی رقیا ورقیا وانشد شعرا انت الذی کلفتنی رقی الدرج علی الکلال والمشیب والعرج
وقوله فی السماء ای فی معارج السماء فحذف المضاف یقال رقی فی السلم وفی الدرجه ثم ولن نومن لرقیک ای ولن نومن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا من السماء فیه تصدیقک
قال عبد الله بن امیه لن نومن لک حتی تضع علی السماء سلما ثم ترقی فیه وانا انظر حتی تاتیها ثم تاتی بصک منشور معه اربعه من الملایکه یشهدون لک ان الامر
کما تقول ولما حکی الله تعالی عن الکفار اقتراح هذه المعجزات قال لمحمد صلی الله علیه واله وسلم قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا وفیه مباحث البحث الاول
انه تعالی حکی من قول الکفار قولهم لن نومن لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعا الی قوله قل سبحان ربی فکل ذلک کلام القوم وانا لا اجد بین تلک الکلمات وبین
سایر ایات القران تفاوتا فی النظم فهذا ما قاله الکفار لو نشاء لقلنا مثل هذا الجواب ان هذا القدر کلام قلیل لا یظهر فیه التفاوت بین مراتب الفصاحه
والبلاغه فزال هذا السوال البحث الثانی هذه الایه من ادل الدلایل علی ان المجیء والذهاب علی الله محال لان کلمه سبحان للتنزیه عما لا ینبغی فقوله سبحان ربی
تنزیه لله عن شیء لا یلیق به ونسب الیه فیما تقدم ذکره ولیس فیما تقدم ذکره شیء لا یلیق بالله الا قولهم او تاتی بالله فدل هذا علی ان قوله سبحان ربی تنزیه لله عن
الاتیان والمجیء وذلک یدل علی فساد قول المشبهه ان الله تعالی یجیء ویذهب فان قالوا لم لا یجوز ان یکون المراد تنزیهه تعالی عن ان یتحکم علیه المتحکمون فی
اقتراح الاشیاء قلنا القوم لم یتحکموا علی الله وانما قالوا للرسول ان کنت نبیا صادقا فاطلب من الله تعالی ان یشرفک بهذه المعجزات فالقوم تحکموا علی الرسول فلا یلیق حمل
قوله سبحان ربی علی هذا المعنی فوجب حمله علی قولهم او تاتی بالله البحث الثالث تقریر هذا الجواب ان یقال اما ان یکون مرادکم من هذا الاقتراح انکم طلبتم
الاتیان من عند نفسی بهذه الاشیاء او طلبتم منی ان اطلب من الله اظهارها علی یدی لیدل علی کونی رسولا من عند الله والاول باطل لانی بشر والبشر لا قدره له علی هذه الاشیاء
والثانی ایضا باطل لانی قد اتیتکم بمعجز واحد وهو القران والدلاله علی کونه معجزا فطلب هذه المعجزات طلب لما لا حاجه الیه ولا ضروره فکان طلبها یجری مجری التعنت والتحکم

وانا عبد مامور لیس لی ان اتحکم علی الله فیسقط هذا السوال فثبت ان قوله سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا جواب کاف فی هذا الباب والله اعلم وحاصل الکلام
انه سبحانه بین بقوله سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا کونهم علی الضلال فی الالهیات وفی النبوات اما فی الالهیات فیدل علی ضلالهم قوله سبحان ربی ای تنزه عن ان یکون
له اتیان ومجیء وذهاب واما فی النبوات فیدل علی ضلالهم هل کنت الا بشرا رسولا وتقریره ما ذکرناه والله اعلم قوله تعالی وما منع الناس ان یومنوا اذ جاءهم الهدی الا ان
قالوا ابعث الله بشرا رسولا قل لو کان فی الارض ملایکه یمشون مطمینین لنزلنا علیهم من السماء ملکا رسولا قل کفی بالله شهیدا بینی وبینکم انه کان
بعباده خبیرا بصیرا اعلم انه تعالی لما حکی شبهه القوم فی المعجزات الزایده واجاب عنها حکی عنهم شبهه اخری وهی ان القوم استبعدوا ان یبعث الله الی الخلق بشرا
رسولا بل اعتقدوا ان الله تعالی لو ارسل رسولا الی الخلق لوجب ان یکون ذلک الرسول من الملایکه واجاب الله تعالی عن هذه الشبهه من وجوه الاول قوله وما منع
الناس ان یومنوا اذ جاءهم الهدی وتقریر هذا الجواب ان بتقدیر ان یبعث الله ملکا رسولا الی الخلق فالخلق انما یومنون بکونه رسولا من عند الله لاجل قیام المعجز
الدال علی صدقه وذلک المعجز هو الذی یهدیهم الی معرفه صدق ذلک الملک فی ادعاء رساله الله تعالی فالمراد من قوله تعالی اذ جاءهم الهدی هو المعجز واذا ثبت هذا فنقول
لما کان الدلیل علی الصدق هو المعجز فقط فهذا المعجز سواء ظهر علی الملک او علی البشر وجب الاقرار برسالته فثبت ان قولهم بان الرسول لا بد وان یکون من الملایکه تحکم فاسد
وتعنت باطل والوجه الثانی من الاجوبه التی ذکرها الله فی هذه الایه عن هذه الشبهه هو ان اهل الارض لو کانوا ملایکه لوجب ان یکون رسولهم من الملایکه لان
الجنس الی الجنس امیل اما لما کان اهل الارض من البشر وجب ان یکون رسولهم من البشر وهو المراد من قوله قل لو کان فی الارض ملایکه یمشون مطمینین لنزلنا علیهم من
السماء ملکا رسولا والوجه الثالث من الاجوبه المذکوره فی هذه الایه قوله تعالی قل کفی بالله شهیدا بینی وبینکم وتقریره ان الله تعالی لما اظهر المعجز علی وفق
دعوای کان ذلک شهاده من الله علی کونی صادقا ومن شهد الله علی صدقه فهو صادق فبعد ذلک قول القایل بان الرسول یجب ان یکون ملکا لا
انسانا تحکم فاسد لا یلتفت الیه ولما ذکر تعالی هذه الاجوبه الثلاثه اردفه بما یجری مجری التهدید والوعید فقال انه کان بعباده خبیرا بصیرا یعنی یعلم ظواهرهم
وبواطنهم ویعلم من قلوبهم انهم لا یذکرون هذه الشبهات الا لمحض الحسد وحب الریاسه والاستنکاف من الانقیاد للحق والله اعلم قوله تعالی ومن یهد الله فهو المهتد
ومن یضلل فلن تجد لهم اولیاء من دونه ونحشرهم یوم القیمه علی وجوههم عمیا وبکما وصما ماویهم جهنم کلما خبت زدناهم سعیرا ذلک جزاوهم بانهم کفروا
بایاتنا وقالوا اءذا کنا عظاما ورفاتا اءنا لمبعوثون خلقا جدیدا اعلم انه تعالی لما اجاب عن شبهات القوم فی انکار النبوات واردفها بالوعید الاجمالی وهو
قوله انه کان بعباده خبیرا بصیرا ذکر بعده الوعید الشدید علی سبیل التفصیل اما قوله ومن یهد الله فهو المهتد ومن یضلل فلن تجد لهم اولیاء من دونه فالمقصود تسلیه
الرسول صلی الله علیه واله وسلم وهو ان الذین سبق لهم حکم الله بالایمان والهدایه وجب ان یصیروا مومنین ومن سبق لهم حکم الله بالضلال والجهل استحال ان ینقلبوا
عن الضلال واستحال ان یوجد من یصرفهم عن ذلک الضلال واحتج اصحابنا بهذه الایه علی صحه مذهبهم فی الهدی والضلال والمعتزله حملوا هذا الاضلال تاره علی الاضلال
عن طریق الجنه وتاره علی منع الالطاف وتاره علی التخلیه وعدم التعرض له بالمنع وهذه المباحثات قد ذکرناها مرارا فلا فایده فی الاعاده اما قوله تعالی ونحشرهم
یوم القیمه علی وجوههم عمیا وبکما وصما فان قیل کیف یمکنهم المشی علی وجوههم قلنا الجواب من وجهین الاول انهم یسحبون علی وجوههم قال تعالی یوم یسحبون
فی النار علی وجوههم الثانی روی ابو هریره قیل یا رسول الله کیف یمشون علی وجوههم قال ان الذی یمشیهم علی ارجلهم قادر علی ان یمشیهم علی وجوههم قال
حکماء الاسلام ان الکفار ارواحهم شدیده التعلق بالدنیا ولذاتها ولیس لها تعلق بعالم الانوار وحضره الاله سبحانه فلما کانت وجوه قلوبهم وارواحهم متوجهه
الی الدنیا لا جرم کان حشرهم علی وجوههم واما قوله عمیا وبکما وصما فاعلم ان واحدا قال لابن عباس الیس انه تعالی یقول وراى المجرمون النار فظنوا
انهم مواقعوها وقال سمعوا لها تغیظا وقال دعوا هنالک ثبورا وقال یوم تاتی کل نفس تجادل عن نفسها وقال حکایه عن الکفار والله ربنا ما کنا مشرکین فثبت بهذه
الایات انهم یرون ویسمعون ویتکلمون فکیف قال هاهنا عمیا وبکما وصما اجاب ابن عباس وتلامذته عنه من وجوه الاول قال ابن عباس عمیا لا یرون شیئا یسرهم صما
لا یسمعون شیئا یسرهم بکما لا ینطقون بحجه الثانی قال فی روایه عطاء عمیا عن النظر الی ما جعله الله لاولیایه وبکما عن مخاطبه الله ومخاطبه الملایکه المقربین صما
عن ثناء الله علیهم الثالث قال مقاتل انه حین یقال لهم اخسئوا فیها ولا تکلمون یصیرون عمیا بکما صما اما قبل ذلک فهم یرون ویسمعون وینطقون الرابع انهم یکونون راین سامعین
ناطقین فی الموقف ولولا ذلک لما قدروا ان یطالعوا کتبهم ولا یسمعون الزام حجه الله علیهم الا انهم اذا اخذوا یذهبون من الموقف الی النار جعلهم الله عمیا
صما بکما والجواب الاول اولی لان الایات السابقه تدل علی انهم فی النار یبصرون ویسمعون ویصیحون اما قوله تعالی ماویهم جهنم فظاهر وقوله کلما خبت زدناهم سعیرا
فیه مباحث الاول قال الواحدی الخبو سکون النار یقال خبت النار تخبو اذا سکن لهبها ومعنی خبت سکنت وطفیت یقال فی مصدره الخبو ثم قال زدناهم سعیرا
قال ابن قتیبه زدناهم نارا تتسعر ای تتلهب البحث الثانی لقایل ان یقول انه تعالی قال لا یخفف عنهم العذاب وقوله کلما خبت زدناهم یدل علی ان العذاب یخف فی
ذلک الوقت قلنا قوله کلما خبت یقتضی سکون لهب النار اما انه یدل علی انه یخف العذاب فی ذلک الوقت فلا والله اعلم البحث الثالث قوله کلما خبت زدناهم سعیرا ظاهره
یقتضی ان یکون الحاله الثانیه ازید من الحاله الاولی واذا کان کذلک کانت الحاله الاولی بالنسبه الی الحاله الثانیه تخفیفا والجواب انه حصل فی الحالتین انواع
من ... حصول الحاله الثانیه فکان العذاب شدیدا ویحتمل ان لما عظم العذاب صار التفاوت الحاصل فی اوقاته غیر مشعور به نعوذ بالله منه ولما ذکر تعالی
هذا الوعید قال ذلک جزاوهم بانهم کفروا فالباء فی قوله بانهم کفروا للسببیه وهو حجه لمن یقول العمل عله الجزاء والله اعلم قوله تعالی اولم یروا ان الله الذی خلق

السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وجعل لهم اجلا لا ريب فيه فابى الظالمون الا كفورا اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات منكرى النبوة
عاد الى حكاية شبهة منكرى الحشر والنشر ليجيب عنها وتلك الشبهة هى ان الانسان بعد ان يصير رفاتا ورميما يبعد ان يعود هو بعينه فاجاب الله تعالى عنه بان
من قدر على خلق السموات والارض لم يبعد ان يقدر على اعادتهم باعيانهم وفى قوله قادر على ان يخلق مثلهم قولان الاول المعنى قادر على ان يخلقهم ثانيا
عبر عن خلقهم ثانيا بلفظ المثل كما يقول المتكلمون ان الاعادة مثل الابتداء والقول الثانى المراد قادر على ان يخلق عبيدا اخرين يوحدونه ويقرون بكمال حكمته
وقدرته ويتركون ذكر هذه الشبهات الفاسدة وعلى هذا التفسير فهو كقوله تعالى ويأت بخلق جديد وقوله ويستبدل قوما غيركم قال الواحدى والقول
هو الاول لانه اشبه بما قبله ولما بين الله تعالى بالدليل المذكور ان البعث والقيامة ممكن الوجود فى نفسه اردفه ببيان ان لوقوعه ودخوله فى الوجود وقتا
معلوما عند الله وهو قوله وجعل لهم اجلا لا ريب فيه اى جعل لبعثهم اجلا لا ريب فيه ثم قال فابى الظالمون الا كفورا اى بعد هذه الدلائل الظاهرة ابوا الا
الكفر والجحود قوله تعالى قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى اذا لامسكتم خشية الانفاق وكان الانسان قتورا فى الاية مسائل المسئلة الاولى ان الكفار لما
قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا فطلبوا اجراء الانهار والعيون فى بلدتهم لتكثر اموالهم وتتسع عليهم معيشتهم فبين الله لهم انهم لو ملكوا خزائن رحمة الله لبقوا
على بخلهم وشحهم ولما اقدموا على ايصال النفع الى احد وعلى هذا التقدير فلا فائدة فى اسعافهم بهذا المطلوب الذى التمسوه فهذا هو الكلام فى وجه النظم
المسئلة الثانية قوله لو انتم فيه بحث يتعلق بالنحو وبحث اخر يتعلق بعلم البيان اما البحث النحوى فهو ان كلمة لو من شأنها ان تختص بالفعل لان كلمة لو تفيد انتفاء
الشئ لانتفاء غيره والاسم يدل على الذوات والفعل هو الذى يدل على الاثار والاحوال والمنفى هو الاحوال والاثار لا الذوات فثبت ان كلمة لو مختصة بالافعال
وانشد فى قول المتلمس ولو غير اخوالى ارادوا نقيصتى نصبت لهم فوق العرانين ميسما والمعنى لو اراد غير اخوالى واما البحث المتعلق بعلم البيان فهو ان
التقديم بالذكر يدل على التخصيص فقوله لو انتم تملكون دلالة على انهم هم المختصون بهذه الحالة الخسيسة والشح الكامل المسئلة الثالثة خزائن فضل الله ورحمته
غير متناهية فكان المعنى لو ملكتم من الخير والنعم خزائن لا نهاية لها لبقيتم على الشح والدناءة وهذا مبالغة عظيمة فى وصفهم بهذا الشح ثم قال تعالى وكان الانسان قتورا
اى بخيلا يقال قتر يقتر ويقتر قترا واقتر اقتارا وقتر تقتيرا اذا قصر فى الانفاق فان قيل قد تحصل فى الانسان اجواد الكرم والجواب من وجوه الاول ان الاصل
فى الانسان البخل لانه خلق محتاجا والمحتاج لا بد وان يحب ما به يدفع الحاجة وان يمسكه لنفسه الا انه قد يجود به لاسباب من الخارج فثبت ان الاصل فى الانسان
البخل الثانى ان الانسان انما يبذل لطلب الثناء والحمد وللخروج عن عهدة الواجب فهو فى الحقيقة ما انفق الا ليأخذ العوض فهو فى الحقيقة بخيل الثالث المراد بهذا
الانسان المعهود السابق وهم الذين قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا والله اعلم قوله تعالى ولقد اتينا موسى تسع ايات بينات فاسئل بنى اسرائيل
اذ جاءهم فقال له فرعون انى لاظنك يا موسى مسحورا قال لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر وانى لاظنك يا فرعون مثبورا فاراد
ان يستفزهم من الارض فاغرقناه ومن معه جميعا وقلنا من بعده لبنى اسرائيل اسكنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرة جئنا بكم لفيفا فى الاية مسائل المسئلة الاولى
اعلم ان المقصود من هذا الكلام ايضا الجواب عن قولهم لن نؤمن لك حتى تأتينا بهذه المعجزات القاهرة فقال تعالى انا اتينا موسى معجزات مساوية لهذه الاشياء التى
طلبتموها بل اقوى منها واعظم فلو حصل فى علمنا ان فعلها فى زمانكم مصلحة فى فعلها لفعلناها كما فعلنا فى حق موسى فدل هذا على انا انما لم نفعلها فى زمانكم
لعلمنا انه لا مصلحة فى فعلها المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر فى القران اشياء كثيرة من معجزات موسى عليه السلام احدها انه تعالى ازال العقدة من لسانه قيل
فى التفسير ذهبت العجمة وجاء بفصاحة ثانيها انقلاب العصا حية وثالثها تلقف الحية حبالهم وعصيهم مع كثرتها ورابعها اليد البيضاء وخمسة اخرى وهى الطوفان والجراد
والقمل والضفادع والدم والعاشر شق البحر وهو قوله واذ فرقنا بكم البحر والحادى عشر الحجر وهو قوله واذ قلنا اضرب بعصاك الحجر والثانى عشر اظلال الجبل
وهو قوله واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة والثالث عشر انزال المن والسلوى عليه وعلى قومه والرابع عشر والخامس عشر قوله واذ اخذنا ال فرعون بالسنين ونقص
من الثمرات قيل السنين لاهل البوادى حتى هلكت مواشيهم ونقص الثمرات لاهل القرى والسادس عشر الطمسة على اموالهم وهو قوله تعالى ربنا اطمس
على اموالهم قيل انه تعالى مسخ اموالهم حجارة النخل والدقيق والاطعمة والدراهم والدنانير روى ان عمر بن عبد العزيز سأل محمد بن كعب عن قوله تسع ايات بينات
فذكر محمد بن كعب فى جملة التسع حل عقدة اللسان والطمس فقال عمر بن عبد العزيز هكذا يجب ان يكون الفقيه ثم قال يا غلام اخرج ذلك الجراب فاخرجه فنفضه فاذا
فيه بيض مكسور نصفين وجوز مكسور وفوم وحمص وعدس كلها حجارة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى ذكر فى القران هذه المعجزات الستة عشر لموسى عليه السلام ثم قال
فى هذه الاية ولقد اتينا موسى تسع ايات بينات وتخصيص التسعة بالذكر لا يقدح فيه ثبوت الزائد عليه لانا بينا فى اصول الفقه ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل
على نفى الزائد بل نقول انا نتمسك فى هذه المسئلة بهذه الاية فنقول اما هذه التسعة فقد اتفقوا على سبعة منها وهى العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع
والدم وبقى الاثنان ولكل واحد من المفسرين قول اخر فيه ولما لم تكن تلك الاقوال مستندة الى حجة ظنية فضلا عن حجة يقينية لا جرم تركت تلك الروايات والله اعلم وفى
تفسير قوله تسع ايات بينات قول اخر وهو ما روى عن صفوان بن عسال انه قال ان يهوديا قال لصاحبه اذهب بنا الى هذا النبى نسأله عن تسع ايات فاتيا
النبى صلى الله عليه وآله وسلم وسألاه عنها فقال هن ان لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ولا تمشوا ببرىء
الى سلطان ليقتله ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تقذفوا المحصنة ولا تولوا الفرار يوم الزحف وعليكم خاصة ايها اليهود ان لا تعتدوا فى السبت فقام اليهوديان

وقبلا يديه ورجليه وقالا نشهد انك نبى وانا نخاف القتل والا اتبعناك والله اعلم المسئلة الثالثة قوله فاسئل بنى اسرائيل فيه مباحث الاول فيه وجوه الاول
انه اعتراض دخل فى الكلام والتقدير ولقد اتينا موسى تسع ايات بينات اذ جاء بنى اسرائيل فسلهم وعلى هذا التقدير فليس المطلوب من سؤال بنى اسرائيل ان
يستفيد هذا العلم منهم بل المقصود ان يظهر لعامة اليهود وعلمائهم صدق ما ذكره الرسول فيكون هذا السؤال سؤال استشهاد والوجه الثانى ان يكون
قوله فسل بنى اسرائيل اى سلهم من فرعون وقل له ارسل معى بنى اسرائيل وعلى هذا التأويل فالتقدير فقلنا له سلهم حين جاءهم والوجه الثالث سلهم عن
ايمانهم وعن حال دينهم او سلهم ان تعاضدوك وتكون قلوبهم وايديهم معك البحث الثانى قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسال بنى اسرائيل على لفظ
الماضى بغير همز وهى لغة قريش وايضا قرأ بعضهم فسال بالالف والهمز وبعضهم فسل البحث الثالث قوله فسل بنى اسرائيل معناه الذين كانوا موجودين فى
زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم والذين جاءهم موسى عليه السلام هم الذين كانوا فى زمانه الا ان الذين كانوا فى زمان محمد لما كانوا اولاد اولئك الذين كانوا فى
زمن موسى حسنت هذه الكناية ثم اخبر تعالى ان فرعون قال لموسى انى لاظنك يا موسى مسحورا وفى لفظ المسحور وجوه الاول قال الفراء انه بمعنى الساحر كالمشؤم والميمون
هذا فى قوله حجابا مستورا الثانى انه مفعول من السحر اى ان الناس سحروك وخبلوك فتقول هذه الكلمات لهذا السبب الثالث قال محمد بن جرير الطبرى معناه
اعطى علم السحر فهذه العجائب التى تأتى بها من ذلك السحر ثم اجابه موسى عليه السلام بقوله لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض وفيه مباحث البحث الاول قرأ
الكسائى علمت بضم التاء اى علمت انها حق فان علمت واقررت والا هلكت والباقون بفتح التاء وضم التاء قراءة على وفتحها قراءة ابن عباس وكان على عليه السلام يقول والله ما
علم عدو الله ولكن موسى هو الذى علم فبلغ ذلك ابن عباس فاحتج بقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم على ان فرعون وقومه كانوا قد عرفوا صحة امر موسى
وقال الزجاج الاجود فى القراءة الفتح لان علم فرعون بانها ايات نازلة من عند الله اوكد فى الحجة واحتجاج موسى عليه السلام على فرعون بعلم فرعون اوكد من الاحتجاج
عليه بعلم نفسه واجاب الناصرون لقراءة على عليه السلام عن دليل ابن عباس فقال قوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم يدل على انهم استيقنوا شيئا فاما انهم استيقنوا
كون هذه الايات نازلة من عند الله فليس فى الاية ما يدل عليه واجابوا عن الوجه الثانى بان فرعون قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون فقال موسى لقد
علمت والمعنى انى علمت انى لست بمجنون واعلم ان هذه الايات من عند الله ولا شك فى ذلك بسبب سفاهتك البحث الثانى التقدير ما انزل هؤلاء الايات
قوله والعيش بعد اولئك الايام قوله بصائر العقول وتحقيق الكلام ان المعجز فعل خارق للعادة فعله فاعله لغرض تصديق المدعى ومعجزات موسى عليه السلام كانت
موصوفة بهذين الوصفين لانها كانت افعالا خارقة للعادة وصرائح العقول تشهد بان قلب العصا حية عظيمة لا يقدر عليها الا الله ثم ان تلك الحية تلقفت
حبال السحرة وعصيهم على كثرتها ثم عادت عصا كما كانت فامثال تلك الاجسام لا يقدر عليه احد الا الله وكذا القول فى فرق البحر واظلال الجبل فثبت ان تلك
الاشياء ما انزلها الا رب السموات والارض والصفة الثانية انه تعالى انما خلقها ليدل على صدق موسى فى دعوى النبوة وهذا هو المراد من قوله
علم الاصول واقول بعد ان يصير غير الاصولى ماهرا فى تفسير كلام الله ثم حكى تعالى ان موسى قال لفرعون وانى لاظنك يا فرعون مثبورا واعلم ان فرعون قال لموسى
وانى لاظنك مسحورا فعارضه موسى بانه قال وانى لاظنك يا فرعون مثبورا قال الفراء المثبور الملعون المحبوس عن الخير والعرب تقول ما ثبرك عن هذا اى ما
منعك منه وما صرفك وقال ابو زيد يقال ثبرت فلانا عن الشئ اثبره اى رددته عنه وقال مجاهد وقتادة هالكا قال الزجاج يقال ثبر الرجل فهو مثبور
اذا اهلك والثبور الهلاك ومنه معروف الكلام فلان يدعو بالويل والثبور عند مصيبة تناله وقال تعالى دعوا هنالك ثبورا لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا
ثبورا كثيرا واعلم ان فرعون لما وصف موسى بكونه مسحورا اجابه موسى بانك مثبور يعنى هذه الايات ظاهرة وهذه المعجزات قاهرة ولا يرتاب العاقل فى
انها من عند الله وفى انه تعالى انما اظهرها لاجل تصديقى وانت تنكرها فلا يحملك على هذا الانكار الا الحسد والعناد والغى والجهل وحب الدنيا ومن كان
كذلك كان عاقبته الدمار والثبور ثم قال تعالى فاراد ان يستفزهم من الارض يعنى اراد فرعون ان يخرجهم يعنى موسى وقومه بنى اسرائيل ومضى تفسير هذه فى
السورة من الارض يعنى ارض مصر قال الزجاج لا يبعد ان يكون المراد من استفزازهم اخراجهم منها بالقتل والتنحية ثم قال تعالى فاغرقناه ومن معه جميعا
والمعنى ما ذكره الله فى قوله ولا يحيق المكر السيئ الا باهله اراد فرعون ان يخرج موسى من ارض مصر لتخلص له تلك البلاد والله تعالى اهلك فرعون وجعل تلك
الارض البلاد والله تعالى اهلك فرعون وجعل تلك الارض خالصة لموسى وقومه وقال لبنى اسرائيل اسكنوا هذه الارض خالصة خالية عن عدوكم ثم قال
تعالى فاذا جاء وعد الاخرة يريد القيامة جئنا بكم لفيفا من ههنا وههنا واللفيف الجمع العظيم من اخلاط شتى من الشريف والدنى والمطيع والعاصى والقوى
والضعيف وكل شئ خلطته بشئ اخر فقد لففته ومنه قيل لففت الجيوش اذا ضربت بعضها ببعض والتفت الزحوف ومنه قوله والتفت الساق بالساق و
جئنا بكم من قبوركم الى المحشر اخلاطا يعنى جميع الخلق المسلم والكافر والبر والفاجر قوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما ارسلناك الا مبشرا
ونذيرا وقرانا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا قل امنوا به او لا تؤمنوا ان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان
سجدا ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا اعلم انه تعالى بين ان القران معجز قاهر
دال على الصدق فى قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن ثم حكى عن الكفار انهم لم يكتفوا بهذا المعجز فطلبوا سائر المعجزات ثم اجاب الله تعالى عنه بانه لا حاجة الى
اظهار سائر المعجزات وبين ذلك بوجوه كثيرة منها ان قوم موسى اتاهم تسع ايات بينات فلما جحدوا بها اوجب نزول عذاب الاستئصال بهم وذلك غير جائز

في الحكم لعلمه تعالى بان فيهم من يومن والذي لا يومن فيظهر من نسله من نصير مومنا ولما تم هذا الجواب عاد الى تعظيم حال القران وجلاله درجته فقال
وبالحق انزلناه وبالحق نزل والمعنى انا ما اردنا بانزاله الا تقرير الحق والصدق وكما اردنا هذا المعنى فكذلك وقع هذا المعنى وحصل وفي هذه الاية فوايد
الفايدة الاولى ان الحق هو الثابت الذي لا يزول كما ان الباطل هو الزايل الذاهب وهذا الكتاب الكريم مشتمل على اشيا لا تزول وذلك لانه مشتمل
دلايل التوحيد وصفات الجلال والاكرام وعلى تعظيم الملايكة وتقرير نبوة الانبياء واثبات الحشر والنشر والبعث والقيمة وكل ذلك مما لا يقبل الزوال ومشتمل
ايضا على شريعة باقية لا يتطرق اليها النسخ والنقض والتحريف وايضا فهذا الكتاب كتاب تكفل الله بحفظه عن تحريف الزايغين وتبديل الجاهلين كما قال انا
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فكان هذا الكتاب حقا من كل الوجوه الفايدة الثانية ان قوله بالحق انزلناه يفيد الحصر ومعناه انه ما انزل لمقصود اخر
سوى اظهار الحق وقالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى ما قصد بانزاله اضلال احد من الخلق ولا اغوايه ولا منعه عن دين الله والفايدة الثالثة قوله
انزلناه وبالحق نزل يدل على ان الانزال غير المنزول فوجب ان يكون الخلق غير المخلوق وان يكون التكوين غير المكون على ما ذهب اليه قوم الفايدة الرابعة
قال ابو علي الفارسي الباء في قوله وبالحق انزلناه بمعنى مع كما تقول نزلت بعدته وخرج بسلاحه والمعنى انزلنا القران مع الحق وقوله وبالحق نزل
فيه احتمالان احدهما ان يكون التقدير نزل بالحق كما تقول نزلت بزيد وعلى هذا التقدير الحق محمد صلى الله عليه واله وسلم لان القران نزل به اي عليه والثاني
ان يكون بمعنى مع كما قلنا في قوله وبالحق انزلناه ثم قال تعالى وما ارسلناك الا مبشرا ونذيرا والمقصود ان هولاء الجهال الذين يقترحون عليك هذه
المعجزات ويتمردون عن قبول دينك لا شي عليك من كفرهم فاني ما ارسلتك الا مبشرا للمطيعين ونذيرا للجاحدين فان قبلوا الدين الحق انتفعوا به وان لم يقبلوا فليس
عليك من كفرهم شي ثم قال تعالى وقرانا فرقناه لتقراه على الناس على مكث وفيه مباحث البحث الاول ان القوم قالوا هب ان القران معجز الا انه بتقدير ان
يكون الامر كذلك فكان من الواجب ان ينزله الله دفعة واحدة ليظهر فيه وجه الاعجاز فجعلوا اتيان الرسول بهذا القران متفرقا شبهة في انه يتفكر في
فصل فصل ويقراه على الناس فاجاب الله عنه بانه انما فرقه ليكون حفظه اسهل وليكون الاحاطة به والوقوف على دقايقه وحقايقه اسهل البحث الثاني
قال سعيد بن جبير نزل القران كله ليلة القدر من السماء العليا الى السماء السفلى ثم فصل في السنين التي نزل فيها قال قتادة كان بين اوله واخره عشرون
سنة والمعنى قطعناه اية اية وسورة سورة ولم ننزله جملة لتقراه على الناس على مكث بالفتح والضم على مهل وتوده اي على تودة قال الفراء يقال
مكث بكث والفتح قراءة عاصم في قوله فمكث غير بعيد البحث الثالث الاختيار عند الايمة فرقناه بالتخفيف وفسره ابو عمرو وبيناه قال ابو عبيد التخفيف
اعجب الي لان تفسيره بيناه ومن قرا بالتشديد لم يكن له معنى الا انه انزل متفرقا فالفرق تفصيل يتضمن التبيين ويوكد ما رواه ثعلب عن ابن الاعرابي انه قال فرقت
افرق بين الكلام وفرقت بين الاجسام ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه واله وسلم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ولم يقل يفترقا فالتفرق مطاوع التفريق
والافتراق مطاوع الفرق ثم قال ونزلناه تنزيلا اي على الحد المذكور والصفة المذكورة ثم قال قل امنوا به او لا تومنوا به يخاطب الذين اقترحوا تلك
المعجزات العظيمة على وجه التهديد والانكار اي انه تعالى اوضح البينات والدلايل وازاح الاعذار فاختاروا ما تريدون ثم قال ان الذين اوتوا العلم
قبله اي من قبل نزول القران قال مجاهد هم ناس من اهل الكتاب حين سمعوا ما انزل على محمد صلى الله عليه واله وسلم خروا سجدا منهم زيد بن عمرو بن نفيل وورقة
بن نوفل وعبد الله بن سلام ثم قال يخرون للاذقان سجدا قال الزجاج الذقن مجمع اللحيين وكما يبتدي الانسان بالخرور الى السجود فاقرب الاشياء من وجهه الى
الارض الذقن القول الثاني ان الاذقان كناية عن اللحى والانسان اذا بالغ في السجود والخضوع والخشوع ربما مسح لحيته على التراب فان اللحية يبالغ في تنظيفها
فاذا عفرها الانسان بالتراب في معرض المبالغة فقد اتى بغاية التعظيم والقول الثالث ان الانسان اذا استولى عليه خوف الله تعالى فربما سقط على الارض
في السجود كالمغشي عليه ومتى كان كذلك كان خروره على الذقن فقوله يخرون للاذقان كناية عن غاية خوفه وخشيته بقي في الاية سوالات السوال الاول لم قال
يخرون للاذقان سجدا ولم يقل يسجدون والجواب المقصود من ذكر هذا اللفظ مسارعتهم الى ذلك حتى انهم يسقطون السوال الثاني لم قال يخرون للاذقان ولم
يقل على الاذقان والجواب العرب يقول اذا خر الرجل فوقع على وجهه خر للذقن ثم قال تعالى ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا والمعنى انهم
يقولون في سجودهم سبحان ربنا اي ينزهونه ويعظمونه ان كان وعد ربنا لمفعولا اي وعده بانزال القران وبعث محمد وهذا يدل على ان هولاء كانوا من اهل
الكتاب لان الوعد ببعثة محمد عليه السلام سبق في كتابهم فهم كانوا ينتظرون انجاز ذلك الوعد ثم قال ويخرون للاذقان والفايدة في هذا التكرير اختلاف
الحالين وهما خرورهم في حال كونهم ساجدين وخرورهم في حال كونهم باكين عند استماع القران ويدل عليه ويزيدهم خشوعا ويجوز ان يكون تكرير القول دلالة
على تكرير الفعل منهم وقوله يبكون معناه الحال ويزيدهم خشوعا اي تواضعا واعلم ان المقصود من هذه الاية تقرير تحقيرهم والازدراء بهم وبشانهم وعدم
الاكتراث بهم وبايمانهم وبامتناعهم منه وانهم ان لم يدخلوا في الايمان ولم يصدقوا بالقران وهم اهل جاهلية وشرك فان من كان خيرا منهم وافضل وهم العلماء
الذين قرءوا الكتب وعلموا ما الوحي والشرايع قد امنوا به وصدقوه بالقران وثبت عندهم انه النبي العربي الموعود في كتبهم فاذا تلي القران عليهم خروا سجدا
وسبحوا الله تعظيما لامره وانجازا ما وعده في الكتب المنزلة وبشر به من بعث محمد عليه السلام وانزال الفرقان عليه وهو المراد بالوعد في قوله ان كان وعد ربنا
لمفعولا قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا وقل الحمد لله الذي

الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيرا اعلم انه لما طالت الكلمات في المناظرة مع المشركين وشكوى
المنع والجواب عن شبهاتهم اتبعها ببيان انه كيف يدعو الله ويعظمه وكيف يذكره في وقت الاشتغال باداء العبودية فقال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما
تدعوا فله الاسماء وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال وهو ساجد ذات ليلة ويقول يا الله يا رحمن
فسمعه ابو جهل وهم لا يعرفون الرحمن فقال ان محمدا ينهانا ان نعبد الهين وهو يدعو الها اخر مع الله يقال له الرحمن فانزل الله تعالى هذه الاية يعني انهما
اسمان لواحد وان سميتم فقولوا يا رحمن وعن ابن عباس ان ذكر الرحمن كان في القران قليلا في اول ما انزل وقد كان الذين اسلموا من اليهود يسوءهم قلة ذلك لكثرته في التورية
كابن سلام وابن يامين وابن صوريا وغيرهم فسالوا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ذلك فنزل قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فقالت قريش ما بال
محمد كان يدعو الها واحدا وهو الان يدعو الهين ما نعرف الرحمن الا صاحب اليمامة فنزل وهم بذكر الرحمن هم كافرون ونزل ايضا قوله قالوا وما الرحمن
وفرح مومنوا اهل الكتاب وقوله والذين اتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك ومن الاحزاب اي مشركي قريش من ينكر بعضه المسئلة الثانية لقايل ان يقول
اذا قال الرجل ادع لي زيدا او عمرا افهم منه كون زيد مغايرا لعمرو فكذلك ادعوا الله او ادعوا الرحمن يوهم كون الله غير الرحمن وح يقوي شبهة ابي جهل لعنه الله
الجواب ان الدعاء ههنا بمعنى التسمية لا بمعنى النداء والتسمية تتعدي الى مفعولين يقال دعوت زيدا ثم تترك احدهما استغناء عنه فيقال دعوت زيدا والله
والرحمن فالمراد بهما الاسم لا المسمى والتسمية فمعنى الاية ادعوه باسم الله او ادعوه باسم الرحمن اي اذكروه بذلك الاسم المسئلة الثالثة انه تعالى قال او
بعهدي اوف بعهدكم فعهد الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيا وعهد العباد على الله ان يرحمهم في الدنيا والاخرة والله معناه المستحق للعبادة
فقوله ادعوا الله تنبيه على ما وجب على العباد من الاشتغال بالعبودية وقوله او ادعوا الرحمن تنبيه على ما لزم من كرمه بحكم الوعد من افاضة الرحمة
وايضا تخصيص هذين الاسمين بالذكر يدل على انهما اشرف من ساير الاسماء وتقديم اسم الله على اسم الرحمن يدل على ان قولنا الله اعظم الاسماء وتمام
الكلام فيه سبق في تفسير قولنا بسم الله الرحمن الرحيم ثم قال تعالى ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى قال صاحب الكشاف التنوين في ايا عوض من المضاف
اليه وما صلة للابهام المؤكد في اي والتقدير اي هذين الاسمين سميتم وذكرتم فله الاسماء الحسنى والضمير في قوله فله ليس براجع الى احد الاسمين
المذكورين ولكن الى مسماهما وهو ذاته عز وعلا والمعنى ايا ما تدعو فهو حسن فوضع موضعه قوله فله الاسماء الحسنى لانه اذا حسنت اسماوه كلها فقد حسن هذان
الاسمان لانهما منها ومعنى حسن اسماء الله كونها مفيدة لمعاني التحميد والتقديس وقد سبق الاستقصاء في هذا الباب في اخر سورة الاعراف في تفسير قوله
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها واحتج الجبائي بهذه الاية لو كان تعالى هو الخالق للظلم والجور لصح ان يقال يا ظالم ويا جاير كما انه لما يلزم من كونه خالقا
للحركة والسكون والسواد والبياض ان يقال يا متحرك ويا ساكن ويا اسود ويا ابيض فان قال فيلزمكم ان يقال يا خالق الظلم والجور قلنا فيلزمكم ان تقولوا
يا خالق العذرات والديدان والخنافس فكما انكم تقولون ان ذلك حق في نفس الامر لكن الادب ان يقال خالق السموات والارض فكذا قولنا ههنا
ثم قال ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وفيه مباحث الاول روى سعيد بن جبير عن ابن عباس في هذه الاية قال كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
يرفع صوته بالقراءة فاذا سمعه المشركون سبوه وسبوا من جاء به فاوحى الله اليه ولا تجهر بصلاتك فيسمعه المشركون فيسبوا الله عدوا بغير علم ولا تخافت بها
فلا تسمع بها اصحابك وابتغ بين ذلك سبيلا والقول الثاني روي ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم طاف بالليل على دور الصحابة فكان ابو بكر يخفي صوته بالقراءة
في صلاته وكان عمر يرفع صوته فلما جاء النهار وجاء ابو بكر وعمر قال الرسول صلى الله عليه واله وسلم لابي بكر لم تخفي صوتك فقال انا اناجي ربي وقد علم حاجتي
وقال لعمر لم ترفع صوتك فقال ازجر الشيطان واوقظ الوسنان فامر النبي صلى الله عليه واله وسلم ابا بكر ان يرفع صوته قليلا وعمر ان يخفض صوته قليلا
والقول الثالث معناه ولا تجهر بصلاتك كلها ولا تخافت بها كلها وابتغ بين ذلك سبيلا بان تجهر بصلوة الليل وتخافت بصلاة النهار والقول الرابع ان
المراد بالصلاة الدعاء وهذا قول عايشة وابي هريرة ومجاهد قالت عايشة هي في الدعاء وروى هشام بن عروة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال في هذه
الاية انما ذلك في الدعاء والمسئلة لا ترفع صوتك فتذكر ذنوبك فتسمع منك فتعير بها والجهر بالدعاء منهي عنه والمبالغة في الاسرار غير جايز والمستحب من ذلك التوسط
وهو ان يسمع نفسه كما روي عن ابن مسعود انه قال لم يخافت من يسمع اذنيه والقول الخامس لا ترائي بعلانيتها ولا تسي سريرتها البحث الثاني الصلوة عبارة
عن مجموع الافعال والاذكار والقراءة وهو من باب اطلاق اسم الكل لارادة الجزء والبحث الثالث يقال خفت صوته يخفت خفوتا وخفاتا اذا ضعف وسكن وصوت
خفيت اي ضعيف خفيض ومنه يقال للرجل اذا مات قد خفت اي انقطع كلامه وخفت الزرع اذا ذبل وخافت بقراءته اذا لم يبين قراءته برفع الصوت وقد تخافت
القوم اذا تساروا بينهم واقول ثبت في كتب الاخلاق ان كلا طرفي قصد الامور ذميم والعدل هو رعاية الوسط ولهذا المعنى مدح الله هذه الامة بقوله وكذلك
وكذلك جعلناكم امة وسطا وقال في مدح المومنين والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وامر الله رسوله فقال ولا تجعل يدك
مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فكذا ههنا نهى عن الطرفين وهي الجهر والمخافتة وامر بالتوسط بينهما فقال وابتغ بين ذلك سبيلا ومنهم من قال الاية
منسوخة بقوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية وهو بعيد واعلم انه تعالى لما امر انه لا يذكر ولا ينادى الا باسمائه الحسنى بين كيفية التحميد فقال وقل الحمد لله الذي
لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل فذكر ههنا من صفات التنزيه والجلال وهي السلوب ثلاثة انواع من الصفات النوع الاول

انه لم يتخذ ولدا والسبب فيه وجوه الاول ان الولد هو الشيء المتولد من جزء من اجزاء ذلك الشيء فكل من له ولد فهو مركب من الاجزاء والمركب محدث
والمحدث محتاج والمحتاج لا يقدر على كمال الانعام فلا يستحق كمال الحمد والثاني ان كل من له ولد فانه يمسك جميع النعم لولده واذا لم يكن له ولد افاض كل تلك النعم
على عبيده والثالث ان الولد هو الذي يقوم مقام الوالد بعد انقضائه وفنائه فلو كان له ولد لكان منقضيا ومن كان كذلك لا يقدر على كمال الانعام في
كل الاوقات فوجب ان لا يستحق الحمد على الاطلاق والنوع الثاني من الصفات السلبية قوله ولم يكن له شريك في الملك والسبب في اعتبار هذه الصفة انه لو كان
له شريك لم يعرف حينئذ كون هذه النعم والمنافع حصلت منه او من شريكه فحينئذ لا يعرف كونه مستحقا للحمد والشكر النوع الثالث قوله ولم يكن له ولي من الذل
والسبب في اعتباره انه لو جاز عليه ولي من الذل لم يجب شكره لتجويز ان غيره حمله على ذلك الانعام او منعه منه اما اذا كان منزها عن الولد وعن الشريك
وكان منزها عن ان يكون له ولي يلي امره كان مستوجبا لاعظم انواع الحمد ومستحقا لاجل اقسام الشكر ثم قال تعالى وكبره تكبيرا معناه ان التحميد يجب ان
يكون مقرونا بالتكبير وهذا التكبير يحتمل انواعا من المعاني اولها تكبيره في ذاته وهو ان يعتقد انه واجب الوجود لذاته وانه غني عن كل ما سواه وثانيها
تكبيره في صفاته وذلك من ثلاثة اوجه اولها ان يعتقد ان كل ما كان صفة له فهو من صفات الجلال والعز والعظمة والكمال وهو منزه عن كل صفات النقائص
وثانيها ان يعتقد ان كل واحد من تلك الصفات متعلقة بما لا نهاية له من المتعلقات فعلمه متعلق بما لا نهاية له من المعلومات وقدرته متعلقة بما لا نهاية له
من المقدورات والممكنات وثالثها ان يعتقد انه كما تقدست ذاته عن الحدوث والتغير والتبدل فكذلك صفاته ازلية ابدية قديمة سرمدية منزهة عن التغير
والزوال والتحول والانتقال والنوع الثالث من تكبير الله تعالى تكبيره في افعاله وعند هذا يختلف اهل الجبر والقدر فقال اهل السنة انا نجل الله ونكبره
ونعظمه عن ان يجري في سلطانه شيء لا على وفق حكمته وارادته فالكل واقع بقضاء الله وقدره ومشيته وقالت المعتزلة انا نكبر الله ونعظمه عن ان
يكون فاعلا لهذه القبائح والفواحش بل نعتقد ان حكمته تقتضي التنزيه والتقديس عنها وعن ارادتها وسمعت ان الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني كان
جالسا في دار الصاحب بن عباد فدخل القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني فلما راه قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ ابو اسحق سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والنوع الرابع تكبير الله في احكامه وهو ان يعتقد انه ملك مطاع وله الامر والنهي والرفع والخفض وانه لا اعتراض لاحد عليه
في شيء من احكامه يعز من يشاء ويذل من يشاء والنوع الخامس تكبير الله في اسمائه وهو ان لا يذكر الا باسمائه الحسنى ولا يوصف الا بصفاته المقدسة العالية
والنوع السادس من التكبير هو ان الانسان بعد ان يبالغ في التكبير والتعظيم والتنزيه والتقديس بمقدار عقله وفهمه وخاطره يعترف بان عقله لا يفي بمعرفة جلال
الله ولسانه لا يفي بشكره وجوارحه واعضاءه لا تفي بخدمته فيكبر الله عن ان يكون تكبيره وافيا بكنه مجده وعزته وهذا اقصى ما يقدر عليه العبد من التكبير
والتعظيم ونسال الله الرحمة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت انه الكريم الرحيم قال رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء بين الظهر والعصر يوم
العشرين من شهر المحرم في بلدة غزنين سنة احدى وستمائة والحمد لله على الايد والصلوة على محمد واله

سورة الكهف مائة واحدى عشرة اية

قال ابن عباس انها مكية غير آيتين منها وفيها ذكر عيينة بن حصين الفزاري وعن قتادة هي مكية وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ادلكم على سورة
شيعها سبعون الف ملك هي سورة الكهف قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر
باسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا ماكثين فيه ابدا في الاية مسائل المسئلة الاولى اما
الكلام في حقايق قوله الحمد لله فقد سبق والذي اقوله هنا ان التسبيح اينما جاء فانما جاء مقدما على التحميد الا ترى انه تعالى قال سبحان الله والحمد لله
اذا عرفت هذا فنقول انه جل جلاله ذكر التسبيح عندما ذكر انه اسرى بمحمد عليه السلام فقال سبحان الذي اسرى بعبده وذكر التحميد عندما ذكر انه انزل
الكتاب على محمد فقال الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وفيه فوايد الفايدة الاولى ان التسبيح اول الامر لانه عبارة عن تنزيه الله عما لا ينبغي وهو
اشارة الى كونه كاملا في ذاته والتحميد عبارة عن كونه مكملا لغيره ولا شك ان الاول مقدم في الذكر بقولنا سبحان ثم يذكر بعده الحمد لله تنبيها على ان مقام
التسبيح مبدا ومقام التحميد نهاية واذا عرفت هذا فنقول ذكر عند الاسرا لفظ التسبيح وذكر عند انزال الكتاب عليه لفظ التحميد وهذا تنبيه على ان الاسراء اول
درجات كماله وانزال الكتاب غاية درجات كماله والامر في الحقيقة كذلك فنقول ذكر عند الاسراء لفظ التسبيح لان الاسراء به الى المعراج يحصل حصول الكمال
له وانزال الكتاب عليه يقتضي كونه مكملا للارواح البشرية ومنقلا لها من حضيض البهيمية الى اعالي درجات الملكية ولا شك ان هذا الثاني اكمل وهذا تنبيه
على ان اعلى مقامات العباد مقام ان يصير عالما في ذاته ثم معلما لغيره ولهذا روي في الخبر انه عليه السلام قال من تعلم وعلم وعمل فذاك يدعى عظيما
في السموات الفايدة الثانية ان الاسرا عبارة عن رفع ذاته من تحت الى فوق وانزال الكتاب عليه عبارة عن انزال نور الوحي عليه من فوق الى تحت
ولا شك ان هذا الثاني اكمل الفايدة الثالثة ان منافع الاسراء به كانت مقصورة عليه الا ترى انه تعالى قال هناك لنريه من آياتنا الكبرى
ومنافع انزال الكتاب عليه متعدية الا ترى انه قال لينذر باسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين والفوايد المتعدية افضل من القاصرة المسئلة
الثانية المشبهة استدلوا بلفظ الاسرا في السورة المتقدمة وبلفظ الانزال في هذه السورة على انه تعالى مختص بجهة فوق والجواب عنه مذكور بالتمام في
الاعراف في تفسير قوله ثم استوى على العرش والله اعلم المسئلة الثالثة انزال الكتاب عليه نعمة عليه ونعمة علينا اما كونه نعمة عليه فلانه تعالى

اطلعه

اطلعه بواسطة هذا الكتاب الكريم على اسرار علوم التوحيد والتنزيه وصفات الجلال والاكرام واسرار احوال الملائكة والانبيا واحوال القضا والقدر وتعلق
احوال العالم السفلي باحوال العالم العلوي وتعلق احوال عالم الاخرة بعالم الدنيا وكيفية نزول القضا من عالم الغيب وكيفية ارتباط عالم الجسمانيات بعالم الروحانيات
وتصير النفس القدسية كالمراة التي يتجلى فيها عالم الملكوت وينكشف فيها قدس الجبروت واللاهوت ولا شك ان ذلك من اعظم النعم واما كونه نعمة علينا فلانه
يشتمل على التكاليف والاحكام والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبالجملة فهو كتاب كامل في اقصى الدرجات فكل احد ينتفع به بمقدار طاقته وفهمه فلما كان
كذلك وجب على الرسول وعلى جميع امته ان يحمدوا الله عليه فعلمهم الله كيفية ذلك التحميد فقال الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ثم انه تعالى وصف الكتاب
بوصفين فقال ولم يجعل له عوجا قيما وفيه ابحاث البحث الاول انا قد ذكرنا ان الشيء يجب ان يكون كاملا في ذاته ثم يكون مكملا لغيره ويجب ان يكون تاما في ذاته
ثم يكون فوق التمام بان يفيض عنه كمال الغير اذا عرفت هذا فنقول قوله ولم يجعل له عوجا اشارة الى كونه كاملا في ذاته وقوله قيما اشارة الى كونه
مكملا لغيره لان القيم عبارة عن القائم بمصالح الغير ونظيره قوله في اول سورة البقرة في صفة الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين فقوله لا ريب فيه اشارة الى كونه في نفسه
بالغا في الصحة وعدم الاحتمال الى حيث يجب على العاقل ان لا يرتاب فيه وقوله هدى للمتقين اشارة الى كونه سببا لهداية الخلق وكمال حالهم فقوله ولم يجعل له عوجا قائم
مقام قوله لا ريب فيه وقوله قيما قائم مقام هدى للمتقين وهذه اسرار لطيفة البحث الثاني قال اهل اللغة العوج في المعاني كالعوج في الاعيان والمراد منه وجوه
احدها نفي التناقض عن اياته كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وثانيها ان كل ما ذكر الله فيه من التوحيد والنبوة والاحكام والتكاليف فهو
حق وصدق ولا خلل في شيء منها البتة وثالثها ان الانسان كانه خرج من عالم الغيب متوجها الى عالم الاخرة والى حضرة جلال الله وهذه الدنيا كانها رباط بني على طريق
عالم الاخرة حتى ان المسافر اذا نزل فيه واشتغل بالمهمات التي يجب رعايتها في هذا السفر ثم يرتحل منه متوجها الى عالم الاخرة فكل ما دعاه من الدنيا الى الاخرة ومن
الجسمانيات الى الروحانيات ومن الخلق الى الحق فهو السير المستقيم وكل ما دعاه من عالم الاخرة الى عالم الدنيا فهو السير المعوج والقران مملو من الدعوة من الخلق الى الحق ومن
الدنيا الى الاخرة ومن اللذات الشهوانية الجسمانية الى الاستنارة بالانوار الصمدية فثبت انه مبرا عن العوج والانحراف والباطل فلهذا قال تعالى ولم يجعل له عوجا
واما الصفة الثانية للكتاب وهي قوله قيما فقال ابن عباس يريد مستقيما وهذا عندي مشكل لانه لا معنى لنفي الاعوجاج الا حصول الاستقامة فتفسير القيم بالمستقيم يوجب التكرار
وانه باطل بل الحق ما ذكرناه ان المراد من كونه قيما كونه سببا لهداية الخلق وانه يجري مجرى من يكون قيما للاطفال فالارواح البشرية كالاطفال والقران كالقيم الشفوق
القائم بمصالحهم والله اعلم البحث الثالث قال الواحدي جميع اهل اللغة والتفسير قالوا هذا من باب التقديم والتاخير والتقدير انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا
واقول قد بينا ما يدل على فساد هذا الكلام لانا بينا ان قوله لم يجعل له عوجا يدل على كونه كاملا في ذاته وقوله قيما يدل على كونه مكملا لغيره وثبت بالبرهان العقلي
ان الترتيب الصحيح هو الذي ذكره الله وهو قوله ولم يجعل له عوجا قيما فظهر ان ما ذكروه من التقديم والتاخير فاسد يمتنع العقل من الذهاب اليه البحث الرابع اختلف النحويون
في انتصاب قوله قيما وذكروا فيه وجوها الاول قال صاحب الكشاف لا يجوز جعله حالا من الكتاب لان قوله ولم يجعل له عوجا معطوف على قوله انزل فهو داخل
في حيز الصلة فجعله حالا من الكتاب يوجب الفصل بين الحال وذي الحال ببعض الصلة وانه لا يجوز قال ولما بطل هذا وجب ان ينتصب بمضمر والتقدير ولم يجعل له
عوجا بل جعله قيما الوجه الثاني قال جامع الاصفهاني الذي يرى فيه ان يقال قوله ولم يجعل له عوجا حال اخرى وهما حالان متواليان والتقدير انزل على
عبده الكتاب غير مجعول له عوجا قيما الوجه الثالث قال السيد صاحب العقد يمكن ان يكون قوله قيما بدلا من قوله ولم يجعل له عوجا لان معنى لم يجعل له عوجا انه جعله
مستقيما فكانه قيل انزل على عبده الكتاب وجعله مستقيما الوجه الرابع ان يكون حالا من الضمير في له اي ولم يجعل له عوجا حال كونه قائما بمصالح العباد واحكام
الدين والله اعلم اعلم انه تعالى لما ذكر انه انزل على عبده هذا الكتاب الموصوف بهذه الصفات المذكورة اردفه ببيان ما لاجله انزله فقال لينذر باسا شديدا من
لدنه انذر متعد الى مفعولين كقوله انا انذرناكم عذابا قريبا الا انه اقتصر هنا على احدهما واصله لينذر الذين كفروا باسا شديدا كما قال في ضده ويبشر المؤمنين
والباس ماخوذ من قوله تعالى بعذاب بئيس وقد باس العذاب وباس الرجل باسا وباسة وقوله من لدنه اي صادرا من عنده قال الزجاج في لدن لغات يقال
لدو ولدن ولدا ولدى والمعنى واحد قال وهي لا تتمكن تمكن عند لانك تقول هذا القول صواب عندي ولا تقول صواب لدني وتقول عندي مال عظيم
والمال غائب عنك ولدني لما يليك لا غير وقرئ عاصم في رواية ابي بكر بسكون الدال مع اشمام الضمة وكسر النون والهاء وهي لغة بني كلاب ثم قال تعالى
ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا ماكثين فيه ابدا واعلم ان المقصود من ارسال الرسل انذار المذنبين وبشارة المطيعين ولما كان دفع الضرر
اهم عند العقول من ايصال النفع لا جرم قدم الانذار على التبشير في اللفظ قال صاحب الكشاف قرئ ويبشر بالتخفيف والتثقيل وقوله ماكثين فيه ابدا يعني خالدين
وهو حال للمؤمنين من قوله ان لهم اجرا حسنا قال القاضي في الاية دلالة على صحة قولنا في مسايل احدها ان القران مخلوق وبيانه من وجوه الاول
انه تعالى وصفه بالانزال والنزول وذلك من صفات المحدثات فان القديم لا يجوز عليه التغير الثاني انه وصفه بكونه كتابا والكتب هو الجمع وسمي كتابا لكونه
مجموعا من الحروف والكلمات وما يحصل فيه التركيب والتاليف فهو محدث الثالث انه تعالى اثبت الحمد لنفسه على انزال الكتب والحمد انما يستحق على النعمة والنعمة محدثة مخلوقة
الرابع انه تعالى وصف الكتاب بانه غير معوج وبانه مستقيم والقديم لا يمكن وصفه بذلك فثبت انه محدث مخلوق وثانيها مسئلة خلق الاعمال قال هذه الاية تدل على
قولنا في هذه المسئلة من وجوه الاول نفس الامر بالحمد لانه ان لم يكن للعبد فعل لم ينتفع بالكتاب اذ الانتفاع به انما يحصل اذا قدر على ان يفعل ما دل الكتاب عليه

يجب فعله وترك ما دل الكتاب على انه يجب تركه وهذا انما يعقل لو كان مستقلا بفعله اما اذا كان لم يكن كذلك بل افعاله مخلوقة لله فيه لم يصح ذلك والثاني
انه اذا كان فعل العبد حاصلا بخلق الله تعالى ولم يكن لعوج الكتاب اثر في اعوجاج فعله ولم يكن لكون الكتاب قيما اثر في استقامة فعله اما اذا كان العبد قادرا
على الفعل مختارا فيه بقي لعوج الكتاب واستقامته اثر في فعله والثالث انه تعالى ان كان انزل في بعض الكتاب ليكون سببا لكفر البعض وانزل الباقي ليؤمن
البعض الاخرون فما بان الكتاب قيم لا عوج فيه لانه لو كان فيه عوج لما زاد على ذلك والرابع قوله لينذر وفيه دلالة على انه تعالى اراد منه صلى الله
عليه وآله وسلم انذار الكل وتبشير الكل وبتقدير ان يكون خالق الكفر والايمان هو الله تعالى لم يبق للانذار والتبشير فايدة بانه تعالى اذا خلق الايمان
فيه حصل شاء او لم يشاء واذا خلق الكفر فيه حصل شاء او لم يشاء فيصير الانذار والتبشير على الكفر والايمان جاريا مجرى الانذار والتبشير على كونه طويلا او قصيرا
اسود وابيض مما لا قدرة له عليه الخامس وصفه المؤمنين بانهم يعملون الصالحات فان كان ما وقع منها خلقا لله تعالى فلا عمل لهم البتة السادس ايجابه لهم
الاجر الحسن على ما عملوا فان كان الله تعالى يخلق ذلك فيهم فلا ايجاب ولا استحقاق المسئلة الرابعة قوله لينذر وهذا يدل على انه تعالى انما يفعل افعاله لاغراض
صحيحة وذلك يبطل قول من يقول ان فعله غير معلل بالغرض واعلم ان هذه الكلمات قد تكررت في هذا الكتاب فلا فائدة في الاعادة والله اعلم قوله تعالى
وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا
بهذا الحديث اسفا في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا معطوف على قوله لينذر بأسا شديدا من لدنه والمعطوف يجب
كونه مغايرا للمعطوف عليه فالاول عام في حق كل من استحق العذاب والثاني خاص بمن اثبت لله ولدا وعادة القرآن جارية بانه اذا ذكر قضية كلية عطف عليها بعض
جزئياتها تنبيها على كونه اعظم جزئيات ذلك الكلي كقوله وملائكته وجبريل وميكال فكذا هاهنا هذا العطف يدل على ان اقبح انواع الكفر والمعصية اثبات الولد لله تعالى
المسئلة الثانية الذين اثبتوا الولد لله ثلث طوايف احدها كفار العرب الذين قالوا الملائكة بنات الله وثانيها النصارى حيث قالوا المسيح ابن الله وثالثها اليهود الذين
قالوا عزير ابن الله والكلام في ان اثبات الولد لله كفر عظيم ويلزم منه محالات عظيمة قد ذكرناه في سورة الانعام في تفسير قوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم وتمامه مذكور
في سورة مريم ثم انه تعالى انكر على القائلين باثبات الولد لله من وجهين الاول قوله ما لهم به من علم ولا لآبائهم فان قيل اتخاذ الله ولدا محال في نفسه فكيف
قيل ما لهم به من علم ولا لآبائهم قلنا انتفاء العلم بالشيء قد يكون للجهل بالطريق الموصل اليه وقد يكون لانه في نفسه محال لا يمكن تعلق العلم به ونظيره قوله تعالى
ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به واعلم ان نفاة القياس تمسكوا بهذه الآية فقالوا هذه الآية تدل على ان القول في الدين بغير العلم باطل والقول بالقياس الظني
قول في الدين بغير علم فيكون باطلا وتمام تقريره مذكور في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ولا لآبائهم اي ولا احد من اسلافهم وهذا مبالغة في كون تلك المقالة
باطلة فاسدة النوع الثاني مما ذكره الله في ابطاله قوله كبرت كلمة تخرج من افواههم وفيه مباحث البحث الاول قرئ كلمة بالنصب على التمييز وبالرفع على الفاعلية قال الواحدي
ومعنى التمييز انك اذا قلت كبرت المقالة او الكلمة جاز ان يتوهم انها كبرت كذبا او جهلا او افتراء فلما قلت كلمة ميزتها عن محتملاتها فانتصب على التمييز والتقدير كبرت
الكلمة كلمة فحصل فيه الاضمار اما من رفع فلم يضمر شيئا كما تقول عظم قولك قال النحويون والنصب اقوى وابلغ وفيه معنى التعجب كانه قيل ما اكبرها كلمة البحث الثاني قوله
كبرت اي كبرت الكلمة والمراد من هذه الكلمة ما حكاه الله تعالى عنهم في قوله قالوا اتخذ الله ولدا فصارت مضمرة في كبرت وسميت كلمة كما يسمون القصيدة كلمة البحث
الثالث احتج النظام في اثبات قوله ان الكلام جسم بهذه الآية قال لانه تعالى وصف الكلمة بانها تخرج من افواههم والخروج عبارة عن الحركة والحركة لا تصح الا على الاجسام
والجواب ان الحروف والاصوات انما تحدث بسبب خروج النفس عن الحلق فلما كان خروج النفس سببا لحدوث الكلمة اطلق لفظ الخروج على الكلمة البحث الرابع
قوله تخرج من افواههم يدل على ان هذه المقالة مستكرهة جدا عند العقل كانه يقول هذا الذي يقولونه لا يحكم به عقلهم وفكرهم البتة لكونه في غاية الفساد و
البطلان فكانه شيء يجري به لسانهم على سبيل التقليد لآبائهم مع ان عقولهم وافكارهم تأباه وتنفر عنه ثم قال ان يقولون الا كذبا ومعناه ظاهر واعلم ان الناس قد اختلفوا
في حقيقة الكذب فعندنا انه الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه مع علم قائله انه غير مطابق وهذا القيد عندنا باطل والدليل عليه هذه الآية فانه تعالى وصف قولهم
باثبات الولد لله بكونه كذبا مع ان الكثير منهم يقول ذلك ولا يعلم كونه باطلا فعلمنا ان كل خبر لا يطابق المخبر عنه كذب سواء علم القائل كونه مطابقا او لم يعلم انه
مطابق والله اعلم ثم قال تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وفيه مباحث البحث الاول المقصود منه ان يقال للرسول لا يعظم حزنك
واسفك بسبب كفرهم فانا بعثناك منذرا ومبشرا فاما تحصيل الايمان في قلوبهم فلا قدرة لك عليه والغرض تسلية الرسول عنه البحث الثاني قال الليث بخع الرجل نفسه
اذا قتلها غيظا من شدة وجده بالشيء وقال الاخفش والفراء اصل البخع الجهد يقال بخعت لك نفسي اي جهدتها وفي حديث عائشة انها ذكرت عمر فقالت بخع الارض اي
جهدها حتى اخذ ما فيها من اموال الملوك وقال الكسائي بخعت الارض بالزراعة اذا جعلتها ضعيفة بسبب متابعة الحراثة وبخع الرجل نفسه اذا نهكها وعلى هذا معنى باخع
نفسك اي ناهكها وجاهدها حتى تهلكها ولكن اهل التأويل كلهم قالوا قاتل نفسك ومهلكها والاصل ما ذكرناه هكذا قاله الواحدي البحث الثاني قوله على آثارهم
اي من بعدهم يقال مات فلان على اثر فلان اي بعده البحث الثالث قوله ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا المراد بالحديث القرآن قال القاضي هذا يقتضي وصف القرآن بانه
حدث وذلك يدل على فساد قول من يقول انه قديم وجوابه انه محمول على الالفاظ وهي حادثة البحث الرابع قوله اسفا الاسف المبالغة في الحزن وذكرنا الكلام عند
قوله غضبان اسفا في سورة الاعراف وعند قوله يا اسفى على يوسف وفي انتصابه وجوه الاول انه نصب على المصدر ودل ما قبله من الكلام على انه تأسف لانه

بجوز ان

يجوز ان يكون مفعولا له اي للاسف كقولك جئتك ابتغاء الخير والثالث قال الزجاج اسفا منصوب لانه مصدر في موضع الحال البحث الخامس الفاء في قوله فلعلك جزاء
الشرط وهو قوله ان لم يؤمنوا بما قدم عليه ومعناه التأخير والله اعلم قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا وانا لجاعلون ما عليها صعيدا
جرزا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال القاضي وجه النظم كانه تعالى يقول يا محمد اني خلقت الارض وزينتها واخرجت منها انواع المنافع والمصالح والمقصود
من خلقها بما فيها من المنافع ابتلاء الخلق بهذه التكاليف ثم انهم يكفرون ويتمردون ومع ذلك فلا اقطع عنهم مواد هذه النعم فانت ايضا يا محمد لا ينبغي ان تنتهي في الحزن
بسبب كفرهم الى ان تترك الاشتغال بدعوتهم الى الدين الحق المسئلة الثانية اختلفوا في تفسير هذه الزينة فقال بعضهم النبات والشجر وضم بعضهم اليه الذهب والفضة و
المعادن وقال بعضهم بل المراد الناس فهم زينة الارض وبالجملة فليس في الارض الا المواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان واشرف انواع الحيوان
الانسان قال القاضي الاولى ان لا يدخل في هذه الزينة المكلف لانه تعالى قال انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم فيجب ان لا يدخل في ذلك واما سائر النبات
والحيوان فانهم يدخلون فيه كدخول سائر ما ينتفع به وقوله زينة لها اي للارض فقيل المراد زينة لاهلها ولا يمتنع ان يكون ما يحسن به الارض زينة للارض كما جعل الله السماء
مزينة بالكواكب اما قوله لنبلوهم ايهم احسن عملا ففيه مسائل المسئلة الاولى ذهب هشام بن الحكم الى انه تعالى لا يعلم الحوادث الا عند دخولها في الوجود فعلى هذا
الابتلاء والامتحان على الله جائز واحتج عليه بانه تعالى لو كان عالما بالجزئيات قبل وقوعها لكان كلما علم وجوبه وجب الوقوع وكل ما علم عدمه امتنع الوقوع و
الا لزم انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى المحال محال ولو كان ذلك واجبا فالذي علم وقوعه يجب كونه فاعلا له ولا قدرة له على الترك والذي علم عدمه
يلزم ان لا يكون الله قادرا على شيء اصلا بل يكون موجبا بالذات وايضا فيلزم ان لا يكون للعبد قدرة على الفعل وعلى الترك لان ما علم الله وقوعه امتنع منه تركه وما علم
الله عدمه امتنع منه فعله فالقول بكونه تعالى عالما بالاشياء قبل وقوعها يقدح في الربوبية وفي العبودية وذلك باطل فثبت انه تعالى انما يعلم الاشياء عند وقوعها وعلى
هذا التقدير فالابتلاء والاختبار والامتحان جائز عليه وعند هذا قال اجرى قوله تعالى لنبلوهم ايهم احسن عملا على ظاهره واما جمهور علماء الاسلام فقد استبعدوا هذا
القول وقالوا انه تعالى من الازل الى الابد عالم بجميع الجزئيات والابتلاء والامتحان محال عليه وانما وردت هذه الالفاظ في القرآن فالمراد انه تعالى يعاملهم
معاملة لو صدرت تلك المعاملة عن غيره لكان ذلك على سبيل الابتلاء والامتحان وقد ذكرنا هذه المسئلة مرارا كثيرة والله اعلم المسئلة الثانية قال القاضي معنى قوله
لنبلوهم ايهم احسن عملا انه يبلوكم ايكم اطوع لله واشد استمرارا عليه لان من هذا حاله هو الذي يفوز بالجنة فبين تعالى انه كلف لاجل ذلك لا لان يعصي فدل ذلك
على بطلان قول من يقول خلق بعضهم للنار المسئلة الثالثة اللام في قوله لنبلوهم تدل ظاهرا على ان افعال الله معللة بالاغراض عند المعتزلة واصحابنا قالوا
هذا محال لان التعليل بالغرض انما يصح في حق من لا يمكنه تحصيل ذلك الغرض الا بتلك الواسطة وهذا يقتضي العجز وهو على الله محال المسئلة الرابعة قال الزجاج
ايهم رفع بالابتداء الا ان لفظه لفظ الاستفهام والمعنى لنختبر ونمتحن اهذا احسن عملا ام ذاك ثم قال تعالى وانا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا والمعنى انه تعالى
بين انه ما زين الارض لاجل الامتحان والابتلاء لا لاجل ان يبقى الانسان فيها متنعما بها ابدا لانه يزهد فيها بقوله وانا لجاعلون ما عليها من هذه الزينة صعيدا
جرزا ونظيره قوله تعالى كل من عليها فان وقوله فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله واذا الارض مدت والقت ما فيها وتخلت والمعنى انه
لا بد من المجازاة بعد افناء ما على الارض وتخصيص الابطال والاهلاك بما على الارض يوهم بقاء الارض الا ان سائر الآيات دلت على ان الارض ايضا لا تبقى وهو قوله
يوم تبدل الارض غير الارض قال ابو عبيدة الصعيد المستوي من الارض وقال الزجاج هو الطريق الذي لا نبات فيه وقد ذكرنا في تفسير الصعيد في آية التيمم
واما الجرز فقال الفراء الجرز الارض التي لا نبات عليها يقال جرزت الارض فهي مجروزة وجرزها الجراد والشاء والابل اذا اكلت ما عليها وامرأة جروز اذا كانت
اكولا وسيف جراز اذا كان مستأصلا ونظيره قوله ونسوق الماء الى الارض الجرز قوله تعالى ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا اذ اوى
الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما
لبثوا امدا في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان القوم تعجبوا من قصة اصحاب الكهف وسألوا عنها الرسول عليه السلام على سبيل الامتحان فقال الله تعالى ام حسبت انهم
اصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا انهم كانوا عجبا من آياتنا فقط ولا تحسبن ذلك فان آياتنا كلها عجب فان من كان قادرا على تخليق السموات والارض
ثم يزين الارض بانواع المعادن والنبات والحيوان ثم يجعلها بعد ذلك صعيدا جرزا خالية عن الكل كيف يستبعدون من قدرته وحفظه ورحمته حفظ طائفة مدة ثلثمائة
سنة واكثر في النوم هذا هو الوجه في تقرير النظم والله اعلم المسئلة الثانية قد ذكرنا سبب نزول قصة اصحاب الكهف عند قوله ويسألونك عن الروح وذكر محمد بن
اسحق سبب نزول هذه القصة مشروحا فقال كان النضر بن الحارث من شياطين قريش كان يؤذي رسول الله وينصب له العداوة وكان قد قدم الحيرة وتعلم بها
احاديث رستم واسفنديار وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جلس مجلسا ذكر فيه الله تعالى وحدث قومه ما اصاب من كان قبلهم من الامم وكان
النضر يخلفه في مجلسه اذا قام وقال انا والله يا معشر قريش احسن حديثا منه فهلموا فانا احدثكم باحسن من حديثه ثم يحدثهم عن ملوك فارس ثم ان قريشا بعثوه و
معه عقبة بن ابي معيط الى احبار يهود بالمدينة فقالوا لهما سلوهم عن محمد وصفته فانهم اهل الكتاب الاول وعندهم من العلم ما ليس عندنا من علم الانبياء فخرجا
حتى قدما المدينة فسألوا احبار اليهود عن احوال محمد صلى الله عليه وآله وسلم فقال احبار اليهود سلوه عن ثلاثة عن فتية ذهبوا في الدهر الاول فان حديثهم
عجب وعن رجل طواف قد بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح ما هو فان اخبركم فهو نبي والا فهو متقول فلما قدم النضر وصاحبه مكة قالا قد جئناكم

تفصل ما بيننا وبين محمد واخبروهم بما قالت اليهود فجاءوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسألوه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اخبركم بما سألتم عنه غدا
ولم يستثن فانصرفوا عنه ومكث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يذكرون خمس عشرة ليلة وشق عليه ذلك ثم جاءه جبرئيل بسورة اصحاب الكهف وفيها
معاتبة الله تعالى اياه على حزنه عليهم وفيها خبر اولئك الفتية وخبر الرجل الطواف المسئلة الثالثة الكهف الغار الواسع في الجبل فاذا صغر فهو الغار وفي الرقيم
اقوال الاول روى عكرمة عن ابن عباس انه قال كل القرآن اعلمه الا حنانا والاواه والرقيم الثاني روى عكرمة عن ابن عباس انه سئل عن الرقيم فقال
زعم كعب انها القرية التي خرجوا منها وهو قول السدي الثالث قال سعيد بن جبير ومجاهد الرقيم لوح من حجارة وقيل من رصاص كتب فيه اسماؤهم وقصتهم وشد
ذلك اللوح على باب الكهف وهذا قول جميع اهل المعاني والعربية قالوا الرقيم الكتاب والاصل فيه المرقوم ثم نقل الى فعيل والرقم الكتابة ومنه قوله تعالى كتاب مرقوم
اي مكتوب قال الفراء الرقيم لوح كانت فيه اسماؤهم وصفاتهم ونظن انه انما سمي رقيما لان اسماءهم كانت مرقومة فيه وقيل الناس يقرؤون حديثهم في جانب من الجبل وقوله كانوا
من آياتنا عجبا المراد احسبت انت ان قصتهم كانت عجيبة في احوال الخلق قاتنا فلا تحسب ذلك فان تلك الواقعة ليست عجيبة في جنب خلق آياتنا والعجب هنا مصدر سمي المفعول
به فالتقدير كانوا معجوبا منهم فسمى بالمصدر والمفعول من هذا يطلق عليه اسم المصدر ثم قال اذ اوى الفتية الى الكهف لا يجوز ان يكون اذ هنا متعلق بما قبله على تقدير
ام حسبت اذ اوى الفتية لانه كان بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين اصحاب الكهف مدة طويلة فلم يتعلق الحسبان بذلك الوقت الذي اووا فيه الى الكهف بل يتعلق بمحذوف
والتقدير اذكر اذ اوى الفتية ومعنى اوى الفتية الى الكهف صاروا اليه جعلوه مأواهم ثم قال فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة يعني اعطنا من عندك رحمة وجلائل فضلك
واحسانك وهي الهداية والمغفرة والصبر والرزق والامن من الاعداء وقوله من لدنك يدل على عظمة تلك الرحمة وهي التي تكون لائقة بفضل الله وسعة جوده
وهيئ لنا اي اصلح من قولك هيأت الامر فتهيأ من امرنا رشدا الرشد والرشد والرشاد نقيض الضلال وفي تفسير اللفظ وجهان الاول التقدير وهيئ لنا امرا ذا رشد
حتى نكون بسببه راشدين مهتدين الثاني اجعل لنا امرنا رشدا كله كقولك رأيت منك اسدا ثم قال تعالى فضربنا على آذانهم قال المفسرون معناه انمناهم وتقدير الكلام
تعالى ضربنا على آذانهم حجابا يمنع من ان يصل الى اسماعهم الاصوات الموقظة والتقدير ضربنا عليها حجابا الا انه حذف المفعول الذي هو الحجاب كما يقال بنى على امرأته يريدون
بنى عليها القبة ثم انه تعالى بين انه انما ضرب على آذانهم في الكهف وهو ظرف المكان وقوله سنين عددا ظرف الزمان وفي قوله عددا بحثان الاول قال الزجاج ذكر
العدد ههنا يفيد كثرة السنين وكذلك كل شيء مما يعد اذا ذكر فيه العدد ووصف به اريد به كثرته لانه اذا قل فهم مقداره بدون التعديد اما اذا كثر فهناك
يحتاج الى التعديد فاذا قلت اقمت اياما عددا اردت به الكثرة البحث الثاني في انتصاب قوله عددا وجهان احدهما انه نعت للسنين المعنى سنين ذات عدد اي معدودة هذا
قول الفراء والزجاج وعلى هذا يجوز في الآية ضربان من التقدير احدهما حذف المضاف والثاني تسمية المفعول باسم المصدر قال الزجاج ويجوز ان ينتصب على المصدر المعنى
تعد عددا ثم قال تعالى ثم بعثناهم يريد من بعد نومهم يعني ايقظناهم بعد نومهم وقوله لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وفيه مسائل المسئلة الاولى اللام في لنعلم
لام الغرض فيدل على ان افعال الله معللة بالاغراض وقد سبق الكلام فيه المسئلة الثانية ظاهر اللفظ يقتضي انه تعالى انما بعثهم ليحصل له هذا النوع من العلم وعند
هذا يرجع ان الله تعالى هل يعلم الحوادث قبل وقوعها ام لا فقال هشام لا يعلمها الا عند حدوثها واحتج بهذه الآية والكلام فيه قد سبق ونظائر هذه الآية كثيرة في القرآن منها
سبق في هذه السورة ومنها قوله في سورة البقرة الا لنعلم من يتبع الرسول وفي آل عمران ولما يعلم الله الذين جاهدوا وقوله انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم
وقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم المسئلة الثالثة اي رفع بالابتداء واحصى خبره وهذه الجملة بمجموعها متعلق العلم فلهذا السبب لم يظهر عمل قوله لنعلم في قوله اي بل
بقيت على ارتفاعها ونظيره قوله اذهب فاعلم ايهم قام وقال تعالى سلهم ايهم بذلك زعيم وقوله ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا وقرئ ليعلم على فعل ما
لم يسم فاعله وفي هذه القراءة فائدة ان احدهما على هذا التقدير لا يلزم اثبات العلم المتجدد لله بل المقصود انا بعثناهم ليحصل هذا العلم لبعض الخلق والثانية ان على
هذا التقدير لا يحتاج الى النصب في لفظ اي لكن لقائل ان يقول الاشكال بعد باق لان ارتفاع لفظ اي بالابتداء لا بالاسناد يعلم اليه وللمجيب ان يقول انه لا يمتنع
اجتماع عاملين في معمول واحد لان العوامل النحوية علامات ومعرفات ولا يمتنع اجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد المسئلة الرابعة اختلفوا في الحزبين فقال
عطاء عن ابن عباس المراد بالحزبين الملوك الذين تداولوا المدينة ملكا بعد ملك فالملوك حزب واصحاب الكهف حزب والقول الثاني قال مجاهد الحزبان من
قوم الفتية لان اصحاب الكهف لما انتبهوا اختلفوا في انهم كم ناموا والدليل عليه قوله تعالى قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم قالوا ربكم اعلم بما لبثتم فالحزبان
هما هذان وكان الذين قالوا ربكم اعلم بما لبثتم هم الذين علموا ان لبثهم قد تطاول القول الثالث قال الفراء ان طائفتين من المسلمين في زمان اصحاب الكهف اختلفوا في مدة
لبثهم المسئلة الخامسة قال ابو علي الفارسي قوله احصى ليس من باب افعل التفضيل لان هذا البناء من غير الثلاثي المجرد ليس بقياس فاما قولهم ما اعطاه وما اولاه
للمعروف واعدى من الجرب وافلس من ابن المذلق فمن الشاذ والشاذ لا يقاس عليه بل الصواب ان احصى فعل ماض وهو خبر المبتدأ والخبر مفعول نعلم وامدا مفعول به
وما في قوله لما لبثوا مصدرية والتقدير احصى امدا للبثهم وحاصل الكلام لنعلم اي الحزبين احصى امدا ذلك اللبث ونظيره قوله تعالى احصاه الله ونسوه وقوله واحصى كل شيء
عددا المسئلة السادسة احتج اصحابنا رحمهم الله بهذه الآية على صحة القول بالكرامات وهو استدلال ظاهر ونذكر هذه المسئلة ههنا على سبيل الاستقصاء فنقول
قبل الخوض في الدليل على جواز الكرامات يفتقر الى تقرير مقدمات المقدمة الاولى في بيان ان الولي ما هو فنقول فيه وجهان الاول ان يكون فعيلا مبالغة
من الفاعل كالعليم والقدير فيكون معناه من توالت طاعاته من غير تخلل معصية والثاني ان يكون فعيلا بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح وهو الذي

يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على التوالي عن كل انواع المعاصي ويديم توفيقه على الطاعات واعلم ان هذا الاسم مأخوذ من قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا وقوله
وهو يتولى الصالحين وقوله تعالى انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وقوله ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم وقوله انما وليكم الله ورسوله
واقول الولي هو القرب في اللغة فاذا كان العبد قريبا من حضرة الله تعالى بسبب كثرة طاعاته وكثرة اخلاصه وكان الرب قريبا برحمته وفضله واحسانه فهناك
حصلت الولاية والله اعلم المقدمة الثانية اذا ظهر فعل خارق للعادة على انسان فذاك اما ان يكون مقرونا بالدعوى او لا مع الدعوى والقسم الاول وهو ان يكون
مع الدعوى فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او تكون دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر وطاعة الشياطين فهذه اربعة اقسام القسم الاول
ادعاء الالهية وجوز اصحابنا ظهور خوارق العادات على يده من غير معارضة كما نقل ان فرعون كان يدعي الالهية وكان يظهر خوارق العادات على يده وكما نقل
ذلك ايضا في حق الدجال قال اصحابنا وانما جاز ذلك لان شكله وخلقته تدل على كذبه فظهور الخوارق على يده لا يفضي الى التلبيس القسم الثاني ادعاء النبوة وهذا
القسم على قسمين لانه اما ان يكون ذلك المدعي صادقا او كاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء واما ان كان كاذبا
لم يجز ظهور الخوارق على يده وبتقدير ان تظهر وجب حصول المعارضة واما القسم الثالث وهو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ان
يدعي الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا واما القسم الرابع وهو ادعاء السحر وطاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور خوارق العادات على يده وعند المعتزلة
لا يجوز واما الثاني وهو ان يظهر خوارق العادات على يد انسان من غير شيء من الدعاوي فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عند الله واما ان يكون خبيثا مذنبا
والاول هو القول بكرامات الاولياء وقد اتفق اصحابنا على جوازه وانكرها المعتزلة الا ابو الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي واما القسم الثاني فانه يظهر خوارق
العادات على بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى فهذا هو المسمى بالاستدراج فهذا تفصيل الكلام في هاتين المقدمتين اذا عرفت هذا فنقول الذي يدل على جواز
كرامات الاولياء القرآن والاخبار والآثار والمعقول اما القرآن فالمعتمد فيه عندي آيتان الحجة الاولى في قصة مريم عليها السلم وقد قررناها في آل عمران فلا نعيده
الحجة الثانية قصة اصحاب الكهف وبقاؤهم احياء سالمين عن الآفات مدة ثلثمائة سنة وتسع سنين وانه تعالى كان يعصمهم من حر الشمس كما قال وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات
اليمين وذات الشمال الى قوله وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين ومن الناس من تمسك ايضا في هذه المسئلة بقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك الا انا بينا ان ذلك الذي كان عنده علم من الكتاب هو غير نبي وقيل هو سليمان فيسقط هذا الاستدلال والله اعلم اجاب القاضي
عنه بان قال لا يبعد ان يكون فيهم او في ذلك الزمان نبي نصير ذلك علما له لما فيه من نقض العادة كسائر المعجزات قلنا انه يستحيل ان يكون هذه الواقعة معجزة لاحد
من الانبياء لان اقدامهم على النوم امر غير خارق للعادة حتى يحصل ذلك معجزة لاحد واما قيامهم عن النوم بعد ثلثمائة سنة فهذا ايضا لا يمكن جعله معجزة لان الناس لا
يصدقونهم في هذه الواقعة لانهم لا يعرفون كونهم صادقين في هذه الدعوى الا اذا تعرفوا طول هذه المدة وعرفوا ان هؤلاء الذين جاءوا في هذا الوقت هم الذين ناموا
قبل ذلك بثلثمائة سنة وتسع سنين وكل هذه الشرائط لم توجد فامتنع جعل هذه الواقعة معجزة لاحد من الانبياء فلم يبق الا ان تجعل كرامة للاولياء واحسانا اليهم والله
اعلم واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول ما اخرج في الصحيح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لم يتكلم في المهد الا ثلثة عيسى ابن مريم وصبي في زمن جريج
فقال يا رب اهلكوا وصبي آخر اما عيسى فقد عرفتموه واما جريج فكان رجلا عابدا في بني اسرائيل وكانت له ام فكان يوما يصلي اذ اشتاقت اليه امه فقالت اللهم لا تمته
حتى تريه المومسات وكانت زانية في بني اسرائيل فقالت لهم انا افتن جريجا حتى يزني فاتته فلم تقدر على شيء وكان هناك راع ياوي بالليل الى اصل صومعته فلما
ارادت الراعي على نفسها فاتاها فولدت ثم قالت ولدي هذا من جريج فاتاه بنو اسرائيل وكسروا صومعته وشتموه فصلى ودعا ثم نخس الغلام قال ابو هريرة كاني
انظر الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين قال بيده يا غلام من ابوك فقال الراعي فندم القوم على ما كان منهم واعتذروا اليه وقالوا نبني صومعتك من ذهب
او فضة فابى عليهم وبناها كما كانت واما الصبي الآخر فان امرأة كانت معها صبي لها ترضعه اذ مر بها شاب جميل ذو شارة فقالت اللهم اجعل ابني مثل هذا فقال الصبي اللهم
لا تجعلني مثل هذا ثم مرت بها امرأة ذكروا انها سرقت وزنت وعوقبت فقالت اللهم لا تجعل ابني مثل هذه فقال اللهم اجعلني مثلها فقالت له امه في ذلك فقال ان الرجل
جبار من الجبابرة وان هذه قيل لها زنت ولم تزن وقيل لها سرقت ولم تسرق وهي تقول حسبي الله الخبر الثاني وهو خبر الغار وهو مشهور في الصحاح عن الزهري
عن سالم عن ابن عمر قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق ثلثة رهط ممن كان قبلكم فآواهم المبيت الى غار فدخلوه فانحدرت صخرة من الجبل فسدت
عليهم الغار فقالوا انه والله لا ينجيكم من هذه الصخرة الا ان تدعوا الله بصالح اعمالكم فقال رجل منهم كان لي ابوان شيخان وكنت لا اغبق قبلهما اهلا ولا مالا فنأى بي طلب الشجر يوما
فلم ارح عليهما حتى ناما فحلبت لهما غبوقهما فوجدتهما نائمين فكرهت ان اوقظهما وكرهت ان اغبق قبلهما فلبثت والقدح في يدي انتظر استيقاظهما حتى طلع
الفجر فاستيقظا فشربا غبوقهما اللهم ان كنت فعلت هذا ابتغاء وجهك ففرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة فانفرجت انفراجا لا يستطيعون الخروج منه ثم قال
الآخر اللهم كانت لي ابنة عم كانت احب الناس الي فاردتها عن نفسها فامتنعت حتى المت بها سنة من السنين فجاءتني فاعطيتها مالا جزيلا على ان تخلي بيني وبين
نفسها فلما قدرت عليها قالت لا اذن ان تفك الخاتم الا بحقه فخرجت من ذلك العمل وتركتها وتركت المال معها اللهم فان كنت فعلت ذلك ابتغاء
وجهك فافرج عنا ما نحن فيه فانفرجت الصخرة غير انهم لا يستطيعون الخروج منها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال الثالث اللهم اني استأجرت
اجراء فاعطيتهم اجورهم غير رجل واحد منهم ترك الذي له وذهب فثمرت اجرته حتى كثرت منه الاموال فجاءني بعد حين وقال يا عبد الله اد الي

فقلت له كل ما ترى من اجرتك من الابل والغنم والرقيق فقال يا عبد الله لا تستهزئ بي فقلت اني لا استهزئ فاخذ ذلك كله اللهم فان كنت فعلت ذلك ابتغاء
وجهك فافرج عنا ما نحن فيه فانفرجت الصخرة من الغار فخرجوا يمشون وهذا حديث صحيح متفق عليه الخبر الثالث قوله صلى الله عليه وآله وسلم كم من اشعث اغبر
ذي طمرين لا يؤبه له لو اقسم على الله لابره ولم يفرق بين شيء وشيء فيما يقسم به على الله الخبر الرابع روى سعيد بن المسيب عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة اذ اعيا فركبها فقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم آمنت
بهذا وابو بكر وعمر الخبر الخامس عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بينا رجل سمع صوتا في السحاب ان اسق حديقة فلان قال فغدوت الى تلك
الحديقة فاذا رجل قائم فيها فقلت له ما اسمك قال فلان ابن فلان قال فاذا قلت فما تصنع بحديقتك هذه اذا صرمتها قال ولم تسال عن ذلك قلت لاني سمعت صوتا
في السحاب ان اسق حديقة فلان قال اما اذ قلت فاني اجعلها اثلاثا فاجعل لنفسي ولاهلي ثلثا وللمساكين وابناء السبيل ثلثا وانفق عليها ثلثا اما الآثار فلنبدأ
بما نقل انه ظهر على الخلفاء الراشدين من الكرامات ثم بما ظهر على سائر الصحابة اما ابو بكر فمن كراماته انه لما حملت جنازته الى باب قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونودي
السلام عليك يا رسول الله هذا ابو بكر بالباب فاذا الباب قد انفتح واذا بهاتف يهتف من القبر ادخلوا الحبيب على الحبيب واما عمر فقد ظهرت انواع كثيرة من كراماته
احدها ما روي انه بعث جيشا وامر عليهم رجلا يدعى سارية ابن الحصين فبينما عمر يوم الجمعة يخطب جعل يصيح في خطبته وهو على المنبر يا سارية الجبل الجبل قال علي بن ابي
طالب عليه السلام فكتبت تاريخ تلك الكلمة فقدم رسول ذلك الجيش فقال يا امير المؤمنين غزونا يوم الجمعة في وقت الخطبة فهزمونا فاذا بانسان يصيح يا سارية الجبل فا
سندنا ظهورنا الى الجبل فهزم الله الكفار وظفرنا بالغنائم العظيمة ببركة ذلك الصوت قلت سمعت بعض المذكرين قال كان ذلك معجزة لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم
لانه قال لابي بكر وعمر انتما مني بمنزلة السمع والبصر فلما كان عمر بمنزلة البصر لمحمد عليه السلام لا جرم قدر على ان يرى من ذلك البعد العظيم الثاني روي ان نيل مصر كان في
الجاهلية يقف في كل سنة مرة واحدة وكان لا يجري حتى يلقى فيه جارية حسناء فلما جاء الاسلام كتب عمرو بن العاص بهذه الواقعة الى عمر فكتب عمر على خزفة ايها النيل
ان كنت تجري بامر الله فاجر وان كنت تجري بامرك فلا حاجة لنا اليك فالقيت تلك الخزفة في النيل فجرى ولم يقف بعد ذلك الثالث وقعت الزلزلة في المدينة فضرب
عمر الدرة على الارض وقال اسكني باذن الله فسكنت وما حدثت الزلزلة بالمدينة بعد ذلك الرابع وقعت النار في بعض دور المدينة فكتب عمر على خزفة يا نار
اسكني باذن الله فالقوها في النار فانطفأت في الحال الخامس روي ان رسول ملك الروم جاء الى عمر وطلب داره وظن ان داره مثل قصور الملوك فقالوا ليس له ذلك وانما هو
في الصحراء يضرب اللبن فلما ذهب الى الصحراء راى عمر وضع درته تحت راسه ونام على التراب فتعجب الرسول وقال ان اهل الشرق والغرب يخافون هذا الانسان وهو على هذه الصفة قال
في نفسه وجدته خاليا فاقتله واخلص الناس منه فلما رفع السيف اخرج الله من الارض اسدين فقصداه فخاف والقى السيف وانتبه عمر ولم ير شيئا فسأله عن الحال فذكر له الواقعة
واسلم واقول هذه الوقائع رويت بالآحاد وههنا ما هو معلوم بالتواتر وهو انه مع بعده عن زينة الدنيا واحترازه عن التكلفات والتهويلات ساس الشرق والغرب وقلب الممالك
والدول ولو نظرت في كتب التواريخ علمت انه لم يتفق لاحد من اول عهد آدم الى الآن ما تيسر له فانه مع غاية بعده عن التكلفات كيف قدر على تلك السياسات ولا شك
ان هذا من اعظم الكرامات واما عثمان فروى انس قال سرت في بعض الطريق فوقعت عيني على امرأة ثم دخلت على عثمان فقال ما لي اراكم تدخلون علي وآثار الزنا ظاهرة
عليكم فقلت اجاء الوحي بعد رسول الله فقال لا ولكن فراسة صادقة والثاني انه لما طعن بالسيف فاول قطرة من دمه سقطت وقعت على المصحف على قوله فسيكفيكهم الله وهو السميع
العليم والثالث ان جهجاه الغفاري انتزع العصا من يد عثمان وكسرها على ركبته فوقعت الاكلة في ركبته واما علي عليه السلام فيروى ان واحدا من محبيه سرق وكان
عبدا اسود فاتي به الى علي عليه السلام فقال له اسرقت قال بلى فقطع يده فانصرف من عند علي فلقيه سلمان الفارسي وابن الكواء فقال ابن الكواء من قطع يدك فقال امير المؤمنين
ويعسوب المسلمين وختن الرسول وزوج البتول فقال قطع يدك وتمدحه فقال ولم لا امدحه وقد قطع يدي بحق وخلصني من النار فسمع سلمان ذلك فاخبر عليا فدعا الاسود
ووضع يده على ساعده وغطاه بمنديل ودعا بدعوات فسمعنا صوتا من السماء ارفع الرداء عن اليد فرفعناه فاذا اليد قد برئت باذن الله واما سائر الصحابة فاحوالهم
في هذا الباب كثيرة ونذكر منها شيئا قليلا فالاول محمد بن المنكدر عن سفينة قال ركبت البحر فانكسرت سفينتي التي كنت فيها فركبت لوحا من الواحها فطرحني اللوح في اجمة
فيها اسد فخرج الاسد الي يريدني فقلت يا ابا الحارث انا مولى رسول الله فتقدم ودلني على الطريق ثم همهم فظننت انه يودعني ورجع الثاني روى ثابت
عن انس ان اسيد بن حضير ورجلا آخر من الانصار تحدثا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حاجة لهما حتى ذهب من الليل زمان ثم خرجا من عنده وكانت
الليلة شديدة الظلمة وفي يد كل واحد منهما عصا فاضاءت عصا احدهما حتى مشيا في ضوئها فلما افترق بهما الطريق اضاءت للآخر عصاه فمشى حتى بلغ منزله الثالث قالوا
لخالد بن الوليد ان في عسكرك من يشرب الخمر فركب فرسه ليلة فطاف بالعسكر فلقي رجلا على فرس ومعه زق خمر فقال ما هذا فقال خل فقال خالد اللهم اجعله خلا فذهب
الرجل الى اصحابه فقال اتيتكم بخمر ما شربت العرب مثلها فاذا فتحوا فاذا هو خل فقالوا والله ما جئتنا الا بخل فقال هذا والله دعاء خالد الرابع الواقعة المشهورة
وهي ان خالد بن الوليد اكل كفا من السم على اسم الله وما ضره الخامس روي ان ابن عمر كان في بعض اسفاره فلقي جماعة وقفوا على الطريق من خوف السبع فطرد السبع
من طريقهم ثم قال انما يسلط على ابن آدم ما يخافه ولو انه لم يخف غير الله لما سلط عليه شيء السادس روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث العلاء الحضرمي في
غزاة فحال بينهم وبين المطلوب قطعة من البحر فدعا باسم الله الاعظم ومشوا على الماء وفي كتب الصوفية من هذا الباب ما يتجاوز عن الحد والحصر فمن اراد مطالعتها
والله اعلم واما الدلائل العقلية على جواز الكرامات فمن وجوه الاول ان العبد ولي الله تعالى قال الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والرب

العبد قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقال وهو يتولى الصالحين وقال انما وليكم الله ورسوله وقال انت مولانا وقال ذلك بان
الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم فثبت ان الرب ولي العبد وان العبد ولي الرب وايضا الرب حبيب العبد والعبد حبيب الرب قال يحبهم ويحبونه وقال والذين
آمنوا اشد حبا لله وقال ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فاذا ثبت هذا فنقول العبد اذا بلغ في الطاعة الى حيث يفعل كل ما امره الله وكل ما فيه رضاه وترك كل ما نهى
الله عنه وزجر عنه فكيف يبعد ان يفعل الرب الكريم مرة واحدة ما اراده العبد بل هذا اولى لان العبد مع لؤمه وعجزه لما فعل كل ما يريده الله وما يامر به فلان
يفعل الرب مرة واحدة ما اراده العبد كان اولى ولهذا قال تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم الحجة الثانية لو امتنع اظهار الكرامة لكان ذلك اما لاجل ان الله تعالى ليس
اهلا ان يفعل مثل هذا الفعل او لاجل ان المؤمن ليس اهلا لان يعطيه الله هذه العطية والاول قدح في قدرة الله تعالى وهو كفر والثاني باطل فان معرفة ذات
الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه ومحبة الله وطاعته والمواظبة على ذكر تقديسه وتحميده وتهليله اشرف من اعطاء رغيف واحد في مفازة او تسخير حية او اسد
فلما اعطى المعرفة والمحبة والذكر والشكر من غير سؤال فلان يعطيه رغيفا في مفازة فاي تعد فيه الحجة الثالثة قال عليه السلام حكاية عن رب العزة ما تقرب عبد الي بمثل اداء ما افترضت
عليه ولا يزال يتقرب الي المتقربون بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا ولسانا وقلبا ويدا ورجلا فبي يسمع وبي يبصر وبي ينطق وبي يمشي وهذا الخبر يدل على انه
لم يبق في سمعهم نصيب لغير الله ولا في بصرهم ولا في سائر اعضائهم اذ لو بقي هناك لغير الله لما قال انا سمعه وبصره اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان هذا المقام اشرف من
تسخير الحية والسبع واعطاء عنقود من العنب وشربة من الماء فلما اوصل برحمته عبده الى هذه الدرجات العالية فاي بعد من ان يعطيه رغيفا واحدا او شربة من الماء في
مفازة الحجة الرابعة قال عليه السلام حاكيا عن رب العزة من آذى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة فجعل ايذاء الولي قائما مقام ايذائه وهذا قريب من قوله في حق محمد عليه
السلام ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا وقال الذين يؤذون الله ورسوله لعنوا في الدنيا والآخرة فجعل بيعة
محمد بيعة مع الله ورضى محمد رضى الله وايذاء محمد ايذاء الله فلا جرم بلغت درجة محمد الى ابلغ الغايات فكذا ههنا لما قال من آذى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة
دل ذلك على انه تعالى جعل ايذاء الولي قائما مقام ايذاء نفسه ويتاكد هذا بالخبر المشهور انه تعالى يقول يوم القيمة مرضت فلم تعدني واستسقيتك فلم تسقني واستطعمتك فلم تطعمني فيقول
يا رب كيف افعل هذا وانت رب العالمين فيقول ان عبدي فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدت ذلك عندي وكذا في السقي والاطعام فدلت هذه الاخبار
على ان اولياء الله يبلغون الى هذه الدرجات العالية والمراتب الشريفة فاذا جاز ايصال العبد الى هذه الدرجات فاي بعد في ان يعطيه الله كسرة خبز او جرعة ماء او
يسخر له كلبا او هرة الحجة الخامسة انا نشاهد في العرفان ان من خصه السلطان بالخدمة الخاصة واذن له في الدخول عليه في مجلس الانس فقد يخصه ايضا بتفويض ما لا يفوض
الى غيره بل العقل السليم يشهد بانه متى حصل ذلك القرب فانه يتبعه هذه المناصب لحصول القرب اصلا والمنصب تبعا واعظم الملوك هو رب العالمين فاذا اشرف عبدا بان اوصله
الى عتبات خدمته ودرجات كراماته واوقفه على اسرار معرفته ورفع حجب البعد بينه وبين نفسه واجلسه على بساط قربه فاي بعد في ان يظهر بعض تلك الكرامات في هذا
العالم مع ان كل هذا العالم بالنسبة الى ذرة من تلك السعادات الروحانية والمعارف الربانية كالعدم المحض الحجة السادسة لا شك ان المتولي للافعال هو الروح
لا البدن ولا شك ان معرفة الله للروح كالروح للبدن وقد قررناه في تفسير قوله ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء وقال صلى الله عليه وآله وسلم ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني ولهذا المعنى نرى ان كل من كان اكثر علما باحوال عالم الغيب والشهادة كان اقوى قلبا واقل ضعفا ولهذا قال علي بن ابي طالب عليه السلام والله ما قلعت باب
خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية وذلك لان عليا في ذلك الوقت انقطع نظره عن عالم الاجسام واشرقت روحه بانوار عالم الكبرياء والعظمة فتقوى روحه وتشبه
بجواهر الارواح الملكية وتلالات فيه اضواء عالم القدس والعظمة فلا جرم حصلت له من القدرة ما قدر بها على ما لم يقدر عليه غيره فكذا العبد اذا واظب على الطاعات
حتى بلغ الى المقام الذي يقول الله له كنت له سمعا وبصرا فاذا صار نور جلال الله سمعا له سمع القريب والبعيد واذا صار ذلك النور بصرا له راى القريب والبعيد واذا
صار ذلك النور يدا له قدر على التصرف في الصعب والسهل والبعيد والقريب الحجة السابعة وهي مبنية على القوانين الحكمية
وهي انا قد بينا ان جوهر الروح ليس من جنس الاجسام الكائنة الفاسدة المعرضة للتمزق والتفرق بل هو من جنس جواهر الملائكة وسكان عالم السموات ونوع القدس المطهر
الا انه لما تعلق بهذا البدن واستغرق في تدبيره صار في ذلك الاستغراق الى حيث نسي الوطن الاول والمسكن المعهود وصار بالكلية متشبها بهذا الجسم الفاسد فضعفت قوته
ووهنت مكنته ولم يقدر على شيء من الافعال اما اذا استانست بمعرفة الله ومحبته وقل انغماسه في تدبير هذا البدن اشرقت عليه انوار عالم الكبرياء والارواح
السماوية العرشية المقدسة وفاضت عليها من تلك الانوار فتقويت على التصرف في اجسام هذا العالم مثل قوة الارواح الفلكية على هذه الاعمال وذلك هو الكرامات
ولتقرير ذلك وجه اخر وهو ان مذهبنا ان الارواح البشرية مختلفة بالماهية ففيها القوية والضعيفة والنورانية والكدرانية وفيها الحرة والنذلة والارواح الفلكية
كذلك الا ترى ان جبريل كيف قال الله في وصفه انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وقال في قوم اخرين من الملائكة وكم من ملك
في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا فكذا ههنا فاذا اتفق في نفس من النفوس كونها قوية القوة القدسية العنصرية الجوهر علوية الطبيعة ثم انضاف اليها انواع
التي تزيل عن وجهها غبرة عالم الكون والفساد اذا اشرقت وتلالات متقويت على التصرف في هيولى عالم الكون والفساد باعانة نور معرفة الحضرة الصمدية وتقوية
اضواء حضرة الجلال والعزة ولنقبض عنان البيان فان وراءها اسرارا دقيقة واحوالا عميقة من لم يصل اليها لم يصدق بها ونسال الله الاعانة على ادراك الخيرات و
حجج المنكرين للكرامات من وجوه الشبهة الاولى وهي التي عليها يعولون وبها يصولون بان ظهور الفعل الخارق للعادة جعله الله دليلا على النبوة فلو حصل لغير النبي لبطلت هذه

الدلالة لان حصول الدليل مع عدم المدلول يقدح في كونه دليلا على ذلك باطل الشبهة الثانية تمسكوا بقوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء
ما افترضت عليهم قالوا فهذا يدل على ان التقرب الى الله باداء الفرائض اعظم من التقرب اليه باداء النوافل ثم ان المتقرب اليه باداء الفرائض لا يحصل له شيء من الكرامات فالمتقرب
اليه باداء النوافل اولى ان لا يحصل له ذلك الشبهة الثالثة تمسكوا بقوله تعالى وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس والقول بان الولي ينتقل من بلد الى
بلد لا على هذا الوجه طعن في هذه الاية وايضا ان محمدا عليه السلام لم يصل من مكة الى المدينة الا في ايام كثيرة مع التعب الشديد فكيف يعقل ان يقال الولي ينتقل من بلده الى
مكة في اليوم الواحد الشبهة الرابعة قالوا هذا الولي الذي يظهر عليه الكرامات اذا ادعى على انسان درهما او حبة فهل يطالبه بالبينة او لا يطالبه بها فان طالبه بها
كان عبثا لان ظهور الكرامات عليه يدل على انه لا يكذب ومع قيام الدليل القاطع كيف يطلب الدليل الظني وان لم يطالبه بها فقد تركنا قوله عليه السلام البينة على المدعي
فهذا يدل على ان القول بالكرامات باطل الشبهة الخامسة اذا جاز ظهور الكرامات على بعض الاولياء جاز ظهورها على الباقين فاذا كثرت الكرامات انقلب خرق
العادة وفقا للعادة وذلك يقدح في المعجز والكرامة والجواب عن الاولى ان الناس اختلفوا في انه هل يجوز دعوى الولاية فقال قوم من المحققين ان ذلك لا يجوز
هذا القول يقول الفرق بين المعجزات والكرامات ان المعجز تكون مسبوقة بدعوى النبوة والكرامة لا تكون مسبوقة بدعوى الولاية والسبب في هذا الفرق ان الانبياء
عليهم السلام انما بعثوا الى الخلق ليصيروا الى دعاة الخلق من الكفر الى الايمان ومن المعصية الى الطاعة فلو لم يظهروا دعوى النبوة لم يؤمنوا بهم واذا لم يؤمنوا بقوا على
الكفر واذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزات امن القوم بهم فاقدام الانبياء على دعوى النبوة ليس الغرض منه تعظيم النفس بل المقصود منه اظهار الشفقة على الخلق حتى
ينتقلوا من الكفر الى الايمان اما ثبوت الولاية للولي فليس الجهل بها كفرا ولا معرفتها ايمانا فكان دعوى الولاية طلبا لشهوة النفس فعلمنا ان النبي يجب عليه اظهار دعوى
النبوة والولي لا يجوز له ذلك فظهر الفرق واما الذين قالوا يجوز للولي دعوى الولاية فقد ذكروا الفرق بين المعجز والكرامة من وجوه الاول ان ظهور الفعل الخارق للعادة
يدل على كون ذلك الانسان مبرا عن المعصية ثم ان اقترن هذا الفعل بدعوى النبوة دل على كونه صادقا في دعوى النبوة وان اقترن بادعاء الولاية دل على كونه صادقا في دعوى
الولاية فبهذا الطريق لا يكون ظهور الكرامات على الاولياء طاعنا في معجزات الانبياء عليهم السلام الثاني ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدعي المعجزة ويقطع بها والولي
اذا ادعى الكرامة لا يقطع بها لان المعجزة يجب ظهورها واما الكرامة فلا يجب ظهورها الثالث انه يجب نفي المعارضة عن المعجزة ولا يجب نفيها عن الكرامة الرابع انا لا نجوز ظهور الكرامة على
الولي عند ادعاء الولاية الا اذا اقر عند تلك الدعوى كونه على دين ذلك النبي ومتى كان الامر كذلك صارت تلك الكرامة معجزة لذلك النبي ومؤكدة لرسالته وبهذا التقدير
لا يكون ظهور الكرامة طاعنا في نبوة النبي بل يصير مقويا لها والله اعلم والجواب عن الشبهة الثانية ان التقرب بالفرائض وحدها اكمل من التقرب بالنوافل اما الولي فانه
انما يكون وليا اذا اتى بالفرائض والنوافل ولا شك انه يكون حاله اكمل من حال من اقتصر على الفرائض فظهر الفرق والجواب عن الشبهة الثالثة ان قوله تعالى وتحمل اثقالكم
الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس محمول على المعهود والمتعارف وكرامات الاولياء احوال نادرة فيصير كالمستثناة عن ذلك العموم وهذا هو الجواب عن الشبهة
الرابعة وهي التمسك بقوله عليه السلام البينة على المدعي والجواب عن الشبهة الخامسة ان المطيعين فيهم قلة كما قال وقليل من عبادي الشكور وكما قال ابليس ولا تجد اكثرهم
شاكرين واذا حصلت القلة فيهم لم يكن ما يظهر عليهم من الكرامات في الاوقات النادرة قادحا في كونها على خلاف العادة والله اعلم المسئلة السابعة في الفرق
بين الكرامات والاستدراج اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله مراده لم يدل ذلك على كون ذلك العبد وجيها عند الله سواء كانت العطية على وفق العادة او
على خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد وقد يكون استدراجا ولهذا الاستدراج اسماء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا
يعلمون ومعنى الاستدراج ان يعطيه الله كل ما يريده في الدنيا ليزداد غيه وضلاله وجهله وعناده فيزداد كل يوم بعدا من الله وتحقيقه ما ثبت في العلوم
العقلية ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مراده فحينئذ يصل الطالب الى المطلوب وذلك يوجب حصول اللذة
وحصول اللذة يزيد في الميل وزيادة الميل توجب مزيد السعي ولا يزال يتادى كل واحد منهما الى الاخر ويتقوى كل واحد من هاتين الحالتين درجة فدرجة ومعلوم
ان الاشتغال بهذه اللذات العاجلة مانع عن مقامات المكاشفات ودرجات المعارف فلا جرم يزداد بعده عن الله تعالى درجة فدرجة الى
ان يكمل فهذا هو الاستدراج وثانيها المكر قال تعالى فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون وقال ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين ومكروا مكرا ومكرنا مكرا وهم لا يشعرون
وثالثها الكيد قال الله تعالى ان كيدي متين ورابعها الخداع قال تعالى يخادعون الله وهو خادعهم وقال يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم
وخامسها الاملاء قال تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما وسادسها الاهلاك قال تعالى حتى اذا فرحوا بما اوتوا
اخذناهم بغتة وقال في فرعون واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق وظنوا انهم الينا لا يرجعون فاخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فظهر بهذه الايات ان
الايصال الى المرادات لا يدل على كمال الدرجات والفوز بالخيرات بقي علينا ان نذكر الفرق بين الكرامات وبين الاستدراجات فنقول ان صاحب الكرامة لا
يستانس بتلك الكرامة بل عند ظهور الكرامة يصير خوفه من الله اشد وحذره من قهر الله اقوى فانه يخاف ان يكون ذلك من باب الاستدراج اما صاحب الاستدراج
فانه يستانس بذلك الذي يظهر عليه ويظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها وحينئذ يستحقر غيره ويتكبر عليه ويحصل له امن من مكر الله وعقابه ولا يخاف سوء العاقبة
فاذا ظهر شيء من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها كانت استدراجا لا كرامة ولهذا المعنى قال المحققون اكثر ما اتفق من الانقطاع عن حضرة الله انما
وقع في مقامات الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد انواع البلاء والذي يدل على ان الاستيناس بالكرامة قاطع عن الطريق

وجوه الحجة الاولى ان هذا الغرور انما يحصل اذا اعتقد الرجل انه مستحق لهذه الكرامة لان بتقدير ان لا يكون مستحقا لها امتنع حصول الفرح بها بل يجب ان يكون فرحه
بكرم المولى وفضله اكثر من فرحه بنفسه فثبت ان الفرح بالكرامة لا يحصل الا اذا اعتقد انه مستحق لها وهذا عين الجهل لان الملائكة قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وقال
تعالى وما قدروا الله حق قدره وايضا فقد ثبت بالبرهان اليقيني انه لا حق لاحد من الخلق على الحق فكيف يحصل ظن الاستحقاق الحجة الثانية ان الكرامات اشياء مغايرة
للحق سبحانه فالفرح بالكرامات فرح بغير الحق والفرح بغير الحق حجاب عن الحق والمحجوب عن الحق كيف يليق به الفرح والسرور الحجة الثالثة ان من اعتقد في نفسه انه
صار مستحقا للكرامة بسبب عمله حصل لعمله وقع عظيم في قلبه ومن كان لعمله وقع عنده كان جاهلا اذ لو عرف ربه لعلم ان كل طاعات الخلق في جنب جلال الله تقصير وكل شكرهم
في جنب آلائه ونعمائه قصور وكل معارفهم وعلومهم فهي في مقابلة عزته حيرة وجهل رأيت في بعض الكتب انه قرئ المقرئ في مجلس الاستاذ ابي علي الدقاق قوله تعالى
اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه فقال علامة رفع الحق عملك ان لا يبقى عندك فان بقي عملك في نظرك فهو غير مرفوع وان لم يبق معك فهو مرفوع مقبول الحجة الرابعة ان
صاحب الكرامة انما وجد الكرامة لاظهار الذل والتضرع في حضرة الله فاذا ترفع وتجبر وتكبر بسبب الكرامات فقد بطل ما به وصل الى الكرامة فهذا طريق يفضي ثبوته الى عدمه
فكان مردودا ولهذا المعنى لما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مناقب نفسه وفضائلها كان يقول في آخر كل واحد منها ولا فخر يعني لا افتخر بهذه الكرامات وانما افتخر
بالمكرم والمعطي الحجة الخامسة ان ظاهر الكرامة في حق ابليس وفي حق بلعام كان عظيما ثم قيل لابليس وكان من الكافرين وقيل لبلعام فمثله كمثل الكلب وقيل لعلماء بني
اسرائيل مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا بئس وقيل ايضا في حقهم وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فبقوا في
ظلمات الضلالات كان بسبب فرحهم بما اوتوا من العلم والزهد الحجة السادسة ان الكرامة غير المكرم وكل ما هو غير المكرم فهو ذليل وكل من تعزز بالذليل فهو ذليل ولهذا
المعنى قال الخليل عليه السلام اما اليك فلا فالاستغناء بالفقير فقر والتقوي بالعاجز عجز والاستكمال بالناقص نقصان والفرح بالمحدث سهو والاقبال بالكلية على الحق سبحانه
فثبت ان الفقير اذا ابتهج بالكرامة سقط عن درجته اما اذا كان لا يشاهد في الكرامة الا المكرم ولا في الاعزاز الا المعز ولا في الخلق الا الخالق فهناك الحق الوصول الحجة
السابعة ان الافتخار بالنفس وبصفاتها من صفات ابليس وفرعون قال ابليس انا خير منه وقال فرعون اليس لي ملك مصر وكل من ادعى الالهية او النبوة بالكذب فليس له غرض الا
تربية النفس وتقوية الحرص والعجب ولهذا قال عليه السلام ثلث مهلكات وختمها بقوله واعجاب المرء بنفسه الحجة الثامنة انه تعالى قال خذ ما آتيتك وكن من الشاكرين واعبد
ربك حتى ياتيك اليقين فلما اعطاه الله العطية الكبرى امره بالاشتغال بخدمة المعطي لا بالفرح بالعطية الحجة التاسعة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما خيره الله بين
ان يكون ملكا نبيا وبين ان يكون عبدا نبيا اختار العبد وترك الملك ولا شك ان وجدان ذلك الذي هو المشرف والمعرف من الكرامات بل المعجزات ثم انه عليه السلام ترك ذلك الملك واختار
العبودية لانه اذا كان عبدا كان افتخاره بمولاه واذا كان ملكا كان افتخاره بعبيده فلما اختار العبودية لا جرم جعل السنة في التحيات التي رواها ابن مسعود واشهد ان محمدا
عبده ورسوله وقيل في المعراج سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الحجة العاشرة ان محب المولى غير ومحب ما للمولى غير فمن احب المولى لم يفرح بغير المولى ولم يستانس بغير المولى فالاستيناس
بغير المولى والفرح بغير المولى يدل على انه ما كان محبا للمولى بل كان محبا لنصيب نفسه ونصيب النفس انما يطلب للنفس فهذا الشخص ما احب الا نفسه وما كان المولى محبوبا له
بل جعل المولى وسيلة الى تحصيل ذلك المطلوب والصنم الاكبر هو النفس كما قال تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه فهذا الانسان عابد للصنم الاكبر حتى ان المحققين قالوا لا
مضرة في عبادة شيء من الاصنام مثل المضرة الحاصلة في عبادة النفس ولا خوف من عبادة الاصنام كالخوف من الفرح بالكرامات الحجة الحادية عشر قوله تعالى ومن
يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه وهذا يدل على ان من لم يتق الله ولم يتوكل عليه لم يحصل له شيء من هذه الاحوال والله اعلم

المسئلة الثامنة في ان الولي هل يعرف كونه وليا قال الاستاذ ابو بكر بن فورك لا يجوز وقال الاستاذ ابو علي الدقاق وتلميذه ابو القاسم القشيري يجوز وحجة المانعين وجوه
الحجة الاولى لو عرف الرجل كونه وليا لحصل الامن بدليل قوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون لكن حصول الامن غير جائز ويدل عليه وجوه احدها قوله
تعالى فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون واليأس ايضا غير جائز لقوله فلا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ولقوله ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون والمعنى
ان الامن لا يحصل الا عند اعتقاد العجز واليأس لا يحصل الا عند اعتقاد البخل واعتقاد العجز والبخل في حق الله كفر فلا جرم كان حصول الامن والقنوط كفرا الثاني ان الطاعات
وان كثرت الا ان قهر الحق اعظم ومع كون القهر غالبا لا يحصل الامن الثالث ان الامن يقتضي زوال العبودية وترك الخدمة والعبودية يوجب العداوة والامن يفضي الى ترك
الخوف الرابع انه تعالى وصف المخلصين بقوله ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين قيل رغبا في ثوابنا ورهبا من عقابنا وقيل رغبا في فضلنا ورهبا من عدلنا
وقيل رغبا في وصلنا ورهبا من فراقنا والاحسن ان يقال رغبا فينا ورهبا عنا الحجة الثانية على ان الولي لا يعرف كونه وليا ان الولي انما يصير وليا لاجل ان الحق يحبه لا لاجل
انه يحب الحق وكذلك القول في العدو ثم ان محبة الحق وعداوته سران لا يطلع عليهما احد وطاعات العباد ومعاصيهم لا يؤثر في محبة الحق وعداوته لان الطاعات والمعاصي
متناهية وصفات الحق قديمة غير متناهية والمحدث المتناهي لا يصير غالبا للقديم غير المتناهي وعلى هذا التقدير فربما كان العبد في الحال في عين المعصية الا ان نصيبه من
الازل عين المحبة وربما كان العبد في الحال في عين الطاعة ولكن نصيبه من الازل عين العداوة وتمام التحقيق ان محبته وعداوته صفته وصفة الحق غير معللة ومن
كانت محبته لا لعلة فانه يمتنع ان يصير عدوا بعلة المعصية ومن كانت عداوته لا لعلة يمتنع ان يصير محبا لعلة الطاعة ولما كانت محبة الحق وعداوته سرا لا يطلع عليه
لا جرم قال عيسى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انك انت علام الغيوب الحجة الثالثة على ان الولي لا يعرف كونه وليا ان الحكم بكونه وليا وبكونه من اهل الثواب والجنة يتوقف
على الخاتمة والدليل عليه قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولم يقل من عمل حسنة فله عشر امثالها وهذا يدل على ان استحقاق الثواب مستفاد من الخاتمة لا من اول العمل

والذي يؤكد ذلك أنه لو مضى عمره في الكفر ثم أسلم في آخر الأمر كان من أهل الثواب وبالضد وهذا يدل على أن العبرة بالخاتمة لا بأول العمل ولهذا قال تعالى قل للذين
كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فثبت أن العبرة في الولاية والعداوة وكونه من أهل الثواب ومن أهل العقاب بالخاتمة وظاهر أن الخاتمة غير معلومة لأحد فوجب
القطع بأن الولي لا يعلم كونه وليا وأما الذين قالوا إن الولي قد يعرف كونه وليا فقد احتجوا على صحة قولهم بأن الولاية لها ركنان أحدهما كونه في الظاهر منقادا
للشريعة والثاني كونه في الباطن مستغرقا في نور الحقيقة فإذا حصل الأمران وعرف الإنسان حصولهما عرف لا محالة كونه وليا أما الانقياد في الظاهر للشريعة
فظاهر وأما استغراق الباطن في نور الحقيقة فهو أن يكون فرحه بطاعة الله واستئناسه بذكر الله وأن لا يكون له استقرار مع شيء سوى الله والجواب أن مداخل الأغاليط
في هذا الباب كثيرة غامضة والقضاء عسر والتجربة خطر والجزم غرور ودون الوصول إلى عالم الربوبية أستار تارة من النيران وأخرى من الأنوار والله العالم
بحقيقة الأسرار ولنرجع إلى التفسير قوله تعالى نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربنا رب
السموات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين فمن أظلم ممن
افترى على الله كذبا اعلم أنه تعالى ذكر جملة من واقعتهم ثم قال نحن نقص عليك نبأهم بالحق على وجه الصدق إنهم فتية آمنوا بربهم كانوا جماعة من الشبان آمنوا بالله
ثم قال تعالى في صفتهم وربطنا على قلوبهم أي ألهمناها الصبر وثبتناها إذ قاموا وفيه أقوال الأول قال مجاهد كانوا أبناء عظماء مدينتهم فخرجوا فاجتمعوا
وراء المدينة من غير ميعاد فقال رجل منهم هو أكبر القوم إني لأجد في نفسي شيئا ما أظن أن أحدا يجده قالوا ما تجد قال أجد في نفسي أن ربي رب السموات والأرض
فقالوا نحن كذلك نجد في أنفسنا فقاموا جميعا فقالوا ربنا رب السموات والأرض القول الثاني أنهم قاموا بين يدي ملكهم دقيانوس الجبار فقالوا ربنا رب السموات والأرض
وذلك لأنه كان يدعو الناس إلى عبادة الطواغيت فثبت الله هؤلاء الفتية وعصمهم حتى عصوا ذلك الجبار وأقروا بربوبية الله وصرحوا بالبراءة عن الشركاء والأنداد
والقول الثالث وهو قول عطاء ومقاتل أنهم قالوا ذلك عند قيامهم من النوم وهذا بعيد لأن الله استأنف قصتهم بقوله نحن نقص عليك وقوله لقد قلنا إذا شططا
معنى الشطط في اللغة مجاوزة القدر قال الفراء يقال قد أشط في السوم أي جاوز القدر ولم أسمع إلا أشط يشط إشطاطا وشططا وحكى الزجاج وغيره شط الرجل وأشط
إذا جار … قوله ولا تشطط وأصل هذا من قولهم شطت الدار إذا بعدت فالشطط البعد عن الحق وهو ههنا منصوب على المصدر والمعنى لقد قلنا إذا قولا شططا
أما قوله هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة هذا من قول أصحاب الكهف يعنون الذين كانوا في زمان دقيانوس عبدوا الأصنام لولا هلا يأتون عليهم بسلطان بين بحجة
بينة ومعنى عليهم أي على عبادة الآلهة ومعنى الكلام البينة بعدم الدلالة على ذلك المدلول ومن الناس من يحتج بعدم الدليل على عدم المدلول ويستدل على صحة هذه الطريقة بهذه الآية
فقال إنه تعالى استدل على عدم الشركاء والأضداد بعدم الدليل عليه فثبت أن الاستدلال بعدم الدليل على عدم المدلول طريقة قوية ثم قال فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا
يعني أن الحكم بثبوت الشيء مع عدم الدليل عليه ظلم وافتراء على الله وكذب عليه وهذا من أعظم الدلائل على فساد القول بالتقليد قوله تعالى وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا
الله فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ويهيئ لكم من أمركم مرفقا وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال
وهم في فجوة منه ذلك من آيات الله من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا اعلم أن المراد أنه قال بعضهم لبعض وإذ اعتزلتموهم واعتزلتم
الشيء الذي يعبدونه إلا الله فإنكم لن تتركوا عبادة الله فأووا إلى الكهف قال الفراء هو جواب إذ كما تقول إذ فعلت كذا فافعل كذا ومعناه اذهبوا إليه واجعلوه مأواكم
ينشر لكم ربكم من رحمته أي يبسطها عليكم ويهيئ لكم من أمركم مرفقا قرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية الأعشى مرفقا بكسر الفاء وفتح الميم والباقون مرفقا بكسر الميم وفتح الفاء قال
الفراء وهما لغتان واشتقاقهما من الارتفاق وكان الكسائي ينكر في مرفق الإنسان الذي في اليد إلا كسر الميم وفتح الفاء والفراء يجيز في الأمر وقيل هما لغتان إلا أن الفتح
أقيس والكسر أكثر وقيل المرفق بالكسر ما ارتفقت به والمرفق بالفتح الأمر الرافق ثم قال تعالى وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات
الشمال وفيه مباحث الأول قرأ ابن عامر تزور ساكنة الزاي بغير ألف مشددة الراء مثل تحمر وقرأ عاصم وحمزة والكسائي تزاور بالتخفيف والألف والباقون تزاور بالتشديد
والألف والكل بمعنى وهو الميل والانحراف منه زاره إذا مال إليه والزور الميل عن الصدق وأما التشديد فأصله تتزاور سكنت التاء الثانية وأدغمت في الزاي وأما التخفيف
فهو تفاعل من الزور وأما تزور فهو من الازورار البحث الثاني قوله وترى الشمس أي ترى أيها المخاطب الشمس عند طلوعها تميل عن كهفهم وليس المراد أن من خوطب بهذا يرى
هذا المعنى ولكن العادة في المخاطبة تكون على هذا النحو ومعناه أنك لو رأيته على هذه الصورة البحث الثالث قوله ذات اليمين أي جهة اليمين وأصله أن ذات صفة أقيمت مقام
الموصوف لأنها تأنيث ذو في قولهم رجل ذو مال وامرأة ذات مال والتقدير كأنه قيل تزاور عن كهفهم جهة ذات اليمين وأما قوله وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال ففيه
مباحث البحث الأول قال الكسائي قرضت المكان أي عدلت عنه وقال أبو عبيدة القرض في أشياء فمنها القطع وكذلك السير في البلاد إذا قطعتها تقول لصاحبك هل وردت مكان كذا
فيقول المجيب إنما قرضته فقوله تقرضهم ذات الشمال أي تعدل عن سمتهم إلى جهة الشمال البحث الثاني للمفسرين ههنا قولان الأول أن باب ذلك الكهف كان مفتوحا
إلى جانب الشمال فإذا طلعت الشمس كانت على يمين الكهف وإذا غربت كانت على شماله فضوء الشمس ما كان يصل إلى داخل الكهف وكان الهواء الطيب والنسيم الموافق يصل إليه والمقصود
أن الله تعالى صان أصحاب الكهف من أن يقع عليهم ضوء الشمس ولا تفسد أجسامهم وكان يوصل إليهم الهواء الطيب والنسيم الموافق من جانب الشمال فلا جرم بقيت أجسادهم
مصونة عن العفونة والفساد والقول الثاني أنه ليس المراد ذلك وإنما المراد أن الشمس إذا طلعت منع الله ضوء الشمس من الوقوع وكذلك القول حال غروبها وكان ذلك فعلا
خارقا للعادة وكرامة عظيمة خص الله بها أصحاب الكهف وهذا قول الزجاج واحتج على صحته بقوله ذلك من آيات الله قال ولو كان الأمر كما ذكره أصحاب القول الأول

لكان ذلك أمرا معتادا مألوفا فلم يكن ذلك من آيات الله أما إذا حملنا الآية على هذا الوجه الثاني كان ذلك كرامة عجيبة فكانت من آيات الله واعلم أنه تعالى أخبر
بعد ذلك أنهم كانوا في متسع من الكهف ينالهم فيه برد الريح ونسيم الهواء فقال وهم في فجوة منه أي من الكهف والفجوة متسع في مكان قال أبو عبيدة وجمعها فجوات وفجاء ومنه
الحديث فإذا وجد فجوة نص ثم قال تعالى ذلك من آيات الله وفيه قولان الأول قالوا إنه تعالى كان يمنع وصول ضوء الشمس بقدرته قالوا المراد من قوله ذلك أي
ذلك التزاور والميل والذين لم يقولوا به قالوا المراد بقوله ذلك أي ذلك الحفظ الذي حفظهم الله في ذلك الغار تلك المدة الطويلة من آيات الله الدالة على عجائب
قدرته وبدائع حكمته ثم بين تعالى أنه كما أن بقاءهم هذه المدة الطويلة مصونا عن الموت والهلاك من تدبير الله ولطفه وكرمه فكذلك رجوعهم أولا عن الكفر ورغبتهم
في الإيمان كان بإعانة الله ولطفه فقال من يهد الله فهو المهتد مثل أصحاب الكهف ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا كدقيانوس الكافر وأصحابه ومناظرات
أهل الجبر والقدر في هذه الآية معلومة قوله تعالى وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لو اطلعت
عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا اعلم أن معنى قوله وتحسبهم على ما ذكرناه في قوله وترى الشمس أي لو رأيتهم لحسبتهم أيقاظا وهو جمع يقظ ويقظان قاله
الأخفش وأبو عبيدة والزجاج وأنشدوا لرؤبة ووجدوا إخوتهم أيقاظا ومثله قوله نجد وأنجاد وهم رقود أي نائمون وهو مصدر سمي المفعول به كما يقال
قوم ركوع وقعود وسجود يوصف الجمع بالمصدر ومن قال إنه جمع راقد فقد أبعد لأنه لم يجمع فاعل على فعول قال الواحدي وإنما يحسبون أيقاظا لأن أعينهم منفتحة وهم
نيام وقال الزجاج لكثرة تقلبهم يظن أنهم أيقاظ والدليل عليه قوله تعالى ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال واختلفوا في مقدار مدة التقليب فعن أبي هريرة أن لهم
كل عام تقليبتين وعن مجاهد يمكثون رقودا على أيمانهم تسع سنين ثم يقلبون على شمائلهم فيمكثون رقودا تسع سنين وقيل لهم تقليبة واحدة في يوم عاشوراء وأقول هذه التقديرات
لا سبيل للعقل إليها ولفظ القرآن لا يدل عليه وما جاء فيه خبر صحيح فكيف يعرف وقال ابن عباس فائدة تقليبهم لئلا تأكل الأرض لحومهم ولا تبليهم وأقول هذا عجيب لأنه
تعالى لما قدر على أن يمسك حياتهم ثلاثمائة سنة وأكثر فلم لا يقدر على حفظ أجسادهم أيضا من غير تقليب وقوله وذات منصوبة على الظرف لأن المعنى نقلبهم في ناحية اليمين أو
على ناحية اليمين كما قلنا في قوله تزاور عن كهفهم ذات اليمين وقوله وكلبهم باسط ذراعيه قال ابن عباس وأكثر المفسرين هربوا ليلا من ملكهم فمروا براع معه كلب فتبعهم على
دينهم ومعه كلبه وقال كعب مروا بكلب فنبح عليهم فطردوه فعاد ففعلوا ذلك مرارا فقال لهم الكلب ما تريدون مني لا تخشوا جانبي أنا أحب أحباء الله فناموا حتى أحرسكم وقال
عبيد بن عمير كان ذلك كلب صيدهم ومعنى باسط ذراعيه أي ملقيهما على الأرض مبسوطين غير مقبوضين ومنه الحديث في الصلاة أنه نهى عن افتراش السبع وقال لا تفترش
ذراعيك افتراش السبع وقوله بالوصيد يعني فناء الكهف قال الزجاج الوصيد فناء البيت وفناء الدار وجمعه وصائد ووصد وقال يونس والأخفش والفراء الوصيد
والأصيد لغتان مثل الوكاف والإكاف وقال السدي الوصيد الباب والكهف لا يكون له باب ولا عتبة وإنما أراد أن الكلب منه بموضع العتبة من البيت ثم قال لو اطلعت
عليهم أي أشرفت عليهم يقال اطلعت فلانا على الشيء فاطلع فرآه لوليت منهم فرارا قال الزجاج قوله فرارا منصوب على المصدر لأن معنى وليت منهم فررت ولملئت منهم رعبا
أي فزعا وخوفا قيل في التفسير طالت شعورهم وأظفارهم وبقيت أعينهم مفتوحة وهم نيام فلهذا السبب لو رآهم الرائي لهرب منهم مرعوبا وقيل إنه تعالى جعلهم بحيث كل من رآهم
فزع فزعا شديدا فأما تفصيل سبب الرعب فالله أعلم به وهذا هو الأصح وقوله ولملئت منهم رعبا قرأ نافع وابن كثير لملئت بتشديد اللام والهمزة والباقون بتخفيف اللام
وروي عن ابن كثير بالتخفيف والمعنى واحد إلا أن في التشديد مبالغة قال الأخفش الخفيفة أجود في كلام العرب تقولون ملأتني رعبا ولا يكادون يعرفون ملأتني
ويدل على هذا كثرة استعمالهم كقوله فيملأ بيتنا أقطا وسمنا وقول الآخر ومن مالئ عينيه من شيء غيره إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى وقال الآخر
لا تملأ الدلو وعرق فيها وقول آخر امتلأ الحوض وقال قطني وقد جاء التثقيل أيضا وأنشدوا للمخبل السعدي وإذ فتك النعمان بالناس محرما فملئ من كعب بن عوف سلاسله
وقرأ ابن عامر والكسائي رعبا بضم العين في جميع القرآن والباقون بالإسكان قوله تعالى وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما
أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا إنهم
إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا إذا أبدا اعلم أن التقدير وكما زدناهم هدى وربطنا على قلوبهم إذ قاموا وضربنا على آذانهم في الكهف
سنين وقلبناهم أحياء لا يأكلون ولا يشربون ونقلبهم فكذلك بعثناهم أي أحييناهم من تلك النومة التي تشبه الموت ليتساءلوا بينهم ليكون بينهم تساؤل وتنازع واختلاف في مدة
لبثهم فإن قيل فهل يجوز أن يكون الغرض من بعثهم أن يتساءلوا ويتنازعوا قلنا لا يبعد ذلك لأنهم إذا تساءلوا انكشف لهم من قدرة الله تعالى أمور عجيبة وأحوال
غريبة وذلك الانكشاف أمر مطلوب لذاته ثم قال تعالى قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قال المفسرون إنهم دخلوا
الكهف غدوة وبعثهم الله في آخر النهار فلذلك قالوا يوما فلما رأوا الشمس باقية قالوا أو بعض يوم ثم قال تعالى ربكم أعلم بما لبثتم قال ابن عباس هو رئيسهم يمليخا رد
علم ذلك إلى الله تعالى لأنه لما نظر إلى أشعارهم وبشرة وجوههم رأى فيها آثار التغير الشديد فعلم أن مثل ذلك لا يحصل إلا في الأيام الطويلة ثم قال فابعثوا أحدكم
بورقكم هذه إلى المدينة قرأ حمزة وأبو بكر عن عاصم بورقكم ساكنة الراء مفتوحة الواو وفيهم من قرأ مكسورة الواو ساكنة الراء وقرأ ابن كثير بورقكم بكسر الراء
وإدغام القاف في الكاف وعن ابن محيصن أنه كسر الواو وأسكن وأدغم وهذا غير جائز لالتقاء الساكنين لا على حده والورق اسم للفضة سواء كانت مضروبة أو لا
ويدل عليه ما روي عن عرفجة اتخذ أنفا من ورق وفيه لغات ورق وورق وورق مثل كبد وكبد وكبد ذكره الفراء والزجاج قال الفراء وكسر الواو أردؤها

ويقال أيضا للورق الرقة قال الأزهري أصلها من ورق وقيل مثل صلة ووعدة قال المفسرون كانت معهم دراهم عليها صورة الملك الذي كان في زمانهم ويعني بالمدينة التي يقال لها اليوم طرسوس وهذه الآية تدل على أن السعي في إمساك الزاد أمر مشروع وأنه لا يبطل التوكل وقوله فلينظر أيها أزكى طعاما قال ابن عباس يريد ما حل من الذبائح لأن عامة أهل بلدهم كانوا مجوسا وفيهم قوم يخفون إيمانهم وقال مجاهد كان ملكهم ظالما فقولهم أيها أزكى طعاما يريد أيها أبعد عن الغصب وقيل أيها أرخص وقال الزجاج قوله أيها رفع بالابتداء وأزكى خبره وطعاما نصب على التمييز وقوله وليتلطف أي يكون ذلك في ستر وكتمان يعني دخول المدينة وشراء الطعام ولا يشعرن بكم أحدا أي لا يخبرن بكم وبمكانكم أحدا من أهل المدينة إنهم إن يظهروا عليكم أي يطلعوا ويشرفوا على مكانكم أو على أنفسكم من قولهم ظهرت على فلان إذا علوته وظهرت على السطح إذا صرت فوقه ومنه قوله تعالى فأصبحوا ظاهرين أي عالين غالبين وكذلك قوله ليظهره على الدين كله أي ليعليه وقوله يرجموكم يقتلوكم والرجم بمعنى القتل كثير في التنزيل كقوله ولولا رهطك لرجمناك وقوله أن ترجمون وأصله الرمي قال الزجاج أي يقتلوكم بالرجم والرجم أخبث أنواع القتل أو يعيدوكم في ملتهم أي يردوكم إلى دينهم ولن تفلحوا إذا أبدا أي إن رجعتم إلى دينهم لم تسعدوا في الدنيا ولا في الآخرة قال الزجاج قوله إذا أبدا يدل على الشرط أي ولن تفلحوا إن رجعتم إلى ملتهم أبدا قال القاضي ولا خوف على المؤمن الفار بدينه أعظم من هذين فأحدهما فيه هلاك النفس وهو الرجم الذي هو أخبث أنواع القتل والآخر هلاك بأن تردوا إلى الكفر فإن قيل أليس أنهم لو أكرهوا على الكفر حتى أظهروا الكفر لم يكن عليهم مضرة فكيف قالوا ولن تفلحوا إذا أبدا قلنا يحتمل أن يكون المراد أنهم لو ردوا هؤلاء المسلمين إلى الكفر على سبيل الإكراه ثم بقوا مظهرين لذلك الكفر مدة فإنه يميل قلبهم إلى الكفر ويصيرون كافرين في الحقيقة فهذا الاحتمال قائم فكان خوفهم منه والله أعلم

قوله تعالى وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجدا سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهرا ولا تستفت فيهم منهم أحدا

اعلم أن المعنى كما زدناهم وربطنا الصبر على قلوبهم والمنام وقلبناهم وبعثناهم لما فيه من الحكم الظاهرة فكذلك أعثرنا عليهم أي أطلعنا غيرهم على أحوالهم يقال عثرت على كذا أي علمته وقالوا إن أصل هذا أن من كان غافلا عن شيء فعثر به نظر إليه وعرفه فكان العثار سببا لحصول العلم والتبين فأطلق اسم السبب على المسبب واختلفوا في السبب الذي لأجله عرف الناس واقعة أصحاب الكهف على وجوه الأول أنه طالت شعورهم وأظفارهم طولا مخالفا للعادة وظهرت في بشرة وجوههم آثار عجيبة تدل على أن مدتهم قد طالت طولا خارجا عن العادة الثاني أن ذلك الرجل لما ذهب إلى السوق ليشتري الطعام وأخرج الدراهم لثمن الطعام قال صاحب الطعام هذه النقود غير موجودة في هذا اليوم وإنما كانت موجودة قبل هذا الوقت بمدة مديدة ودهر داهر فلعلك وجدت كنزا واختلف الناس فيه وحملوا ذلك الرجل إلى ملك البلد فقال الملك من أين وجدت هذه الدراهم فقال بعت بها أمس شيئا من التمر وخرجنا فرارا من الملك دقيانوس فعرف ذلك الملك أنه ما وجد كنزا وأن الله بعثه بعد موته ثم قال تعالى ليعلموا أن وعد الله حق يعني إنما أطلعنا القوم على أحوالهم ليعلم القوم أن وعد الله بالبعث والحشر والنشر حق روي أن ملك ذلك الوقت كان ممن ينكر البعث إلا أنه كان مع كفره منصفا فجعل الله أمر الفتية دليلا للملك وقيل بل اختلفت الأمة في ذلك الزمان فقال بعضهم الجسد والروح يبعثان جميعا وقال آخرون الروح تبعث وأما الجسد فتأكله الأرض ثم إن ذلك الملك تضرع إلى الله تعالى أن يظهر له آية يستدل بها على ما هو الحق في هذه المسألة فأطلعه الله على أمر أصحاب الكهف فاستدل ذلك الملك بواقعتهم على صحة بعث الأجساد لأن انتباههم بعد ذلك النوم الطويل يشبه من يموت ثم يبعث وقوله إذ يتنازعون متعلق بأعثرنا أي أعثرناهم عليهم حين يتنازعون بينهم واختلفوا في المراد بهذا التنازع فقيل كانوا يتنازعون في صحة البعث فالقائلون به استدلوا بهذه الواقعة على صحته وقالوا كما قدر الله تعالى على حفظ أجسادهم مدة ثلاثمائة سنة وتسع سنين فكذلك يقدر على حشر الأجساد بعد موتها وقيل إن الملك وقومه لما رأوا أصحاب الكهف ووقفوا على أحوالهم عاد القوم إلى كهفهم فأماتهم الله فعند هذا اختلف الناس فقال قوم إنهم نيام كالكرة الأولى وقال آخرون بل الآن ماتوا والقول الثالث أن بعضهم قال الأولى أن نسد باب الكهف لئلا يدخله أحد ولا يقف على أحوالهم إنسان وقال آخرون بل الأولى أن يبنى على باب الكهف مسجد وهذا يدل على أن أولئك الأقوام كانوا عارفين بالله معترفين بالعبادة والصلاة والقول الرابع أن الكفار قالوا إنهم كانوا على ديننا فنتخذ عليهم بنيانا والمسلمون قالوا بل كانوا على ديننا فنتخذ عليهم مسجدا والقول الخامس أنهم تنازعوا في قدر مكثهم والسادس أنهم تنازعوا في عددهم وأسمائهم ثم قال تعالى ربهم أعلم بهم وهذا فيه وجهان أحدهما أنه من كلام المتنازعين كأنهم لما تذاكروا وتناقلوا الكلام في أسمائهم وأحوالهم ومدة لبثهم فلما لم يهتدوا إلى حقيقة ذلك قالوا ربهم أعلم بهم الثاني أن هذا من كلام الله ذكره ردا للقول الخائضين في حديثهم من أولئك المتنازعين ثم قال تعالى قال الذين غلبوا على أمرهم قيل المراد به الملك المسلم وقيل أولياء أصحاب الكهف وقيل رؤساء البلد لنتخذن عليهم مسجدا نعبد الله فيه ونستبقي آثار أصحاب الكهف بسبب ذلك المسجد قال تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم الضمير في قوله سيقولون عائد إلى المتنازعين روي أن السيد والعاقب وأصحابهما من أهل نجران كانوا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فجرى ذكر أصحاب الكهف فقال السيد وكان يعقوبيا كانوا ثلاثة رابعهم كلبهم وقال العاقب وكان نسطوريا كانوا خمسة سادسهم كلبهم وقال المسلمون كانوا سبعة وثامنهم كلبهم قال أكثر المفسرين هذا الأخير هو الحق ويدل عليه وجوه الأول أن الواو في قوله وثامنهم هي الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما تدخل على الواقعة حالا عن المعرفة نحو قولك جاءني رجل ومعه آخر ومررت بزيد وفي يده سيف ومنه قوله وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم وفائدتها

توكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر فكانت هذه الواو دالة على أن الذين قالوا إنهم سبعة وثامنهم كلبهم قالوا قولا متحققا عن ثبات علم وطمأنينة نفس الوجه الثاني أنه تعالى خص هذا الموضع بهذا الحرف الزائد وهو الواو فوجب أن يحصل منه فائدة زائدة صونا للفظ عن التعطيل وكل من أثبت هذه الفائدة الزائدة قال المراد تخصيص هذا القول بالإثبات والتصحيح الوجه الثالث أنه تعالى أتبع القولين الأولين بقوله رجما بالغيب وتخصيص الشيء بالوصف يدل على أن الحال في الباقي بخلافه فوجب أن يكون المخصوص بالظن الباطل هو القولان الأولان وأن يكون القول الثالث مخالفا لهما في كونه رجما بالظن الوجه الرابع أنه تعالى لما حكى قوله ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قال بعده قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل فإتباع القولين الأولين بكونه رجما بالغيب وإتباع القول الثالث بقوله قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل يدل على أن هذا القول ممتاز عن القولين الأولين بمزيد القوة والصحة والوجه الخامس أنه تعالى قال ما يعلمهم إلا قليل وهذا يقتضي أنه حصل العلم بعدتهم لذلك القليل وكل من قال من المسلمين قولا في هذا الباب قال إنهم كانوا سبعة وثامنهم كلبهم فوجب أن يكون المراد من ذلك القليل هؤلاء الذين قالوا هذا القول وكان علي صلى الله عليه وآله يقول كانوا سبعة وأسماؤهم هذه يمليخا مكشلمينا مشلينا هؤلاء الثلاثة كانوا أصحاب يمين الملك وكان عن يساره مرنوش ودبرنوش شاذنوش وكان يستشير هؤلاء الستة في مهماته والسابع هو الراعي الذي وافقهم لما هربوا من ملكهم واسم كلبهم قطمير وكان ابن عباس يقول أنا من أولئك العدد القليل وكان يقول إنهم سبعة وثامنهم كلبهم الوجه السادس أنه تعالى لما قال ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قال قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل والظاهر أنه تعالى لما حكى الأقوال فقد حكى كل ما قيل من الحق والباطل لأنه يبعد أنه تعالى ذكر الأقوال الباطلة ولم يذكر ما هو الحق فثبت أن جملة الأقوال الحقة والباطلة ليست إلا هذه الثلاثة ثم خص الأولين بأنه رجم بالغيب فوجب أن يكون هو هذا الثالث الوجه السابع أنه تعالى قال لرسوله فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهرا ولا تستفت فيهم منهم أحدا فمنعه عن المناظرة معهم في هذا الباب وعن استفتائهم في هذا الباب وهذا إنما يكون لو علم حكم هذه الواقعة وأيضا أنه تعالى قال ما يعلمهم إلا قليل ويبعد أن يحصل العلم بذلك لغير النبي ولا يحصل للنبي فعلمنا أن العلم بهذه الواقعة حصل للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والظاهر أنه لم يحصل ذلك العلم إلا بهذا الوحي لأن الأصل فيما سواه العدم وأن يكون الأمر كذلك فكان الحق هو قوله ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم واعلم أن هذه الوجوه وإن كان فيها بعض الضعف إلا أنه لما تقوى بعضها ببعض حصل فيه تمام والله أعلم بقي في الآية مباحث البحث الأول في الآية حذف والتقدير سيقولون هم ثلاثة فحذف المبتدأ لدلالة الكلام عليه البحث الثاني خص القول الأول بسين الاستقبال وهو قوله سيقولون والسبب فيه أن حرف العطف يوجب دخول القولين الآخرين فيه البحث الثالث الرجم هو الرمي والغيب ما غاب عن الإنسان فقوله رجما بالغيب معناه أنه يرمي ما غاب عنه ولا يعرفه بالحقيقة يقال فلان يرمي بالكلام رميا أي يتكلم من غير تدبر البحث الرابع ذكروا في فائدة الواو في قوله وثامنهم كلبهم وجوها الأول ما ذكرناه أنه يدل على أن هذا القول أولى من سائر الأقوال وثانيها أن السبعة عند العرب أصل في المبالغة في العدد قال تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة وإذا كان كذلك فإذا وصلوا إلى الثمانية ذكروا لفظا يدل على الاستئناف فقالوا وثمانية فجاء هذا الكلام على هذا القانون قالوا ويدل عليه نظيره في ثلاث آيات وهي قوله والناهون عن المنكر لأن هذا هو العدد الثامن من الأعداد المتقدمة وقوله حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها لأن أبواب الجنة ثمانية وأبواب النار سبعة وقوله ثيبات وأبكارا لأن قوله وأبكارا هو العدد الثامن مما تقدم والناس يسمون هذه الواو واو الثمانية ومعناه ما ذكرناه قال القفال وهذا ليس بشيء بدليل قوله تعالى هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ولم يذكر الواو في النعت الثامن ثم قال تعالى قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل وهذا هو الحق لأن العلم بتفاصيل كائنات العالم والحوادث التي حدثت في الماضي والمستقبل لا تحصل إلا عند الله تعالى وإلا عند من أخبره الله عنها قال ابن عباس أنا من أولئك القليل قال القاضي إن كان قد عرفه ببيان الرسول صح وإن كان قد تعلق فيه بحرف الواو فضعيف ويمكن أن يقال الوجوه السبعة المذكورة وإن كانت لا تفيد الجزم إلا أنها تفيد الظن واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه القصة أتبعه بأن نهى رسوله عن شيئين عن المراء والاستفتاء أما النهي عن المراء فقوله ولا تمار فيهم إلا مراء ظاهرا والمراد من المراء الظاهر أن لا يكذبهم في تعيين ذلك العدد بل يقول هذا التعيين لا دليل عليه فوجب التوقف وترك القطع ونظيره قوله تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن وقوله وجادلهم بالتي هي أحسن وأما النهي عن الاستفتاء فقوله ولا تستفت فيهم منهم أحدا وذلك لأنه لما ثبت أنه ليس عندهم علم في هذا الباب وجب المنع من استفتائهم واعلم أن نفاة القياس تمسكوا بهذه الآية فقالوا إن قوله رجما بالغيب وضع الرجم فيه موضع الظن فكأنه قال ظنا بالغيب لأنهم أكثروا أن يقولوا رجم بالظن مكان قولهم ظن حتى لم يبق عندهم فرق بين العبارتين ألا ترى إلى قوله وما هو عنها بالحديث المرجم أي المظنون هكذا قاله صاحب الكشاف وذلك يدل على أن القول بالظن مذموم عند الله ثم إنه تعالى لما ذم هذه الطريقة رتب عليه المنع من استفتاء هؤلاء الظانين فدل ذلك على أن الفتوى بالمظنون غير جائز عند الله وجوابه أن نفاة القياس قد ذكرناه مرارا والله أعلم

قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهدين ربي لأقرب من هذا رشدا

في الآية مسائل المسألة الأولى قال المفسرون إن القوم لما سألوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المسائل الثلاثة قال عليه السلام أجيبكم عنها غدا ولم يقل إن شاء الله فاحتبس الوحي عنه خمسة عشر يوما وفي رواية أخرى أربعين يوما ثم نزلت هذه الآية اعترض القاضي على هذا الكلام من وجوه الأول أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان عالما بأنه إذا أخبر عن أنه سيفعل الفعل الفلاني غدا فربما جاءته الوفاة قبل الغد وربما عاقه عائق آخر عن الإقدام على ذلك الفعل غدا وإذا كان كل هذه الأمور محتملا فلو لم يقل إن شاء الله صار الكلام مخالفا لما عليه الوجود وذلك يوجب التنفير عنه وعن كلامه عليه السلام أما إذا قال إن شاء الله كان محترزا عن هذا المحذور وإذا كان كذلك كان من البعيد أن

بعد بشيء ولم يقل فيه ان شاء الله الثاني ان هذه الآية مشتملة على فوائد كثيرة واحكام جمة فيبعد قصرها على هذا السبب فيمكن ان يجاب عن الاول انه لا نزاع انه في
ذكر ان يقول ان شاء الله الا انه لما اتفق له انه نسي هذا الكلام لسبب من الاسباب وذلك من باب ترك الاولى والافضل وان يجاب عن الثاني ان اشتمال
على الفوائد الكثيرة لا يمنع من ان يكون سبب نزوله واحدا منها والله اعلم المسئلة الثانية قوله الا ان يشاء الله ليس فيه بيان انه بماذا يتعلق وفيه
قولان الاول التقدير ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان يأذن لك في ذلك القول والمعنى انه ليس لك ان تخبر عن نفسك بانك
تفعل الفعل الفلاني الا اذا اذن الله لك في ذلك الاخبار والقول الثاني ان التقدير ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان تقول ان شاء الله وال
سبب في انه لا بد من ذكر هذا القول هو ان الانسان اذا قال سافعل الفعل الفلاني غدا لم يبعد ان يموت قبل مجيء الغد ولم يبعد ايضا لو بقي حيا ان يعوقه عن
ذلك الفعل سائر العوائق فاذا كان لم يقل ان شاء الله صار كاذبا في ذلك الوعد والكذب منفر وذلك لا يليق بالانبياء عليهم السلام فلهذا السبب وجب عليه ان
يقول ان شاء الله حتى ان بتقدير ان يتعذر عليه الوفاء بذلك الموعود لم يصر كاذبا فلم يحصل التنفير المسئلة الثالثة اعلم ان مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الايمان
والطاعة من العبد والعبد يريد الكفر والطاعة لنفسه فيقع مراد العبد ولا يقع مراد الله تعالى وعلى هذا التقدير فيكون الله مغلوبا وارادة العبد غالبة
واما عندنا فكل ما اراده الله فهو واقع فهو تعالى يريد الكفر من الكافر ويريد الايمان من المؤمن وعلى هذا التقدير فارادة الله غالبة وارادة العبد مغلوبة
واذا عرفت هذا فنقول اما اذا قال العبد لافعلن كذا غدا الا ان يشاء الله فقوله الا ان يشاء الله انما يدفع عنه الكذب فلو كان ارادة الله غالبة لارادة
العبد فان على هذا القول يكون التقدير ان العبد قال انا افعل الفعل الفلاني الا اذا كانت ارادة الله بخلافه فان على هذا التقدير لا افعل لان ارادة
الله غالبة لارادتي فعند قيام المانع الغالب لا اقوى على الفعل اما بتقدير ان يكون ارادة الله مغلوبة فانها لا تصلح عذرا في هذا الباب لان المغلوب لا
يمنع الغالب اذا ثبت هذا فنقول اجمعت الامة على انه اذا قال والله لافعلن كذا ثم قال ان شاء الله فقوله ان شاء الله دافع للحنث ولا يكون دافعا للحنث
الا اذا كانت ارادة الله غالبة فلما حصل دفع الحنث بالاجماع وجب القطع بكون ارادة الله غالبة وانه لا يحصل في الوجود الا ما اراده الله واصحابنا اكدوا هذا الكلام
في صورة معينة وهي ان الرجل اذا كان له على انسان دين وكان ذلك المديون قادرا على اداء الدين فقال والله لاقضين هذا الدين غدا ثم قال ان شاء الله
فلما جاء الغد ولم يقض هذا الدين لم يحنث وعلى قول المعتزلة ان الله تعالى يريد منه قضاء الدين وعلى هذا التقدير فقوله ان شاء الله تعليق لذلك الحكم على
شرط واقع فوجب ان يحنث ولما اجمعوا انه لا يحنث علمنا ان ذلك انما كان لان الله ما شاء ذلك الفعل مع ان ذلك الفعل قد امر الله به ورغب فيه وزجر عن الاخلال
به فثبت انه تعالى قد ينهى عن الشيء ويريده وقد يأمر بالشيء ولا يريده وهو المطلوب فان قيل هب ان الامر كما ذكرتم الا ان كثيرا من الفقهاء قالوا اذا قال الرجل
لامرأته انت طالق ان شاء الله لم يقع الطلاق فما السبب فيه قلنا السبب هو انه لما علق وقوع الطلاق على مشيئة الله الطلاق لم يقع الطلاق الا اذا عرفنا
وقوع الطلاق ولا نعرف وقوع الطلاق الا اذا عرفنا وقوع المشيئة فيتوقف العلم بكل واحد منهما على العلم بالآخر وهو دور والدور باطل فلهذا السبب قالوا الطلاق
غير واقع والله اعلم المسئلة الرابعة احتج القائلون بان المعدوم شيء بقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله قالوا الشيء الذي سيفعله
غدا سماه الله في الحال بانه شيء ومعلوم ان الشيء الذي سيفعله الفاعل غدا فهو معدوم في الحال فوجب تسمية المعدوم بانه شيء والجواب ان هذا الاستدلال
لا يفيد الا ان المعدوم مسمى بكونه شيئا وعندنا ان السبب فيه ان الذي سيصير شيئا يجوز تسميته بكونه شيئا في الحال كما انه قال اتى امر الله والمراد سيأتي امر الله
اما قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت ففيه وجهان الاول انه كلام متعلق بما قبله والتقدير انه اذا نسي ان يقول ان شاء الله فليذكره اذا تذكره وعند هذا
اختلفوا فقال ابن عباس ولو لم يحصل التذكر الا بعد مدة طويلة ثم ذكر ان شاء الله كفى في دفع الحنث وعن سعيد بن جبير بعد سنة او شهر او اسبوع او يوم وعن
انه يقدر على الاستثناء في مجلسه وعن عطاء يستثني على مقدار حلب ناقة غزيرة وعند عامة الفقهاء انه لا اثر له في الاحكام ما لم يكن موصولا واحتج ابن عباس بقوله
تعالى واذكر ربك اذا نسيت وذلك لان الظاهر ان المراد من قوله واذكر ربك اذا نسيت هو الذي تقدم ذكره في قوله الا ان يشاء الله وقوله واذكر ربك
غير مختص بوقت معين بل هو يتناول كل الاوقات فوجب ان يجب عليه هذا الذكر في اي وقت حصل التذكر وكل من قال وجب هذا الذكر قال انه انما وجب لدفع الحنث
وتحصيل المطلوب واعلم ان استدلال ابن عباس ظاهر وان الاستثناء لا يجب ان يكون متصلا اما الفقهاء فقالوا انا لو جوزنا ذلك لزم ان لا يستقر شيء من العهود
والايمان يحكى انه بلغ المنصور ان ابا حنيفة خالف ابن عباس في الاستثناء المنفصل فاستحضره لينكر عليه فقال له ابو حنيفة هذا يرجع عليك فانك تأخذ البيعة بالايمان
افترضى ان يخرجوا من عندك فيستثنوا فيخرجوا عليك فاستحسن المنصور كلامه ورضي عنه واعلم ان حاصل هذا الكلام يرجع الى تخصيص النص بالقياس وفيه ما فيه وايضا
فلو قال ان شاء الله على سبيل الخفية بحيث لا يسمعه احد فهو معتبر في دفع الحنث بالاجماع مع ان المحذور الذي ذكرتم حاصل فيه فثبت ان الذي عولوا عليه
ليس بقوي والاولى ان يحتج في وجوب كون الاستثناء متصلا بان الآيات الكثيرة دلت على وجوب الوفاء بالعقد والعهد قال تعالى اوفوا بالعقود وقال واوفوا
بالعهد فاذا اتى بالعهد وجب عليه الوفاء بمقتضاه لاجل هذه الآيات خالفنا هذا الدليل فيما اذا كان الاستثناء متصلا لان الاستثناء مع المستثنى منه كالكلام الواحد بدليل
ان لفظ الاستثناء وحده لا يفيد شيئا فهو جار مجرى نصف اللفظ الواحد فجملة الكلام كالكلمة الواحدة المفيدة وعلى هذا التقدير فعند ذكر الاستثناء عرفنا انه لم يلتزم
شيئا بخلاف ما اذا كان الاستثناء منفصلا فانه حصل الالتزام التام بالكلام فوجب عليه الوفاء بذلك الملتزم والله اعلم والقول الثاني ان قوله واذكر ربك اذا نسيت لا

تعلقه

تعلق له بما قبله بل هو كلام مستأنف وعلى هذا القول ففيه وجوه الاول واذكر ربك بالتسبيح والاستغفار اذا نسيت كلمة الاستثناء والمراد منه الترغيب في الاهتمام
بذكر هذه الكلمة وثانيها واذكر ربك اذا اعتراك النسيان ليذكرك المنسي وثالثها حمله بعضهم على اداء الصلاة المنسية عند ذكرها وهذا القول بما فيه من الوجوه الثلاثة
بعيد لان تعلق هذا الكلام بما قبله يفيد اتمام الكلام في هذه القصة وجعله كلاما مستأنفا يوجب صيرورة الكلام مبتدأ منقطعا وذلك لا يجوز ثم قال تعالى وقل عسى ان يهدين
ربي لاقرب من هذا رشدا وفيه وجوه الاول ان ترك قوله ان شاء الله ليس بحسن وذكره احسن من تركه وقوله لاقرب من هذا رشدا المراد منه ذكر هذه الكلمة الثاني
لما وعدهم بشيء وقال معه ان شاء الله فيقول وعسى ان يهديني ربي لشيء احسن واكمل مما وعدتكم به والثالث ان قوله هذا في قوله لاقرب من هذا رشدا اشارة الى نبأ اصحاب الكهف
ومعناه لعل الله يؤتيني من البينات والدلائل على صحة اني نبي من عند الله صادق القول في ادعاء الرسالة ما هو اعظم في الدلالة واقرب رشدا من نبأ اصحاب الكهف
وقد فعل الله ذلك حيث اتاه من قصص الانبياء والاخبار بالغيوب ما هو اعظم من ذلك وادل والله اعلم قوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا
قل الله اعلم بما لبثوا له غيب السموات والارض ابصر به واسمع ما لهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه احدا في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان
هذه الآية آخر الآيات المذكورة في قصة اصحاب الكهف وفي قوله ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة قولان الاول ان هذا حكاية كلام القوم والدليل عليه انه تعالى قال سيقولون
ثلاثة رابعهم كلبهم وكذا وكذا الى ان قال ولبثوا في كهفهم اي ان اولئك الاقوام قالوا ذلك ويؤكده انه تعالى قال بعده قل الله اعلم بما لبثوا وهذا يشبه الرد على
الكلام المذكور قبله ويؤكده ايضا ما ورد في مصحف عبد الله وقالوا ولبثوا في كهفهم والقول الثاني ان قوله ولبثوا في كهفهم هو كلام الله فانه اخبر عن كمية تلك المدة
واما قوله سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم فهو كلام قد تقدم وقد تخلل بينه وبين هذه الآية ما يوجب انقطاع احدهما عن الآخر وهو قوله فلا تمار فيهم الا مراء ظاهرا
وقوله قل الله اعلم بما لبثوا لا يوجب ان ما قبله حكاية وذلك لانه تعالى اراد قل الله اعلم بما لبثوا فارجعوا الى خبر الله دون ما يقول اهل الكتاب المسئلة الثانية
قرأ حمزة والكسائي ثلاث مائة سنين بغير تنوين والباقون بالتنوين وذلك لان قوله سنين عطف بيان لان قوله ثلاث مائة على التقديم لانه لما قال ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة
لم تعرف انها ايام ام شهور ام سنون فلما قال سنين صار هذا بيانا لقوله ثلاث مائة فكان ذلك عطف بيان له وقيل هو على التقديم والتأخير اي لبثوا سنين ثلاث مائة واما وجه
قراءة حمزة فهو ان الواجب في الاضافة ان يقال ثلاث مائة سنة الا انه يجوز وضع الجمع موضع الواحد في التمييز كقوله بالاخسرين اعمالا المسئلة الثالثة قوله وازدادوا
تسعا المعنى ازدادوا تسع سنين فان قالوا لم لم يقل ثلاث مائة وتسع سنين وما الفائدة في قوله وازدادوا تسعا قلنا قال بعضهم كانت المدة ثلاث مائة سنة من السنين الشمسية وثلاث مائة
وتسع سنين من السنين القمرية وهذا مشكل لانه لا يصح بالحساب هذا القول ويمكن ان يقال لعلهم لما استكملوا ثلاث مائة سنة قرب امرهم من الانتباه ثم اتفق ما اوجب بقاءهم في
النوم بعد ذلك تسع سنين ثم قال تعالى قل الله اعلم بما لبثوا معناه انه تعالى اعلم بمقدار هذه المدة من الناس الذين اختلفوا فيه وانما كان اولى ان يكون
عالما لانه اله السموات والارض ومدبر العالم وكل من كان كذلك كان عالما بغيب السموات والارض فيكون عالما بهذه الواقعة لا محالة ثم قال تعالى ابصر به واسمع
كلمة تذكر في التعجب والمعنى ما ابصر الله وما اسمعه وقد بالغنا في تفسير كلمة التعجب في سورة البقرة في تفسير قوله فما اصبرهم على النار ثم قال تعالى ما لهم من دونه من ولي
وفيه وجوه الاول ما لاصحاب الكهف دون الله من ولي فانه هو الذي يتولى حفظهم في ذلك النوم الطويل الثاني ليس لهؤلاء المختلفين في مدة لبث الكهف ولي
دون الله يتولى امرهم ويقيم لهم تدبير انفسهم فاذا كانوا محتاجين الى تدبير الله وحفظه فكيف يعلمون هذه الواقعة من غير اعلامه الثالث ان بعض القوم لما ذكروا في
الباب اقوالا على خلاف قول الله لما استوجبوا العقاب فبين الله انه ليس لهم من دون الله ولي يمنع الله من انزال العقاب عليهم ثم قال ولا يشرك في حكمه احدا والمعنى انه
تعالى لما حكم ان لبثهم هو هذا المقدار فليس لاحد ان يقول قولا بخلافه والاصل فيه ان الشيئين اذا كانا شريكين فان الاعتراض من كل واحد منهما على صاحبه
ويصير ذلك مانعا لكل واحد منهما من امضاء الامر على وفق ما يريده وحاصله يرجع الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فالله تعالى نفى ذلك عن نفسه بقوله
ولا يشرك في حكمه احدا وقرأ ابن عامر ولا تشرك على النهي على الخطاب عطفا على قوله ولا تقولن لشيء وقوله واذكر ربك اذا نسيت وقل عسى والمعنى ولا تسأل احدا
عما اخبرك الله من عدة اصحاب الكهف واقتصر على حكمه وبيانه ولا تشرك احدا في طلب معرفة تلك الواقعة وقرأ الباقون بالياء والرفع على الخبر والمعنى انه تعالى لا
يفعل ذلك والله اعلم المسئلة الرابعة اختلف الناس في زمان اصحاب الكهف وفي مكانهم اما الزمان الذي حصلوا فيه فقيل انهم كانوا قبل موسى عليه السلام وان
موسى ذكرهم في التوراة ولهذا السبب ان اليهود سألوا عنه وقيل انهم دخلوا الكهف قبل المسيح واخبر المسيح بخبرهم ثم بعثوا في الوقت الذي بين عيسى ومحمد وقيل
انهم دخلوا الكهف بعد عيسى وحكى القفال هذا القول عن محمد بن اسحق وقال قوم انهم لم يموتوا ولا يموتون الى يوم القيامة واما مكان هذا الكهف فحكى
القفال عن محمد بن موسى الخوارزمي المنجم ان الواثق انفذه ليعرف حال اصحاب الكهف الى ملك الروم قال فوجه ملك الروم معي اقواما الى الموضع الذي يقال انهم فيه قال
وان الرجل الموكل بذلك الموضع فزعني من الدخول عليهم قال فدخلت ورأيت الشعور على صدورهم قال وعرفت انه تمويه واحتيال وان الناس كانوا قد عالجوا
تلك الجثث بالادوية المجففة لابدان الموتى لتصونها عن البلاء مثل التلطيخ بالصبر وغيره ثم قال القفال والذي عندنا انه لا يعرف ان ذلك الموضع هو موضع اصحاب الكهف ام
او موضع آخر والذي اخبر الله عنه وجب القطع به ولا عبرة بقول اهل الروم ان ذلك الموضع هو موضع اصحاب الكهف وذكر في الكشاف عن معاوية انه غزا الروم
فمر بالكهف فقال لو كشف لنا عن هؤلاء فننظر اليهم فقال ابن عباس ليس لك ذلك قد منع الله من هو خير منك فقال لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا فقال
لا انتهي حتى اعلم حالهم فبعث ناسا فقال لهم اذهبوا فانظروا فلما دخلوا الكهف بعث الله عليهم ريحا فاحرقتهم اقول العلم بذلك الزمان وبذلك المكان ليس للعقل فيه مجال

وانا استفاد ذلك من نص وذلك مفقود فثبت انه لا سبيل اليه **المسئلة الخامسة** اعلم ان مدار القول باثبات البعث والقيمة على اصول ثلثة احدها انه تعالى
قادر على كل الممكنات وثانيها انه تعالى عالم بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات وثالثها ان كل ما كان ممكن الحصول في بعض الاوقات كان ممكن الحصول في
ساير الاوقات فاذا ثبت هذه الاصول الثلثة ثبت القول بامكان البعث والقيمة فكذلك ههنا ثبت انه عالم بالكل قادر على الكل وثبت ان بقاء الانسان حيا في
النوم مدة يوم ممكن فكذلك بقاؤه ثلثماية سنة وجب ان يكون ايضا ممكنا بمعنى ان العالم يحفظه ويصونه عن الافة واما الفلاسفة فانهم يقولون ايضا لا يبعد
وقوع اشكال فلكية غريبة توجب في هيولى عالم الكون والفساد حصول احوال غريبة نادرة واقول هذه السور الثلثة المتعاقبة يشتمل كل واحد منها على حصول
حالة غريبة نادرة في هذا العالم فسورة بني اسرائيل اشتملت على الاسراء بجسد محمد الى الشام وهو حالة عجيبة وهذه السورة اشتملت على بقاء القوم في النوم
مدة ثلثمائة سنة وازيد وهو ايضا حالة عجيبة وسورة مريم اشتملت على حدوث الولد لا من الاب وهو ايضا حالة عجيبة والمعتمد في بيان امكان كل هذه العجائب
والغرائب المذكورة في هذه السور الثلثة هو الطريقة التي ذكرناها ومما يدل على ان هذا المعنى من الممكنات ان ابا علي بن سينا ذكر في باب
الزمان من كتاب الشفاء ان ارسطاطاليس الحكيم ذكر انه عرض لقوم من المتالهين حالة شبيهة بحال اصحاب الكهف ثم قال ابو علي ويدل التاريخ على
انهم كانوا قبل اصحاب الكهف والله اعلم **قوله تعالى واتل ما اوحي اليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا** واعلم ان من هذه الاية الى
القصة موسى والخضر كلام واحد في قصة واحدة وذلك ان اكابر كفار قريش اجتمعوا وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان اردت ان نؤمن
بك فاطرد من عندك هؤلاء الفقراء الذين امنوا بك والله نهاه عن ذلك ومنعه عنه واطنب في جملة هذه الايات في بيان ان الذي اقترحوه والتمسوه
مطلوب فاسد واقتراح باطل ثم انه تعالى جعل الاصل في هذا الباب شيئا واحدا وهو ان يواظب على تلاوة الكتاب الذي اوحاه الله اليه وعلى العمل
وان لا يلتفت الى اقتراح المقترحين وتعنت المتعنتين فقال واتل ما اوحي اليك وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله واتل يتناول القراءة ويتناول
الاتباع ايضا فيكون المعنى الزم قراءة الكتاب الذي اوحاه الله اليك والزم العمل به ثم قال لا مبدل لكلماته اي يمتنع تطرق التغير والتبديل اليه وهذه الاية
يمكن التمسك بها في اثبات ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز لان قوله اتل ما اوحي اليك من كتاب ربك معناه الزم العمل بمقتضى هذا الكتاب وذلك يقتضي وجوب
العمل بمقتضى ظاهره فان قيل فيجب ان لا يتطرق النسخ اليه قلنا هذا على قوله مذهب ابي مسلم الاصفهاني وليس ببعيد وايضا فالنسخ في الحقيقة ليس بتبديل لان
المنسوخ ثابت في وقته الى وقت طريان الناسخ فالناسخ كالمغاير فكيف يكون تبديلا اما قوله ولن تجد من دونه ملتحدا فاتفقوا على ان الملتحد هو الملجا قال
اهل اللغة هو من لحد والحد اذا مال ومنه قوله تعالى لسان الذي يلحدون اليه والملحد المائل عن الدين والمعنى ولن تجد من دون الله ملجا في البيان
والارشاد **قوله تعالى واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا ولا**
تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هويه وكان امره فرطا اعلم ان اكابر قريش اجتمعوا وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان اردت ان
نؤمن بك فاطرح من عندك هؤلاء الفقراء فاذا حضرنا لم يحضروا وتعين لهم وقتا يجتمعون فيه عندك فانزل هذه الاية وبين فيها انه لا يجوز طردهم بل تجالسهم
وتوافقهم وتعظم شانهم ولا تلتفت الى قول اولئك الكفار ولا تقيم لهم في نظرك وزنا سواء غابوا او حضروا وهذه القصة منقطعة عما قبلها وكلام مستقل بنفسه
ونظيرها هذه الاية قد سبقت في سورة الانعام وهو قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ففي تلك الاية نهى الرسول عن طردهم وفي هذه الاية امره بمجالستهم
والمصابرة معهم فقوله واصبر نفسك اصل الصبر الحبس ومنه نهى رسول الله عن المصبورة وهي البهيمة تحبس فترمى مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قرا ابن عامر بالغدوة والعشي والباقون بالغداة وكلاهما لغة **المسئلة الثانية** في قوله بالغداة والعشي وجوه الاول المراد كونهم مواظبين
على هذا العمل في كل الاوقات كقول القائل ليس لفلان عمل بالغداة والعشي الا شتم الناس والثاني المراد صلوة الفجر والعصر والثالث المراد ان الغداة هي الوقت
الذي ينتقل فيه الانسان من النوم الى اليقظة وهذا الانتقال شبيه بالانتقال من الموت الى الحياة والعشي هو الوقت الذي ينتقل الانسان فيه من الحيوة والضوء الى الموت
اليقظة الى النوم والانسان العاقل يكون في هذين الوقتين كثير الذكر لله عظيم الشكر لآلاء الله ونعمائه ثم قال ولا تعد عيناك عنهم يقال عداه اذا جاوزه ومنه قولهم
عدا طوره وجاء القوم عدا زيدا وانما عدي بلفظة عن لانها تفيد المباعدة فكانه تعالى نهى عن تلك المباعدة وقرئ ولا تعد عينيك ولا تعد عينك من عداه وعداه نقلا
بالهمزة وتثقيل الحشو ومنه قوله فعد عما ترى اذ لا ارتجاع له والمقصود من الاية انه تعالى نهى الرسول عن ان يزدري بفقراء المومنين وان تنبو عينه عنهم لاجل
رغبته في مجالسة الاغنياء وحسن صورتهم وقوله تريد زينة الحيوة الدنيا في موضع الحال يعني انك ان فعلت ذلك لم يكن اقدامك عليه الا لرغبتك في زينة الحيوة
الدنيا ولما بالغ في امر مجالسة الفقراء من المسلمين بالغ في النهي عن الالتفات الى اقوال الاغنياء والمتكبرين فقال ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان
امره فرطا وفيه مسايل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى هو الذي يخلق الجهل والغفلة في قلوب الجهال لان قوله اغفلنا يدل على هذا المعنى
المعتزلة المراد بقوله تعالى اغفلنا قلبه عن ذكرنا وجدنا قلبه غافلا وليس المراد خلق الغفلة فيه والدليل عليه ما روي عن عمرو بن معدي كرب الزبيدي انه قال
لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وسالناكم فما ابخلناكم وهجوناكم فما افحمناكم اي ما وجدناكم جبناء ولا بخلاء ولا مفحمين ثم يحمل اللفظ على هذا المعنى اولى ويدل عليه
وجوه الاول انه لو كان كذلك لحسن الذم الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ولو كان تعالى خلق الغفلة في قلبه لما صح

ذلك الثالث

ذلك الثالث لو كان المراد هو انه تعالى جعل قلبه غافلا لوجب ان يقال ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتبع هواه لان على هذا التقدير يكون ذلك من افعال
المطاوعة وهي انما تعطف بالفاء لا بالواو يقال كسرته فانكسر ودفعته فاندفع ولا يقال فانكسر واندفع الرابع قوله تعالى واتبع هواه ولو كان تعالى اغفل
قلبه في الحقيقة فلم يجز ان يضاف ذلك الى اتباعهم هواهم والجواب قوله المراد من قوله اغفلنا اي وجدناه غافلا وليس المراد تحصيل الغفلة فيه قلنا الجواب عنه من
وجهين الاول ان الاشتراك خلاف الاصل فوجب ان يجعل هذا الوزن من الافعال حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وجعله حقيقة في التكوين مجازا في الوجدان اولى
من العكس وبيانه من وجوه احدها ان مجيء بناء الافعال للتكوين اكثر من مجيئه بمعنى الوجدان والكثرة دليل الرجحان وثانيها ان مبادرة الفهم من هذا البناء
الى التكوين اكثر من مبادرته الى الوجدان ومبادرة الفهم دليل الرجحان وثالثها ان جعلناه حقيقة في التكوين امكن جعله مجازا عن الوجدان لان العلم بالشيء
تابع لحصول المعلوم فجعل اللفظ حقيقة في المتبوع ومجازا في التبع موافق للمعقول اما لو جعلناه حقيقة في الوجدان مجازا في الايجاد لزم جعله حقيقة في التابع مجازا
في الاصل وانه عكس المعقول فثبت ان الاصل جعل هذا البناء حقيقة في الايجاد لا في الوجدان الوجه الثاني في الجواب عن السؤال انا نسلم كون اللفظ مشتركا بالنسبة
الى الايجاد والى الوجدان الا انا نقول يجب حمل قوله اغفلنا على ايجاد الغفلة وذلك لان الدليل العقلي دل على انه يمتنع كون العبد موجدا للغفلة في نفسه والدليل
عليه انه اذا حاول ايجاد الغفلة فاما ان يحاول ايجاد مطلق الغفلة او يحاول ايجاد الغفلة عن شيء معين والاول باطل والا لم يكن بان يحصل له الغفلة عن هذا الشيء
اولى بان يحصل له الغفلة عن شيء اخر لان الطبيعة المشتركة فيها بين الانواع الكثيرة يكون نسبتها الى كل تلك الانواع على السوية واما الثاني فهو ايضا باطل لان
الغفلة عن كذا عبارة عن غفلة لا تمتاز عن ساير اقسام الغفلات الا بكونها متعلقة الى ذلك الشيء المعين بعينه فعلى هذا لا يمكنه ان يقصد الى ايجاد الغفلة عن كذا
الا اذا تصور كون تلك الغفلة غفلة عن كذا لكن لا يمكنه ان يتصور كون تلك الغفلة غفلة عن كذا الا اذا تصور كذا لان العلم بنسبة امر الى امر مشروط بتصور كل واحد
من المنتسبين فثبت انه لا يمكنه القصد الى ايجاد الغفلة عن كذا الا مع الشعور بكذا لكن الغفلة عن كذا ضد الشعور بكذا فثبت ان العبد لا يمكنه ايجاد هذه الغفلة الا عند اجتماع
الضدين وذلك محال والموقوف على المحال محال فثبت ان العبد غير قادر على ايجاد الغفلة فوجب ان يكون خالق الغفلات وموجدها في العباد هو الله تعالى وهذه
الدقيقة في اثبات هذا المطلوب وعند هذا يظهر ان المراد بقوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا هو ايجاد الغفلة لا وجدانها اما حديث المدح والذم فقد عارضناه
مرارا بالعلم والداعي واما قوله تعالى بعد هذه الاية فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فالبحث عنه سياتي ان شاء الله تعالى واما
قوله لو كان المراد ايجاد الغفلة لوجب ذكر الفاء لا ذكر الواو فنقول هذا انما يلزم لو كان خلق الغفلة في القلب من لوازمه حصول اتباع الهوى كما ان الكسر من لوازمه حصول
الانكسار وليس الامر كذلك لانه لا يلزم من حصول الغفلة عن الله حصول متابعة الهوى لاحتمال ان يصير غافلا عن ذكر الله ومع ذلك فلا يتبع الهوى بل يبقى متوقفا لا يتابع
في تمام الحيرة والدهشة والخوف عن الكل فسقط هذا السؤال والله اعلم وذكر القفال في تاويل الاية على مذهب المعتزلة وجها اخر فاحدها انه تعالى لما صب عليهم الدنيا
صبا وتادى ذلك الى رسوخ الغفلة في قلوبهم صح على هذا التاويل انه تعالى حصل الغفلة في قلوبهم كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا والوجه الثاني
ان معنى قوله اغفلنا اي تركناه فلم نسمه بسمة اهل الطهارة والتقوى وهو من قولهم بعير غفل اي لا سمة عليه وثالثها ان المراد من قوله اغفلنا قلبه اي خلاه
مع الشيطان ولم يمنع الشيطان منه فقال في الوجه الاول ان فتح باب لذات الدنيا عليه يؤثر في حصول الغفلة في قلبه او لا يؤثر فان اثر كان ايصال لذات الدنيا
اليه سببا لحصول الغفلة في قلبه وذلك عين القول بانه تعالى فعل ما يوجب حصول الغفلة في قلبه وان كان لا اثر له في حصول هذه الغفلة بطل اسناده اليه ويقال
في الوجه الثاني ان قوله اغفلنا قلبه بمنزلة قوله سودنا قلبه وبيضنا وجهه ولا نعيده الا ما ذكرناه ويقال في الوجه الثالث ان كان لذلك التخلية اثر في
حصول تلك الغفلة فقد صح قولنا والا بطل اسناد تلك الغفلة الى الله تعالى والله اعلم **المسئلة الثالثة** قوله ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه يدل
على ان شر احوال الانسان ان يكون قلبه خاليا عن ذكر الحق ويكون مملوا من الهوى الداعي الى الاشتغال بالخلق وتحقيق القول ان ذكر الله نور وذكر غير
الله ظلمة لان الوجود طبيعة النور والعدم منبع الظلمة والحق تعالى واجب الوجود لذاته فكان النور الحق هو الله وما سوى الله فهو ممكن الوجود لذاته والامكان
طبيعة عدمية فكان منبع الظلمة فالقلب اذا اشرق فيه ذكر الله فقد حصل فيه النور والضوء والاشراق واذا توجه القلب الى الخلق فقد حصل فيه الظلم والظلمة
بل الظلمات فلهذا السبب اذا اعرض القلب عن الحق واقبل على الخلق فهو الظلمة الخالصة التامة فالاعراض عن الحق هو المراد بقوله اغفلنا قلبه عن ذكرنا والاقبال
على الخلق هو المراد بقوله واتبع هواه **المسئلة الرابعة** قيل فرطا اي مجاوزا للحد من قولهم فرس فرط اذا كان متقدما للخيل قال الليث الفرط الامر
الذي يفرط فيه يقال كل امر فلان فرط وانشد لقد كلفتني شططا وامرا خائبا فرطا اي مضيعا فقوله وكان امره فرطا معناه ان الامر الذي يلزمه الحفظ له
والاهتمام به وهو امر دينه يكون مخصوصا بايقاع التفريط والتقصير فيه وهذه الحالة صفة من لا ينظر لدينه وانما عمله لدنياه فبين تعالى من حال الغافلين
عن ذكر الله المتبعين لهواهم انهم مقصرون في مهماتهم معرضون عما وجب عليهم من التدبر في الايات والتحفظ لمهمات الدنيا والاخرة والحاصل انه تعالى وصف
الفقراء بالمواظبة على ذكر الله والاعراض عن غير الله فقال تعالى مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ووصف هؤلاء الاغنياء بالاعراض عن
ذكر الله والاقبال على غير الله وهو قوله اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه ثم امر رسوله بمجالسة اولئك والمباعدة عن هؤلاء روى ابو سعيد الخدري قال كنت
جالسا في عصابة من ضعفاء المهاجرين وان بعضهم ليستتر ببعض من العري وقارئ يقرا من القران فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ماذا كنتم تصنعون

قلنا يا رسول الله كان واحد يقرأ من كتاب الله ونحن نستمع فقال عليه السلام الحمد لله الذي جعل من أمتي من امرت ان اصبر نفسي معهم ثم جلس وسطنا وقال ابشروا
صعاليك المهاجرين بالفوز التام يوم القيمة قبل الاغنيا بقدر خمسين الف سنة والله اعلم قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر انا
اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا في تقرير النظم وجوه الاول ان
تعالى لما امر رسوله بان لا يلتفت الى اولئك الاغنيا الذين قالوا ان طردت الفقرا امنا بك قال بعده وقل الحق من ربكم اى قل لهولاء ان هذا الدين الحق انما اتى
من عند الله فان قبلتموه عاد النفع اليكم وان لم تقبلوه عاد الضرر اليكم ولا تعلق لذلك بالفقر والغنا والقبح والحسن والخمول والشهرة الوجه الثاني في تقرير النظم
ممكن ان يكون المراد ان الحق ما جاء من عند الله والحق الذي جاءني من عند الله ان اصبر نفسي مع هولاء الفقراء ولا اطردهم ولا التفت الى الرؤساء واهل الدنيا
والوجه الثالث في تقرير النظم ان يكون المراد هو ان الحق الذي جاء من عند الله ان من شاء فليومن ومن شاء فليكفر وان الله تعالى لم يأذن في طرد من امن
بالله وعمل صالحا لاجل ان يدخل في الايمان جمع من الكفار فان قيل اليس ان العقل يقتضي ترجيح الاهم على المهم وطرد اولئك الفقراء لا يوجب الا سقوط حرمتهم وهذا
ضرر قليل اما عدم طردهم فانه يوجب بقاء الكفار على الكفر وهذا ضرر عظيم قلنا ان من ترك الايمان لاجل الحذر من مجالسة الفقراء فايمانه ليس بايمان بل هو
نفاق قبيح فوجب على العاقل ان لا يلتفت الى ايمان من هذا حاله وصفته المسئلة الثانية قالت المعتزلة قوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر صريح في ان
الامر في الايمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض الى العبد واختياره فمن انكر ذلك فقد خالف صريح القرآن ولقد سألني بعضهم عن هذه الاية فقلت بل هذه الاية
من اقوى الدلايل على صحة قولنا وذلك لان الاية صريحة في ان حصول الايمان وحصول الكفر موقوفان على حصول مشية الايمان وحصول مشية الكفر وصريح العقل
ايضا يدل بان الفعل الاختياري يمتنع حصوله بدون القصد اليه وبدون الاختيار له اذا عرفت هذا فنقول حصول ذلك القصد والاختيار ان كان بقصد اخر
سابق عليه واختيار اخر يتقدمه لزم ان يكون كل قصد واختيار مسبوقا بقصد اخر واختيار اخر الى غير النهاية وهو محال فوجب انتهاء تلك القصود وتلك الاختيارات الى
القصد واختيار يخلقه الله في العبد على سبيل الضرورة عند حصول ذلك القصد الضروري والاختيار الضروري يجب الفعل فالانسان شاء او لم يشا فانه يحصل في
قلبه تلك المشية الجازمة الخالية عن المعارض واذا حصلت تلك المشية الجازمة فشاء او لم يشا يجب ترتب الفعل عليه فلا حصول المشية به ولا حصول الفعل مترتبا
على المشية به فالانسان مضطر في صورة مختار ولقد قرر الشيخ ابو حامد الغزالي هذا المعنى في باب التوكل من كتاب احياء علوم الدين فقال فان قلت اني اجد
في نفسي وجدانا ضروريا اي ان شئت الفعل قدرت على الفعل وان شئت الترك قدرت على الترك فالفعل والترك الي لا لغيري واجاب عنه وقال هب انك تجد
هذا المعني في نفسك ولكن هل تجد من نفسك انك ان شئت مشية الفعل حصلت تلك المشية وان لم تشا تلك المشية لم تحصل لا بل العقل يشهد بانه يشا الفعل لا بسبق مشية
اخرى على تلك المشية واذا شاء الفعل وجب حصول الفعل من غير مكنة واختيار في هذا المقام فحصول المشية في القلب امر لازم وترتب الفعل على حصول تلك المشية ايضا
امر لازم وهذا يدل على ان الكل من الله تعالى المسئلة الثالثة قوله فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر فيه فوايد الفايدة الاولى ان الاية تدل على ان صدور
الفعل عن الفاعل بدون القصد الداعي محال الفايدة الثانية ان صيغة الامر لا بمعنى الطلب وارد في كتاب الله تعالى ثم نقل عن علي عليه السلم انه قال هذه الصيغة
تهديد ووعيد وليست بتخيير الفايدة الثالثة انها تدل على انه تعالى لا ينتفع بايمان المومنين ولا يستضر بكفر الكافرين بل نفع الايمان يعود عليهم وضرر الكفر يعود
اليهم كما قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها واعلم ان الله تعالى لما وصف الكفر والايمان والباطل والحق اتبعه بذكر الوعيد على الكفر والعمل الباطل وبذكر
الوعد على الايمان والعمل الصالح واما الوعيد فقوله انا اعتدنا للظالمين نارا فقوله اعتدنا اى ادخرنا للظالمين ووضعنا والمراد من الظالمين من ظلم نفسه عن قبول الحق لاجل ان الذين قبلوه فقراء ومساكين
فهذا كله ظلم ووضع الشي في غير موضعه فاخبر تعالى انه اعد لهولاء الاقوام نارا وهي الجحيم ثم وصف تعالى تلك النار بصفتين الصفة الاولى قوله احاط بهم سرادقها
والسرادق هو الحجرة التي تكون حول الفسطاط فاثبت تعالى للنار شيئا شبيها بذلك يحيط بهم من جميع الجهات والمراد انه لا مخلص لهم منها ولا فرجة يتفرجون بالنظر
الى ما وراها من غير النار بل هي محيطة بهم من كل الجوانب وقال بعضهم المراد من هذا السرادق الدخان الذي وصفه الله تعالى في قوله انطلقوا الى ظل ذي ثلث
شعب وقالوا هذه الاحاطة بهم انما تكون قبل دخولهم النار فيغشاهم هذا الدخان ويحيط بهم كالسرادق حول الفسطاط الصفة الثانية لهذه النار قوله وان يستغيثوا يغاثوا
بماء كالمهل قيل في حديث مرفوع انه دردي الزيت وعن ابن مسعود انه دخل بيت المال واخرج نفايه وأوقد عليها النار حتى تلالات ثم قال هذا هو المهل قال ابو
عبيدة والاخفش كل ما يتخذ من نحاس وذهب وفضة فهو المهل وقيل انه الصديد والقيح وقيل انه ضرب من القطران ثم يحتمل ان يكون هذه الاستغاثة لانهم طلبوا ماء
للشرب فيعطون هذا المهل قال تعالى تصلى نارا حامية تسقى من عين انية ويحتمل ان يستغيثوا من حر جهنم فطلبوا ماء يصبونه على انفسهم للتبريد فيعطون هذا الماء كما قال
تعالى حكاية عنهم افيضوا علينا من الماء وقال في اية اخرى سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار فاذا استغاثوا من حر جهنم صب عليهم القطران الذي يعم كل
ابدانهم كالقميص قوله يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه وارد على سبيل الاستهزاء كقوله تحيتهم ضرب وجيع ثم قال تعالى بئس الشراب لان المقصود من شرب الشراب
اي ان الماء الذي هو كالمهل بئس الشراب لان المقصود من شرب الشراب تسكين الحرارة وهذا يبلغ في احراق الاحشاء مبلغا عظيما ثم قال تعالى وساءت مرتفقا قال
ساءت النار منزلا ومجتمعا للرفقة لان اهل النار يجتمعون رفقاء كاهل الجنة قال تعالى في صفة الجنة وحسن اولئك رفيقا اما رفقاء النار فهم الكفار والشياطين
فالمعنى بئس الرفقاء هولاء وبئس موضع الترافق النار كما انه نعم الرفقاء اهل الجنة ونعم موضع الرفقاء الجنة وقال اخرون مرتفقا اى متكا وسمي المرتفق مرتفقا لانه متكا

عليه ايضا فالاتكاء انما يكون للاستراحة فالمرتفق موضع الاستراحة قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا اولئك
لهم جنات عدن تجري من تحتهم الانهار يحلون فيها من اساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق متكئين فيها على الارائك
نعم الثواب وحسنت مرتفقا اعلم انه تعالى لما ذكر وعيد المبطلين اردفه بوعد المحقين وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
يدل على ان العمل مغاير للايمان لان العطف يوجب التغاير المسئلة الثانية قوله انا لا نضيع اجر من احسن عملا ظاهره انه يقتضي انه استوجب المومن بحسن عمله
من الله اجرا وعند اصحابنا ذلك الاستيجاب حصل بحكم الوعد وعند المعتزلة لذات الفعل وهو باطل لان نعم الله كثيرة وهي موجبة للشكر والعبودية فلا يصير الشكر
والعبودية موجبة لثواب اخر لان اداء الواجب لا يوجب شيئا اخر المسئلة الثالثة نظير قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات قول الشاعر
ان الخليفة ان الله سربله ٭ سربال ملك به ترجى الخواتيم ٭ كررت ان تاكيدا للاعمال والجزاء عليها المسئلة الرابعة اولئك خبر ان وانا لا نضيع اعتراض ولك ان
تجعل انا لا نضيع واولئك خبرين معا او تجعل اولئك كلاما مستانفا بيانا للاجر المبهم واعلم انه تعالى لما اثبت الاجر المبهم اردفه بالتفصيل من وجوه اولها صفة
مكانهم وهو قوله اولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الانهار والعدن في اللغة الاقامة فيجوز ان يكون المعنى اولئك لهم جنات اقامة كما يقال هذه دار
اقامة ويجوز ان يكون العدن اسما لموضع معين من الجنة وهو وسطها واشرف اماكنها وقد استقصينا فيه فيما تقدم وقوله جنات لفظ جمع فيمكن ان يكون
المراد ما قاله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ثم قال ومن دونهما جنتان ويمكن ان يكون المراد ان نصيب كل واحد من المكلفين جنة على حدة وذكر ان
من صفات تلك الجنات ان الانهار تجري من تحتها وذلك لان افضل الاماكن في الدنيا البساتين التي تجري فيها الانهار وثانيها ان كل لباس اهل الدنيا اما لباس
التحلي واما لباس الستر اما لباس التحلي فقال تعالى في صفته يحلون فيها من اساور من ذهب فقوله ولولو لاجل هذه الاية وسوار من فضة لقوله وحلوا
اساور من فضة وسوار من لولو والمعنى انه يحليهم الله ذلك ويحليهم الملائكة قال بعضهم على كل واحد منهم ثلثة اسورة سوار من ذهب ولباسهم فيها حرير واما
لباس الستر فقوله ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق والمراد منه سندس الاخرة واستبرق الاخرة والاول هو الديباج الرقيق وهو الحرير والثاني
هو الديباج الصفيق وقيل اصله فارسي معرب وهو استبرى اي غليظ فان قيل ما السبب في انه قال في الحلي يحلون على فعل ما لم يسم فاعله وقال في
السندس والاستبرق ويلبسون فاضاف اللبس اليهم قلنا يحتمل ان يكون اشارة الى ما استوجبوه بعملهم وان يكون الحلي اشارة الى ما يتفضل الله عليهم ابتداء
من زوايد الكرم وثالثها كيفية جلوسهم فقال في صفتها متكئين على الارائك قالوا الاريكة سرير في حجلة اما السرير وحده فلا يسمى اريكة ولما وصف
الله هذه الاقسام قال نعم الثواب وحسنت مرتفقا والمراد ان يكون هذا في مقابلة ما تقدم ذكره من قوله وساءت مرتفقا قوله تعالى واضرب لهم مثلا
رجلين جعلنا لاحدهما جنتين من اعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا كلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا وفجرنا خلالهما نهرا وكان
له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره انا اكثر منك مالا واعز نفرا ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة
قائمة ولين رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك
رجلا لكنا هو الله ربي ولا اشرك بربي احدا ولولا اذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة الا بالله ان ترن انا اقل منك مالا وولدا فعسى
ربي ان يوتين خيرا من جنتك ويرسل عليها حسبانا من السماء فتصبح صعيدا زلقا او يصبح ماؤها غورا فلن تستطيع له طلبا واحيط بثمره فاصبح
يقلب كفيه على ما انفق فيها وهي خاوية على عروشها ويقول يا ليتني لم اشرك بربي احدا ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصرا
هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقبا اعلم ان المقصود من هذا ان الكفار افتخروا باموالهم وانصارهم على فقراء المسلمين فبين الله
ان ذلك مما لا يوجب الافتخار لاحتمال ان يصير الفقير غنيا والغني فقيرا اما الذي يجب حصول المفاخرة به فطاعة الله وعبوديته وهي حاصلة لفقراء المومنين وبين
ذلك بضرب هذا المثل المذكور في هذه الاية فقال واضرب لهم مثلا رجلين اي ومثل حال المومنين وحال الكافرين بحال رجلين وكانا اخوين في بني اسرائيل
احدهما كافر اسمه فطروس والاخر مومن اسمه يهودا وقيل هما المذكوران في سورة والصافات في قوله قال قائل منهم اني كان لي قرين ورثا من ابيهما ثمانية الاف
دينار فاخذ كل واحد منهما النصف فاشترى الكافر ارضا بالف فقال المومن اللهم ان اخي اشترى ارضا بالف دينار وانا اشتري منك ارضا في الجنة بالف فتصدق به ثم
بنى اخوه دارا بالف فقال المومن اللهم اني اشتري منك دارا في الجنة بالف فتصدق به ثم تزوج اخوه امراة بالف فقال اللهم اني جعلت الفا صداقا للحور ثم اشترى اخوه خدما
ومتاعا بالف فقال اللهم اني اشتريت منك الولدان المخلدين بالف فتصدق به ثم اصابته حاجة فجلس لاخيه على طريقه فمر به في حشمه فتعرض له فطرده ووبخه على التصدق بماله وقوله
تعالى جعلنا لاحدهما جنتين فاعلم انه تعالى وصف تلك الجنة بصفات الصفة الاولى كونها جنة وسمي البستان جنة لاستتار ما يستتر فيها بظل الاشجار واصل الكلمة من الستر والتغطية
الصفة الثانية قوله وحففناهما بنخل اي وجعلنا النخل محيطا بالجنتين ونظيره قوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش اي واقفين حوله محيطين به والحفاف
جانب الشيء والاحفة جمع فمعنى قول القايل حف به القوم اي صاروا في احفته وهي جوانبه قال الشاعر ٭ له لحظات في حفافي سريره ٭ اذا كرها فيها عقاب ونايل ٭
قال صاحب الكشاف يقال حفوه اذا اطافوا به وحففته بهم اي جعلتهم حافين حوله وهو متعد الى مفعول واحد فتزيده الباء مفعولا ثانيا كقولك غشيته وغشيته به قال وهذه
الصفة مما يؤثر الدهاقين في كرومهم وهي ان يجعلوها محفوفة بالاشجار المثمرة وهو ايضا حسن في المنظر الصفة الثالثة قوله وجعلنا بينهما زرعا والمقصود منه امور احدها ان

يمكن ان تكون تلك الارض جامعة للاقوات والفواكه وثانيها ان تكون متسعة الاطراف متباعدة الاكناف ومع ذلك فانه لم يتوسطها ما يقطع بعضها عن بعض وثالثها ان تكون هذه
الارض تاتي في كل وقت بمنفعة اخرى وثمرة اخرى فكانت منافعها دارة متواصلة الصفة الرابعة قوله كلتا الجنتين آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا كلا اسم مفرد معرفة يؤكد به
مذكران معرفتان وكلتا اسم مفرد معرفة يؤكد به مؤنثان معرفتان واذا اضيفا الى المظهر كانا بالالف في الاحوال الثلثة كقولك جاءني كلا اخويك ورايت كلا اخويك
ومررت بكلا اخويك وجاءني كلتا اختيك ورايت كلتا اختيك ومررت بكلتا اختيك واذا اضيفا الى المضمر كانا في الرفع بالالف وفي الجر والنصب بالياء وبعضهم يقول مع المضمر بالالف في الاحوال
الثلثة ايضا قوله آتت حمل على اللفظ لان كلتا لفظ مفرد ولو قيل آتتا على المعنى لجاز وقوله ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص والظلم النقصان يقول الرجل ظلمني حقي اي
نقصني الصفة الخامسة قوله وفجرنا خلالهما نهرا اي كان النهر يجري في داخل الجنتين وفي قراءة يعقوب وفجرنا خفيفة وفي قراءة الباقين فجرنا مشددة والتخفيف هو الاصل لانه نهر واحد
والتشديد على المبالغة لان النهر يمتد فيكون كالانهار وخلالهما اي وسطهما وبينهما ومنه قوله تعالى ولاوضعوا خلالكم ومنه يقال خللت القوم اي دخلت القوم الصفة السادسة
قوله وكان له ثمر قرا عاصم وكان له ثمر واحيط بثمره بفتح الثاء والميم في الحرفين وهو جمع ثمرة وقرا ابو عمرو بضم الثاء وسكون الميم في الحرفين والباقون بضم الثاء والميم في
الحرفين قال الكسائي الثمرة اسم الواحد والثمر جمع والثمار جمع الثمر والثمر جمع الثمار ثم يخفف ذلك ويثقل مثل كتاب وكتب تارة بحركة التاء واخرى بتسكينها وذكر اهل اللغة
ان الثمر بالضم انواع الاموال من الذهب والفضة وغيرهما والثمر بالفتح حمل الشجرة قال قطرب كان ابو عمرو بن العلاء يقول الثمر المال والولد وانشد للحارث بن حلزة
ولقد رايت معاشرا قد ثمروا مالا وولدا وقال النابغة : مهلا فداء لك الاقوام كلهم : وما اثمر من مال ومن ولد : فقوله فكان له ثمر اي انواع من المال من ثمر ماله اذا
كثره وعن مجاهد الذهب والفضة اي كان مع الجنتين اشياء من النقود ولما ذكر الله تعالى هذه الصفات قال بعده فقال لصاحبه وهو يحاوره انا اكثر منك مالا واعز
نفرا والمعنى ان المسلم كان يحاوره بالوعظ والدعاء الى الايمان بالله وبالبعث والمحاورة مراجعة الكلام من قولهم حار اذا رجع قال تعالى انه ظن ان لن يحور بلى فقال
سائله فاجابه فذكر تعالى ان عند هذه المحاورة قال الكافر انا اكثر منك مالا واعز نفرا والنفر عشيرة الرجل واصحابه الذين ينفرون بالذب عنه وينفرون معه
وحاصل الكلام ان الكافر ترفع على المؤمن بالجاه والمال ثم انه اراد ان يظهر لذلك المسلم كثرة ماله فاخبر الله تعالى عن هذه الحالة فقال ودخل جنته واراه اياها على
الحالة الموجبة للبهجة والسرور واخبره بصنوف ما يملكه من الاموال فان قيل لم افرد الجنة بعد التثنية قلنا المراد انه ليس له جنة غيرها ولا نصيب له في الجنة التي وعد المؤمن
فهذا الذي ملكه في الدنيا هو جنته لا غير ولم يقصد الجنتين ولا واحدة منهما ثم قال تعالى وهو ظالم لنفسه وهذا اعتراض وقع في اثناء الكلام والمراد التنبيه على انه لما
اعتز بتلك النعم وتوسل بها الى الكفران والجحود لقدرته على البعث كان واضعا تلك النعم في غير موضعها ثم حكى الله تعالى عن الكافر انه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن
الساعة قائمة فجمع بين هذين الكفرين فالاول قطعه بان تلك الاشياء لا تهلك ولا تبيد ابدا مع انها بطبائعها متغيرة فان قيل هب انه شك في القيامة اما كيف قال ما اظن ان تبيد
هذه ابدا مع ان الحس يدل على ان احوال الدنيا باسرها ذاهبة باطلة غير باقية قلنا المراد انها لا تبيد مدة حياته ووجوده ثم قال ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا اي
مرجعا وعاقبة وانتصابه على التمييز نظيره قوله تعالى ولئن رجعت الى ربي ان لي عنده للحسنى وقوله لاوتين مالا وولدا والسبب في وقوع هذه الشبهة انه تعالى لما
اعطاه المال والجاه في الدنيا ظن انه تعالى انما اعطاه ذلك لكونه مستحقا له والاستحقاق باق بعد الموت فوجب حصول العطاء والمقدمة الاولى كاذبة فان فتح باب الدنيا على الانسان
يكون في الاكثر للاستدراج والتمليه وقرا نافع وابن كثير وابن عامر خيرا منهما والمقصود عود الكناية الى الجنتين والباقون منها والمقصود عود الكناية الى الجنة التي دخلها ثم حكى
الله تعالى جواب المؤمن فقال قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا وفيه بحثان البحث الاول ان الانسان
الاول قال وما اظن الساعة قائمة وهذا الثاني كفره حيث قال اكفرت بالذي خلقك وهذا يدل على ان الشاك في حصول البعث كافر البحث الثاني هذا الاستدلال يحتمل وجهين
الاول انه يرجع الى الطريقة المذكورة في القرآن وهو انه تعالى لما قدر على الابتداء وجب ان يقدر على الاعادة فقوله خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا اشارة الى
خلق الانسان في الابتداء الوجه الثاني انه لما خلقك هكذا فلم يخلقك عبثا وانما خلقك للعبودية واذا خلقك لهذا المعنى وجب ان يحصل للمطيع ثواب وللمذنب عقاب وتقريره ما ذكرناه في
ويدل على هذا الوجه قوله ثم سواك رجلا اي هياك هيئة تعقل وتصلح للتكليف فهل يجوز في العقل مع هذه الحالة اهمال امرك ثم قال المؤمن لكنا هو الله ربي وفيه بحثان
البحث الاول قال اهل اللغة لكنا اصله لكن انا فحذفت الهمزة والقيت حركتها على نون لكن فاجتمعت النونان فادغمت نون لكن في النون التي بعدها فحصل الادغام ومثله
قول القائل : وترمينني بالطرف اي انت مذنب : وتقلينني لكن اياك لا اقلي : اي لكن انا لا اقليك وهو في قوله هو الله ربي ضمير الشان وقوله الله ربي جملة من المبتدا
والخبر واقعة في موضع الخبر لقوله هو فان قيل قوله لكنا استدراك لماذا قلنا لقوله اكفرت بالله كانه قال لاخيه اكفرت بالله لكني مؤمن موحد كما تقول زيد غائب لكن عمرو حاضر
البحث الثاني قرا ابن عامر ويعقوب الحضرمي ونافع في رواية المسيبي عنه لكنا هو الله ربي في الوصل بالالف وفي قراءة الباقين وفي رواية غير المسيبي عن نافع لكن هو الله بغير
الف والمعنى في القراءتين واحد ثم قال المؤمن ولا اشرك بربي احدا وذكر القفال فيه وجوها احدها معناه اني لا ارى الفقر والغنى الا منه فاحمده اذا اعطى واصبر اذا
ابتلى ولا اتكبر عندما ينعم علي ولا ارى كثرة الاموال والاعوان من نفسي وذلك لان الكافر لما اعتز بكثرة الاموال والجاه فكانه قد اثبت لله شريكا في اعطاء العز
والغنى وثانيها لعل ذلك الكافر مع كونه منكرا للبعث كان عابد صنم فبين هذا المؤمن فساد قوله باثبات الشركاء وثالثها ان هذا الكافر لما عجز الله عن البعث والحشر فقد جعله
مساويا للخلق في هذا العجز واذا اثبت المساواة فقد اثبت الشريك ثم قال المؤمن للكافر ولولا اذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة الا بالله فامره ان يقول هذين الكلامين
الاول قوله ما شاء الله وفيه وجهان الاول ان تكون ما شرطية ويكون الجزاء محذوفا والتقدير اي شيء شاء الله كان والثاني ان تكون ما موصولة مرفوعة المحل

على انها خبر مبتدا محذوف وتقديره الامر ما شاء الله واحتج اصحابنا بهذا على ان كل ما اراده الله فهو واقع وكل ما لم يقع فهو ما اراده البتة وهذا يدل على انه ما اراد
الايمان من الكافر وهو صريح في ابطال قول المعتزلة اجاب الكعبي عنه بان تاويل قولهم ما شاء الله مما تولى فعله لا ما هو من فعل العباد كما قالوا لا مرد لامر الله لم يرد
ما امر به العباد ثم قال لا يمتنع ان يحصل في سلطانه ما لا يريده كما يحصل فيه ما نهى عنه واعلم ان الذي ذكره الكعبي ليس جوابا عن الاستدلال بل التزام لمخالفة
النص وقياس الارادة على الامر باطل لان هذا النص دل على انه لا يوجد الا ما اراده الله وليس في النصوص ما يدل على انه لا يدخل في الوجود الا ما امر الله
به فظهر الفرق واجاب القفال عنه بان قال هلا اذ دخلت بستانك قلت ما شاء الله اي هذه الاشياء الموجودة في هذا البستان ما شاء الله كقول الانسان اذا
نظر الى شيء عمله زيد على رايه هذا عمل زيد ومثله قوله سيقولون ثلثة اي هم ثلثة وقوله وقولوا حطة اي قولوا هذه حطة واذا كان كذلك كان المراد
ان هذا الشيء الموجود في البستان شيء شاء الله تكوينه وعلى هذا التقدير لم يلزم ان يقال كل ما شاء الله وقع لان هذا الحكم غير عام في الكل بل هو مخصوص
بالاشياء المشاهدة في البستان وهذا التاويل الذي ذكره القفال احسن بكثير مما ذكره الجبائي والكعبي واقول انه على جودته لا يدفع الاشكال عن المعتزلة لان عمارة
ذلك البستان ربما حصلت بالغصوب والظلم الشديد فلا يصح ايضا على قول المعتزلة ان يقال هذا واقع بمشيئة الله تعالى اللهم الا ان يقول المراد ان هذه الثمار
حصلت بمشيئة الله تعالى الا ان هذا تخصيص لظاهر اللفظ من غير دليل والكلام الثاني الذي امر المؤمن الكافر بان يقوله هو قوله لا قوة الا بالله اي لا قوة لاحد
على امر من الامور الا باعانة الله واقداره والمقصود انه قال المؤمن للكافر هلا قلت عند دخول جنتك الامر ما شاء الله والكائن ما قدره الله اعترافا بانها وكل خير فيها
فانما يحصل بمشيئته وفضله وان امرها بيده ان شاء تركها وان شاء خربها وهلا قلت لا قوة الا بالله اقرارا بان ما قويت به على عمارتها وتدبير امرها فهو بمعونة الله وتاييده
اذ لا يقوى احد في بدنه ولا في ملك يده الا بالله ثم ان المؤمن لما علم الكافر الايمان اجابه عن افتخاره بالمال والنفر فقال ان ترن انا اقل منك مالا وولدا من قرا
اقل بالنصب فقد جعل انا فصلا واقل مفعولا ثانيا لترني ومن قرا اقل بالرفع جعل قوله انا مبتدا وقوله اقل خبره والجملة مفعولا ثانيا لترني واعلم ان ذكر
الولد هاهنا يدل على ان المراد بالنفر المذكور في قوله واعز نفرا الاعوان والاولاد كانه يقول له ان كنت تراني اقل مالا وولدا وانصارا منك في الدنيا
الفانية فعسى ربي ان يؤتيني خيرا من جنتك اما في الدنيا او في الآخرة ويرسل على جنتك حسبانا من السماء اي عذابا وتخريبا والحسبان مصدر كالغفران والبطلان
بمعنى الحساب اي مقدارا قدره الله وحسبه وهو الحكم بتخريبها قال الزجاج عذاب حسبان وذلك الحسبان حساب ما كسبت يداك وقيل حسبانا اي مرامي الحسبان الواحد
حسبانة وهي الصواعق فتصبح صعيدا زلقا اي فتصبح جنتك ارضا ملساء لا نبات فيها والصعيد وجه الارض زلقا اي بحيث يزلق فيها الرجل عليها زلقا ثم قال
او يصبح ماؤها غورا اي يغور ماؤها اي يغوص ويسفل في الارض فلن تستطيع له طلبا اي يصير بحيث لا تقدر على رده الى موضعه قال اهل اللغة في قوله ماؤها غورا
اي غائرا وهو نعت على لفظ المصدر كما يقال فلان زور وصوم للواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويقال نساء نوح اي نوائح ثم اخبر الله تعالى انه حقق ما قدره
هذا المؤمن فقال واحيط بثمره وهو عبارة عن اهلاكه بالكلية واصله من احاط به العدو لانه اذا احاط به فقد ملكه واستولى عليه ثم استعمل في كل اهلاك
ومنه قوله الا ان يحاط بكم ومثله قوله اتى عليه اذا اهلكه من اتى عليهم العدو واذا جاءهم مستعليا عليهم ثم قال فاصبح يقلب كفيه وهو كناية عن الندم والحسرة فان من عظمت
حسرته يصفق احدى اليدين على الاخرى وقد يمسح احداهما على الاخرى وانما يفعل ذلك ندامة على ما انفق في الجنة التي له وهي خاوية على عروشها اي ساقطة
على عروشها فيمكن ان يكون المراد بالعروش عروش الكرم فهذه العروش سقطت ثم سقطت الجدران عليها ويمكن ان يكون المراد من العروش السقوف وهي سقطت
ثم سقطت الجدران عليها وحاصل الكلام ان هذه اللفظة كناية عن بطلانها وهلاكها ثم قال تعالى ويقول يا ليتني لم اشرك بربي احدا والمعنى ان المؤمن لما قال
هو الله ربي ولا اشرك بربي احدا فان قيل هذا الكلام يوهم انه انما هلكت جنته بشؤم شركه وليس الامر كذلك لان انواع البلاء اكثرها انما يقع للمؤمنين قال تعالى
ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون وقال عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل
وايضا لما قال يا ليتني لم اشرك بربي احدا فقد ندم على الشرك ورغب في التوحيد فوجب ان يصير مؤمنا فلم قال بعده ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله والجواب
عن السؤال الاول انه انما عظمت حسرته لانه انفق عمره على تحصيل الدنيا وكان معرضا في كل عمره عن طلب الدين فلما ضاعت الدنيا بالكلية بقي الحرمان عن الدنيا
وعن الدين عليه فلهذا عظمت حسرته والجواب عن السؤال الثاني انه انما ندم على الشرك لاعتقاده انه لو كان موحدا غير مشرك لبقيت عليه جنته فهو انما رغب في
التوحيد والبراءة عن الشرك لاجل طلب الدنيا فلهذا السبب ما صار توحيده مقبولا عند الله ثم قال تعالى ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وفيه بحثان البحث
الاول قرا حمزة والكسائي ولم يكن له فئة بالياء لان قوله فئة جمع فاذا تقدم عليه الكناية جاز التذكير لانه رعاية للمعنى والباقون بالتاء المنقطة من فوق لان
الكناية عائدة الى اللفظ وهو الفئة البحث الثاني المراد من قوله ينصرونه من دون الله هو انه ما حصلت له فئة يقدرون على نصرته من دون الله اي هو تعالى
وحده قادر على نصرته ولا يقدر احد غيره ان ينصره ثم قال تعالى هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقبا وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلف القراء
في ثلاثة مواضع في هذه الآية اولها في لفظ الولاية ففي قراءة حمزة والكسائي الولاية بكسر الواو وفي قراءة الباقين الولاية بفتح الواو وحكي عن ابي عمرو بن العلاء
انه قال كسر الواو لحن قال صاحب الكشاف الولاية بالفتح النصرة والتولي وبالكسر السلطان والملك وثانيها قرا ابو عمرو والكسائي قوله الحق بالرفع والتقدير هنالك
الولاية الحق لله وقرا الباقون بالجر صفة لله وثالثها قرا ابن كثير وابو عمرو ونافع والكسائي عقبا بضم القاف وقرا عاصم وحمزة عقبا بسكون القاف المسئلة الثانية

قوله هنالك الولاية لله فيه وجوه الاول انه تعالى لما ذكر من قصة الرجلين ما ذكر وعلمنا ان النصرة والعاقبة المحمودة كانت للمؤمن على الكافر عرفنا ان الامر هكذا
يكون في حق كل مؤمن وكافر فقال هنالك الولاية لله الحق اي في مثل ذلك الوقت وفي مثل ذلك المقام يكون الولاية لله يوالي اولياءه فيعليهم على اعدائه ويفوض امر
الكفار اليهم فقوله هنالك اشارة الى الموضع والوقت الذي يريد الله اظهار كرامة اوليائه واذلال اعدائه الوجه الثاني في التاويل ان يكون المعنى في مثل
تلك الحالة الشديدة يتولى الله ويلتجئ كل محتاج مضطر اليه يعني ان قوله يا ليتني لم اشرك بربي احدا كلمة الجئ اليها ذلك الكافر فقالها جزعا مما ساقه اليه شوم كفره ولو
لا ذلك لم يقلها والوجه الثالث المعنى هنالك الولاية لله الحق ينصر فيها اولياءه المؤمنين على الكفرة وينتقم لهم ويشفي صدورهم من اعدائهم يعني انه تعالى نصر بما فعل بالكافر
اخاه المؤمن وصدق قوله عسى ربي ان يؤتين خيرا من جنتك ويرسل عليها حسبانا من السماء ويعضده قوله هو خير ثوابا وخير عقبا اي لاوليائه والوجه الرابع ان قوله
هنالك اشارة الى الاخرة اي في تلك الدار الاخرة الولاية لله كقوله لمن الملك اليوم ثم قال تعالى هو خير ثوابا اي في الاخرة لمن امن به والتجا اليه وخير عقبا اي هو خير
عاقبة لمن رجاه وعمل لوجهه وقد ذكرنا انه قرئ عقبا بضم القاف وسكونها وعقبى على وزن فعلى وكلها بمعنى العاقبة قوله تعالى واضرب لهم مثل الحيوة
الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فاصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا اعلم ان المقصود منه ضرب مثل اخر يدل
على حقارة الدنيا وقلة بقائها والكلام متصل بما تقدم من قصة المشركين المتكبرين على فقراء المؤمنين فقال واضرب لهم مثلا اي لهؤلاء الذين افتخروا باموالهم وانصارهم
على فقراء المسلمين مثل الحيوة الدنيا ثم ذكر ذلك المثل فقال كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض وح يربو ذلك النبات ويهتز ويحسن منظره كما قال فاذا انزلنا
عليها الماء اهتزت وربت ثم اذا انقطع ذلك المطر مدة جف ذلك النبات وصار هشيما وهو النبت المتفتت المتكسر ومنه هشمت انفه واذا صار النبات كذلك طيرته الرياح
وذهبت تلك الاجزاء الى سائر الجوانب وكان الله على كل شيء مقتدرا بتكوينه اولا وتنميته وسطا وابطاله اخرا فاحوال الدنيا ايضا كذلك تظهر اولا في غاية الحسن والنضارة ثم
تتزايد قليلا قليلا ثم تاخذ في الانحطاط الى ان تنتهي الى الهلاك والفناء ومثل هذا الشيء ليس للعاقل ان يبتهج والباء في قوله فاختلط به نبات الارض فيه وجوه الاول
التقدير فاختلط بعض انواع النبات بسائر الانواع بسبب هذا الماء وذلك لان عند نزول المطر يقوى النبات ويختلط بعضها بالبعض ويشتبك بعضها بالبعض ويصير في المنظر
في غاية الحسن والزينة والثاني فاختلط ذلك الماء بالنبات واختلط ذلك النبات بالماء حتى روي ورف رفيفا كان حق اللفظ على هذا التفسير فاختلط بنبات الارض
ووجه صحته ان كل مختلطين موصوف كل واحد منهما بصفة صاحبه قوله تعالى المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا
لما بين تعالى ان الدنيا سريعة الاشراف على الانقراض والانقضاء مشرفة على الزوال والفناء بين تعالى ان المال والبنون زينة الحياة الدنيا والمقصود ادخال هذا الجزئي
تحت ذلك الكلي فينعقد منه قياس بين الانتاج وهو ان المال والبنون زينة الحياة الدنيا والمقصود ادخال هذا الجزئي تحت ذلك الكلي وكل ما كان من زينة الدنيا
فهو سريع الانقضاء والانقراض ومن البين البديهي ان من كان كذلك فانه يقبح بالعاقل ان يفتخر به ويفرح بسببه او يقيم له في نظره وزنا فهذا برهان باهر على فساد قول
اولئك المشركين الذين افتخروا على فقراء المؤمنين بكثرة الاموال والاولاد ثم ذكر ما يدل على رجحان اولئك الفقراء على اولئك الكفار من الاغنياء فقال والباقيات الصالحات
خير عند ربك وتقرير هذا الدليل ان خيرات الدنيا منقرضة منقضية وخيرات الاخرة دائمة باقية والدائم خير من المنقرض المنقضي وهذا معلوم بالضرورة ولا سيما اذا ثبت
بالدليل ان خيرات الدنيا خسيسة حقيرة وان خيرات الاخرة عالية رفيعة لان خيرات الدنيا حسية وخيرات الاخرة عقلية وحسية والعقلية اشرف من الحسية بكثير بالدلائل
المذكورة في تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض في بيان ان الادراكات العقلية افضل من الحسية واذا كان كذلك كان مجموع السعادات العقلية والحسية وهي
السعادات الاخروية وجب ان تكون افضل من السعادات الحسية الدنيوية والله اعلم والمفسرون ذكروا في الباقيات الصالحات اقوالا قيل انها قولنا سبحان الله والحمد لله ولا
اله الا الله والله اكبر وللشيخ الغزالي في تفسير هذه الكلمات وجه لطيف فقال روي ان من قال سبحان الله حصل له من الثواب عشر مراتب فاذا قال معه الحمد لله صار عشرين
فاذا قال معه لا اله الا الله صار ثلثين فاذا قال والله اكبر صار اربعين قال وتحقيق القول فيه ان اعظم مراتب الثواب هو الاستغراق في معرفة الله وفي محبته فاذا قال
سبحان الله فقد عرف كونه سبحانه منزها عن كل ما لا ينبغي فحصول هذا العرفان سعادة عظيمة وبهجة كاملة فاذا قال مع ذلك والحمد لله فقد اقر بان الحق سبحانه مع كونه منزها
عن كل ما لا ينبغي فهو المبدا لافادة كل ما ينبغي ولافاضة كل خير وكمال فقد تضاعفت درجات المعرفة فلا جرم قلنا تضاعف الثواب فاذا قال مع ذلك ولا اله الا الله فقد اقر
بان الذي تنزه عن كل ما لا ينبغي وهو المبدا لكل ما ينبغي ليس في الوجود موجود هكذا الا الواحد فقد صارت مراتب المعرفة اربعة لا جرم صارت درجات الثواب اربعة
والقول الثاني ان الباقيات الصالحات الصلوات الخمس والقول الثالث انها الطيب من القول كما قال تعالى وهدوا الى الطيب من القول والقول الرابع ان كل عمل وقول
دعاك الى الاشتغال بمعرفة الله وبمحبته وخدمته فهو الباقيات الصالحات وكل قول دعاك الى الاشتغال باحوال الخلق فهو خارج عن ذلك وذلك لان كل ما سوى الحق سبحانه
فان لذاته هالك لذاته فكان الاشتغال به والالتفات اليه عملا باطلا وسعيا ضايعا اما الحق لذاته فهو الباقي الذي لا يقبل الزوال لا جرم كان الاشتغال بمعرفته ومحبته وطاعته
هو الذي يبقى بقاء لا يزول ثم قال تعالى عند ربك خير ثوابا وخير املا اي كل عمل اريد به وجه الله فلا شك ان ما يتعلق به من الثواب وما يتعلق به من الامل يكون خيرا وافضل
لان صاحب تلك الاعمال يامل في الدنيا ثواب الله ونصيبه في الاخرة قوله تعالى ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة بل زعمتم ان لن نجعل لكم موعدا ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا اعلم انه تعالى لما بين خساسة الدنيا وشرف القيمة اردفه باحوال يوم القيمة فقال ويوم

نسير الجبال والمقصود منه الرد على المشركين الذين افتخروا على فقراء المسلمين بكثرة الاموال والاولاد والاعوان واختلفوا في الناصب لقوله ويوم نسير على وجوه احدها
ان يكون التقدير واذكر لهم يوم نسير الجبال عطفا على قوله واضرب لهم مثل الحياة الدنيا الثاني ان يكون التقدير ويوم نسير الجبال وحصل كذا وكذا نقال لهم لقد جئتمونا
كما خلقناكم اول مرة لان القول مضمر في هذا الموضع فكان المعنى انه يقال لهم هذا في هذا الموضع الثالث ان يكون التقدير وخير املا في يوم نسير الجبال والاول اظهر
اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى ذكر في هذه الاية من احوال القيمة انواعا النوع الاول قوله ويوم نسير الجبال وفيه بحثان البحث الاول قرا ابن كثير وابو عمرو وابن
عامر تسير على فعل ما لم يسم فاعله الجبال بالرفع باسناد تسير اليه اعتبارا بقوله تعالى واذا الجبال سيرت والباقون نسير باسناد فعل التسيير الى نفسه الجبال بالنصب
لكونه مفعول نسير والمعنى نحن نفعل بها ذلك اعتبارا بقوله وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا انها اذا سيرت فمسيرها ليس الا الله سبحانه ونقل صاحب الكشاف قراءة اخرى
وهي تسير الجبال باسناد تسير الى الجبال البحث الثاني قوله ويوم نسير الجبال ليس في لفظ الاية ما يدل على انها الى اين تسير فيحتمل ان يقال انه تعالى يسيرها
الى الموضع الذي يريده ولم يبين ذلك الموضع لخلقه والحق ان المراد انه تعالى يسيرها الى الموضع الذي يريد ولم يبين ذلك الموضع لخلقه والحق ان المراد انه
تعالى يسيرها الى العدم لقوله تعالى ويسالونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا ولقوله تعالى وبست الجبال بسا
فكانت هباء منبثا والنوع الثاني من احوال القيمة قوله وترى الارض بارزة وفي تفسيره وجوه الاول انه لم يبق على وجهها شيء من العمارات ولا شيء من الجبال ولا
شيء من الاشجار فبقيت بارزة ظاهرة ليس عليها ما يسترها وهو المراد من قوله لا ترى فيها عوجا ولا امتا والثاني ان المراد من كونها بارزة انها ابرزت ما في بطنها
وقذفت الموتى المقبورين فيها فهي بارزة الجوف والبطن فحذف ذكر الجوف ودليله قوله تعالى والقت ما فيها وتخلت وقوله واخرجت الارض اثقالها وقوله وبرزوا
لله جميعا والثالث ان وجوه الارض كانت مستورة بالجبال والبحار فلما افنى الله تعالى الجبال والبحار فقد برزت وجوه تلك البقاع بعد ان كانت مستورة النوع
الثالث من احوال القيمة قوله وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا والمعنى جمعناهم للحساب فلم نغادر منهم احدا اي لم نترك من الاولين والاخرين احدا الا جمعناهم
لذلك اليوم ونظيره قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ومعنى لم نغادر لم نترك يقال غادره واغدره اذا تركه ومنه الغدر ترك الوفاء ومنه
سمي الغدير لانه ماء تركته السيول ومنه سميت ضفيرة المراة بالغديرة لانها تجعلها خلفها ولما ذكر الله تعالى حشر الخلق ذكر كيفية عرضهم فقال وعرضوا على ربك
صفا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الصف وجوه احدها انه تعرض الخلق كلهم على الله صفا واحدا ظاهرين بحيث لا يحجب بعضهم بعضا قال القفال ويشبه ان يكون الصف
راجعا الى الظهور والبروز ومن هذا اشتق الصفصف للصحراء وثانيها لا يبعد ان يكونوا صفوفا يقف بعضهم وراء بعض مثل الصفوف المحيطة بالكعبة التي يكون بعضها
خلف بعض وعلى هذا التقدير فالمراد من قوله صفا صفوفا كقوله يخرجكم طفلا اي اطفالا وثالثها صفا اي قياما كما قال تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف قال
قياما المسئلة الثانية قالت المشبهة قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا يدل على انه تعالى يحضر في ذلك المكان واجاب عنه بانه تعالى جعل وقوفهم في
الموضع الذي يسالهم فيه عن اعمالهم ويحاسبهم عليها عرضا عليه لا على انه تعالى يحضر في مكان وعرضوا عليه ليراهم بعد انه لم يكن يراهم ثم قال تعالى لقد جئتمونا
كما خلقناكم اول مرة وليس المراد حصول المساواة من كل الوجوه لانهم خلقوا صغارا ولا عقل لهم ولا تكليف عليهم بل المراد انه يقال للمشركين المنكرين للبعث المفتخرين
في الدنيا على فقراء المؤمنين بالاموال والانصار لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة عراة حفاة بغير اموال ولا اعوان ونظيره قوله لقد جئتمونا فرادى كما
خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وقال تعالى ونرثه ما يقول وياتينا فردا ثم قال تعالى بل زعمتم
ان لن نجعل لكم موعدا اي كنتم مع التعزز على المؤمنين بالاموال والانصار تنكرون البعث والقيمة فالان قد تركتم الاموال والانصار في الدنيا وشاهدتم ان البعث
والقيمة حق ثم قال تعالى ووضع الكتاب والمراد انه يوضع في هذا اليوم كتاب كل انسان في يده اما في اليمين او في الشمال والمراد الجنس وهو صحف الاعمال فترى
المجرمين مشفقين مما فيه اي خائفين مما في الكتاب من اعمالهم الخبيثة وخائفين من ظهور ذلك لاهل الموقف فيفتضحوا وبالجملة فيحصل لهم خوف العقاب من الحق وخوف الفضيحة
عند الخلق ويقولون يا ويلتنا ينادون هلكتهم التي هلكوها خاصة من بين الهلكات ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وهي عبارة عن الاحاطة
يعني لا يترك شيئا من المعاصي سواء كانت صغيرة او كبيرة الا وهي مذكورة في هذا الكتاب ونظيره قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وقوله
انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وادخال التاء في الصغيرة والكبيرة على تقدير ان المراد الفعلة الصغيرة والكبيرة الا احصاها الا ضبطها وحصرها قال بعض العلماء
ضجوا من الصغائر قبل الكبائر لان تلك الصغائر هي التي جرتهم الى الكبائر فاحترزوا من الصغائر جدا ووجدوا ما عملوا في الصحف حاضرا مكتوبا ولا يظلم ربك احدا
معناه انه لا يكتب عليه ما لم يعمل ولا يزيد في عقابه المستحق ولا يعذب احدا بجرم غيره بقي في الاية مسائل المسئلة الاولى قال الجبائي هذه الاية تدل على فساد قول
المجبرة في مسائل احدها انه لو عذب عباده من غير فعل صدر منهم لكان ظالما وثانيها انه لا يعذب الاطفال بغير ذنب وثالثها بطلان قولهم لله ان يفعل ما يشاء
ويعذب من غير جرم لان الخالق خلقه اذ لو كان كذلك لما كان لنفي الظلم عنه معنى لان تقدير انه اذا فعل اي شيء اراده لم يكن ظلما منه لم يكن لقوله انه لا يظلم
فايدة فيقال له اما الجواب عن الاول فهو المعارضة بالعلم والداعي واما الجواب عن الثالث فهو انه تعالى قال ما كان لله ان يتخذ من ولد ولم يدل ذلك على
ان اتخاذ الولد يصح عليه فكذا ههنا المسئلة الثانية عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال يحاسب الناس في القيمة على ثلثة يوسف وايوب وسليمان
فيدعوا بالمملوك ويقول ما شغلك عني فيقول جعلتني عبدا لادمي فلم تفرغني فيدعو بيوسف ويقول كان هذا عبدا مثلك فلم يمنعه ذلك ان عبدني فيومر به الى النار

ثم يدعى بالمبتلى فالـ شغلتني بالبلاء فيدعى بايوب فيقول قد ابتليت هذا باشد من بلائك فلم يمنعه ذاك من عبادتي ويؤمر به الى النار ثم يؤتى بالملك من الذين اتاه الله من العز والسعة فيقول ماذا علمت فيما اتيتك فيقول شغلني الملك عن ذلك فيدعى بسليمان فيقول هذا عبدي سليمان اتيته اكثر مما اتيتك فلم يشغله ذلك عن عبادتي اذهب فلا عذر لك فيؤمر به الى النار وعن معاذ عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال لن يزول قدما العبد يوم القيمة حتى يسأل عن اربع عن جسده فيما ابلاه وعن عمره فيما افناه وعن ماله من اين كسبه وفيما انفقه وعن علمه كيف عمل به المسئلة الثالثة دلت الاية على اثبات صغائر وكبائر من الذنوب وهذا متفق عليه بين المسلمين الا انهم اختلفوا في تفسيرهما فقالت المعتزلة الكبيرة ما يزيد عقابها على ثواب فاعله والصغيرة ما ينقص عقابه عن ثواب فاعله واعلم ان هذا الحد انما يصح لو ثبت ان الفعل يوجب ثوابا وعقابا وذلك عندنا باطل لوجوه كثيرة ذكرناها في سورة البقرة في ابطال القول بالاحباط والتكفير بل الحق عندنا ان الطاعات محصورة في نوعين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فكل من كان اقوى في كونه جاهلا بالله كان اعظم في كونه كفرا وكلما كان في كونه ضررا بالعباد كان اكبر في كونه ذنبا ومعصية فهذا اصل الضبط والله اعلم قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلا ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا ويوم يقول نادوا شركاءي الذين زعمتم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم وجعلنا بينهم موبقا وراى المجرمون النار فظنوا انهم مواقعوها ولم يجدوا عنها مصرفا اعلم ان المقصود من ذكر عين هذا المعنى وذلك لان ابليس انما تكبر على ادم لانه افتخر باصله ونسبه وقال خلقتني من نار وخلقته من طين فانا اشرف منه في الاصل فكيف اسجد له وكيف اتواضع له وهؤلاء المشركون عاملوا فقراء المسلمين بعين هذه المعاملة فقالوا كيف نجالس هؤلاء الفقراء مع انا من انساب شريفة وهم من انساب نازلة ونحن اغنياء وهم فقراء فالله تعالى ذكر هذه القصة ههنا تنبيها على ان هذه الطريقة هي بعينها طريقة ابليس ثم انه تعالى حذر عنها وعن الاقتداء في قوله افتتخذونه وذريته اولياء فهذا هو وجه النظم وهو حسن متين وذكر القاضي فيه وجها اخر فقال انه تعالى لما ذكر من قبل امر القيمة وما يجري عند الحشر ووضع الكتاب وكان تعالى ان يذكر ههنا انه ينادي المشركين ويقول لهم اين شركاءي الذين زعمتم وكان قد علم تعالى ان ابليس هو الذي يحمل الانسان على اثبات هؤلاء الشركاء لاجرم قدم قصته في هذه الاية اتماما لذلك الغرض ثم قال القاضي وهذه القصة وان كان تعالى قد كررها في سور كثيرة الا ان في كل موضع منها فائدة مجددة والله اعلم المسئلة الاولى انه تعالى بين في هذه الاية ان ابليس كان من الجن وللناس في هذه الاية اقوال الاول انه من الملائكة وكونه من الملائكة لا ينافي كونه من الجن ولهم فيه وجوه الاول ان قبيلة من الملائكة يسمون بذلك بدليل قوله وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وقوله وجعلوا لله شركاء الجن والثاني ان الجن سمي جنا لاجل الاستتار والملائكة كذلك فهم داخلون في الجن الثالث انه كان خازن الجنة فنسب الى الجنة كقولهم كوفي وبصري وعن سعيد بن جبير انه كان من الجنانين الذين يعملون في الجنان حي من الملائكة يصوغون حلية اهل الجنة مذ خلقوا رواه القاضي في تفسيره عن هشام عن سعيد بن جبير والقول الثاني انه من الجن الذين هم الشياطين والذين خلقوا من النار وهو ابوهم والقول الثالث قول من قال كان من الملائكة فمسخ وغير وهذه المسئلة قد حكيناها في سورة البقرة واخرها يدل على انه ليس من الملائكة انه تعالى اثبت له ذرية ونسلا في هذه الاية وقوله افتتخذونه وذريته اولياء من دوني والملائكة ليس لهم نسل ولا ذرية فوجب ان لا يكون ابليس من الملائكة بقي ان يقال ان الله امر الملائكة بالسجود فلو لم يكن ابليس من الملائكة فكيف تناوله ذلك الامر وايضا لو لم يكن من الملائكة فكيف يصح استثناؤه منهم اجبنا عن كل ذلك بالاستقصاء ثم قال ففسق عن امر ربه وفي ظاهره اشكال لان الفاسق لا يفسق عن امر الله فلهذا السبب ذكروا فيه وجوها الاول قال الفراء فسق عن امر ربه اي خرج عن طاعته والعرب تقول فسقت الرطبة من قشرها اي خرجت وسميت الفارة فويسقة لخروجها من جحرها من البابين وقال رؤبة يهوين في نجد وغورا غائرا فواسقا عن قصدها جوائرا والثاني حكى الزجاج عن الخليل وسيبويه انه قال لما امر فعصى كان سبب فسقه هو ذلك الامر والمعنى انه لولا ذلك الامر السابق لما حصل ذلك الفسق فلاجل هذا المعنى حسن ان يقال فسق عن امر ربه والثالث قال قطرب فسق عن امر ربه كقوله واسئل القرية واسئل العير ثم قال تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو وفيه مسائل المسئلة الاولى المقصود من هذا الكلام ان ابليس تكبر على ادم وترفع عليه لما ادعى عليه ان اصله اشرف من اصل ادم فوجب ان يكون هو اشرف من ادم فكانه تعالى قال لاولئك الكافرين الذين افتخروا على فقراء المسلمين بشرف نسبهم وعلو منصبهم انكم في هذا القول اقتديتم بابليس في تكبره على ادم فلما علمتم ان ابليس عدو لكم فكيف تقتدون به في هذه الطريقة المذمومة هذا هو طريق هذا الكلام لا يتم الا باثبات مقدمات فاولها اثبات ابليس وثانيها اثبات ذرية لابليس وثالثها اثبات عداوة بين ابليس وذريته وبين اولاد ادم ورابعها ان هذا القول الذي قاله اولئك الكفار اقتداء بابليس فكل هذه المقدمات الاربعة مما لا سبيل الى اثباتها الا بقول النبي صلى الله عليه واله وسلم فالجاهل بصدق النبي يكون جاهلا بصدقها اذا عرفت هذا فنقول المخاطبون بهذه الايات هل عرفوا كون محمد نبيا صادقا او ما عرفوا ذلك فان عرفوا كونه نبيا صادقا قبلوا قوله في كل ما يقول فلما نهاهم النبي عن تلك النفرة عن مجالسة الفقراء لا حاجة الى ذكر قصة ابليس وان لم يعرفوا كونه نبيا جهلوا كل هذه المقدمات ولم يعرفوا صحتها فحينئذ لا يكون في ايرادها عليهم فائدة والجواب ان المشركين كانوا قد سمعوا قصة ابليس وادم من اهل الكتاب واعتقدوا صحتها وعلموا ان ابليس انما تكبر على ادم بسبب نسبه فاذا اوردنا عليهم هذه القصة كان ذلك زاجرا لهم عما اظهروه مع فقراء المسلمين من التكبر والترفع والله اعلم المسئلة الثانية قال الجبائي في هذه الاية دلالة على انه تعالى لا يريد الكفر ولا يخلقه في العباد اذ لو اراده وخلقه فيهم ثم يعاقبهم عليه لكان ضرر ابليس اقل من ضرره تعالى عليهم فكيف يجوز مع ذلك ان يوبخهم بقوله بئس للظالمين بدلا تعالى الله

عنه علوا كبيرا بل هذا المذهب لا ضرر البتة من ابليس بل الضرر كله من وجوابه المعارضة بالداعي والعلم والله اعلم المسئلة الثالثة انما قال الكفار افتخروا بانسابهم واموالهم على فقراء المسلمين افتتخذونه وذريته اولياء من دوني لان الداعي لهم الى ترك دين محمد صلى الله عليه واله وسلم هو النخوة والاستكبار والجاه والعجب فهذا يدل على ان كل من اقدم على عمل او قول بناء على هذا الداعي فهو متبع لابليس عليه اللعنة حتى ان من كان غرضه في اظهار العلم والمناظرة التفاخر والتكبر والترافع فهو مقتد بابليس وهو مقام صعب غرق فيه اكثر الخلق ونسال الله الخلاص منه ثم قال تعالى بئس للظالمين بدلا اي بئس البدل من الله لمن استبدله به فالطاعة بدل الطاعة ثم قال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اختلفوا في ان الضمير في قوله ما اشهدتهم خلق السموات والارض الى من يعود وفيه وجوه احدها وهو الذي ذهب اليه الاكثرون ان المعنى ما اشهدت الذين اتخذتموهم اولياء خلق السموات والارض ولا اشهدت بعضهم خلق بعض كقوله فاقتلوا انفسكم يعني ما اشهدتهم لاعتضد بهم والدليل عليه قوله وما كنت متخذ المضلين عضدا اي وما كنت متخذهم فوضع الظاهر موضع المضمر بيانا لاضلالهم وذما لهم وقوله عضدا اي اعوانا وثانيها وهو الاقرب عندي ان الضمير عائد الى الكفار الذين قالوا للرسول صلى الله عليه واله وسلم ان لم تطرد عن مجلسك هؤلاء الفقراء لم نؤمن بك فكانه تعالى يقول ان هؤلاء الذين اتوا بهذا الاقتراح الفاسد والتعنت الباطل ما كانوا شركائي في تدبير العالم بدليل اني ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم ولا اعتضدت بهم في تدبير الدنيا والاخرة بل هم قوم كسائر الخلق فلم اقدموا على الاقتراح الفاسد والتعنت ونظيره ان من اقترح عليك اقتراحات عظيمة فانك تقول له لست سلطان البلد ولا وزير المملكة حتى نقبل منك هذه الاقتراحات الهائلة فلم تقدم عليها والذي يؤكد هذا ان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات وفي هذه الاية المذكور الاقرب هو ذكر اولئك الكفار وهو قوله بئس للظالمين بدلا والمراد بالظالمين اولئك الكفار وثالثها ان يكون المراد من قوله ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم كون هؤلاء الكفار جاهلين بما جرى به القلم في الازل من احوال السعادة والشقاوة فكانه قيل لهم السعيد من حكم الله بسعادته في الازل والشقي من حكم الله بشقاوته في الازل وانتم غافلون عن احوال الازل فانه تعالى قال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم واذا جهلتم هذه الحالة فكيف يمكنكم ان تحكموا لانفسكم بالرفعة والعلو والكمال ولهم بالدناءة والذل بل ربما صار الامر في الدنيا والاخرة على العكس مما حكمتم به المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ وما كنت متخذ بالفتح والخطاب لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم والمعنى ما صح لك الاعتضاد بهم وما ينبغي لك ان تعتز بهم وقرا علي بن ابي طالب عليه السلام متخذ المضلين عضدا بالتنوين على الاصل وقرى الحسن عضدا بسكون الضاد ونقل ضمتها الى العين وقرى بالفتح وسكون الضاد وعضدا بفتحتين وعضدا بضمتين جمع عاضد كخادم وخدم وراصد ورصد من عضده اذا قواه واعانه واعلم انه تعالى لما قرر ان القول الذي قالوه في الافتخار على الفقراء اقتداء بابليس عاد بعده الى التهويل باحوال يوم القيمة فقال ويوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتم وفيه مباحث البحث الاول قرا حمزة نقول بالنون عطفا على قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا او لياء من دوني وما اشهدتهم خلق السموات والارض وما كنت متخذ المضلين عضدا والباقون قرؤا بالياء البحث الثاني والتقدير واذكر لهم يا محمد احوالهم واحوال الهتهم يوم القيمة اذ يقول الله لهم نادوا شركائي اي ادعوا من زعمتم انهم شركائي حتى يخلصوكم للعبادة دوني ادعوهم لينفعوكم وينصروكم والمراد بالشركاء الجن فدعوهم ولم يذكر تعالى في هذه الاية انهم كيف دعوا تلك الشركاء الا انه تعالى بين ذلك في اية اخرى وهي انهم قالوا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا ثم قال تعالى فلم يستجيبوا لهم اي لم يجيبوهم الى دعوهم اليه ولم يدفعوا عنهم ضررا ولا وصلوا اليهم نفعا ثم قال تعالى وجعلنا بينهم موبقا وفيه وجوه الاول قال صاحب الكشاف الموبق المهلك من وبق يبق وبوقا ووبق يوبق وبقا اذا هلك واوبقه غيره ويجوز ان يكون مصدرا كالمورد والموعد وتقرير هذا الوجه ان يقال ان هؤلاء المشركين الذين اتخذوا من دون الله الهة كالملائكة وعيسى دعوا هؤلاء فلم يستجيبوا لهم ثم حيل بينهم فادخل الله هؤلاء المشركين جهنم وادخل عيسى الجنة وصار الملائكة الى حيث اراد الله من دار الكرامة وحصل بين اولئك الكفار وبين الملائكة وعيسى هذا الموبق وهو ذلك الواجب من جهنم الوجه الثاني قال الحسن موبقا اي عداوة والمعنى عداوة هي في شدتها عذاب وهلاك كقولهم لا يكن حبك كلفا ولا بغضك تلفا الوجه الثالث قال الفراء البين الوصل اي وجعلنا تواصلهم في الدنيا هلاكا يوم القيمة الوجه الرابع الموبق البرزخ البعيد اي وجعلنا بين هؤلاء الكفار وبين الملائكة وعيسى برزخا بعيدا يهلك فيه الساري لفرط بعده لانهم في قعر جهنم وهم في اعلى الجنان ثم قال تعالى وراى المجرمون النار فظنوا انهم مواقعوها وفي الظن قولان الاول ان الظن ههنا بمعنى العلم واليقين والثاني وهو الاقرب ان المعنى ان هؤلاء الكفار يرون النار من مكان بعيد فيظنون انهم مواقعوها في تلك الساعة من غير تاخير ولا مهلة لشدة ما يسمعون من تغيظها وزفيرها كما قال اذا راتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا اي تخالطوها فان مخالطة الشيء لغيره اذا كانت قوية تامة يقال لها مواقعة ثم قال تعالى ولم يجدوا عنها مصرفا اي لم يجدوا عن النار معدلا الى غيرها لان الملائكة تسوقهم اليها قوله تعالى ولقد صرفنا في هذا القران للناس من كل مثل وكان الانسان اكثر شيء جدلا وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم الا ان تاتيهم سنة الاولين او ياتيهم العذاب قبلا وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا اياتي وما انذروا هزوا واعلم ان اولئك الكفرة لما افتخروا على فقراء المسلمين بكثرة اموالهم واتباعهم وبين الله تعالى بالوجوه الكثيرة ان قولهم فاسد وشبهتهم باطلة وذكر فيهم المثلين المتقدمين قال بعده ولقد صرفنا اليك في هذا القران للناس من كل مثل وهو اشارة الى ما سبق والتصريف يقتضي التكرير والامر كذلك لانه تعالى اجاب عن شبهتهم التي ذكروها من وجوه كثيرة ومع تلك الجوابات الشافية والامثلة المطابقة فهؤلاء الكفار لا يتركون المجادلة الباطلة فقال

وكان الانسان اكثر شيء جدلا اي اكثر الاشيا التي يتاتى منها الجدل وانتصاب قوله جدلا على التمييز قال بعض المحققين والاية دالة على ان الانبياء عليهم السلم جادلوهم
في الدين حتى صاروا مجادلين لان المجادلة لا تحصل الا من الطرفين وذلك يدل على ان القول بالتقليد باطل ثم قال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا
ربهم وفيه بحثان الاول قالت المعتزلة الاية دالة على انه لم يوجد ما يمنع من الاقدام على الايمان وذلك يدل على فساد قول من يقول انه حصل المانع قال اصحابنا ان العلم
بانه لا يؤمن مضاد لوجود الايمان واذا كان ذلك العلم قائما كان المانع قائما وايضا حصول الداعي الى الكفر قائم والا لما وجد لان الفعل الاختياري بدون الداعي
محال ووجود الداعي الى الكفر مانع من حصول الايمان واذا ثبت هذا ظهر ان المراد مقدار الموانع المحسوسة البحث الثاني المعنى انه لما جاءهم الهدى وهو الدليل
على صحة الاسلام وثبت انه لا مانع لهم من الايمان ولا من الاستغفار والتوبة والتخلية حاصلة والاعذار زائلة فلم تقدموا على الايمان ثم قال تعالى الا ان تاتيهم سنة الاولين
وهو عذاب الاستيصال او ياتيهم العذاب قبلا اي عيانا وحمزة والكسائي قبلا بضم القاف والباء جمع قبيل يعني ضروب من العذاب تتواصل مع كونهم احياء وقيل مقابلة وعيانا
والباقون قبلا بكسر القاف وفتح الباء عيانا ايضا وروى صاحب الكشاف بفتحتين مستقبلا والمعنى انهم لا يقدمون على الايمان الا عند نزول عذاب الاستيصال فيهلكوا
وان يتواصل انواع العذاب والبلاء حال بقائهم في الحياة واعلم انهم لا يقفون الاقدام على الايمان الا على احد هذين الشرطين لان العاقل لا يرضى بحصول هذين الامرين الا
ان حالهم تشبه حال من وقف العمل على احد هذين الشرطين ثم بين تعالى انما ارسل الرسل مبشرين بالثواب على الطاعة ومنذرين بالعقاب على المعصية لكي يؤمنوا طوعا
ثم مع هذه الاحوال يوجد من الكفار المجادلة بالباطل لغرض دحض الحق وهذا يدل على ان الانبياء كانوا يجادلونهم لما بينا ان المجادلة انما تحصل من الجانبين وبين تعالى
ايضا انهم اتخذوا ايات الله وهي القرآن وانذارات الانبياء هزوا وكل ذلك يدل على استيلاء الجهل والقسوة عليهم والله اعلم قال النحويون قوله ما في ما انذروا
يجوز ان يكون موصولة ويكون العائد من الصلة محذوفا ويجوز ان يكون مصدرية بمعنى انذارهم والله اعلم قوله تعالى ومن اظلم ممن ذكر بايات ربه فاعرض
عنها ونسي ما قدمت يداه انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا وربك الغفور ذو الرحمة لو
يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا اعلم انه تعالى لما حكى عن
الكفار جدالهم بالباطل وصفهم بصفات الموجبة للخزي والخذلان الصفة الاولى قوله ومن اظلم ممن ذكر بايات ربه اي لا ظلم اعظم من يرد عليه الايات والبينات
فيعرض عنها وينسى ما قدمت يداه اي مع اعراضه عن التامل في الدلائل والبينات تناسى ما قدمت يداه من الاعمال المنكرة والمذاهب الباطلة والمراد من النسيان
التشاغل والتغافل عن كفره المتقدم الصفة الثالثة انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا الى قوله اذا ابدا وقد مر تفسير هذه الاية على الاستقصاء في سورة
الانعام والعجب ان قوله ومن اظلم ممن ذكر بايات ربه الى اخر الاية متمسك الجبرية فقلما تجد في القرآن اية لاحد هذين الفريقين الا ومعها للفريق الاخر والتجربة تكشف عن صدق
قولنا وما ذاك الا امتحان شديد من الله القاه على عباده ليتميز العلماء الراسخون عن المقلدين ثم قال تعالى وربك الغفور ذو الرحمة البليغ المغفرة وهو اشارة الى دفع
المضار ذو الرحمة الموصوف وانما ذكر لفظ المبالغة في المغفرة لا في الرحمة لان المغفرة ترك الاضرار وهو تعالى قد ترك مضار لا نهاية لها مع كونه قادرا عليها اما فعل
الرحمة فمتناه لان تحصيل ما لا نهاية له محال ويمكن ان يقال المراد انه يغفر كثيرا لانه ذو رحمة ولا حاجة به اليها فيهبها من المحتاجين كثيرا
استشهد على ذلك بترك مؤاخذة اهل مكة عاجلا من غير اهمال مع افراطهم في عداوة رسول الله صلى الله عليه واله ثم قال بل لهم موعد وهو اما يوم القيمة واما في الدنيا
وهو يوم بدر لن يجدوا من دونه موئلا منجا ولا ملجا يقال وال اذا نجى ووال اليه اذا لجا اليه وتلك القرى يريد قرى الاولين من ثمود وقوم لوط
وغيرهم اشار لهم اليها ليعتبروا وتلك مبتدا والقرى صفته لان اسماء الاشارة توصف باسماء الاجناس واهلكناهم خبر والمعنى تلك اصحاب القرى اهلكناهم لما ظلموا مثل ظلم اهل مكة
وجعلنا لمهلكهم موعدا اي ضربنا لاهلاكهم وقتا معلوما لا يتاخرون عنه كما ضربنا لاهل مكة يوم بدر والمهلك الاهلاك ووقته وقرئ لمهلكهم بفتح الميم واللام مفتوحة او
مكسورة اي لهلاكهم ووقت هلاكهم والموعد وقت او مصدر والمراد انا عجلنا هلاكهم ومع ذلك لم ندع ان نضرب له وقتا ليكونوا الى التوبة اقرب والله اعلم قوله تعالى
واذ قال موسى لفتيه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين او امضي حقبا فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله في البحر سربا فلما جاوزا قال لفتيه اتنا غداءنا
لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا قال ارايت اذ اوينا الى الصخرة فاني نسيت الحوت وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره واتخذ سبيله في البحر عجبا
قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على اثارهما قصصا قوله واذ قال موسى لفتيه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا ابتداء قصة ثالثة
ذكرها الله تعالى في هذه السورة وهي ان موسى عليه السلام ذهب الى الخضر ليتعلم منه العلم وهذا وان كان كلاما مستقلا بنفسه الا انه معين على ما هو المقصود في القصتين السابقتين
اما نفع هذه القصة في الرد على الكفار الذين افتخروا على فقراء المسلمين بكثرة الاموال والانصار فهو ان موسى مع كثرة علمه وعمله وعلو منصبه واستجماع موجبات الشرف التام في حقه
ذهب الى الخضر لطلب العلم وتواضع له وذلك يدل على ان التواضع خير من التكبر واما نفع هذه القصة في قصة اصحاب الكهف فهو ان اليهود قالوا لكفار مكة ان اخبركم
عن هذه القصة فهو نبي والا فلا وهذا ليس بشيء لانه لا يلزم من كونه نبيا صادقا من عند الله ان يكون عالما بجميع القصص والوقايع كما ان كون موسى عليه السلم
نبيا من عند الله لم يمنع من امر الله اياه بان يذهب الى الخضر ليتعلم منه فظهر بما ذكرنا ان هذه القصة قصة مستقلة بنفسها ومع ذلك فهي نافعة في تقرير المقصود في القصتين
المتقدمتين والله اعلم المسئلة الثانية اكثر العلماء على ان موسى المذكور في هذه الاية هو موسى بن عمران صاحب المعجزات الظاهرة وصاحب التورية وعن سعيد بن
جبير انه قال لابن عباس ان نوفا ابن امرأة كعب يزعم ان الخضر ليس بصاحب موسى بن عمران وانما هو صاحب موسى بن ميشا بن يوسف بن يعقوب وقد كان

نبيا قبل موسى بن عمران فقال ابن عباس كذب عدو الله واعلم انه كان ليوسف عليه السلم ولدان افرائيم وميشا فولد افرائيم نون وولد نون يوشع بن نون وهو صاحب موسى
وولي عهده بعد وفاته واما ولد ميشا فقيل انه جاءته النبوة قبل موسى بن عمران ويزعم اهل التورية انه هو الذي طلب هذا العالم ليتعلم منه وهو العالم
الذي خرق السفينة وقتل الغلام وبنى الجدار وموسى بن ميشا معه هذا قول جمهور اليهود واحتج القفال على صحة قولنا ان موسى هو موسى صاحب التورية ان الله تعالى
ما ذكر موسى في كتابه الا واراد به صاحب التورية فاطلاق هذا الاسم يوجب الانصراف اليه ولو كان المراد شخصا اخر مسمى بموسى غيره لوجب تعريفه بصفة توجب الامتياز
ازالة للشبهة كما انه لما كان المشهور في العرف في ابي حنيفة هو الرجل المعين فلو ذكرنا هذا الاسم واردنا به رجلا سواه لقيدناه مثل ان نقول قال ابو حنيفة
الدينوري وحجة الذين قالوا موسى هذا غير صاحب التورية بانه تعالى بعد ان انزل التورية عليه وكلمه بلا واسطة وخصه بالمعجزات القاهرة العظيمة التي لم يتفق
مثلها لاكثر اكابر الانبيا يبعد ان بعثه بعد ذلك الى التعلم والاستفادة واجيب عنه بانه لا يبعد ان يكون العالم الكامل في اكثر العلوم يجهل بعض الاشياء فيحتاج في
تعلمها الى من دونه وهذا امر متعارف معلوم المسئلة الثالثة اختلفوا في فتى موسى فالاكثرون على انه يوشع بن نون وروى القفال عن سفيان بن عيينة عن
عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال فتاه يوشع بن نون والقول الثاني ان فتى موسى اخو يوشع وكان
صاحبا لموسى عليه السلم في هذا السفر والقول الثالث روى عمرو بن عبيد عن الحسن في قوله واذ قال موسى لفتاه قال يعني عبده قال القفال واللغة تحتمل ذلك يروى
عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا يقولن احدكم عبدي وامتي وليقل فتاي وفتاتي وهذا يدل على انهم كانوا يسمون العبد فتى والامة فتاة المسئلة
الرابعة قيل ان موسى عليه السلم لما اعطي الالواح وكلمه الله قال من ذا الذي هو افضل مني واعلم فقيل عبد الله يسكن جزائر البحر وهو الخضر لما اوتي من العلم ما
اوتي ظن انه لا احد مثله فاتاه جبرئيل عليه السلم بساحل البحر فقال يا موسى انظر الى هذا الطير يهوي الى البحر يضرب بمنقاره فيه ثم يرتفع فانت فيما اوتيت من العلم
دون ما قدر ما حمل هذا الطير بمنقاره من البحر قال الاصوليون هذه الرواية ضعيفة لان الانبيا يجب ان يعلموا ان معلومات الله لا نهاية لها وان يعلموا ان علوم
خلق الله يجب كونها متناهية وكل قدر متناه فان قدر الزايد عليه ممكن فلا مرتبة من مراتب العلم الا وفوقها ممكن ولهذا قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم واذا
كانت هذه المقدمات معلومة فمن المستبعد جدا ان يقطع العاقل لا احدا اعلم مني لاسيما موسى عليه السلم مع علمه الواضح بحقايق الاشياء وشدة براته عن الاخلاق الذميمة
كالعجب والتيه والصلف والرواية الثانية قيل ان موسى عليه السلم سال ربه اي عبادك احب اليك قال الذي يذكرني ولا ينساني قال فاي عبادك اقضى قال الذي يقضي
بالحق ولا يتبع الهوى قال فاي عبادك اعلم قال الذي يبتغي علم الناس الى علمه اي يصيب كلمة تدله على هدى او ترده عن ردى فقال موسى ان كان في عبادك
من هو اعلم مني فادللني عليه فقال اعلم منك الخضر قال اين اطلبه قال على الساحل عند الصخرة قال يا رب كيف لي به قال تاخذ حوتا في مكتل فحيث فقدته فهو هناك
فقال لفتيه اذا فقدت الحوت فاخبرني فذهبا يمشيان فرقد موسى فاضطرب الحوت ووقع الى البحر فلما جاء وقت الغداء طلب موسى الحوت فاخبره فتاه بوقوعه في
البحر فرجع من ذلك الموضع الى الموضع الذي طفر فيه الى البحر فاذا رجل مسجى بثوبه فسلم عليه موسى عليه السلم وانى بارضنا السلم فعرفه بنفسه فقال يا موسى انا على علم
علمنيه الله لا تعلمه انت وانت على علم علمك الله لا اعلمه انا فلما ركبا السفينة جاء عصفور فوقع في حرفها فنقر في الماء فقال الخضر ما نقص علمي وعلمك من علم الله
هذا العصفور من البحر نسبة ذلك الا كقدر القليل الذي اخذ ذلك العصفور من ذلك الماء الى كلية ماء البحر نسبة متناه فاما احدى النسبتين في الاخرى والله اعلم
بحقايق الامور ولنرجع الى التفسير اما قوله لا ابرح فقال الزجاج قوله لا ابرح ليس معناه لا ازول لانه لو كان كذلك لم يقطع ارضا اقول يمكن ان يجاب عنه
بان الزوال عن الشيء عبارة عن تركه والاعراض عنه يقال زال فلان عن طريقته في الجود اي تركها فقوله لا ازول عن السير والذهاب يعني اني لا اترك هذا العمل وهذا الفعل
والقول المشهور عند الجمهور ان قوله لا ابرح معناه لا ازال والعرب تقول لا ابرح ولا ازال ولا انفك ولا افتؤ والكل بمعنى واحد فقال القفال وقالوا اصل قولهم
لا ابرح من البراح كما ان اصل لا ازال من الزوال يقال زال يزال ويزول كما يقال دام يدام ويدوم ومات يمات ويموت الا ان المستعمل في هذا اللفظ يزال
فقوله لا ابرح اي اقيم لان البراح هو العدم فقوله لا ابراح يكون عدما للعدم فيكون ثبوتا فقوله لا ازال ولا ابرح يفيد الدوام والثبات على العمل فان قيل
اذا كان قوله لا ابرح بمعنى لا ازال فلا بد من الخبر فلما حذف الخبر لان الحال والكلام معا يدلان عليه اما الحال فلانها كانت حال سفر واما الكلام فلان له
حتى ابلغ مجمع البحرين غاية مضروبة تستدعي شيئا هي غاية له فيكون المعنى لا ابرح اسير حتى ابلغ مجمع البحرين ويحتمل ان يكون المعنى لا ابرح ما انا عليه يعني
الزم المسير والطلب ولا اتركه ولا افارقه حتى ابلغ كما يقول لا ابرح المكان واما مجمع البحرين فهو المكان الذي وعد فيه موسى لقاء الخضر وهو ملتقى بحري
فارس والروم مما يلي المشرق وقيل غيره وليس في اللفظ ما يدل على تعيين هذين البحرين فان صح بالخبر الصحيح شيء فذاك والا فالاولى السكوت عنه ومن الناس
من قال البحرين موسى والخضر لانهما كانا بحري العلم وقرئ مجمع بكسر الميم ثم قال او امضي حقبا اي اسير زمانا طويلا وقيل الحقب ثمانون سنة وقد تكلمنا في
هذا اللفظ في قوله تعالى لابثين فيها احقابا وحاصل الكلام ان الله تعالى كان اعلم موسى حال هذا العالم وما اعلمه موضعه بعينه فقال موسى لا ازال
امضي حتى يجتمع البحران فيصيرا بحرا واحدا او امضي دهرا طويلا حتى اجد هذا العالم وهذا اخبار عن موسى انه وطن نفسه على تحمل التعب الشديد والعناء العظيم في
السفر لاجل طلب العلم وذلك تنبيه على ان المتعلم لو سافر من المشرق الى المغرب لطلب مسئلة واحدة لحق له ذلك ثم قال تعالى فلما بلغا مجمع بينهما والمعنى فلما بلغا
الى ان بلغا مجمع بينهما والضمير في قوله بينهما الى ماذا يعود فيه قولان الاول مجمع بينهما اي مجمع البحرين وهو قول لانه اشارة الى قول موسى لا ابرح حتى ابلغ مجمع

العجب اي تحقق ما قال والقول الثاني ان المعنى فلما بلغا الذي يجمع موسى وصاحبه الذي كان يقصده لان ذلك الموضع الذي وقع فيه نسيان الحوت هو الموضع الذي يسكنه الخضر عليه السلام او يسكن بقربه ولاجل هذا المعنى لما رجع موسى وفتاه بعد ان ذكر الحوت صار اليه وهو معنى حسن والمفسرون على القول الاول ثم قال تعالى نسيا حوتهما وفيه مباحث البحث الاول الروايات تدل على انه تعالى بين لموسى عليه السلام ان هذا العالم موضعه مجمع البحرين الا انه تعالى جعل انقلاب الحوت حيا علامة على مسكنه المعين كمن يطلب انسانا فيقال له ان موضعه محلة كذا من الري فاذا انتهيت الى المحلة فسل فلانا عن داره فاين ما ذهب بك فاتبعه فانك تصل اليه فكذا ههنا كأنه قيل له ان موضعه مجمع البحرين فاذا وصلت اليه رايت انقلاب الحوت حيا وطفر الى البحر فيحتمل انه قيل له فهناك موضعه ويحتمل انه قيل له فاذهب على موافقة ذهاب ذلك الحوت فانك تجده اذا عرفت هذا فنقول ان موسى وفتاه لما بلغا مجمع بينهما طفرت السمكة الى البحر وسارت وفي كيفية طفرها روايات ايضا قيل ان الفتى كان يغسل السمكة لانها كانت مملحة فطفرت وسارت وقيل ان يوشع توضأ في ذلك المكان فانتضح الماء على الحوت المالح فعاش ووثب في الماء وقيل انفجر هناك عين من الجنة ووصلت قطرات من تلك العين الى السمكة فحييت وطفرت الى البحر فهذا هو الكلام في صفة الحوت البحث الثاني المراد من قوله نسيا حوتهما انهما نسيا كيفية الاستدلال بهذه الحالة المخصوصة على الوصول الى المطلوب فان قيل انقلاب السمكة المالحة حية حالة عجيبة فلما جعل الله حصول هذه الحالة العجيبة دليلا على الوصول الى المطلوب فكيف يعقل حصول النسيان في هذا المعنى اجاب العلماء عنه بان يوشع كان قد شاهد المعجزات القاهرة من موسى عليه السلام كثيرا فلم يبق لهذه المعجزة عنده وقع عظيم فجاز حصول النسيان وعندي فيه جواب اخر وهو ان موسى عليه السلام لما استعظم علم نفسه ازال الله عن قلب صاحبه هذا العلم الضروري تنبيها لموسى عليه السلام على ان العلم لا يحصل البتة الا بتعليم الله وحفظه على القلب والخاطر اما قوله واتخذ سبيله في البحر سربا ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير سربا في البحر سربا الا انه اقيم قوله في البحر مقام قوله سربا والسرب هو الذهاب ومنه قوله وسارب بالنهار والثاني ان الله تعالى امسك اجراء الماء عن الجري وجعله كالطاق والكوة حتى سرى الحوت فيه وذلك حصل معجزة لموسى والخضر عليهما السلام ثم قال تعالى فلما جاوزا اي موسى وفتاه الموعد المعين وهو الوصول الى الصخرة بسبب النسيان المذكور وذهبا كثيرا وتعبا وجاعا قال موسى لفتاه آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا قال الفتى ارايت اذ اوينا الى الصخرة الهمزة في ارايت همزة الاستفهام ورايت على معناه الاصلي وقد جاء هذا الكلام على ما هو المتعارف بين الناس فانه اذا حدث لاحدهم امر عجيب قال لصاحبه ارايت ما حدث لي كذلك ههنا كانه قال ارايت ما وقع لي اذ اوينا الى الصخرة فحذف مفعول ارايت لان قوله نسيت الحوت يدل عليه ثم قال وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره وفيه مباحث البحث الاول انه اعتراض وقع بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير فاني نسيت الحوت واتخذ سبيله في البحر عجبا والسبب في وقوع هذا الاعتراض ما يجري مجرى العذر والعلة لوقوع ذلك النسيان البحث الثاني قال الكعبي قوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره يدل على انه تعالى ما خلق ذلك النسيان ولا اراده والا كانت اضافته الى الله تعالى اوجب من اضافته الى الشيطان لانه تعالى اذا خلقه لم يكن لسعي الشيطان في وجوده ولا في عدمه اثر قال القاضي والمراد بالنسيان ان يشتغل قلب الانسان بوساوسه التي هي من فعله دون النسيان الذي يضاد الذكر لان ذلك لا يصح ان يكون الا من قبل الله البحث الثالث قوله ان اذكره بدل من الهاء في انسانيه اي وما انساني ذكره الا الشيطان ثم قال واتخذ سبيله في البحر عجبا وفيه وجوه الاول ان قوله عجبا صفة لمصدر محذوف كانه قيل واتخذ سبيله في البحر اتخاذا عجيبا ووجه كونه عجبا انقلابه من المكتل وصيرورته حيا والقاؤه نفسه في البحر على غفلة منهما الثاني ان يكون المراد منه ما ذكرنا انه تعالى جعل الماء عليه كالطاق وكالسرب الثالث قيل انه تم الكلام عند قوله واتخذ سبيله في البحر ثم قال بعده عجبا والمقصود منه تعجبه من تلك العجيبة التي رآها ومن نسيانه لها وقيل ان قوله عجبا حكاية لتعجب موسى وهو ليس بقوي ثم قال تعالى ذلك ما كنا نبغي اي قال موسى ذلك هو الذي كنا نطلبه لانه امارة الظفر بالمطلوب وهو لقاء الخضر وقوله نبغي اصله نبغي فحذفت الياء طلبا للخفة لدلالة الكسرة عليه وكان القياس ان لا تحذف لانهم انما يحذفون الياء في الاسماء وهذا فعل الا انه قد يجوز على ضعف القياس حذفها لانها تحذف مع الساكن الذي يكون بعدها كقولك ما نبغي اليوم فلما حذفت مع الساكن حذفت ايضا مع غير الساكن ثم قال تعالى فارتدا على آثارهما اي فرجعا قصصا وفي قوله قصصا وجهان احدهما انه مصدر في موضع الحال اي رجعا مقتصين آثارهما والثاني ان يكون مصدرا لقوله فارتدا على آثارهما لان معناه اقتصا على آثارهما وحاصل الكلام انهما لو عرفا انهما تجاوزا عن الموضع الذي فيه يسكن ذلك العالم رجعا وعادا اليه والله اعلم **قوله تعالى فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما قال له موسى هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا قال انك لن تستطيع معي صبرا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا قال ستجدني ان شاء الله صابرا ولا اعصي لك امرا قال فان اتبعتني فلا تسالني عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا** وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله فوجدا عبدا من عبادنا فيه بحثان البحث الاول قال الاكثرون ان ذلك العبد كان نبيا واحتجوا عليه بوجوه الاول انه قال آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما والرحمة هي النبوة والقائل ان يقول لا نسلم ان النبوة رحمة اما لا يلزم ان يكون كل رحمة نبوة الحجة الثانية قوله تعالى وعلمناه من لدنا علما وهذا يقتضي انه علمه لا بواسطة تعليم معلم ولا ارشاد مرشد وكل من علمه الله لا بواسطة البشر وجب ان يكون نبيا يعلم الامور بالوحي من الله وهذا الاستدلال ضعيف لان العلوم الضرورية تحصل ابتداء من عند الله وذلك لا يدل على النبوة الحجة الثالثة ان موسى عليه السلام قال هل اتبعك على ان تعلمني والنبي لا يتبع غير النبي في التعلم وهذا ايضا ضعيف لان النبي لا يتبع غير النبي في العلوم التي باعتبارها صار نبيا اما في غير تلك العلوم فلا الحجة الرابعة ان ذلك العبد اظهر الترفع على موسى حيث قال له وكيف تصبر على ما

على ما لم تحط به خبرا واما موسى فانه اظهر التواضع له حيث قال لا اعصي لك امرا وكل ذلك يدل على ان ذلك العبد العالم كان فوق موسى ومن لا يكون نبيا يكون نبيا لا يكون فوق النبي وهذا ايضا ضعيف لانه يجوز ان يكون غير النبي فوق النبي في علوم لا تتوقف نبوته عليها فلم قلتم ان ذلك لا يجوز فان قالوا انه يوجب التنفير قلنا فارسال موسى الى التعلم منه بعد ان انزل الله عليه التوراة وكلمه بغير واسطة يوجب التنفير فكذا القول فيما ذكره الحجة الخامسة احتج الاصم على نبوته بقوله في اثناء القصة وما فعلته عن امري ومعناه اني فعلته بوحي الله وذلك يدل على النبوة وهذا ايضا ضعيف وضعفه ظاهر الحجة السادسة ما روي ان موسى عليه السلام لما وصل اليه قال السلام عليك فقال وعليك السلام يا نبي بني اسرائيل فقال موسى من عرفك هذا قال الذي بعثك الي قالوا وهذا يدل على انه انما عرف ذلك بالوحي والوحي لا يكون الا مع النبي ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك من باب الكرامات والالهامات والله اعلم البحث الثاني قال الاكثرون ان ذلك العبد هو الخضر وقالوا انما سمي بالخضر لانه كان لا يقف موقفا الا اخضر ذلك الموقف وقال الجبائي قد ظهرت الرواية ان الخضر انما بعث بعد موسى عليه السلام من بني اسرائيل فان صح ذلك لم يجز ان يكون هذا العبد هو الخضر وايضا فبتقدير ان يكون هذا العبد هو الخضر وقد ثبت انه يجب ان يكون نبيا فهذا يقتضي ان يكون الخضر اعلى شانا من موسى صاحب التوراة لانا قد بينا ان الالفاظ المذكورة في هذا الباب تدل على ان ذلك العبد كان يترفع على موسى وكان موسى يظهر التواضع له الا ان يكون الخضر اعلى شانا من موسى وذلك غير جائز لان الخضر اما ان يقال انه من بني اسرائيل او ما كان من بني اسرائيل فان قلنا انه كان من بني اسرائيل كان من امة موسى لقوله تعالى حكاية عن موسى انه قال لفرعون ارسل بني اسرائيل والامة لا تكون اعلى شانا من النبي وان قلنا انه ما كان من بني اسرائيل لم يكن من امة موسى لقوله تعالى لبني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين وهذه الكلمات تقوي قول من يقول ان موسى هذا غير موسى صاحب التوراة والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله وعلمناه من لدنا علما يفيد ان تلك العلوم حصلت عنده من عند الله من غير واسطة والصوفية سموا العلوم الحاصلة بطريق المكاشفة العلوم اللدنية وللشيخ ابي حامد الغزالي رسالة في اثبات العلوم اللدنية واقول تحقيق الكلام في هذا الباب ان نقول اذا ادركنا امرا من الامور وتصورنا حقيقة من الحقائق فاما ان نحكم عليه بحكم وهو التصديق او لا نحكم وهو التصور وكل واحد من هذين القسمين فاما ان يكون نظريا حاصلا من غير كسب وطلب واما ان يكون كسبيا اما العلوم النظرية فهي التي تحصل في النفس والعقل من غير كسب وطلب مثل تصورنا الالم واللذة والوجود والعدم ومثل تصديقنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان الواحد نصف الاثنين واما العلوم الكسبية فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بد من طريق يتوصل به الى اكتساب تلك العلوم وهذا الطريق على قسمين احدهما ان يتكلف الانسان تركيب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل بتركيبها الى استعلام المجهولات وهذا الطريق هو المسمى بالنظر والفكر والتامل والتروي والاستدلال وهذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتم الا بالجهد والطلب والنوع الثاني من تحصيل العلوم ان يسعى الانسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في ان تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة فاذا ضعفت الرياضات والمجاهدات قويت القوة العقلية واشرقت الانوار الالهية في جوهر العقل وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في الفكر والتامل وهذا هو المسمى بالعلوم اللدنية اذا عرفت هذا فنقول جواهر النفوس الناطقة مختلفة بالماهية فقد تكون النفس نورانية الهية علوية قليلة التعلق بالحوادث البدنية والنوازع الجسمانية فلا جرم كانت ابدا شديدة الاستعداد لقبول الجلايا القدسية والانوار الالهية فلا جرم فاضت عليها من عالم الغيب تلك الانوار على سبيل الكمال والتمام وهذا هو المراد بالعلم اللدني وهو المراد من قوله آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما واما النفس التي ما بلغت في صفاء الجوهر واشراق العنصر فهي النفس الناقصة البليدة التي لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم الا بتوسط بشري يحتال في تعلمه وتعليمه والقسم الاول بالنسبة الى القسم الثاني كالشمس بالنسبة الى الانوار الجزئية وكالبحر بالنسبة الى الجداول الجزئية وكالروح الاعظم بالنسبة الى الارواح الجزئية فهذا تنبيه قليل على هذا الماخذ ووراءه اسرار خفية لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب والله سبحانه اعلم ثم قال تعالى قال له موسى هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا وفي مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو ويعقوب رشدا بفتح الراء والشين وعن ابن عامر بضم الراء والشين والباقون رشدا بضم الراء وتسكين الشين قال القفال وهي لغات في معنى واحد يقال رشد ورشد مثل نكر ونكر وشغل وشغل ويقال ايضا رشدا ورشدا كما يقال سقم وسقم وبخل وبخل وعدم وعدم وقوله رشدا اي علما ذا رشد قال القفال قوله رشدا يحتمل وجهين احدهما ان يكون الرشد راجعا الى الخضر اي مما علمك الله وارشدك به والثاني ان يرجع ذلك الى موسى ويكون المعنى على ان تعلمني وترشدني مما علمت **المسئلة الثانية** اعلم ان هذه تدل على ان موسى عليه السلام راعى انواعا كثيرة من الادب واللطف عندما اراد ان يتعلم من الخضر فاحدها انه جعل نفسه تبعا له لانه قال هل اتبعك وثانيها انه استاذن في اثبات هذه التبعية فانه قال هل تاذن لي ان اجعل نفسي تبعا لك وهذا مبالغة عظيمة في التواضع وثالثها انه قال على ان تعلمني وهذا اقرار له على نفسه بالجهل وعلى استاذه بالعلم ورابعها انه قال مما علمت وصيغة من للتبعيض فطلب منه تعليم بعض ما علم وهذا ايضا مشعر بالتواضع كانه يقول له لا اطلب منك ان تجعلني مساويا لك في العلم بل اطلب منك ان تعطيني جزءا من اجزاء علمك كما يطلب الفقير من الغني ان يدفع اليه جزءا من اجزاء ماله وخامسها ان قوله مما علمت اعتراف بان الله علمه ذلك العلم وسادسها ان قوله رشدا طلب منه الارشاد والهداية والارشاد هو الامر الذي لو لم يحصل لحصلت الغواية والضلال وسابعها ان قوله تعلمني مما علمت معناه انه طلب منه ان يعامله بمثل ما عامله الله به وفيه اشعار بانه يكون انعامك علي عند هذا التعليم شبيها بانعام الله عليك في هذا التعليم ولهذا المعنى قيل انا عبد من تعلمت منه حرفا وثامنها ان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل

فعل الغير لاجل كونه فعلا لذلك الغير فاما اذا قلنا لا اله الا الله فاليهود والذين كانوا قبلنا كانوا يذكرون هذه الكلمة فلا يجب كوننا متبعين في ذكر
هذه الكلمة لانا لا نقول هذه الكلمة لاجل انهم قالوها بل انما نقولها لقيام الدليل على انه يجب ذكرها اما اذا اتينا بهذه الصلوات الخمس على موافقة فعل رسول الله
فانما اتينا بها لاجل انه عليه وآله السلم اتى بها لا جرم كنا متبعين في فعل هذه الصلوات رسول الله اذا ثبت هذا فقوله هل اتبعك على انه اتى بها لا جرم كنا متبعين
في فعل هذه الصلوات لرسول الله اذا ثبت هذا فقوله هل اتبعك يدل على انه ياتي بمثل افعال الاستاذ لمجرد كون ذلك الاستاذ آتيا به وهذا يدل على ان المتعلم
يجب عليه في اول الامر التسليم وترك المنازعة والاعتراض وتاسعها ان قوله هل اتبعك على ان تعلمني يدل على طلب متابعته مطلقا في جميع الامور غير مقيد بشيء
وعاشرها انه ثبت بالاخبار ان الخضر عرف اولا انه نبي بني اسرائيل وانه هو موسى صاحب التوراة وهو الرجل الذي كلمه الله من غير واسطة وخصه بالمعجزات القاهرة
ثم انه عليه السلم مع هذه المناصب الرفيعة والدرجات العالية الشريفة اتى بهذه الانواع الكثيرة من التواضع وذلك يدل على كونه عليه السلم آتيا في طلب العلم باعظم
انواع المبالغة وهذا هو اللائق به لان كل من كانت احاطته بالعلوم اكثر كان علمه بما فيها من البهجة والسعادة فكان طلبه بها اشد فكان تعظيمه لارباب العلم اكمل واشد
والحادي عشر انه قال هل اتبعك على ان تعلمني فاثبت كونه تبعا له اولا ثم طلب ثانيا ان يعلمه وهذا منه ابتدا بالخدمة ثم في المرتبة الثانية طلب منه التعليم والثاني عشر
انه قال هل اتبعك على ان تعلمني فلم يطلب على تلك المتابعة الا التعليم كانه قال لا اطلب منك على هذه المتابعة المال والجاه ولا غرض لي الا طلب التعليم ثم انه
تعالى حكى عن الخضر انه قال انك لن تستطيع معي صبرا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا اعلم ان المتعلم على قسمين متعلم ليس عنده شيء من العلم ولم يمارس القيل
والقال ولم يتعود التقرير والاعتراض ومتعلم حصل العلوم الكثيرة ومارس الاستدلال والاعتراض ثم انه يريد ان يخالط انسانا اكمل منه ليبلغ درجة
التمام والكمال والتعلم في حق هذا القسم الثاني شاق شديد وذلك انه اذا راى شيئا او سمع كلاما فربما كان ذلك بحسب الظاهر منكرا الا انه كان في الحقيقة
صوابا حقا فهذا المتعلم لاجل انه الف القيل والقال وتعود الكلام والجدال يغتر بظاهره ولاجل عدم كماله لا يقف على سره وحقيقته وحينئذ يقدم على
النزاع والاعتراض والمجادلة وذلك مما يثقل سماعه على الاستاذ الكامل المتبحر فاذا اتفق مثل هذه الواقعة مرتين او ثلاثة حصلت النفرة التامة والكراهة
الشديدة وهذا هو الذي اشار اليه الخضر بقوله انك لن تستطيع معي صبرا اشارة الى انه الف الكلام وتعود الاثبات والابطال والاستدلال والاعتراض
وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا اشارة الى كونه غير عالم بحقائق الاشياء كما هي وقد ذكرنا انه متى حصل الامران صعب السكوت وعسر التعلم وانتهى الامر بالاخرة
الى النفرة والكراهية وحصول التقاطع والتنافر المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بقوله انك لن تستطيع معي صبرا على ان الاستطاعة لا تحصل قبل الفعل قالوا
لو كانت الاستطاعة على الفعل حاصلة قبل الفعل لكانت الاستطاعة على الصبر حاصلة قبل الصبر وكانت الاستطاعة على الصبر حاصلة لموسى قبل حصول الصبر
فليزم ان يصير قوله انك لن تستطيع معي صبرا كذبا ولما بطل ذلك علمنا ان الاستطاعة لا توجد قبل الفعل اجاب الجبائي عنه ان المراد من هذا القول انه
يثقل عليه الصبر لا انه لا يستطيعه يقال في العرف ان فلانا لا يستطيع ان يرى فلانا وان يجالسه اذا كان يثقل عليه ذلك ونظيره قوله تعالى ما كانوا
يستطيعون السمع اي كان يشق عليهم الاستماع فيقال له هذا عدول عن الظاهر من غير دليل وانه لا يجوز واما قول الجبائي كهذا الاستدلال الذي ذكره الاصحاب
قوله تعالى وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا استبعد حصول الصبر على ما لا يقف الانسان على حقيقته ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لكانت القدرة على
الفعل حاصلة قبل حصول ذلك العلم ولو كان كذلك لما كان حصول الصبر عند عدم ذلك العلم مستبعدا لان القادر على الفعل لا يبعد منه اقدامه على
ذلك الفعل ولما حكم الله باستبعاده علمنا ان الاستطاعة لا تحصل قبل الفعل والله اعلم ثم حكى انه قال ستجدني ان شاء الله صابرا ولا اعصي لك امرا و
فيه مسائل المسئلة الاولى احتج الطاعنون في عصمة الانبياء بهذه الاية فقالوا ان الخضر قال لموسى انك لن تستطيع معي صبرا فقال له موسى ستجدني ان
شاء الله صابرا وكل واحد من هذين القولين يكذب الآخر فيلزم الحاق الكذب باحدهما وعلى التقديرين فيلزم صدور الكذب عن الانبياء عليهم السلم والجواب ان يحمل
قوله انك لن تستطيع معي صبرا على الاكثر الاغلب وعلى هذا التقدير فلا يلزم ما ذكروه المسئلة الثانية لقائل ان يقول كيف استثنى في قوله ستجدني
ان شاء الله صابرا ومعناه ستجدني صابرا ان شاء الله كوني صابرا وهذا يقتضي وقوع الشك في ان الله تعالى هل يريد كونه صابرا ام لا وشك ان
الصبر في مقام التوقف واجب فهذا يقتضي ان الله تعالى قد لا يريد من العبد ما اوجبه عليه وهذا يدل على صحة قوله ان الله تعالى قد يامر
بالشيء ولا يريده قالت المعتزلة هذه الكلمة انما ذكرها رعاية للادب فيما يريد الانسان ان يفعله في المستقبل فيقال لهم هذا الادب ان صح معناه فقد ثبت
المطلوب وان فسد فاي ادب في ذكر الكلام الباطل المسئلة الثالثة قوله ولا اعصي لك امرا يدل على ان ظاهر الامر للوجوب لان تارك
المامور به عاص بدليل هذه الاية والعاصي يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهذا يدل على ان ظاهر الامر يفيد الوجوب المسئلة
الرابعة قول الخضر لموسى وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا نسبة الى قلة العلم والخبر وقول موسى له ستجدني ان شاء الله صابرا ولا اعصي لك امرا تواضع شديد
واظهار للتحمل التام والتواضع الشديد وكل ذلك يدل على ان الواجب على المتعلم اظهار التواضع باقصى الغايات واما المعلم فان راى ان في التغليظ على المتعلم
ما يفيده نفعا وارشادا الى الخير فالواجب عليه ذكره فان السكوت عنه يوقع المتعلم في الغرور والنخوة وذلك يمنعه من التعلم والله اعلم قال فان اتبعتني فلا تسالني
عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا اي لا تستخبرني عما تراه مني مما لا تعلم وجهه حتى اكون انا المبتدي لتعليمك اياه واخبارك به وفي قراءة ابن عامر فلا تسالني محركة

اللام مشددة

اللام مشددة النون بغير ياء وروي عنه لا تسالني مثقلة مع الياء وهي قراءة نافع وفي قراءة الباقين لا تسالني خفيفة والمعنى واحد قوله تعالى فانطلقا
حتى اذا ركبا في السفينة خرقها قال اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيئا امرا قال الم اقل لك انك لن تستطيع معي صبرا قال لا تؤاخذني بما نسيت
ولا ترهقني من امري عسرا اعلم ان موسى وذلك العالم لما تشارطا على الشرط المذكور سارا فانتهيا الى موضع احتاجا فيه الى ركوب السفينة فركباها فاقبل ذلك
العالم على خرق السفينة واقول لعله اقدم على خرق جدار السفينة لتصير السفينة بسبب ذلك الخرق معيوبة ظاهرة العيب ولا يتسارع الغرق الى اهلها فعند ذلك
قال موسى له اخرقتها لتغرق اهلها وفيه مباحث البحث الاول قرا حمزة والكسائي ليغرق اهلها بفتح الياء وضم اللام على اسناد الغرق الى اهلها والباقون لتغرق اهلها
على الخطاب والتقدير لتغرق انت اهلها البحث الثاني ان موسى عليه السلم لما شاهد ذلك الامر المنكر بحسب الظاهر نسي الشرط المتقدم فلهذا المعنى قال ما قال واحتج الطاعنون
في عصمة الانبيا بهذه الاية من وجهين الاول انه ثبت بالدليل ان ذلك العالم كان من الانبياء ثم قال موسى عليه السلام له اخرقتها لتغرق اهلها فان صدق موسى
في هذا القول دل ذلك على صدور الذنب العظيم عن ذلك النبي وان كذب دل ذلك على صدور الكذب عن موسى والثاني انه التزم ان لا يعترض على ذلك العالم
وجرت العهود الموكدة بينهما ثم انه خالف تلك العهود وذلك ذنب والجواب عن الاول انه لما شاهد موسى منه الامر الخارج عن العادة قال هذا الكلام لا
لاجل انه اعتقد فيه انه فعل قبيحا بل لانه احب ان يقف على وجهه وسببه وقد يقال في الشيء العجيب الذي لا يعرف سببه انه امر امرا ويقال امر الامر اذا عظم قال
دهيا ادا امرا وعن الثاني انه خالف الشرط بناء على النسيان ثم انه تعالى حكى عن ذلك العالم انه طرق على ان قال الم اقل لك انك لن تستطيع معي صبرا فعند هذا
اعتذر موسى بقوله لا تؤاخذني بما نسيت اراد انه نسي وصيته ولا مواخذة على الناسي ولا ترهقني من امري عسرا وهو اتباعه اياه يعني ولا تعسر علي متابعتك ويسرها
علي بالاغضاء وترك المناقشة وقري عسرا بضمتين قوله تعالى فانطلقا حتى اذا لقيا غلاما فقتله قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا قال الم اقل لك انك
لن تستطيع معي صبرا قال ان سالتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا اعلم ان لفظ الغلام قد يتناول الشاب البالغ بدليل انه يقال
الشيخ خير من مشهد الغلام جعل الشيخ نقيضا للغلام وذلك يدل على ان الغلام هو الشاب واصله من الاغتلام وهو شدة الشبق وذلك انما يكون في الشاب واما تناول
هذا اللفظ للصبي الصغير فظاهر وليس في القران كيف لقياه هل كان يلعب مع جمع من الغلمان او كان منفردا وهل كان مسلما او كان كافرا وهل كان بالغا او كان
صغيرا او كان اسم الغلام بالصغير اليق وان احتمل الكبير الا ان قوله بغير نفس اليق بالبالغ منه بالصبي لان الصبي لا يقتل وان قتل ايضا وهل قتله بان حز راسه
او بان ضرب راسه بالجدار او بطريق آخر في لفظ القران ما يدل على شيء من هذه الاقسام فعند هذا قال موسى اقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا وفيه
مباحث البحث الاول قرا نافع وابن عامر وابو عمرو زاكية بالالف والباقون زكية بغير الف قال الكسائي الزاكية والزكية لغتان ومعناهما الطاهرة قال ابو عمرو
الزاكية التي لم تذنب والزكية التي اذنبت ثم تابت وقوله لقد جئت شيئا نكرا قرا نافع برواية ورش وقالون وابن عامر وابو بكر عن عاصم نكرا بضم الكاف في جميع القران
والباقون ساكنة الكاف حيث كان البحث الثاني ظاهر الاية يدل على ان موسى استبعد ان يقتل النفس الا لاجل القصاص بالنفس وليس الامر كذلك لانه قد يحل
دمه بسائر الاسباب وجوابه ان السبب الاقوى هو ذاك البحث الثالث قال بعضهم النكر اعظم من الامر في القبح وهذا اشارة الى ان قتل الغلام انكر من خرق السفينة لان
ذلك ما كان اتلافا للنفس لانه كان يمكن ان لا يحصل الغرق واما هنا حصل الاتلاف قطعا فكان انكر وقيل ان قوله لقد جئت شيئا امرا اي عجبا والنكر انكر من العجب
وقيل النكر ما انكرته العقول ونفرت عنه النفوس فهو ابلغ في تقبيح الشيء من الامر ومنهم قال الامر اعظم قال لان خرق السفينة يودي الى اتلاف النفوس كثيرة وهذا
القتل ليس الا باتلاف شخص واحد وايضا الامر هو الداهية العظيمة فهو ابلغ من النكر ثم انه تعالى حكى عن ذلك العالم انه ما زاد على ان ذكره ما عاهد عليه فقال
الم اقل لك انك لن تستطيع معي صبرا وهذا عين ما ذكره في المسئلة الاولى الا انه زاد ههنا لفظة لك لان هذه اللفظة توكد التوبيخ فعند هذا قال موسى ان سالتك عن
شيء بعدها فلا تصاحبني مع العلم بشدة حرصه على مصاحبته وهذا الكلام نادم شديد الندامة ثم قال قد بلغت من لدني عذرا والمراد انه يمدحه بهذه الطريقة من
حيث احتمله مرتين اولا وثانيا مع قرب المدة والله اعلم وفي هذه الاية ثلاثة مواضع تتعلق بالقراءة الاول قرا نافع برواية ورش وقالون وابن عامر وابو بكر عن
عاصم نكرا بضم الكاف في جميع القران والباقون ساكنة الكاف حيث كان وهما لغتان الثاني الكل قرا فلا تصاحبني بالالف الا يعقوب فانه قرا فلا تصحبني من صحب
والمعنى واحد الثالث في لدني خمس قراءات الاول قرا نافع وابو بكر في بعض الروايات عن عاصم من لدني بتخفيف النون وضم الدال الثاني قرا ابن كثير وابن عامر
وابو عمرو وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم لدني مشددة النون وضم الدال الثالث قرا ابو بكر عن عاصم باشمام وغير اشباع الرابع لدني بضم اللام وسكون الدال
قراه الكسائي عن ابي بكر الخامس لدني بفتح اللام وسكون الدال في بعض الروايات عن عاصم وهذه القراءات كلها لغات في هذه اللفظة قوله تعالى فانطلقا
حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها فابوا ان يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه قال لو شئت لاتخذت عليه اجرا قال هذا فراق
بيني وبينك سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا اعلم ان تلك القرية هي انطاكية وقيل هي الابلة وههنا سؤالات السؤال الاول ان الاستطعام ليس
من عادة الكرام فكيف اقدم عليه موسى وذلك العالم ولان موسى كان من عادته عرض الحاجة وطلب الطعام الا ترى انه تعالى حكى عنه انه قال في قصة
موسى عند ورود ماء مدين رب اني لما انزلت الي من خير فقير والجواب ان اقدام الجائع على الاستطعام امر مباح في كل الشرائع بل ربما وجب ذلك عند
الضرر الشديد السؤال الثاني لم قال حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها وكان من الواجب ان يقول استطعماهم والجواب ان التكرير قد يكون للتاكيد كقول

الشاعر لبث العراب غداة سنح ابيا كان الغراب سقط الاوداج السوال الثالث ان الضيافة من المندوبات فتركها ترك المندوب وذلك امر
نكر فكيف يجوز من موسى عليه السلم على نفسه انه غضب عليهم الغضب الشديد الذي لاجله ترك العهد الذي التزمه مع ذلك العالم وقوله ان سألتك عن
شيء فلا تصاحبني وايضا مثل هذا الغضب لاجل ترك الاكل في ليلة واحدة لا يليق باد ون الناس فضلا عن كليم الله الجواب اما قوله الضيافة امر مندوب قلنا
يكون من المندوبات وقد يكون من الواجبات بان كان الضيف قد بلغ الجوع الى حيث لو لم ياكل لهلك واذا كان التقدير ما ذكرناه لم يكن الغضب الشديد لاجل
ترك الاكل لو ما فان قالوا انه بلغ في الجوع الى حد الهلاك بدليل انه قال لو شئت لاتخذت عليه اجرا فكان يطلب على اصلاح ذلك الجدار اجرة ولو كان قد
بلغ من الجوع الى حد الهلاك لما قدر على ذلك العمل فكيف يصح منه طلب الاجر عليه قلنا لعل ذلك الجوع كان شديدا الا انه ما بلغ حد الهلاك والله اعلم ثم قال
تعالى فابوا ان يضيفوهما وفيه بحثان البحث الاول قرى يضيفوهما يقال ضافه اذا كان له ضيفا وحقيقته مال اليه من ضاف السهم عن الغرض ونظيره زار من
الازورار واضافه وضيفه انزله وجعله ضيفه وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا اهل قرية لياما البحث الثاني رايت في كتب الحكايات ان اهل تلك القرية لما
سمعوا نزول هذه الاية استحيوا وجاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحمل من الذهب وقالوا يا رسول الله نشتري بهذا الذهب ان تجعل الباء تاء حتى تصير
القراءة هكذا فاتوا ان يضيفوهما اي اتوا لان يضيفوهما اي كان اتيان اهل تلك القرية اليهما لاجل الضيافة وقالوا غرضنا منه ان يندفع عنا هذا اللوم فامتنع رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال ان تغيير هذه اللفظة توجب دخول الكذب في كلام الله وذلك يوجب القدح في الالهية فعلمنا ان تغيير النقطة الواحدة من القرآن يوجب بطلان الربوبية والعبودية
والله اعلم ثم قال تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض اي قربا في القرية حائطا مائلا فان قيل كيف يجوز وصف الجدار بالارادة مع ان الارادة من اوصاف الاحياء
قلنا هذا اللفظ ورد على سبيل الاستعارة وله نظائر في الشعر قال يريد الرمح صدر ابي براء ويرغب عن دماء بني عقيل وانشد الفراء ان دهر يلف شملي بجمل
لزمان يهم بالاحسان وقال الراعي في مهمه قلقت به هاماتها قلق الفؤوس اذا اردن نصولا ونظيره من القرآن قوله تعالى ولما سكت عن موسى الغضب
وقوله ان نقول كن فيكون وقوله قالتا اتينا طائعين وقوله ان ينقض فاقامه يقال انقض اذا اسرع سقوطه من انقضاض الطاير وهو انفعل مطاوع قض وقيل
افعل من النقض كاحمر من الحمرة وقرى ان ينقض من النقض وان ينقاض من انقاضت السن اذا انشقت طولا واما قوله تعالى فاقامه قيل نقضه ثم بناه وقيل اقامه
بيده وقيل مسحه بيده فقام واستوى وكان ذلك من معجزاته واعلم ان ذلك العالم لما فعل ذلك وكانت الحال حال اضطرار وافتقار الى الطعام فلاجل تلك الضرورة
نسي موسى ما قاله من قوله ان سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني فلا جرم قال لو شئت لاتخذت عليه اجرا اي طلبت على عملك اجرة تصرفها الى تحصيل المطلوب وتحصيل
المطعوم وسائر المهمات وقرى لتخذت عليه اجرا والتاء في تخذ اصل كما في تبع واتخذ افتعل منه كاتبع من تبع واعلم ان موسى عليه السلم لما ذكر هذا الكلام
قال العالم هذا فراق بيني وبينك وهنها سؤالات السؤال الاول قوله هذا اشارة الى ماذا الجواب من وجهين الاول ان موسى عليه السلم قد شرط انه لو سأله بعد
ذلك سؤالا آخر حصل الفراق حيث قال ان سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني فلما ذكر هذا السؤال فارقه ذلك العالم وقال هذا فراق بيني وبينك اي هذا الفراق هو
الفراق الموعود الثاني ان يكون قوله هذا اشارة الى السؤال الثالث اي هذه الاعتراض هو سبب الفراق السؤال الثاني ما معنى قوله هذا فراق بيني وبينك الجواب
معناه هذا فراق حصل بيني وبينك فاضيف المصدر الى الظرف وحكى القفال عن بعض اهل العربية ان البين هو الوصل لقوله لقد تقطع بينكم فكان المعنى هذا فراق بيننا اي
كما يقول القائل اخزى الله الكاذب بيني وبينك اي احدنا هكذا قال الزجاج ثم قال العالم لموسى سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا اي ساخبرك بحكمة هذه
المسائل الثلثة واصل التاويل راجع الى قولهم آل الامر الى كذا اي صار اليه فاذا قيل ما تاويله فالمعنى ما مصيره قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين
يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا
ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحا فاراد ربك
ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن امري ذلك تاويل ما لم تسطع عليه صبرا في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذه
المسائل الثلثة مشتركة في شيء واحد وهو ان احكام الانبياء صلوات الله عليهم مبنية على الظواهر كما قال عليه السلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وهذا العالم
ما كانت احكامه مبنية على ظواهر الامور بل كانت مبنية على الاسباب الحقيقية الواقعة في نفس الامر وذلك لان الظاهر في اموال الناس وفي ارواحهم انه يحرم التصرف
فيها وهذا العالم تصرف في اموال الناس وفي ارواحهم في المسئلة الاولى والثانية من غير سبب ظاهر يبيح ذلك التصرف لان تخريق السفينة تنقيص لملك الانسان من غير
سبب ظاهر والاقدام على قتل ذلك الغلام الحاق الضرر العظيم به من غير سبب ظاهر والاقدام على اقامة ذلك الجدار المائل في المسئلة الثالثة تحمل التعب والمشقة من غير سبب ظاهر
فهذه المسائل الثلثة ليس حكم ذلك العالم فيها مبنيا على الاسباب الظاهرة المعلومة بل كان ذلك الحكم مبنيا على اسباب معتبرة في نفس الامر وهذا يدل على ان هذا العالم
كان قد اتاه الله قوة عقلية قدر بها ان يشرف على بواطن الامور ويطلع بها على حقائق الاشياء فكانت مرتبة موسى عليه السلام في معرفة الشرايع والاحكام
بناء الامر على الظواهر وهذا العالم كانت مرتبته الوقوف على بواطن الاشياء وحقائقها والاطلاع على اسرارها الكامنة فبهذا الطريق ظهر ان مرتبته في العلم
كانت فوق مرتبة موسى عليه السلم اذا عرفت هذا فنقول المسائل الثلثة مبنية على حرف واحد وهو ان عند تعارض الضررين يجب تحمل الادنى لدفع الاعلى فهذا هو
الاصل المعتبر في المسائل الثلثة اما المسئلة الاولى فلان ذلك العالم علم انه لو لم يعب تلك السفينة بالتخريق لغصبها ذلك الملك وفاتت منافعها على ملاكها بالكلية

التعارض بين ان يعيبها ويخرقها فيبقى مع ذلك العيب على ملاكها وبين ان لا يخرقها فيغصبها الملك ويفوت منافعها بالكلية على ملاكها ولا شك ان الضرر الاول اقل فوجب
تحمله لدفع الضرر الثاني الذي هو اعظمها واما المسئلة الثانية فكذلك لان بقاء ذلك الغلام حيا مفسدة للوالدين في دينهم وفي دنياهم ولعله علم بالوحي ان المضار
الناشية من قتل ذلك الغلام اقل من المضار الناشية بسبب حصول تلك المفاسد للابوين فلهذا السبب اقدم على قتله والمسئلة الثالثة ايضا كذلك لان المشقة الحاصلة
من اقامة ذلك الجدار المائل اسهل من المضار الحاصلة بسبب تركه فان فيه حصول تلك المفاسد للابوين فلهذا السبب اقدم على فعله ثم ان ذلك الجدار اذ لو سقط لضاع مال
الايتام وفيه ضرر شديد فالحاصل ان ذلك العالم كان مخصوصا بالوقوف على بواطن الاشياء وبالاطلاع على حقائقها كما هي عليها في انفسها وكان مخصوصا ببناء الاحكام
العقلية الحقيقية على تلك الاحوال الباطنة واما موسى عليه السلام فما كان كذلك بل كانت احكامه مبنية على ظواهر الامور فلا جرم ظهر التفاوت بينهما في العلم فان
قيل فحاصل الكلام انه تعالى اطلعه على بواطن الاشياء وعلى حقائقها في انفسها وهذا النوع من العلم لا يمكن تعلمه وموسى عليه السلم انما ذهب اليه ليتعلم منه العلم فكان
من الواجب على ذلك العالم ان يظهر له علما يمكن تعلمه وهذه المسائل الثلثة علوم لا يمكن تعلمها فما الفائدة في ذكرها واظهارها والجواب ان العلم بظواهر الاشياء يمكن تحصيلها
بناء على معرفة الشرايع الظاهرة واما العلم ببواطن الاشياء فانما يمكن تحصيلها بناء على تصفية الباطن وتجريد النفس وتطهير القلب عن العلائق الجسدانية ولهذا المعنى قال
تعالى في صفة ذلك العالم وعلمناه من لدنا علما ثم ان موسى لما كملت مرتبته في علم الشريعة بعثه الله تعالى الى هذا العالم ليتعلم موسى عليه السلم ان كمال الدرجة في ان
ينتقل الانسان من علوم الشريعة المبنية على الظواهر الى علوم الباطن المبنية على الاشراف على البواطن والتطلع على حقائق الامور والله اعلم المسئلة الثانية
اعلم ان ذلك العالم اجاب عن المسئلة الاولى بقوله اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا وفيه
الفائدة الاولى ان تلك السفينة كانت لاقوام محتاجين متعيشين بها في البحر والله تعالى سماهم مساكين واعلم ان الشافعي احتج بهذه الاية على ان حال الفقير في الضر
والحاجة اشد من حال المسكين لانه تعالى سماهم مساكين مع انهم كانوا يملكون تلك السفينة الفائدة الثانية ان مراد ذلك العالم من هذا الكلام انه ما كان مقصوده
من تخريق تلك السفينة تغريق اهلها بل كان مقصودي ان ذلك الملك الظالم كان يغصب السفن الخالية عن العيوب فجعلت هذه السفينة ليلا يغصبها ذلك الظالم فان
ضرر هذا التخريق اسهل من الضرر الحاصل بسبب الغصب فان قيل وهل يجوز للاجنبي ان يتصرف في ملك الغير لمثل هذا الغرض قلنا هذا مما يختلف احواله باختلاف الشرايع فلعل
العمل كان جائزا في تلك الشريعة واما في شريعتنا فمثل هذا الحكم غير بعيد فانا اذا علمنا ان الذين يقطعون الطريق ياخذون جميع ملك انسان وان دفعنا الى قاطع الطريق
بعض ذلك سلم الباقي يحسن منا ان ندفع بعض مال ذلك الانسان الى قاطع الطريق ليسلم الباقي وكان هذا منا احسانا الى المالك ذلك الفائدة الثالثة ان ذلك التخريق وجب ان
يكون واقعا على وجه لا يبطل به ملك السفينة بالكلية اذ لو كان كذلك لم يكن الضرر الحاصل من غصبها اعظم من الضرر الحاصل بسبب التخريق وحينئذ لم يكن تخريقها جائزا الفائدة الرابعة
لفظ الوراء في قوله وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا فيه قولان الاول ان المراد منه وكان امامهم ملك هكذا قاله الفراء ونظيره قوله تعالى من ورائهم جهنم اي
امامهم وكذلك قوله تعالى ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وتحقيقه ان كل ما غاب عنك فقد توارى عنك وانت متوارى عنه فكل ما غاب عنك فهو وراءك وامام الشيء
اذا كان غائبا عنك كان متواريا فلم يبعد اطلاق لفظ وراء عليه والقول الثاني يحتمل ان يكون الملك من وراء الموضع الذي يركب منه صاحبه وكان مرجع السفينة عليه
اعلم اما المسئلة الثانية وهي قتل الغلام فقد اجاب العالم بقوله واما الغلام فكان ابواه مؤمنين قيل ان ذلك الغلام كان بالغا وكان يقطع الطريق ويقدم على الافعال
المنكرة وكان ابواه يحتاجان الى دفع شر الناس عنه والتعصب له والمكذبين بريه بشيء من المنكرات وكان يصير ذلك سببا لوقوعهما في الفسق وربما يادى ذلك الفسق الى الكفر
وقيل انه كان صبيا الا ان الله تعالى علم منه انه لو صار بالغا حصلت منه هذه المفاسد وقوله فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا الخشية بمعنى الخوف وغلبة الظن والله تعالى
اباح له قتل من غلب على ظنه تولد مثل هذا الفساد منه وفي قوله ان يرهقهما طغيانا وكفرا فيه قولان الاول ان يكون المراد ان ذلك الغلام يحمل ابويه على الطغيان والكفر
ولا ترهقني من امري عسرا اي لا تحملني على عسر وتضييق وذلك لان ابويه لاجل حب ذلك الولد يحتاجان الى الذب عنه وربما احتاجا الى موافقته في تلك الافعال
والثاني ان يكون المعنى ان ذلك الولد كان يعاشرهما معاشرة الطغاة الكفار فان قيل هل يجوز الاقدام على قتل الانسان لمثل هذا الظن قلنا اذا تاكد ذلك الظن بوحي
الله اليه جاز ثم قال تعالى فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة اي اردنا ان يرزقهما الله تعالى ولدا خيرا من هذا الغلام زكوة اي دينا وصلاحا وقيل ان ذكر الزكوة
في مقابلة قول موسى عليه السلم اقتلت نفسا زكية بغير نفس فقال العالم اردنا ان يرزقهما الله هذين الاول بدلا عن ابنهما هذا ولدا يكون خيرا منه فيما ذكرته من الزكوة
المراد من الزكوة الطهارة فكان موسى عليه السلم قال اقتلت نفسا طاهرة لانها ما وصلت الى حد البلوغ فكانت زاكية طاهرة عن المعاصي فقال العالم ان تلك النفس وان كانت
زاكية طاهرة في الحال الا انه تعالى علم منها انها اذا بلغت اقدمت على الطغيان والكفر فاردنا ان يحصل لهما ولد اعظم زكوة وطهارة منه وهو الذي علم الله منه انه
البلوغ لا يقدم على شيء من هذه المحظورات ومن قال ان ذلك الغلام كان بالغا قال المراد من صفة نفسه بكونها زاكية انه لم يظهر عليها ما يوجب قتله ثم قال واقرب
رحما اي يكون هذا البدل اقرب عطفا ورحمة بابويه بان يكون ابر بهما واشفق عليهما والرحم الرحمة والعطف روي انه ولدت لهما جارية تزوجها نبي فولدت نبيا هدى الله
على يديه امة عظيمة بقي من مباحث هذه الاية موضعان في القراءة الاول قرا نافع وابو عمرو يبدلهما بفتح الباء وتشديد الدال وكذلك في التحريم ان يبدله ازواجا وفي
القلم عسى ربنا ان يبدلنا والباقون باسكان الباء وتخفيف الدال وهما لغتان مثل ابدل يبدل وبدل يبدل الثاني قرا ابن عامر واحدى الروايات عن ابي عمرو رحما بضم
الحاء والباقون باسكونها وهما لغتان مثل نكر ونكر وشغل وشغل اما المسئلة الثالثة وهي اقامة الجدار فقد اجاب العالم عنها بان الداعي له اليها انه كان تحت ذلك

الجدار كنز و كان ذلك الكنز ليتيمين في تلك المدينه و كان ابوهما صالحا و لما كان ذلك الجدار مشرفا علي السقوط و لو سقط لضاع ذلك الكنز فاراد الله تعالى انفاذ ذلك
الكنز على ذينك اليتيمين في تلك المدينه رعاية لحقهما و رعاية لحق صلاح ابيهما فامرني باقامه ذلك الجدار رعايه لهذه المصالح و في الايه فوايد الفايده الاولي انه تعالى سمي ذلك
الموضع قريه حيث قال اذا اتيا اهل قريه و سماه ايضا مدينه حيث قال و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينه و هذا يدل علي ان اسم القريه لا ينافي اسم المدينه الفايده
الثانيه اختلفوا في هذا الكنز فقيل انه كان مالا و هذا هو الصحيح لوجهين الاول ان المفهوم من لفظ الكنز هو المال والثاني ان قوله و يستخرجا كنزهما يدل علي ان ذلك
الكنز هو المال و قيل انه كان علما بدليل انه قال كان ابوهما صالحا والرجل الصالح يكون كنزه هو العلم لا المال لان كنز المال لا يليق باهل الصلاح بدليل قوله الذين
يكنزون الذهب والفضه ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وقيل كان لوحا من ذهب مكتوب فيه عجبت لمن يؤمن بالقدر كيف يحزن وعجبت لمن يؤمن بالرزق كيف
يتعب وعجبت لمن يؤمن بالموت كيف يفرح وعجبت لمن يؤمن بالحساب كيف يغفل وعجبت لمن يعرف الدنيا وتقلبها باهلها كيف يطمئن اليها لا اله الا الله محمد رسول الله الفايده
الثالثه قوله و كان ابوهما صالحا يدل على ان صلاح الاباء يفيد العنايه باحوال الابناء وعن جعفر بن محمد كان بين الغلامين وبين الاب الصالح سبعه اباء وعن الحسن
على عليهما السلم انه قال لبعض الخوارج في كلام جرى بينهما بم حفظ الله مال الغلامين قال بصلاح ابيهما قال فابي وجدي خير منه فقال قد انبانا الله انكم قوم خصمون وذكروا ايضا
ان الاب الصالح كان الناس يضعون الودايع عنده فيردها اليهم بالسلامه فان قيل اليتيمان هل عرف احد منهم حصول الكنز تحت ذلك الجدار او ما عرف
احد ذلك منهم فان كان الاول امتنع ان يتركوا سقوط ذلك الجدار وان كان الثاني فكيف يمكنهم بعد البلوغ استخراج ذلك الكنز والانتفاع والجواب لعل اليتيمين كانا جاهلين
به الا ان وصيهما كان عالما به ثم ذلك الوصي غاب واشرف ذلك الجدار في غيبته على السقوط و لما قرر العالم هذه الجوابات قال فرحمة من ربك يعني انما فعلت هذه الافعال لغرض
ان يظهر رحمة الله لانها باسرها ترجع الي حرف واحد وهو تحمل الضرر الادنى لدفع الضرر الاعلى كما قررناه ثم قال وما فعلته عن امري يعني ما فعلت ما رايتم عن امري و
اجتهادي و رايي و انما فعلته بامر الله و وحيه لان الاقدام على تنقيص اموال الناس واراقه دمايهم لا يجوز الا بالوحي والنص القاطع بقي في الايه سوال وهو انه قال
فاردت ان اعيبها وقال فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه وقال فاراد ربك ان يبلغا اشدهما كيف اختلفت الاضافه في هذه الارادات الثلث وهي كلها في قصه واحده
وفعل واحد والجواب انه لما ذكر العيب اضافه الي اراده نفسه فقال فاردت ان اعيبها و لما ذكر القتل عبر عن نفسه بلفظ الجمع تنبيها على انه من العظماء في علوم
الحكمه فلم يقدم على هذا القتل الا لحكمه عاليه و لما ذكر مصالح اليتيمين لاجل صلاح ابيهما اضافه الى الله لان المتكفل بمصالح الابناء لرعايه حق الاباء ليس الا الله سبحانه و
اعلم قوله تعالى ويسالونك عن ذي القرنين قل ساتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اعلم ان هذا هو القصه الرابعه
من القصص المذكوره في هذه السوره وفيها مسايل المسله الاولي قد ذكرنا في هذه السوره ان اليهود امروا المشركين ان يسالوا رسول الله عن قصه اصحاب الكهف
وعن قصه ذي القرنين وعن الروح فالمراد من قوله ويسالونك عن ذي القرنين هو ذلك السوال المسله الثانيه اختلف الناس في ان ذا القرنين من هو
وذكروا فيه اقوالا الاول انه هو اسكندر بن فيلقوس اليوناني قالوا والدليل عليه ان القران دل على ان الرجل المسمى بذي القرنين بلغ الى اقصى المغرب بدليل قوله
حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئه وايضا بلغ ملكه اقصى المشرق بدليل قوله حتى اذا بلغ مطلع الشمس وبلغ ايضا ملكه اقصى الشمال بدليل قوله ان
ياجوج و ماجوج قوم من الترك يسكنون في اقصى الشمال و بدليل السد المذكور في القران يقال في كتب التواريخ انه مبني في اقصى الشمال فهذا الانسان المسمى
بذي القرنين في القران قد دل القران على ان ملكه بلغ اقصى المغرب واقصى المشرق والشمال و هذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل هذا الملك البسيط لا شك انه
على خلاف العادات وما كان كذلك وجب ان يبقى ذكره مخلدا على وجه الدهر وان لا يبقى مخفيا مستترا والملك الذي اشتهر في كتب التواريخ انه بلغ ملكه الي هذا الحد
ليس الا الاسكندر وذلك لانه لما مات ابوه جمع ملوك الروم بعد ان كانوا طوايف ثم قصد ملوك المغرب وقهرهم وامعن حتى انتهى الي البحر الاخضر ثم عاد الى مصر فبنى
الاسكندريه وسماها باسم نفسه ثم دخل الشام وقصد بني اسرايل وورد بيت المقدس وذبح في مذبحه ثم انعطف الى ارمينيه وباب الابواب ودانت له العراقيون
والقبط والبربر ثم توجه نحو دارا بن دارا وهزمه مرات الى ان قتله صاحب حرسه فاستولى الاسكندر على ممالك الفرس ثم قصد الهند والصين وغزا الامم البعيده
ورجع الى خراسان وبنى المدن الكثيره ورجع الي العراق ومرض بشهرزور ومات بها فلما ثبت بالقران ان ذا القرنين كان رجلا ملك الارض بالكليه او ما يقرب منها وثبت بعلم
التواريخ ان الذي هذا شانه ما كان الا الاسكندر وجب القطع بان المراد بذي القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني ثم ذكروا في سبب تسميته بهذا الاسم وجوها
الاول انه لقب بهذا اللقب لاجل بلوغه قرني الشمس اي مطلعها ومغربها كما لقب اردشير بطويل اليدين لنفوذ امره حيث اراده والثاني ان الفرس قالوا ان دارا
الاكبر كان قد تزوج بابنة فيلقوس فلما قرب منها وجد منها رايحه منكره فردها على ابيها وكانت قد حملت منه بالاسكندر فولدت بالاسكندر بعد عودها الى
فيلقوس فبقي الاسكندر عند فيلقوس واظهر فيلقوس انه ابنه وهو في الحقيقه ابن دارا الاكبر قالوا والدليل عليه ان الاسكندر لما ادرك دارا بن دارا وبه رمق
وضع راسه في حجره وقال لدارا يا اخي اخبرني عمن فعل هذا لانتقم لك منه فهذا ما قاله الفرس قالوا وعلى هذا التقدير فالاسكندر ابوه دارا الاكبر وامه
بنت فيلقوس فهو انما تولد من اصلين مختلفين الفرس والروم وهذا الذي قاله الفرس انما ذكروه لانهم ارادوا ان يجعلوه من نسل ملوك العجم حتى لا يكون ملك
مثله من نسب غير نسب ملوك العجم وهو في الحقيقه كذب وانما قال الاسكندر لدارا يا اخي على سبيل التواضع واكرم دارا بذلك الخطاب والقول الثاني
قال ابو الريحان البيروني في كتابه الذي سماه بالاثار الباقيه عن القرون الخاليه ان ذا القرنين هو ابو كرب شمر بن افريقش الحميري وانه بلغ ملكه مشارق

الارض ومغاربها وهو الذي افتخر به احد الشعراء من حمير حيث قال: قد كان ذو القرنين قبلي مسلما ملكا علا في الارض غير مفند بلغ المشارق والمغارب يبتغي اسباب ملك من كريم سيد ثم قال
ابو الريحان ويشبه ان يكون هذا القول اقرب لان الاذواء كانوا في اليمن وهم الذين لا تخلو اساميهم من ذي كذي المنار وذي نواس وذي يزن والقول الثالث انه كان عبدا صالحا ملكه الله
الارض واعطاه العلم والحكمه والبسه الهيبه وان كنا لا نعرف انه من هو ثم ذكروا في تسميته بذي القرنين وجوها الاول سال ابن الكوا عليا عليه السلم عن ذي القرنين وقال
املك هو ام نبي فقال لا ملك ولا نبي كان عبدا صالحا ضرب على قرنه الايمن في طاعه الله ثم بعثه الله فضرب على قرنه الايسر فمات فبعثه الله فسمي بذي القرنين وفيكم مثله الثاني سمي
بذي القرنين لانه انقرض في وقته قرنان من الناس الثالث قيل كانت صفحتا راسه من نحاس الرابع كان على راسه ما يشبه القرنين الخامس كان لتاجه قرنان السادس عن
النبي صلى الله عليه وسلم سمي ذا القرنين لانه طاف قرني الدنيا يعني شرقها وغربها السابع كان له قرنان اي ضفيرتان الثامن ان الله سخر له النور والظلمه فاذا سرى يهديه النور من امامه
وتمده الظلمه من ورايه التاسع انه يلقب بذلك لشجاعته كما يسمى الشجاع كبشا كانه ينطح اقرانه العاشر راي في المنام كانه صعد الفلك وتعلق بطرفي الشمس وقرنيها وجانبيها فسمي لهذا السبب بذي
القرنين الحادي عشر سمي بذلك لانه دخل النور والظلمه والقول الرابع ان ذا القرنين ملك من الملايكه عن عمر انه سمع رجلا يقول يا ذا القرنين فقال اللهم غفرا ما رضيتم ان تسموا باسماء
الانبياء حتى سميتم باسماء الملايكه فهذا جمله ما قيل في هذا الباب والقول الاول اظهر لاجل الدليل الذي ذكرناه وهو ان مثل هذا الملك العظيم يجب ان يكون معلوم الحال عند اهل
الدنيا والذي هو معلوم الحال بهذا الملك العظيم هو الاسكندر فوجب ان يكون المراد بذي القرنين هو هو الا ان فيه اشكالا قويا وهو انه كان تلميذ ارسطاطاليس الحكيم وكان على
مذهبه فتعظيم الله اياه يوجب الحكم بان مذهب ارسطاطاليس حق وصدق وذلك مما لا سبيل اليه والله اعلم المسله الثالثه اختلفوا في ان المراد ذا القرنين هل كان من الانبيا ام
لا منهم من قال انه كان نبيا واحتجوا عليه بوجوه الاول قوله انا مكنا له في الارض والاولى حمله على التمكين في الدين والتمكين الكامل في الدين هو النبوه والثاني قوله واتيناه
من كل شي سببا فاتبع سببا ومن جمله الاشياء النبوه فمقتضى العموم في قوله واتيناه من كل شي سببا هو انه تعالى اتاه في النبوه سببا الثالث قوله تعالى قلنا يا ذا القرنين اما ان تعذب واما ان تتخذ فيهم حسنا والذي يتكلم الله معه لا بد وان يكون نبيا
ومنهم من قال انه كان عبدا صالحا وما كان نبيا المسله الرابعه دخول اللام في قوله ساتلوا معناه سافعل هذا ان وفقني الله عليه وانزل فيه وحيا واخبرني عن كيفيه تلك الحال
اما قوله تعالى انا مكنا له في الارض فهذا التمكين يحتمل ان يكون المراد منه التمكين بسبب النبوه ويحتمل ان يكون المراد التمكين بسبب الملك من حيث انه ملك مشارق الارض ومغاربها والاول
اولى لان التمكين بسبب النبوه اعلى من التمكين بسبب الملك وحمل كلام الله على الوجه الاكمل الافضل اولى ثم قال واتيناه من كل شي سببا قالوا السبب في اصل اللغه عباره عن الحبل ثم استعير
لكل ما يتوصل به الي المقصود وهو يتناول العلم والقدره والاله فقوله واتيناه من كل شي سببا قالوا السبب معناه اعطيناه في كل شي من الامور التي يتوصل بها الى تحصيل ذلك الشي ثم ان
الذين قالوا انه كان نبيا قالوا من جمله الاشيا النبوه والرساله فهذه الايه تدل على انه اعطاه الطريق الذي به يتوصل الى تحصيل النبوه والذين انكروا كونه نبيا قالوا المراد به
من كل شي يحتاج اليه في اصلاح ملكه سببا الا ان القايل ان يقول تخصيص العموم خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل ثم قال فاتبع سببا ومعناه انه تعالى لما اعطاه في كل شي سببه فاذا
اراد شيا اتبع سببا يوصله اليه ويقربه منه وقرا نافع وابن كثير وابو عمرو فاتبع بتشديد التاء وكذلك ثم اتبع اي سلك وسار والباقون ثم اتبع بقطع الالف وسكون التاء مخففه
قوله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئه ووجد عندها قوما قلنا يا ذا القرنين اما ان تعذب واما ان تتخذ فيهم حسنا قال اما من ظلم فسوف نعذبه
ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا نكرا واما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من امرنا يسرا واعلم ان المعنى اذا اراد بلوغ المغرب اتبع سببا يوصله اليه حتى بلغه
اما قوله وجدها تغرب في عين حمئه ففيه مباحث البحث الاول قرا ابن عامر وحمزه والكسايي وابو بكر عن عاصم في عين حاميه بالالف من غير همز اي حاره وعن ابي ذر قال كنت رديف رسول
الله صلى الله عليه وسلم على جمل فراى الشمس حين غابت فقال يا ابا ذر اتدري اين تغرب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تغرب في عين حاميه وهي قراءه ابن مسعود وطلحه
وابن عمر والباقون حمئه وهي قراءه ابن عباس واتفق ان ابن عباس كان عند معاويه فقرا معاويه حاميه فقال ابن عباس حمئه فقال معاويه لعبد الله بن عمر كيف تقرا فقال كما يقرا امير المومنين
ثم وجه الى كعب الاحبار كيف تجد الشمس تغرب قال في ماء وطين كذلك نجده في التوراه والحمئه ماء فيه حماه وهي سوداء واعلم انه لا تنافي بين الحمئه والحاميه فجايز ان يكون العين جامعه
للوصفين جميعا البحث الثاني انه ثبت بالدليل ان الارض كره وان السماء محيطه بها ولا شك ان الشمس في الفلك وايضا قال ووجد عندها قوما ومعلوم ان جلوس قوم في
قرب الشمس غير موجود وايضا فالشمس اكبر من الارض مرات كثيره فكيف يعقل دخولها في عين من عيون الارض اذا ثبت هذا فنقول تاويل قوله تغرب في عين حمئه من وجوه الاول ان
ذا القرنين لما بلغ موضعا في المغرب لم يبق بعده شي من العمارات وجد الشمس كانها تغرب في وهده مظلمه وان لم تكن كذلك في الحقيقه كما ان راكب البحر يرى الشمس كانها تغيب في البحر
اذا لم ير الشط وهي في الحقيقه تغيب وراء البحر هذا هو التاويل الذي ذكره ابو علي الجبايي في تفسيره الثاني ان الجانب الغربي من الارض مساكن يحيط البحر بها
فالناظر الي الشمس يتخيل كانها تغيب في تلك البحار ولا شك ان البحار الغربيه قويه السخونه فهي حاميه وهي ايضا حمئه لكثره ما فيها من الماء ومن الحماه السوداء فقوله تغرب في
عين حميه اشاره الى ان الجانب الغربي من الارض قد احاط البحر به وهو موضع شديد السخونه الثالث قال اهل الاخبار ان الشمس تغيب في عين كثيره الماء والحماه وهذا في غايه
البعد وذلك لانا اذا رصدنا كسوفا قمريا فاذا اعتبرناه راينا ان المغربيين قالوا حصل هذا الكسوف في اول الليل وراينا المشرقيين قالوا حصل في اول النهار فعلمنا ان ما هو
اول الليل عند اهل المغرب فهو اول النهار الثاني عند اهل المشرق بل ذلك الوقت الذي هو اول الليل عندنا فهو وقت العصر في بلد ووقت الظهر في بلد اخر ووقت الضحوه في
بلد ثالث ووقت طلوع الشمس في اخر رابع ونصف الليل في بلد خامس واذا كانت هذه الاحوال معلومه بعد الاستقراء والاعتبار وعلمنا ان الشمس طالعه ظاهره في كل هذه
الاوقات كان الذي يقال انها تغيب في الطين والحماه كلاما على خلاف اليقين وكلام الله مبرا عن هذه التهمه فلم يبق الا ان يصار الي التاويل الذي ذكرناه والله اعلم
قال تعالى ووجد عندها قوما فالضمير في قوله عندها الي ماذا يعود فيه قولان الاول انه عايد الي الشمس ويكون التانيث للشمس لان الانسان لما تخيل ان الشمس تغرب هناك

سكان ذلك الموضع كانهم سكروا القرب من الشمس والقول الثاني ان يكون الضمير عائدا الى العين الحامية على هذا القول فنا العويل ما ذكرناه ثم قال تعالى قلنا يا ذا القرنين
اما ان تعذب واما ان تتخذ فيهم حسنا وفيه مباحث البحث الاول ان قوله تعالى قلنا يا ذا القرنين يدل على انه تعالى تكلم معه من غير واسطة وذلك يدل على انه كان نبيا وحمل
هذا اللفظ على ان المراد انه خاطبه على السنة بعض الانبياء فهو عدول عن الظاهر البحث الثاني قال اهل الاخبار في صفة ذلك الموضع اشياء عجيبة قال ابن جريج هناك مدينة لها اثنا عشر الف
باب لولا اصوات اهلها سمع الناس وجوب الشمس حين تجب البحث الثالث قوله تعالى قلنا يا ذا القرنين اما ان تعذب واما ان تتخذ فيهم حسنا يدل على ان سكان اخر المغرب كانوا
كفارا فخير الله ذا القرنين فيهم بين التعذيب لهم ان اقاموا على كفرهم وبين المن عليهم والعفو عنهم وهذا التخيير على معنى الاجتهاد في اصلح الامرين كما خير نبيه
صلى الله عليه وآله وسلم بين المن على المشركين وبين قتلهم قال الاكثرون هذا التعذيب هو القتل واما اتخاذ الحسنى فيهم فهو تركهم احياء ثم قال ذو القرنين اما من ظلم
اي ظلم نفسه بالاقامة على الكفر والدليل على ان هذا هو المراد انه ذكر في مقابلته واما من آمن وعمل صالحا فسوف نعذبه اي بالقتل في الدنيا ثم يرد الى ربه
في الاخرة فيعذبه عذابا نكرا اي منكرا فظيعا واما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم جزاء الحسنى بالنصب والتنوين والباقون
بالرفع والاضافة فعلى القراءة الاولى يكون التقدير فله الحسنى جزاء كما تقول لك هذا الثوب هبة واما على القراءة الثانية ففي التفسير وجهان الاول فله جزاء الفعلة
والفعلة الحسنى هو الايمان والعمل الصالح والثاني ان يكون التقدير فله جزاء المثوبة الحسنى وقد يكون المعنى فله الجزاء الذي هو المثوبة الحسنى فالجزاء موصوف بالمثوبة الحسنى واضافة
الموصوف الى الصفة مشهور كقوله لدار الاخرة وحق اليقين ثم قال وسنقول له من امرنا يسرا اي لا نامره بالصعب الشاق ولكن بالسهل الميسر من الزكوة والخراج وغيرهما
وتقديره ذا يسر كقوله قولا ميسورا وقرئ يسرا بضمتين قوله تعالى ثم اتبع سببا حتى اذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا كذلك وقد احطنا
بما لديه خبرا اعلم انه تعالى لما بين اولا انه قصد اقرب الاماكن المسكونة من مطلع الشمس فبين تعالى انه وجد الشمس تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا وفيه قولان
الاول انه ليس هناك شجر ولا جبل ولا ابنية تمنع من وقوع شعاع الشمس عليهم فلهذا السبب اذا طلعت الشمس دخلوا في اسراب داخلة في الارض او غاصوا في الماء فيكون عند طلوع
الشمس يتعذر عليهم التصرف في المعاش وعند غروبها يشتغلون بتحصيل مهمات المعاش وحالهم بالضد من احوال سائر الخلق والقول الثاني ان معناه انه لا ثياب لهم ويكونون
كسائر الحيوانات عراة ابدا ويقال في كتب الهيئة ان حال اكثر الزنج كذلك وحال كل من يسكن البلاد القريبة من خط الاستواء كذلك وذكر في كتب التفسير ان بعضهم قال سافرت
حتى جاوزت الصين فسألت عن هؤلاء القوم فقيل بينك وبينهم مسيرة يوم وليلة فبلغتهم فاذا احدهم يفرش اذنه الواحدة ويلبس الاخرى ولما قرب طلوع الشمس سمعت كهيئة
الصلصلة فغشي علي ثم افقت فلما طلعت الشمس اذا هي فوق الماء كهيئة الزيت فادخلونا سربا لهم فلما ارتفع النهار جعلوا يصطادون السمك ويطرحونه في الشمس فينضج لهم
ثم قال تعالى وقد احطنا بما لديه خبرا وفيه وجوه الاول اي كذلك فعل ذو القرنين اتبع هذه الاسباب حتى بلغ ما بلغ وقد علمنا حين ملكناه ما عنده من الصلاحية لذلك الملك و
الاستقلال به والثاني كذلك جعل الله امر هؤلاء القوم على ما قد اعلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الذكر والثالث كذلك كانت حاله مع اهل المطلع كما كانت مع اهل المغرب
قضى في هؤلاء كما قضى في اولئك من تعذيب الظالمين والاحسان الى المؤمنين والرابع تم الكلام عند قوله كذلك والمعنى انه تعالى قال امر هؤلاء القوم كما وجدهم
عليه ذو القرنين ثم قال بعده وقد احطنا بما لديه خبرا اي كنا عالمين بان الامر كذلك قوله تعالى ثم اتبع سببا حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما
لا يكادون يفقهون قولا قالوا يا ذا القرنين ان ياجوج وماجوج مفسدون في الارض فهل نجعل لك خرجا على ان تجعل بيننا وبينهم سدا قال ما مكني فيه
ربي خير فاعينوني بقوة اجعل بينكم وبينهم ردما اعلم ان ذا القرنين لما بلغ المغرب والمشرق اتبع سببا اخر وسلك الطريق حتى بلغ بين السدين وقد اتاه الله من العلم
والقدرة ما يقوم بهذه الامور وههنا مباحث البحث الاول قرأ حمزة والكسائي السدين بضم السين وسدا بفتحها حيث كان وقرأ حفص عن عاصم بالفتح فيهما في كل القرآن وقرأ
نافع وابن عامر وابو بكر عن عاصم بالضم فيهما في كل القرآن قال الكسائي هما لغتان وقيل ما كان من صنعة بني آدم فهو السد بفتح السين وما كان من صنع الله فهو السد بضم السين
وجمعه سدد وهو قول ابي عبيدة وابن الانباري قال صاحب الكشاف لان السد بالضم فعل بمعنى مفعول اي هو مما فعله الله وخلقه والسد بالفتح مصدر حدث يحدثه الناس
البحث الثاني الاظهر ان موضع السدين في ناحية الشمال وقيل جبلان بين ارمينية واذربيجان وقيل هذا الموضع في منقطع ارض الترك وحكى محمد بن جرير الطبري في تاريخه ان
صاحب اذربيجان ايام فتحها وجه انسانا من ناحية الخزر فشاهده ووصف انه بنيان رفيع وراء خندق منيع وذكر ابن خرداذبه في كتاب المسالك والممالك ان الواثق بالله رأى
في المنام كانه فتح هذا الردم فبعث الخدم اليه ليعاينوه فخرجوا من باب الابواب حتى وصلوا اليه وشاهدوه فوصفوا انه بناء من لبن من حديد مشدود بالنحاس المذاب
وعليه باب مقفل ثم ان ذلك الانسان لما حاول الرجوع اخرجهم الدليل الى البقاع المحاذية لسمرقند قال ابو الريحان البيروني مقتضى هذا الخبر ان موضعه في الربع الشمالي الغربي
من المعمورة والله اعلم بحقيقة الحال البحث الثالث ان ذا القرنين لما بلغ ما بين السدين وجد من دونهما اي من ورائهما مجاوزا عنهما قوما اي امة من الناس لا يكادون
يفقهون قولا قرأ حمزة والكسائي يفقهون بضم الياء وكسر القاف على معنى لا يمكنهم تفهيم غيرهم والباقون بفتح الياء والقاف والمعنى انهم لا يعرفون غير لغة
انفسهم فما كانوا يفهمون اللسان الذي كان يتكلم به ذو القرنين ثم قال تعالى قالوا يا ذا القرنين ان ياجوج وماجوج مفسدون في الارض فان قيل كيف فهم ذو القرنين
منهم هذا الكلام بعد ان وصفهم الله بقوله لا يكادون يفقهون قولا قلنا لا يدل على انهم قد يفقهون على مشقة وصعوبة والقول الثاني ان معناه المقاربة وعلى هذا القول
فقوله لا يكادون يفقهون اي لا يفهمون وليس لهم قرب من ان يفهموا الا بعد مشقة من اشارة ونحوها وهذه الاية تصلح ان يحتج بها على صحة القول الاول في تفسير كاد
البحث الرابع في ياجوج وماجوج قولان الاول انهما اسمان اعجميان موضوعان بدليل منع الصرف والقول الثاني انهما مشتقان وقرأ عاصم ياجوج بالهمزة وقرأ رؤبة آجوج

وماجوج

وماجوج والقائلون بكون هذين الاسمين مشتقين ذكروا وجوها الاول قال الكسائي ياجوج ماخوذ من تاجج النار وتلهبها فلسرعتهم في الحركة سموا بذلك قال وماجوج
من موج البحر الثاني ان ياجوج ماخوذ من تاجج الملح وهو شدة ملوحته فلشدتهم في الحركة سموا بذلك الثالث قال القتيبي هو ماخوذ من قولهم اج الظليم في مشيه يئج اجا
اذا هرول وسمعت حفيفه في عدوه الرابع قال الخليل الاج حب كالعدس والمج مج الريق فيحتمل ان يكونا ماخوذين منهما والله اعلم واختلفوا انهما من اي الاقوام فقيل انهما من الترك
وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل والديلم ومن الناس من وصفهم بقصر القامة وصغر الجثة بكون طول احدهم شبرا ومنهم من وصفهم بطول القامة وكبر الجثة واثبتوا لهم
مخالب في الاظفار واضراسا كاضراس السباع واختلفوا في كيفية فسادهم في الارض فقيل كانوا يقتلون الناس وقيل كانوا ياكلون لحم الناس وقيل كانوا يخرجون ايام الربيع
فلا يتركون شيئا اخضر ولا يابسا الا احتملوه ولفظ الفساد يحتمل كل هذه الاقسام والله اعلم بمراده ثم انه تعالى حكى عن اهل ما بين السدين انهم قالوا لذي القرنين فهل نجعل لك خرجا على ان تجعل بيننا
وبينهم سدا قرأ حمزة والكسائي خراجا والباقون خرجا قيل الخراج والخرج واحد وقيل هما امران متغايران وعلى هذا القول فاختلفوا قيل الخرج بغير الف هو الجعل لان الناس
يخرج كل واحد منهم شيئا فيخرج هذا اشياء وهذا اشياء والخراج الذي يجبيه السلطان كل سنة وقال الفراء الخراج هو الاسم الاصلي والخرج كالمصدر وقال قطرب الخرج الجزية والخراج
في الارض فقال ذو القرنين ما مكني فيه ربي خير اي ما جعلني فيه مكينا من المال الكثير واليسار الواسع خير مما تبذلون لي من الخراج فلا حاجة لي اليه وهو كما
قال سليمان صلوات الله عليه فما اتاني الله خير مما اتاكم قرأ ابن كثير ما مكنني بنونين على الاظهار والباقون بنون واحدة مشددة على الادغام ثم قال ذو القرنين
ما مكني فيه ربي خير فاعينوني بقوة اجعل بينكم وبينهم ردما اي لا حاجة لي في مالكم ولكن اعينوني برجال وآلة ابني بها السد وقيل المعنى اعينوني بمال اصرفه الى هذا المهم
ولا اطلب المال لاخذه لنفسي والردم هو السد يقال ردمت الباب اي سددته وردمت الثوب رقعته لانه يسد موضع الخرق بالرقعة والردم اكبر من السد من قولهم ثوب مردم
اي وضع عليه رقاع قوله تعالى آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتوني افرغ عليه قطرا فما اسطاعوا ان يظهروه
وما استطاعوا له نقبا قال هذا رحمة من ربي فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا اعلم ان زبر الحديد قطعه قال الخليل الزبرة من الحديد القطعة الضخمة
وقرأ الجميع آتوني بمد الالف الا حمزة فانه قرأ ائتوني من الاتيان وقد روي ذلك عن عاصم والتقدير ائتوني بزبر الحديد ثم حذف الباء كقولك شكرته وشكرت له
وكفرته وكفرت له وقوله حتى اذا ساوى بين الصدفين فيه اضمار اي فاتوه بها فوضع تلك الزبر بعضها على بعض حتى صارت بحيث تسد ما بين الجبلين الى اعلاهما
ثم وضع المنافخ عليها حتى اذا صارت كالنار صب النحاس المذاب على الحديد المحمى فالتصق بعضه ببعض وصار جبلا صلدا واعلم ان هذا معجز قاهر لان هذه الزبر الكثيرة اذا
نفخ عليها حتى صارت كالنار لم يقدر الحيوان على القرب منها والنفخ عليها لا يمكن الا بالقرب منها فكانه تعالى صرف تاثير تلك الحرارة العظيمة عن ابدان اولئك النافخين
عليها قال صاحب الكشاف وقيل بعد ما بين السدين مائة فرسخ والصدفان بفتحتين جانبا الجبلين لانهما يتصادفان اي يتقابلان وقرئ الصدفين بضمتين والصدفين
بضم وسكون والقطر النحاس المذاب لانه يقطر وقوله قطرا منصوب بقوله افرغ وتقديره آتوني قطرا افرغ عليه قطرا فحذف الاول لدلالة الثاني عليه ثم قال
فما اسطاعوا ان يظهروه بحذف التاء للخفة لان التاء قريبة المخرج من الطاء وقرئ فما اصطاعوا بقلب السين صادا ان يظهروه اي يعلوه اي ما قدروا على الصعود
عليه لاجل ارتفاعه وملاسته ولا على نقبه لاجل صلابته وثخانته ثم قال ذو القرنين هذا رحمة من ربي فقوله هذا اشارة الى السد اي هذا السد نعمة من الله ورحمة
على عباده او هذا الاقتدار والتمكين من تسويته فاذا جاء وعد ربي يعني فاذا دنا مجيء القيامة جعل السد دكا اي مدكوكا مسوى بالارض وكل ما انبسط بعد الارتفاع
فقد اندك وقرئ دكاء بالمد اي ارضا مستوية وكان وعد ربي حقا وههنا اخر حكاية ذي القرنين قوله تعالى وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور
فجمعناهم جمعا وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا الذين كانت اعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعا اعلم ان الضمير في قوله بعضهم عائد الى ياجوج وماجوج
وقوله يومئذ فيه وجوه الاول ان يوم السد ماج بعضهم في بعض خلفه لما منعوا من الخروج والثاني انه عند الخروج يموج بعضهم في بعض قيل انهم حين يخرجون مما وراء السد يموجون
مزدحمين في البلاد ياتون البحر فيشربون ماءه وياكلون دوابهم ثم ياكلون الشجر وياكلون لحوم الناس ولا يقدرون ان ياتوا مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله عليهم
حيوانات فتدخل آذانهم فيموتون والقول الثالث ان المراد من قوله يومئذ يوم القيامة وكل ذلك محتمل الا ان الاقرب ان المراد الوقت الذي جعل الله ذلك السد دكا فعنده
ماج بعضهم في بعض وبعده نفخ في الصور وصار ذلك من آيات القيامة والكلام في الصور قد تقدم وسيجيء من بعد واما عرض جهنم فابرازها حتى يشاهدوها بما هو الذي
يجري مجرى عقاب الكفار لما يتداخلهم من الغم العظيم وبين تعالى انه يكشفه للكافرين منه شدة انصرافهم عن قبول الحق واما الصم فهنا المراد من قوله وكانوا لا يستطيعون
سمعا يعني ان حالهم اعظم من الصم لان الاصم قد يستطيع السمع اذا صيح به وهؤلاء زالت عنهم تلك الاستطاعة واحتج الاصحاب بقوله وكانوا لا يستطيعون سمعا على ان الاستطاعة
مع الفعل وذلك انهم لما لم يسمعوا لم يستطيعوا قال القاضي المراد نفرتهم عن سماع ذلك الكلام واستثقالهم له كقول الرجل لا استطيع النظر الى فلان قوله تعالى افحسب الذين
كفروا ان يتخذوا عبادي من دوني اولياء انا اعتدنا جهنم للكافرين نزلا قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم
يحسنون صنعا اولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتخذوا آياتي ورسلي
هزوا وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما بين حال الكافرين انهم اعرضوا عن الذكر وعن سماع ما جاء به الرسول اتبعه بقوله افحسب الذين كفروا والمراد انهم ظنوا انهم
ينتفعون بما عبدوه مع اعراضهم عن تدبر آيات الله وتمردهم عن قبول امره وامر رسوله وهو استفهام على سبيل التوبيخ المسألة الثانية قرأ ابو عمرو في رواية افحسب
عاصم افحسب الذين كفروا بسكون السين ورفع الباء وهو من الاحرف التي خالف فيها عاصما وذكر انه قراءة امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وعلى هذا التقدير فقوله حسب

سيدا وان يتخذوا من دونه اربابا وان يشركوهم معه وبحسبهم ان يتخذوا كذا وكذا واما الباقون فقرؤا فحسب على لفظ الماضي وعلى هذا التقدير ففيه حذف والمعنى احسب الذين
كفروا ان اتخاذ عبادي اولياء نافعا المسئلة الثالثة في العباد اقوال قيل اراد عيسى والملائكة وقيل هم الشياطين يوالونهم ويطيعونهم وقيل هم الاصنام سماها
عبادا امثالكم ثم قال تعالى انا اعتدنا جهنم للكافرين نزلا في النزل قولان الاول قال الزجاج انه المأوى والمنزل الثاني انه الذي يقام للنزيل وهو الضيف
ثم قال تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا قيل هم الرهبان كقوله تعالى عاملة ناصبة وعن مجاهد اهل الكتاب وعن علي عليه السلم ان ابن الكوا سأله عنهم فقال منهم اهل حروراء والاصل ان يقال هو الذي ياتي باعمال يظنها طاعات
في نفسها معاصي او ان كانت طاعات لكنها لا تقبل منهم لاجل كفرهم او ولئك لما اتوا بتلك الاعمال لرجاء الثواب وانما اتبعوا انفسهم فيها لطلب الاجر والفوز يوم القيمة
والفوز وابطالهم بين انهم كانوا ضالين ثم انه تعالى بين صفتهم فقال اولئك الذين كفروا بايات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لقاء عبارة عن
رؤيته بدليل قوله انه تعالى لقيت فلانا اي رايته فان قيل اللقاء عبارة عن الوصول قال تعالى فالتقى الماء على امر قد قدر وذلك في حق الله محال فوجب حمله على لقاء
ثواب الله والجواب ان لفظ اللقاء وان كان في الاصل عبارة عن الوصول والملاقاة الا ان استعماله في الروية مجاز ظاهر مشهور والذي تقولونه من ان المراد منه لقاء ثواب
منهم لا يتم الا بالاضمار ومن المعلوم ان حمل اللفظ على المجاز المتعارف المشهور اولى من حمله على ما يحتاج معه الى الاضمار المسئلة الثانية استدلت المعتزلة بقوله تعالى
فحبطت اعمالهم على ان القول بالاحباط والتكفير حق وهذه المسئلة قد ذكرناها بالاستقصاء في سورة البقرة فلا نعيدها والله اعلم ثم قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة
وزنا وفيه وجوه الاول انا نزدري بهم وليس لهم عندنا وزن ومقدار والثاني لا نقيم لهم ميزانا لان الميزان انما يوضع لاهل الحسنات من الموحدين لتمييز مقدار الطاعات
ومقدار السيات الثالث قال القاضي ان من غلبت سياته طاعاته كان لم يكن فلا يدخل في الوزن شيء من طاعاته وهذا التفسير بناء على قوله بالاحباط والتكفير
ثم قال ذلك جزاؤهم جهنم اي ذلك جزاؤهم على اعمالهم الباطلة وقوله جهنم عطف بيان لقوله جزاؤهم ثم بين تعالى ان ذلك الجزاء جزاء على مجموع امرين احدهما كفرهم والثاني انهم اضافوا
الى الكفر اتخاذ ايات الله واتخاذ رسله هزوا فلم يقتصروا على الرد عليهم وتكذيبهم حتى استهزؤا بهم قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اتبعه بالوعد ولما ذكر في الكفار ان جهنم نزلهم اتبعه بذكر ما يرغب
في الايمان والعمل الصالح فقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا المسئلة الثانية عطف عملوا الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير
للمعطوف عليه وذلك يدل على ان الاعمال الصالحة مغايرة للايمان والله سبحانه اعلم المسئلة الثالثة عن قتادة الفردوس اوسط الجنة وافضلها وعن كعب ليس في الجنان
اعلا من جنة الفردوس وفيها الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر وعن مجاهد الفردوس هو البستان بالرومية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال الجنة مائة درجة
ما بين كل درجة مسيرة مائة عام والفردوس اعلاها درجة ومنها الانهار الاربعة والفردوس من فوقها فاذا سالتم الله تعالى فسلوه الفردوس فان فوقها عرش
الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة المسئلة الرابعة قال بعضهم انه تعالى جعل الجنة بكليتها نزلا للمؤمنين والكريم اذا اعطى النزل اولا فلا بد وان يتبعه بالخلعة وليس بعد
الجنة بكليتها الا رؤية الله فان قالوا انه تعالى جعل في الاولى جهنم نزلا للكافرين وليس لهم بعد جهنم عذاب اخر فكذلك هنا جعل جملة الجنة نزلا للمؤمنين
انه ليس بعد الجنة شيء اخر والجواب قلنا للكافر بعد حصول جهنم مرتبة اعلى منه وهو كونه محجوبا عن رؤية الله تعالى كما قال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم
لصالوا الجحيم فجعل الصلي بالنار متاخرا في المرتبة عن كونه محجوبا عن الله ثم قال تعالى لا يبغون عنها حولا الحول التحول يقال حال من مكانه حولا كقوله عاد في حبها عودا
يعني لا مزيد على سعادات الجنة وخيراتها حتى يريدوا اشياء غيرها وهذا الوصف يدل على غاية الكمال لان الانسان في الدنيا اذا وصل الى درجة كانت في السعادة
فهو طامح الطرف الى ما هو اعلا منها قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي انما الهكم اله واحد فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه السورة انواع
الدلايل والبينات وشرح فيها اقاصيص الاولين نبه على كمال حال القران فقال لو كان البحر مدادا لكلمات ربي والمداد اسم لما تمد به الدواة من الحبر ولما تمد به السراج
من السليط والمعنى لو كتبت كلمات علم الله وحكمته وكان البحر مدادا لها والمراد من البحر الجنس لنفد قبل ان تنفد كلمات ربي وحاصل الكلام ان البحر كيف ما فرض في الاتساع والعظم
فهي متناهية ومعلومات الله غير متناهية والمتناهي لا يفي البتة بغير المتناهي قرا حمزة والكسائي ينفد بالياء لتقدم الفعل على الجمع والباقون بالتاء للكلمات وروي ان حيي
بن اخطب قال في كتابكم ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ثم تقرؤن وما اوتيتم من العلم الا قليلا فنزلت هذه الاية يعني ان ذلك خير كثير ولكنه قطرة من بحر كلمات الله
المسئلة الثانية احتج المخالفون على الطعن في قول اصحابنا ان كلام الله تعالى قديم بهذه الاية وقالوا انها صريحة في اثبات كلمات كثيرة لله تعالى واصحابنا حملوا الكلمات
على متعلقات علم الله قال الجبائي وايضا قوله ولو جئنا بمثله مددا يدل على انه تعالى قادر على ان يجيء بمثل كلامه والذي جاء به يكون محدثا والذي يكون المحدث مثلا له فهو ايضا محدث وجواب
اصحابنا ان المراد الالفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة الازلية والله اعلم واعلم انه تعالى لما بين كمال كلام الله امر محمدا بان يسلك طريقة التواضع فقال قل انما انا بشر مثلكم
يوحى الي اي لا امتياز بيني وبينكم في شيء من الصفات الا في ان الله تعالى اوحى الي انه لا اله الا هو الواحد الصمد والاية تدل على مطلوبين احدهما ان سائر
الوجوه العقلية ثم قال فمن كان يرجوا لقاء ربه والرجاء هو ظن المنافع الواصلة اليه والخوف ظن المضار الواصلة اليه واصحابنا حملوا لقاء الرب على رؤيته والمعتزلة

حملوه على لقاء ثوابه وهذه المناظرة قد تقدمت والعجب انه تعالى اورد في اخر هذه السورة ما يدل على حصول رؤية الله في ثلاث ايات وهي قوله اولئك
الذين كفروا بايات ربهم ولقائه وثانيها قوله كانت لهم جنات الفردوس نزلا وثالثها قوله فمن كان يرجوا لقاء ربه ولا بيان اقوى من ذلكم ثم قال فليعمل عملا صالحا
اي من حصل له رجاء لقاء الله فليشتغل بالعمل الصالح ولما كان العمل الصالح قد يؤتى به لله وقد يؤتى به للرياء والسمعة لا جرم اعتبر فيه قيدان ان يؤتى به لله وان
يكون مبرا عن جهات الشرك فقال ولا يشرك بعبادة ربه احدا قيل نزلت هذه الاية في جندب بن زهير قال لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم اني اعمل العمل لله فاذا
اطلع احد عليه سرني فقال عليه السلم ان الله لا يقبل ما شورك فيه وروي ايضا انه قال له لك اجران اجر السر واجر العلانية فالرواية محمولة على ما اذا قصد بعمله الرياء
والسمعة والرواية الثانية محمولة على ما اذا قصد ان يقتدى به والمقام الاول مقام المبتدين والمقام الثاني مقام الكاملين والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب
قال رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة يوم الثلثا السابع عشر من شهر صفر سنة اثنين وستماية في بلدة غزنين ونسال الله اكرم الاكرمين وارحم الراحمين ان يخصنا بالرحمة
والفضل في يوم الدين امين رب العالمين بسم الله الرحمن الرحيم كهيعص ذكر رحمت ربك عبده زكريا اعلم ان قبل الخوض في القراءات لا بد من مقدمات
المقدمة الاولى ان ينطقوا بالتهجيات المقطوعة حمالة فتقول ياتا ثاوكذلك امثالها وان ينطقوا بالثلاثيات التي وسطها الالف متحركة مشبعة فتقول دال ذال
صاد ضاد وكذلك امثالها واما الزاي فمن العرب من يجعلها ثلاثية فيقول زاي ومنهم من يجعلها ثنائية حتى تشبه الثاني اما المقدمة الثانية ينبغي ان يعلم
ان اشباع الفتحة في جميع المواضع اصل والامالة فرع عليه ولهذا يجوز اشباع كل ممال ولا يجوز امالة كل مشبع من المفتوحات المقدمة الثالثة للقراء في القراءة المخصوصة
في هذا الموضع طرق احدها ان يتمسكوا بالاصل وهو اشباع فتحة الهاء والياء وثانيها ان يميلوا الهاء والياء وثالثها ان يجمعوا بين الاصل والفرع فوقع الاختلاف
في حركتي الهاء والياء فتحوا الهاء والياء ذكروا الاخرى هم في السبب الموجب لهذا الاختلاف قولان الاول ان الفتحة المشبعة اصل والامالة فرع مشهور كثير
الاستعمال فاشبع احدهما واميل الاخر ليكون جامعا لمراعاة الاصل والفرع وهذا احسن من مراعاة احدهما وتضييع الاخر الثاني ان التهجيات من حروف المعجم اذا كانت
مقطوعة كانت بالامالة واذا موصولة فبالاشباع فهاء وياء في قوله تعالى كهيعص مقطوعان في اللفظ موصولان في الخط فاميل احدهما واشبع الاخر ليكون كلا
الجانبين مرعيا جانب القطع اللفظي وجانب الوصل الخطي اذا عرفت هذا فنقول فيه قراءات احديها وهي القراءة المعروفة فيه فتح الهاء والياء جميعا وثانيها كسر الهاء
وفتح الياء وهو قراءة ابي عمرو وابن مناذر والقطعي عن ايوب وانما كسر الهاء دون الياء ليكون فرقا بينه وبين الهاء التي للتنبيه لان الياء اخت الكسرة واعطاء الكسرة اختها اولى
من اعطائها اجنبية مفقودة المناسبة ورابعها امالتهما جميعا وهي قراءة الكسائي والمفضل ويحيى عن عاصم والوليد بن مسلم عن ابن عامر والزهري وابي حيوة وخامسها امالة
للوجهين المذكورين في امالة الهاء واما الياء وخامسها قراءة الحسن وهي ضم الهاء وفتح الياء وعنه ايضا ضم الياء وفتح الهاء وروى صاحب الكشاف عن الحسن ضمهما وقال
لم تثبت هذه الرواية عن الحسن لانه اورد ابن جني في كتاب المنتخب ان قراءة الحسن ضم احدهما لا على التعيين لانه تصور ان عين الفعل في الهاء والياء منقلبة عن الواو
والمال عن ذلك لان هذه الالقاب وان كانت مجهولة لا اشتقاق لها الا انها تحمل على ما هو مشابه في اللفظ فالالف اذا وقع عينا لمجهول فالواجب ان يعتقد
منقلبة عن الواو لان الغالب في اللغة ذلك فلما تصور الحسن ان الف الهاء والياء منقلبة عن الواو جعله في حكم الواو وضم ما قبله لان الواو اخت الضمة وكانا
ما شمهما شيا من الضمة المسئلة الثانية قرا ابو حفص كهيعص بفصل الحروف بعضها عن بعض بادنى سكتة مع اظهار نون العين وباقي القراء يصلون الحروف بعضها
ببعض ويخفون النون المسئلة الثالثة القراءة المعروفة صاد ذكر بالادغام ويعقوب بالاظهار البحث الثاني المذاهب المذكورة في هذه الفواتح قد تقدمت الكلام
ويخص هذا الموضع ما روي عن ابن عباس ان قوله تعالى كهيعص ثناء من الله تعالى على نفسه فمن الكاف وصفه بانه كاف ومن الهاء هاد ومن العين عالم ومن الصاد
صادق وعن ابن عباس ايضا انه حمل الكاف على الكبير والكريم ويحكى انه حمل الياء على الكريم مرة وعلى الحكيم اخرى وعن الربيع بن انس في الياء انه من مجير وعن ابن
في العين انه من عزيز وروي من عدل وهذه الاقوال ليست قوية لما بينا انه لا يجوز من الله تعالى ان يودع كتابه ما لا يدل عليه اللغة لا بالحقيقة ولا بالمجاز لانا ان
جوزنا ذلك فتح علينا قول من يزعم لكل ظاهر باطنا واللغة لا تدل على ما ذكروه فانه ليست دلالة الكاف على الكافي بالمجاز لانا ان جوزنا ذلك صح علينا قول من يزعم ان
لكل ظاهر باطنا واللغة لا تدل على ما ذكروه او ليس من دلالته على الكريم او الكبير او على اسم اخر من اسماء الرسول والملائكة والجنة والنار فيكون حمله على بعضها دون
البعض تحكما لا تدل عليه اللغة اصلا والله اعلم وفيه مسايل المسئلة الاولى في لفظ ذكر اربع قراءات صيغة المصدر والماضي مخففة او مشددة والامر
المصدر فلا بد لها من ذكر رحمة ربك على الاضافة ثم فيها ثلثة اوجه نصب الدال والهمزة من عبده وزكريا وهو المشهور وثانيها برفعهما والمعنى وتلك الرحمة هي عبده زكريا
وثالثها نصب رحمة واما صيغة الماضي بالتخفيف ففيها وجهان احدهما بالرفع في عبده زكريا وذلك بتقديم المفعول على الفاعل وثانيها القراءتان للكلبي واما صيغة
الامر فلا بد فيه من نصب رحمة وهي قراءة ابن يعمر اعلم ان تقدير جملة صيغة المصدر والماضي يكون التقدير هذا المتلو من القران ذكر رحمة ربك المسئلة الثانية
يحتمل ان يكون المراد من قوله رحمة ربك عبده زكريا والتقدير ذكر رحمة ربك اعني عبده انه لان الله تعالى لما شرح لمحمد عليه السلم طريقه في الاخلاص والابتهال في
جميع الامور الى الله تعالى صار ذلك لطفا داعيا لامته الى تلك الطريقة فكان زكريا رحمة ويحتمل ان يكون المراد ان هذه السورة فيها ذكر الرحمة التي رحم الله بها عبده
زكريا قوله تعالى اذ نادى ربه نداء خفيا راعى سنة الله في اخفاء دعوته لان الجهر والاخفاء عند الله سيان فكان الاخفاء اولى لانه ابعد من الرياء وادخل في
الاخلاص وثانيها اخفاه لئلا يلام على طلب الولد في زمان الشيخوخة وثالثها اسره من مواليه الذين خافهم ورابعها خفت صوته لضعفه وكبره كما في صفة الشيخ خفات وسمع

فان قيل من شرط النداء الجهر فكيف جمع بين كونه نداء وخفيا الجواب من وجهين الاول انه اتى باقصى ما قدر عليه من رفع الصوت الا ان الصوت كان ضعيفا لنهاية ضعفه
بسبب الكبر فكان نداء نظرا الى قصده وخفيا نظرا الى الواقع والثاني انه دعاه في الصلاة لان الله تعالى اجابه في الصلاة لقوله تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلي
في المحراب ان الله يبشرك بيحيى فكون الاجابة في الصلاة تدل على كون الدعاء في الصلاة فوجب ان يكون النداء فيها خفيا قوله تعالى قال رب اني وهن العظم مني واشتعل الراس
شيبا ولم اكن بدعائك رب شقيا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا وفيه مسائل
المسئلة الاولى في الحركات الثلث المسئلة الثانية ادغام السين في الشين المسئلة الثالثة واني خفت الموالي بفتح الياء وعن الزهري باسكان الياء من الموالي
وقرا عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير خفت بفتح الخاء والفاء مشددة وكسر التاء وهذا يدل على معنيين احدهما ان يكون
وراء بمعنى بعدي والمعنى انهم قلوا وعجزوا عن اقامة الدين فسال ربه تقويتهم الى الردفة والثاني ان يكون بمعنى قدامي والمعنى انهم خفوا قدامهم ودرجوا
ولم يبق منهم من به تقو واعتضاد المسئلة الرابعة القراءة المعروفة من ورائي بهمزة مكسورة بعدها ياء ساكنة وعن حميد وابن محيصن كذلك لكن بفتح الياء وقرا ابن كثير ورائي كعصاي
المسئلة الخامسة في يرثني ويرث من آل يعقوب وجوه احدها القراءة المعروفة بالرفع فيهما صفة وثانيها وهو قراءة ابي عمرو والكسائي والزهري والاعمش وطلحة
بالجزم فيهما جوابا للدعاء وثالثها عن علي وابن عباس وجعفر بن محمد والحسن وقتادة يرثني جزما وارث بوزن فاعل ورابعها عن ابن عباس ويرثني من آل
يعقوب وخامسها عن الجحدري او يرث تصغير وارث على وزن افيعل للغة والوهن ضعف القوة قال في الكشاف يشبه الشيب بشواظ النار في بياضه وانارته
وانتشاره في الشعر وفشوه فيه واخذه منه كل ماخذ باشتعال النار ثم اخرجه مخرج الاستعارة ثم اسند الاشتعال الى مكان الشعر ومنبته وهو الراس واخرج الشيب
مميزا ولم يضف الراس اكتفاء بعلم المخاطب انه راس زكريا فمن ثم فصحت هذه الجملة اما الدعاء فهو طلب الفعل ومقابله الاجابة كما ان مقابل الامر الطاعة اما اصل
التركيب فيدل على معنى القرب والدنو فقال اوليته اي ادنيته منه وتباعد بعد ما وليه وولي عنه تولى ساعة وعدت عواد دون وليك
ومنه الولي وهو المطر الذي يلي الوسمي والولية البرذعة لانها تلي ظهر الدابة وولي اليتيم والقتيل وولي البلد لان من تولى الامر فقد قرب منه وقوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام من قولهم ولاه ركنه اي جعله مما يليه واما ولى عنه اذا ادبر فهو من باب تثقيل الحشو للسلب وقولهم فلان اولى من فلان
اي احق وافعل التفضيل من الولي او المولى كالادنى والاقرب من الداني والقريب وفيه معنى القرب ايضا لان من كان احق بالشيء كان اقرب اليه والمولى اسم
الولي كالمرمى والمبني اسم لموضع الرمي والبناء اما العاقر فهي التي لا تلد والعقر في البدن ومنه اخذ العاقر لانه نقص واصل الخلقة والعقر بالسيف ضربت قوائمه
واما الال فهو خاصة الرجل الذي يؤول امرهم اليه ثم قد يؤول امرهم اليه للقرابة تارة وللصحبة اخرى كال فرعون وللموافقة في الدين كال النبي اعلم ان زكريا
عليه السلم قدم على السؤال امورا ثلثة احدها كونه ضعيفا والثاني ان الله تعالى ما رد دعاءه البتة والثالث كون المطلوب بالدعاء سببا للمنفعة في الدين ثم بعد تقرير هذه
الامور الثلثة صرح بالسؤال اما المقام الاول وهو كونه ضعيفا فاثر الضعف اما ان يظهر في الباطن او في الظاهر فلهذا السبب ابتدا ببيان الضعف الذي في الباطن
وهو قوله وهن العظم مني وهو ان العظم اصلب الاعضاء التي في البدن وجعلت كذلك لمنفعتين احدها لان يكون اساسا وعمدا تعتمد عليها سائر الاعضاء الاخرى اذ
الاعضاء كلها موضوعة على العظام والحامل يجب ان يكون اقوى من المحمول والثانية انه احتيج اليها في بعض المواضع لان يكون جنة يقي بها ما سواها من الاعضاء
مثل قحف الراس وصدر العظام وما كان كذلك يجب ان يكون صلبا ليكون صبورا على ملاقاة الافات بعيدا من القبول لها اذا ثبت هذا فنقول اذا كان العظم اصلب
الاعضاء فمتى وصل الامر الى ضعفها كان ضعف ما عداها مع رخاوتها اولى وايضا اذا كان العظم حاملا لسائر الاعضاء كان تطرق الضعف الى الحامل موجبا للتطرق
الى المحمول فلهذا السبب خص العظم بالوهن من بين سائر الاعضاء واما اثر الضعف في الظاهر فذلك باستيلاء الشيب على الراس فثبت ان هذا الكلام يدل على استيلاء
الضعف على الباطن والظاهر وذلك مما يزيد الدعاء توكيدا لما فيه من الاتكال على حول الله وقوته والتبري من الاسباب الظاهرة المقام الثاني انه ما كان
مردود الدعاء البتة ووجه التوسل به من وجهين احدهما ما روي ان محتاجا سال واحدا من الاكابر وقال انا الذي احسنت الي وقت كذا فقال مرحبا بمن توسل
بنا الينا وقضى حاجته وذلك لانه اذا قبله اولا فلو رده ثانيا لكان الرد محبطا للانعام الاول والمنعم لا يسعى في احباط انعامه والثاني وهو ان مخالفة العادة
شاقة على النفس فاذا تعود الانسان اجابة الدعاء فلو صار مردودا بعد ذلك لكان ذلك في غاية المشقة ولان الجفاء ممن يتوقع منه الانعام يكون اشق وكان زكريا
عليه السلام قال انك ما رددتني في اول الامر اني تعودت الطفك وكنت قوي القلب قوي البدن فلو رددتني الان بعد ما عودتني القبول مع نهاية ضعفي
لكان ذلك بالغا الى النهاية في الم القلب واعلم ان العرب تقول سعد فلان بحاجته اذا ظفر بها وشقي بها اذا خاب ولم ينلها ومعنى بدعائك اي بدعائي اياك فان الفعل
قد يضاف الى الفاعل تارة والى المفعول اخرى المقام الثالث بيان كون المطلوب منتفعا به في الدين وهو قوله واني خفت الموالي من ورائي وفيه ابحاث البحث الاول قال ابن
عباس والحسن واني خفت الموالي اي الورثة من بعدي وعن مجاهد العصبة وعن ابي صالح الكلالة وعن الاصم بنو العم وهم الذين يلونه في النسب وعن ابي مسلم
المولى يراد به الناصر وابن العم والمالك والصاحب وهو ههنا من يقوم بميراثه مقام الولد والمختار ان المراد من الموالي الذين يخلفون بعده اما في السياسة
او في المال الذي كان له او في القيام بامر الدين فقد كانت العادة جارية ان كل من كان الى صاحب الشرع اقرب فانه كان متعينا في الحياة الثاني اختلفوا في
خوفه من الموالي فقال بعضهم خافهم على افساد الدين وقال بعضهم بل خاف ان ينتهي امره اليهم بعد موته في مال وغيره مع انه عرف من حاله قصورهم في العلم والقدرة عن القيام

بذلك المنصب وفيه قول ثالث وهو انه يحتمل ان يكون الله تعالى اعلمه انه لم يبق من انبياء بني اسرائيل نبي له اب الا واحد فخاف ان يكون ذلك من بني عمه اذ لم
يكن له ولد فسال الله تعالى ان يهب له ولدا يكون هو ذلك النبي والظاهر يقتضي ان يكون خائفا منهم في امر يهتم بمثله الانبياء وان لم يدل على تفصيل ذلك ولا يمتنع
ان زكريا كان اليه مع النبوة السياسة من جهة الملك وما يتصل بالامامة فخاف منهم بعده على احدهما او عليهما واما قوله واني خفت الموالي فهو وان خرج على لفظ الماضي
لكنه يفيد انه في المستقبل ايضا كذلك يقول الرجل قد خفت ان يكون كذا تخيفت ان يكون كذا اي انا خائف لا يريد انه قد زال الخوف عنه وكذا قوله وكانت امراتي
عاقرا اي انها عاقر في الحال وذلك لان العاقر لا تحول ولودا في العادة ففي الاخبار عنه بلفظ الماضي اعلام بتقادم العهد في ذلك وغرض زكريا من هذا الكلام
بيان استبعاد حصول الولد فكان ايراده بلفظ الماضي اقوى والى هذا يرجع الامر في قوله واني خفت الموالي لانه انما قصد به الاخبار عن تقادم الخوف ثم
بدلالة الحال وما يوجب مسئلة الوارث واظهار الحاجة عن الاخبار بوجود الخوف في الحال وايضا فقد يوضع الماضي مكان المستقبل وبالعكس قال الله تعالى
واذ قال الله يا عيسى ابن مريم انت قلت للناس اتخذوني والله اعلم اما قوله من ورائي وفيه قولان قال ابو عبيدة من ورائي اي قدامي ومن بين يدي وقال
اي بعد موتي وكلاهما محتمل فان قيل كيف خافهم من بعده وكيف علم انهم يبقون بعده فضلا عن ان يخاف شرهم قلنا ان ذلك قد يعرف بالامارات والظن
كافي في حصول الخوف فربما عرف ببعض الامارات استمرارهم على عاداتهم في الفساد والشر اختلفوا في تفسير فهب لي من لدنك وليا فالاكثرون على انه طلب
ولدا وقال اخرون بل طلب من يقوم مقامه ولدا كان او غيره والاقرب هو الاول لثلثة اوجه الاول قوله تعالى في سورة ال عمران حكاية عنه رب هب لي
من لدنك ذرية طيبة الثاني قوله في هذه السورة هب لي من لدنك وليا يرثني والثالث قوله في سورة الانبياء وزكريا اذ نادى ربه رب لا تذرني فردا
وهذا يدل على انه سال الولد لانه اخبر في القول الثاني بانه لما بشر بالولد استعظم ذلك على سبيل التعجب وقال اني يكون لي غلام ولو كان دعاؤه لاجل
الولد لم استعظم ذلك والجواب انه عليه السلم سال عما يوهب له وهو وامراته على هيئتهما او يوهب له بان يحولا شابين يكون لمثلهما ولد وهذا يحكى عن الحسن وقال غيره
ان قول زكريا عليه السلم في الدعاء وكانت امراتي عاقرا انما هو على معنى مسئلته ولدا من غيرها او منها بان يصلحها الله للولد وكان عليه السلم انه نسي ان يكون له
منها ولد وقال رب اني يكون لي ولد كيف شئت اما بان يصلحها فتكون الولد منها واما ان تهب لي من غيرها فلما بشر بالغلام سال ان يرزق منها او من غيرها فاخبر بانه يرزق
منها واختلفوا في المراد بالميراث على وجوه احدها ان المراد بالميراث في الموضعين هو وراثة المال وهذا قول ابن عباس والحسن والضحاك يرثني المال ويرث
من آل يعقوب النبوة وهو قول السدي ومجاهد والشعبي وثانيها ان المراد بها في الموضعين وراثة النبوة وهو قول ابي صالح وثالثها يرثني المال ويرث
من آل يعقوب النبوة وهو قول السدي ومجاهد والشعبي وروي ايضا عن ابن عباس والحسن والضحاك ورابعها يرثني العلم ويرث من آل يعقوب النبوة وهو قول
مجاهد واعلم ان هذه الروايات ترجع الى امور خمسة وهي المال ونصب الحبورة والعلم والسيرة والنبوة ولفظ الارث يستعمل في المال فلقوله تعالى واورثكم
ارضهم وديارهم واموالهم واما في العلم فلقوله تعالى ولقد اتينا موسى الهدى واورثنا بني اسرائيل الكتاب وقال عليه السلم العلماء ورثة الانبياء وان
الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا العلم وقال تعالى ولقد اتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وورث
سليمان داود وهذا يحتمل ان يكون وراثة الملك ووراثة النبوة وقد يقال اورثني هذا غما وحزنا فقد ثبت ان اللفظ محتمل لتلك الوجوه الاربعة واحتج من حمله
على وراثة المال بالخبر والمعقول اما الخبر فقوله عليه السلم رحم الله زكريا ما كان عليه من يرثه وظاهره يدل على ان المراد ارث المال والمعقول فمن وجهين الاول
ان العلم والسيرة والنبوة لا تورث بل لا تحصل الا بالكسب فوجب حمله على المال والثاني وهو انه قال واجعله رب رضيا ولو كان المراد من الارث ارث النبوة
لكان قد سال جعل النبي رضيا وهو غير جائز لان النبي لا يكون الا رضيا معصوما واما قوله عليه السلم انا لا نورث ما تركناه صدقة فهذا لا يمنع ان يكون خاصا
واحتج من حمله على العلم والمنصب والنبوة بما علم من حال الانبياء ان اهتمامهم لا يشتد بامر المال كما يشتد بامر الدين وقيل لعله اوحي من الدنيا ما كان عظيم النفع
في الدين فلهذا كان مهتما به فاما قوله النبوة كيف تورث قلنا المال انما يقال ورثه الابن بمعنى قام فيه مقام قبل ابنه وحصل له من فائدة التصرف فيه ما حصل
لابيه والا فملك المال من قبل الله تعالى لا من قبل المورث وكذلك اذا كان المعلوم في الابن انه يصير بعده نبيا فيقوم بامر الدين بعده جاز حمله على انه
كما في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون لكنه مجاز وحقيقة للجمع والعدول عن الحقيقة من غير موجب لا يجوز سيما وقد روي قوله انا معاشر الانبياء
لا نورث والاولى ان يحمل ذلك على كل ما فيه نفع وصلاح في الدين وذلك يتناول العلم والنبوة والسيرة الحسنة والمنصب النافع في الدين والمال الصالح فان
كل هذه الامور مما يجوز توفر الدواعي على بقائها ليكون ذلك النفع دائما مستمرا واعلم ان اكثر المفسرين على ان يعقوب ههنا هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم
عليهم السلم فهو كان من ولده هرون اخي موسى عليه السلم وهرون وموسى ولدا لاوي بن يعقوب بن اسحق وكانت النبوة في سبط يعقوب لانه ابو اسرائيل
وقال بعض المفسرين ليس المراد من يعقوب ههنا ولد اسحق بن ابراهيم بل يعقوب ماثان اخو عمران بن ماثان وقال الكلبي كان بنو ماثان رؤس بني اسرائيل
وملوكهم وكان زكريا راس الاحبار يومئذ فاراد ان يرثه ولده حبورته ويرث بني ماثان ملكهم ما علم انهم ذكروا في تفسير الرضا وجوها احدها ان المراد واجعله
رضيا من الانبياء وذلك لان كلهم مرضيون فالرضي منهم مفضل على جملتهم فائق لهم في جميع الامور فاستجاب الله له ذلك فوهب له سيدا وحصورا ونبيا من الصالحين
لم يعص ولم يهم بمعصية وهذا غاية ما يكون به المرء رضيا وثانيها المراد بالرضي ان يكون منها في شيء ولا يوجد فيه مطعن ولا عيب ولا يميل الى شيء من المعاصي ورابعها

ان ابراهيم واسمعيل قالا في الدعاء ربنا واجعلنا مسلمين لك وكانا في ذلك الوقت مسلمين وكان المراد منه على ذلك اما المراد جعلنا فاضلين من انبيائك
المسلمين فكذا ههنا واحتج اصحابنا في مسئلة خلق الافعال بهذه الاية لانه انما يكون رضيا بفعله فلما سال الله تعالى فان قيل المراد منه ان يلطف له بضروب الطافه
فيختار بالصبر مرضيا عند نسبة ذلك الى الله تعالى الجواب من وجهين الاول ان جعله رضيا لو حملناه على جعل الالطاف التي عندها يصير المرء باختياره رضيا
لكان ذلك مجازا وهو خلاف الاصل الثاني ان فعل تلك الالطاف واجب على الله تعالى لا يجوز منه الاخلال به وما كان واجبا لا يجوز طلبه بالدعاء والتضرع
قوله تعالى يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا فيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في المنادي بقوله يا زكريا فالاكثرون على انه هو الله
وذلك لان ما قبل هذه الاية يدل على ان زكريا عليه السلام انما كان يخاطب الله تعالى ويسأله وما بعدها يدل على انه كان يخاطب الله تعالى وهو قوله رب انى
يكون لي غلام واذا كان ما قبل هذه الاية وما بعدها خطابا مع الله وجب ان يكون من الله تعالى هذا النداء والا لفسد النظم ومنهم من قال هذا نداء الملك واحتج
عليه بوجهين الاول قوله تعالى في سورة ال عمران فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب ان الله يبشرك بيحيى الثاني ان زكريا عليه السلام قال انى يكون
لي غلام وكانت امراتي عاقرا والجواب عن الاول انه يحتمل ان يقال حصل النداءان نداء الله ونداء الملائكة وعن الثاني وقد بلغت من الكبر عتيا قال كذلك
قال ربك هو علي هين ولنجعله اية وهذا لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى فوجب ان يكون كلام الملك والجواب عن الاول انه يحتمل ان يقال حصل النداءان
نداء الله ونداء الملائكة وعن الثاني ان نبين ان شاء الله تعالى المسئلة الثانية فان قيل ان دعا باذن فما معنى البشارة وان كان بغير اذن فلماذا اقدم
هذا امر محتمل فيجوز ان يسال بغير اذن ويحتمل انه اذن له فيه ولم يعلم وقته فبشر به المسئلة الثالثة اختلف المفسرون في قوله تعالى لم نجعل له من قبل
سميا على وجهين احدهما وهو قول ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير وعكرمة وقتادة انه لم يسم احد قبله بهذا الاسم والثاني ان المراد بالسمي النظير كما
في قوله تعالى هل تعلم له سميا ثم اختلفوا في ذلك على وجوه احدها انه سيد وحصور لم يعص ولم يهم بمعصية كانه جواب لقوله واجعله رب رضيا
فقيل له انا نبشرك بغلام لم نجعل له ضعيف لانه يقتضي تفضيله على الانبياء الذين كانوا قبله كادم ونوح وابراهيم وموسى وذلك باطل بالاتفاق وثانيها ان
كل الناس انما سميتهم اباؤهم وامهاتهم بعد دخولهم في الوجود واما يحيى فان الله تعالى هو الذي سماه قبل دخوله في الوجود وكان ذلك من خواصه فلم يكن
له مثل وشبه في هذه الخاصية وثالثها انه ولد من شيخ فان وعجوز عاقر واعلم ان الوجه الاول اولى وذلك لان حمل السمي على النظير وان كان يفيد المدح
والتعظيم ولكنه عدول عن الحقيقة من غير ضرورة وانه لا يجوز واما قوله تعالى هل تعلم له سميا فانما عدلنا عن الظاهر لانه قال فاعبده واصطبر لعبادته هل
تعلم له سميا ومعلوم ان مجرد كونه تعالى مسمى بذلك الاسم لا يقتضي وجوب عبادته فلهذه العلة عدلنا عن الظاهر واما ههنا فلا ضرورة في العدول عن الظاهر
فوجب اجراؤه عليه ولان في تفرده بذلك الاسم ضربا من التعظيم لانا نشاهد ان الملك العظيم اذا كان له لقب مشهور فان حاشيته لا يتلقبون به بل يتركونه تعظيما
وكذا ههنا المسئلة الرابعة في انه عليه السلام لم سمي يحيى روى الثعلبي فيه وجوها احدها عن ابن عباس ان الله تعالى احيا به عقر امه وثانيها عن قتادة
ان الله تعالى احيى قلبه بالايمان والطاعة والله تعالى سمى المطيع حيا والعاصي ميتا بقوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه وقال اذا دعاكم لما يحييكم وثالثها
بالطاعة حتى لم يعص ولم يهم بها ورابعها عن ابي القسم بن حبيب انه استشهد والشهداء احياء عند ربهم لقوله تعالى بل احياء عند ربهم وخامسها
ما قاله عمرو بن عبد العزيز المقدسي اوحى الله تعالى الى ابراهيم عليه السلام من قبل بشارة وكان الذلك فاني يحيى منكما عبدا لا يهم بمعصية اسمه يحيى
فقال عليه السلام هب له من اسمها حرفا فوهب له من اول حرف من اسمها فصار يحيى وكان اسمها سارة فصار اسمها سارة وسادسها ان يحيى اول من امن بعيسى فصار قلبه حيا بذلك الايمان
وذلك ان ام يحيى كانت حاملا فاستقبلها مريم وقد حملت بعيسى فقالت لها ام يحيى يا مريم احامل انت فقالت لماذا تقولين فقالت اني ارى ما في بطني يسجد لما في
بطنك وسابعها ان الدين يحيى به لانه انما سأله لاجل الدين واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة لان اسماء الالقاب لا يطلب فيها وجه الاشتقاق ولهذا قال اهل
التحقيق اسماء الالقاب قائمة مقام الاشارة فهي لا تفيد صفة البتة قوله تعالى قال رب انى يكون لي غلام وكانت امراتي عاقرا وقد بلغت من الكبر
عتيا في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي عتيا وصليا وجثيا بكسر العين والصاد والجيم والباء حفص عن عاصم بكيا بالضم والباقي بالكسر
جثيا بالضم ابن مسعود بفتح العين والصاد من عتيا وصليا ابي بن كعب وابن عباس عسيا بالعين غير المعجمة المسئلة الثانية في الالفاظ وهي ثلث
الاول الغلام الانسان الذكر في ابتداء شهوته للجماع ومنه احتلم اذا اشتدت شهوته للجماع ثم يستعمل في التلميذ يقال غلام ثعلب الثاني العتي والمعنى واحد
يقال عتا يعتو عتوا وعتيا فهو عات والعاتي هو الذي غيره طول الزمان الى حال اليبس وليل عات طويل وقيل شديد الظلمة
الثالث لم يقل عاقرة لان ما كان على فاعل من صفات المؤنث مما لم يكن للذكر فانه لا يدخل فيها الهاء نحو امراة عاقر وحائض قال الخليل هذه صفات تذكر
ووصف بها المؤنث كما وصفوا المذكر حين قالوا رجل نكحة وربعة وغلام يفعة المسئلة الثالثة في هذه الاية سؤالان الاول ان زكريا عليه السلام لم تعجب
بقوله انى يكون لي غلام مع انه هو الذي طلب الغلام السؤال الثاني قوله انى يكون لي غلام لم يكن هذا مذكورا عن امته لانه كان يحيى هذا الكلام
عن الله فدل على انه ذكره عن نفسه وهذا التعجب يدل على كونه شاكا في قدرة الله تعالى على ذلك وذلك كفر وهو غير جائز على الانبياء عليهم السلام والجواب
عن السؤال الاول اما على قول من قال انه ما طلب الولد فالاشكال زائل واما على قول من قال انه طلب الولد فالجواب عنه ان المقصود من قوله انى يكون

لي غلام هو البحث عنه انه تعالى يجعلهما شابين ثم يرزقهما الولد او يتركهما شيخين ويرزقهما الولد مع الشيخوخة والدليل عليه قوله تعالى وزكريا
اذ نادى ربه رب لا تذرني فردا وانت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى واصلحنا له زوجه وما هذا الاصلاح الا انه تعالى اعاد اليهما قوة الولادة
وقد تقدم ذكر هذا الكلام وذكر السدي في الجواب وجها اخر فقال انه لما سمع النداء بالبشارة جاءه الشيطان فقال ان هذا الصوت ليس من الله بل هو من
الشيطان يسخر منك فلما شك زكريا عليه السلام قال انى يكون لي غلام واعلم ان غرض السدي من هذا ان زكريا عليه السلام لو علم ان المبشر هو الله تعالى لما جاز له
ان يقول ذلك فارتكب هذا فقال بعض المتكلمين هذا باطل قطعا اذ لو جوز الانبياء في بعض ما يرد من الله تعالى انه من الشيطان لجوزوا في سائره ولزالت الثقة عنهم
في الوحي وعنا فيما يؤدونه الينا ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الاحتمال قائم في اول الامر وانما يزول بالمعجز فلعل المعجز لم يكن حاصلا في هذه فحصل الشك فيها
دون ما عداها والجواب عن السؤال الثاني من وجهين الاول انه قوله تعالى انا نبشرك بغلام ليس نصا في كون ذلك الغلام ولدا له بل يحتمل له ثم ان زكريا عليه السلام راعى
الادب ولم يقل هذا الغلام هل يكون ولدا لي ام لا بل ذكر اسباب تعذر حصول الولد في العادة حتى ان تلك البشارة ان كانت بالولد فالله تعالى يزيل الابهام
ويجعل الكلام صريحا فلما ذكر ذلك صرح الله تعالى بكون الولد منه فكان الغرض من كلام زكريا هذا لا انه كان شاكا في قدرة الله الثاني انه ما ذكر ذلك
للشك لكن على وجه التعظيم لقدرته وهذا كالرجل الذي يرى صاحبه وقد وهب الكثير الخطير فيقول اني يسمح باخراج مثل هذا من ملكه تعظيما وتعجبا
الثالث من بيان من بشر بما يتمناه ان يتولد له فرط السرور به عند اول ما يرد عليه استثبات ذلك الكلام اما لان شدة فرحه توجب ذهوله عن مقتضيات الفعل والفكر
وهذا كما ان امرأة ابراهيم عليه السلام بشرت باسحاق قالت يا ويلتا االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب فازيل تعجبها بقوله اتعجبين من امر الله واما طلبا للالتذاذ
بسماع ذلك الكلام مرة اخرى واما اني تاكيد اليقين المبالغة قوله تعالى قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا فيه مسائل المسئلة الاولى
في قوله قال كذلك قال ربك هو علي هين وجوه احدها ان الكاف رفع اي الامر كذلك تصديقا له ثم ابتداء قال ربك وثانيها نصب بقال وذلك اشارة الى مبهم يفسره وهو
هين ونحوه وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وثالثها ان المراد لا تعجب فانه كذلك قال ربك لا خلف في قوله ولا غلط ثم قال
بعده وهو علي هين بدليل اني خلقتك من قبل ولم تك شيئا ورابعها ما ذكرنا ان قوله انى يكون لي غلام معناه كيف تعطيني الغلام او بان تجعلني وزوجتي شابين او بان
تتركنا على الشيخوخة ومع ذلك يعطينا الولد فقوله كذلك قال ربك اي يهب الولد لكم مع بقائكم وبقاء حالتكما على الحالة الحاصلة في الحال المسئلة الثانية قرا الحسن
وهو علي هين وهذا لا يخرج الا على الوجه الاول اي الامر كما قلت ولكن قال ربك هو مع ذلك علي هين المسئلة الثالثة اطلاق لفظ الهين في حق الله تعالى
مجاز لان ذلك انما يصح في حق من يجوز ان يصعب عليه شيء ولكن المراد انه اراد شيئا كان المسئلة الرابعة في بيان وجه الاستدلال بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم
تك شيئا فنقول انه لما خلقه من العدم الصرف والنفي المحض كان قادرا على خلق الذوات والصفات واما الان فخلق الولد من الشيخ والشيخة لا يحتاج فيه الا الى تبديل الصفات
واذا وجد عن عدم فكذا يوجد الولد بان يعيد اليه والى صاحبته القوة التي عنها يتولد الماءان اللذان من اجتماعهما يخلق الولد ولذلك قال فاستجبنا له ووهبنا
له يحيى واصلحنا له زوجه وهذا وجه الدلالة المسئلة الخامسة الجمهور على ان قوله تعالى قال كذلك قال ربك يقتضي ان القائل كذلك ملك مع الاعتراف بان قوله
يا زكريا انا نبشرك قول الله تعالى وقوله هو علي هين وهذا بعيد لانه اذا كان ما قبل هذا الكلام وما بعده قول الله تعالى فكيف يصح ادراج هذه الالفاظ فيما بين
هذين القولين فالاولى ان يقال قائل هذا القول ايضا هو الله تعالى كما ان الملك العظيم اذا وعد عبده شيئا عظيما فيقول العبد من اين يحصل لي هذا فيقول ان سلطانك
ضمن لك بذلك كانه ينبه بذلك على ان كونه سلطانا مما يوجب عليه الوفاء بالوعد وكذلك ههنا قوله تعالى قال رب اجعل لي اية قال ايتك الا تكلم الناس ثلث ليال
سويا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم طلب الاية لتحقيق البشارة وهو بعيد لان بقول الله تعالى قد تحققت البشارة وهو بعيد لان يقول الله تعالى فلا يكون اظهار
الاية اقوى من ذلك من صريح القول وقال اخرون البشارة بالولد وقعت مطلقة ولا يعرف وقتها بمجرد البشارة فطلب الاية ليعرف بها وقت الوقوع وهذا هو الحق المسئلة
الثانية اتفقوا على ان تلك الاية هي تعذر الكلام عليه فان مجرد الكون مع القدرة لا يكون حجة ثم اختلفوا على قولين احدهما انه اعتقل لسانه اصلا والثاني انه امتنع عليه
الكلام مع القوم على وجه المخاطبة مع انه كان متمكنا من ذكر الله ومن قراءة التوراة والانجيل وهذا القول عندي اصح لان اعتقال اللسان مطلقا قد يكون لمرض
وقد يكون من فعل الله تعالى فلا يعرف زكريا عليه السلام ان ذلك الاعتقال معجز الا اذا عرف انه ليس لمرض بل لمحض فعل الله تعالى مع سلامة الالة وهذا مما يحوج الى دليل
اخر فتفتقر تلك الدلالة الى دلالة اخرى اما لو اعتقل لسانه عن الكلام مع القوم مع اقتداره على التكلم بذكر الله وقراءة التوراة والانجيل علم بالضرورة ان ذلك الاعتقال ليس
لعلة ومرض بل هو لمحض فعل الله فيتحقق كونه اية ومعجزا ومما يقوي ذلك قوله ايتك الا تكلم الناس ثلث ليال سويا خص ذلك بالتكلم مع غير الناس المسئلة الثالثة
اختلفوا في معنى سويا فقال بعضهم وصفه لليالي الثلث وقال الاكثرون هو صفة لزكريا والمعنى ايتك ان لا تكلم الناس ثلث ليال مع كونك سويا لم يحدث بك مرض
قوله تعالى فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا وفيه مسائل المسئلة الاولى لما خرج على قومه من المحراب قيل كان له موضع ينفرد
فيه بالصلاة والعبادة ثم ينتقل الى قومه فعند ذلك اوحى اليهم وقيل كان موضعا يصلى فيه الا انهم كانوا لا يدخلونه للصلاة الا باذنه وانهم اجتمعوا ينتظرون
خروجه للاذن فخرج اليهم وهو لا يتكلم فاوحى اليهم المسئلة الثانية لا يجوز ان يكون المراد من قوله فاوحى اليهم الكلام لان الكلام كان ممتنعا عليه فاذن
المراد غير الكلام وهو ان يعرفهم ذلك اما بالاشارة او برمز مخصوص وبكتابة لا يجوز كل ذلك يعلم منه ان المراد فعلموا انه قد كان ما بشر به فكما حصل السرور له حصل

لهم وظهر لهم اكرام الله تعالى له بالاجابة واعلم ان الاشبه بالاية هو الاشارة لقوله في ال عمران ثلثة ايام الا رمزا والرمز لا يكون كتابة المسئلة الثالثة اتفق
المفسرون على انه اراد بالتسبيح الصلوة وهو جائز في اللغة تعالى سبحة الضحى وعن عايشة في صلاة الضحى اني لا سبحها اى لا اصليها اذا ثبت هذا فنقول روى عن ابي العالية
ان البكرة صلوة الفجر والعشي صلوة العصر ويحتمل ان يكون انما يصلون معه في محرابه هاتين الصلاتين فكان يخرج اليهم فياذن لهم بلسانه فلما اعتقل لسانه خرج اليهم
بغير كلام والله اعلم قوله تعالى يا يحيى خذ الكتاب بقوة واتيناه الحكم صبيا وحنانا من لدنا وزكوة وكان تقيا وبرا بوالديه ولم يكن جبارا عصيا وسلام عليه
يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا اعلم ان الله تعالى وصف يحيى في هذه الاية بصفات تسعة الصفة الاولى كونه مخاطبا من الله تعالى بقوله يا يحيى خذ الكتاب
نبوه يدل على ان الله تعالى بلغ بيحيى المبلغ الذي يجوز ان يخاطبه بذلك فحذف ذكره لدلالة الكلام عليه والله اعلم المسئلة الاولى الكتاب المذكور يحتمل ان يكون
هو التورية التي هي نعمة على بني اسرائيل لقوله تعالى ولقد اتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ويحتمل كتابا اختص به كما اختص به تعالى الكثير من الانبياء بذلك
والاول اولى لان حمل الامر على المعهود السابق اولى ولا معهود ههنا الا التورية المسئلة الثانية قوله بقوة ليس المراد منه القدرة على الاخذ لان ذلك معلوم لكل احد
فيجب حمله على معنى يفيد المدح وهو الجد والصبر على القيام بامر النبوة وحاصلها يرجع الى حصول ملكة تقتضي سهولة الاقدام على المامور به والاحجام عن المنهي عنه
الصفة الثانية قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا اعلم ان في الحكم اقوالا الاول انه الحكمة ومنه وحكم الحكم فتاه الحي وهو الفهم للتورية والفقه في الدين والثاني وهو
قول معمر انه العقل روي انه قال ما للعب خلقنا والثالث انه النبوة فان الله تعالى احكم عقله في صباه واوحي اليه وذلك لان الله تعالى بعث يحيى وعيسى عليهما
السلم وهما صبيان لا كما بعث موسى ومحمدا وقد بلغا الاشد والاقرب حمله على النبوة لوجهين الاول ان الله تعالى ذكر في هذه الاية صفات شرفه ومنقبته ومعلوم ان
النبوة اشرف صفات الانسان فذكرها في معرض المدح اولى من ذكر غيرها فوجب ان يكون نبوته في هذه الاية مذكورة ولا لفظ يصلح للدلالة على النبوة الا هذه اللفظة فوجب
حملها عليها الثاني ان الحكم هو ما يصلح به لان يحكم على غيره ولغيره على الاطلاق وذلك لا يكون الا بالنبوة فان قيل كيف يعقل حصول العقل والفطنة والنبوة حال
الصبا قلنا هذا السائل اما ان يمنع من خرق العادات او لا يمنع منه فان منع منه فقد سد باب النبوات لان بناء الامر فيها على المعجزات ولا معنى لها الا خرق
العادات وان لم يمنع فقد زال هذا الاستبعاد فانه ليس استبعاد صيرورة الصبي عاقلا اشد من استبعاد انشقاق القمر وانقلاب البحر الصفة الثالثة وحنانا من لدنا وزكوة
اعلم ان الحنان اصله من الحنين وهو الارتياح والجزع للفراق كما يقال حنين الناقة وهو صوتها اذا اشتاقت الى ولدها ذكر الخليل ذلك وفي الحديث انه عليه
السلم كان يصلي الى جذع في المسجد فلما اتخذ له المنبر فتحول اليه حنت تلك الخشبة حتى سمع حنينها فهذا هو الاصل ثم قال تحنن فلان على فلان اذا تعطف عليه ورحمه
وقد اختلف الناس في وصف الله بالحنان فاجازه بعضهم وجعله بمعنى الرؤف الرحيم ومنهم من اباه لما يرجع اليه اصل الكلمة قالوا ولم يصح الخبر بهذه اللفظة في اسماء الله
اذا عرفت هذا فنقول الحنان ههنا فيه وجهان احدهما ان يجعل صفة لله تعالى والثاني ان يجعل صفة ليحيى اما اذا جعلناه صفة لله تعالى فيكون التقدير واتيناه الحكم
حنانا اى رحمة ثم ههنا احتمالان الاول ان يكون الحنان من الله تعالى ليحيى المعنى اتيناه الحكم صبيا ثم قال وحنانا من لدنا اى انما اتيناه الحكم صبيا حنانا
منا عليه اى رحمة منا عليه وزكوة اى تزكية له وتشريفا له الثاني ان يكون الحنان من الله لزكريا عليه السلم فكانه تعالى قال انا استجبنا لزكريا دعوته بان
اعطيناه ولدا ثم اتيناه الحكم صبيا وحنانا من لدنا عليه اى على زكريا فعلنا ذلك وزكوة اى تذكية له عن ان يصير مردود الدعاء الثالث ان يكون الحنان من الله
تعالى لامة يحيى عليه السلم فكانه تعالى قال واتيناه الحكم صبيا حنانا منا على امته لعظم انتفاعهم بهدايته وارشاده اما اذا جعلناه صفة ليحيى عليه السلم ففيه وجوه
الاول اتيناه الحكم والحنان على عبادنا والتعطف عليهم وحسن النظر لكافتهم فيما اليه من الحكم عليهم كما وصف نبيه فقال فبما رحمة من الله لنت لهم وقال حريص عليكم
بالمؤمنين رؤف رحيم ثم اخبر تعالى انه اتاه زكوة ومعناه ان لا يكون شفقته داعية له الى الاخلال بالواجب لان الرافة واللين ربما اورثت ترك الواجب الا ترى الى قوله
تعالى ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله وقال قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة وقال اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون
في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فالمعنى انا جمعنا له التعطف على عباد الله تعالى مع الطهارة عن الاخلال بالواجبات ويحتمل انا اتيناه التعطف على الخلق
والطهارة عن المعاصي فلم يعص ولم يهم بمعصية وفي الاية وجه اخر وهو المنقول عن عطاء ابن ابي رباح وحنانا من لدنا قال تعظيما من لدنا والمعنى اتيناه الحكم
صبيا تعظيما اذ جعلناه نبيا وهو صبي ولا تعظيم اكبر من هذا والدليل عليه ما روي انه مر ورقة ابن نوفل على بلال وهو يعذب قد الصق ظهره برمضاء
البطحاء ويقول احد احد فقال والذي نفسي بيده لئن قتلتموه لاتخذته حنانا اي معظما الصفة الرابعة قوله وزكوة وفيه وجوه احدها ان المراد واتيناه زكوة
اى عملا صالحا زكيا عن ابن عباس وعن قتادة وابن الضحاك وابن جريج وثانيها زكوة لمن قبل منه حتى يكونوا اذكياء وثالثها عن الحسن وثناء اذ زكيناه بحسن الثناء
عليه كما يزكي الشهود ورابعها صدقة تصدق الله بها على ابويه عن الكلبي وخامسها بركة ونماء وهو الذي قال عليه السلم وجعلني مباركا اينما كنت واعلم ان هذا
يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى لانه تعالى جعل طهارته وزكوته من الله تعالى وحمله على الالطاف بعيد لانه عدول عن الظاهر الصفة الخامسة قوله
وكان تقيا وقد عرفت معناه وبالجملة فانه يتضمن غاية المدح لانه هو الذي يتقي نهي الله فيجتنبه وامر الله فلا يهمله واولى الناس بهذا الوصف لمن لم يعص الله
ولا يهم بمعصية وكان يحيى عليه السلم كذلك فان قيل ما معنى وكان تقيا وهذا ابتداء تكليفه قلنا انما خاطب الله به الرسول واخبر عن حاله كيف كان
اخبر عن نعم الله عليه الصفة السادسة قوله وبرا بوالديه وذلك لانه لا عبادة بعد تعظيم الله مثل تعظيم الوالدين ولهذا قال وقضى ربك الا تعبدوا

الا اياه

الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا الصفة السابعة قوله ولم يكن جبارا عصيا والمراد وصفه بالتواضع ولين الجانب وذلك من صفات المؤمنين كقوله
تعالى واخفض جناحك للمؤمنين وقال ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ولان راس العبادات معرفة الانسان نفسه بالذل ومعرفة ربه بالعظمة
والكمال ومن عرف نفسه بالذل كيف يليق به الترفع والتجبر ولذلك لما تمرد ابليس وتجبر صار مبعدا عن رحمة الله وقال سفيان في قوله جبارا شقيا انه الذي يقبل على
الغضب والدليل الذي وعن ابن الديني وقيل الجبار هو الذي لا يرى لاحد على نفسه حقا وهو من التعظم والذهاب بنفسه عن ان يلزمه قضاء حق لاحد وقال سفيان
في قوله جبارا شقيا انه الذي يقتل عن الغضب والدليل عليه قوله اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون جبارا في الارض وقيل كل من عاقب
على غضب نفسه من غير حق كفعل لقوله واذا بطشتم بطشتم جبارين الصفة الثامنة قوله عصيا وهو ابلغ من العاصي كما ان العليم ابلغ من العالم الصفة التا
سعة قوله وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا فيه اقوال احدها قال محمد بن جرير الطبري وسلام عليه اى امان من الله تعالى يوم ولد من ان
يناله الشيطان كما ينال سائر بني ادم ويوم يموت اى وامان من عذاب القبر ويوم يبعث حيا ومن عذاب القيمة وثانيها قال ابن عيينة واحسن ما يكون
الخلق في ثلثة مواطن يوم يولد يرى نفسه خارجا مما كان فيه ويوم يموت فيرى قوما ما شاهدهم قط ويوم يحشر فيرى نفسه في محشر عظيم فاكرم الله تعالى
يحيى عليه السلم فخصه بالسلام عليه في هذه المواطن والثالث قال عبد الله بن نفطويه وسلام عليه يوم ولد اى اول ما راى الدنيا ويوم يموت اى اول يوم
يرى فيه امر الاخرة ويوم يبعث حيا اى اول يوم يرى فيه الجنة والنار وهول القيمة وانما قال حيا تنبيها على كونه من الشهداء لقوله تعالى بل احياء عند
ربهم يرزقون فروع الاول هذا السلام يمكن ان يكون من الله تعالى وان يكون من الملائكة وعلى التقديرين يكون فيه دلالة على تشريفه وتعظيمه وفضله [illegible]
لان الملئكة لا يسلمون الا عن امر الله تعالى الثاني ليحيى عليه السلام مزية في هذا السلام على سائر الانبياء عليهم السلم لقوله تعالى سلام على نوح سلام على
ابراهيم لانه قال يوم ولد وليس ذلك لسائر الانبياء الثالث روي ان عيسى عليه السلم قال ليحيى انت افضل مني لان الله تعالى سلم عليك وانا سلمت على نفسي
وهذا ليس بقوي فان سلام عيسى على نفسه يجري مجرى سلام الله على يحيى لان عيسى معصوم لا يفعل الا ما امره الله الرابع السلام عليه يوم ولد لا بد وان يكون
تفضلا من الله تعالى لانه لم يتقدم منه ما يكون ذلك جزاء له فاما السلام عليه يوم يموت ويوم يبعث حيا في المحشر فيجوز ان يكون ثوابا كالمدح والتعظيم والله اعلم
القول في فوائد ايات هذه القصة وهي الفائدة الاولى تعليم اداب الدعاء وهي من جهات احدها قوله نداء خفيا وهو يدل على ان افضل الدعاء ما هذا
حاله ويؤكده قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولان رفع الصوت مشعر بالقوة والجلادة واخفاء الصوت مشعر بالضعف والانكسار وعمدة الدعاء الانكسار والتبري
عن حول النفس وقوتها والاعتماد على فضل الله واحسانه وثانيها ان المستحب ان يذكر في مقدمة الدعاء عجز النفس وضعفها كما في قوله ولم اكن بدعائك رب
شقيا وثالثها ان يكون الدعاء لاجل شيء متعلق بالدين لا لمحض الدنيا كما في قوله واني خفت الموالي من ورائي ورابعها ان يكون الدعاء بلفظ يا رب على ما في
هذا الموضع الفائدة الثانية ظهور درجات زكريا ويحيى عليهما السلام زكريا فاولا احدها نهاية تضرعه في نفسه وانقطاعه الى الله بالكلية وثانيها اجابة الله تعالى
دعاءه وثالثها ان الله تعالى ناداه وبشره او الملئكة او جعل الامران معا ورابعها اعتقال لسانه بالكلام دون التسبيح وخامسها انه يجوز للانبياء طلب الايات
لقوله رب اجعل لي اية الفائدة الرابعة صحة الاستدلال في الدين لقوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا الفائدة الخامسة ان المعدوم ليس بشيء والاية نص في
ذلك فان قيل المراد ولم تك شيئا مذكورا كما في قوله هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا قلنا الاضمار خلاف الاصل وللخصم ان يقول الاية
تدل على ان الانسان لم يكن شيئا ونحن نقول به لان الانسان عبارة عن جواهر متالفة قامت بها اعراض مخصوصة والجواهر المتالفة المخصوصة الموصوفة
بالاعراض المخصوصة غير ثابتة في العدم انما الثابت هو اعيان تلك الجواهر مفردة غير مركبة وهي ليست بانسان فظهر ان الاية لا دلالة فيها على المطلوب
السادسة ان الله تعالى ذكر هذه القصة في سورة ال عمران وذكرها في هذا الموضع فلنعتبر حالها في الموضعين فنقول انه تعالى بين في هذه السورة انه دعا
ولم يبين الوقت وفي ال عمران بقوله كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير
حساب هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة والمعنى ان زكريا عليه السلم لما راى خرق العادة في حق مريم طمع فيه في حق نفسه فدعا
وهو الله تعالى صرح في ال عمران بان المنادي هو الملئكة لقوله فنادته الملئكة وهو قائم يصلي في المحراب وفي هذه السورة ان الظاهر يقول يا زكريا انا
نبشرك هو الله تعالى وقد بينا انه لا منافاة بين الامرين الثالث انه قال في ال عمران اني يكون لي غلام وكانت امراتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا
وجوابه ان الواو لا تقتضي الترتيب فذكر او لا كبر نفسه ثم عقر المراة في هذه السورة قال اني يكون لي غلام وكانت امراتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا
وجوابه ان الواو لا تقتضي الترتيب الرابع قال في ال عمران وقد بلغني الكبر وقال ههنا وقد بلغت من الكبر عتيا وجوابه انما بلغك فقد بلغته الخامس قال في
ال عمران ايتك ان لا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا وقال ههنا ثلث ليال سويا وجوابه دلت الايات على ان المراد ثلثة ايام بلياليهن القصة الثانية قصة مريم
عليها السلم وكيفية عيسى عليه السلم اعلم انه تعالى لما قدم قصة يحيى على قصة عيسى لان خلق الولد من شيخين فانيين اقرب الى مناهج العادات من خلق الولد من لا
اب البتة واحسن الطرق في التعليم الاخذ من الاقرب فالاقرب مترقيا الى الاصعب فالاصعب قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا
شرقيا فاتخذت من دونهم حجابا فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا وفيه مسايل المسئلة الاولى اذ بدل من مريم بدل الاشتمال لان الاحيان

مشتملة على ما فيها وفيه ان المقصود بذكرها هذا الوقوع لهذه القصة العجيبة فيه المسئلة الثانية النبذ اصله الطرح والالقاء والانتباذ افتعال منه ومنه فنبذوه وراء ظهورهم وانتبذت تحنبت يقال جلس نبذة من الناس ونبذة بضم النون وفتحها اي ناحية وهذا اذا جلس قريبا منك حتى لو نبذت اليه شيئا وصل اليه ونبذت الشيء من يده ومنه النبيذ لانه يطرح في الاناء واصله منبوذ فصرف الى فعيل ومنه قيل للملقوط منبوذ لانه رمي به ومنه النهي عن المنابذة في البيع وهو ان يقول اذا نبذت اليك الثوب والحصاة فقد وجب البيع اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا معناه تباعدت وانفردت السرعة الى مكان ناحية الشرق ثم بين انها مع ذلك اتخذت من دون اهلها مكانا شرقيا حجابا وظاهر ذلك انها لم تقتصر على ان انفردت الى موضع بينها وبينهم حائل من حائط او غيره ويحتمل انها جعلت بين نفسها وبينهم سترا وهذا الوجه الثاني اظهر من الاول ثم لا بد في احتجابها من ان يكون لغرض صحيح وليس بمذكور واختلف المفسرون على وجوه احدها انها لما رات الحيض تباعدت عن مكانها المعتاد للعبادة لكي تنتظر الطهر فتغتسل وتعود فلما طهرت جاءها جبريل عليه السلام وثانيها انها طلبت الخلوة لئلا تشتغل عن العبادة وثالثها قعدت في مشرقة للاغتسال من الحيض محتجبة بشيء يسترها ورابعها انها كانت في منزل زوج اختها زكريا ولها محراب على حدة تسكنه وكان زكريا اذا خرج اغلق باب عليها فتمنت ان تجد خلوة في الجبل لتفلي راسها فانفجر السقف لها فخرجت فجلست في المشرقة وراء الجبل فاتاها الملك وخامسها عطشت فخرجت الى المفازة لتستقي واعلم ان كل هذه الوجوه محتمل وليس في اللفظ ما يدل على ترجيح واحد منها المسئلة الثالثة المكان الشرقي هو الذي يلي شرقي بيت المقدس او شرقي دارها وعن ابن عباس اني لاعلم خلق الله لاي شيء اتخذت النصارى المشرق قبلة لقوله تعالى مكانا شرقيا فاتخذوا ميلاد عيسى قبلة المسئلة الرابعة انها لما جلست في ذلك المكان ارسل الله اليها الروح واختلف المفسرون في هذا الروح فالاكثرون انه جبريل عليه السلام وقال ابو مسلم انه الروح الذي تصور في بطنها بشرا والاول اقرب لان جبريل يسمى روحا قال تعالى نزل به الروح الامين وسمي روحا لانه روحاني وقيل خلق من الريح وقيل لان الدين يحيى به فسماه الله روحه على المجاز محبة له وتقريبا كما تقول لحبيبك روحي وقرا ابو حيوة روحنا بالفتح لانه سبب لما فيه روح العباد واصابة الروح عند الله الذي هو عدة المتقين في قوله فاما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم او لانه من المقربين وهم الموعودون بالروح تقريبا وذا روحنا واذا ثبت انه يسمى روحا فههنا يجب ان يكون المراد منه هو هو لانه قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا ولا يليق ذلك الا بجبريل عليه السلام واختلفوا انه كيف ظهر لها فالاول انه ظهر لها على صورة شاب امرد حسن الوجه سوي الخلق والثاني انه ظهر لها في صورة قريب لها اسمه يوسف من خدم بيت المقدس وكل ذلك محتمل ولا دلالة في اللفظ على التعيين ثم قيل وانما تمثل لها في صورة الانسان لتستانس بكلامه ولا تنفر عنه ولو ظهر لها في صورة الملائكة لنفرت عنه ولم تقدر على استماع كلامه ثم ههنا اشكالات احدها لو جاز ان يظهر الملك في صورة انسان معين فحينئذ لا يمكننا القطع بان هذا الشخص الذي نراه في الحال هو زيد الذي رايناه بالامس لاحتمال ان الملك او الجني تمثل في صورته وفتح هذا الباب يؤدي الى السفسطة لا يقال هذا انما يجوز في زمان جواز البعثة فاما في زماننا فلا يجوز لانا نقول هذا الفرق انما يعلم بالدليل فالجاهل بذلك الدليل يجب ان لا يقطع بان هذا الشخص الذي اراه الان هو الذي رايته بالامس وثانيها انه جاء في الاخبار ان جبريل عليه السلام شخص عظيم جدا فذلك الشخص العظيم كيف صار بدنه في مقدار جثة الانسان اما بان تساقطت اجزاؤه وتفرقت بنيته فحينئذ لا يبقى جبريل عليه السلام او بان تداخلت اجزاؤه وذلك يوجب تداخل الاجزاء وهو محال وثالثها انا لو جوزنا ان يتمثل جبريل عليه السلام في صورة الادمي فلم لا يجوز تمثله في صورة جسم اصغر من الادمي حتى الذباب والبق والبعوض ومعلوم ان كل مذهب جر الى ذلك فهو باطل ورابعها انه ان تجويزه يفضي الى القدح في حد التواتر فلعل الشخص الذي حارب يوم بدر لم يكن محمدا بل كان شخصا اخر شبه به وكذا القول في الكل والجواب عن الاول ان كان التجويز لازم على الكل لان من اعترف بافتقار العالم الى الصانع المختار فقد قطع بكونه قادرا على ان يخلق شخصا اخر مثل زيد في خلقته وتخطيطه واذا جوزنا ذلك فقد لزم الشك في ان زيدا المشاهد الان هل هو زيد الذي شاهدناه بالامس ومن انكر الصانع المختار واسند الحوادث الى اتصالات الكواكب وتشكلات الفلك لزمه تجويز ان يحدث اتصال غريب في الافلاك يقتضي حدوث شخص مثل زيد في كل الوجوه وحينئذ يعود التجويز المذكور وعن الثاني انه لا يمتنع ان يكون جبريل عليه السلام له اجزاء اصلية واجزاء فاضلة والاجزاء الاصلية قليلة جدا فحينئذ يكون متمكنا من التشبه بصورة الانسان هذا اذا جعلناه جسمانيا واما اذا جعلناه روحانيا فاي استبعاد في ان يتدرع تارة بالهيكل العظيم واخرى بالهيكل الصغير وعن الثالث ان اصل التجويز قائم في العقل وانما عرف فساده بدلائل السمع وهو الجواب عن السؤال الرابع والله اعلم قوله تعالى اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فيه وجوه احدها ارادت ان كان يرجى منك ان تتقي الله وتحصل الاستعاذة فاني عائذة به منك وهذا في نهاية الحسن لانها علمت انه لا يؤثر الاستعاذة الا في التقي وهو كقوله وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين اي ان شرط الايمان يوجب هذا لا ان الله تعالى يخشى في حال دون حال وثانيها ان معناه ما معنى ما كنت تقيا حين تحللت النظر الي وخلوت بي وثالثها انه كان في ذلك الزمان انسان فاجر اسمه تقي يتبع النساء فظنت مريم ان ذلك الشخص المشاهد هو ذلك التقي والاول هو الوجه قوله تعالى قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا فيه مسائل المسئلة الاولى لما علم جبريل خوفها قال انما انا رسول ربك ليزول عنها ذلك الخوف ولكن الخوف لا يزول بمجرد هذا القول بل لا بد من دلالة تدل على انه كان جبريل عليه السلام وما كان من الناس فههنا يحتمل ان يكون قد ظهر معجز عرفت به ان جبريل عليه السلام ويحتمل انها من جهة زكريا عليهما السلام عرفت صفة الملائكة فلما قال لها انما رسول ربك اظهر لها ما باطن جناحه ما عرفت به انه ملك

فيكون ذلك هو العلم وسال القاضي عبد الجبار في تفسيره فقال اذا لم يكن نبيا عندكم فكان من قولكم ان الله تعالى لم يرسل الى خلقه الا رجالا فكيف يصح ذلك واجاب ان ذلك انما وقع في زمان زكريا وكان رسولا فكل ذلك كان علما له وهذا ضعيف لان المعجز اذا كان معقولا للنبي فاقل ما فيه ان يكون النبي عالما به وزكريا عليه السلام ما كان عنده علم بهذه الوقائع فكيف يجوز جعله معجزا بل الحق ان ذلك انما كان كرامة لها او كرامة لعيسى عليه السلام المسئلة الثانية قرا ابو عمرو ونافع ليهب الله لك فاما قوله لاهب لك ففيه مجاز وجهان الاول ان الهبة لما جرت على يده بان كان هو الذي نفخ في جيبها بامر الله تعالى جعل نفسه كانه الذي وهب لها فاضافة الفعل الى ما هو سبب له مستعمل قال تعالى في الاصنام انهن اضللن كثيرا من الناس الثاني ان جبريل عليه السلام لما بشرها بذلك كانت تلك البشارة الصادقة جارية مجرى الهبة فان قال قائل ما الدليل على ان جبريل عليه السلام لا يقدر على تركيب الاجزاء وخلق الحياة والعقل والنطق فيها والذي يقال فيه ان جبريل عليه السلام جسم والجسم لا يقدر على هذه الاشياء اما انه جسم لانه محدث اما متحيز او قائم بالمتحيز واما ان الجسم لا يقدر على هذه الاشياء فلانه لو قدر جسم على هذه الاشياء لقدر عليه كل جسم لان الاجسام متماثلة فهو ضعيف لان للخصم ان يقول لا اسلم ان كل محدث اما متحيز او قائم به بل ههنا موجودات قائمة بانفسها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ولا يلزم من كونها كذلك كونها امثالا لذات الله تعالى لان الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي التماثل فكيف الصفات السلبية سلمنا كونه جسما فلم قلت بان الجسم لا يقدر عليه قوله الاجسام متماثلة قلنا يعني به انها متماثلة في كونها حاصلة في الاحياز ذاهبة في الجهات او نعني بها انها هي متماثلة في تمام ماهياتها فالاول مسلم لكن حصولها في الاحياز صفات لتلك الذوات والاشتراك في الصفات لا يوجب الاشتراك في ماهيات الموصوفات سلمنا ان الاجسام متماثلة فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خص بعضها بهذه القدرة دون البعض فانه يصح منها ذلك فلا يصح من البشر ذلك والجواب الحق والمعتمد في دفع هذه الاحتمالات اجماع الامة فقط والله اعلم المسئلة الثالثة الزكي يفيد امورا ثلاثة الاول انه طاهر من الذنوب والثاني انه ينمو على التزكية لانه يقال لمن لا ذنب له زكي وفي الزرع النامي زكي الثالث الزاهد والطاهر فيما يجب ان يكون عليه ليصح ان يبعث نبيا وقال بعض المتكلمين الاولى ان يحمل على الكل وهو ضعيف لما عرفت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز حمله على المعنيين سواء كان حقيقة فيهما او في احدهما مجازا وفي الاخر حقيقة المسئلة الرابعة سماه زكيا مع انه لم يكن في الدنيا وانت اذا نظرت في سوقك فمن لم يملك شيئا فهو يبقى عندك انما الزكي من لم يملك المال والله يقول كان زكيا لان سيرته الفقر ومعناه الحكمة والكتاب وانت فانما تسمي بالزكي من كانت لها ولد ولم يمسها بشر قوله تعالى قالت رب انى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم اك بغيا قال كذلك قال ربك هو علي هين ولنجعله اية للناس ورحمة منا وكان امرا مقضيا وفيه مسائل المسئلة الاولى انها انما تعجبت مما بشرها جبريل عليه السلام لانها قد عرفت العادة لان يكون الولد الا من رجل والعادات عند اهل المعرفة معتبرة في الامور وان جوزوا خلاف ذلك في القدرة فليس في قولها هذا دلالة على انها لم تعلم انه تعالى قادر على خلق الولد ابتداء كيف وقد عرفنا انه تعالى خلق ابا البشر على هذا الحد ولانها كانت منفردة بالعبادة ومن يكون كذلك لا بد من ان يعرف قدرة الله تعالى على ذلك المسئلة الثانية لقائل ان يقول قولها ولم يمسسني بشر يدخل تحت قولها ولم اك بغيا فلماذا اعادها ومما يؤكد هذا السؤال ان في سورة ال عمران قالت رب انى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء ولم يذكر البغاء والجواب من وجوه احدها انها جعلت المس عبارة عن النكاح الحلال لانه كناية عنه كقوله من قبل ان تمسوهن والزنا ليس كذلك انما يقال فجر بها وما اشبه ذلك ولا يليق به رعاية الكنايات وثانيها ان اعادتها لتعظيم حالها كقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوله وملائكته وجبريل وميكال فكذا ههنا ان من لم يعرف من النساء بزوج فاغلظ احوالها اذا اتت بولد ان تكون زانية فافرد ذكر البغاء بعد دخوله في الكلام الاول لانه اعظم ما في بابه المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف البغي الفاجرة التي تبغي الرجال وهي فعول عند المبرد بغوي فادغمت الواو في الياء وقال ابن جني في كتاب التمام هي فعيل ولو كانت فعولا لقيل بغو كما قيل نهو عن المنكر المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف ثم ان جبريل عليه السلام اجابها بقوله قال كذلك قال ربك هو علي هين وهو كقوله في ال عمران كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون لا يمتنع عليه ما يريد خلقه ولا يحتاج في انشائه الى الالات والمواد المسئلة الخامسة الكناية في هو علي هين وفي قوله ولنجعله اية للناس يحتمل وجهين الاول ان يكون راجعة الى الخلق اي ان خلقه علي هين ولنجعل خلقه اية للناس اذ ولد من غير ذكر ورحمة منا ورحم عبادة باظهار هذه الايات حتى يكون دلائل صدقه ابين فيكون قبول قوله اقرب الثاني ان ترجع الكنايات الى الغلام وذلك لانها انما تعجبت من كيفية وقوع هذا الامر على خلاف العادة اعلمت ان الله تعالى جاعل ولدها اية على وقوع ذلك الامر الغريب فاما قوله تعالى ورحمة منا فيحتمل ان يكون معطوفا على ولنجعله اية للناس فعلنا ذلك ورحمة منا فعلنا ذلك المسئلة السادسة قوله وكان امرا مقضيا المراد منه انه معلوم علم الله تعالى فيمتنع وقوع خلافه لانه لو لم يقع لانقلب علم الله جهلا وهو محال والمفضي الى المحال محال فخلافه محال فوقوعه واجب وايضا فلان جميع الممكنات منتهية في سلسلة القضاء والقدر الى واجب الوجود واذا كان واجب الوجود فلا فائدة في الحزن والاسف وهذا هو سر قوله عليه السلام من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصيبات قوله تعالى فحملته فانتبذت به مكانا قصيا فاجاءها المخاض الى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكر الله تعالى امر النفخ فقال فنفخنا فيه من روحنا اي في عيسى وكما قال لادم ونفخت فيه من روحي وقال ونفخا فيها لان عيسى كان في بطنها واختلفوا في النافخ فقال بعضهم كان النفخ من الله تعالى لقوله تعالى فنفخنا فيه فظاهره يفيد ان النافخ هو الله ولانه تعالى قال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ومقتضى التشبيه حصول المشابهة الا فيما

اخرجه الدليل وفي حق ادم النافخ هو الله لقوله ونفخت فيه من روحي فكذا هاهنا وقال اخرون النافخ جبريل لان الظاهر من قول جبريل عليه السلم لاهب
لك ان كان امرا يكون من قبل حتى يحصل الحمل لمريم فلابد من احالة النفخ اليه ثم اختلفوا في كيفية ذلك النفخ على قولين الاول قول وهب نفخ جبريل عليه
السلم في جيبها حتى وصلت الى الرحم والثاني في ذيلها فوصلت الى الفرج والثالث قول السدي اخذ بكميها فنفخ في جيب درعها فدخلت النفخة صدرها فحملت فجاءتها
اختها امراة زكريا تزورها فلما التزمتها عرفت انها حبلى وذكرت مريم حالها فقالت امراة زكريا اني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله
تعالى مصدقا بكلمة من الله ان النفخة كانت في فيها فوصلت الى بطنها فحملت في الحال اذا عرفت هذا ظهر ان في الكلام حذفا وهو وكان امرا
مقضيا فنفخ فيها فحملته المسئلة الثانية قيل حملته وهي بنت ثلث عشرة سنة وقيل بنت عشرين وقد كانت حاضت حيضتين قبل ان تحمل وليس في القران
ما يدل على شيء من هذه الاحوال المسئلة الثالثة فانتبذت به مكانا اي اعتزلت وهو في بطنها ونحوه قوله تنبت بالدهن اي تنبت والدهن فيها واختلفوا
في علة الانتباذ على وجوه احدها ما رواه الثعلبي في العرايس عن وهب قال ان مريم لما حملت بعيسى عليهما السلم كان معها ابن عم لها يقال له يوسف النجار وكانا
ينطلقان الى المسجد الذي عند جبل صهيون وكانت مريم ويوسف يخدمان ذلك المسجد ولا يعلم من اهل زمانهما احد اشد اجتهادا وعبادة منهما واول
من عرف حمل مريم يوسف فتحير في امرها وكل ما اراد ان يتهمها ذكر صلاحها وعبادتها وانها لم تغب عنه ساعة قط واذا اراد ان يبرئها راى الذي ظهر بها
من الحمل فاول ما تكلم قال انه قد وقع في نفسي من امرك شيء وقد حرصت على كتمانه فغلبني ذلك فرايت ان الكلام فيه اشفى لصدري فقالت قل قولا جميلا
قال اخبريني يا مريم هل تنبت الزرع بغير بذر قالت نعم الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وان الله انبت الشجر بغير غيث ولا بذر وجعل الغيث حياة الشجر
بعد ما خلق كل واحد منهما على حدة او تقول ان الله لا يقدر على ان ينبت الشجر حتى استعان بالماء ولولا ذلك لم يقدر على انباته قال يوسف لا اقول هذا ولكني
اقول ان الله يقدر على ما يشاء بقوله كن فيكون فقالت مريم او لم تعلم ان الله تعالى خلق ادم وامراته من غير ذكر ولا انثى فعند ذلك زالت التهمة عن قلبه وكان
ينوب عنها في خدمة المسجد لاستيلاء الضعف عليها بسبب الحمل وضيق القلب فلما دنى نفاسها اوحى الله تعالى اليها ان اخرجي من ارض قومك لئلا يقتلوا ولدك فاحتملها
يوسف الى ارض مصر على حمار له فلما بلغت تلك البلاد ادركها النفاس فالجاها الى اصل نخلة وذلك في زمان برد فاحتضنتها فوضعت عندها وثانيها انها
استحيت من زكريا فذهبت الى مكان بعيد لا يعلم بها زكريا وثالثها انها كانت مشهورة في بني اسرايل بالزهد لنذر امها بها وتشاح الانبياء في تربيتها وتكفل
زكريا بها ولان الرزق كان ياتيها من عند الله فلما كان في نهاية الشهر استحيت من هذه الواقعة فذهبت الى مكان بعيد ورابعها انها خافت على ولدها لو ولدته
فيما بين اظهرهم واعلم ان هذه الوجوه محتملة وليس في القران ما يدل على شيء منها المسئلة الرابعة اختلفوا في حملها على وجوه الاول قول ابن عباس
انها كانت تسعة اشهر كما في ساير النساء بدليل ان الله تعالى ذكر مدايحها في هذا الموضع فلو كانت عادتها في مدة حملها بخلاف عادة النساء لكان ذكر ذلك
اولى بالذكر الثاني انها كانت ثمانية اشهر ولم يعش مولود وضع لثمانية اشهر الا عيسى الثالث وهو قول عطاء وابي العالية والضحاك سبعة اشهر الرابع انها
كانت ستة اشهر الخامس ثلث ساعات حملته في ساعة وصور في ساعة ووضعته في ساعة السادس وهو قول ابن عباس كانت مدة الحمل ساعة واحدة و
يمكن الاستدلال عليه من وجهين الاول قوله تعالى فحملته فانتبذت به فاجاءها المخاض فناداها من تحتها والفاء للتعقيب فدلت ان هذه الفاءات على ان كل
واحد من هذه الاحوال حصل عقيب الاخر من غير فصل وذلك يوجب كون مدة الحمل ساعة واحدة لا يقال انتباذها مكانا قصيا كيف يحصل في ساعة
واحدة لانا نقول السدي فسر بانها ذهبت الى اقصى موضع في جانب محرابها الثاني انه تعالى قال في وصفه ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب
ثم قال له كن فيكون فثبت ان عيسى كما قال الله له كن فيكون وهذا مما لا يتصور فيه مدة الحمل انما تعقل تلك المدة في حق من تولد من النطفة المسئلة الخامسة
قصيا اي بعيدا من اهلها يقال مكان قاص وقصي بمعنى واحد مثل عاص وعصي ثم اختلفوا فقيل اقصى الدار وقيل وراء الجبل وقيل سافرت مع ابن
عمها يوسف وقد نقلت هذه الحكاية المسئلة السادسة قال في الكشاف اجاء منقول من جاء الا ان استعماله قد تغير بعد النقل الى معنى
الالجاء فانك لا تقول جئت المكان واجاءنيه زيد كما تقول بلغته وابلغنيه والمعنى ان طلقها الجاها الى جذع النخلة ثم يحتمل انها انما ذهبت الى النخلة
طلبا لسهولة الولادة للتشبث بها ويحتمل للتقوية ولا استناد اليه ويحتمل للتستر به ممن يحتشمه منه اذا ارادها فلذلك حكى الله عنها انها تمنت الموت المسئلة
السابعة قال في الكشاف قرا ابن كثير في رواية المخاض بالكسر يقال مخضت الحامل مخاضا وهو تمخض الولد في بطنها المسئلة الثامنة قال في الكشاف
كان جذع النخلة يابسة في الصحراء ليس لها راس ولا ثمر ولا خضرة وكان الوقت شتاء والتعريف اما ان يكون من تعريف الاسماء الغالبة كتعريف النجم
والصعق كان تلك الصحراء كان فيها جذع نخلة مشهور عند الناس فاذا قيل جذع النخلة فهم من ذلك دون ساير ما وان يكون تعريف الجنس اي جذع
هذه الشجرة خاصة كان الله تعالى ارشدها الى النخل ليطعمها منها الرطب الذي هو اشد الاشياء موافقة للنفساء ولان النخلة اشد الاشياء صبرا على البرد
ولا تثمر الا عند اللقاح اذا قطعت راسها لم تثمر فكانه تعالى قال لها ان الانثى لا تلد الا مع الذكر فكذا النخلة لا تثمر الا عند اللقاح ليدل ذلك على جواز ظهور
الولد من غير ذكر المسئلة التاسعة لم قالت يا ليتني مت قبل هذا انها كانت تعلم ان الله بعث جبريل اليها وخلق ولدها من نفخ جبريل ووعدها ان
يجعلها وولدها اية للعالمين الجواب من وجهين الاول قال وهب نساها كثرة كراهتها وما سمعت من الناس بشارة الملئكة بعيسى ان عادة الصالحين اذا

في بلاء ان يقولوا ذلك وروى عن ابي بكر انه نظر الى طاير على شجرة فقال طوبى لك يا طاير تقع على الشجر وتاكل من الثمر وددت اني ثمرة ينقرها الطاير وعن عمر انه اخذ
تبنة من الارض فقال يا ليتني كنت هذه التبنة ليتني لم اك شيئا وعن علي عليه السلم يوم الجمل يا ليتني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة وعن بلال يا ليت بلالا لم تلده امه
فثبت ان هذا الكلام يذكره الصالحون عند اشتداد الامر عليهم الثالث لعلها قالت لكي لا تقع المعصية ممن يتكلم فيها والا فهي راضية بما بشرت به المسئلة العاشرة قال صاحب
الكشاف النسي ما من حقه ان ينسى كخرقة الطامث ونحوها كالذبح اسم ما من شانه ان يذبح في قوله وفديناه بذبح عظيم تمنت لو كانت شيئا تافها لا يؤبه له من حقه ان ينسى في
العادة وقرا ابن وثاب والاعمش وحمزة نسيا بالفتح قال الفراء هما لغتان كالوتر والوتر والجسر والجسر وقرا محمد بن كعب القرظي نسأ بالهمز وهو الحليب المخلوط
بالماء ينساه اهله لقلته وقرا الاعمش منسيا بالكسر على الاتباع المعين كالمغيرة قوله تعالى فناداها من تحتها الا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا وهزي اليك بجذع
النخلة تساقط عليك رطبا جنيا فكلي واشربي وقري عينا فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا وفيه مسايل المسئلة الاولى
من تحتها فيها القراءات المشهورة وقرا زر بن علقمة فخاطبها وفي الميم فمن قرا بان فتح الميم وهو المشهور وكسرها وهو قراءة نافع وحمزة والكسائي وحفص وفي المنادي
ثلثة اوجه الاول انه عيسى عليه السلم وهو قول الحسن وسعيد بن جبير والثاني انه جبريل عليه السلم وانه كان كالقابلة للولد والثالث ان المنادي على القراءة بالكسر
هو الملك وعلى القراءة بالفتح عيسى وهو مروي عن ابن عيينة وعاصم والاول اقرب لوجوه الاول ان قوله فناداها من تحتها بفتح الميم انما يستعمل اذا كان قد علم قبل
ذلك ان تحتها احدا والذي علم كونه حاصلا تحتها هو عيسى عليه السلم فوجب حمل اللفظ عليه واما القراءة بالكسر الميم فهي لا تقتضي كون المنادي جبريل عليه السلم فثبت ان
الثاني ان ذلك الموضع موضع اللوث والنظر الى العورة وذلك لا يليق بالملئكة الثالث ان قوله فناداها فعل ولا بد ان يكون فاعله قد تقدم ذكره ولقد تقدم قبل
هذه الاية ذكر جبريل وذكر عيسى عليهما السلم الا ان ذكر عيسى اقرب لقوله فحملته فانتبذت به والضمير هاهنا عايد الى المسيح فكان حمله عليه اولى الرابع وهو دليل الحسن
عليه السلم لو لم يكن كلمها لما علمت انه ينطق فما كانت تشير الى عيسى بالكلام فاما من قال المنادي هو عيسى عليه السلم فالمعنى ان الله تعالى انطقه لها حين شاهدته
اول الامر بشارة بما بشرها به جبريل عليه السلم من علو شان هذا الولد ومن قال المنادي جبريل عليه السلم قال انه ارسل اليها ليناديها بهذه الكلمات كما ارسل اليها
اول الامر ليكون ذلك ذكرا لها ما تقدم من اصناف البشارات اما قوله من تحتها فان حملناه على الولد فلا سوال وان حملناه على الملك ففيه وجهان الاول
ان يكونا معا في مكان مستوى وان يكون هناك مبدا معين كتلك النخلة هاهنا فكل من كان ابعد منها كان تحت وقال الكلبي في قوله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل
منكم بين لك على هذا الوجه قال بعضهم انه ناداها من الوادي والثاني ان يكون موضع احدهما اعلى من الاخر فيكون صاحب العلو فوق صاحب السفل وعلى هذا
الوجه روي عن عكرمة انها كانت حين ولدت على مثل رابية وفيه وجه ثالث محكي عن عكرمة وهو ان جبريل عليه السلم ناداها من تحت النخلة ثم على التقديرات الثلثة يحتمل
ان يكون مريم تحته وليس في اللفظ ما يدل على شيء من ذلك المسئلة الثانية اتفق المفسرون الا الحسن وعبد الرحمن بن زيد ان السري هو عيسى والسري
النبيل الجليل يقال فلان من سروات قومه اي اشرافهم وروي ان الحسن رجع عنه روى عن قتادة وغيره ان الحسن تلا هذه الاية وبجنبه حميد بن عبد الرحمن الحميري
قد جعل ربك تحتك سريا فقال ان كان لسريا وان كان لكريما فقال له حميد يا ابا سعيد انما هو الجدول فقال له الحسن من ثم تعجبنا مجالستك واحتج من حمله على النهر
بوجهين احدهما انه سيل النبي صلى الله عليه واله وسلم عن السري فقال هو الجدول والثاني ان قوله فكلي واشربي يدل على انه نهر حتى ينضاف الى المطلب فيكمل
واحتج في حمله وجهين الاول ان النهر المذكور تحتها بل الى جنبها ولا يجوز ان يجاب عنه بان المراد انه جعل النهر تحت امرها يجري بامرها ويقف بامرها كما في قوله
وهذه الانهار تجري من تحتي لان هذا حمل اللفظ على مجازه ولو حملناه على عيسى لم يحتج الى هذا المجاز الثاني انه موافق لقوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية واويناهما
الى ربوة ذات قرار ومعين والجواب عنه ما تقدم من ان يكون المكان المستوي اذا كان فيه مبدا معين فكل من كان اقرب منه كان فوق وكل من كان ابعد كان
تحت وهاهنا نوعان الاول اذا حملنا السري على النهر ففيه وجهان الاول احدهما ان جبريل ضرب برجله فظهر ماء عذب الثاني انه كان هناك ماء جاري والاول
اقرب لان قوله قد جعل ربك تحتك سريا يشعر بحدوثه في ذلك الوقت وان الله تعالى ذكره تعظيما لشانها وذلك لا يثبت الا على الوجه الذي قلناه الثاني اختلفوا في
ان السري هو النهر مطلقا وهو قول ابي عبيدة والفراء والنهر الصغير على قول الاخفش المسئلة الثالثة قال القفال الجذع من النخلة هو الاسفل ما دون الراس
الذي عليه الثمرة وقال قطرب كل خشبة في اصل شجرة فهي جذع واما الباء في قوله بجذع النخلة فزايدة والمعنى هزي اي حركي جذع النخلة قال الفراء العرب تقول
هزه وهز به وخذ الخطام وخذ بالخطام وزوجتك فلانة وبفلانة وقال الاخفش يجوز ان يكون على معنى هزي اليك رطبا بجذع النخلة اي على جذعها اذا عرفت
هذا فنقول قد تقدم بان ان الوقت كان شتاء والنخلة كانت يابسة واختلفوا في انه اثمر الرطب وهو على حاله او تغير وهل اثمر الرطب غير والظاهر يقتضي انه صار نخلة
لقوله بجذع النخلة وانه لا اثمر الا الرطب المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف تساقط فيه تسع قراءات تساقط بادغام التاء وتساقط باظهار التائين ونسقط
ويطرح التاء الثانية ويساقط بالياء وادغام الياء وساقط وسقط التاء للنخلة والياء للجذع المسئلة الخامسة رطبا تمييز ومفعول على حسب القراءة الجني الماخوذ
عن طلحة بن سليمان جنيا بكسر الجيم للاتباع والمعنى جمعنا لك في السري والرطب فايدتين احدهما الاكل والشرب والثانية سلوة الصدر لكونهما معجزتين فان قال
قايل فما لها فعال الخارقة لا فعال كما قلنا قالت المعتزلة انها كانت معجزة لزكرياء او غيره من الانبياء وهذا باطل لان زكريا ما كان له علم بحالها ومكانها
فكيف ملك المعجزات بل الحق انها كانت كرامات لمريم وارهاصا لعيسى عليه السلم المسئلة السادسة قوله فكلي واشربي وقري عينا وبكسر القاف لغة نجد وسيل
قدم الاكل على الشرب لان احتياج النفساء الى اكل الرطب اشد من احتياجها الى شرب الماء لكثرة ما سال منها من الدماء ثم قال وقري عينا فهاهنا سوال وهو

ان سيرغ الجوع والعطش والدليل عليه امران احدهما ان الخوف الم الروح والجوع الم البدن والم الروح اقوي من الم البدن والثاني ماروي انه اجيعت
شاة ثم قدم العلف اليها وربط عندها ذيب فبقيت الشاة مدة مديدة لا تتناول العلف مع جوعها الشديد خوفا على من الذيب ثم كسر رجلها وقدم العلف
فتناولت العلف مع الم البدن فدلت هذه الحكاية على ان الم الخوف اشد من الم البدن اذا ثبت هذا فلم قدم الله في الحكاية دفع ضرر الجوع والعطش على دفع ضرر
الخوف والجواب ان هذا الخوف كان قليلا لان بشارة جبريل عليه السلام كانت قد تقدمت فما كان يحتاج الي التذكير مرة اخرى المسئلة السابعة
قال صاحب الكشاف يروي بالهمز عن الروي عن ابي عمرو بن مالك مثله وقيل صياما الا انهم كانوا لا يتكلمون في صيامهم فعلي هذا كان ذكر الصوم دالا علي
الصمت وهذا النوع من النذر كان جايزا في شريعتهم وهل يجوز مثل هذا النذر في شريعتنا قال القفال لعله يجوز الا ان الاحتراز عن كلام الادميين وتجريد
الفكر لذكر الله قربة ولعله لا يجوز لما فيه من التضييق وتعذيب النفس كنذر القيام في الشمس روي انه دخل ابو بكر علي امرأة وقد نذرت ان لا تتكلم فقال ابو بكر
ان الاسلام هدم هذا فتكلمي والله اعلم المسئلة الثامنة امرها الله بان تنذر الصوم لئلا يشرع مع اتهامها في الكلام لمعنيين احدهما ان كلام عيسي عليه السلام
في ازالة التهمة من كلامها وفيه دلالة علي ان السكوت علي السفيه واجب ومن اذل الناس سفيها لم يجد مسافها المسئلة التاسعة اختلفوا في انها
هل قالت معهم اني نذرت للرحمن صوما فقال قوم انها ما تكلمت معهم بذلك لانها كانت مامورة بان تاتي بهذا النذر عند رؤيتهم فاذا اتت بهذا النذر فلو
تكلمت معهم بعد ذلك لوقعت في المناقضة ولكنها سكتت واشارت برأسها وقال اخرون بانها ما نذرت في الحال بل صبرت حتى اتاها القوم فقالت اني نذرت
للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا وهذه الصيغة وان كانت عامة الا ان القرينة المخصوصة في حق هذا الكلام قوله تعالي فاتت به قومها تحمله قالوا يا مريم
لقد جئت شيئا فريا يا اخت هرون ما كان ابوك امرأ سوء وما كانت امك بغيا فاشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا وفيه مسائل المسئلة
الاولي اختلفوا في انها كيف اتت بالولد علي القول الاول ما روي عن وهب قال انساها كرب الولادة وما سمعته من الناس ما كان من كلام الملائكة من البشارة بعيسي
عليه السلام فلما كلمها جاءها مصداق ذلك فاحتملته واقبلت به الي قومها الثاني ما روي عن ابن عباس ان يوسف انتهي بمريم الي غار فادخلها اليه اربعين يوما
حتى طهرت من النفاس ثم اتت به قومها تحمله فكلمها عيسي في الطريق فقال يا اماه ابشري باني عبد الله ومسيحه وهذان الوجهان محتملان وليس في القرآن
ما يدل علي التعيين المسئلة الثانية الفري البديع وهو من فري الجلد يروي انهم لما رأوها ومعها عيسي عليه السلام قالوا لها لقد جئت شيئا فريا ويحتمل ان
يكون المراد عجيبا خارجا عن العادة من دون نفس ودم ويحتمل ان يكون مرادهم عظيما منكرا فيكون ذلك منهم علي وجه الذم وهذا اظهر لقولهم بعده يا اخت
هرون ما كان ابوك امرأ سوء لان هذا القول لظاهره التوبيخ واما هرون ففيه اربعة اقوال الاول انه رجل صالح من بني اسرائيل ينسب اليه كل من عرف بالصلاح
وهو قول قتادة وكعب وابن زيد والمغيرة بن شعبة ذكروا ان هرون الصالح تبع جنازته اربعون الفا كلهم يسمون هرون تبركا به وباسمه والثاني انه اخو موسي عليه
السلام وعن النبي صلي الله عليه واله وسلم انما عنوا هرون النبي وكانت من اعقابه وانما قيل اخت هرون كما يقال يا اخا همدان اي يا واحدا منهم والثالث كان
رجلا معلنا بالفسق فنسبت اليه وعلي هذا الاخت الشبه لا يعني التشبيه والرابع كان لها اخ من صلحاء بني اسرائيل فعرفت به وهذا هو الاقرب لوجهين الاول
ان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يكون ظاهر الاية محمولا علي حقيقتها فالوا لو كان لها اخ يسمي بهرون والثاني انها اضيفت اليه ووصف ابواها بالصلاح
صار التوبيخ اشد لان من كان حال ابويه واخيه هذه الحالة يكون صدور الذنب عنه افحش المسئلة الثالثة القراءة المشهورة ما كان ابوك امرأ
سوء وقرأ ابن عمر بن نجا التيمي ما كان اباك امرؤ سوء المسئلة الرابعة انهم لما بالغوا في توبيخها سكتت واشارت الي عيسي اي هذا الذي يجيبكم اذا
ناطقتموه وعن السدي لما اشارت اليه غضبوا وقالوا لسخريتها بنا اشد من زناها وروي انه كان يرضع فلما سمع ذلك ترك الرضاع واقبل عليهم بوجهه واتكا
علي يساره واشار بسبابته وقيل كلمهم بذلك ولم يتكلم حتى بلغ مبلغا يتكلم فيه الصبيان وقيل ان زكريا اتاها عند مناظرة اليهود اياها فقال لعيسي انطق بحجتك
ان كنت امرت بها فقال عيسي عند ذلك فان قيل كيف عرفت مريم من حال عيسي انه يتكلم قلنا ان جبريل عليه السلام او عيسي ناداها من تحتها الا تحزني وامرها عند رؤية
الناس بالسكوت فصار ذلك كالتنبيه لها علي ان المجيب هو عيسي ولعلها عرفت ذلك بالوحي الي زكريا ولعلها عرفت بالوحي لها علي سبيل الكرامة بقي هاهنا
بحثان الاول قوله كيف نكلم من كان في المهد صبيا معناه كيف نكلم صبيا جعل في المهد وكان هاهنا معني حصل ووجد وهذا هو الاقرب في تاويل هذا اللفظ
كان الناس قد ذكروا وجوها اخر الثاني اختلفوا في المهد فقيل هو حجرها لما روي انها اخذته في خرقة فاتت به فلما رأوها قالوا لها ما قالوا فاشارت اليه وهو
في حجرها ولم يكن لها منزل بعد ليعد لها المهد والمعني كيف نكلم صبيا سبيله ان ينام في المهد قوله تعالي قال اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا
اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا
اعلم انه وصف نفسه بصفات تسعة الصفة الاولي قوله اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا فافتتح عبد الله فيه فوايد الفايدة الاولي ان الكلام
منه في ذلك الوقت سببا للوهم الذي ذهبت اليه النصاري فلا جرم اول ما تكلم انما تكلم برفع ذلك الوهم فقال اني عبد الله كان ذلك الكلام وان كان موهما من حيث انه
نصص في العبودية الفايدة الثانية لما اقر بالعبودية فان كان صادقا في مقالته فقد حصل الغرض وان كان كاذبا لم تكن القوة قوة الهية بل قوة شيطانية فعلي التقديرين
يبطل كونه الها الفايدة الثالثة ان الذي اشتدت الحاجة اليه في ذلك الوقت انما هو نفي تهمة الزنا عن مريم ثم ان عيسي عليه السلام لم ينص علي ذلك وانما نص علي اثبات عبودية
نفسه كانه جعل ازالة التهمة عن الله تعالي اولي من ازالة التهمة عن الام فلهذا اول ما تكلم انما تكلم بهذا الفايدة الرابعة وهي ان التكلم بازالة هذه التهمة عن الله

ازالة التهمة عن الله تعالي كان الاستعمال بذلك اولي فهذا مجموع ما في هذا اللفظ من الفوايد واعلم ان مذهب النصاري متخبط جدا وقد اتفقوا علي انه سبحانه وتعالي
ليس بجسم ولا متحيز ومع ذلك فانا نذكر تقسيما حاصرا يبطل مذهبهم علي جميع الوجوه فنقول اما ان نعتقد ونكون متحيزا بطلنا ما قالوه بانا باقامة الدلالة علي حدوث الاجسام
وح بطل كل ما فرعوا عليه وان اعتقدوا ما نقل لبعضهم من ان الكلمة اختلطت بالناسوت اختلاط الماء بالخمر او امتزاج النار بالفحم لان ذلك لا يعقل الا في الاجسام فاذا
لم يكن جسما استحال ذلك ثم نقول للناس قولان في الانسان منهم من قال هو هذه البنية او جسم موجود في داخلها ومنهم من يقول انه جوهر مجرد عن الجسمية والحلول في
الاجسام فنقول هؤلاء النصاري اما ان يعتقدوا ان الله او صفة من اوصافه حل ببدن المسيح او في نفسه او نقول لا نقول بالاتحاد ولا بالحلول ولكن نقول انه
تعالي اعطاه القدرة علي خلق الاجسام والحياة والقدرة وكان لهذا السبب الها او نقول بشيء من ذلك ولكن قالوا انه علي سبيل التشريف اتخذه ابنا كما اتخذ ابراهيم
علي سبيل التشريف خليلا فهذا هو الوجوه المعقولة في هذا الباب والكل باطل اما القول بالاتحاد فهو باطل قطعا لان الشيئين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد اما ان يكونا
موجودين او معدومين او يكون احدهما موجودا والاخر معدوما فان كانا موجودين فهما اثنان لا واحد فالاتحاد باطل وان عدما وحصل ثالث فهذا ايضا
لا يكون اتحادا بل يكون قولا بعدم ذوات الشيئين وحصول شيء ثالث وان بقي احدهما وعدم الاخر فالمعدوم يستحيل ان يتحد بالموجود لانه يستحيل ان يقال المعدوم
بعينه هو الموجود فظهر بهذا البرهان ان الاتحاد باطل قياسا علي الحلول قلنا فيه مقامات الاول ان التصديق مسبوق بالتصور فلا بد من البحث عن
ماهية الحلول حتى يمكننا ان نعلم انه هل يصح علي الله تعالي او لا يصح وذكروا للحلول تفسيرات ثلثة احدها كون الشيء في غيره كون ماء الورد في الورد والدهن
في السمسم والنار في الفحم واعلم ان هذا باطل لان هذا انما يصح لو كان جسما وهم وافقونا علي انه ليس بجسم وثانيها حصوله في الشيء علي مثال اللون في الجسم
من هذه القسمة حصول اللون في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق الاجسام لا في حق الله تعالي وثالثها حصوله في الشيء علي مثال حصول الصفات
الاضافية للذوات فنقول هذا ايضا خطاء لان المعقول من هذه القسمة الاحتياج فلو كان الله تعالي في شيء بهذا المعني لكان محتاجا وكان مفتقرا الي المؤثر وذلك
محال واذا ثبت انهم لا يمكنهم تعريف هذا الحلول بمعني يمكن اثباته في حق الله امتنع اثباته المقام الثاني احتج الاصحاب علي نفي الحلول مطلقا بان قالوا
لو حل لكان اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والقسمان باطلان فالقول بالحلول باطل وانما قلنا انه لا يجوز ان يحل مع وجوب ان يحل لان ذلك يقتضي اما حدوث
الله تعالي او قدم المحل وكلاهما باطلان لانا دللنا علي ان الله تعالي قديم وعلي ان الجسم محدث ولانه لو حل مع وجوب ان يحل لكان محتاجا الي الغير فلم يكن
لذاته لا يكون واجبا لذاته وانما قلنا انه لا يجوز ان يحل مع جواز ان يحل لانه لما كانت ذاته واجبة الوجود لذاتها وحلوله في المحل امر جائز والموصوف بكونه
غير ما هو موصوف بالجواز فيلزم ان يكون حلوله في المحل امرا زايدا علي ذاته وذلك محال لوجهين احدهما ان حلوله في ذلك المحل لو كان زايدا علي ذاته
لكان ذا حال في محل وجب ان يحل منه صفة محدثة وذلك محال لانه كان للحوادث لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته فكانت حاصلة ازلا وذلك محال لان وجود
الحوادث في الازل محال فحصول قابليتها اوجب ان يكون ممتنع الحصول فان قيل لم لا يجوز ان يحل قوله لانه يلزم اما حدوث الحال او قدم المحل قلنا لا نم لزوم
احد الامرين ولم لا يجوز ان يقال ان ذاته لذاته تقتضي الحوادث في المحل بشرط وجود المحل ففي الازل ما وجد المحل فلم يوجد المحل ثم يوجد شرط هذا الموجب ولا
جرم لم يجب الحلول فلم لا يجوز قوله دللنا علي حدوث الاجسام قلنا لم لا يجوز ان يكون محل ليس بجسم ولكنه يكون عقلا او نفسا او هيولي علي ما يثبته بعضهم ودليلكم
علي حدوث الاجسام لا يفيد حدوث هذه الاشياء قوله ثانيا لو حل مع وجوب ان يحل لكان محتاجا الي المحل قلنا لا نسلم بل هاهنا احتمالان اخران احدهما
العلية وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكنها لا تكون محتاجة الي المعلول فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته غنية عن ذلك المحل ولكن ذاته توجب حلول
في ذلك المحل فيكون وجوب حلول ذاته في ذلك المحل من معلولات ذاته وقد ثبت ان العلة وان استحال انفكاكها عن المعلول لكن ذلك لا يقتضي احتياجها
المعلول الثاني ان يقال ان ذاته في ذاته تكون غنيا عن المحل وعن الحلول الا ان المحل يوجب لذاته صفة الحلول فالمفتقر الي المحل صفة من صفات
الاضافية الحاصلة مع كونه اولا واخرا ومتقدما ومؤثرا في معلوله ومذكورا مالا يحصل الا عند حصول الغير وكيف لا والاضافات لا بد في تحققها من
امرين سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يحل مع جواز ان يحل قوله يلزم ان يكون حلوله في المحل زايدا عليه اما كون ذلك الحلول حالا في المحل امر واجب فلا
يلزم ان يكون حلوله في المحل زايدا عليه فلا يلزم التسلسل قوله ثانيا يلزم ان يصير محل الحوادث قلنا لم لا يجوز ذلك قوله يلزم ان يكون قابلا للحوادث
في الازل قلنا لا شك انه تمكن من الاتحاد ثابت له اما للذات او لامر ينتهي الي ذاته فكيف كان فيلزم صحة كونه مؤثرا في الازل فكل ما ذكرتموه من المؤثرية
نحن نذكره في القابلية والجواب انا نقرر هذه الدلايل علي وجه اخر بحيث يسقط عنها هذه الاسولة فنقول ذاته اما ان يكون كافية في اقتضاء هذا
الحلول او لا تكون كافية في ذلك فان كان الاول استحال توقف ذلك الاقتضاء علي حصول شرط فيعود ما قلنا انه يلزم اما قدم المحل او حدوث الحال
وان كان الثاني كان كونه مقتضيا لذلك الحلول امرا زايدا علي ذاته حادثا فيه فعلي التقديرين كلاهما يلزم من حدوث حلوله محل حدوث شيء فيه لكنه يستحيل ان يكون قابلا
للحوادث والا لزم ان يكون في الازل قابلا لها وهو محال علي ما بيناه اما المعارضة بالقدرة فغير واردة لانه تعالي لذاته قادر علي الايجاد في
لا يزال فههنا ايضا لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت في الازل قابلة فيلزم المحال المذكور هذا تمام القول في هذه الاسولة لنا في ابطال قول النصارى
وجوه اخر احدها انهم وافقونا علي ان ذاته سبحانه لم يحل في ناسوت عيسي بل قالوا الكلمة حلت فيه والمراد من الكلمة العلم فنقول العلم لما حل في عيسي ففي ذلك

الحالة اما ان يقال انه بقي ذات الله تعالى او ما بقي فيها فان كان الاول لزم حصول الصفة الواحدة في محلين وذلك غير معقول ولانه لو جاز ان يقال العلم
الحاصل في ذات عيسى هو العلم الحاصل في ذات الله فلم لا يجوز في حق كل احد ذلك حتى يكون العلم الحاصل لكل احد هو العلم الحاصل لذات الله تعالى وان
كان الثاني لزم ان يقال ان الله تعالى لا يبقى عالما بعد حلول علمه في عيسى وذلك مما لا يتفق له عاقل وثانيها مناظرة جرت بيني وبين النصارى هل يسلم ان عدم
الدليل لا يدل على عدم المدلول ام لا فان انكرت لزمك ان يكون الله قديما لان دليل وجوده هو العالم فاذا لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم من عدم
العالم في الازل عدم الصانع في الازل وان سلمنا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فنقول اذا جوزت اتحاد كلمة الله بعيسى او حلولها فيه فكيف
عرفت ان كلمة الله ما حلت في زيد وعمرو بل كيف عرفت انها ما حلت في هذه الهرة وفي هذا الكلب فقال وان السوال لا يليق بي لانا انما اثبتنا ذلك الاتحاد والحلول
بناء على ما ظهر على يد عيسى من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فاذا لم نجد شيئا من ذلك على غيره كيف نثبت الاتحاد والحلول فقلت له اني عرفت بهذا الكلام
انك ما عرفت اول الكلام لانك سلمت لي ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول فاذا كان هذا الحلول غير ممتنع في الجملة فاكثر ما في الباب انه وجد ما يدل على
حصوله في حق عيسى ولم يوجد ذلك الدليل في حق زيد وعمرو لكن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول فلا يلزم من عدم ظهور هذه الخوارق على يد زيد
وعمرو وعلى السنور والكلب عدم ذلك الحلول فثبت انك لما جوزت القول بالاتحاد والحلول لزمك تجويز حصول ذلك الاتحاد وذلك الحلول في كل احد وفي
حق كل حيوان ونبات ولا شك ان المذهب الذي يسوق قائله الى مثل هذا القول الركيك يكون باطلا قطعا ثم قلت له وكيف دل احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص على ما قلت اليس ان انقلاب العصا حية ابعد من انقلاب الميت حيا فاذا ظهر ذلك على يد موسى ولم يدل على الهيته فبان لا يدل هذا على الهية
عيسى اولى وثالثها ان نقول دلالة احوال عيسى على العبودية اقوى من دلالتها على الربوبية لانه كان مجتهدا في العبادة والعبادة لا تليق الا بالعبد وانه
كان في نهاية البعد عن الدنيا والاحتراز عن اهلها حتى قالت النصارى ان اليهود قتلوه ومن كان في الضعف هكذا فكيف يليق به الربوبية ورابعها المسيح اما
ان يكون قديما او محدثا والقول بقدمه باطل لانا نعلم بالضرورة انه ولد وكان طفلا ثم صار شابا وكان ياكل ويشرب ويعرض له ما يعرض للبشر واذا
كان محدثا كان مخلوقا ولا معنى للعبودية الا ذلك فان قيل المعنى بالهيته انه حلت صفة الالهية فيه قلنا هب انه كان كذلك لكن الحال هو صفة الاله والمسيح
هو المحل والمحل محدث مخلوق فالمسيح عبد محدث فكيف يمكن وصفه بالالهية وخامسها ان الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فان كان لله ولد فلا بد
وان يكون من جنسه فاذا اشتركا من بعض الوجوه وان لم يتميز احدهما عن الاخر بامر ما وكل واحد منهما هو الاخر فان حصل الامتياز فما به الامتياز غير ما به
الاشتراك فيلزم وقوع التركيب في ذات الله وكل مركب ممكن فالواجب ممكن هذا خلف محال هذا كله على الاتحاد والحلول الاحتمال الثالث وهو ان يقال
معنى كونه الها انه سبحانه خص نفسه او بدنه بالقدرة على خلق الاجسام والتصرف في هذا العالم فهذا ايضا باطل لان النصارى حكوا عنه الضعف والعجز وان
اليهود قتلوه ولو كان قادرا على خلق الاجسام لما قدروا على قتله بل كان هو يقتلهم ويخلق لنفسه عسكرا يذبون عنه واما الاحتمال الرابع وهو انه
اتخذه ابنا لنفسه على سبيل التشريف فهذا قد قال به قوم من النصارى يقال لهم الاريوسية وليس فيه كثير خطا الا في اللفظ فهذا جملة الكلام على النصارى
وبه ثبت صدق ما حكى الله عنه انه قال اني عبد الله الصفة الثانية قوله آتاني الكتاب وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلف الناس فيه فالجمهور
على انه قال هذا الكلام حال الصغر وقال ابو القسم الكعبي انه قال ذلك حين كان كالمراهق الذي يفهم وان لم يبلغ حد التكليف اما الاول فلهم قولان
احدهما انه كان في ذلك الصغر نبيا فروي عكرمة عن ابن عباس انه قال المراد وجعلني نبيا بان حكم وقضى بانه يجعلني من بعد ولما تكلم بذلك سكت وعاد الى حال
الصغر حتى بلغ ثلثين سنة بعثه الله نبيا واحتج من نصر هذا القول على فساد الاول بامور احدها ان النبي لا بد وان لا يكون ناقص الخلقة بحيث لا ينفر عنه وهذا
الحدث الصغير بل هو في الصغر اعظم من ان يكون امرأة وثانيها انه لو كان نبيا في ذلك الصغر لكان كمال عقله متقدما على ادعاء النبوة لان النبي لا بد وان يكون
كامل العقل لكن كمال عقله في ذلك الوقت خارق للعادة فيكون المعجز متقدما على التحدي وانه غير جائز وثالثها انه لو كان نبيا في ذلك الوقت لكان اجاب الاولون عن
الاولون عن الكلام الاول بان كون النبي صغيرا لا يكون نقصا لذاته بل لامر يرجع الى صغر جثته ونقصان فهمه فاذا ازال الله هذه الاشياء لم تحصل النفرة بل يكون
الرغبة الى استماع قوله وهو على هذه الصفة اتم واكمل وعن الكلام الثاني لم لا يجوز ان يقال كمال عقله وان حصل متقدما على دعواه الا انه معجز لزكريا عليه السلام
يقال انه ارهاص لنبوته او كرامة لمريم عليها السلام وعندنا الارهاص والكرامات جائزة وعن الكلام الثالث لم لا يجوز ان يقال انه مبعوث اليهم من غير بيان شيء من
الشرايع والاحكام جاز ثم بعد البلوغ اخذ في شرح تلك الاحكام فثبت بهذا انه لا امتناع في كونه في ذلك الوقت نبيا قوله تعالى آتاني الكتاب يدل على كونه نبيا
في ذلك الوقت فوجب اجراؤه على ظاهره بخلاف ما قاله عكرمة اما قول ابي القسم الكعبي فعند ذلك ان الحاجة في كلام عيسى انما كان عند وقوع التهمة على مريم
المسئلة الثانية اختلفوا في ذلك الكتاب فقال بعضهم هو التوراة لان الكتاب المعهود لهم هو التوراة وقال ابو مسلم المراد هو الانجيل والالف واللام
هنا للجنس واللام تفيد الاستغراق المسئلة الثالثة اختلفوا في انه متى اتاه الكتاب حتى جعله نبيا لان قوله اتاني الكتاب وجعلني نبيا يدل على ان
ذلك كان قد حصل من قبل لما ملاصقا لذلك الكلام او متقدما عليه بازمان والظاهر انه من قبل ان كلمهم اتاه الله الكتاب وجعله نبيا وامره بالصلاة والزكوة
وان يدعو الى الله والى دينه والى ما خص به من الشريعة فقيل هذا الوحي نزل عليه وهو في بطن امه وقيل لما انفصل من الام اتاه الله الكتاب وانبأه

وانه تكلم مع امه واخبرها بحاله واخبرها بانه يكلمهم بما يدل على براءة حالها ولهذا اشارت اليه في الكلام الصفة الثالثة قوله وجعلني نبيا قال بعضهم اخبر انه نبي
ولكنه ما كان رسولا لانه في ذلك الوقت ما جاء بالشريعة ومعنى كونه نبيا انه رفيع القدر عالي الدرجة وهذا ضعيف لان النبي في عرف الشرع هو الذي خصه الله بالنبوة
خصوصا اذا اقترن اليه ذكر الشرع وهو قوله واوصاني بالصلاة والزكوة ما دمت حيا الصفة الرابعة قوله وجعلني مباركا اينما كنت فللقايل ان يقول كيف جعله مباركا
والناس كانوا قبله على الملة الصحيحة فلما جاء صار بعضهم يهودا وبعضهم نصارى قايلين بالتثليث ولم يبق على الحق الا القليل فالجواب ذكروا في تفسير المبارك وجوها
احدها ان البركة في اللغة هي الثبات واصله من بروك البعير فمعناه جعلني ثابتا على دين الله مستقرا عليه وثانيها انه انما كان مباركا لانه كان يعلم الناس دينهم ويدعوهم
الى طريق الحق فان ضلوا فمن قبل انفسهم لا من قبله روى الحسن عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اسلمت ام عيسى عيسى الى الكتاب فقالت للمعلم ادفعه اليك على ان لا تضربه فقال له
المعلم اكتب اي شيء اكتب فقال اكتب ابجد فقال لا اكتب شيئا لا ادري ما هو فقال اني لا اعلم ما هو فقال فانا اعلمك الالف من الاء الله والباء من بهائه والجيم من جماله والدال
من اداء الحق الى الله وثالثها البركة الزيادة والعلو فكانه قال جعلني في جميع الاحوال عالما مفلحا لاني ما دمت ابقى في الدنيا اكون مستعليا على الغير بالحجة فاذا
جاء الوقت المعلوم يكرمني الله بالرفع الى السماء ورابعها مباركا على الناس من حيث يحصل بسبب دعائي احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص عن قتادة رأته امراة
وهو يحيي الموتى ويبري الاكمه والابرص فقالت طوبى لبطن حملك وثدي ارضعك به فقال عيسى مجيبا لها طوبى لمن تلى كلام الله واتبع ما فيه ولم يكن جبارا
شقيا قوله اينما كنت فهو يدل على ان حاله لم يتغير كما قيل انه عاد الى حال الصغر وزال التكليف الصفة الخامسة قوله واوصاني بالصلاة والزكوة ما دمت حيا فان
قيل كيف امر بالصلاة والزكوة مع انه كان طفلا صغيرا والقلم مرفوع عنه قال عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ جوابه من وجهين الاول ان قوله اوصاني
بالصلاة والزكوة لا يدل على انه تعالى اوصاه بهما في الحال بل اوصاه بهما وبادائهما في الوقت المعين له وهو وقت البلوغ الثاني لعل الله تعالى لما انفصل من امه صيره عاقلا بالغا
تام الاعضاء والخلقة وتحقيقه قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب فكما انه خلق آدم تام الخلقة كاملا دفعة فكذلك القول
في عيسى عليه السلام وهذا القول الثاني اقرب الى الظاهر لقوله ما دمت حيا فانه يفيد ان هذا التكليف متوجه عليه في جميع زمان حياته ولكن لقايل ان يقول لو كان
الامر كذلك لكان القوم حين راوه فقد راوا شخصا كامل الاعضاء تام الخلقة وصدور الكلام عن مثل هذا الشخص لا يكون عجيبا فكان ينبغي ان لا يتعجبوا فلعل الاولى
ان يقال انه تعالى جعله مع صغر جثته قوي التركيب كامل العقل بحيث كان يمكنه اداء الصلاة والزكوة والاية دالة على ان تكليفه لم يتغير حين كان في الارض
وحين رفع الى السماء وحين ينزل الى مرة اخرى الصفة السادسة قوله وبرا بوالدتي اي جعلني برا بوالدتي وهذا يدل على ان قولنا ان فعل العبد مخلوق
لله تعالى لان الاية تدل على ان كونه برا انما حصل بجعل الله تعالى وخلقه وحمله على الالطاف عدول عن الظاهر قوله وبرا بوالدتي اشارة الى تنزيه امه عن
الزنا اذ لو كانت زانية لما كان الرسول المعصوم مامورا بتعظيمها قال صاحب الكشاف جعل ذاته برا لفرط بره او نصبه بفعل في اوصاني وهو كلفني لان اوصاني
بالصلاة وبالزكوة وكلفني بهما واحد الصفة السابعة قوله ولم يجعلني جبارا شقيا فهذا ايضا يدل على قولنا لانه لما بين انه تعالى جعله برا وما جعله
جبارا فهذا انما يحسن لان الله تعالى جعل غيره جبارا شقيا وغير بار بامه فان الله تعالى لو فعل ذلك بكل واحد لم يكن لعيسى تخصيص بذلك ومعلوم انه عليه السلام
انما ذكر ذلك في معرض التخصيص وقوله ولم يجعلني جبارا شقيا متكبرا بل انا خاضع لامي متواضع لها ولو كنت جبارا لكنت عاصيا شقيا روي عن عيسى عليه السلام
انه قال قلبي لين واني صغير في نفسي وعن بعض العلماء لا تجد العاق الا جبارا شقيا وتلا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا ولا تجد سيء الملكة الا مختالا فخورا
وقرا وما ملكت ايمانكم ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا الصفة الثامنة قوله والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا وفيه مسايل المسئلة الاولى
قال بعضهم لام التعريف في السلام منصرف الى ما تقدم في قصة يحيى عليه السلام من قوله سلام عليه اي السلام الموجه اليه في المواطن الثلثة موجه الي قال
صاحب الكشاف الصحيح ان يكون هذا التعريف تعريضا باللعنة على من اتهم مريم عليها السلام بالزنا وتحقيقه ان اللام للاستغراق فاذا قال والسلام علي فكانه قال
كل السلام علي وعلى اتباعي فلم يبق للاعداء الا اللعن ونظيره قول موسى عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى بمعنى ان العذاب على من كذب وتولى وكان
المقام مقام اللجاج والعناد فيليق به مثل هذا التعريض المسئلة الثانية روي بعضهم عن عيسى عليه السلام انه قال ليحيى عليه السلام انت خير مني سلم الله عليك
وسلمت على نفسي فاجاب يحيى وقال ان تسليمك على نفسك بتسليم الله عليك المسئلة الثالثة قال القاضي السلام عبارة عما يحصل به الامان ومنه السلام في النعم وزوال
الافات فكان سأل ربه وطلب منه ما اخبر الله به انه فعله بيحيى ولا بد في الانبياء من ان يكونوا مستجابي الدعوة واعلم ان احوال الانسان اشد احتياجا
الى السلامة هي هذه الاحوال الثلثة وهي يوم الولادة ويوم الموت ويوم البعث فجميع الاحوال التي يحتاج فيها الى السلامة واجتماع السعادة من قبله تعالى
لكيون مصونا عن الافات والمخافات في كل الاحوال واعلم ان اليهود والنصارى ينكرون ان عيسى عليه السلام تكلم في زمان الطفولية واحتجوا عليه بان هذا
من الوقايع العجيبة التي تتوفر الدواعي على نقلها فلو وجدت لنقلت بالتواتر ولو كان كذلك لعرفه النصارى لا سيما وهم من اشد الناس بحثا عن احواله
واشد الناس غلوا فيه حتى زعموا كونه الها ولا شك ان الكلام في الطفولية من المناقب العظيمة والفضائل التامة فاذا لم تعرفه النصارى مع شدة البحث
وكمال البحث عن احواله علمنا انه لم يوجد ولان اليهود اظهروا عداوته حال ما اظهر ادعاء النبوة فلو انه عليه السلام تكلم في زمان الطفولية وادعى الرسالة
لكانت عداوتهم معه اشد ولكان قصدهم قتله اعظم فحيث لم يحصل شيء من ذلك علمنا انه ما تكلم اما المسلمون فقد احتجوا من جهة العقل على انه تكلم

لولا كلامه الذي دلهم على براءة امه من الزنا لما تركوا اقامة حد الزنا عليها ففي تركهم لذلك دلالة على انه عليه السلام تكلم في المهد واجابوا عن الشبهة الاولى بانا
ربما كان الحاضرون عند كلامه قليلين فلذلك لم يشتهر وعن الثاني ان اليهود حضروا هناك وما سمعوا كلامه فلذلك لم يشتغلوا بقصده لقتله قوله تعالى ذلك
عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فيه مسايل المسئلة الاولى قرا
عاصم وابن عامر قول الحق بالنصب وعن ابن مسعود قال الحق وقال الله وعن الحسن قول الحق بضم القاف وكذلك في الانعام قوله الحق والقول والقال
والقول في معنى واحد كالرهب والرهب والرهب اما ارتفاعه فعلى انه خبر بعد خبر او خبر مبتدا محذوف واما انتصابه فعلى المدح ان فسر بكلمة الله او على
انه مصدر موكد لمضمون الجملة كقولك هو عبد الله الحق لا الباطل المسئلة الثانية لا شبهة ان المراد بقوله ذلك عيسى ابن مريم الاشارة الى ما تقدم وهو
اني عبد الله اتاني الكتاب اي ذلك الموصوف بهذه الصفات هو عيسى ابن مريم وفي قوله عيسى ابن مريم اشارة الى انه ولد هذه المراة وابنها لا انه ابن الله
واما قول الحق ففيه وجوه احدها وهو ان نفس عيسى هو قول الحق وذلك لان الحق هو اسم الله فلا فرق بين ان تقول عيسى كلمة الله وبين ان تقول عيسى قول
الحق وثانيها ان يكون المراد ذلك عيسى ابن مريم القول الحق الا انك اضفت الموصوف الى الصفة فهو قوله ان هذا لهو حق اليقين وفايدته قولك القول الحق
ما ذكرت اولا من كون عيسى ابنا لمريم وثالثها ان يكون قول الحق خبر المبتدا محذوف كانه قيل ذلك عيسى ابن مريم ووصفنا له قول الحق فكانه تعالى وصفه اولا
ثم ذكر ان الموصوف عيسى ابن مريم ثم ذكر ان هذا الوصف هو قول الحق على معنى انه ثابت لا يجوز ان يبطل كما بطل
ما يقع فيهم من المرية ويكون في معنى ان هذا هو الحق اليقين فاما امتراؤهم في عيسى قال هو الله هبط الى الارض فخلق واحيا ثم صعد الى السماء فتبعه
على ذلك خلق كثير وهم اليعقوبية فقيل للثاني ما تقول فقال هو ابن الله فتابعه النسطورية وقيل للثالث ما تقول قال هو اله وابنه اله والله اله فتابعه
خلق كثير وهم الاسرائيلية وقيل للرابع ما تقول فقال هو عبد الله ورسوله وهو المؤمن المسلم قال اما تعلمون ان عيسى كان يطعم وينام والله تعالى لا يجوز
عليه ذلك فخصمهم اما قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد فهو يحتمل وجهين احدهما ان ثبوت الولد محال فقولنا ما كان لله ان يتخذ يكون له ثان وشريك فيكون
المراد ان ذلك لا يصح ولا ينبغي بل يستحيل فلا يكون نفيا على الحقيقة وان كانت صورته النفي الثاني المراد ما كان لله ان يقول لاحد انه ولدي لان هذا الخبر كان
كذب ولا يليق بحكمة الله وكماله فقوله ما كان لله ان يقول لاحد انه ولدي لان هذا الخبر كذب ولا يليق بحكمة الله وكماله فقوله ما كان لله ان يتخذ من ولد كقولنا ما كان
لله ان يظلم اي لا يليق ذلك بحكمة الله وكمال الهيته واحتج الجبائي بالاية بناء على هذا التفسير انه ليس لله ان يفعل كل شيء لانه تعالى صرح بانه ليس له هذا الاتخاذ وليس له هذا
الاخبار واجاب اصحابنا عنه ان الكذب محال على الله فلا جرم قال ما كان لله ان يتخذ من ولد اما قوله سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفيه
مسايل المسئلة الاولى انه تعالى لما قال سبحانه ما كان لله ان يتخذ من ولد ثم قال عقيبه سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون لزم ان يكون قوله
اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون لزم ان يكون قوله قديما اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون كالحجة على تنزيهه عن الولد وبيان ذلك ان الذي
يجعل ولدا لله اما ان يكون قديما ازليا او يكون محدثا فان كان ازليا فهو محال لانه لو كان واجبا لذاته كان واجب الوجود اكثر من واحد وان كان مركبا لذاته
كان مفتقرا في وجوده الى الواجب لذاته فيكون الملازم قولا عبدا له لانه لا معنى للعبودية الا ذلك واما ان كان الذي يجعل ولدا يكون محدثا فيكون وجوده
بعد عدمه بخلق ذلك القديم وايجاده وهو المراد من قوله اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون على قدم كلام ولما ثبت انه يستحيل ان يكون لله تعالى ولد
المسئلة الثانية احتج الاصحاب بقوله اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون على قدم كلام الله تعالى قالوا لان الاية تدل على ان الله تعالى اذا اراد احداث
شيء قال له كن فيكون فلو كان قوله كن محدثا لافتقر حدوثه الى قول اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قول الله قديم لا محدث واحتج المعتزلة بالاية على حدوث
كلام الله تعالى من وجوه احدها انه دخل عليه كلمة اذا وهذه الكلمة دالة على الاستقبال فوجب ان لا يحصل ذلك القول الا في الاستقبال وثانيها ان حرف الفاء
للتعقيب والقول في قوله فانما يقول له كن فيكون يدل على تاخير ذلك القول عن ذلك القضاء والمتاخر عن غيره محدث وثالثها الفاء في قوله فيكون تدل على
حصول ذلك الشيء عقيب ذلك القول من غير فصل فيكون قول الله متقدما على حدوث العالم تقدما بلا فصل فيكون محدثا فقول محدث واعلم ان استدلال الفريقين
ضعيف اما استدلال الاصحاب فلانه يقتضي ان يكون قول الله الذي هو المركب من الحروف والاصوات وكل قول كان مركبا من الحروف والاصوات كان محدثا و
لا نزاع فيه انما المدعي قديم من شيء اخر المسئلة الثالثة من الناس من اجرى الاية على ظاهرها فقال انه تعالى اذا احدث شيا قال له كن فيكون محدثا
لافتقر حدوثه الى قول اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قول الله تعالى قديم لا محدث واحتج المعتزلة بالاية على حدوث كلام الله من وجوه احدها انه دخل
كلمة اذا وهذه الكلمة دالة على الاستقبال فوجب ان لا يحصل ذلك القول الا في الاستقبال وثانيها ان حرف الفاء للتعقيب والقول في قوله فانما يقول يدل على تاخير
ذلك القول عن ذلك القضاء والمتاخر عن غيره محدث وثالثها الفاء في قوله كن فيكون يدل على حصول ذلك الشيء عقيب ذلك القول من غير فصل فيكون قول
الله متقدما على حدوث العالم تقدما بلا فصل والمتقدم على المحدث تقدما بلا فصل يكون محدثا فقول الله محدث واعلم ان استدلال الفريقين ضعيف اما استدلال
الاصحاب فلانه يقتضي ان يكون قول الله الذي هو المركب من الحروف والاصوات محدثا وذلك لا نزاع فيه انما المدعي قديم شيء اخر المسئلة الرابعة من الناس
من اجرى الاية على ظاهرها فقال انه تعالى اذا احدث شيا قال له كن وهذا ضعيف لانه اما ان يقول له كن قبل حدوثه او حال حدوثه فان كان الاول كان ذلك خطابا مع

المعدوم وهو عبث وان كان الثاني فهو حال حدوثه قد وجد بالقدرة والارادة فاي تاثير لقوله كن فيه ومن الناس من زعم ان المراد من قوله كن هو التخليق و
التكوين وذلك لان القدرة على الشيء غير تكوين الشيء فان الله سبحانه قادر في الازل وغير مكون في الازل ولانه الان قادر على عوالم سوى هذا العالم
وغير مكون لها فالقادرية غير المكونية والتكوين ليس هو نفس المكون لانا نقول المكون انما حدث لان الله تعالى قادر على كونه واوجده فلو كان التكوين نفس
المكون لكان قولنا المكون انما وجد بتكوين الله تعالى لا معنى له الا قولنا المكون انما وجد بنفسه وذلك محال فثبت ان التكوين غير المكون فقوله كن اشارة الى الصفة
المسماة بالتكوين وقال اخرون قوله كن عبارة عن نفاذ قدرته ومشيته في الممكنات فان وقوعها بتلك القدرة والارادة من غير امتناع واندفاع يجري مجرى العبد
المطيع المسخر المنقاد لاوامر مولاه فعبر الله تعالى عن ذلك المعنى بهذه العبارة على سبيل الاستعارة قوله تعالى وان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم فا
ختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم اسمع بهم وابصر يوم ياتوننا لكن الظالمون اليوم في ضلال مبين وانذرهم يوم الحسرة
اذ قضي الامر وهم في غفلة وهم لا يؤمنون انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون اعلم ان قوله وان الله ربي وربكم فيه مسايل المسئلة الاولى
قرا المدنيون وابو عمرو بفتح ان ومعناه لانه ربي وربكم فاعبدوه وقرا الكوفيون وابو عبيد بالكسر على الابتداء وفي حرف ابي ان الله بالكسر بغير واو اي
ذلك فاعبدوه المسئلة الثانية انه لا يصح ان يقول الله تعالى وان الله ربي وربكم فاعبدوه فلا بد وان يكون قايل هذا غير الله تعالى وفيه قولان الاول
قل يا محمد ان الله ربي وربكم بعد اظهار البراهين في ان عيسى هو عبد الله الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني الواو في وان الله عطف على قول عيسى اني عبد الله
اتاني الكتاب لانه قال اني عبد الله وان الله ربي وربكم فاعبدوه وقال وهب ابن منبه عهد اليهم حين اخبرهم عن نفسه ومولده ونعته ان الله ربي وربكم اي كلنا عبيد الله
المسئلة الثالثة قوله وان الله ربي وربكم فاعبدوه يدل على ان مدبر الناس ومصلح امورهم هو الله سبحانه وتعالى خلاف قول المنجمين ان مدبر الناس و
مصلح امورهم في السعادة والشقاوة هي الكواكب ويدل ايضا على ان الاله واحد لان لفظ الله اسم علم له سبحانه فلما قال الله ربي وربكم فاعبدوه اي رب المخلوقات
سوى الله تعالى فذلك يدل على التوحيد اما قوله فاعبدوه فقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فههنا الامر بالعبادة وقع مرتبا على
ذكر وصف الربوبية فدل على انه انما يلزمنا عبادته سبحانه لكونه ربا وذلك يدل على انه تعالى انما وجب لكونه منعما على الخلايق باصول النعم وفروعها ولذلك قال ابراهيم
عليه السلام لابيه لما منع من عبادة الاوثان قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا يعني انها لما لم تكن منعمة على العباد لم تجز عبادتها فبين في هذه الاية
ان الله تعالى لما كان ربا ومربيا للعباد وجبت عبادته فقد ثبت طرده وعكسه تعلق العبادة بكون المعبود منعما اما قوله تعالى هذا صراط مستقيم فانما يسمى هذا القول
الصراط المستقيم تشبيها بالطريق لانه المؤدي الى الجنة اما قوله تعالى فاختلف الاحزاب من بينهم ففي الاحزاب قولان الاول المراد فرق النصارى على ما بينا
الثاني المراد النصارى واليهود فجعله بعضهم كذابا الثالث المراد كل الكفار بحيث تدخل فيه اليهود والنصارى والكفار الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام اذا قلنا
المراد بقوله وان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا اي قل يا محمد وان الله ربي وربكم فهذا القول اظهر لانه لا تخصيص فيه وكذا قوله فويل للذين كفروا يوكد هذا
الاحتمال واما قوله تعالى من مشهد يوم عظيم فالمشهد اما ان يكون هو الشهود وما يتعلق به والشهادة وما يتعلق بها اما الاول فيحتمل ان يكون المراد من المشهد نفس
شهودهم هول الحساب والجزاء في يوم القيمة او مكان الشهود فيه وهو الموقف او وقت الشهود واما الشهادة فيحتمل ان تكون شهادة الملائكة والانبياء وشهادة السنتهم
وارجلهم بالكفر وسوء الاعمال وان يكون مكان الشهادة او وقتها وقيل هو ما قالوه وشهدوا به في عيسى وامه وانما وصف ذلك المشهد بانه عظيم لانه لا شيء اعظم
مما شاهد ذلك اليوم من محاسبته ومساءلته ولا شيء من المنافع اعظم مما هنالك من الثواب ولا من المضار اعظم مما هنالك من العقاب واما قوله تعالى اسمع بهم وابصر
يوم ياتوننا فيه مسايل المسئلة الاولى قالوا التعجب هو استعظام الشيء مع الجهل بسبب عظمه ثم يجوز استعمال لفظ التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب
او من غير ان يكون للعظمة سبب حصول قال الفراء قال شقيق قرات عند شريح بل عجبت ويسخرون فقال ان الله لا يعجب من شيء انما يعجب من لا يعلم فذكرت ذلك لابراهيم
النخعي فقال ان شريحا شاعر يعجبه علمه عبد الله اعلم بذلك منه قراها بل عجبت ويسخرون ومعناه انه صدر من الله فعل لو صدر مثله عن الخلق لدل على حصول
التعجب في قلوبهم وبهذا التاويل يضاف المكر والاستهزاء الى الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول للتعجب صيغتان احدهما ما افعله والثاني افعل به كقوله تعالى اسمع بهم
وابصر والنحويون ذكروا له تاويلات الاول اكرم بزيد اصله اكرم زيد اي صار ذا كرم كاغد البعير اذا صار ذا غدة الا انه اخرج عن لفظ الامر ومعناه
الخبر كما اخرج عن لفظ الخبر ما معناه الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة والوالدات يرضعن اولادهن من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن
مدا اي يمد له الرحمن مدا وقوله رحمه الله خبر وان كان معناه الدعاء والباء زايدة الثاني ان يقال انه امر لكل احد بان يجعل زيدا كريما اي بان يصفه
بالكرم والباء زايدة كما في قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولقد سمعت بعض الادباء فيه تاويلا ثالثا وهو ان قولك اكرم بزيد يفيد ان زيدا بلغ في الكرم الى حد
كانه في ذاته صار كرما حتى لو اردت جعل غيره كريما فهو الذي يلصقك بمقصودك ويحصل لك غرضك المسئلة الثانية قوله اسمع بهم وابصر يوم ياتوننا فيه ثلثة اوجه احدها
هو المشهور الاقوى معناه ما اسمعهم وما ابصرهم والتعجب على الله محال على ما تقدم وانما المراد ان اسماعهم وابصارهم يومئذ جدير بان يتعجب منهما بعد ما كانوا
صما وعميا في الدنيا وقيل معناه التهديد بما سيسمعون وسيبصرون مما يسوءهم ويصدع قلوبهم وثانيها قال القاضي ويحتمل ان يكون المراد اسمع هؤلاء وابصرهم
ليعرفوا امرهم وسوء عاقبتهم فينزجروا عن الاتيان بمثل فعلهم اما قوله لكن الظالمون اليوم في ضلال مبين فيه قولان الاول لكن الظالمون اليوم في ضلال مبين

وفي الاخرة يعرفون الحق الثاني لكن الظالمون اليوم هم في الاخرة في ضلال عن الجنة بخلاف المومنين واما قوله تعالى وانذرهم فلا شبهة في انه يوم
الغيبة من حيث يكثر التحسر من اهل النار وقيل ايضا يتحسر في الجنة اذا لم يكن من السابقين الواصلين الى الدرجات العالية الاول هو الصحيح لان الحسرة غم وذلك
لا يليق باهل الثواب قوله تعالى اذ قضي الامر فيه وجوه احدها اذ قضي الامر ببيان الدلايل وشرح امر الثواب والعقاب وثانيها اذ قضي الامر يوم الحسرة بفنا
الدنيا وزوال التكليف والاول اقرب لقوله وهم لا يومنون وكانه تعالى بين انه ظهرت الحجج والبينات وهم في غفلة لا يومنون وثالثها ما روي انه سيل النبي صلى الله عليه
واله وسلم عن قوله اذ قضي الامر فقال حين يجاء بالموت على صورة كبش املح فيذبح والفريقان ينظران فيزداد اهل الجنة فرحا الى فرح واهل النار غما الى غم
ان الموت عرض فلا يجوز ان يصير جسما حيوانيا بل المراد انه يموت البتة بعد ذلك واما قوله وهم في غفلة عن ذلك اليوم وعن كيفية حسراتهم لا يومنون بذلك اليوم
ثم قال بعده انا نحن نرث الارض ومن عليها اي هذه الامور تزول الى ان يملك الضر والنفع الا الله والينا يرجعون اي الى محل حكمنا وقضائنا فانه تعالى
منزه عن المكان حتى يكون الرجوع اليه وهذا تخويف عظيم وزجر بليغ للعصاة ❁ القصة الثانية قوله تعالى واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان صديقا
نبيا اذ قال لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا يا ابت اني قد جاءني من العلم ما لم ياتك فاتبعني اهدك صراطا سويا يا
ابت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصيا يا ابت اني اخاف ان يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا اعلم ان الغرض من هذه
السورة بيان التوحيد والنبوة والحشر والمنكرون للتوحيد هم الذين اثبتوا معبودا سوى الله تعالى وهولاء فريقان منهم من اثبت معبودا غير الله حيا عاقلا
فاهما وهم النصارى ومنهم من اثبت معبودا غير الله جمادا ليس بحي ولا عاقل ولا فاهم وهم عبدة الاوثان والفريقان وان اشتركا في الضلال الا ان ضلال
الفريق الثاني اعظم فلما بين الله تعالى ضلال الفريق الاول تكلم في ضلال الفريق الثاني وهم عبدة الاوثان فقال واذكر في الكتاب والواو في قوله واذكر عطف
على قوله ذكر رحمة ربك عبده زكريا كانه لما انتهت قصة زكريا وعيسى عليهما السلام قال قد ذكرت حال زكريا فاذكر حال ابراهيم وانما امر بالذكر لانه عليه السلام ما كان
هو ولا قومه ولا اهل بلدته مشتغلين بالتعلم ولا مطالعة الكتب فاذا اخبر عن هذه القصة كما كانت من غير زيادة ولا نقصان كان ذلك اخبارا عن الغيب ومعجزا
قاهرا دالا على نبوته وانما شرع في قصة ابراهيم عليه السلام لوجوه احدها ان ابراهيم الامن سفه نفسه عليه الصلوة والسلام كان ابا العرب وكانوا مقرين بعلو
شانه وكانه تعالى قال للعرب ان كنتم من المقلدين لابايكم فاشرف ابايكم واجلهم قدرا هو ابراهيم فقلدوه في ترك عبادة الاوثان وان كنتم من المستدلين فانظروا في هذه الدلايل التي ذكرها ابراهيم عليه السلام لتعرفوا فساد
عبادة الاوثان وبالجملة فاتبعوا ابراهيم اما تقليدا او استدلالا وثانيها ان كثيرا من الكفار في زمن الرسول عليه السلام كانوا يقولون كيف نترك دين ابائنا واجدادنا
فذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام وبين انه ترك دين ابيه وابطل قوله بالدليل ورجح متابعة الدليل على متابعة ابيه لتعرف الكفار ان ترجيح جانب
الاب على جانب الدليل رد على الاب الاشرف الاكبر الذي هو ابراهيم عليه الصلوة والسلام وثالثها ان كثيرا من الكفار كانوا يتمسكون بالتقليد ويتركون الاستدلال كما
قال انا وجدنا اباءنا لها عابدين فحكى الله تعالى في صفة ابراهيم انه كان صديقا نبيا وفي الصديق قولان احدهما انه مبالغة في كونه صادقا وهو الذي يكون
عادته الصدق لان هذا البناء ينبي على ذلك يقال رجل خمير وسكير للمولع بهذه الافعال والثاني انه الذي يكون كثير التصديق بالحق حتى يصير مشهورا به والاول
اولى وذلك لان الصدق بالشي لا يوصف بكونه صديقا اذا كان صادقا في ذلك التصديق فيعود الامر الى الاصل فان قيل اليس قد قال الله تعالى والذين
امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون قلنا المومنون بالله ورسله صادقون في ذلك التصديق واعلم ان النبي يجب ان يكون صادقا في كل ما يقول
لان الرسل شهداء الله على الناس على ما قال تعالى فكيف اذا جينا من كل امة بشهيد وجينا بك على هولاء شهيدا والشهيد انما يقبل قوله لو لم يكن كاذبا فان
قيل فما قولك في ابراهيم في قوله بل فعله كبيرهم هذا قلنا قد شرحنا في تاويل هذه الايات بالدلايل الظاهرة ان شيئا من ذلك ليس بكذب ولما ثبت ان كل نبي يجب ان
يكون صديقا ولا يجب في كل صديق ان يكون نبيا ظهر بهذا قرب مرتبة الصديق من مرتبة النبي فلهذا انتقل من ذكر كونه صديقا الى ذكر كونه نبيا واما النبي
فمعناه كونه رفيع القدر عند الله وعند الناس واي رفعة اعلى من رفعة من جعله الله واسطة بينه وبين عباده وقوله كان صديقا نبيا قيل انه صادق فيما يخبر عنه وقيل معناه وجد صديقا
نبيا اي كان من اول حاله الى انتهايه موصوفا بالصدق قال صاحب الكشاف هذه الجملة وقعت اعتراضا بين المبدل منه وبدله اعني ابراهيم واذ قال ونظيره قولك
رايت زيدا ونعم الرجل اخاك ويجوز ان يتعلق اذ بصديقا نبيا اي كان جامعا لخصايص الصديقين والانبيا حين خاطب اباه تلك المخاطبات اما قوله يا ابت فالتاء عوض من ياء الاضافة
ولا يقال يا ابتي لئلا يجمع بين العوض والمعوض ما قوله يا ابت فاعلم انه تعالى حكى ان ابراهيم عليه السلام تكلم مع ابيه باربعة انواع من الكلام النوع الاول قوله لم تعبد ما
لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وصف الاوثان بثلث صفات كل واحدة منها قادح في الهيته وبيان ذلك من وجوه احدها ان العبادة غاية التعظيم فلا يستحقها الا من
له غاية الانعام وهو الاله الذي منه اصول النعم وفروعها على ما قررناه في تفسير قوله ان الله ربي وربكم فاعبدوه وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الاية
كما يعلم بالضرورة انه لا يجوز الاشتغال بشكرها لما لم يكن منها نعمة وجب ان لا يجوز الاشتغال بعبادتها وثانيها اذا لم تسمع ولم تبصر بل لم تميز من يطيعها عمن يعصيها فاي فايدة
في عبادتها وهذا ينبهك على ان الاله يجب ان يكون عالما بكل المعلومات حتى يكون العبد امنا من وقوع الغلط للمعبود وثالثها ان الدعاء مخ العبادة فالوثن اذا لم
يسمع دعاء الداعي فاي منفعة في عبادتها واذا كان لا يبصر لا يعرف من يتقرب اليها فاي منفعة في عبادته وذلك التقرب ورابعها ان السامع المبصر الضار النافع افضل

كان عاديا

كان عاريا عن كل ذلك والانسان موصوف بكل هذه الصفات فيكون افضل واكمل من الوثن فكيف يليق بالافضل عبودية الاخس وخامسها اذا كانت لا تسمع ولا تبصر ولا
ترجى منها منفعة ولا يخاف من ضررها فاي فايدة في عبادتها وسادسها اذا كانت لا تحفظ انفسها عن الكسر والافساد على ما حكى عن ابراهيم انه كسرها وجعلها جذاذا
فاي فايدة للعبد فيها واعلم انه عاب الوثن من ثلثة اوجه لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا كانه قال له بل الاله هو الذي يسمع ويجيب دعوة الداعي ويبصر ادرى معكما اسمع وارى
ويقضي الحوائج امن يجيب المضطر اذا دعاه واعلم ان قوله هنا لا يعبد يحتمل العبادة بل الطاعة لانهم ما كانوا يعبدون الشيطان فوجب حمله على الطاعة وقيل ذلك كما
الظاهر هنا الدليل يجب ترك الظاهر في المقام الاول بغير دليل فان قيل اما ان يقال ان ابراهيم كان يعتقد في تلك الاوثان انها الهة بمعنى انها قادرة مختارة
موجودة للناس والجواب ان يقال انه ما كان يعتقد ذلك بل كان يعتقد انها تماثيل الكواكب والكواكب هي الهة المدبرة لهذا العالم فيعظم تماثيل اشخاص معظمة عند الله تعالى
البشر فتعظيم ما يقتضي كون اوليك الاشخاص شفعاء لهم عند الله او يعتقد ان تلك الاوثان طلسمات ركبت بحسب اتصالات مخصوصة بالكواكب قل ما يتفق مثلها وانها تنفع بها
او لغير ذلك من الاعذار المنقولة عن عبادة الاوثان كان ابا ابراهيم من القسم الاول كان في نهاية الجنون لان العلم بان هذا الخشب المنحوت في هذه الساعة ليس خالق
السموات والارض من اجل العلوم الضرورية فالشاك فيه يكون فاقدا لاجل العلم الضرورية وكان مجنونا والمجنون لا يجوز ايراد الحجة عليه والمناظرة معه وان كان
القسم الثاني فهذه الدلايل لا تقدح في شي من ذلك لان ذلك المذهب انما يبطل باقامة الدلايل على ان الكواكب ليست احياء ولا قادرة على خلق الاجسام وخلق
الحياة ومعلوم ان الدليل المذكور ههنا لا يفيد ذلك المطلوب فعلمنا ان هذه الدلالة عامة والغالب على كل التقديرات قلنا لا نزاع في انه لا يخفى على العاقل
ان الخشبة المنحوتة لا تصلح لخلق العالم وانما مذهبهم هو الوجه الثاني وانما اورد ابراهيم عليه السلام هذه الدلايل عليهم لانهم كانوا يعتقدون ان عبادتها تفيد
نفعا اما على سبيل الخاصية الحاصلة من الطلسمات او على سبيل ان الكواكب تنفع وتضر فبين ابراهيم عليه السلام انه لا منفعة في طاعتها ولا مضرة في الاعراض عنها وجب
ان لا يحسن عبادتها النوع الثاني قوله يا ابت اني قد جاءني من العلم ما لم ياتك فاتبعني اهدك صراطا سويا ومعناه ظاهر وطعن في التمسك به اهل التعليم فقالوا
انه امر في الاتباع بالدين وما امر بالتمسك بدليل العقل فثبت ان الذي لا يستفاد الامن الاتباع اما اهل التقليد فتمسكوا به ايضا من هذا الوجه ومن الناس من
لجهل فيه فقال انه امر بالاتباع لتحصيل الهداية فاذا لا تحصل الهداية الا باتباعه ولا يتبعه الا اذا اهتدى لقولنا انه لا بد من اتباعه فيقع الدور وانه باطل
والجواب عن الاول ان المراد بالهداية الدليل وشرحه وايضاحه فعند هذا عاد التاويل فيقال انا لا انكر انه لا بد من الدلالة لانقياد الامن لنفس كاملة معصومة
عن النقص والخطاء هي النفس النبي المعصوم او الامام المعصوم فاذا اعترفت بانه لا بد من النبي من هذا المقصود فقد سلمت حصول الغرض اجاب المجيب فقال انا ما سلمت
انه لا بد من الوقوف على الدلايل من هداية النبي لكن اعلم ان هذا الطريق اسهل وان ابراهيم عليه السلام دعاه الى الاسهل والجواب عن سوال الدور ان قوله فاتبعني
ليس امر ايجاب بل امر ارشاد النوع الثالث قوله يا ابت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصيا اي لا تطيعه لانه عاص لله فنفره بهذه الصفة عن القبول
منه لانه اعظم الخصال المنفرة واعلم ان ابراهيم عليه السلام لامعانه في الاخلاص لم يذكر من جنايات الشيطان الا كونه عاصيا لله ولم يذكر معاداته لادم
عليه السلام كان النظر في عظم ما ارتكبه في ذلك العصيان عموم كره واطبق على ذهنه وايضا فان معصية الله لا تصدر الا عن ضعيف الراي ومن كان كذلك حقيقا
بان لا يلتفت الى رايه ولا يجعل لقوله وزن فان قيل هذا القول يتوقف على اثبات امور احدها اثبات الصانع وثانيها اثبات ان الشيطان عاصيا لله
وثالثها لما كان عاصيا لم تجز طاعته في شي من الاشياء ورابعها ان الاعتقاد الذي كان عليه ذلك الانسان مستفاد من طاعة الشيطان ومن شان الدلالة
التي تورد على الخصم ان تكون مركبة من مقدمات مسلمة معلومة ولعل ابراهيم كان منازعا في كل هذه المقدمات كيف والمحكي عنه انه ما كان منازعا في
هذه المقدمات وما كان يثبت الها سوى نمرود فكيف يسلم وجود الرحمن واذا لم يسلم وجوده فكيف يمكنه يسلم ان الشيطان خاصم في الرحمن ثم بتقدير تسليم ذلك
كيف يسلم الخصم بمجرد هذا الكلام ان مذهبه مقتبس من الشيطان بل لعله يقلب ذلك على خصمه قلنا الحجة المعول عليها في ابطال مذهب ازر هو الذي ذكره اولا في
قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فاما هذا الكلام فيجري مجرى التخويف والتحذير والذي يحمله على النظر في تلك الدلالة وعلى هذا التقدير سقط
السوال النوع الرابع قوله يا ابت اني اخاف ان يمسك عذاب من الرحمن قال الفراء معنى اخاف اعلم والاكثرون على انه محمول على ظاهره والقول الاول انما
يصح لو كان ابراهيم عليه السلام عالما بان اباه سيموت على الكفر وذلك لم يثبت فوجب اجراؤه على ظاهره فانه كان يجوز ان يومن فيصير من اهل الثواب ويجوز ان
يموت على الكفر فيكون من اهل العقاب ومن كان كذلك كان خايفا لا قاطعا واعلم ان من ظن وصول الضرر الى غيره فانه لا يسمى خايفا الا اذا كان يحصل له من
ذلك الضرر تالم قلبه كما يقال انا خايف على ولدي اما قوله فتكون للشيطان وليا فذكروا في الولي انه استوجب عذاب الله كان مع الشيطان في النار والولاء
سبب للمعية فاطلق اسم السبب مجازا وان لم يحمله على الولاية الحقيقية لقول الله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض
ويلعن بعضكم بعضا وحكى عن الشيطان انه يقول لهم اني كفرت بما اشركتمون من قبل واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا كان المراد عذاب الدنيا فلا اشكال فيه
وثانيها ان يحل العذاب على الخذلان اي اني اخاف ان يمسك خذلان الله فتصير موالبا للشيطان ويبرا الله منك على ما قال تعالى ومن يتخذ الشيطان وليا من دون
الله فقد خسر خسرانا مبينا وثالثها وليا اي تاليا للشيطان تلية كما يسمى المطر الذي ياتي تاليا وليا فان قيل فقوله ان يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا
يقتضي ان يكون ولاية الشيطان اسوء حالا من العذاب فما السبب في ذلك الجواب ان رضوان الله اعظم من الثواب على ما قال ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم

فيجب أن يكون ولاية الشيطان التي هي في مقابلة رضوان الله أكبر من العذاب نفسه وأعظم واعلم أن إبراهيم عليه السلام رتب هذا الكلام في غاية الحسن لأنه نبه أولا على ما يدل على المنع من عبادة الأوثان ثم أمره باتباعه في النظر والاستدلال وترك التقليد ثم نبه على أن طاعة الشيطان غير جائزة في العقول ثم ختم الكلام بالوعيد الزاجر عن الإقدام على ما لا ينبغي ثم إنه عليه السلام أورد هذا الكلام الحسن مقرونا باللطف والرفق فإن قوله في مقدمة كل كلام يا أبت دليل على شدة الحب والرغبة في صونه عن العقاب وإرشاده إلى الصواب وختم الكلام بقوله إني أخاف وذلك يدل على شدة تعلق قلبه بمصالحه وإنما فعل ذلك لوجوه الأول أداء لحق الأبوة على ما قال تعالى وبالوالدين إحسانا والإرشاد إلى الدين من أعظم أنواع الإحسان فإذا انضاف إليه رعاية الأدب والرفق كان ذلك نورا على نور وثانيها أن الهادي إلى الحق لا بد وأن يكون رفيقا لطيفا يورد الكلام لا على سبيل العنف فإن إيراده على العنف يصير كالسبب في إعراض المستمع فيكون ذلك في الحقيقة سعيا في الإغواء وثالثها ما روى أبو هريرة قال قال عليه السلام أوحى الله إلى إبراهيم إنك خليلي حسن خلقك ولو مع الكفار تدخل مداخل الأبرار فإن كلمتي سبقت لمن حسن خلقه أظله تحت عرشي وأسكنه حظيرة القدس وأدنيه من جواري قوله تعالى قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي عسى أن لا أكون بدعاء ربي شقيا اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما دعا أباه إلى التوحيد وذكر الدلائل على فساد عبادة الأوثان وأردف تلك الدلائل بالوعظ البليغ وأورد كل ذلك مقرونا باللطف والرفق قابله أبوه بجواب يضاد ذلك فقابل حجته بالتقليد فإنه لم يذكر في مقابلة حجته إلا قوله أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم فأصر على ادعاء إلهيتها جهلا وتقليدا وقابل وعظه بالسفاهة حيث هدده بالضرب والشتم وقابل رفقه في قوله يا أبت بالعنف حيث لم يقل له يا بني بل قال يا إبراهيم وإنما حكى الله تعالى ذلك لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ليخفف عن قلبه ما كان يصل إليه من أذى المشركين فعلم أن الجهال منذ كانوا على هذه الطريقة المذمومة أما قوله أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم فإن ذلك على وجه الاستفهام فهو جهل لأنه عرف منه ما تكرر منه من وعظ وتنبيه على الدلالة وعدل عنه راغب عن ذلك أشد رغبة فما فائدة هذا القول فإن ذلك على سبيل التعجب أي تعجب في الإعراض عن حجة لا فائدة فيها إنما التعجب كله من الإقدام على عبادة الأوثان فإن الدليل الذي ذكره عليه السلام كما يبطل جواز عبادتها فهو يفيد التعجب من أن العاقل كيف يرضى بعبادتها فكان أباه قابل ذلك التعجب الظاهر المبني على الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام كأنه تعجب فاسد مبني على الدليل وشبهته ولا شك أن هذا التعجب جدير بأن يتعجب منه أما قوله لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا ففيه مسائل المسألة الأولى في الرجم ههنا قولان الأول أنه الرجم باللسان وهو الشتم والذم ومنه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات أي بالشتم ومنه الرجيم أي المرمي باللعن قال مجاهد هذا الرجم كله في القرآن بمعنى الشتم الثاني أنه الرجم باليد وعلى هذا التقدير ذكروا وجوها أحدها لأرجمنك بإظهار أمرك للناس ليرجموك ويقتلوك وثانيها لأرجمنك بالحجارة لتتباعد عني وثالثها عن المؤرج لأقتلنك بلغة قريش ورابعها قال أبو مسلم لأرجمنك المراد منه الرجم بالحجارة إلا أنه قد ذلك في معنى الطرد والإبعاد اتساعا ويدل على أنه أراد الطرد قوله تعالى واهجرني مليا واعلم أن أصل الرمي بالرجام فحمله عليه أولى وذلك لأن هذا الرجم بقي على قربه منه واستمر بأن يبعد هربا منه فهو معنى قوله واهجرني مليا المسألة الثانية في قوله واهجرني مليا قولان أحدهما أن المراد واهجرني بالقول وثانيهما واهجرني بالمفارقة من الدار والبلد وهي هجرة الرسول والمؤمنين أي تباعد عني لكي لا أراك وهذا الثاني أقرب إلى الظاهر المسألة الثالثة في قوله مليا قولان الأول مليا أي مدة بعيدة مأخوذة من قولهم أتى على فلان ملاوة من الدهر أي زمان بعيد والثاني مليا بالذهاب عني والهجران قبل أن أثخنك بالضرب حتى لا تقدر أن تبرح يقال فلان ملي بكذا إذا كان مطيقا له مضطلعا المسألة الرابعة عطف واهجرني على معطوف عليه محذوف يدل عليه لأرجمنك أي فاحذرني واهجرني اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما سمع من أبيه ذلك أجاب بأمرين أحدهما أنه وعده بالتباعد منه وذلك لأن أباه أمره بالتباعد فأظهر الانقياد لذلك الأمر وقوله سلام عليك توديع ومتاركة كقوله تعالى لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهذا دليل على جواز متاركة المنصوح إذا ظهر منه اللجاج وعلى أنه تحسن مقابلة الإساءة بالإحسان ويجوز أن يكون قد دعا له بالسلامة استمالة له ألا ترى أنه وعده بالاستغفار ثم إنه لما ودعه بقوله سلام عليك ضم إلى ذلك ما دل به على أنه وعده بالاستغفار وأن بعد عنه فإشفاقه باق عليه كما كان وهو قوله سأستغفر لك ربي واحتج بهذه الآية من طعن في عصمة الأنبياء وتقريره أن إبراهيم عليه السلام استغفر لأبيه وأبوه كان كافرا والاستغفار للكافر لا يجوز لوجهين الأول قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين وقوله في سورة الممتحنة قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إلى قوله إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك فأمر بالتأسي به إلا في هذا الفعل فوجب أن يكون ذلك معصية منه والجواب لا نزاع إلا في قولكم الاستغفار للكافر لا يجوز فإن الكلام عليه من وجوه أحدها أن القطع على أن الله يعذب الكافر لا يعرف إلا بالسمع فلعل إبراهيم عليه السلام لم يجد في شرعه ما يدل على القطع بعذاب الكافر فلا جرم استغفر لأبيه وثانيها أن الاستغفار قد يكون بمعنى الاستمالة كما في قوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله والمعنى هنا مثل ربي أن لا يخزيك بكفرك ما دمت حيا بعذاب الدنيا المعجل وثالثها أنه عليه السلام إنما استغفر لأبيه لأنه كان يرجو منه الإيمان فلما أيس من ذلك ترك الاستغفار وفي شرعنا أيضا يجوز الاستغفار للكافر الذي يرجى منه الإيمان والدليل على وقوع هذا الاحتمال قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم ثم قال بعد ذلك وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه فدلت الآية على أنه وعد بالاستغفار لو آمن فلما لم يؤمن لم يستغفر له بل تبرأ منه فإن قيل فإذا كان الأمر كذلك فلم منعنا من التأسي به في ذلك قلنا لأنه

التأسي به في ذلك لا يدل على أن ذلك معصية فكان كثير من الأشياء هي من خواص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا يجوز لنا التأسي به مع أنها كانت مباحة له عليه السلام ورابعها لعل هذا الاستغفار كان من باب ترك الأولى وحسنات الأبرار سيئات المقربين أما قوله إنه كان بي حفيا أي لطيفا رفيقا يقال أحفى فلان بفلان إذا لطف به وبالغ في الرفق وهو قوله تعالى إن يسألكموها فيحفكم تبخلوا أي وإن لطف المسألة والمراد بحفاوة اللطف والإنعام على عود في الإجابة وإذا سألت استغفرت لك حصل المراد فكأنه جعل ذلك نعمة إن يأتي هو أن يحصل الغفران والوجه الثاني من الجواب قوله وأعتزلكم وما تدعون من دون الله والاعتزال هو التباعد عنه والمراد أني أفارقكم في المكان وأفارقكم في طريقتكم أيضا وأبعد عنكم وأشتغل بعبادة ربي الذي يسمع ويجيب والذي خلقني وأنعم علي فإنكم بعبادة الأصنام سالكون طريقة الهلاك فواجب علي مجانبتكم وقوله عسى أن لا أكون بدعاء ربي شقيا أرجو أن لا أكون كذلك وكما ذكر ذلك على سبيل التواضع كقوله والذي أطمع أن يغفر لي وقوله شقيا مع ما فيه من التواضع لله ففيه تعريض بشقاوتهم بدعاء آلهتهم على ما قررناه أنه لم يعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنه شيئا قوله تعالى فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له إسحق ويعقوب وكلا جعلنا نبيا ووهبنا لهم من رحمتنا وجعلنا لهم لسان صدق عليا اعلم أنه ما خسر على الله أحد فإن إبراهيم عليه السلام لما اعتزلهم في دينهم وبلدهم واختار الهجرة إلى ربه إلى حيث أمر لم يضره ذلك دينا ودنيا بل نفعه فعوضه أولادا أنبياء والرحم في الدين والدنيا جعله الله رسولا إلى خلقه ولزم الخلق طاعته كالأنبياء له مع ما يحصل فيه من عظم المنزلة في الآخرة فجعل الله تعالى نبيا وهو من أعظم النعم في الدنيا ثم بين أنه مع ذلك وهب لهم من رحمته أي وهب لهم مع النبوة ما وهب ويدخل فيه المال والجاه والأتباع والنسل الطاهر والذرية الطيبة ثم قال وجعلنا لهم لسان صدق في الآخرين عليا ولسان الصدق الثناء الحسن وعبر باللسان عما يوجد باللسان كما عبر باليد عما يطلق باليد وهو العطية واستجاب الله دعوته في قوله واجعل لي لسان صدق في الآخرين فصيره قدوة حتى ادعاه أهل الأديان كلهم وقال عز وجل ملة أبيكم إبراهيم وملة إبراهيم حنيفا ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا قال بعضهم إن الخليل اعتزل عن الخلق على ما قال وأعتزلكم وما تدعون من دون الله فلا جرم بارك في أولاده فقال ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة وكلا جعلنا نبيا وثانيها أنه تبرأ من أبيه في الله على ما قال فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه لا جرم سماه أبا المؤمنين فقال ملة أبيكم إبراهيم وثالثها وتله للجبين ليذبحه من الله تعالى على ما قال فلما أسلما وتله للجبين لا جرم فداه الله على ما قال وفديناه بذبح عظيم ورابعها أسلم نفسه فقال أسلمت لرب العالمين فجعل الله النار بردا عليه فقال يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم وخامسها أشفق على هذه الأمة فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم لا جرم أشركه الله في الصلوات كما صليت وباركت على إبراهيم وآل إبراهيم وسادسها في حق سارة وإبراهيم الذي لا جرم جعل موطئ قدمه مباركا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وسابعها عادى كل الخلق في الله تعالى فقال فإنهم عدو لي إلا رب العالمين فاتخذه الله خليلا على ما قال واتخذ الله إبراهيم خليلا ليعلم صحة قولنا أنه ما خسر على الله أحد القصة الرابعة قصة موسى عليه السلام قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى إنه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا ووهبنا له من رحمتنا أخاه هرون نبيا اعلم أنه تعالى وصف موسى عليه السلام بأمور أحدها أنه كان مخلصا فإذا قرئ مخلصا بفتح اللام فهو من الاصطفاء والاجتباء كأن الله تعالى اصطفاه واستخلصه وإذا قرئ بالكسر فمعناه أخلص في التوحيد والعبادة والإخلاص هو القصد بالعبادة إلى أن يعبد المعبود بها وحده ومتى ورد القرآن بقراءتين فكل واحدة منهما ثابتة مقطوع بها فجعل الله تعالى من صفة موسى كلا الأمرين وثانيها كونه رسولا نبيا ولا شك أنهما وصفان مختلفان لكن المعتزلة زعموا كونهما متلازمين فكل رسول نبي وكل نبي رسول ومن الناس من أنكر ذلك وقد بينا الكلام فيه في سورة الحج عند قوله وما أرسلنا من رسول ولا نبي وثالثها قوله وناديناه من جانب الطور الأيمن والمراد كونه رسولا نبيا أتبعه بذكر ما صار ذلك وهو قوله وناديناه والأيمن من اليمين أي من ناحية اليمين ومن اليمين صفة الطور أو الجانب ورابعها قوله وقربناه نجيا قولان أحدهما القرب كما في عن أبي العالية قربه حتى سمع صرير القلم حيث كتبت التوراة في الألواح والثاني قرب المنزلة أي حيث كانت التوراة في الألواح وقرب المنزلة أي رفعنا قدره وشرفناه بالمناجاة قال القاضي وهذا أقرب لأن الاستعمال القرب في الله قد صار بالتعارف لا يراد إلا المنزلة وعلى هذا الوجه يقال في العادة القرب ويقال في الملائكة عليهم السلام مقربون وأما نجيا فقيل فيه أنجاه من أعدائه وقيل هو من المناجاة في المخاطبة وهذا أولى وخامسها قوله ووهبنا له من رحمتنا أخاه هرون نبيا قال ابن عباس كان هرون أكبر من موسى عليه السلام فإنما وهب الله له نبوته لا شخصه وأخوته وذلك أجابه لدعائه في قوله واجعل لي وزيرا من أهلي هرون أخي اشدد به أزري فأجابه الله تعالى إليه بقوله قد أوتيت سؤلك يا موسى وقوله سنشد عضدك بأخيك القصة الخامسة قصة إسماعيل عليه السلام قوله تعالى واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا اعلم أن إسماعيل هذا هو إسماعيل عليه السلام اعلم أنه تعالى وصف إسماعيل بأشياء أولها قوله إنه كان صادق الوعد وكان الوعد يمكن أن يكون المراد فيما بينه وبين ربه ويمكن أن يكون المراد فيما بينه وبين الناس أما الأول فهو أن يكون المراد أنه كان لا يخالف شيئا فيما يؤمر به من طاعة ربه وذلك لأن الله إذا أرسل الملك إلى الأنبياء وأمرهم بتأدية الشرع فلا بد من وعد منهم بتقصي القيام بذلك ويدل على القيام بسائر ما يخصه من العبادة وأما الثاني فهو عليه السلام كان إذا وعد شيئا يحرز وعده فإن الله تعالى وصفه بهذا الخلق الشريف ويروى عن ابن عباس وعد صاحبا أن ينتظره سنة وأيضا وعد نفسه الصبر على الذبح فوفى حيث قال ستجدني إن شاء الله من الصابرين ويروى أن عيسى عليه السلام قال له رجل انتظرني حتى آتيك فقال عيسى نعم وانطلق الرجل ونسي الميعاد فجاء لحاجته إلى ذلك المكان وعيسى هناك للميعاد وعن

رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم انه قال واعد رجلا ونسي ذلك الرجل فانتظر من الضحى الى قريب غروب الشمس وسئل الشعبي عن الرجل يعد ميعادا الى اى وقت ينتظر قال ان واعده نهارا فكل النهار وان واعده ليلا فكل الليل وسئل ابراهيم بن زيد عن ذلك فقال اذا واعدته في وقت الصلاة فانتظر الى وقت صلاة اخرى واما قوله وكان رسولا نبيا وقد تقدم تفسيره قوله تعالى وكان يأمر اهله بالصلاة والزكوة وكان عند ربه مرضيا هذا يحمل الامر على المفروض من الصلاة والزكوة فان حمل على الندب منهما كان المراد انه كان كما يتهجد بالليل يأمر اهله اى من كان في داره بذلك كان نظره اليهم في الذي يشفق عليهم غالبا في الدنيا بخلاف ما عليه اكثر الناس وقيل كان يبدأ باهله في الامر بالصلاح والعبادة ليجعلهم قدوة لمن سواهم كما قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين وامر اهلك بالصلاة قوا انفسكم واهليكم نارا ولانهم احق بان يتصدق عليهم فوجب ان يكون بالاحسان الديني اولى واما الزكوة فعن ابن عباس انها طاعة الله والاخلاص فكانه تأوله على ما تزكوا به الفاعل عند ربه والظاهر انه اذا قرنت الزكوة الى الصلوة ان يراد بها الصدقات الواجبة كان يعرف من خاصة اهله ان يلزمهم الزكوة فيأمرهم بذلك او كان يأمرهم ان يتبرعوا بالصدقات على الفقراء ورابعها قوله وكان عند ربه مرضيا فهو نهاية ما في المدح لان المرضي عند الله هو الفائز في كل طاعة باعلى الدرجات القصة السادسة قصة ادريس قوله تعالى واذكر في الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا ورفعناه مكانا عليا اعلم ان ادريس هو جد ابي نوح عليه السلام وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ قيل سمي ادريسا لكثرة دراسته واسمه اخنوخ ووصفه الله تعالى بامور احدها انه كان صديقا وثانيها انه كان نبيا وقد تقدم القول فيهما وثالثها قوله ورفعناه مكانا عليا وفيه قولان احدهما انه من رفعة المنزلة لقوله تعالى لمحمد ورفعنا لك ذكرك فان الله تعالى شرفه بالنبوة وانزل عليه ثلثين صحيفة وهو اول من خط بالقلم ونظر في النجوم والحساب واول من خاط الثياب ولبسها وكانوا يلبسون الجلود والثاني ان المراد به الرفعة في المكان الى موضع عال وهذا اولى لان الرفعة المقرونة بالمكان يكون رفعة في المكان لا في الدرجة ثم اختلفوا فقال بعضهم رفعه الله الى السماء وقبض روحه سأل ابن عباس كعبا عن قوله ورفعناه مكانا عليا فقال جاءه خليل له من الملئكة فسأله حتى يكلم ملك الموت حتى يؤخر في قبض روحه فحمله ذلك الملك بين جناحيه فصعد به الى السماء فلما كان في السماء الرابعة فاذا بملك الموت يقول بعثت وقيل لي اقبض روح ادريس في السماء الرابعة وانا اقول كيف ذلك وهو في الارض فالتفت ادريس فرآه ملك الموت فقبض روحه هناك واعلم ان الله تعالى انما مدحه بان رفعه الى السماء لانه جرت العادة ان لا يرفع اليها الا من كان عظيم المنزلة ولذلك قال في حق الملئكة ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وههنا آخر القصص والله اعلم قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية ابراهيم واسرائيل وممن هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا اعلم انه تعالى اثنى على كل واحد ممن تقدم ذكره من الانبياء بما يخصه من الثناء ثم جمعهم آخرا فقال اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين اي بالنبوة وغيرها مما تقدم وصفه ثم اشار الى المذكورين في السورة من لدن زكريا الى ادريس عليهما السلام ثم جمعهم في كونهم من ذرية آدم ثم خص بعضهم بانهم من ذرية من حملنا مع نوح وهو ادريس عليه السلام فقد كان سابقا على نوح على ما ثبت في الاخبار والذين هم ما يثبتون في الاخبار والذين من ذرية من حملنا مع نوح هو ابراهيم لانه من ولد سام بن نوح واسمعيل واسحق ويعقوب من ذرية ابراهيم ثم خص بعضهم بانهم من ولد اسرائيل اي يعقوب وهم موسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى من قبل الام فرتب الله سبحانه احوال الانبياء الذين ذكرهم على هذا الترتيب منبها بذلك على انهم كما فضلوا باعمالهم فلهم مزية في الفضل بولادتهم من هؤلاء الانبياء ثم بين انهم ممن هدينا واجتبينا منبها بذلك على انهم اختصوا بهذه المنازل لهداية الله تعالى لهم ولانه اختارهم للرسالة ثم قال اذا تتلى عليهم آيات الرحمن اي هؤلاء الانبياء فبين تعالى انهم مع نعم الله عليهم قد بلغوا الحد الذي عند تلاوة آيات الله يخرون سجدا وبكيا خضوعا وخشوعا وحذرا والمراد بآيات الله ما خصهم الله تعالى به من الكتب المنزلة عليهم وقال ابو مسلم المراد الآيات التي ذكر فيها العذاب المنزل بالكفار وهو بعيد لان ساير الآيات التي فيها ذكر الجنة والنار والى غير ذلك اولى ان يسجدوا عنده ويبكوا فيجب حمله على كل آية تتلى مما يتضمن الوعد والوعيد والترغيب والترهيب لان كل ذلك اذا ذكر فيها المذكر صح ان يسجد عنده ويبكى واختلفوا فقال بعضهم في السجود انه الصلوة وقال بعضهم المراد سجود التلاوة على حسب ما تعبدنا به وقيل بل المراد به الخضوع والخشوع والظاهر يقتضي سجود الخضوع عند التلاوة ثم يحتمل ان يكون المراد سجدة القرآن ويحتمل انهم عند الخوف كانوا قد تعبدوا بالسجود فيفعلون ذلك لا لاجل ذكر السجود في الآية قال الزجاج في بكيا جمع باك مثل شاهد وشهود وقاعد وقعود ثم قال الانسان في حال خروره لا يكون ساجدا فالمراد خروا مقدرين للسجود ومن قال في بكيا انه مصدر فقد اخطأ لان سجدا جمع ساجد وبكيا معطوف عليه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اتلوا القرآن وابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وعن صالح المري قرأت القرآن على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المنام فقال لي يا صالح المري هذه القراءة فاين البكاء وعن ابن عباس اذا قرأتم سجدة سبحان فلا تعجلوا بالسجود حتى تبكوا فان لم تبك عين احدكم فليبك قلبه وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم القرآن نزل بحزن فاقرؤه بحزن وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما اغرورقت عين بمائها الا حرم الله على النار جسدها وعن ابي هريرة لا يلج النار من تبكى من خشية الله وقال العلماء من يدعو في سجدة التلاوة بما يليق بآيتها فان قرأ آية تنزيل السجدة قال اللهم اجعلني من الساجدين لوجهك المسبحين بحمدك واعوذ بك ان اكون من المستكبرين عن امرك

وان قرأ سجدة سبحان قال اللهم اجعلني من الباكين اليك الخاشعين لك وان قرأ هذه قال اللهم اجعلني من عبادك المنعم عليهم المهتدين الساجدين لك الباكين عند تلاوة آياتك قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا الا من تاب وآمن وعمل صالحا فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا اعلم انه تعالى لما وصف هؤلاء الانبياء بصفات المدح ترغيبا لنا في التأسي بطريقتهم ذكر بعدهم من هو بالضد منهم فقال فخلف من بعدهم خلف وظاهر الكلام ان المراد من بعد هؤلاء الانبياء خلف من اولادهم يقال خلفه اذا اعقبه ثم قيل في عقب الخير خلف بفتح اللام وفي عقب الشر خلف وفي الحديث في الله خلف من كل ذلك وفي الشعر ذهب الذين يعاش في اكنافهم وبقيت في خلف كجلد الاجرب ثم وصفهم باضاعة الصلوة واتباع الشهوات في مقابلة قوله وبكيا لان بكاءهم يدل على خوفهم واتباع هؤلاء للشهوات يدل على عدم الخوف لهم فظاهر قوله اضاعوا الصلوة تركها لكن تركها قد يكون بان لا يفعل اصلا وقد يكون بان لا يفعل في وقتها وان كان الاظهر هو الاول واما اتباع الشهوات فقال ابن عباس هم اليهود تركوا الصلوة المفروضة وشربوا الخمر واستحلوا نكاح الاخت من الاب واحتج بعضهم بقوله الا من تاب وآمن وعمل صالحا على ان تارك الصلوة كافر واحتج اصحابنا بها في ان الايمان غير العمل لانه تعالى قال وآمن وعمل صالحا فعطف العمل على الايمان والمعطوف غير المعطوف عليه اجاب الكعبي عنه بانه تعالى فرق بين التوبة والايمان والتوبة من الايمان فكذلك العمل الصالح يكون من الايمان وان فرق بينهما وهذا الجواب ضعيف لان عطف الايمان على التوبة يقتضي وقوع المغايرة بينهما لان التوبة عزم على الترك والايمان اقرار بالله وهما متغايران فكذا في هذه الصورة ثم بين تعالى ان من هذه صفته يلقون غيا وذكر في المعنى وجوها ان كل شر عند العرب غي وكل خير رشاد قال الشاعر * فمن يلق خيرا يحمد الناس امره * ومن يغو لا يعدم على الغي لائما * وثانيها قال الزجاج يلق اى يلق جزاء الغي كقوله يلق اثاما اى مجازاة الآثام وثالثها غيا عن طريق الجنة ورابعها غي واد في جهنم يستعيذ منها اوديتها والوجهان الاولان اقرب فان كان في جهنم موضع يسمى بذلك جاز ولا يخرج من ان يكون المراد ما قدمنا لانه المعقول في اللغة ثم بين سبحانه ان هذا الوعيد فيمن لم يتب فاما من تاب وآمن وعمل صالحا فلهم الجنة ولا يلحقهم ظلم وههنا سؤالان الاول ان الاستثناء دل على انه لا بد من التوبة والايمان والعمل الصالح وليس الامر كذلك من تاب عن كفره ولم يدخل وقت الصلوة او كانت المرأة حائضا فانه لا يجب عليها الصلوة والزكوة وكذا الصوم فههنا ان مات في ذلك الوقت كان من اهل النجاة مع انه لم يصدر عنه عمل فلم يجز توقيف الامر على العمل الصالح والجواب ان هذه الصورة نادرة والمراد منه الغالب السؤال الثاني قوله ولا يظلمون شيئا هذا انما يصح لو كان الثواب مستحقا على العمل لانه لو كان بالتفضل لاستحال حصول الظلم لكن من مذهبكم انه لا استحقاق للعبد بعمله الا بالوعد والجواب انه لما اشبه اجري عليه حكمه قوله تعالى جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا اعلم انه تعالى لما ذكر في التائب انه يدخل الجنة وصف الجنة بامور احدها قوله تعالى جنات عدن التي والعدن الاقامة وصفها بالدوام على خلاف حال الجنان في الدنيا التي لا تدوم ولذلك فان حالها لا يستمر في مناظرها فليست كجنان الدنيا التي حالها يختلف في خروج الورق وظهور النور والثمر وبين تعالى انها وعد الرحمن لعباده اما قوله بالغيب ففيه وجهان احدهما انه تعالى وعدها وهي غائبة عنهم غير حاضرة او هم غائبون عنها لا يشاهدونها والثاني المراد وعد الرحمن الذين يكونون عبادا بالغيب اى الذين يعبدونه في السر بخلاف المنافقين فانهم يعبدونه في الظاهر ولا يعبدونه في السر وهو قول ابي مسلم والوجه الاول اوجه لانه تعالى بين ان الوعد منه تعالى وان كان امرا غائبا فكانه مشاهد حاصل لذلك قال بعده انه كان وعده مأتيا اما قوله مأتيا فقيل مفعول بمعنى فاعل والوجه ان الوعد هو الجنة وهم يأتونها قال الزجاج كلما وصل اليك فقد وصلت اليه وما اتاك فقد اتيته والمقصود من قوله انه كان وعده مأتيا بيان ان الوعد منه تعالى وان كان بامر غائب فهو كانه شاهد حاضر والمراد تقرير ذلك في القلوب وثانيها قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما واللغو من الكلام ما سبيله ان يلغى ويطرح وهو المنكر من القول ونظيره لا يسمع فيها لاغية وفيه تنبيه ظاهر على وجوب تجنب اللغو حيث نزه الله عنه الدار التي لا تكليف فيها وما احسن قوله واذا مروا باللغو مروا كراما واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقالوا لنا اعمالنا ولكم اعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين اما قوله الا سلاما ففيه بحثان احدهما ان فيه اشكالا وهو ان السلام ليس من جنس اللغو فكيف استثنى السلام عن اللغو والجواب عنه من وجوه احدها ان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة واهل الجنة لا حاجة بهم الى هذا الدعاء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الاكرام وثانيها ان يحمل ذلك على الاستثناء المنقطع وثالثها ان يكون من جنس قوله * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتايب * البحث الثاني ان ذلك السلام يحتمل ان يكون من سلام بعضهم على البعض او من تسليم الملئكة او من تسليم الله عليهم كما قال تعالى والملئكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وثالثها قوله تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا وفيه سؤالات السؤال الاول ان المقصود من هذه الآيات وصف الجنة باحوال مستعظمة ووصول الرزق اليهم بكرة وعشيا ليس من الامور المستعظمة والجواب من وجهين الاول قال الحسن اراد الله ان يرغب كل قوم بما احبوه في الدنيا فلذلك ذكر اساور الذهب والفضة ولبس الحرير التي كانت عادة العجم والارائك التي هي الحجال المضروبة على الاسرة وكانت عادة اشراف اليمن ولا شيء كان احب الى العرب من الغداء والعشاء فوعدهم بذلك الثاني ان المراد دوام الرزق كما يقول انا عند فلان صباحا ومساء وبكرة وعشيا يريد الدوام ولا يقصد الوقتين المعلومين السؤال الثاني قال الله تعالى لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا وقال عليه السلام لا صباح عند ربك ولا مساء والبكرة والعشي لا يوجد الا عند وجود الصباح والمساء والجواب المراد انهم يأكلون على مقدار الغداة والعشي الا ان في الجنة غدوة وعشيا اذ لا ليل فيها وقيل انه تعالى جعل لقدر اليوم علامة يعرفون بها مقدار الغداة والعشي ويحتمل ان

يكون المراد لهم رزقهم متى شاؤوا كما جرت عادة الغداة والعشي ورابعها قوله تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا وفيه ابحاث اولها قوله تلك الجنة
الاشارة انما صحت لان الجنة غايبة وثانيها ذكروا في نورث وجوها الاول نورث اي نبقي عليه الجنان كما يبقي على الوارث مال المورث الثاني ان المراد انا
ننقل تلك المنازل ممن لو اطاع لكانت له الى عبادنا الذين اتقوا ربهم فجعل هذا النقل ارثا له قاله الحسن الثالث ان الاتقياء يلقون ربهم يوم القيمة وقد انقضت
اعمالهم وثمرتها باقية وهي الجنة فاذا ادخلهم الجنة فقد اورثهم من تقواهم كما يورث الوارث المال من المتوفي وثالثها معنا من كان تقيا من تمسك باتقاء
معاصيه وجعله عادة واتقى ترك الواجبات قال القاضي فيه دلالة على ان الجنة يختص بدخولها من كان تقيا والفاسق المرتكب للكباير لا يوصف بذلك
والجواب الاية تدل على ان المتقي يدخلها وليس فيها دلالة على ان غير المتقي لا يدخلها وايضا فصاحب الكبيرة في غير الكفر ومن صدق عليه انه متقي عن الكفر فقد صدق
عليه انه تقي لان المتقي جزء من قولنا المتقي عن الكفر واذا كان صاحب الكبيرة يصدق عليه انه متقي فوجب ان يدخل الجنة فلانه بان تدل على ان صاحب
الكبيرة يدخل الجنة اولى من تدل على ان لا يدخلها قوله تعالى وما نتنزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك
نسيا رب السموات والارض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا واعلم ان في الاية اشكالا وهو ان قوله تلك الجنة التي نورث
من عبادنا من كان تقيا كلام الله وقوله وما نتنزل الا بامر ربك كلام غير الله فكيف جاز عطف هذا على ما قبله من غير فصل والجواب انه اذا كانت القرينة
ظاهرة لم يقبح كما ان قوله سبحانه وتعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون هو كلام الله وقوله وان الله ربي وربكم فاعبدوه كلام غير الله واحدهما
معطوف على الاخر واعلم ان الظاهر قوله تعالى وما نتنزل الا بامر ربك خطاب جماعة لواحد وذلك لا يليق الا بالملائكة الذين ينزلون على الرسول ويحتمل
في سبب ما روي ان قريشا بعثت خمسة رهط الى يهود المدينة يسالونهم عن صفة محمد صلى الله عليه واله وسلم وهل يجدونه في كتابهم فسالوا النصارى
فزعموا انهم لا يعرفونه وقالت اليهود نجده في كتابنا وهذا زمانه وقد سالنا رحمان اليمامة عن خصال ثلاثة فلم يعرف فسالوه عنهن فان اخبركم بخصلتين
منها فاتبعوه فسالوه عن قصة اصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح فلم يدر كيف يجيب ووعدهم ان يجيبهم بعد ذلك ولم يقل ان شاء الله فاحتبس الوحي
عليه اربعين يوما وقيل خمسة عشر يوما فشق ذلك عليه مشقة عظيمة وقال المشركون ودعه ربه وقلاه فلما نزل جبريل عليه السلام قال النبي صلى الله عليه
واله وسلم ابطأت عني حتى ساء ظني واشتقت اليك قال اني كنت اشوق ولكني عبد مامور اذا بعثت نزلت واذا حبست احتبست فانزل الله هذه الاية وانزل
قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وسورة الضحى ثم انهم اكدوا ذلك بقولهم له ما بين ايدينا وما خلفنا والذي هو المدبر لنا في كل الاوقات
الماضي والمستقبل وما بينهما او الدنيا والاخرة وما بينهما او انه الذي يعلم صلاح التدبير مستقبلا وماضيا وما بينهما والغرض ان امرنا موكول الى الله تعالى
يتصرف فيه بحسب مشيته وارادته وحكمته لا اعتراض لاحد عليه فيه وقال ابو مسلم قوله وما نتنزل الا بامر ربك يجوز ان يكون قول اهل الجنة والمراد
ما نتنزل الجنة الا بامر ربك له ما بين ايدينا وما خلفنا مما كان في الجنة مستقبلا وما خلفنا مما كان في الدنيا وما بينهما اي ما كان فيهما وما كان ربك نسيا اي
لما خلق فتركه اعادته لانه عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة قال قوله وما كان ربك نسيا ابتداء كلام منه تعالى في مخاطبة الرسول عليه السلام ويتصل به
رب السموات والارض وما بينهما فاعبده قال القاضي هذا مخالف للظاهر من وجوه احدها ان ظاهر تنزل الملائكة الى الرسول عليه السلام اقرب لقوله بامر
ربك فظاهر الامر بحال التكليف وثانيها ان الخطاب من جماعة لواحد وذلك لا يليق بمخاطبة بعضهم لبعض في الجنة وثالثها ان ما في قوله وما كان ربك نسيا
رب السموات والارض وما بينهما لا يليق بحال التكليف ولا يوصف به الرسول وكانهم قالوا للرسول وما كان ربك يا محمد نسيا لك وان تاخر عنه الوحي حتى تصرف ابطاء
بالتنزيل عليك الى مثل ذلك ثم ههنا ابحاث البحث الاول قال صاحب الكشاف التنزل على معنيين احدهما النزول على مهل والثاني بمعنى النزول على الاطلاق
والدليل عليه انه مطاوع نزل ونزل يكون بمعنى انزل وبمعنى التدريج واللائق بهذا الموضع هو النزول على مهل والمعنى ان نزولنا في الاحايين وقتا بعد وقت
ليس الا بامر الله البحث الثاني ذكروا في قوله ما بين ايدينا وما خلفنا وما بين ذلك وجوها احدها له ما قدامنا وما خلفنا من الجهات وما نحن فيها فما يمكننا
ان ننتقل من جهة الى جهة من مكان الى مكان الا بامره ومشيته وما لنا ننتقل من السماء الى الارض الا بامره وثانيها ما بين ايدينا ما سلف من امر الدنيا
وما خلفنا ما يستقبل من امر الاخرة وما بين ذلك ما بين النفختين وهو اربعون سنة وثالثها ما مضى من اعمارنا وما غبر منها والحال التي نحن فيها ورابعها
ما قبل وجودنا وما بعد فنائنا وخامسها الارض التي بين ايدينا اذا نزلنا والسماء التي ورائنا وما بين السماء والارض وعلى التقديرات فالمقصود انه
المحيط بكل شيء لا تخفى عليه خافية ولا يعزب عنه مثقال ذرة فكيف نقدم على فعل الا بامره وحكمه البحث الثالث قوله وما كان ربك نسيا اي تاركا
لك كقوله تعالى ما ودعك ربك وما قلى اي ما كان امتناع النزول الا لامتناع الامر به ولم يكن ذلك عن ترك الله لك وتوديعه اياك اما قوله رب السموات
والارض وما بينهما فالمراد ان من يكون ربا لها اجمع لا يجوز عليه النسيان اذ لا بد ان يمسكها حالا بعد حال والا بطل الامر فيهما وفيمن يتصرف وفي
هذه الاية دلالة على ان فعل العبد خلق الله تعالى لان العبد حاصل بين السماء والارض والاية دالة على انه تعالى رب لكل شيء حصل بينهما قال صاحب الكشاف
رب السموات والارض بدل من ربك ويجوز ان يكون خبر مبتدا محذوف اي هو رب السموات والارض فاعبده اما قوله فاعبده واصطبر لعبادته فهو
امر للرسول بالعبادة والمصابرة على مشاق التكليف في الاداء والابلاغ وفيما يخصه من العبادة فان قيل لم لا يقل واصطبر على عبادته بل قال واصطبر لعبادته

قلنا لان

قلنا لان العبادة جعلت بمنزلة القرن في قولك للمحارب اصطبر لقرنك اي اثبت له فيما يورد عليك من شداته والمعنى ان العبادة تورد عليك شدائد ومشاق فاثبت لها
ولا يضيق صدرك من القاء اهل الكتاب اليك الاغاليط من احتباس الوحي عليك مدة وشماتة المشركين بك اما قوله هل تعلم له سميا فالظاهر يدل على انه تعالى جعل علة الامر بالعبادة
والامر بالمصابرة عليها انه لا سمي والاقرب انه ذكر الاسم واراد هل تعلم له سميا اي نظيرا فيما يقتضي العبادة والذي يقتضيها هو كونه منعما باصول النعم وفروعها وهي خلق الاجسام
والحياة والعقل وغيرها فانه لا يقدر على ذلك احد سواه سبحانه فاذا كان هو سبحانه قد انعم عليك غاية الانعام وجب ان تعظمه غاية التعظيم وهي العبادة ومن قال الناس من
قال المراد انه سبحانه قد انعم عليك بغاية الانعام وجب ان يعظم بغاية التعظيم وهي العبادة ومن الناس من قال المراد به سبحانه قد انعم عليك وليس له شريك في اسمه وبين
ذلك من وجوه الاول انهم وان اطلقوا لفظ الاله على الوثن فما اطلقوا لفظ الله على شيء سواه وعن ابن عباس لا يسمى بالرحمن غيره الثاني هل من سمي باسمه على الحق دون الباطل
لان التسمية على الباطل في كونها غير معتد بها كلا تسمية والقول الاول هو الصواب والله اعلم قوله تعالى ويقول الانسان ااذا ما مت لسوف اخرج حيا اولا يذكر الانسان
انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا ثم لنحن اعلم بالذين هم
اولى بها صليا اعلم انه تعالى لما امر بالعبادة والمصابرة عليها فكان سائلا سال فقال هذه العبادات لا منفعة فيها في الدنيا واما في الاخرة فقد انكرها قوم فلا بد
من ذكر الدلالة على القول بالحشر حتى يظهر ان الاشتغال بالعبادة مفيد فلهذا حكى الله قول منكري الحشر فقال ويقول الانسان اذا ما مت لسوف اخرج حيا وانما قال ذلك
على وجه الانكار والاستبعاد وذكروا في الانسان وجهين احدهما ان يكون المراد الجنس باسره فان قيل كلهم غير قايلين بذلك فكيف يصح هذا القول قلنا الجواب من وجهين
الاول ان هذه المقالة لما كانت موجودة فيما هو من جنسهم صح اسنادها الى جميعهم كما يقال بنو فلان قتلوا فلانا وانما القاتل رجل منهم الثاني ان هذا الاستبعاد مبني
على محض الطبع بالدلالة القاطعة التي قامت على صحة القول الثاني ان المراد بالانسان شخص معين فقيل هو ابو جهل وقيل ابي بن خلف وقيل المراد جنس الكفار القائلين
بعدم البعث ثم ان الله تعالى اقام الدلالة على صحة البعث بقوله او لا يذكر الانسان انا خلقناه من نطفة قبل ولم يك شيئا القراء كلهم على لا يذكر بالتشديد الا نافعا وابن عامر وعاصم
فقد خففوا وفي حرف ابي اولا يتذكر من تذكر واذا قرئ اولا يذكر فهو اقرب الى المراد اذ الغرض التفكر والنظر في انه اذا خلق من قبل لا من شيء فجائز ان يعاد وبهذا قال بعض
العلماء لو اجتمع كل الخلائق على ايراد حجة في البعث على هذا الاختصار ما قدروا عليه اذ لا شك ان الاعادة ثانيا اهون من الايجاد اولا ونظيره قوله تعالى قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وقوله وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان المعدوم ليس بشيء وهو ضعيف لان الانسان عبارة عن مجموع جواهر
قامت بها اعراض وهو المجموع ما كان شيئا ولكن لم قلت ان كل واحد من تلك الاجزاء ما كان شيئا قبل كونه موجودا فان قيل كيف امر تعالى الانسان بالذكر مع ان الذكر
هو العلم بما قد علمه من قبل ثم تخلله سهو قلنا المراد اولا يتفكر فيعلم خصوصا اذا قرئ اولا يذكر بالتشديد اما اذا قرئ اولا يذكر بالتخفيف فالمراد اولا يعلم ذلك من حال
نفسه لان كل احد يعلم انه لم يكن حيا في الدنيا ثم صار حيا ثم انه سبحانه وتعالى لما قرر المطلوب بالدليل اردفه بالتهديد من وجوه احدها قوله فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم
لنحضرنهم حول جهنم جثيا وفائدة القسم امران احدهما ان العادة جارية بتاكيد الخبر باليمين الثاني ان في اقسام الله تعالى باسمه مضافا الى رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم رفع منه كما رفع من شان السماء والارض في قوله فورب السماء والارض انه لحق والواو في والشياطين يجوز ان تكون للعطف وبمعنى مع وهي بمعنى مع اوقع
والمعنى انهم يحشرون مع قرنائهم من الشياطين الذين اغووهم يقرن كل كافر مع شيطان في سلسلة وثانيها قوله ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا وهذا الاحضار يكون قبل ادخالهم جهنم
ثم انه تعالى يحضرهم على اذل صورة لقوله تعالى جثيا لان البارك على ركبتيه صورته صورة ذليل وصورة عاجز وقيل ان هذا المعنى حاصل للكل بدليل قوله تعالى وترى كل امة جاثية
كل امة تدعى الى كتابها والسبب فيه جريان العادة ان الناس بمواقف مطالبات الملوك يتجاثون على ركبهم لما في ذلك من الاستيفاز والقلق ولما يدهمهم من شدة الامر الذي
لا يطيقون معه القيام على ارجلهم واذا كان هذا عاما للكل فكيف يدل على مزيد ذل الكفار قلنا لعل المراد انهم يكونون من وقت الحشر الى الحضور في الموقف على هذه الحالة
وذلك يوجب مزيد الذل في حقهم وثالثها قوله ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا والمراد بالشيعة هي فعلة كفرقة وفئة الطائفة التي شاعت اي تبعت غاويا
من الغواة قال تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا والمراد انه تعالى يحضرهم اولا حول جهنم ثم يميز البعض من البعض فمن كان اشدهم تمردا في كفره خص بعذاب اعظم
لان عذاب الضال المضل يجب ان يكون فوق عذاب من يضل تبعا لغيره وليس عذاب من يتمرد ويتجبر كعذاب المقلد وليس عذاب من يورد الشبه في الباطل كعذاب من هو تابع مع
الغفلة قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم فبين تعالى انه ينزع من كل فرقة من
من كان اشد عتوا وتمردا ليعلم ان عذابه اشد ففائدة هذا التمييز التخصيص بشدة العذاب لا التخصيص باصل العذاب فلذلك قال في جميعهم ثم لنحن اعلم بالذين هم اولى بها
صليا ولا يقال اولى الا مع اشتراك القوم في العذاب واختلفوا في اعراب ايهم فعن الخليل انه مرتفع على الحكاية تقديره لننزعن الذين يقال فيهم ايهم اشد
وسيبويه على انه مبني على الضم لسقوط صدر الجملة التي هي صلة حتى لو جيء به لاعرب وقيل ايهم هو اشد قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا
ونذر الظالمين فيها جثيا اعلم انه لما قال من قبل فوربك لنحشرنهم وقال ثم لنحضرنهم حول جهنم اردفه بقوله تعالى وان منكم الا واردها يعني جهنم واختلفوا فقال بعضهم المراد
من تقدم ذكره من الكفار فكنى عنهم اولا كناية الغيبة ثم خاطب خطاب المشافهة قالوا انه لا يجوز للمؤمنين ان يردوا النار ويدل عليه امور احدها قوله تعالى ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون والمبعد عنها لا يوصف بانه واردها وثانيها قوله لا يسمعون حسيسها ولو وردوا جهنم لسمعوا حسيسها وثالثها قوله تعالى وهم من فزع يومئذ
امنون وقال الاكثرون انه عام في كل مؤمن وكافر لقوله تعالى وان منكم الا واردها ولم يخص وهذا الخطاب مبتدا مخالف للخطاب الاول ويدل عليه قوله تعالى ثم ننجي الذين اتقوا

من الواردين من اتقى ولا يجوز ان يقول ثم ينجي الذين اتقوا اي من الواردين من الرحمن اتقى ولا يجوز ان نقول ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا الا والكل واردون والاخبار المروية دالة على هذا القول ثم هؤلاء اختلفوا في تفسير الورود فقال بعضهم الورود الدنو من جهنم وان يصيروا حولها وهو موضع المحاسبة واحتجوا على ان الورود قد يراد به القرب بقوله تعالى فارسلوا واردهم ومعلوم انه ذلك الوارد ما دخل الماء وقال تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون واراد به القرب ويقال وردت القافلة البلد وان لم تدخله فعلى هذا معنى الاية ان الجن والانس يحضرون حول جهنم كان على ربك حتما مقضيا اي واجبا مفروغا عنه بحكم الوعد ثم ننجي اي نبعد الذين اتقوا عن جهنم وهو المراد من قوله اولئك عنها مبعدون ومما يؤكد هذا القول ما روي انه عليه السلام قال لا يدخل النار احد شهد بدرا والحديبية فقالت حفصة اليس الله تعالى يقول وان منكم الا واردها فقال عليه السلام ثم ننجي الذين اتقوا ولو كان الورود عبارة عن الدخول لكان سؤال حفصة لازما والقول الثاني ان الورود هو الدخول ويدل عليه الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون وقوله فاوردهم النار وبئس الورد المورود ثم ان الله تعالى يبعدهم عنها ويدل عليه قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا وهذا يدل على انهم يبقون في ذلك الموضع الذي وردوه وهم انما يبقون في النار فلا بد وان يكونوا قد دخلوا النار اما الخبر فانهم ان عبد الله بن رواحة قال اخبر الله عن الورود ولم يخبر بالصدر فقال يا ابن رواحة اقرا ما بعدها ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وهذا يدل على ان ابن رواحة فهم من الورود الدخول ولم يخبر بالصدر فقال عليه السلام ما انكر عليه في ذلك وعن جابر انه سئل عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما حتى ان للنار ضجيجا من بردها والقائلون بهذا القول اختلفوا على قولين الاول الذين يقولون المؤمنين يدخلون النار من غير خوف وضرر البتة بل مع الغبطة والسرور وذلك لان الله تعالى يقول لا يحزنهم الفزع الاكبر مخبرا عنهم ولان الاخرة دار الجزاء لا دار التكليف وايصال الغم والحزن انما يجوز في التكليف ولانه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الملائكة تبشر في القبر من كان من اهل الثواب في الجنة حتى انه يرى مكانه في الجنة ويعلم وكذا القول في حال المعاينة فكيف يجوز ان يردوا القيامة وهم شاكون في امرهم وانما يؤثر هذه الاهوال في اهل النار لانهم لا يعلمون كونهم من اهل القيامة واختلفوا في انهم كيف يندفع عنهم ضرر النار فقال بعضهم البقعة المسماة بجهنم لا تمتنع ان يكون في خلالها ما لا نار فيه ويكون كالمواضع التي يسلك فيها الى دركات جهنم واذا كان كذلك لم يمتنع ان يدخل الكل في جهنم فالمؤمنون يكونون في تلك المواضع الخالية عن النار والكفار يكونون في وسط النار وثانيها ان الله تعالى يخمد النار فيعبرها المؤمنون وتنهار بغيرهم قال ابن عباس يردونها كانها اهالة وعن جابر بن عبد الله انه سال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال اذا دخل الجنة قال بعضهم لبعض اليس وعدنا ربنا ان نرد النار قال لهم قد وردتموها وهي خامدة وثالثها ان حرارة النار ليست بطبعها فالاجزاء الملاصقة لابدان الكفار يجعلها الله محرقة مؤذية والاجزاء الملاصقة لابدان المؤمنين يجعلها بردا وسلاما وريحانا كما في حق ابراهيم عليه السلام كما ان الكوز الواحد من الماء يشربه القبطي فكان دما ويشربه الاسرائيلي فيكون ماء عذبا واعلم انه لا بد من احد هذه الوجوه في الملائكة الموكلين بالعذاب حتى يكونوا في النار مع المعاقبين فان قيل اذا لم يكن على المؤمنين عذاب في دخولهم النار فما الفائدة في ذلك الدخول قلنا وجوه احدها ان ذلك مما يزيدهم سرورا اذا علموا الخلاص منه وثانيها ان فيه مزيد غم على اهل النار حيث يرون المؤمنين الذين هم اعداؤهم يتخلصون منها وهم يبقون فيها وثالثها ان فيه مزيد غم على اهل النار من حيث تظهر فضيحتهم عند المؤمنين بل وعند الاولياء وعند من كان يخوفهم بالنار فما كانوا يلتفتون اليه ورابعها ان المؤمنين اذا كانوا معهم في النار يكون هم زيادة غم للكفار وسرورا للمؤمنين وخامسها ان المؤمنين كانوا يخوفونهم بالحشر والنشر ويقيمون صحة الدلائل فيما كانوا فيه فكانوا يقبلون تلك الدلائل فاذا دخلوا جهنم معهم اظهروا لهم انهم كانوا صادقين فيما قالوا وان المكذبين بالحشر والنشر كانوا كاذبين وسادسها انهم اذا شاهدوا ذلك العذاب صار ذلك سببا لمزيد التذاذهم بنعيم الجنة على ما قال وبضدها تتبين الاشياء فاما الذين تمسكوا به من قوله تعالى اولئك عنها مبعدون فقد بينا انه ما يدل على الدخول في جهنم وايضا فالمراد منه عذابها وكذا قوله لا يسمعون حسيسها فان قيل هل ثبت بالاخبار كيفية دخول النار ثم خروج المتقين منها الى الجنة قلنا ثبت بالاخبار ان المحاسبة تكون في الارض او حيث كانت الارض ويدل عليه ايضا قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض وجهنم قريبة من الارض والجنة في السماء ففي موضع المحاسبة يكون الاجتماع فيدخلون في ذلك الموضع الى جهنم ثم يرفع الله اهل الجنة وينجيهم ويدع اهل النار فيها اما قوله كان على ربك حتما مقضيا الحتم مصدر حتم الامر اذا اوجبه فسمي المحتوم بالحتم كقولهم خلق الله وضرب الامير واحتج من اوجب العقاب عقلا فقال ان قوله كان على ربك حتما مقضيا يدل على وجوب ما جاء من جهة الوعد والاخبار لان كل على للوجوب والذي ثبت بمجرد الاخبار لا يسمى واجبا والجواب ان وعد الله تعالى لما استحال تطرق الخلف اليه جرى مجرى الواجب اما قوله ثم ننجي الذين اتقوا فقرئ ثم ننجي وننجي وينجي على ما لم يسم فاعله قال القاضي الاية دالة على قولنا في الوعيد لان الله تعالى بين ان الكل يردونها ثم بين صفة من ينجو وهم المتقون والفاسق لا يكون متقيا ثم بين تعالى ان من عدا المتقين يذرهم فيها جثيا فثبت ان الفاسق يبقى في النار ابدا قلنا الكلام على ما قال ان ابن عباس المتقي هو الذي اتقى الشرك بقول لا اله الا الله واعلم ان الذي قاله ابن عباس هو الحق ويشهد الدليل بصحته وذلك لان من آمن بالله ورسوله صح ان يقال انه متق عن الشرك ومن صدق عليه انه متق عن الشرك صدق عليه انه متق لان المتقي عن الشرك من صدق عليه المركب صدق عليه المفرد فثبت ان صاحب الكبيرة متق واذا ثبت ذلك فوجب ان يخرج منها لعموم قوله ثم ننجي الذين اتقوا فصارت هذه الاية التي توهموها دليلا من اقوى الدلائل على بطلان قولهم قال القاضي ويدل الاية ايضا على فساد قول من يقول ان في المكلفين من لا يكون في الجنة ولا في النار قلنا هذا ضعيف لان الاية تدل على انه تعالى ينجي الذين

اتقوا وليس فيها ما يدل على انهم الى الجنة ثم هب انها تدل على ذلك ولكن الاية تدل على ان المتقين يكونون في الجنة والظالمين يكونون في النار بقي هنا قسم ثالث خارج عن القسمين وهو الذي استوت طاعته ومعصيته تسقط كل واحدة منها بالاخرى فيبقى لا مطيعا ولا عاصيا فهذا القسم ان بطل انما يبطل بشيء سوى هذه الاية فلا يكون هذه الاية دالة على الحصر الذي ادعاه ومن المعتزلة من تمسك في الوعيد بقوله ونذر الظالمين فيها جثيا ولفظ الظالمين لفظ جمع دخل عليه حرف التعريف فيفيد العموم والكلام على التمسك بصيغ العموم قد مر كثيرا في هذا الكتاب اما قوله جثيا قال صاحب الكشاف قوله ونذر الظالمين فيها جثيا دليل على ان المراد بالورود الجثو حواليها وان المؤمنين يفارقون الكفرة الى الجنة بعد تجاثيهم ويبقى الكفرة في مكانهم جاثين قوله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا اي الفريقين خير مقاما واحسن نديا وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا ورئيا اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على مشركي قريش المنكرين للبعث واتبعه بالوعيد على ما تقدم ذكره حكى عنهم انهم عليهم الكلام عارضوا حجة الله بكلام فقالوا لو كنتم انتم على الحق وكنا على الباطل لكان حالكم في الدنيا احسن واطيب من حالنا لان الحكيم لا يليق به ان يوقع اولياءه في العذاب والذل واعداءه في المرضين عنده في العز والراحة ولما كان الامر بالعكس فان الكفار كانوا في النعمة والراحة والاستعلاء والمؤمنون كانوا في ذلك الوقت في الخوف والعدول ان الحق ليس مع المؤمنين هذا حاصل شبهتهم في الباب ونظيره قوله تعالى لو كان خيرا ما سبقونا اليه وروي انهم كانوا يرجلون شعورهم ويدهنون ويتطيبون ويتزينون بالزينة الفاخرة ثم يدعون مفتخرين على فقراء المسلمين انهم اكرم على الله منهم بقي بحثان الاول قوله آيات بينات يحتمل وجوها احتمالات الالفاظ والمعاني اما محكمات او متشابهات قد تبعها البيان بالمحكمات او تبيين الرسول قولا وفعلا وثانيها انها ظاهرات الاعجاز تحدى بها فما قدروا على معارضتها وثالثها المراد ان آيات بينات اي دلائل ظاهرة واضحة لا يتوجه عليها سؤال واعتراض مثل قوله تعالى في اثبات صحة الحشر اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا البحث الثاني قرا ابن كثير مقاما بالضم وهو موضع الاقامة والمنزل والباقون بالفتح وهو موضع القيام والمراد المكان والموضع والندي والمجلس يقال ندي ونادي والجمع الاندية ومنه وتاتون في ناديكم المنكر وقال فليدع ناديه ويقال ندوت القوم اندوهم اذا جمعتهم في مجلس ومنه دار الندوة بمكة كانت مجمع القوم ثم اجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا ورئيا وتقرير هذا الجواب ان يقال ان من كان اعظم نعمة منكم في الدنيا قد اهلكهم الله وابادهم فلو دل حصول نعم الدنيا على الانسان على كونه حبيبا لله تعالى لوجب في كل من كان في نعم الدنيا ان لا يوصل اليهم غما في الدنيا ووجب عليه ان لا يهلك احدا من المنعمين في الدنيا وحيث اهلكهم دل ذلك على فساد المقدمة الاولى وبين ان وجدان الدنيا كان حبا لله وعلى فساد المقدمة الثانية وهو ان محب الله لا يوصل الى وسده وعلى كلا التقديرين تفسد مادة تلك الشبهة بقي تفسير الالفاظ فنقول اهل كل عصر قرن لمن بعدهم لانهم يتقدمونهم وهم احسن في محل النصب صفة لكم الا ترى انك لو تركتها لم يكن لك بد من نصب احسن على الوصفية والاثاث متاع البيت اما رئيا على خمسة اوجه لانها اما ان يقول بالراء التي ليس فوقها نقطة او بالزاي التي فوقها نقطة فاما الاول فاما ان يجمع بين الهمزة والياء او يكتفي بالياء اذا جمع بين الهمزة والياء ففيه وجهان احدهما بهمزة ساكنة بعدها ياء رئيا وهو المنظر والهيئة فعل بمعنى مفعول من رايت والثاني وريا على القلب كقولهم راء في راى واما اذا اكتفينا بالياء فتارة بالياء المشددة على قلب الهمزة ياء والادغام في الراي الذي هو النعمة والترفه من قولهم ريان من النعيم والثاني ريا بياء ساكنة على حذف الهمزة وتخفيفا ووجهه ان يخفف المقلوب وهو ريئا بحذف همزته والقاء حركتها على الياء الساكنة قبلها واما بالزاي المنقوطة فوق زيا واشتقاقه من الزي وهو الجمع لان الزي محاسن مجموعة والمعنى احسن من هؤلاء والله اعلم قوله تعالى قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا حتى اذا راوا ما يوعدون اما العذاب واما الساعة فسيعلمون من هو شر مكانا واضعف جندا ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير مردا اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن تلك الشبهة وتقريره ان نفرض ان هذا ايصال النعم في الدنيا وقد مد الله اجله وامهله مدة مديدة حتى ينظر الى النعم العظيمة المهلة الطويلة فلا بد وان ينتهي الى عذاب في الدنيا او عذاب في الاخرة بعد ذلك فسيعلمون ان نعم الدنيا ما نفعتهم عن ذلك العذاب فقوله فسيعلمون من هو شر مكانا مذكور في مقابلة قولهم خير مقاما واضعف جندا في مقابلة قولهم واحسن نديا فبين تعالى انهم وان ظنوا في الحال ان منزلتهم افضل من حيث فضلهم الله بالمقام والندي فسيعلمون بعذاب الامر بالضدين من ذلك وانهم شر مكانا فانه لا مكان شر من النار والمناقشة في الحساب واضعف جندا فقد كانوا يظنون وهم في الدنيا ان اجتماعهم ينفع فاذا رادوا ان لا ناصر لهم في الاخرة عرفوا عند ذلك انه كان في الدنيا مبطلا فيما ادعاه بقي البحث في الالفاظ وهو من وجوه احدها مد له الرحمن اي امهله واملى له في العمر فاخرج على لفظ الامر ايذانا بوجوب ذلك وانه مفعول لا محالة كالمامور الممتثل ليقطع معاذير الضلال ويقال له يوم القيامة او لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر او قوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما وثانيها قوله اما العذاب واما الساعة يدل على ان المراد بالعذاب عذاب يحصل قبل يوم القيامة لان قوله اما الساعة المراد منه يوم القيامة ثم العذاب الذي يحصل قبل يوم القيامة يمكن ان يكون هو عذاب القبر ويمكن ان يكون هو العذاب الذي سيكون عند القيامة لانهم عند ذلك يعلمون ما يتخوفون ويمكن ايضا ان يكون المراد تغير احوالهم في الدنيا من العز الى الذل ومن الغنى الى الفقر ومن الصحة الى المرض ومن الامن الى الخوف ويمكن ايضا ان يكون المراد تسلط المؤمنين عليهم ويمكن ان يكون المراد ما نالهم يوم بدر وكل هذه الوجوه مذكورة واعلم انه تعالى بين بعد ذلك انه كما يعامل الكفار كذلك يزيد المؤمنين المهتدين هدى واعلم انا بينا في كون بعض العلوم شرطا بالبعض بحسب العقل فنقول انه لا يبعد ان يكون بعض انواع الهدى مشروطا بالبعض فان حاصل الاهتداء يرجع الى العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم شرطا بالبعض فمن اهتدى فالهداية التي هي الشرط صار بحيث لا يمتنع ان يعطى الهداية التي هي المشروط فصح قوله ويزيد الله الذين اهتدوا هدى واما اشتداد الايمان هدى والاخلاص في الايمان زيادة هدى ولا يمكن تحصيل الاخلاص الا بعد تحصيل الايمان فمن اهتدى بالايمان زاده الهداية بالاخلاص

من هذا اذا اجرينا لفظ الهداية على ظاهره ومن الناس من حمل زيادة الهدى على الثواب اي ويزيد الذين اهتدوا ثوابا على ذلك الاهتداء ومنهم من فسر هذه
الزيادة بالعبادات المرتبة على الايمان قال صاحب الكشاف يزيد معطوف على موضع فليمدد له الرحمن مدا لانه واقع موقع الخبر تقديره من كان يمد له الرحمن مدا ويزيد
اي نزيد في ضلال الضال بذلك المد ونزيد المهتدين هداية بتوفيقهم ثم انه تعالى بين ان ما عليه المهتدون هو الذي ينفع في الآخرة فقال والباقيات الصالحات خير
عند ربك ثوابا وذلك لان ما عليه المهتدون ضرر قليل متناه يعقبه نفع عظيم غير متناه والذي عليه الضالون نفع قليل متناه يعقبه ضرر عظيم غير متناه فكل احد يعلم
بالضرورة ان الاول اولى وبهذا الطريق تسقط الشبهة التي عولوا عليها واختلفوا في المراد بالباقيات الصالحات قال المحققون انها الايمان والاعمال الصالحات
سابلة باقية لان نفعها يدوم ولا يبطل ومنهم من قال المراد بعض العبادات ولعلهم ذكروا ما هو اعظم ثوابا فبعضهم ذكر الصلاة وبعضهم ذكر التسبيح روى ابو الدرداء
قال جلس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم فاخذ عودا يابسا فازال الورق عنه ثم قال ان قول لا اله الا الله والله اكبر وسبحان الله يحط الخطايا
كما يحط ورق هذه الشجرة الريح خذهن يا ابا الدرداء قبل ان يحال بينك وبينهن من الباقيات الصالحات وهن من كنوز الجنة فكان ابو الدرداء يقول لاعلمن ذلك
ولاكثرن منه حتى اذا رآني جاهل حسب اني مجنون والقول الاول اولى لانه تعالى انما وصفها بالباقيات الصالحات من حيث يدوم ثوابها فبعض العبادات وان
كان انقص ثوابا من البعض فهي مشتركة في الدوام فهي باسرها باقية صالحة نظرا الى آثارها التي هي الثواب ثم بين تعالى انها خير عند ربك ثوابا وخير مردا
ولا يجوز ان يقال هذا خير الا والمراد به خير من غيره فالمراد انه خير مما ظنه الكفار نفعا لهم خير مقاما واحسن نديا قوله تعالى افرايت الذي كفر بآياتنا وقال
لاوتين مالا وولدا اطلع الغيب ام اتخذ عند الرحمن عهدا كلا سنكتب ما يقول ونمد له من العذاب مدا ونرثه ما يقول ويأتينا فردا واعلم انه تعالى
ذكر الدليل اولا على صحة البعث ثم اورد شبهة المنكرين واجاب عنها ثم اورد عنهم الان ما ذكروه على سبيل الاستهزاء طعنا في القول بالحشر فقال افرايت الذي كفر بآياتنا
وقال لاوتين مالا وولدا قرا حمزة والكسائي ولدا وهو جمع ولد كاسد في اسد وبمعنى الولد كالعرب في العرب وعن يحيى بن يعمر ولدا بالكسر وعن الحسن نزلت
الآية في الوليد بن المغيرة والمشهور انها في العاص بن وائل قال خباب بن الارت كان لي عليه دين فاقتضيته فقال لي لا والله حتى تكفر بمحمد قلت لا والله
لا اكفر بمحمد لا حيا ولا ميتا قال فاني اذا مت بعثت قال نعم قال اذا بعثت جئتني وسيكون لي ثم مال وولد فاعطيك وقيل صاغ خباب له حليا فطلب الاجر
فقال انكم تزعمون انكم تبعثون وان في الجنة ذهبا وفضة وحريرا فانا اقضيك ثم فاني اوتى مالا وولدا حينئذ ثم اجاب الله عن كلامه بقوله اطلع الغيب من قولهم
اطلع الجبل اذا ارتقى الى اعلاه وتعالى من مطلعا لذلك الامر اي عاليا له مالكا له ولاختيار هذه الكلمة بان نقول او قد بلغ من عظم شانه انه ارتقى الى علم
الغيب الذي توحد به الواحد القهار والمعنى ان الذي ادعى انه يكون حاصلا لا يتوصل اليه الا باحد هذين الطريقين واما علم الغيب فبابه ما يوصل
اليه وقيل في العهد كلمة الشهادة وعن قتادة هل له عمل صالح قدمه فهو يرجو بذلك ما يقول ثم انه سبحانه بين من حاله ضد ما ادعاه فقال كلا وهي كلمة ردع
وتنبيه على الخطا اي انا هو مخطئ فيما يقوله ويتمناه فان قيل لم قال سنكتب ما يقول وقد سبق [illegible] وهو قاله كتب من غير تاخير قال تعالى ما يلفظ من
قول الا لديه رقيب عتيد قلنا فيه وجهان احدهما سنظهر له ونعلم انا كتبنا قوله على طريقة قول المتوعد يقول للجاني سوف انتقم منك وان كان في الحال
في الانتقام ويكون غرضه من هذا الكلام محض التهديد فكذا ههنا اما قوله ونمد له من العذاب مدا اي نطول له من العذاب ما يستاهله او نزيده من العذاب
ونضاعف له من المدد يقال مده وامده بمعنى ويدل عليه قراءة علي بن ابي طالب عليه السلام ونمد له من العذاب اما قوله ونرثه ما يقول اي يزول عنه ما نال
وولد ولا يعود اليه كما لا يعود الارث الى من خلفه واذا سلب ذلك في الآخرة بقي فردا فلذلك قال ويأتينا فردا فلا يصح ان يعطى في الآخرة بمال وولد بعد
[illegible] قوله تعالى واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزا كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا الم تر انا ارسلنا الشياطين
على الكافرين تؤزهم ازا فلا تعجل عليهم انما نعد لهم عدا يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة
الا من اتخذ عند الرحمن عهدا اعلم انه سبحانه لما تكلم في مسئلة الحشر والنشر تكلم الان في الرد على عباد الاصنام فحكى عنهم انهم اتخذوا آلهة لانهم
لانفسهم ليكونوا لهم عزا حيث يكونون لهم عند الله شفعاء فظنوا انهم ينقذونهم من الهلاك ثم اجاب الله تعالى بقوله كلا وهو ردع لهم وانكار لتعززهم بالآلهة وقرا ابن
نهيك كلا سيكفرون بعبادتهم اي كلهم سيكفرون بعبادة هؤلاء الاوثان في محتسب ابن جني كلا بفتح الكاف والتنوين وزعم ان معناه كل هذا الاعتقاد والراي كلا قال صاحب
الكشاف ان صحت هذه الرواية فهي كلا التي هي الردع قلب الواقف عليها الفها نونا كما في قواريرا واختلفوا في ان الضمير في قوله سيكفرون يعود الى المعبود او الى العباد
فمنهم من قال ان الضمير يعود الى العباد ومنهم من قال ان الضمير يعود الى المعبود ثم قال بعضهم اراد بذلك الملائكة لانهم في الآخرة يكفرون المعبود بعبادتهم ويتبرؤن
منهم ويخاصمونهم وهو المراد من قوله اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وقال آخرون ان الله تعالى يحيي الاصنام يوم القيمة حتى توبخ عبادهم وتتبرأ منهم فيكون
ذلك اعظم لحزنهم ومن الناس من قال الضمير يرجع الى العباد اي هؤلاء المشركين يوم القيمة ينكرون انهم عبدوا الاصنام ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما
كنا مشركين اما قوله ويكونون عليهم ضدا فذكر ذلك في مقابلة لهم عزا والمراد ضد العز وهو الذل والهوان اي يكونون عليهم ضدا لما قصدوه وارادوه كانه قيل يكونون
عليهم ذلا لا لهم عزا او يكونون عليهم عونا والضد العون يقال من اضدادكم اي اعوانكم وكان العون سمي الضد لانه يضاد عدوك وينافيه باعانته لك عليه فان قيل لم
وحد قلنا وحد لتوحد قوله عليه السلام وهم يد على من سواهم لاتفاق كلمتهم وانهم كشيء واحد لفرط تضامنهم وتوافقهم ومعنى كون الآلهة عونا عليهم انهم وقود النار وحصب

جهنم ولانهم عذبوا بسبب عبادتهم واعلم انه تعالى لما ذكر حال هؤلاء الكفار مع الاصنام في الآخرة ذكر بعده حالهم مع الشياطين في الدنيا وانهم يتولونهم وينقادون
لهم فقال الم تر انا ارسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم ازا وفيه مسائل المسئلة الاولى احتج الاصحاب بهذه الآية في ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فقالوا
قول القائل ارسلت فلانا على فلان موضوع في اللغة لافادة انه سلطه عليه لارادة ان يستولي عليه كقوله عليه السلام ثم سلط الله وارسل الكلب عليه اذا ثبت هذا فقوله
انا ارسلنا الشياطين على الكافرين يفيد انه تعالى سلطهم عليهم لارادة ان يستولوا عليهم وذلك يفيد المقصود ثم تاكد هذا بقوله تؤزهم ازا فان معناه امرار
الشياطين على الكافرين تؤزهم اي ما تاكد بقوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك قال القاضي حقيقة اللفظ توجب انه تعالى ارسل الشياطين على الكفار كما
ارسل الانبياء بان حملهم رسالة يؤدونها اليهم ولا يجوز في تلك الرسالة الا ما عليه الشياطين من الاغواء وكان يجب على الكفار ان يكونوا بقبولهم من الشياطين مطيعين
كفرنا بالله ولان من العجب تعلق المجبرة بذلك لان عندهم ان اضلال الكفار من قبله تعالى بان خلق فيهم الكفر وقدرة الكفر فلا تاثير لما يكون من الشيطان واذا بطل
حمل اللفظ على ظاهره فلا بد من التاويل فنحمله على انه تعالى خلى بين الشياطين وبين الكفار وما منعهم من اغوائهم وهذه التخلية تسمى ارسالا في اللغة وان لم يرد
الناس وهذه التخلية وان كان فيها تشديد للمحنة عليهم فهم متمكنون من ان لا يقبلوا منهم ويكون ثوابهم على ترك القبول اعظم والدليل عليه قوله تعالى وما كان لي عليكم
من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم هذا تمام كلامه فنقول لا نسلم انه لا يمكن حمله على ظاهره قوله والشياطين لو ارسلهم الله الى
الى الكفار لكان الكفار مطيعين له بقبول قول الشياطين قلنا الله تعالى ما ارسل الشياطين الى الكفار بل ارسلهم عليهم والارسال عليهم هو التسليط لارادة ان يصيروا
مستولين عليه فاين هذا من الارسال اليه قوله ضلال الكفار من قبل الله تعالى فاي تاثير للشيطان فيه قلنا لم لا يجوز ان يقال ان اسماع الشياطين اياه تلك الوسوسة
في قلب ذلك الضال بشرط سلامة فهم السامع ثم ان كلام الشيطان من خلق الله تعالى فيكون ذلك الحاصل في قلب الكافر منتسبا الى الشيطان والى الله تعالى من هذين الوجهين
قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الارسال التخلية كالتخلي بين الشياطين عليه فلا بد فيه من فائدة زائدة ههنا ولان قوله تؤزهم ازا اي تحركهم تحريكا شديدا كالغرض من
الاول والارسال فوجب ان يكون ذلك الا ان مراد الله تعالى ويحصل المقصود منه فهذا ما في هذا الموضع المسئلة الثانية قال ابن عباس تؤزهم ازا
اي تزعجهم في المعاصي ازعاجا نزلت في المستهزئين بالقرآن وهم خمسة رهط قال صاحب الكشاف الاز والهز والاستفزاز اخوات ومعناها التهييج وشدة
الازعاج اي يغريهم على المعاصي ويهيجهم لها بالتسويلات اما قوله تعالى فلا تعجل عليهم انما نعد لهم عدا يقال عجلت عليه بكذا اذا استعجلته منه اي لا تعجل عليهم
بان يهلكوا ويبيدوا حتى يستريح انت والمسلمون من شرهم فليس بينك وبين ما تطلب من هلاكهم الا ايام محصورة وانفاس معدودة ونظيره قوله تعالى ولا
تستعجل لهم كانهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا الا ساعة من نهار بلاغ فهل يهلك الا القوم الفاسقون وعن ابن عباس انه كان اذا قرأها بكى وقال آخر العدد
خروج نفسك آخر العدد دخول قبرك آخر العدد فراق اهلك وعن ابن السماك انه كان عند المامون فقال اذا كانت الانفاس بالعدد ولم يكن لها مدد فما اسرع ما
تنفد وذكروا في قوله نعد لهم عدا وجهين احدهما نعد انفاسهم واعمالهم فنجازيهم على قليلها وكثيرها والثاني نعد الاوقات الى وقت الاجل المعين
لكل احد الذي لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان ثم بين سبحانه ما سيظهر لك اليوم من الفضل بين المتقين وبين المجرمين في كيفية الحشر فقال يوم نحشر المتقين الى
الرحمن وفدا قال صاحب الكشاف نصب يوم بمضمر اي يوم نحشر ونسوق نفعل بالمجرمين والمتقين ما لا يحيط به الوصف او اذكر يوم نحشر ويجوز ان ينتصب بلا يملكون عن علي
عليه السلام قال علي والذي نفسي بيده ان المتقين اذا خرجوا من قبورهم استقبلوا بنوق بيض لها اجنحة عليها رحال الذهب ثم في الآية مسائل المسئلة
الاولى قال القاضي هذه الآية اكد ما يدل على ان اهوال القيمة تختص بالمجرمين لان المتقين من الابتداء يحشرون على هذا النوع من الكرامة فهم آمنون من
الخوف وكيف يجوز ان تنالهم الاهوال المسئلة الثانية المشبهة احتجوا بالآية وقالوا قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن يفيد ان انتهاء حشرهم يكون عند الرحمن
واهل التوحيد يقولون المعنى يوم نحشر المتقين الى محل كرامة الرحمن المسئلة الثالثة طعن الملحد فيه فقال قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا هذا انما
يستقيم لو كان الحاشر غير الرحمن واما اذا كان الحاشر هو الرحمن فهذا الكلام لا ينتظم واجاب المسلمون ان التقدير يوم نحشر المتقين الى ثواب الرحمن واما قوله ونسوق المجرمين
الى جهنم وردا فقوله نسوق يدل على انهم يساقون الى النار باهانة واستخفاف كانهم نعم عطاش تساق الى الماء والورد العطاش لان من يرد الماء لا يرده الا من
العطش وحقيقة الورد المسير الى الماء فسمي به الواردون اما قوله لا يملكون الشفاعة فليس في الظاهر ان المراد شفاعتهم لغيرهم او شفاعة غيرهم لهم فلذلك
اختلفوا فقال بعضهم لا يملكون ان يشفعوا لغيرهم وهذا الثاني اولى لان الآية على الاول تجري مجرى ايضاح الواضحات واذا ثبت ذلك دلت الآية على حصول
الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان هؤلاء يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل
من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والنبوة فوجب ان يكون داخلا تحته ومما يؤكد قولنا
ما رواه ابن مسعود انه عليه السلام قال لاصحابه ذات يوم ايعجز احدكم ان يتخذ كل صباح ومساء عند الله عهدا قالوا وكيف ذلك قال يقول كل صباح ومساء
اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة اني اعهد اليك اني اشهد ان لا اله الا انت وحدك لا شريك لك وان محمدا عبدك ورسولك وانك ان
لا تكلني الى نفسي تقربني من الشر وتبعدني من الخير واني لا اثق الا برحمتك فاجعل لي عهدا توفينيه يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد فاذا قال ذلك طبع عليه بطابع ووضع
تحت العرش فاذا كان يوم القيمة نادى مناد اين الذين لهم عند الرحمن عهد فيدخلون الجنة فظهر بهذا الحديث ان المراد من العهد كلمة الشهادة وظهر وجه دلالة

الآية على الشفاعة لأهل الكبائر والمعاصي وقال القاضي الآية دالة على مذهبه وقد ظهر أن الآية قوية في الدلالة على قولنا قوله تعالى وقالوا اتخذ
الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا إدا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن أن يتخذ
ولدا إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا اعلم أنه تعالى لما رد على عبدة الأوثان
عاد إلى الرد على من أثبت لله ولدا وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقالت العرب الملائكة بنات الله والكل داخلون في هذه الآية
ومنهم من حملها على العرب الذين أثبتوا للملائكة بنات الله قالوا لأن الرد على النصارى تقدم في أول السورة وأما الآن فإنه لما رد على العرب الذين قالوا بعبادة
الأوثان تكلم في إفساد قول الذين قالوا بعبادة الملائكة لكونهم بنات الله أما قوله لقد جئتم شيئا إدا فيقرأ إدا بالكسر والفتح قال ابن خالويه الإد والأد العجب وقيل
العظيم المنكر والإدة الشدة وأدني الأمر أي أثقلني قرئ يتفطرن بالتاء بعد الياء أعني المعجمة من فوقها وقرئ بعضهم بالنون وبعضهم بالتاء المعجمة من فوقها
بعد الياء المعجمة من تحتها والانفطار من فطره إذا شقه والتفطر من فطره إذا شققه وكرر الفعل فيه وقرأ ابن مسعود ينصدعن قوله وتخر الجبال هدا أي تهد
أي تهد هدة أو مفعول له أي لأنها تهد والمعنى أنها تساقط أشد ما يكون من تساقط البعض على البعض فإن قيل من أين يؤثر القول بإثبات الولد لله في
انفطار السموات والأرض وخرور الجبال قلنا فيه وجوه أحدها أن الله سبحانه وتعالى يقول كدت أفعل هذا بالسموات والأرض والجبال عند وجود هذه
الكلمة غضبا مني على من تفوه بها لولا حلمي وأني لا أعجل بالعقوبة كما قال إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان
حليما غفورا وثانيها أن يكون استعظاما للكلمة وتهويلا من فظاعتها وتصويرا لأثرها في الدين وهدمها لأركانه وقواعده وثالثها أن السموات والأرض
تكاد أن تفعل ذلك لو كانت تعقل من غلظ هذا القول وهذا تأويل أبي مسلم ورابعها أن السموات والأرض والجبال كانت سليمة من كل العيوب فلما
تكلم بنو آدم بهذا القول ظهرت العيوب فيها أما قوله تعالى أن دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا ففيه مسائل المسألة الأولى في إعرابه
ثلاثة أوجه أحدها أن يكون مجرورا بدلا من الهاء في منه وثانيها منصوبا بتقدير سقوط اللام وإفضاء الفعل أي هدا لأن دعوا وثالثها مرفوعا بأنه فاعل هدا أي
هدها دعاء الولد للرحمن والحاصل أنه تعالى بين أن سبب تلك الأمور العظيمة هذا القول المسألة الثانية إنما كرر لفظ الرحمن مرات تنبيها على أنه سبحانه هو
الرحمن وحده من قبل أن أصول النعم وفروعها منه المسألة الثالثة قوله دعوا للرحمن ولدا من دعا بمعنى سمى المتعدي إلى مفعولين فاقتصر على
أحدهما الذي هو الثاني طلبا للعموم والإحاطة بكل ما دعي له ولدا أو من دعي بمعنى نسب الذي مطاوعه ما في قوله عليه السلام من ادعى إلى غير مواليه
وقال الشاعر إنا بني نهشل لا ندعي لأب أي لا ننتسب إليه ثم قال وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا أي هو محال أما الولادة المعروفة فلا مقال في استحالتها وأما
وأما التبني فلأن الولد لا بد وأن يكون شبيها بالوالد ولا شبيه لله تعالى ولأن اتخاذ الولد إنما يكون لأغراض لا تصح في الله من سروره به واستعانته وذكر جميل
لا يليق به ثم قال إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا فالمراد أنه ما من معبود لهم في السموات والأرض من الملائكة والناس إلا وهو يأتي الرحمن أي يأوي
إليه ويلتجئ إلى ربوبيته عبدا منقادا مطيعا خاشعا راجيا كما يفعل العبيد ومنهم من حمله على يوم القيامة خاصة والأول أولى لأنه لا تخصيص فيه قوله لقد أحصاهم وعدهم
عدا وكلهم أي كلهم تحت تدبيره وقهره وقدرته فهو سبحانه محيط بهم ويعلم مجمل أمورهم وتفاصيلها لا يفوته شيء من أحوالهم وكل واحد منهم يأتيه يوم القيامة فردا منفردا ليس معه
من هؤلاء المشركين أحد وهم برآء منهم قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما
لدا وكم أهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا اعلم أنه تعالى لما رد على الكفرة وبالغ في شرح أحوالهم في الدنيا والآخرة ختم السورة
بذكر أحوال المؤمنين فقال إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا وللمفسرين في قوله ودا قولان الأول وهو قول الجمهور وهو أنه تعالى
سيحدث لهم في القلوب مودة ويزرعها لهم فيها من غير تودد منهم ولا تعرض للأسباب التي يكتسب الناس بها مودات القلوب من قرابة أو صداقة أو اصطناع معروف أو غير ذلك
وإنما هو اختراع منه تعالى ابتداء تخصيصا لأوليائه بهذه الكرامة كما قذف في قلوب أعدائهم الهيبة إعظاما لهم وإجلالا لمكانتهم والسين في سيجعل إما لأن السورة مكية
وكان المؤمنون حينئذ ممقوتين بين الكفرة فوعدهم الله ذلك إذا جاء الإسلام وإما أن يكون ذلك يوم القيامة يحببهم إلى خلقه بما يعرض من حسناتهم وينشر من ديوان أعمالهم
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هذه الآية إذا أحب الله العبد نادى جبريل قد أحببت فلانا فأحبه فينادي جبريل عليه السلام بذلك في السماء والأرض وإذا
أبغض فمثل ذلك وعن كعب مكتوب في التوراة لا محبة لأحد في الأرض حتى يكون ابتداؤها من الله ينزلها على أهل السماء ثم على أهل الأرض وتصديق ذلك في القرآن قوله سيجعل
لهم الرحمن ودا القول الثاني الود والمحبة سواء يقال آثرت فلانا محبته فجعلت له ودا من كلامهم يودي لو كان كذا ووددت أن كان كذا أي أحببت ومعناه
سيعطيهم الرحمن ودهم أي محبوبهم في الجنة والقول الأول أولى لأن حمل المحبة على المحبوب مجاز ولأنا ذكرنا أن الرسول عليه السلام قرأ هذه الآية وفسرها
بذلك فكان ذلك أولى قال أبو مسلم بل القول الثاني أولى لوجوه أحدها كيف يصح القول الأول مع علمنا بأن المسلم المتقي يبغضه الكفار وقد يبغضه كثير من المسلمين
وثانيها أن مثل هذه المحبة قد تحصل للكفار والفساق أكثر فكيف يمكن جعله إنعاما في حق المؤمنين وثالثها أن محبتهم في قلوبهم من فعلهم لا من فعل الله تعالى
فكان حمل الآية على إعطاء المنافع الأخروية أولى والجواب عن الأول أن المراد يجعل له محبة عند الملائكة والأنبياء وروي عنه عليه السلام أنه حكى عن الله سبحانه أنه
قال إذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي وإذا ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ أطيب منهم وأفضل وهذا هو الجواب عن الكلام الثاني أن الكافر والفاسق ليس

ذلك والجواب

ذلك والجواب أنه محمول على فعل الألطاف وخلق داعية الكرامة في قلوبهم أما قوله تعالى فإنما يسرناه بلسانك فهو كلام مستأنف بين به عظم موقع هذه السورة
ولما فيها من ذكر التوحيد والنبوة والحشر والرد على فرق المبطلين فبين تعالى أنه يسر ذلك بلسانه ليبشر به وينذر ولولا أنه تعالى نقل قصصهم إلى اللغة العربية لما
سهل على الرسول ذلك فأما أن القرآن تبشير المتقين ذكر في مقابلته من هو في مخالفته القوي الأبلغ والمقيم الألد الذي يتمسك بالباطل ويجادل فيه ويشتد فيه
اللدد ثم إنه تعالى ختم السورة بموعظة بليغة فقال وكم أهلكنا قبلهم من قرن لأنهم إذا تأملوا وعلموا أنه لا بد من زوال الدنيا والانتهاء إلى الموت خافوا ذلك وخافوا
أيضا سوء العاقبة في الآخرة فكانوا إلى الحذر من المعاصي أقرب ثم أكد تعالى ذلك فقال هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا لأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
إذا لم يحس منهم أحدا برؤية أو إدراك أو وجدان ولا يسمع لهم ركزا وهو الصوت الخفي ومنه ركز الرمح إذا غيب طرفه في الأرض والركاز المال المدفون دل ذلك على
انقراضهم وفنائهم بالكلية ولا يبعد في قوله أهلكنا أن المراد به الانقراض بالموت وإن كان من المفسرين من حمله على العذاب المعجل في الدنيا والله أعلم بالصواب